Peter L. Berger

DOBRODRUŽSTVÍ NÁHODNÉHO SOCIOLOGA

Jak vysvětlit svět, a přitom nenudit

CENTRUM PRO STUDIUM
DEMOKRACIE A KULTURY

OBSAH

Úvodní poznámka 5

1. Balzac na Dvanácté ulici 9
Riskantní výpravy mimo Dvanáctou ulici 25
„Jak může být člověk Peršanem?“ 32

2. Nepravděpodobné horizonty 43
Neochotný voják a falešný psychoterapeut 43
„Nyní jste ve službách protestantské církve, chovejte se podle toho.“ 50
Zpátky na Jih: krásky a netvoři 57
V objetí protestantského úsměvu 64
Propuknutí „bibliorhey“ 71

3. Od ustavení kliky k pádu říše 77
Zpět na Dvanáctou ulici 77
Cvičení prstokladu 80
„Vy jste skutečně littérateur.“ 82
Manifest 86
„Jednou kněžour, vždycky kněžour.“ 94
Dvojí exil 102

4. Sociologie cestující po zeměkouli 107
Žurnalistická exkurze 108
Nové myšlenky v oslnivém slunci 112
Co je moderní vědomí? 119
„Mám pro tebe špatné zprávy.“ 122
Opět kněžourem 129

5. Mnoho bohů a nespočet Číňanů 133
Bohů není příliš málo, ale příliš mnoho 133
Mrakodrapy v Hongkongu 138
Že by dobré zprávy? 147

6. Politicky nekorektní exkurzy 153
„Děkuji ctěnému zástupci Spojených států za jeho vyjádření.“ 158
„Nekuřáci musí také zemřít.“ 167

7. Z Mbulwy do Güterslohu 177
Svědkem transformace celé země 182
„Jak se člověk dostane z Dillí do Güterslohu?“ 191
Tři knihy ve špatné době 196

8. Spíše dirigent než sólista 207
Kapitalisté s čínskými hůlkami nebo bez nich 210
„Max Weber je živ a zdráv a žije v Guatemale.“ 221

9. Hrát první housle 239
Počítače a hinduismus 239
Byznysmeni z Texasu a bezradný londýnský vrátný 245
Přesvědčení bez fanatismu 250
Úsměvná sociologie 255
Tak trochu epilog, ne (nebo ještě ne) epitaf 260

Nejdůležitější knihy Petera L. Bergera 263

svobody. Na konci knihy jsem užil metaforu, která se stala široce známá: Sociologie tvrdí, že jsme loutky společnosti, ale na rozdíl od loutek se můžeme podívat vzhůru a objevit provázky, k nimž jsme připoutáni, a tento objev je prvním krokem ke svobodě.

* * *

Chtěl jsem pryč z Hartfordu nikoli proto, že bych tam nebyl šťastný, ale protože (snad nepatřičně) jsem chtěl být na skutečné katedře sociologie, s pokročilými studenty sociologie. A tak *Pozvání do sociologie* mělo podtext, prosbu kolegům sociologům: *Prosím, pozvěte mě!*

A oni mě pozvali, neprodleně. Či spíše mě pozval můj starý *Doktorvater* Carl Mayer. Pozval mě na Postgraduální fakultu Nové školy, kde jsem začal učit od roku 1963. Katedra se přemístila do nové budovy na rohu Páté avenue, ale metaforicky jsem byl zpět na Dvanácté ulici.

Léta v Hartfordu byla pro mě důležitá jak osobně, tak intelektuálně. Začal jsem žít s Brigitte a narodili se tu naši dva synové. Mnoho jsem se naučil z Brigittiných prací z té doby – z její magisterské diplomové práce o vévodovi de Saint Simon, jehož objemné paměti ze dvora Ludvíka XIV. interpretovala jako výraz vědomí upadající třídy, a z její doktorské disertace o Vilfredu Paterovi, jehož důvtipně představila jako otce sociologie vědění. Ke konci svého pobytu v Hartfordu jsem konečně odhodil svou neortodoxní teologii a definoval sám sebe (od té doby už napořád) jako liberálního luterána. Řečeno jinak, vzdal jsem se jakékoli šance stát se fanatikem jakéhokoliv druhu a jediná ortodoxie, jíž se nepřestávám držet, je weberovské pojetí povolání sociálního vědce.

3

OD USTAVENÍ KLIKY K PÁDU ŘÍŠE

Na podzim roku 1963 jsem byl tedy zpět v New Yorku jako řádný člen Postgraduální fakulty Nové školy. Byl to dvojí návrat domů: do New Yorku, kam jsem poprvé přijel do Ameriky – do města, které mi připadalo magické už tehdy a nyní mě opět okouzlilo; a do Nové školy, která byla místem velkého intelektuálního vzrušení v mých studentských dobách a opět se zdála slibovat tytéž zážitky. Uplynulo přesně deset let od chvíle, kdy jsem byl nucen kvůli armádě opustit New York. Nyní mi bylo třicet čtyři let, byl jsem manžel a otec dvou synů. Přesto mě prožitek návratu domů vrátil do mládí způsobem, který bych ani ze zpětného pohledu nenazval iluzí. Učil jsem na Nové škole do roku 1970 a těchto sedm let patřilo mezi nejproduktivnější z celé mé kariéry. Psal jsem knihy a články s takovou rychlostí, že se množily jako králíci. Ale co je nejdůležitější, zhmotnil jsem svůj typický přístup k sociologii, který jsem samozřejmě předjímal už před několika lety, ale jenž jsem nyní postavil na pevně zformulované teoretické základy. A co víc, nedělal jsem to sám. Byl jsem členem kliky, která mi pomáhala.

Zpět na Dvanáctou ulici

Nová škola se během desetiletí mé absence samozřejmě změnila. Mnoho evropských vědců, kteří patřili mezi zakládající členy Postgraduální fakulty, se tady už nevyskytovalo. Alfred Schutz zemřel v roce 1959. Ale Carl Mayer, můj starý učitel, zde nejen stále působil, ale byl vedoucím katedry sociologie. Na katedře učil rovněž můj přítel Thomas Luckmann. Nejdůležitější bylo ale to, že se atmosféra tohoto místa nezměnila – stále se učilo ve večerních třídách, byli tu temperamentní a in-

telektuálně podnětní studenti a nedaleké prostředí Greenwich Village s kavárnami a bistry, do nichž si člověk mohl zajít po vyučování. Celkem vzato, po protestantské usedlosti, kterou jsem opustil v Hartfordu, to bylo docela opojné. Vzpomněl jsem si na typicky newyorské prohlášení Woody Allena: „Co se týče posmrtného života, otázkou není, zda existuje. Otázkou je, jak dlouho mají otevřeno a zda se tam člověk může dostat taxíkem z centra Manhattanu."

Nejdůležitější je to, že jsem nyní měl poprvé to, co by se dalo nejlépe popsat jako klika. V jejím jádru jsme byli Luckmann a já; viděli jsme se navzájem téměř denně. Byl v ní Maurice Natason, filosof na fakultě v Chapel Hill, ale častý návštěvník New Yorku. Pak tam byli dva mladí lidé – Hansfried Kellner, Brigittin bratr, který byl nyní doktorandem na Nové škole, a Stanley Pullberg, rovněž doktorand na Nové škole, ale ve filosofii. Jak Kellner, tak Pullberg žili ve Village. Patřila mezi nás v neposlední řadě také Brigitte, jež byla v poslední fázi své doktorské práce, a Benita Luckmannová, Tomova žena, nadějná politoložka. S výjimkou Natasona jsme byli všichni snadno dosažitelní.

Nikdy předtím a (bohužel) nikdy potom jsem se neúčastnil průběžné konverzace srovnatelné sofistikovanosti a živosti. Nad touto konverzací se vznášela vzpomínka na Alfreda Schutze. Většina z nás bývala Schutzovými studenty a ti, kdo u něho nestudovali, byli značně ovlivněni jeho myšlením a obecněji celkovým přístupem Nové školy k sociálním vědám.

Už před tím, než jsem odešel z Hartfordu, jsme Luckmann a já hovořili o projektu nové formulace sociologie vědění. V lednu 1963 jsme hodili svou představu na papír. Naše skupina (pochopitelně jsme neužívali slovo *clique*) měla na kompozici knihy, která by se pokusila o takovouto novou formulaci, spolupracovat. Předpokládali jsme, že celý projekt dokončíme – tj. budeme mít v ruce hotový svazek – do roku 1967.

Stále mám článek, jímž jsme projekt spustili. Začíná poněkud grandiózní větou: „Cílem tohoto projektu je teoretická

kodifikace sociologie vědění." Tato kodifikace měla realizovat jeden postřeh, s nímž přišel Schutz, aniž by ho dále rozpracoval: „Jestliže sociologie vědění má být práva svému jménu, bude se muset zabývat vším, co přechází do vědění v každodenním životě." Tato věta si říká o objasnění.

