

KARL MANNHEIM 1893-1947

Ačkoliv Karl Mannheim¹ svým hloubavým intelektem přispěl do mnoha oblastí sociologického výzkumu, dnes víme, že je to především jeho sociologie vědění, co je nejhodnotnější a nejtrvalejší částí jeho díla. Toto odvětví sociologie, zaměřené na spjatost vědění s bytím, zkoumá existenciální podmínky vědění.

I když povahu spjatosti vědění s bytím u Mannheima nikde dopodrobna rozpracovanou nenajdeme, Mannheim se přesto ve většině svých prací zabývá tím, jak jsou myšlenky svázány se sociálním bytím, z něhož podle jeho názoru vycházejí. Koncept sociální struktury a její vliv na lidské myšlení jsou podstatou celého Mannheimova sociologického uvažování a prochází všemi jeho díly. Mannheim odmítá samostatný nebo izolovaný přístup k vědění; naopak zdůrazňuje, že vědění je aktivitou, která musí být viděna jako vztažená k ostatním sociálním aktivitám, v rámci strukturálního rámce. Podle Mannheima se sociologický úhel pohledu „již od počátků pokouší nahlížet všechny individuální aktivity v rámci kontextu skupinové zkušenosti.“ Vědění není nikdy zvláštní aktivitou osvobozenou od důsledků existence skupinového života; proto musí být pochopeno a interpretováno v rámci jeho kontextu. Žádný jedinec není nikdy sám o sobě „postaven tváří v tvář světu a usiluje o nalezení pravdy si nikdy nevytváří vlastní úhel pohledu bez vztahu ke svým předešlým zkušenostem... Je mnohem přesnější říci, že vědění je již od svých počátků kooperativním procesem skupinového života, jehož prostřednictvím každý jedinec odhaluje své znalosti v rámci běžného přesvědčení a při zvládání potíží, jež s sebou každodenní život nese“.

Ten, kdo bude studovat Mannheimovo dílo a bude hledat ucelený a konsistentní způsob argumentace o tom, jak jsou vědění a společnost provázány, bude zklamán. Mannheim znal mnoho proudů myšlení, orientoval se v mnoha doktrínách a perspektivách. A tato skutečnost také vysvětluje mnoho rozporů a nedůsledností, které v jeho díle najdeme, a které četbu jeho díla znesnadňují. Mannheim si byl ovšem těchto rozporů vědom. Na sklonku svého života účastníkům svého semináře o sociologii vědění napsal: „Pokud existuje mnoho kontradikcí a inkonsistencí v mých pracích, tak to není proto, že bych je přehlížel, ale proto, že pointu mého argumentu dovádím do konce, i když si tento konec protirečí s mými dřívějšími tvrzeními. Používám tuto metodu, protože se domnívám, že v tomto okrajovém poli lidského vědění bychom neměli skrývat inkonsistence, tedy ukrývat chyby, ale naopak naší povinností je ukázat neuralgické body v současném lidském myšlení... tyto inkonsistence jsou – obrazně řečeno – trnem v oku a musíme od nich začít.“

¹ Karl Mannheim se narodil v Budapešti v roce 1893, jako jediný syn maďarského žida a německé židovky. Jeho rodiče měli středostavovské postavení, i když bohatstvím příliš neoplývali. Mladík Mannheim nejdříve absolvoval na budapeštském humanitním gymnáziu a poté vystudoval filozofii na místní univerzitě. Brzy poté odešel do Německa, kde mezi lety 1912 až 1913 studoval u Georga Simmela na berlínské univerzitě. Nicméně na jeho intelektuální, kulturní a politický vývoj měla především vliv situace v jeho rodné Budapešti.

To, co Mannheim tvrdil ve svých jednotlivě publikovaných člancích, vytvořilo základ pro jeho celou sociologii vědění. Během svého života se pokoušel integrovat různé perspektivy myšlení, pokoušel se o jejich propojení. Nicméně je nutné říci, že toto propojení se mu za celý jeho život uskutečnit nepodařilo. Jak napsal v dopise, který byl citován výše: „Usiluji o radikální proměnu celé epistemologie, nejsem ovšem zatím – bohužel – úspěšný.“

Provizorní a mohli bychom dokonce říci i nedokončené Mannheimovo dílo velmi znesnadňuje stručně a jasně postihnout jeho hlavní myšlenky. Co je rozpracováno na jednom místě jako jeho charakteristické tvrzení, je obvykle v rozporu s tím, co tvrdí na jiném místě, a to často v jedné a té samé práci. Stejně tak není možné rozlišit mezi ranými a pozdějšími pracemi, jako lze například u Kanta rozlišit kritickou a předkritickou fázi jeho myšlení. Mannheimovi pozdní formulace často připomínají jeho velmi ranné formulace a obvykle jsou přesným opakem formulací, k nimž dospěl v střední fázi svého života.

Mannheim byl jedním z průkopníků, kteří pronikli na hranice vědění, jimž se tolik opatrných vědců raději vyhnulo. Za tuto smělost ovšem zaplatil cenu: ačkoliv přišel s novým přístupem a směrem bádání, který využil ve svých dalších zkoumáních, nebyl schopen sklidit veškeré ovoce svého úsilí, zanechaje je svým následovníkům, jež vstoupili do země zaslíbené, na jejíž hranice on sotva pronikl.

Sociologický pojem myšlení (ukázka z Mannheimovy práce *Ideologie a utopie*, str. 55-57)

Tato kniha se zabývá problémem, jak lidé skutečně myslí. Nechce zkoumat, jak se myšlení jeví učebnicím logiky, nýbrž jak skutečně funguje ve veřejném životě a politice jako nástroj kolektivního jednání.

Filozofové se příliš dlouho zabývali jen svým vlastním myšlením. Jestliže psali o myšlení, minili především své vlastní dějiny, tj. dějiny filozofie, nebo alespoň určité vědní obory, jako matematiku či fyziku: Tento typ myšlení lze však použít jen za zcela určitých okolností a to, co se dá jeho analýzou osvojit, nelze bezprostředně přenést na jiné životní sféry. Ale i kdyby se tento typ použít dal, týkal by se pouze jednoho specifického rozměru existence, a nestačil by žijícím lidem, kteří usilují o to, aby rozuměli svému světu a sami si jej vytvářeli.

Zatím lidé, tím že jednali, dospěli dobře či špatně k tomu, že vyvinuli rozmanité metody pro experimentální a duchovní proniknutí do světa, v němž žijí. Tyto metody nebyly až dosud nikdy analyzovány se stejnou přesností jako formy takzvaného exaktního vědění. Jestliže lidské jednání zůstane po delší dobu bez rozumné kontroly a kritiky, pak směřuje k tomu, aby se lidem vymklo z rukou.

Musíme proto považovat za anomálii naší doby to, že právě ty metody myšlení, s jejichž pomocí dospíváme k našim nejdůležitějším rozhodnutím a snažíme se poznávat a řídit náš politický a sociální osud, zůstaly nepoznány, a tedy i pro rozumnou kontrolu a sebekritiku nedostupny. Tato anomálie se ukáže o to nepřirozenější, připomeneme-li si, že dnes záleží na korektním promyšlení situace daleko více, než tomu bylo v dřívějších společenských formách. Význam sociální vědy roste proporcionálně s nutností regulujících zásahů do společenského procesu. Takzvaný předvědecký nepřesný způsob myšlení, jež paradoxně používají i logikové a filozofové, mají-li učinit nějaké praktické rozhodnutí, nemůže být pochopen pomocí logické analýzy samé. Tento způsob tvoří komplex, který se nedá snadno oddělit ani od psychologických kořenů emocionálních a vitálních impulsů, na nichž spočívá, ani od situace, v níž vzniká a kterou se snaží řešit.

Je úkolem této knihy vypracovat vhodnou metodu pro popis a analýzu tohoto typu myšlení a jeho proměn a formulovat s tím spojené problémy tak, aby učinila zadost svému zvláštnímu charakteru

a připravila cestu pro kritické chápání. Metoda, kterou se zde snažíme vysvětlit, je metoda sociologie vědění.

