

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 rozporů jsou zahlazeny hned, jakmile se vyskytnou.³⁰

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.³¹ 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-strukturními podmínkami a má společensko-strukturní důsledky. Jinými slovy, mikrosociologická a sociálněpsychologická analýza jevu internalizace musí vždy vycházet z makrosociologického chápání jejích strukturních aspektů.³²

Na rovině teoretické analýzy, o níž se tu pokoušíme, se nemůžeme pouštět do podrobné diskuse o nepřebných empirických vztazích mezi obsahem socializace a společensko-strukturním uspořádáním.³³ Můžeme však učinit několik obecných poznámek o společensko-strukturních 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 vystala 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 přitom jednotná a „nevrstvená“.³⁴

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.³⁵ 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 svěřeni 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 druzí mu zprostředkovávají různé reality. Jinak řečeno, neúspěšná socializace může být výsledkem různorodostí lidí, kteří mají socializaci na starosti. K tomu může dojít několika způsoby. Může se stát, že všichni pro jedince významní druzí podílející se na primární socializaci sice předávají společnou realitu, ale z naprosto 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 rozdíly mezi významnými druhými týkají 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 tou 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 vymežit jejich platnost, takže ví, že není možné, aby v ženském světě žil. Ale může se s ním *identifikovat*. Jeho výsledná „ženstilost“ 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.³⁶

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 vychováváno 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 nesrozu-

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 zobecnělé 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, byl-li běh jedince 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 rozrůzněna natolik, že může dojít k subjektivní ztrátě identifikace s jedincovým „patričním 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 nespelnitelných 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 prisouzena 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 zbarvenou 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

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

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.³⁸ 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 dělbu 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 strukturní dynamice industrialismu, zejména k dynamice modelů společenského rozvrstvení, které se na základě industrialismu zformovaly.³⁹

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*.⁴⁰ 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

entit jako takové se stávají předmětem určitého způsobu teoretického uvažování v jakékoliv 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 svého 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 předsudků 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 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“.⁴¹ 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 kterou realitu se jedná?“. Mimochodem, tato doplňující

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

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 stádiích 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 rozříděny 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, kterou 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 Haitanů, 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. 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 odráží 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 uspišena 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.

Venkované 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. Haiťan 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.⁴³ 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 stadiích 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. Převertané 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. Řeceno 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.⁴⁴ 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 pudích, 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 vybíjet 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 bytostně biologické funkce organismu, jako jsou orgasmus a trávení, jsou proto sociálně strukturovány. Společnost rovněž předurčuje způsob, jakým je organismus při určité činnosti používán – výraz, způsob chůze, gesta, to vše je sociálně strukturováno. Zde se naskýtá možnost vytvoření sociologie těla, ale tou se nyní nemusíme zabývat.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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.⁴⁷ 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 nejrůznější 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 pocítována tak silně.

U plně socializovaného jedince se projevuje neustálá vnitřní dialektika mezi identitou a její biologickou podstatou.⁴⁸ 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 podřídlilo, 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 nepříliš 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 vzdáno 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 „dynamí-

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 dvojným 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 vyřadit. Nehodláme tu nyní podávat výčet těchto 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 filosofií, 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.