Sociologie vědění je poněkud okrajový podobor naší vědy. Termín vymyslel ve dvacátých letech dvacátého století německý filosof Max Scheler, jehož zajímal způsob, jak společnost ovlivňuje myšlení. Název následně přijala malá skupina vědců v Británii a v Americe. V podstatě se jednalo o jakousi sociologickou poznámku k historii idejí. Schutz neměl s touto oblastí zkoumání žádné problémy, jen zdůrazňoval, že to, co „přechází do vědění", nejsou jen ideje, teorie a produkty vysoké kultury, ale i to, o čem si obyčejní lidé (kteří nepíší knihy a v mnoha případech ani žádné nečtou) myslí, že „vědí". Jinak řečeno, Schutz sociologii vědění demokratizoval. Tento posun by samozřejmě velmi rozšířil oblast studia. A protože je obyčejných lidí mnohem více než tvůrců idejí, toto rozšíření by učinilo ze sociologie vědění mnohem významnější obor.

Projekt, který si vymyslila naše malá klika, tak začínal poněkud skromně. Ale už záhy jsme si jasně uvědomili, že logika tohoto projektu vede k něčemu mnohem ambicióznějšímu – totiž k novému přeformulování sociologické teorie. Přesně vzato, nezbývalo než provést syntézu několika proudů teorie, jež se často pokládaly za protikladné: takzvaného voluntaristického přístupu obecně připisovaného Maxi Weberovi, který zdůrazňoval, že společnost je tvořena smysluplným jednáním jednotlivců; přístupu, který důrazně reprezentovala durkheimovská škola francouzské sociologie, představující sociální instituce jako fakty, které odolávají jednání jednotlivců; a konečně tradice americké sociální psychologie, z velké části se odvozující od George Herberta Meada, který zkoumal způsob, jímž se jednotlivci socializují do svých rolí. S tím, jak se projekt stával stále grandióznější, jsme začali snít o akademické říši, samozřejmě s centrem v Nové škole, která by změnila

povahu sociologie. Věci se však vyvíjely jinak. V akademickém poli, stejně jako v jiných oblastech lidského usilování, končí sny o říši nejčastěji žalostně.

Naši říši se nám vybudovat nepodařilo z důvodů, které uvedu za chvíli. Ale vytvořili jsme vizi společnosti, jež byla originální a ukázala se užitečná ve všech empirických zkoumáních. Rozvrh plánované knihy se do velké míry podobal uspořádání knihy *Sociální konstrukce reality*, kterou jsme s Luckmannem právě dopisovali. Dvě hlavní části knihy měly záhlaví „Společnost jako objektivní struktura významu" a „Společnost jako subjektivní struktura významu". Měla tam být úvodní kapitola zabývající se některými antropologickými a fenomenologickými předpoklady a závěrečná část pojednávající o historických variacích sociální organizace významu. Tento poslední segment, jak se ukázalo, nešlo do naší knihy začlenit. Na rozdíl od toho jsme Luckmann a já těsně sledovali původní nástin, i když jsme ho samozřejmě rozvinuli mnohem dále.

Cvičení prstokladu

S manifestem z roku 1963 v ruce se klika pustila do horečnaté produktivní činnosti. Psali jsme jeden článek za druhým a okamžitě je publikovali v různých časopisech. (Tato rozmanitost je zajímavá. Akademické časopisy byly tehdy mnohem liberálnější, než jsou ty dnešní.)

S Luckmannem jsme napsali článek „Sociologie náboženství a sociologie vědění", publikovaný v *Sociology and Social Research* (1963). Tvrdili jsme v něm, že v přijatelném uspořádání subdisciplín by se sociologie náboženství dala pojímat jako součást sociologie vědění – náboženství je rovněž něco, o čem si lidé „myslí, že vědí".

Kellner a já jsme publikovali spíše zábavný článek „Manželství a konstrukce reality" (*Diogenes*, 1964). Začali jsme razit výraz manželská konverzace, jakožto nástroj, jímž snoubenci formulují svůj vlastní charakteristický názor na věci, včetně reinterpretace jejich individuálních minulostí.

S Luckmannem jsme opět spolupracovali, tentokrát na stati „Sociální mobilita a osobní identita" (*European Journal of Sociology*, 1964), která představovala první krok k teorii identity založené na našem názoru na společnost.

S Pullbergem jsem spolupracoval na článku „Reifikace a sociální kritika vědomí" (*History and Theory*, 1965). Pokoušeli jsme se začlenit pro něho typické využívání marxistických pojmů do našeho společného nástinu. Myslím si, že v této snaze jsme nebyli nijak zvlášť úspěšní, a článek se navíc vyznačuje nejtupějším jazykem ze všeho, co jsem kdy napsal.

Ale to zdaleka nebylo vše. Sám jsem napsal pojednání „K sociologickému chápání psychoanalýzy" (*Social Research* [čtvrtletník Nové školy], 1965) – ještě nyní, v retrospektivě, skvělý kousek nestydaté drzosti, demaskující psychoanalýzu jako neúspěšný pokus reagovat na moderní společnost. Opět sám jsem publikoval stať „Identita jako problém v sociologii vědění" (*European Journal of Sociology*, 1965), což bylo další cvičení v tom, jak nahrazovat psychologii sociologií.

S Kellnerem jsme napsali článek „Arnold Gehlen a teorie institucí" (*Social Research*, 1965), v němž jsme pravděpodobně jako první uvedli práce tohoto významného německého sociálního teoretika, který byl tehdy stejně jako nyní v Americe nepříliš známý, do angličtiny.

A konečně, znovu společně s Luckmannem jsme napsali pojednání „Sekularizace a pluralismus" (*International Yearbook for the Sociology of Religion*, 1966) – první formulaci našich pozdějších samostatných analýz současného náboženství (ve zpětném pohledu docela chybnou – ale o tom později).

Tento výčet by se mohl číst jako suchopárné ztvárnění kolektivního curriculum vitae. Ale uvádím ho zde proto, abych ukázal, že jsme byli opravdu partou pilných chlapců (dívky, Brigitte a Benita, byly zaměstnány svými disertacemi). Všechno to zuřivé pisálkovství bylo velmi užitečným cvičením prstokladu pro pozdější práce nás všech, některé společné, některé samostatné. Alespoň pokud jde o mne, vím, že jsem se ze vší této aktivity mnoho naučil.

Naše klika dlouho nepřetrvala. Natason odešel učit do Kalifornie, Kellner se vrátil do Německa a Pullberg odjel do Francie studovat u různých tamějších marxistických teoretiků. Natason a Pullberg skutečně zmizeli ze scény. Kellner přirozeně nikoli a později jsme spolupracovali na několika projektech. Ale Luckmann rovněž opustil New York, aby převzal profesuru v Německu, a konečná práce na naší knize probíhala v interkontinentálním modu, což je vyčerpávající forma spolupráce. Pokud jde o projekt zahájený v roce 1963, Luckmann a já jsme zůstávali jedinými členy kliky připravenými napsat knihu, kterou jsme si tehdy naplánovali.

„Vy jste skutečně *littérateur*."

Něco v tomto smyslu mi řekl před lety profesor francouzštiny (mínil to jako kompliment). Uprostřed šedesátých let, mezi veškerou aktivitou sociologického teoretizování, jsem se zachoval podle tohoto proroctví do té míry, že jsem napsal dva romány. Oba byly mimořádně neúspěšné. Oba (jak jsem si uvědomil až mnohem později) byly pro mne důležité ve snaze definovat si své teologické postavení. Ale první z těchto dvou románů (jak jsem si už tehdy uvědomoval) byl rovněž určitou literární ilustrací schutzovské koncepce „mnohočetné reality", která byla důležitá v přeformulování sociologie vědění. (Když pohlížím zpět na ta léta, stěží chápu, jak jsem našel čas na všechno to spisování. Nejpřijatelnější snad bude nadpřirozené vysvětlení: posedl mě démon – doufejme, že dobrotivý.)

Brigitte i já jsme nyní učili (Brigitte byla na fakultě Hunter College v New Yorku), a tak jsme poprvé měli dostatečné příjmy. Na léto 1964 jsme odjeli s dětmi do Evropy a pronajali si část domu ve vesnici Ronco, nacházející se v italsky hovořícím kantonu Ticino v jižním Švýcarsku. Tato vesnice je vratce posazena na strmém kopci, z něhož skýtá úžasnou vyhlídku na Lago Maggiore. Bylo to velmi uklidňující.

Ale bylo to rovněž (alespoň pro mne) velmi nudné. Jak vědí všichni exorcisté, nuda poskytuje příležitost démonům.

Zdá se, že se jeden z nich usídlil v mé hlavě. Sedl jsem si a napsal román. Nazval jsem ho (a předpokládám, že pod tímto názvem se dá najít dodnes) *Enklávy*. Vyšel o rok později pod pseudonymem Felix Bastion. Rozhodl jsem se užít pseudonym právě proto, že jsem nechtěl být zařazen do kategorie „litterateur". Nyní jsem si už uvědomoval, na jak marginálním místě jsem stál vzhledem k hlavnímu proudu americké sociologie a konec konců stále jsem hýčkal sen o budování říše s naším novým přístupem k sociologii. Román však přesto zvláštním způsobem zrcadlově odrážel argumentaci *Sociální konstrukce reality*.