Hlavní tezí sociologie vědění je, že existují způsoby myšlení, které nelze adekvátně pochopit dotud, dokud jejich společenský původ zůstává zastřen v temnotách. Je ovšem pravda, že jen individuum je schopno myšlení. Neexistuje žádná taková metafyzická bytost, jako je skupinový duch, který myslí nad hlavami individuí a mimo ně a jehož ideje individuum pouze reprodukuje. Bylo by však chybné z toho vyvozovat, že všechny ideje a pocity, které individuum ovládají, mají původ v něm samém, a že by mohly být adekvátně vyloženy jedině na základě jeho vlastní životní zkušenosti.

Stejně jako by nebylo korektní vyvozovat řeč-pouze z pozorování jednotlivého individua, které přece nemluví svou vlastní řečí, ale spíše řeči svých vrstevníků a předků, kteří mu razili cestu, tak by také bylo nepřesné, kdyby se měla totalita osobnosti vysvětlovat pouze z její individuální geneze. Jen ve zcela omezeném smyslu vytváří si individuum samo ze sebe způsob řeči a myšlení, které mu připisujeme. Mluví jazykem své skupiny; myslí způsobem, jakým myslí jeho skupina. Pro svou potřebu nalézá určitá slova a jejich významy a tyto určují v širokém rozsahu nejen jeho přístup k okolnímu světu, ale současně vyjevují, z jakého hlediska a v jaké akční souvislosti byly předměty až dosud pro skupinu nebo individuum vnímatelné a přístupné.

Musíme proto jako první bod zdůraznit, že nástin sociologie vědění nevychází intencionálně z jednotlivého individua a jeho myšlení, aby potom pokročil přímo k nejabstraktnějším výšinám „myšlení o sobě“, jak to činí filozofové. Spíše se sociologie vědění snaží chápat myšlení v konkrétní souvislosti s historickospolečenskou situací, z níž lze individuálně diferencované myšlení vyzdvihovat jen velmi pozvolna. Nejsou to tedy lidé jako rakovi, kteří myslí, nebo izolovaná individua, která myšlení obstarávají, nýbrž lidé v určitých skupinách, vyvíjejících specifický styl myšlení v nekonečné řadě reakcí na určité typické, pro jejich společnou pozici charakteristické situace. Přísně vzato je ve skutečnosti nepřesné, řekne-li se, že jednotlivé individuum myslí. Spíše by bylo namístě upozornění, že individuum se pouze účastní dalšího promýšlení toho, nač mysleli jiní lidé před ním. Ocítá se ve zděděné situaci s modely myšlení, které jsou této situaci přiměřené, a pokouší se zděděné způsoby reakce dále vypracovat či jiné posunout na jejich místo, aby se mohlo adekvátně vypořádat s novými požadavky, které vyplývají ze změn a proměn situace. Každé individuum je tedy předurčováno faktem, že vyrůstá ve společnosti, a to ve dvojnásobném smyslu: nalézá hotovou situaci a v této situaci nachází už zformované modely myšlení a jednání.

Druhým charakteristickým znakem metody sociologie vědění je, že nevykládá konkrétně existující způsoby myšlení ze souvislosti s kolektivním jednáním, jímž teprve objevujeme svět v duchovním smyslu. Lidé, kteří žijí ve skupinách, neexistují prostě fyzikálně jako jednotlivá individua. Nevnímají předměty světa kontemplativně abstraktně, ani tak nečiní výlučně jako jednotlivé bytosti. Naopak jednají v různě organizovaných skupinách spolu i proti sobě a zatím co tak činí, spolu i proti sobě myslí. Tyto osoby, vzájemně spojené ve skupinách, snaží se podle zvláštního způsobu a postavení skupin, k nimž náležejí, změnit okolní přírodu a společnost, resp. je uchovat v daném stavu. Směr této vůle ke změně, resp. zachování, tj. kolektivní jednání, vytváří to, co lze považovat za vodítko pro vznik jejich problémů, pojmů a forem myšlení. Ve specifické souvislosti kolektivního jednání, na němž se podílejí, mají lidé stále sklon k různému pohledu na okolní svět. Čistě logická analýza neoddělila pouze individuální myšlení od situace skupin, ale též myšlení od jednání. Učinila to v zamlčeném předpokladu, že mezi myšlením na straně jedné a skupinou a jednáním na straně druhé jsou v realitě stále existující souvislosti buď pro „korektní“ myšlení nedůležité, anebo mohou být od těchto základů odděleny, aniž se při tom projeví nějaké potíže. Avšak skutečností, že něco ignorujeme, jeho existence ještě nekončí. Pokud bohatství forem, v nichž lidé skutečně myslí, nebylo seriózně a přesně pozorováno, nelze a priori rozhodnout, zda toto odhlédnutí od společenské situace a souvislosti jednání lze vždy realizovat. Skutečně lze spatřit sotva určit, zda taková dichotomie je právě v zájmu objektivního faktického vědění žádoucí.

Je možné, že v určitých sférách vědění otevírá teprve impuls k jednání jednajícím subjektu objekty světa, a je dále možné, že teprve tento faktor určuje volbu elementů skutečnosti, které vstupují do myšlení. A není nemyslitelné, že s vyloučením tohoto faktoru (pokud by to vůbec bylo možné) zmizel by zcela sám konkrétní obsah z pojmů a že by se ztratil organizující princip, který teprve umožňuje položení otázky.

To však neznamená, že v oborech, ve kterých se zdají příslušnost ke skupině a orientace na jednání vytvářet podstatný prvek situace, je nyní zbytečná každá možnost duchovní, kritické

sebekontroly. Jestliže se až dosud zastřená závislost myšlení na existenci skupin a jeho zakořeněnost v jednání stanou zřejmé, pak bude snad po prvé skutečně možné, aby jejich reflexi byl získán nový způsob kontroly nad dosud nekontrolovatelnými faktory v myšlení.

Tím se dostáváme k ústřednímu problému této knihy. Naše poznámky mohou objasnit, že zahloubání se do těchto problémů a jejich řešení může dát základ sociálním vědám a zodpovědět otázku, zda je možná politická věda. I v sociálních vědách musí být totiž nalezeno poslední kritérium pravdy a omylu v prozkoumání předmětu, a sociologie vědění není za to žádnou náhražkou. Zkoumání předmětu však není izolovaný akt; děje se v souvislosti, která je zabarvena hodnotami a kolektivně nevědomými volnými impulsy. V sociálních vědách je to právě tento intelektuální, v předivě kolektivního jednání se orientující zájem, který připravuje nejen všeobecné otázky, ale také konkrétní výzkumné hypotézy a modely myšlení pro uspořádání zkušenosti. Jen tehdy, podaří-li se nám vědomě a výrazně prozkoumat různé výchozí body a metody, které jsou obvyklé jak ve vědecké, tak i v populární diskusi, můžeme se po nějaké době dočkat toho, že budeme kontrolovat nevědomé motivace a předpoklady, které v poslední instanci vznik těchto způsobů myšlení vyvolaly. V sociálních vědách je třeba získat nový typ objektivity nejen tím, že vyloučíme hodnocení, ale i tím, že o něm kriticky víme a je kontrolováme.

Mannheim rozlišil dva způsoby výzkumu vědění a kultury produktů. Jeden způsob říká, že tyto skutečnosti mohou být pochopeny „zevnitř“, což znamená, že jejich významy se badateli postupně vyjevují z jejich vnitřní podstaty; nebo – a to je způsob sociologie vědění – jejich významy mohou být pochopeny „zvenku“, jako reflexe společenských procesů, v nichž je myslitel nebo umělec nevyhnutelně chycen. Podle této perspektivy je vědění pojímáno jako existenčně determinované, jako *seinsverbunden*.

