

PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN

Sociální konstrukce reality

POJEDNÁNÍ O SOCIOLOGII VĚDĚNÍ

CENTRUM PRO STUDIUM
DEMOKRACIE A KULTURY

PŘEDMLUVA

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

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

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

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

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

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

ISBN 80-85959-46-1

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

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

II. SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA

1. Institucionalizace

a. *Organismus a činnost*

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

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

Zvláštnost biologické přirozenosti člověka tkví spíše v její instinktuální složce.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. Vznik institucionalizace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c. Sedimentace a tradice

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d. Role

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e. Rozsah a způsoby institucionalizace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Legitimizace

a. Vznik symbolických světů

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

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

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

I. Základy vědění v každodenním životě

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

II. Společnost jako objektivní realita

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

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

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

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

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