Někde jsem četl, že všechny románové prvotiny jsou autobiografické. Rozhodl jsem se proto psát o sociálním prostředí, s nímž jsem neměl žádnou zkušenost nebo které vůbec neexistovalo. Attila, protagonista románu, je maďarský uprchlík středního věku, historik učící na katolické ženské koleji „zhruba stejně vzdálené od naftové rafinérie a rušné placené dálnice v New Jersey". Toto depresivní prostředí prostupuje Attilovu „rozhodující realitu" (jak Schutz nazýval robustně reálný svět každodenního života). Z ní hrdina utíká do řady alternativních realit (Schulzových „omezených oblastí významu"). V jádru jedné takové oblasti jsou spiknutí osnovaná ze zápecí maďarské sekce Newyorské veřejné knihovny (žádná taková entita neexistuje), je to svět vědeckého diskursu, jež se točí kolem obskurního sporu o legendě o ztracené říši východních Maďarů. Jiná zahrnuje erotické podsvětí fantazií otrokáře. Attila sdílí dům s psychologem, jenž ve své práci, spočívající v bizarních laboratorních experimentech, zkoumá, kolik realit mohou tolerovat různé typy jednotlivců. Attila musí věnovat mnoho energie, aby zajistil a udržel fungování svých různých „oblastí významu", a především aby je udržel oddělené.

Nejsem si jist, zda mi psaní tohoto románu nějak pomohlo v mém sociologickém teoretizování, ale určitě jsem se při psaní hodně pobavil (a určitě mi pomohl nějak se vyrovnat s letní bukolickou idylou). Nakladatelství Doubleday se uvolilo ho vydat; snad si mysleli, že by mohl zopakovat překva-

pující úspěch *Pozvání do sociologie*. Nestalo se tak. Tržby za jeho prodej se blížily nule a brzy byl dán do výprodeje za zlevněnou cenu. Vyšla jedna nepříliš příznivá recenze. Recenzent v ní k mému velkému uspokojení napsal, že pseudonym jasně ukazuje na maďarského autora.

V této souvislosti bych se rád zmínil o představě, již jsem pojal, když jsem tento pseudonym vymýšlel: nevím, odkud jsem vzal „Bastiana", ale „Felix" mě napadl jako narážka na román Thomase Manna o hochštaplerovi Felixi Krullovi. Předpokládám, že když sociolog píše román pod pseudonymem, lze ho odůvodněně pokládat za podvodníka. Ale přesto všechno, když člověk přednáší kurs o Schutzovi nebo o sociologické teorii, kterou inspiroval, nebylo by od věci doporučit *Enklávy* jako doplňkovou četbu. Je velká škoda, že román už nevychází.

Vždy jsem měl pochyby o freudovské představě podvědomí a spíše bych souhlasil s názorem rakouského satirika Karla Krause, že „psychoanalýza je choroba, která se staví jako léčba". Ale když jsem přemýšlel nad tímto románem, dostal jsem se tak jako nikdy předtím do situace, kdy jsem nebyl dalek tomu, abych představě podvědomí přiznal určitou důvěryhodnost. Psal jsem ho v době, kdy mě má emancipace z mé mladistvé neortodoxie přiměla k vážnému zamyšlení, zda bych se neměl charakterizovat jako agnostik, ne-li ateista. První věta zněla: „Maďarsko leží téměř přesně uprostřed mezi severním pólem a rovníkem" (pokračuji pak popisem Maďarska jako geografické a lingvistické enklávy ve střední Evropě). Poslední věty, následující po popisu textu, který definitivně vyvrací legendu o východních Maďarech, znějí následovně: „Na východě neexistuje žádné bratrské království. Žádní jiní Maďaři už nejsou. Jsme zde na zemi sami." Po letech mě zarazilo, že první věta připomíná Pascalovu charakteristiku lidské situace jakožto něčeho na půl cestě mezi vším a ničím. A poslední věty se zase podobají tomu, co – jak se domnívám – řekla nějaká postava v románě Alberta Camuse, totiž že existují pouze lidé. Jinými slovy, román končí popřením jakékoli jiné reality existující mimo lidský svět.

Následující rok, v létě 1965, jsme se do Ticina vrátili, ale tentokrát jsme si pronajali dům se zahradou v Asconě, městě v jezerní oblasti ležící pod městem Ronco. Pobyt ve městě je méně nudný než sedět na vrcholu hory, takže tady jsem román jen začal a dokončil ho až v New Yorku o rok později. Ale tentokrát ho nakladatelství Doubleday nechtělo vydat a já jsem se necítil na to, abych vyvinul úsilí a sháněl jiného vydavatele. Až o deset let později jsem tento román ukázal svému příteli Richardu Neuhausovi, který mi doporučil, abych ho nabídl vydavatelství náboženské literatury Seabury Press. To ho vydalo v roce 1975 pod názvem *Protokol o zatracení*. Tentokrát jsem se pod něj podepsal vlastním jménem. Cítil jsem se jako vědec dostatečně zavedený, abych se nemusel skrývat za pseudonymem. Ne, že by to pomohlo. Prodeje byly opět zanedbatelné. Vyšlo na něj několik příznivých recenzí, včetně jedné nadšené od Noela Perrina (který ho velkomyslně srovnával s románem *The Moviegoer* od Walkera Percyho). Ale celkový osud obou románů mě odradil natolik, že jsem od té doby už žádný nenapsal.

Otázka teodiceje mě přivedla až na samotný práh opuštění mé křesťanské víry: Jak může Bůh, který je jak všemocný, tak neskonale dobrotivý dopustit zlo a utrpení v něčem, co je údajně jeho Stvořením? Román se podrobně zabývá právě touto otázkou. Předjímá myšlenku, kterou jsem rozvinul o několik let později v knize *A Rumor of Angels*. Navrhl jsem „důkaz ze zatracení", odkazující zejména k procesu s Adolfem Eichmannem: Některá zla jsou tak hrozná, že žádné lidské odsouzení zločince nemůže být dostatečné – právě jistota našeho morálního soudu ukazuje na nadlidského soudce, jenž jako jediný může provést zatracení, po němž taková zla volají.

Scénou románového děje je tentokrát Ascona; domníval jsem se, že slušně udělaný román by měl mít nějaké čerstvě prožité místní zabarvení. Příběh, který zde není zapotřebí podrobně vyprávět, vychází ze zjištění, že v Asconě pobývá na prázdninách nacistický zločinec, jehož, krátce před tím, než je záhadně zavražděn, když se jeho garáž promění v plynovou

komoru, rituálně odsoudí k smrti a zatracení postava, která pronese tento prorocký výrok hned poté, co se s ní poprvé setkáme v roli gigola. V dodatku, připojeném ke knize v době vydání, hovořím o tomto teologickém tématu jako o něčem, co má kořeny v „podzemní síti spojení" (což je výraz užívaný vypravěčem románu, holandským dětským fotografem s velkým, groteskním tetováním na zádech). Pak pokračuji úvahou, že toto skryté téma by mělo být charakterizováno jako „zřejmá nevyhnutelnost určitého druhu křesťanství".

Jak už jsem na předchozích stránkách několikrát příležitostně řekl, v této knize se nechci zabývat trajektorií svých náboženských postojů. Vyprávět příběh náhodného sociologa je už tak dosti složité. Tyto dva příběhy se však v mnoha bodech proplétají a o těchto spojeních se zde musím alespoň zmínit, aby vyprávění dávalo smysl. Má nepříliš skvělá kariéra romanopisce má místo v obou příbězích.

Manifest

Jak se projekt sociologie vědění měnil v mnohem ambicióznější teoretický podnik a jak fantazie naší malé kliky dostávaly imperiální rozměr, kniha, která měla být konečným produktem tohoto projektu, se stala určitým manifestem. Jako takovou ji viděli ostatní. V letech po jejím vydání v roce 1966 se k *Sociální konstrukci reality* často odkazovalo jako k úvodnímu prohlášení nové školy sociálněvědeckého myšlení, takzvaného „konstruktivismu". Více k tomuto nešťastnému vývoji za okamžik.

Podtitul, *Pojednání o sociologii vědění*, přesně odráží rozpornost myšlení Thomase Luckmanna a mne samotného. Charakterizovat námět prostě jen z hlediska sociologie vědění bylo nemístnou zdrženlivostí – kniha se změnila v něco mnohem ctižádostivějšího. Přesto je slovo *pojednání* okázalé, hodné spoluzakladatelů imperiálního podniku. Jistě, říše nebyla nikdy ustavena. Nicméně kniha byla mnohem úspěšnější než cokoli, co bychom si dokázali představit, když naše klika

vznikla. Byla charakterizována jako „malá klasika", výrazem, který v sobě spojoval blahopřejné podstatné jméno s adjektivním setřením. V každém případě však kniha zplodila celou literaturu komentářů, jak pozitivních, tak negativních. Její vliv dosáhl daleko za hranice sociologie.

Někdo prohlásil, že to byla nejčtenější sociologická kniha napsaná ve dvacátém století. O tom lze pochybovat. Ale byla široce komentovaná hned po svém vydání v Americe i kdekoli jinde, jakmile vyšel její překlad v nějakém cizím jazyce. Nyní, kdy tohle píši, je americké vydání stále v tisku a stále se dobře prodává. Dodnes vyšlo osmnáct překladů, naposledy do bulharštiny a řečtiny.