Mannheim tak zevšeobecnil Marxovu programovou orientaci „zkoumat vztah mezi filozofií a realitou,“ a analyzoval způsoby skrze něž způsob myšlení závisí na sociálních pozicích – úžeji řečeno na třídních pozicích – svých stoupenců. Mannheim tak proměnil to, co bylo pro Marxe hlavním nástrojem polemického útoku proti buržoazním výhodám, do obecného nástroje analýzy, který mohl být efektivně používán pro studium jak samotného marxismu, tak pro jiné myšlenkové systémy.

V marxismu je úhel pohledu připodobňován funkcím ideologie, která slouží obraně třídních privilegií a zkresluje a falzifikuje tak myšlenky, jejichž původ leží v privilegovaných pozicích buržoazních myslitelů. Na rozdíl od této interpretaci buržoazní ideologie, marxisté považovali Marxovy vlastní závěry za pravdu, neopřenou o žádné předpoklady, protože tyto závěry byly vyjádřením dělnické třídy – proletariátu –, jež neměl zvláštní zájem, jež by musel bránit. Mannheim nedělal takové rozdíly mezi různými systémy myšlení. Byl přesvědčen o tom, že všechny myšlenky, dokonce i ty „pravdivé“, se vztahují – proto jsou ovlivněny – sociální a historickou situací, z níž vzcházejí. Skutečnost, že každý myslitel je spojen s určitou sociální skupinou, že má určité postavení a je představitelem určitých sociálních rolí, poznamenává jeho intelektuální úhel pohledu. Lidé „nevnímají předměty světa kontemplativně abstraktně, ani tak nečiní výlučně jako jednotlivé bytosti. Naopak jednájí v různě organizovaných skupinách spolu i proti sobě a zatím co tak činí, spolu i proti sobě myslí.“

Definice a členění sociologie vědění (ukázka z Mannheimovy práce *Ideologie a utopie*, str. 298-299)

Sociologie vědění je nově vzniklá sociologická disciplína, která jakožto teorie usiluje založit a vybudovat nauku o takzvané „spjatosti vědění s bytím“ a jakožto historicko-sociologicky výzkum se snaží ukázat tuto „spjatost s bytím“ na různých obsazích vědění v minulosti a přítomnosti.

Vznikla proto, aby učinila předmětem zkoumání mnohostrannou vázanost, která se zřetelně projevila v současné krizové situaci myšlení, a to především společenskou vázanost teorií a způsobů myšlení, a aby tak už jednou vypracovala srozumitelná kritéria pro „spjatost s bytím“; dále aby bezohledným, radikálním domyšlením tohoto problému vybuodovala dnešní situaci přiměřenou teorii o významu mimoteoretických podmínek vědění.

Jen tak se nám může podařit překonat vágní, nepromyšlenou, a proto neplodnou formu relativismu vůči vědě. Tato forma bude existovat potud, pokud věda myšlenkově nezvládne momenty podmíněnosti každého myšlenkového výsledku, momenty, které se v nejnovějším vývoji stávají stále zřetelnější. Sociologie vědění si naproti tomu neklade za úkol řešit problém ta, že by úzkostlivě obcházela nahlédnutí, která se týkají společenské spjatosti vědění s bytím, nýbrž tak, že chce toto znepokojení překonat tím, že vtáhne tato nahlédnutí do horizontu vědy samé a použije jich jako korektur vědeckých výsledků; pokud se však přitom tato nahlédnutí jeví jako vágní, nepřesná a přehnaná, chce je sociologie vědění redukovat na jejich pravdivé jádro, a tím je přiblížit k tomu, aby se dala metodicky zvládnout.

Mannheim definuje sociologii vědění jako teorii zabývající se sociálními nebo existenčními podmínkami vědění. Přitom veškeré vědění a myšlení je podmíněno místně v rámci sociální struktury a časově v rámci historického procesu, i když míra tohoto podmínění se liší. V každé době má určitá skupina lepší pozici než jiná, aby pochopila sociální fenomény, které se ve společnosti odehrávají, ovšem žádná skupina nemá takovou pozici, aby tyto fenomény pochopila zcela. Každé myšlení má kořeny v rozdílných historických epochách a v rozdílných sociálních pozicích myslitelů, a proto je každé myšlení nevyhnutelně perspektivistické, neboli – Mannheimovými slovy – aspektové.

Mannheim píše: „*Aspektová struktura poznání* označuje v tomto smyslu způsob, jak člověk nějakou věc vidí, co z ní chápe a jak si konstruuje fakta v myšlení. Aspekt je tedy více než pouhé formální určení myšlení, týká se i kvalitativních momentů ve výstavbě poznání, a to momentů, které pouhá formální logika musí opominout. Právě tyto momenty jsou základem toho, že dva lidé, i když používají identicky formálně logická určení (např. větu o sporu nebo třeba formule sylogismu), neposuzují ještě nijak identicky týž předmět, nýbrž často o něm uvažují nanejvýš různě.“

Je to podobné, jako když se například sedm slepých mužů pokouší charakterizovat slona. Lidské vnímání každodenních věcí z rozdílných úhlů pohledu, pramenící z rozdílných sociálních pozic, vede k rozdílným kognitivním závěrům a k rozdílným hodnotovým soudům. Lidské myšlení je „situačně relativní.“

Koncept existenciální determinace vědění tvoří základ Mannheimova díla. Podle Mannheimova tato determinovanost, tato spjatost myšlení s bytím, platí v těch oblastech myšlení, v nichž se podaří ukázat, že „poznávací proces se de facto vůbec nevyvíjí historicky podle „imanentních zákonů“ rozvoje, že se vůbec neuskutečňuje tak, že je řízen „věcí samou“ a „čistě logickými možnostmi“, že je hnán nějakou vnitřní „duchovní dialektikou“, ale že ve zcela rozhodujících bodech určují vznik a utváření každého myšlení mimoteoretické faktory zcela odlišného druhu, které obvykle označujeme

jako "faktory bytí". Tuto tezi o existenciální podmíněnosti vědění dále posiluje podle Mannheima to, když se podaří ukázat, že tyto faktory bytí „určují vznik konkrétního obsahu vědění, nemají nijaký okrajový význam, nejsou "nejsou pouze geneticky relevantní", ale přesahují do obsahu a formy, náplně i způsobu formulace a rozhodně určují kapacitu, intenzitu uchopování souvislostí pomocí zkušeností a pozorování, jedním slovem všeho, co jsme označili jako aspektovou strukturu poznání.“

Podle Mannheima se pak lidé neliší pouze v základní orientaci k problému nebo věci, v jejich zhodnocení a ve způsobu přemýšlení o nich, ale také v zacházení s nimi, v přístupu, který k nim zaujmou a dokonce v kategoriích, v nichž okolní svět vnímají, podle nichž jej třídí a uspořádávají, jež jsou odvislé od jejich sociálních pozic. Mannheim se jinými slovy snaží jít za to, co nazývá „partikulární ideologií“, která označuje předurčenost určitých tvrzení a výroků (stojí za ní především osobní zájem), a formuluje koncept „totální ideologie“, který označuje způsoby myšlení – jejich formy a obsahy, jako svázané se sociální pozicí jejich zastánců. Jeden z Mannheimem uvedených příkladů to ilustruje následovně: „Když začátkem 19. století řekl např. starokonzervatívec "svoboda“, pak tím mínil právo každého stavu žít ve smyslu svých privilegií ("svobod"). Jestliže náležel k romanticko-konzervativnímu, protestantsky religiózně zbarvenému směru, pak tím rozuměl ve smyslu tohoto "zvnitřněného pojmu svobody" právo každého individua žít v souhlasu se svým vnitřním individuálně jedinečným tvořivým principem. Oba uvažovali v rámci *kvalitativního pojmu svobody*, neboť svobodou rozuměli právo střežit buď historickou nebo vnitřní individuální zvláštnost. Když pak řekl "svoboda" liberál stejného období, pak tím myslel svobodu právě *od* těch privilegií, která se konzervativci starého typu jevila jako základ všech svobod, myslel tedy *egalitářský pojem svobody*, v němž volnost znamenala právě to, že všichni lidé mohli disponovat stejnými základními právy... Zkrátka: již při tvoření pojmu je proud pozorování ovládnut pozorující vůlí. Je řízen v tom směru, v němž určitá historická sociální skupina chce něco od toho, co má být pochopeno.“