Nějakých deset let po prvním vydání této knihy jsem byl v Rio de Janeiru a se svými hostiteli jsem stál ve frontě a čekal na vstup na koncert. Přišel k nám nějaký mladý muž a pozdravil. Mí hostitelé mě představili, ale uvedli jen mé jméno. On zazářil a řekl, „Á, *Sociální konstrukce reality* (samozřejmě uvedl název v portugalské verzi). Luckmann měl podobné zkušenosti. Domnívám se, že jsme se oba dokázali vyhnout sebeklamu o své velikosti, který by takové zkušenosti mohly vzbuzovat, díky pronikavému smyslu pro humor. Konec konců jsme oba pocházeli ze střední Evropy, kde byly sebeklamy o říši součástí kolektivní paměti, kterou snad nejlépe vyjadřoval jeden starý vtip: V první světové válce po bitvě na východní frontě popisoval bulletin německé armády situaci jako vážnou, ale nikoli beznadějnou, kdežto rakouský bulletin jako sice beznadějnou, ale ne tak vážnou. Pravděpodobně stejný postoj ironického odstupu pomáhá vysvětlit snadnost, s níž jsme kapitolu po kapitole spolupracovali na psaní této knihy. Nicméně nás kniha velmi potěšila a dodnes nás nepřestává těšit. Mnohokrát jsme se ptali sami sebe, zda bychom něco změnili, kdybychom měli knihu přepsat. Snad kromě občasného užití jednoduššího jazyka jsme vždy dospěli k závěru, že bychom ponechali text, jak je.

Není to snadný text a nedá se doporučit jako četba před usnutím nebo do vany. Jak jsem už vysvětlil dříve, obsahuje

syntézu různých proudů sociální teorie a v podstatě nově formuluje sociologii vědění jako *sociologii vědomí* (tento výraz byl skutečně užit v jiných spisech). To znamená, že se naše „pojednání" pokoušelo vysvětlit celkový vztah společnosti a vědomí. Charakterizovali jsme tento vztah jako „dialektickou", nepřetržitou interakci tří procesů: externalizace, jíž lidé společně „vymýšlejí" sociální svět; objektivace, v níž tento sociální svět dospívá do zdánlivě „tvrdé" reality nad a za jednotlivci, kteří v jejím rámci interagují; a nakonec internalizace, která představuje proces, jímž je tento objektivní „vnější" svět promítán zpět do vědomí jednotlivců prostřednictvím různých zkušeností socializace, začínajících už v dětství, ale pokračujících celý život.

Jiný starý vtip: Americký manželský pár adoptuje šestiměsíčního chlapce z Číny. Manželé se učí čínsky v intenzivních kursech. Chtějí malému chlapci rozumět, až začne mluvit. Jedním ze způsobů, jak popsat naši teorii, by bylo, kdybychom o ní řekli, že vysvětluje, proč je tento vtip absurdní (a proto směšný). Lze to sdělit jednoduše? Zkusím to.

Jazyk je nejzákladnější prostředek interakce mezi lidmi. Jako Američané neustále užíváme anglický jazyk, abychom navzájem komunikovali. Tento jazyk je udržován při životě jen tím, že jím mluvíme; kdybychom jím někdy mluvit přestali, přestal by žít a stal by se doslova „mrtvým jazykem", řekněme jako starověká asyrština. Jinými slovy, anglický jazyk je produktem nepřetržité externalizace prováděné lidmi. Řečeno ještě jinak, není přírodním faktem, předávaným z generace na generaci prostřednictvím genů (to je důvod, proč si chlapeček ve své dětské postýlce v Clevelandu nesedne a nezačne mluvit čínsky). Anglický jazyk se však zároveň stává objektivní realitou, nezávislou na lidech, kteří jím hovoří. Je-li to náš první jazyk, bereme tuto realitu jako samozřejmost. Ale učíme-li se ho jako cizí jazyk, budeme jeho realitu nuceni akceptovat – i kdyby se nám nelíbila. Můžeme našemu učiteli říkat, že výslovnost nebo gramatika je absurdní, ale jen abychom nakonec zjistili, že ať už je absurdní, či nikoli, právě taková

je angličtina, a chceme-li jí rozumět, uděláme nejlépe, když ji budeme takto používat.

Vzato ještě z jiné strany, objektivace znamená, že to, co bylo jednou „uvnitř" – ve vědomí jednotlivců, kteří užívají a neustále mění anglický jazyk už od doby bitvy u Hastingsu v roce 1066 –, se nějak stává „vnějším". Ale „vně" nezůstává. Internalizuje se, dostává se opět „dovnitř" s veškerými procesy socializace, ať už probíhají od dětství, nebo v pozdějších stadiích. Jazyk pak utváří individuální vědomí – myslíme „v angličtině".

Jazyk je nejzákladnější lidskou institucí. Je paradigmatem pro všechny ostatní instituce. A je tedy paradigmatem vztahu mezi společností a vědomím. Svět „známe" skrze jazyk a všechny ostatní institucionální programy, které do nás vštípila společnost.

Uvozovky jsou zde důležité: Otázka, zda je naše „poznání" světa validní podle toho či onoho filosofického kritéria, se vymyká metodám empirické sociální vědy. Pěkně to vyjádřil Mark Twain: „Potíž není v tom, co lidé nevědí. Potíž je v tom, co vědí, i když to tak není." Což lze říci slovy W. I. Thomase (slavný „Thomasův teorém", jemuž se učí studenti každého úvodního sociologického kursu): „Jestliže lidé definují situaci jako reálnou, je reálná ve svých důsledcích." A tak člověk v jednom prostředí „ví", že ho posedl démon; člověk v jiném prostředí „ví", že trpí neurózou. Empirický sociolog se může jen dívat na obsahy a důsledky každého „vědění".

Některé jiné obory – snad filosofie nebo neurobiologie – se mohou cítit oprávněny odstranit uvozovky nebo nahradit slovo „ví" výrazem „jedná v iluzi, že", a tak potvrdit platnost daných kognitivních předpokladů, nebo je vyvrátit. Sociolog „vědění" je odsouzen k tomu, aby operoval uvnitř uvozovek. Netřeba říkat, že to je zvlášť důležité pro sociology zkoumající náboženství: Bohy nelze zkoumat empiricky, ale to, co lidé o nich „vědí" a jaké důsledky plynou z tohoto „vědění", je přesně to, čím se bude zabývat sociologická analýza.

Co se stalo po zveřejnění manifestu?

Většina prvních amerických recenzí byla příznivá, i když recenzenti neopomněli konstatovat, že naše argumentace vydatně těží z evropských zdrojů, které jsou vzdáleny hlavnímu proudu tohoto oboru v naší zemi. Ke skutečné explozi recenzí došlo po německém vydání v roce 1969 ve vynikajícím překladu Moniky Plessnerové, k němuž napsal přátelsky nakloněnou předmluvu její muž, vlivný filosof Helmut Plessner. Na rozdíl od toho, co se mně stalo v Americe, Luckmann úspěšně založil něco, co se blížilo určité škole sociologické teorie, zejména když přešel na univerzitu v Kostnici.

Při pětadvacátém výročí vydání knihy mě informační bulletin teoretické sekce Americké sociologické společnosti požádal, abych se zamyslel nad osudem této knihy: „Měl jste v úmyslu založit školu sociální teorie, a jestliže ano, proč jste odmítl stanout v jejím čele?" Na první otázku jsem odpověděl, že náš původní cíl byl skromnější (k našim imperiálním fantaziím jsem se nepřiznal). Ale k druhé otázce jsem poznamenal: „Člověk může odmítnout jen nabídku, která byla učiněna. Mně nikdo nic takového nenabídl." V dalším jsem pak řekl, že prvních několik let po roce 1966 existovalo pro náš přístup k sociologii úzké okno příležitosti, neboť zvláště mladí kolegové byli rozčarováni z dvojí dominance takzvané strukturálně-funkcionalistické teorie a kvantitativní metodologie; proto bylo i přijetí knihy původně příznivé.

Ale téměř bezprostředně poté nastaly „orgie ideologie a utopismu", s nimiž jsme se ani Luckmann ani já nemohli ztotožnit. V kakofonii tohoto kulturního pozdvižení nemohl být střízlivý tón naší knihy ohodnocen: „Na rockovém festivalu nelze hrát komorní hudbu." Ale kniha, celkem vzato, odmítnuta nebyla. Spíše byla začleněna do tehdy sílící ideologie, podivné směsi neomarxistického a kontrakulturního diskursu, která začala převládat v sociálních vědách a humanitních oborech na obou stranách Atlantiku. (V tomto kontextu získala Luckmannova „Kostnická škola" téměř příchuť undergroundu.)

V roce 1999 Luckmann předsedal symposiu v Essenu, uspořádaném při příležitosti třicátého výročí německého vydání. Dostával velmi podobné otázky jako já a dával velmi podobné odpovědi. Ale komentoval při tom dva intelektuální směry, jež jsou často interpretovány (jak obhájci, tak kritiky) tak, že je ovlivnila *Sociální konstrukce reality* – „etnometodologii" a „konstruktivismus". Oba tyto směry působivě ilustrují nezamýšlené důsledky toho, když člověk publikuje své myšlenky. Werner Stark, který napsal zajímavou knihu o prvních autorech v sociologii vědění, učil mnoho let na Fordham University. Byl to erudovaný a poněkud výstřední vědec. Jednou jsem se ho zeptal, jak si kniha, kterou právě vydal, vede. Odpověděl: „Na své knihy, které vyšly, mám stejný názor jako Kalvín na mrtvé: Nemůžeme pro ně už nic víc udělat. Odebraly se ke svému poslednímu soudu."

Etnometodologie je název, který si vybrala malá skupina sociologů, z nichž většina pocházela ze Západního pobřeží. Klíčovou osobností v této skupině byl Harold Garfinkle, který učil na Kalifornské univerzitě v Los Angeles. Skupina tvrdila, že ji původně inspirovala práce Alfreda Schutze. Užívala některé schutzovské pojmy, i když si rozvinula také svůj vlastní slovník. Mezi Garfinklem a Schutzem nějaké shody zřejmě existují, ale já jsem je nikdy neviděl. Četl jsem některé práce této skupiny. Nepochopil jsem zcela jejich údajný teoretický význam, i když některé empirické studie jsem shledal zajímavými. Zdálo se mi, že je zde velká spřízněnost s takzvanou školou „symbolického interakcionalismu" v americké sociální psychologii. Ale otevřeně řečeno, nijak zvlášť jsem se o to nezajímal (i když, už mnohem později, když jsem se stal pedagogem na Bostonské univerzitě, objevil jsem tam předsunutou hlídku ukrytou na východním pobřeží a měl jsem několik podnětných rozhovorů s Georgem Psathasem, jedním ze členů skupiny). Luckmann byl určitě méně přátelský. Napsal sžíravé recenze na řadu etnometodologických prací, v nichž charakterizoval tuto školu jako „provinciální ortodoxii". Pokud je mi známo, dnes už z tohoto podoboru mnoho nezůstalo.

Mnohem významnější bylo intelektuální hnutí známé jako „konstruktivismus". Jedná se o rozptýlený fenomén, pokrýva-

jící řadu oborů v sociálních a humanitních vědách. Je (domnívám se, že správně) řazen pod hlavičku „postmoderní teorie" (což je samo poněkud nevhodné pojmenování). Zde existuje skutečně ranec teorií, jež se dají charakterizovat spíše jako tendence než nějaké koherentní myšlenkové školy. Bezprostředními původci této tendence byli dva francouzští autoři, Michel Foucault a Jacques Derrida, ačkoli za tím vším padá dlouhý stín Nietzscheho a jím doporučované filosofické metody – „umění nedůvěry". Není zde místo, abychom se nořili do složitých myšlenkových pochodů těchto myslitelů, ale měl bych alespoň objasnit jejich spojitost se *Sociální konstrukcí reality*.

Jejich argumentace vypadá asi takto: Veškerá realita je sociálně konstruovaná, a proto neexistuje žádná objektivní pravda, nebo přinejmenším žádná pravda nám dostupná. Ve skutečnosti nejsou žádné fakty, pouze „vyprávění". Neexistuje žádný objektivní způsob, jak činit epistemologické soudy srovnávající tato „vyprávění". Co však můžeme dělat, je „dekonstruovat" je – to znamená demaskovat zájmy, které nevyhnutelně vyjadřují. Tyto zájmy jsou vždy vyjádřením vůle k moci – třídy, nebo rasy, nebo genderu. Zde se samozřejmě postmodernismus spojuje s různými ideologiemi levice – marxismem, „postkolonialismem", ideologií „Třetího světa" a se všemi rozmanitými proudy politiky identity (zejména s radikálním feminismem a „queer teorií").

Tento amalgám teoretických směrů získal v posledních desetiletích na americké akademické půdě ohromný vliv a na některých místech se stal utlačovatelskou ortodoxií. Ale tyto trendy byly popularizovány i daleko za hranicemi akademické půdy. Mají výraznou příbuznost s všeobecně rozšířeným relativismem (který lze, mimochodem, vysvětlit v rámci sociologie vědění analýzou moderního vědomí, jak jsem se o to spolu Antonem C. Zijderveldem pokusil v nedávno publikované knize *In Praise of Doubt*).[1] Je to velmi rozšířený světonázor,

[1] Peter L. Berger a Anton C. Zijderveld, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic* (New York: HarperOne, 2009).

v němž jedinou skutečnou předností je „tolerance" a jediným skutečným hříchem je „chtít soudit".

Katastrofální intelektuální a politické důsledky tohoto typu nihilismu zde nemůžeme sledovat. Ale už by mělo být jasné, proč jsme museli s Luckmannem opakovaně prohlašovat: „Nejsme konstruktivisté." (Snad v napodobení Marxova výroku „Nejsem marxista".) Z naší koncepce sociální konstrukce reality žádným způsobem nevyplývá, že žádné fakty neexistují. Existují samozřejmě fyzické fakty, které lze zjistit empiricky, od faktu, že došlo k určitému masakru, k faktu, že mi někdo ukradl auto. Ale i samotný pojem objektivace předpokládá, že stejně tak existují sociální fakty, jež mají masivní realitu a lze je odhalit bez ohledu na naše přání (Durkheim: „Pokládejme sociální fakty za věci."). Realita je skutečně vždy interpretována sociálně a v některých interpretacích jsou někdy zahrnuty mocenské zájmy. Ale ne všechny interpretace jsou stejné. Kdyby tomu tak bylo, nebyla by možná žádná vědecká práce, nemluvě už o nějaké lékařské diagnóze nebo policejním vyšetřování. Pokud jde o nejradikálnější formulaci tohoto „postmodernismu" – že neexistuje nic než různá „vyprávění" – velmi pěkně odpovídá definici schizofrenie, při níž člověk už nerozlišuje mezi skutečností a svými fantaziemi.

Luckmann a já bychom se sami zařadili do tradice sociologie, která má kořeny v osvícenském projektu snažícím se porozumět světu pomocí uplatnění rozumu. Mnoho „postmodernistů" naopak hrdě charakterizuje svůj záměr jako ukončení osvícenského projektu. My pojímáme svou sociologii jako jeho obranu.

Abych to shrnul: V době svého prvního vydání se *Sociální konstrukce reality* shodovala s kulturní atmosférou, duchem té doby. To do určité míry vysvětluje její úspěch. Ale tento *Zeitgeist* se pak velmi brzy změnil. Kniha sice v důsledku toho nezemřela, avšak mnozí z těch, kdo nyní jedou na vrcholu nové kulturní vlny, si knihu přivlastnili pro své vlastní účely a přeložili její jazyk do své konceptualizace. Luckmann a já jsme

byli, aby se tak řeklo, *postmodernizováni* – což je poněkud ironický osud. Zabralo nám nějaký čas, než jsme to pochopili.

První náznak přišel někdy po vydání španělského překladu v Argentině v roce 1968. Byl jsem tehdy editorem *Social Research*, čtvrtletníku Nové školy (mimochodem to byla zábavná práce). Měl jsem malý štáb spolupracovníků a dvě kanceláře v suterénu honosné budovy přilehlé k Nové škole na Dvanácté ulici. Přední kancelář zabrala má sekretářka, drzá Newyorčanka, která se nedala tak snadno zastrašit. To odpoledne ke mně vešla viditelně otřesena. Přišli za ní dva zarostlí, snad i nebezpeční muži, kteří se mnou chtěli mluvit. Pozval jsem je dovnitř. Vypadali skutečně docela divoce. Jeden z nich svíral v ruce výtisk onoho španělského překladu. Řekl mi, že přicházejí z jedné země v Latinské Americe (zapomněl jsem, které) a že je poslal jejich vůdce, který se zrovna skrýval. A pak dodali: „Jsme revolucionáři. Vy píšete o konstrukci společnosti. My chceme *re*konstruovat společnost. Náš vůdce si myslí, že byste nám mohl poradit ohledně našeho revolučního projektu." Mluvili jsme španělsky, pokud jde o mne, nepříliš plynně. Co nejzdvořileji, jak jsem jen mohl, jsem jim vysvětlil, že kniha je teoretickým produktem a že jim nemohu dát žádnou užitečnou radu. Na to zřejmě nebyli připraveni a brzy k mé úlevě (o úlevě mé sekretářky ani nemluvě) odešli.

„Jednou kněžour, vždycky kněžour."

V období před psaním *Sociální konstrukce reality* a během něj jsme s Luckmannem často hovořili o vztahu sociologie poznání a psychologie. Pravděpodobně nás ovlivnila skutečnost, že v Americe byla psychoanalýza na vrcholu svého vlivu (než ustoupila méně nákladným metodám léčení duší); prakticky každý, koho jsme znali kolem Nové školy byl v analýze, plánoval, že půjde na analýzu nebo prodělal několik let analýzy. Chystali jsme se spolupracovat na knize, v níž jsme chtěli formulovat něco, co jsme nazývali „sociologická psychologie". Od tohoto projektu nás pak odvrátily jiné zájmy. Navrhl jsem

první axiom naší předpokládané teorie: „Jakákoli identita je lepší než žádná." Opravdu si myslím, že tento axiom se bude určitým způsobem týkat i vás.