Sociologie vědění jako nauka o ideologiích (ukázka z Mannheimovy práce *Ideologie a utopie*, str. 299-300)

Sociologie vědění je v těsném vztahu k nauce o ideologiích, která rovněž vznikla a rozvinula se v naší epoše; sociologie vědění je však sto se od ní stále jasněji odlišit. Nauka o ideologiích si bere za úkol demaskovat více či méně vědomé lži a zahalování stranictví lidských seskupení, zvláště politických stran. Sociologie vědění pak pozoruje případy, v nichž nejde ani tak o to, že více či méně vědomá vůle ke lži a zahalování formuje výpovědi určitým směrem (srov. k tomu díla o lži a ideologii uvedená v bibliografii), ale v nichž se společenská skladba se všemi svými fenomény jeví nutně různě pozorovatelným, zakotveným v různých bodech této skladby. Není to tedy úmysl zahalovat, který určuje ve všech těchto případech „jednostrannost“ a "falešnost" výpovědi, nýbrž je to nevyhnutelně různě utvořená struktura vědomí u subjektivních typů, různě zakotvených v historikosociálním prostoru.

Ve shodě s touto dualitou chceme přiřknout nauce o ideologiích pouze ty formy „nesprávnosti“ a „nepravdivosti“, které odpovídají prvnímu typu. Každá jednostrannost v uvažování, která pak nepochází z více či méně vědomého klamu, má být z nauky o ideologiích vyňata a stát se předmětem sociologie vědění. Ve starší nauce o ideologiích se obě tyto možnosti falešného vidění a falešné výpovědi prolínaly. Vzhledem k této dualitě je tedy dále záhodno ostřeji odlišovat obě formy možného falešného, resp. jednostranného vidění, jež se dříve shodně nazývaly „ideologiemi“. Podle toho budeme mluvit o partikulárním a totálním pojmu ideologie, přičemž prvním budeme rozumět právě ty výpovědi subjektu, které vděčí za svou „falešnost“ chtěným či nechtěným, polovědomým či

nevědomým klamům nebo sebeklamům, které se odehrávají v psychologické rovině a mají více či méně strukturu lži.

Jako partikulární označujeme tento pojem ideologie proto, že se dá vztáhnout vždy jen na určité výrovy subjektu, jež označuje jako zastírání, zkreslování nebo lži, nenapadá však naproti tomu pravdivost celkové myšlenkové struktury vypovídajícího subjektu. Pro sociologii vědění se naopak stává problémem právě totalita této struktury myšlení u určitých myšlenkových proudů a historických „kolektivních subjektů“. Nekritizuje tedy myšlení v rovině hotových výrovy, v nichž mohou klamy a zahalování vystupovat, nýbrž v rovině konstituční, v rovině noologické, která podle ní není bez dalšího vůbec jednotná pro všechny lidi, ale může se různě utvářet v historickosociálním rozvoji a způsobit to, že lze pohlížet na týž předmět z různých aspektů. Protože v případě totálního pojmu ideologie nepřichází již v úvahu podezření ze lži, neznamená slovo „ideologie“, jestliže je analyzujeme v sociologii vědění, nic morálně pejorativního (není to už nadávka), ale je to označení pro výzkumný záměr, který chce sledovat otázku, kdy a kde přesahují historickosociální struktury do struktur výrokových a v jakém smyslu mohou první in concreto určovat druhé. V sociologii vědění se budeme také více vyhýbat tomu, abychom používali příliš zatíženého „pojmu ideologie“, budeme zde mluvit právě o „s bytím spjaté - nebo na pozici vázané“ - aspektové struktury v tvorbě nějakého myslitele.

Mannheimova odpověď na otázku po tom, zdali sociologie vědění je schopna přinést pravdu v situaci, kdy je pravda překryta jednotlivými perspektivami pozorovatelů byla nejednoznačná. Ve středním období bádání o sociologii vědění usiloval o vyvinutí sociologické teorie vědění, a sociologickou epistemologii, podle níž pravdivých tvrzení lze dosáhnout na základě výzkumu sociálních podmínek autorů. Mnoha neobezřetnými výroky se Mannheim nebezpečně přiblížil k univerzálnímu epistemologickému relativismu, který mu neposkytl obranu v situaci, „kdy jej řada kritiků začala napadat za to, že on sám je kontradiktorní, jelikož si činí svou teorií nárok na absolutní pravdu a nevidí ji jako sociálně a historicky podmíněnou.“ Nicméně ve svých raných pracích o sociologii vědění, datovaných od roku 1921 Mannheim navrhoval zcela odlišné řešení problému poznání. Píše: „Pravda nebo lež předpokladů nebo celého tvrzení nemůže být podepřena, ani vyvrácena pomocí sociologického nebo jiného např. genetického vysvětlení... Jakým způsobem se něco přihodí... je celkově irelevantní pro imanentní charakter validity.“ A ve své poslední knize (1936), týkající se sociologie vědění, která uzavírá jeho orientaci na tuto problematiku, se Mannheim vrací k formulacím ze svého mládí: „I v sociálních vědách musí být totiž nalezeno poslední kritérium pravdy a omylu v prozkoumání předmětu, a sociologie vědění není za to žádnou náhražkou.“

Ve středním období bádání o sociologii vědění tedy Mannheim programově tvrdil, že každé myšlení má nezbytně ideologický charakter. Jeho kritici brzo ukázali, že takovým závěrem Mannheim popírá nejen sám sebe, ale ještě navíc toto tvrzení vede k totálnímu relativismu a nihilismu. Vyburcován těmito kritiky, Mannheim tedy učinil několik pokusů, aby svá tvrzení před nimi obhájil. Přišel s pragmatickou teorií přibližování se společnosti historickým požadavkům. Podle této teorie je určitý soubor myšlenek pravdivý tehdy, když může být ukázáno, že k přiblížení se společnosti k dané historické situaci a jiný soubor myšlenek to přitom neumožňuje. Toto řešení je velmi pochybné. Rozhodnutí o tom, co vede k přiblížení společnosti a co nikoliv není jen normativní, ale také je přinejmenším aktem udělaným *ex post facto*. Je pravděpodobné, že toto rozhodnutí může být uděláno až po tom, kdy došlo k přiblížení se společnosti

k historickým požadavkům, ale zdá se nemožné provést toto rozhodnutí o současném věděni.

Když se tato teorie ukázala jako zavádějící, Mannheim přišel s dalším řešením. Vycházejí z koncepce, kterou jako první představil jeho učitel Alfred Weber, začal být přesvědčen o tom, že i když všechny sociální vrstvy a skupiny produkují myšlenky, jejichž platnost je omezena jejich bytím, přesto je tu jedna skupina lidí – „sociálně volná inteligence“, jež je schopna totalizujícího, tedy nikoliv partikulárního, a přesto platného myšlení. Mannheim tvrdí, že intelektuálové jsou schopni odpoutat se od své pozice a navíc udržují vzájemný, nikdy nekončící dialog a přitom se navzájem kritizují, což nemůže nepoznamenávat jejich původní předsudky a představy, s nimiž do boje o pravdu vstupovali. Tito intelektuálové jsou schopni dosáhnout Olympského odstupu od pozemských stezek života na zemi.

Problém syntézy (ukázka z Mannheimovy práce *Ideologie a utopie*, str. 188-194)

Až dosud jsme se pokoušeli experimentujícím způsobem ukázat, jak týž problém, tj. problém teorie a praxe, se utváří vždy jinak podle různých politických pozic. Avšak to, co platí pro nejprinciálnějši otázku každé vědecké politiky, platí i pro ostatní dílčí problémy. Dalo by se vůbec ukázat, jak nejen poslední stanoviska, hodnocení, obsahy, nýbrž i kladení problémů, druh a způsob uvažování a vůbec kategorie, v nichž se zachycuje, hromadí a pořádá zkušenost, se různí podle pozice.