Místo abychom sesadili z trůnu Freuda a nahradili ho Schutzem (a tak alespoň zachovali vídeňský přízvuk), Luckmann a já jsme každý sám za sebe napsali knihu o náboženství; obě vyšly v roce 1967 – Luckmann *The Invisible Religion* [*Neviditelné náboženství*]; já *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* [*Posvátný baldachýn: Základy sociologické teorie náboženství*]. Pokud vím (v této oblasti jsme byli vždy zdrženliví), Luckmann se v té době nemusel vyrovnávat s žádnými teologickými obsesemi; já ano. V době mé vojenské služby jsem jednou řekl jednomu svému kamarádovi (který měl velmi jízlivou povahu a mezi jinými svými pestrými aktivitami pracoval v New Orleansu jako pasák), že jsem kdysi dělal teologii, ale nyní se už zabývám jinými věcmi. Komentoval to slovy: „Jednou kněžour, vždycky kněžour."

Ať už byly rozdíly v našich osobních postojích k náboženství jakékoli, s Luckmannem jsme se lišili v našich sociálněvědeckých konceptualizacích náboženství. On pracoval s velmi širokou, v podstatě funkcionalistickou definicí náboženství, jež ho vymezovala jako bytostně lidský sklon transcendovat bezprostřední zájmy empirické situace. Tato definice (jež byla docela důmyslnou syntézou sociologie náboženství Emile Durkheima a různých proudů filosofické antropologie) tak do kategorie náboženství zařazovala jakékoliv myslitelné celkové uspořádání významu – včetně například vědy, nacionalismu, nebo když na to přijde, mytické konstrukce psychoanalýzy. Já jsem pokládal takovouto definici za příliš širokou. Jednou jsem se Luckmanna zeptal, co by podle jeho definice náboženstvím *nebylo*. Odpověděl: „Nějaký pes." Od té doby jsem vždy dával přednost užší definici vycházející z podstaty náboženství jako specificky nadpřirozeného světonázoru. Tento rozdíl jsem vysvětlil v dodatku k *Posvátnému baldachýnu*.

V obou knihách jsme aplikovali teoretickou perspektivu *Sociální konstrukce reality* na náboženství obecně, a na současnou

náboženskou situaci zvláště. *Posvátný baldachýn* je poměrně logicky rozdělen na dvě části. První část prezentuje náboženství jako zásadně důležitý faktor v konstrukci a udržování sociálních světů. Náboženství poskytuje posvátný kosmos, sloužící jako legitimizující „baldachýn" institucionálního řádu. Sociologie vědění jen ukazuje, jak vratké jsou všechny instituce, jejichž hodnověrnost závisí na tom, zda lidé i nadále budou jednat, *jako by* tyto instituce byly reálné. To je samozřejmě základní poselství slavného Thomasova teorému citovaného výše. Ale dobře víme, jak často mění lidé své smýšlení. Náboženství účinně posiluje „realitu" institucí, protože je jakoby kosmologicky ukotvuje: „Nejsou to lidé, kteří se rozhodli takto jednat. *Nařídili jim to bohové.*" Tato základní služba náboženství sociálnímu řádu umožňuje lidem zapomínat, že instituce jsou jejich vlastním výtvorem, a jejich povaha je tak vysoce nahodilá. *Náboženství mění nahodilost v nutnost.* Nyní se zdá, jako by společnost měla nenapadnutelné místo v nejvyšším řádu univerza.

V této souvislosti jsem zjistil, že rané marxovské kategorie „odcizení" a „zvěcnění" jsou dosti užitečné (aniž bych proto musel souhlasit s pozdějším korpusem Marxových spisů). Maxe Webera jsem se přidržel v jeho koncepci teodiceje – což je termín odvozený z křesťanské teologie (řešící otázku, jak může Bůh dopustit utrpení a zlo), ale který Weber užíval mnohem obecněji k označení jakéhokoliv sociálně zavedeného vysvětlení negativních aspektů lidské existence. Náboženství vždy poskytuje nějakou verzi teodiceje: Utrpení a zlo tak mají smysl v nadpřirozeném řádu reality, a proto neohrožují přijatelnost sociálního řádu. Pěkný trik, mohli bychom říci.

Druhá část knihy pojednává o sekularizaci – to znamená úpadku náboženství jak ve společnosti, tak ve vědomí jednotlivců – jako o nutném průvodním jevu modernity. V tomto případě jsem se ztotožnil s převládajícím názorem doby, který přijímali nejen sociologové náboženství, ale rovněž historikové, filosofově a v neposlední řadě i náboženští myslitelé (z nichž mnozí nad tím naříkali, někteří z nich to ve skutečnosti vítali, ale všichni z nich si mysleli, že je to nutno akceptovat jako daný fakt). Později v této knize vylíčím, proč a jak jsem změnil své mínění o takzvané sekularizační teorii. V *Posvátném baldachýnu* jsem se opět opíral o Webera, který vyslovil hypotézu, že „racionalizace" (což byl jeho výraz pro modernizaci) má své kořeny v radikálním „odkouzlení světa", které bylo už obsaženo v náboženství starověkého Izraele, ale dále bylo radikalizováno protestantskou reformací. Dodal jsem další argument odvozený ze sociologie vědění: Modernita způsobuje oslabování konsensu ohledně kolektivních přesvědčení a hodnot a v tomto procesu se zmenšuje i jejich hodnověrnost. Prostě řečeno, modernita vytváří pluralismus, který pak zase produkuje sekulárnost. To sice zcela neznemožňuje náboženskou víru, ale činí ji mnohem obtížnější. Věřící se stávají „kognitivní menšinou".

Na okamžik se přenesu dopředu: Později jsem si uvědomil, že jsem měl naprostou pravdu, že modernita vytváří pluralismus, ale pluralismus nemusí nutně vést k sekularizaci. Ale téměř nutně vytváří situaci, v níž žádný světový názor není pokládán za samozřejmý, takže jednotlivci si musí vybírat mezi různými světovými názory, které se nabízejí. A některé z těchto voleb mohou být docela dobře náboženské – a ve skutečnosti ve většině současného světa také jsou. Tato situace staví náboženskou víru před velkou výzvu – ale není to výzva sekularizace.

„Poslední soud", který Werner Stark přičítal knihám, které člověk tiskem vypustil do světa, může nastat až za dlouhou dobu. V létě 2008 jsem byl s několika kolegy v Číně, abychom položili základy pro seminář o současném náboženství na dvou čínských univerzitách. V Pekingu jsme byli přijati v poněkud surrealistické ceremonii na Státní správě náboženských záležitostí, což je úřad, s jehož pomocí se vláda snaží kontrolovat náboženství (naštěstí s omezeným úspěchem). Ředitel tohoto úřadu mě vřele přivítal jako autora *Posvátného baldachýnu*, tedy jako jednoho z největších proponentů sekularizační teorie. Nemyslím si, že zcela zaregistroval mé prohlášení, že od napsání knihy se mé názory v této věci změnily.

Rovněž *Posvátný baldachýn* zaznamenal úspěch, jak akademicky, tak komerčně. Je také stále v tisku, až dosud s dvanácti překlady do cizích jazyků. Další „menší klasika", aby se tak řeklo. Kdybych ho však měl přepsat, nenechal bych text, jak je nyní. Samozřejmě bych radikálně změnil část o sekularizaci. Ale přepsal bych také první část. Její jazyk je zbytečně složitý. Přeložil bych ho do angličtiny.

Z opatrnosti jsem oznámil, že argumentace *Posvátného baldachýnu* se striktně drží v hranicích sociologie, empirické vědy, a že nemá žádné teologické, nebo antiteologické záměry. Nicméně jsem se obával, že kniha bude snadno hodnocena právě jako antiteologická – že v mém přístupu „metodologického ateismu" může být adjektivum *metodologický* přehlédnuto. Abych předešel takovému nesprávnému chápání, přidal jsem další dodatek, v němž jsem naznačil, jak se může teolog vyrovnat s myšlenkami knihy.

Stručně řečeno, kniha líčí náboženství jako gigantickou projekci lidských tužeb do reality, zejména touhy po smysluplném světě, jenž by připouštěl naději. To je správný obraz v rámci velmi specifického způsobu nazírání na svět bez náboženských předpokladů, „jako by nebyl dán Bůh". Tato představa projekce sahá zpět až Feuerbachovi, jenž chtěl přeložit teologii do antropologie. Což je rozumné. Ale pokud se přesuneme do perspektivy víry, postavíme vlastně Feuerbacha na hlavu. Antropologie je přeložena do teologie. Můžeme pak říci, že lidé mohou projektovat význam do univerza, protože jsou sami projektováni do bytí Bohem, který je stvořil. Tyto dvě perspektivy nejsou protikladné, jsou jen striktně oddělené. Rovněž jsem řekl, že takovéto kognitivní cvičení by mělo probíhat v duchu liberálního protestantství, a tak jsem potvrdil svůj rozchod s neoortodoxní vírou mého mládí.

Cítil jsem, že tyto myšlenky jsou příliš důležité na to, aby se omezovaly nějakým dodatkem. Tak jsem si opět sedl a napsal další knihu, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* [*Pověst o andělech: Moderní společnost a znovuobjevení nadpřirozena*], jež vyšla v roce 1969.

Jasně jsem v ní uvedl, že zde nemluvím jako sociolog, ale jako laik bez formálního teologického oprávnění. Tato pozice dávala knize velkou výhodu, protože ji obecně zprošťovala akademického žargonu.

Název mě napadl v souvislosti s vyjádřením jednoho francouzského katolického kněze, který popisoval svou misi v současném světě jako hledání jistoty, že pověst o Bohu nebyla ještě úplně zapomenuta. Jinými slovy, má teologická argumentace i nadále předpokládala, že platí sekularizační teorie. Věřící jsou „kognitivní menšinou". Teologickým úkolem je pak ukázat, jak lze i v tomto sekularizovaném světě „znovuobjevit" nadpřirozeno. Tento úkol nelze provést nástroji sociologie (nebo, když na to přijde, nějaké jiné empirické vědy). Ale sociologie je v něm relevantní, protože může pomoci „relativizovat relativizátory" – sekulární světový názor, právě tak jako jakékoliv náboženství, má specifickou „strukturu hodnověrnosti", která, když je analyzována, ztrácí svůj nárok vyjadřovat absolutní pravdu.

Teologická argumentace, jíž jsem pak pokračoval, sem nepatří. Stačí říci, že obsahovala mé první stručné prohlášení, v němž jsem se ztotožnil s tradicí liberálního protestantství a s jeho postojem „neoblomné poctivosti" tváří v tvář nepohodlným pravdám. Jako významný příklad této poctivosti jsem uvedl skutečnost, že liberální protestantství jako první náboženská tradice v historii uplatňovala nástroje moderního kritického bádání na vlastní posvátné texty – což byl čin jedinečné intelektuální odvahy, nejvýrazněji v takzvaném „hledání historického Ježíše". Pak jsem nastínil něco, co by se dalo pokládat za teologickou metodu, jež se vyznačovala dvěma charakteristikami. Za prvé, měla by postupovat induktivně od běžných lidských zkušeností, které jsem označil za „znamení transcendence" (příznačně včetně zkušenosti komična a práva naprosto zavrhnout určité akty krutosti). Za druhé, měla by utvářet křesťanskou teologii v nepřetržitém dialogu s ostatními náboženskými tradicemi, jež pluralismus vnáší do naší pozornosti.

A Rumor of Angels byla má poslední opravdu úspěšná kniha z šedesátých let (a až dosud z jakéhokoli dalšího období).

I ona se stále tiskne, má osm překladů do cizích jazyků, včetně (na knihu o křesťanské teologii překvapivě) japonštiny a úřední indonéštiny. V tomto posledně uvedeném jazyku vyšla většina mých nejdůležitějších knih v muslimském nakladatelství. Moc jsem tomu nerozuměl, dokud jsem se při návštěvě Jakarty nesetkal s nakladateli. Jako věřící muslimy je upoutal autor, který pohlížel na náboženství z empirické perspektivy, a přesto trval na svém vlastním náboženském přesvědčení (nic nevadilo, že byl křesťan).

Můj status jakožto intelektuálského „kněžoura" dostal v roce 1969 to nejslavnostnější potvrzení, jaké jsem si vůbec mohl přát – od nikoho menšího, než od samotného papeže. V důsledku Druhého vatikánského koncilu zřídil Svatý stolec tři sekretariáty, jež se měly věnovat ekumenickému a mezináboženskému dialogu s „oddělenými bratřími" (to znamená s nekatolickými křesťany), s židy a s jinými nekřesťanskými náboženstvími kromě judaismu (který měl pochopitelně s křesťanstvím zvláštní vztahy). Pak někomu v hlubinách římské byrokracie svitlo, že opomenuli ještě jednu důležitou skupinu – ty, kteří nevěří ničemu! Jak by ale s nimi mohli o něčem hovořit, když ani neví, kdo to jsou? A tak byl ustaven další sekretariát, který měl rozvíjet právě tento dialog. Fungoval pod nudným názvem Secretariatus Pro Non Credentibus a v jeho čele stanul kardinál Koenig, vídeňský arcibiskup, který náhodou četl mé knihy. A emisař tohoto arcibiskupa, jakýsi Monsignor Antonio Grumelli, italský kněz, který vystudoval sociologii, mě jednou navštívil v mém domě v Brooklynu (v němž jsme trvale žili řadu let po našem návratu do New Yorku). Grumelli se mě zeptal, zda bych byl ochoten zorganizovat a předsedat konferenci, která by se pokusila definovat právě to, co znamená „nevíra", a tak pomoci nalézt lidi, s nimiž by církev měla hovořit. Já jsem měl vybrat sociální vědce a historiky; Vatikán by vybral teology.

Konference probíhala pět pracovních dní ve Vatikánu. Byla to dosti velká sešlost. Mezi sociálními vědci tam byli přirozeně mí přátelé – Benton Johnson (můj kamarád z armády a kolega falešný sociální pracovník), Siegfried von Kortzfleisch (luteránský teolog, jenž byl v osazenstvu v Bad Bollu) a Thomas Luckmann (naše ženy, Brigitte a Benita, přestože neměly formální pozvánku, jely s námi). Pozval jsem rovněž Talcotta Parsonse, profesora na Harvardu, jenž mohl být právem pokládán za papeže americké sociologie. Z teologů byl nejprominentnější postavou Henri de Lubac, francouzský jezuita, který měl dříve určité potíže s církevními autoritami. Kupodivu pozvali rovněž Harveye Coxe, protestantského teologa, jenž si získal určitou proslulost svou knihou *The Secular City* (*Světská obec*; byla to jedna z prací, jež vítaly sekularizaci z teologického hlediska). Na úvodní zasedání přišel velký dav lidí, včetně pěti kardinálů se všemi insigniemi a hejna lidí z médií. Konference končila formální audiencí u papeže Pavla VI., který každému potřásl rukou a požehnal malý křížek, který si Cox přinesl s sebou (pro jeho irskou služebnou, vysvětloval).

Nemyslím si, že by konference vnesla do věci nějaké nové hluboké vhledy (hlavní příspěvky byly následně publikovány v knize *Kultura nevíry*, jejímiž editory byli Grumelli a další katolický sociolog). Ale byla to fascinující událost. Mohli jsme pozorovat působivou mašinérii Vatikánu v plném chodu. A protože nás pozval Vatikán, příslušníci římské elity věřili, že my všichni musíme být významní lidé.

Párkrát jsme byli pozváni na večeři do rozpadajících se paláců „černé nobility" (to znamená staré papežské aristokracie; neplést si se zbohatlíky povýšenými do šlechtického stavu poměrně nedávno Savojskou dynastií). Přivedl jsem jednoho maďarského sociologa, jehož si neomaleně prohlížela jistá dáma z těchto kruhů, která tvrdila, že ještě nikdy před tím neviděla skutečného komunistu, jen nějaké italské komunisty, a ti se nepočítají.

Ale má oblíbená epizoda se odehrála na jednom z těchto večírku, když přišel na návštěvu jistý vedoucí politik Křesťansko-demokratické strany. Chtěl vědět, o čem ta konference vlastně je. „O sekularizaci (*secolarizzazione*)," vysvětloval Grumelli.

„Co je to?," zeptal se politik.

Grumelli mu sdělil stručnou, docela adekvátní definici.

Politik pozorně naslouchal a pak řekl: „To my nikdy nepřipustíme!“

Dvojí exil

Šedesátá léta uzavřelo dvojí fiasko, které skoncovalo se snem o ustavení říše nové sociologie s hlavním štábem na Nové škole. První fiasko nastalo v samotné Nové škole. Druhé mělo nezměrně širší rozsah.

Byl jsem stále nešťastnější z měnící se povahy katedry sociologie na Nové škole. Tradice evropské sociologie, která mě především přitáhla k tomuto oboru, se rychle vytrácela. Pohrával jsem si s myšlenkou, že si najdu práci někde jinde. Pak, na podzim 1969, jsem byl zvolen vedoucím katedry. Rozhodl jsem se využít toto postavení v riskantní snaze změnit směřování katedry. Mé úsilí však naprosto a velmi rychle selhalo.

Pokusil jsem se o to zvláště nevhodným způsobem. Vydal jsem memorandum o stavu katedry, v němž jsem se zabýval některými praktickými záležitostmi (hlavně nepřiměřeně vysokým poměrem studentů fakulty k početnímu stavu pedagogického sboru, ale také jsem v něm konstatoval, že katedra ztratila svůj osobitý charakter, a v důsledku toho i svou niku na akademickém trhu. Memorandum začínalo větou: „Katedra je, podle mého názoru, … jakožto intelektuální podnik na pokraji bankrotu“ – což nebyl v situaci, v níž údajně bankrotující intelektuálové měli hlasovat pro mé návrhy, právě diplomatický jazyk. Vlastně nevím, co jsem čekal, snad intervenci ze strany administrativy nebo stále aktivnějších studentů. Ať už tomu bylo jakkoli, negativní reakce mých kolegů byla vehementní a okamžitá.