Jestliže se jednou promyslela v tomto smyslu celá potíž této vědy a jestliže dosavadní průběh politického zápasu jednoznačně ukázal, že v této oblasti souvisí podstatně rozhodnutu vidění, pak by se mohlo s jistým oprávněním dospět k závěru, že politika jako věda není možná.

Ale právě zde, kde potíže se jeví nejvíce vyostřeny, dochází k opaku.

Od tohoto bodu osvětluji se totiž nové možnosti a na tomto stupni kladení problému lze vytyčit dvě cesty. Lze totiž říci: Z faktu, že v politice existuje pouze vědění vázané na pozici, že stranické zájmy jsou pro politiku strukturálně neodlučným momentem, plyne, že politiku lze zkoumat jen jako stranicky vázanou a že ji lze vyučovat pouze ve stranických školách. Domnívám se, že toto je skutečně jedna cesta, kterou vytyčí nejbližší vývoj.

Ukázalo se však a bude se ještě čím dál více ukazovat, že v současných komplikovaných souvislostech starší formy vzdělávání politického dorostu, jež jsou dokonale v zajetí příležitostného charakteru, nemohou dostačovat tomu, aby poskytly takové vědění, jež je pro současného politika nezbytné. Proto se jednotlivé strany rozhodnou budovat stále důsledněji své stranické školství. Nebudou se zde poskytovat pouze reálné znalosti, které začínajícího politika uschopňují k tomu, aby si tvořil věcný úsudek o konkrétních úkolech, nýbrž bude se zde vyučovat i stanoviskům, s jejichž pomocí se z příslušné pozice látka formuje a politicky zvládá.

Každé politické stanovisko znamená však zároveň daleko více než říci pouze ano či ne vůči jednoznačně poznatelnému faktickému stavu. Znamená vždy zároveň ucelený světový názor. A to, jak velice politikovi na něm záleží, ukazuje úsilí všech stran vychovávat masy. nejen stranicky, nýbrž i světónázorově k určitému způsobu myšlení. Přenášet politická stanoviska, to znamená tradovat určitý postoj ke světu, jimž pak mají být proniknuty všechny části života. Politické utváření vůle znamená dnes dále vidět dějiny určitým způsobem, chápat události z určité roviny, hledat určitým způsobem filozofickou orientaci.

Toto štěpení způsobu myšlení a obrazu světa do více směrů, toto diferencování se a polarizování na politické pozice, se děje se stále stoupající intenzitou od začátku 19. století. moření stranických škol bude tento fenomén ještě jen stupňovat a přivádět k důslednému konci.

Ale cesta přes stranickou vědu a stranické školství je pouze jedna cesta, která vyplývá s určitou nutností ze současné konstelace. Budou ji zdůrazňovat ti, jimž musí pro jejich extrémní postavení v sociálním a politickém prostoru záležet na tom, aby udrželi rozštěpení, absolutizovali antagonističnost a potlačovali problém celku.

Z dnešní situace však plyne ještě jiná možnost. Opírá se takřikajíc o rub dosud líčené podstatné stranickosti politické orientace a příslušných obrazů světa. Tento přinejmenším právě tak důležití strukturní fakt však záleží v tomto:

Dnes lze poznat nejen nutnou stranickost jednoho každého politického vědění, nýbrž i jeho vždy existující partikulárnost. Tato partikulárnost, toto dílčí bytí ale znamená, že právě dnes, kdy se stranická vázanost politicko-světónázorového vědění stává nevývratně průhledná, lze zároveň poznat stejně evidentně, že se v něm vždy uskutečňuje nějaký celek a že stranické aspekty jsou vždy doplňujícími se dílčími nahlédnutími v tomto celku.

Právě proto, že jsme dnes s to stále jasněji vidět, že navzájem protichůdné aspekty a teorie nejsou svým počtem nekonečné, a tedy ani libovolné, nýbrž že se spíše doplňují, právě proto je politika jako věda skutečně možná.

Dnešní strukturní situace umožňuje to, že se politika stává nejen věděním stranickým, nýbrž i věděním o celku. Politická sociologie jako vědění o dění celého politického pole vstupuje do stadia své realizace.

Vedle požadavku stranického školství se objevuje požadavek instituce, která má zkoumat právě tento celek. Než přistoupíme k možnosti a struktuře takového bádání, musíme nejprve ještě upevnit tezi o potřebnosti vzájemného doplňování dílčích aspektů. Vzpomeneme si přitom na příklad, u něžž se stala evidentní hlavně stranickost každého kladení problému.

Zjistili jsme, že různá stranická seskupení si všímají pouze určitých částí a oblastí historickopolitické skutečnosti. Byrokrat omezoval svá zorná pole na stabilizovanou část státního života, historický konservatismus měl na očích oblasti, v nichž působí tiché síly národního ducha, v nichž tedy, jako např. v oblasti mravů a zvyků, v náboženském a kulturním soužití, nezařizují to podstatné organizátorské, nýbrž organické síly, a viděl také, že určitá sféra politická se odehrává ještě v tomto prvku dění. I když jeho jednostrannost záležela v tom, že přeháněl význam této vrstvy vědomí a příslušných sociálních sil v historickém dění a že z ní činil jediný faktor, přece jen se zde ozřejmilo něco, co by z jiného hlediska nebylo možné pochopit. Totéž však platí o ostatních aspektech. Buržoazně demokratické myšlení vytvořilo a zároveň objevilo možnost racionalizovaných forem, vhodných k vyrovnání mocenských bojů a bojů vůli v sociálním prostoru, které si udrží svou skutečnost a funkci v moderním životě potud, pokud budou vůbec možné evoluční metody třídního boje.

Vytvoření této platformy byl historický a trvalý čin buržoazie a oceňovat význam tohoto úkonu lze i tehdy, když byly bezohledně odhaleny jednostrannosti intelektualismu s tím spjatého. Buržoazní vědomí mělo sociálně vitální zájem na tom, aby zakrylo samo před sebou meze své vlastní racionalizace a aby postupovalo tak, jako by se reálné konflikty vyrovnávaly beze zbytku diskusí. Nevšimlo si však, že v těsné souvislosti s tím vstoupilo do oblasti politiky nové myšlení, v němž již nelze podstatně odloučit teorii od praxe, myšlení od chtění. Nelze nikde jasněji než zde vykázat vzájemní doplňující se ráz sociálně a politicky vázaných partikulárních znalostí, neboť zde vychází najevo, jak socialistické myšlení začíná právě tam, kde mělo své hranice myšlení buržoazně demokratické, a jak má nový postřeh právě pro fenomény, jež předchozí myšlení vitální vázanosti ponechávalo v temnotách.

To, že se prostor politické hry nevyčerpává parlamentárními útvary a jejich diskusemi, nýbrž že tyto jsou ve své dané konkrétnosti vždy spíše epifenomény ekonomických a sociálních strukturních situací, jež lze hluboce poznat novou metodou myšlení, to jsou objevy marxismu, které, nahlíženy z vyššího bodu, jsou i rozšířením zorného pole a stále jasnějšími určeními prostoru politické hry ve vlastním smyslu slova. S tímto nahlédnutím souvisí strukturálně i objev ideologického fenoménu. Je to první pokus stanovit, byt i velmi jednostranně, fenomén „myšlení vázaného na bytí“ oproti „čisté teorii“.

A konečně, abychom se vrátili k poslednímu protihráči: Jestliže marxismus zdůrazňoval a viděl až příliš ostře čistě strukturální základ v politické a historické oblasti, pak se zorný bod fašistického prožívání světa a myšlení obrací k tomu, co je v životě nestrukturováno, k oněm ještě stále existujícím a významuplným „okamžikům“ krizových situací, v nichž se zároveň rozvíklávají a do zmatku upadají třídní síly, kde jednání lidí se stává významné jako momentální činnost mas a všechno záleží na předvojích a jejich vůdcích, kteří ovládají okamžik. Ale i zde je to přehnaný důraz na dílčí fáze dějinnosti a jejich hypostazování, jestliže se tyto (poměrně často zarářivší) možnosti označují jako výlučný ráz dějinnosti.

Diferenciace teorií v politické oblasti záleží zde tedy v podstatě v tom, že jednotlivé, v sociálním proudu vznikající pozorovací body (pozice) umožňují vždy z různého bodu proudu poznávat sám proud. Tím se vždy prosazují různé sociálně vitální instinkty a v souhlasu s tím se osvětlují vždy i různé sféry celkové souvislosti a s charakteristickou výlučností biji do očí.

Všechny politické aspekty jsou pouze dílčími, neboť historická totalita je vždy obsáhlejší, než aby jednotlivé, z ní povstávající pozorovací body získaly přehled o celku. Ale právě proto, že všechny tyto pozorovací body pocházejí z téhož proudu dějinnosti a sociálna, že tedy jejich partikulárnost se konstituuje v živlu vznikajícího celku, je dána možnost jejich konfrontace a jejich sumární vidění se stává úkolem, který je třeba klást a uskutečňovat vždy znovu.

Toto sumární vidění existujících partikulárních nahlédnutí, jež je třeba stále obnovovat, je možné tím spíše, že syntetické pokusy mají svou tradici právě tak, jako vidění, fundované čistě stranicky. Přece již Hegel, stojící na konci relativně uzavřené epochy, se pokusil zpracovat vjedno tendence, které se dosud vyvíjely odděleně! Jestliže se i tyto syntézy ukazují vždy stále znovu jako syntézy vázané na pozici a v dalším vývoji se opět rozkládají (aby např. vzniklo levé a pravé hegelovství), pak to znamená pouze to, že to nebyly absolutní, nýbrž relativní syntézy, a jako takové ukazují směr, který nejpodstatnější příslib teprve vlastně v sobě obsahuje.

Požadovat absolutní, nadčasovou syntézu by v naší době znamenalo krok zpět ke statickému obrazu světa v intelektualismu. V oblasti, v níž je všechno chápáno v dění, může být i adekvátní syntéza pouze dynamická, tj. taková, kterou je třeba provádět znovu, čas od času. Ale jako taková bude vždy jednou z nejdůležitějších úloh, které si lze vůbec klást: poskytovat v dané době vůbec nejobsáhlejší vidění celku.

Syntetické pokusy nebudou také vznikat bez vzájemné souvislosti, neboť jedna syntéza připravuje druhou tím, že shrnuje vždy síly a aspekty své doby. Určitý pokrok ve smyslu utopického konce směřujícího k absolutní syntéze se v nich bude připravovat potud, pokud se budou stále vždy z širší myšlenkové základny pokoušet o sumární pohled, přičemž pozdější syntézy budou v sobě nějak v přetavené podobě obsahovat syntézy dřívější.

V každém případě však existují dvě obtíže i pro relativní syntézu na onom stupni úvah, kterého jsme nyní dosáhli. Především je to potíž, že si již nesmíme představovat partikulárnost nějakého stanoviska jako pouze kvantitativní. Kdyby rozštěpenost politických, světónáborových nahlédnutí záležela pouze v tom, že osvětlují vždy jinou stránku, jiný kousek, jiné obsahy v historickém dění, pak by sumativní syntéza byla beze zbytku možná: musely by se přidávat právě dílčí pravdy atak dospět k celku.

Tato jednoduchá koncepce syntézy není však již myslitelná tehdy, když se uvidělo, že vázanost stranických nahlédnutí na pozici se nezakládá jen na obsahových prvcích, nýbrž že se ohlašuje již ve štěpení aspektů, kladení problémů a v neposlední řadě záleží v rozlišení myšlenkových kategorií a řádových principů. Otázka zní: mohou se spojovat, vstupovat do syntéz i styly myšlení (tím je třeba rozumět právě charakterizovanou různost způsobů myšlení)? Také zde prokazuje historický vývoj možnost takového spojení. Každá konkrétní, sociologická historickostylistická analýza myšlení ukazuje, že myšlenkové styly se nepřetržitě mísí a vzájemně prolínají.

Syntézy stylu v myšlení přitom neuskutečňují pouze syntetici par excellence, kteří chtějí uchopit v myšlence více méně vědomě celou dobu (jako např. Hegel), nýbrž i ostatní pozice, které se snaží spojit alespoň napětí vznikající na jejich straně. Tak se pokoušel Stahl spojit v konzervatismu všechny tendence, jež dosud konzervatismus formovaly, jako např. historismus s teistickými základy, nebo Marx liberálně buržoazní, obecné zákony hledající myšlení historismem hegelovského typu, který vlastně pramenil z konzervativních impulsů. Je tedy zřejmé, že vstupovat do syntetických spojení nejsou s to pouze myšlenkové obsahy, nýbrž i myšlenková základna. Tato syntéza myšlenkových stylů, jež se po dlouhou dobu vyvíjely odděleně, se jeví tím nutnější, že myšlení musí vždy usilovat o rozšíření své kategoriálně formální chápavosti, jestliže chce být pánem rostoucí a stále houstnoucí problematiky. Jestliže tedy vytvářejí syntetické metody myšlení už i jednotlivé, stranicky těsně vázané pozice, pak to činí tím spíše ony pozice, které mají od počátku impuls připustit v sobě projev každé možné totality.

Problém nositelů syntézy (ukázka z Mannheimovy práce *Ideologie a utopie*, str. 195-205)

Druhá potíž, která vyvstává na dosaženém stupni kladení problému, je tato: jak si máme představovat sociální a politické nositele stávající syntézy? Která politická vůle převezme tuto syntézu jako úkol, kdo o ni může v sociálním prostoru usilovat?

Tak jako by se bylo nedávno upadlo zpět do staticky mysliho intelektualismu, kdyby se bylo místo k dynamicko-relativní syntéze najednou zaměřilo k syntéze nadčasově absolutní, hrozí i zde nebezpečí, že ztratíme ze zřetele dosud stále zdůrazňovaný voluntarismus politického myšlení a přenecháme danou syntézu údajně nadspolečenskému subjektu. Jestliže však politické myšlení je jednou skrz na skrz vázané na pozici, pak musí být i vůle ke každé totální syntéze nesena určitými sociálními silami.

A skutečně, rozhlédneme-li se po dějinách politického myšlení, pak zpozorujeme, že vůle ke každé stávající syntéze je vždy nesena vrstvami, jež lze sociálně jednoznačně určit, a to oněmi středními třídami, jež se cítí ohroženy zdola i shora a sociálně instinktivně hledají nejdříve zprostředkování mezi oběma extrémy. Ale i toto zprostředkování má od začátku dvoji podobu: statickou a dynamickou. Která z obou bude přístupnější, to záleží dalekosáhle na sociálním zakotvení nositelů, které ji lze přičíst.

Statickou formu zprostředkování hledala nejprve vítězná buržoazie, a to v době francouzského buržoazního království, a formulovala tento princip jako „juste milieu“. Toto heslo je však spíše karikaturou pravé syntézy než jejím řešením; to může být právě jen dynamické. Právě proto lze nejlépe ukázat, jaké řešení být nesmi.

Pravá syntéza neznamená kvantitativní střed mezi požadavky, právě existujícími v sociálním prostoru. To by bylo řešení, které by mohlo sloužit pouze ke stabilizaci jednoho sociálního statusu ve prospěch těch, kteří právě zvítězili a jež nechtějí vidět svou sociální kořist jako ohroženou ani „zprava“ ani „zleva“. Musí jít naopak o politický postoj, který požaduje další progresivní utváření dějin v tom smyslu, že v nich zůstává zachováno pokud možno nejvíce z akumulovaných kulturních statků a sociálních energií; zároveň se však musí nový status prosazovat v plně šíři a jako organičtější a musí umět uplatnit svou přetvářející sílu.