Bezprostřední otázka, o níž se mělo hlasovat, byla nová jmenování, očividně potřebná k vylepšení poměru studentů a pedagogů, ale mnou zamýšlená tak, aby mi pomohla obnovit ztracenou tradici. Navrhoval jsem tři jména – Hansfrieda Kellnera (Brigittina bratra a samozřejmě člena naší kliky),

Antona C. Zijdervelda (holandského sociologa, s nímž jsem se setkal už před nějakou dobou a který se nám intelektuálně velmi podobal) a Dianu Wilkinsonovou (Afroameričanku učící na Kentucké univerzitě, s níž jsem se krátce sešel a jež mi připadala jako rozumná osoba v rychle se radikalizujícím podoboru „kritické sociologie“). Opozici proti Kellnerovi a Zijderveldovi vedl Artur Vidich, víceméně „kritický“ sociolog, jehož jsem původně na katedru doporučil já sám. Učinil nějaké protinávrhy, které jsem odmítl – domníval jsem se, že jde o situaci, kdy je třeba brát všechno nebo nic. K Vidichovi se v opozici připojili všichni ostatní členové katedry, s výjimkou Deborah Offenbacherové, která stejně jako já získala doktorát ještě za *ancien regime*. Správa univerzity, po vlažném pokusu o zprostředkování, schválila Vidichovy opoziční návrhy. Několik studentů se přiklonilo na mou stranu, ale většina z nich byla v tomto stadiu příliš zapletena do šířící se kulturní revoluce, než aby této bouři v akademickém čajovém šálku věnovala nějakou pozornost.

Má bitva o Dvanáctou ulici začala hned po Svátku práce. Skončila 25. listopadu, kdy mě katedra požádala, abych rezignoval na funkci vedoucího, což jsem promptně udělal. Vyklidil jsem svou kancelář na katedře a na zbytek akademického roku se stáhl do ústraní *Social Research*. Začal jsem si aktivně hledat práci. Byla pro to vhodná doba. Akademický trh práce vzkvétal a já dostal několik nabídek. Přijal jsem tu, která se mi zdála (a ukázalo se, že byla) nejpřitažlivější, z Rudgersovy univerzity v městě New Brunswick v New Jersey (přes Verazzano-Narrows Bridge naproti našemu domu v Brooklynu). Začal jsem tam učit na podzim 1970. Přes řeku mě následovalo pět mých postgraduálních studentů, z nichž tři ukončili tuto univerzitu titulem. To bylo skutečně klidné zakončení bouřlivého sledu událostí. Ale stejně jsem se cítil, jako bych odešel do exilu. Ztratil jsem právě tu akademickou instituci, s níž jsem se silně identifikoval.

Ačkoli fiasko na Nové škole nemělo žádnou přímou souvislost s kulturní vlnou tsunami, jež v té době získávala svou

maximální sílu, představovala tato vlna širší kontext a nakonec mnohem významněji ovlivnila mou intelektuální kariéru. Ohromný dopad toho, co se dělo, se mnohým z nás, kteří jsme to prožívali, stával jasnější až postupně. Ti, které tato údajná revoluce strhla, samozřejmě pohlížejí zpět na tuto dobu jako na vrchol svého života a stačili ovlivnit mnoho mladých lidí, aby si zachovali romantický názor na dobu, jež se (ne zcela přesně) začala nazývat „šedesátá léta". Je zajímavé zjišťovat, že sociologové a jiní pozorovatelé kulturní scény udělali pramálo pro vysvětlení tohoto ohromně vlivného hnutí a jeho trvalých následků. A zde není místo pro snahu o takové vysvětlení.

Nejprve jsem s „Hnutím" docela sympatizoval. Mé předchozí zkušenosti mě donutily příznivě pohlížet na politický vývoj, který zdůrazňoval rasovou spravedlnost a uznání práv homosexuálů. Dokonce jsem cítil jistou náklonnost k demaskování autority. Konec konců, právě tato témata jsem identifikoval jako charakteristická pro „humanistickou sociologii". Odmítal jsem válku ve Vietnamu, i když jsem nemohl souhlasit se stále nepokrytějším antiamerikanismem a prosocialistickou orientací protiválečných kampaní.

Od konce šedesátých let se také datují počátky mého přátelství s Richardem Neuhausem, který byl v té době vášnivým stoupencem „Hnutí". Pochodoval s Martinem Lutherem Kingem Jr. v Selmě, v roce 1968 byl na shromáždění Demokratické strany v Chicagu zatčen a krátce působil jako protiválečný kandidát za čtrnáctý kongresový obvod v Brooklynu. Přesvědčil mě, abych vstoupil do národního řídícího výboru organizace zvané Clergy and Laymen Concerned about Vietnam (CALCAV – Duchovní a laikové znepokojení Vietnamem). Ale spolu s Neuhausem a značným počtem ostatních nás postupně stále více odrazovala levicová orientace „Hnutí". Já bych se rozhodně nepodepsal pod projekt nahrazující demokracii nějakou verzí marxistické ideologie.

Toto rozčarování si vyžádalo určitý čas, než se plně rozvinulo. Ale vybavuji si vzpomínku na zkušenost, v níž v jednom okamžiku vykrystalizovaly mé pochybnosti do ostře pociťované intuice. Tato zkušenost byla po skutečně „postmoderním" způsobu spíše virtuální než aktuální: Díval jsem se na televizi. Bylo to v roce 1968 během studentských bouří na Kolumbijské univerzitě. Scénu tvořila konfrontace mezi davem studentů, pokoušejících se vzít ztečí kampus, a policejním kordonem, který jim v tom bránil. Studenti skandovali: „Ulice patří lidu! Ulice patří lidu!" To mi něco připomínalo, ale nejprve jsem nevěděl, co. Pak jsem si náhle vzpomenul. Byla to vzpomínka z mého dětství z Vídně po anšlusu Rakouska: první řádek druhého verše nacistické hymny „Horst Wessel Lied" – „*Die Strasse frei den braunen Battallionen! Die Strasse frei dem Sturmabteilungsmann!*" Volně přeloženo: „Ulice patří hnědým bataliónům! Ulice patří příslušníkům úderných oddílů!" Tato intuice byla spalující. *To je ono!* Samozřejmě ne zcela, ale v důležitých aspektech – davová psychologie, mystika ulice a v neposlední řadě militantní antirozum odolávající argumentaci.

Ne o mnoho později jsem rezignoval na členství v CALCAV a zaregistroval se jako republikán (v primárkách jsem chtěl hlasovat proti Nixonovi ve prospěch nějakého liberálnějšího kandidáta!). Neuhausovi zabralo trochu déle, než se oprostil od „Hnutí" – investoval do něj větší kus své biografie. Ale když to udělal, posunul se mnohem dále doprava, než jsem se vůbec kdy ocitl já.

Co to vše má společného se mnou, je prosté, ale dalekosáhlé. Duch doby se v intelektuální kultuře dramaticky posunul, a to nejen v Americe, ale i ve větší části světa. Okamžik, v němž se zdálo, že mé myšlení je sourodé s náladou doby, skončil velkým třeskem. Okno příležitosti se uzavřelo. A to, jak jsem se zmínil o několik stránek dříve, do velké míry souviselo s osudem knih, které jsem následně napsal. Nechtěl bych interpretovat toto odcizení „viktimologicky" (abych užil výraz, který se od konce šedesátých let začal užívat v politice identity). Nebyl jsem pronásledován. Podle jakéhokoli rozumného standardu jsem udělal slušnou kariéru. Mé knihy se četly, i když se nestaly bestsellery. Jak roky ubíhaly, byla mi dokonce

připsána role zasloužilého (i když definitivně nemoderního) starého pána. Ale odešel jsem do exilu, nejen ze své důvěrně známé alma mater, ale i z širší elitní kultury. Nu, vzhledem k povaze této kultury to nebylo zase tak špatné.

4

SOCIOLOGIE CESTUJÍCÍ PO ZEMĚKOULI

A tak jsem na podzim 1970 překročil řeku s mojí malou skupinou postgraduálních studentů z Nové školy – ani ne tak jako Mojžíš přecházející Rudé moře s dětmi Izraele, ale spíše jako Napoleon odjíždějící na Svatou Helenu. Rutgersova univerzita jistě nebyla nějaká Zaslíbená země, ale nebyla to ani trestanecká kolonie. Umístění v New Jersey nebylo žádnou výhodou. Popsal jsem toto místo (snad v jasnozřivé halucinaci) ve svém románě *Enklávy*: „zhruba stejně vzdálené od naftové rafinérie a rušné placené dálnice v New Jersey. (...) s palčivým zápachem linoucím se z těchto dvou zdrojů... sloužícím jako protějšek celkového ovzduší vyvstávajícího jako miazma zla z jerseyských bažin, jež si oblíbili newyorští gangsteři jako místo, kam svrhávají těla svých obětí, a které politikové, kteří vymysleli pro toto území motto „Zahradní stát", hluboce vytěsnili ze svého vědomí."

Je to samozřejmě téměř pomlouvačné přehánění, důkaz míry, v níž jsem sám o sobě přemýšlel jako o Newyorčanovi. (Jako ve starém vtipu, který, jak se domnívám, sice nepochází od Woody Alena, ale mohl by: Proč jsou Newyorčané tak často v depresi? Protože světlo na konci tunelu je New Jersey.)

Na Rutgersově univerzitě jsem učil od roku 1970 do roku 1979. Jestliže to byl exil, byl to komfortní exil. Univerzita byla rozčleněna do kolejí, což bylo výhodné pro vyhýbání se ideologickým konfliktům. Mou kolejí byla Douglass College. Všichni levičáci byli izolováni na Livingston College, nacházející se v dosti velké vzdálenosti, a člověk se s nimi často nesetkával. Harry Bredemeier, vedoucí katedry na Douglass College, byl společenský, nepředpojatý člověk, který dozíral na uvolněné prostředí a našel si způsob, jak mi vyjít vstříc, abych se zde cítil vítán. Mohl jsem učit, co jsem chtěl a měl jsem zde