Tento postoj vyžaduje zvláštní bdělost vůči historickému nyní. Prostorové „hic“ a časové „nunc“ v historickém a sociálním smyslu musí být stále přítomno a musíme připad od případu vědět, co již není nutné a co ještě není možné.

Takový stále experimentující, sociální sensibilitu v sobě rozvíjející, na dynamiku a celek zaměřený postoj nezaujme však třída zakotvená uprostřed, nýbrž relativně beztřídní vrstva, která není příliš pevně zakotvena v sociálním prostoru. Zkoumáme-li dějiny z tohoto hlediska, pak získáme i zde značně pregnantní nahlédnutí.

Tato ne jednoznačně stanovená, relativně beztřídní vrstva je (řečeno v terminologii Alfreda Webera) sociálně volná inteligence. V této souvislosti není možné byt jen poněkud popsat obtížný sociologický problém inteligence. Nedotkneme-li se však jistých momentů, jež k tomuto problému patří, nelze zde principiálně kladenou problematiku podat a řešit. Sociologie, orientovaná pouze na třídy, nebude moci nikdy pochopit zcela adekvátně právě tento fenomén. Bude se snažit chápat inteligenci samu jako třídu nebo alespoň jako přívěsek třídy. Tím bude sice správně charakterizovat určité determinanty a komponenty tohoto volného sociálního celku, ale nikoli jeho zvláštní svéráznost. Naše inteligence je jistě ve značné části inteligenci rentiérskou, která žije z průmyslového úrokového kapitálu. Ale právě tak k ní náleží široká vrstva úředníků a množství takzvaných svobodných povolání. Zkoumáme-li tyto všechny jednotlivě podle jejich sociální základny, pak z toho zdaleka neplyne ona jednoznačnost přičtení, jako je to v případě vrstev, které se bezprostředně zúčastní ekonomického procesu.

Obohátí-li se však tato sociologická analýza, orientovaná pouze na určité časové body, ještě o analýzu historickou, pak strukturální obraz, který tím získáme, bude ještě nejednodušší: posuny v historickém a sociálním prostoru se dotýkají jedné skupiny příznivě, jiné nepříznivě, takže nelze mluvit o nějaké třídně homogenní determinovanosti. Sjednocující sociologický svazek mezi skupinami intelektuálů, z třídního hlediska sice příliš mnohoznačný, než aby mohl být chápán jako jednota, však přece existuje: totiž právě vzdělání, které je spojuje zcela novým způsobem. Podíl na společném statku vzdělání potlačuje svou tendenci stále více rodově stavovské, povolnostní, majetkové diference a spojuje jednotlivé vzdělance právě ve znamení tohoto vzdělání.

Stavovské a třídní spoje jednotlivců se tím zcela neruší, ale zvláštností této nové základny je právě to, že uchovává vícehlas determinant ve své polyfonii tím, že vytváří homogenní prostředí, v němž se tyto svářící se síly mohou měřit. Tak je moderní vzdělání od začátku živoucí spor, zmenšený odraz chtění a tendenci, bojujících v sociálním prostoru. Podle toho je i vzdělanec, pokud jde o jeho duchovní horizont, determinován víceznačně. Získané vzdělání jej přivádí k polárním tendencím sociální skutečnosti, kdežto ten, kdo není spjat s celkem prostřednictvím vzdělání, nýbrž podílí se bezprostředně na sociálním produkčním procesu, má tendenci přijímat pouze světový názor určitých životních okruhů a jedná výlučně determinován svým určitým zakotvením.

Jako jeden z nejvýraznějších faktů moderního života lze zjistit to, že duchovno v něm není nesené (jak tomu bylo ve většině předchozích kultur) sociálně stroze vázanými fakty (např. kastou kněží), nýbrž sociálně dalekosáhle volnou vrstvou, která má tendenci obnovovat se ze stále se rozšiřující základny. Tento sociologický fakt určuje podstatně zvláštnost moderní duchovnosti, která tak není chápána jako hieraticky vázaná, uzavřená a zformovaná, nýbrž jako dynamická, elastická, ve stále změně a zatížená problémy.

Již humanismus byl nesen velmi výrazně takovou sociálně se víceméně emancipující vrstvou. A tam, kde nositelem kultury byla šlechta, prolomila v mnohém ohledu vázanost stavovské mentality. Avšak sociálně zcela uvolněná rovina vzdělání se konstituovala teprve v době nastupující buržoazie.

Moderní buržoazie měla od počátku dva sociální kořeny: na jedné straně se rekrutovala z nositelů kapitálu a na druhé straně z individuí, jejichž jediným kapitálem bylo jejich vzdělání. Mluví se proto o třídách majetkových a vzdělaných, přičemž vzdělaná vrstva se ideologicky beze zbytku nekryje s majetkem.

Uprostřed světa, který se stále intenzivněji štěpí na třídy, vzniká tedy vrstva, kterou může velmi těžko pochopit sociologie, orientovaná pouze na třídy, resp. ji nemůže pochopit vůbec, kterou však lze velmi dobře charakterizovat podle jejího specifického sociálního zakotvení. Tvoří střed, nikoli však třídní střed. Nikoli jako by se vznášela vo vzduchoprázdném prostoru nad těmito třídami, zcela naopak sjednocuje v sobě všechny impulsy, které pronikají sociálním prostorem. Čím početnější jsou třídy a vrstvy, z nichž se rekrutují jednotlivé skupiny inteligence, tím mnohotvárnější a polárnější se ve svých tendencích stává rovina vzdělání, jež je spojuje. Jednotlivec se pak podílí více či méně na celku bojujících tendencí.

Zatímco přímý účastník produkčního procesu, který je vázán na třídy nebo na zvláštní způsob života, je determinován bezprostředně a jedinečně specifickou sociální situací byti, bude intelektuál určen vždy kromě své specifické třídní afinity též tím duchovním médiem, jež v sobě obsahuje veškerou polaritu.

Z této společenské situace vyzařovala stále potenciální energie, která vždy znovu dávala nejvýznamnějším představitelům této vrstvy schopnost uvolnit sociální senzibilitu, která je jedinečně s to vcítit se do dynamicky zápasících sil; přitom se pochybovalo vždy znovu o všem z hlediska nové situace světa. Ale k takovému spojení s celkem docházelo právě i prostřednictvím kulturního svazku, takže tendence k dynamické syntéze prorážela vždy znova, navzdory všem dočasným zatemněním, o nich ještě bude řeč.

Dosud se s oblibou vyzdvihovala a zdůrazňovala většinou pouze negativní stránka této volnosti intelektuálů, kolísavost jejich sociální základny a převážná váhavost mentality. Byly to zvláště politické extrémny, kterým záleželo hlavně na ostře konturovaných rozhodnutích, které pak označovaly tento postoj jako „bezcharakterní“. Zůstává však otázka, zda v politické sféře není rozhodnutí pro dynamické prostředkování rozhodnutím právě tak, jako je bezohledné zastávání včerejších principů nebo jednostranné zdůrazňování přicházejícího dne.

Především vyplývají z této střední pozice dvě cesty, které tato volná inteligence skutečně razila: předně je to připojení se k nejrůznějším právě zápasícím třídám, připojení uskutečňující se dalekosáhle svobodnou volbou, a za druhé je to uvědomění si vlastních kořenů, hledání vlastního poslání, být predestinovaným zástupcem duchovních zájmů celku.

Pokud jde o první cestu, nalzáme v historickém vývoji fakticky zástupce této relativně volné vrstvy téměř ve všech táborech. Dodávala stále teoretiky konzervativním skupinám, které pro svou usedlost dospívaly jen velmi těžko k reflexivně teoretickému postoji. Dodávala však i teoretiky proletariátu, který pro svou sociální situaci neměl podmínky, aby dosáhl vzdělání nutného v moderním politickém boji. O spojení s liberální buržoazií již byla řeč.

Tato snaha připojit se ke skupinám, které těmto teoretikům byly třídně cizí, byla možná, protože se mohli vcítit do všech pozic a protože pro ně a pouze pro ně existovala možnost volby, kdežto třídně jednoznačně určená individua jsou s to jednat nad úrovní sociální vazby jen ve výjimečných případech. Toto rozhodnutí, pocházející z vlastní volby, je sice spojuje v politickém boji se zvoleno třídou, připouští však stále, aby naráželi na určitou nedůvěru ze strany zakořeněných individuí téže třídy. Tato nedůvěra je však pouze symptom pro sociologicky faktický stav, že snaha intelektuálů splynout s třídou, která je jim cizí, nalézá své meze v jejich duchovní a stavovské podmíněnosti. Tato je sociologicky tak silná, že přináší dokonce i proletáři stavovský příznak, pokud se vypracuje na intelektuála. Nemůže být našim úkolem popsat zde úplnou kasuistiku cesty, kterou prochází intelektuální duše, setká-li se se zmíněnou nedůvěrou. Poukažme jen na to, že z toho lze pochopit fanatismus intelektuálů, kteří se stávají radikální. Dokumentuje se v tom duchovní kompenzace za nedostatek sociálně vitálního spojení a nutnost překonat vlastní i cizí nedůvěru.

Tuto cestu jednotlivých intelektuálů a jejich stále kolísání lze jistě odsoudit, pro nás však platí porozumět tomuto postoji podle sociologické svéráznosti jejich strukturální situace. Sociální provinění a sociální hříchy nejsou ničím jiným než negativním zhodnocením nějakého zakotvení. Místo aby intelektuálové zjistili bod, který zakládá jejich vlastní poslání, poddávají se bez výhrady svodu, jež toto zakotvení obsahuje. Nebylo by nic nesprávnějšího než určovat hodnotu nějakého sociálního zakotvení pouze podle odpadu a nevidět, že často pozorovaná „ztráta svědomí“ u vzdělavců je pouze rubem faktu, že pouze oni mohou svědomí mít. Historicky vzato právě i v poklescích experimentuje historie, která odsoudila ducha v naší společnosti k bezdomoví. Tyto stále se opakující snahy o přimknutí, ale také stálý stav odmítavosti musí nakonec vést k tomu, že se čím dál více zprůhledňuje smysl a hodnota vlastní pozice v sociálním prostoru.

Již tato první cesta přímého připojení k třídám a stranám se uskutečňuje, byť nevědomě, ve znamení dynamické syntézy. Zdůrazňuje se přece vždy stránka, která obsahuje duchovní požadavky. Byli to většinou intelektuálové, kteří zduchovňovali pouhý boj zájmů. I toto spiritualizování má dvě podoby: jednak je to prázdné glorifikování nahých zájmů ve lživých výtvorech myslitelů, kteří pouze ospravedlňují, jednak ale pozitivní nota zavádění určitých duchovních požadavků do aktivní politiky. I kdyby již neměli žádnou jinou zásluhu než to, že jako cenu za každé své připojení ke stranám a třídám by požadovali tento nárok, pak by byli dosáhli více, než bylo důležité. Toto jednání, jehož deviza by mohla znít: pronikat do řad zápasících stran a vnutit jim tak vlastní požadavky, ukázalo, historicky vzato, dostatečně, v čem záleží sociologická svéráznost a poslání této volné vrstvy.

Druhá cesta pak nezáleží v ničem jiném než v tom, získat konkrétní vědomí o vlastní sociální pozici a o poslání, jež z toho vyplývá. Od nynějška se mělo dospět k připojení resp. k opozici na základě vědomé orientace v sociálním prostoru podle požadavků duchovního živilu.

Jestliže jedna ze základních tendencí současného světa je v tom, že třídní vědomí se pozvolna probouzí ve všech třídách, pak to nemohlo dopadnout jinak, než že i tato sociální vrstva dospívá, byť ne k třídnímu vědomí, tedy přece k jasnému vědomí svého postavení a z toho vyplývajících úloh a možností. Toto úsilí pochopit sociologický fenomén inteligence a podle toho zaujmout stanovisko k politice má svou tradici právě tak jako úsilí dříve zmíněné, které vede inteligenci k tomu, aby hledala cestu vlastního sebezpuštění.

Není zde na místě blíže zkoumat možnosti nějaké vlastní politiky intelektuálů. Takové zkoumání by pravděpodobně ukázalo, že v současné fázi není možná jako samostatná. V historické etapě, v níž se krystalizují stále jasněji zájmové pozice, které čerpají svou hnací sílu a směrovou určitost z masových akcí, je sotva dobře možná jinak utvořená orientace v politickém jednání. Tím se však vůbec neříká, že tato specifická strukturální situace bere inteligenci schopnost k výkonům, které mají pro celkový proces nenahraditelný význam. Tyto výkony však záleží především v tom, nalézt vždy bod, z něhož se lze v dění orientovat celkově, být hlídkou v jinak příliš temné noci. Právě proto, že intelektuál dospívá k politice jinak než ostatní vrstvy, je sporné, zdali je tak žádoucí promrhat beze zbytku všechny šance, které jsou obsaženy v tomto specifickém postavení.

Zatímco pro vrstvy, víceméně jednoznačně třídní situací určené, je politické rozhodnutí dáno už předem, existuje pro inteligenci mnohem širší herní prostor volby a ve shodě s tím i požadavek celkové orientace a sumárního pohledu.

Tato predispozice, vyplývající z postavení, je zde přítomna i tehdy, kdyby toto postavení nikdy nemohlo tlačit k jednotnému stranickému vzdělání, a příslušná totální orientace je potenciálně živá i tehdy, když se intelektuál již připojil k nějaké straně. Proč by se měla tato schopnost k rozšířenému

rozhledu vykládat jen jako manko, není v ní spíše poslání? Pouze ten, kdo má skutečně volbu, má zájem na tom, aby viděl celek sociální a politické skladby prozkoumán. ze všech stran. Pouze, v onom časovém rozpětí a fázi pozorování, jež jsou věnovány zvažování, je třeba hledat sociologické místo pro vznik syntetického bádání. A jen svoboda, která je fundována možností volby a která je jako taková konstitutivně přítomna i po připojení, umožňuje opravdová rozhodnutí. Pouze existenci takového relativně volného středu, který stále znova slévá dohromady individua sociálně nejruznějšího původu, jež si přinášejí své různě utvořené způsoby myšlení, vdčíme za reálné vzájemné prolínání existujících tendencí a pouze odtud může vzniknout dříve naznačená syntéza, kterou je třeba podstupovat stále znovu.

Pokud však jde o požadavek dynamického zprostředkování, učinila jej programovým požadavkem v důsledku svého sociálního zakotvení již romantika, a ke struktuře tohoto požadavku patří fakt, že tehdy vedl ke konzervativnímu rozhodnutí. Nicméně další generace považovala již za odpovídající soudobému stavu rozhodnutí revoluční.

Nejpodstatnější v této souvislosti je to, že pouze v této vývojové linii zůstává snaha „prostředkovat živě“, spojovat politické rozhodnutí s předchozí celkovou orientací. Od existence takového dynamického středu je třeba dnes více než kdy jindy očekávat, že má sílu vytvořit mimo stranické Školství fórum, na němž zůstane uchován pohled na daný celek a zájem o něj!

A právě těmto latentním impulsům vdčíme za to, když dnes, kdy se stává na jedné straně zřejmá nevyhnutelná stranickost každého politického chtění a vědění, zároveň na druhé straně se vrací do zorného pole i jejich partikulárnost. Právě dnes, kdy jsme tak daleko, že pozornosti vůči všem směrům máme možnost ze sociologicky postižitelného totálního procesu pochopit, jak se politické chtění a světové názory stávají celkem, je teprve dána vyšší možnost politiky jako vědy. Bude-li tedy v souladu s celkovou tendencí doby vznikat více stranických škol, pak je to žádoucí tím spíše, že se i vnějšně vytváří nějaká platforma, ať už je to na univerzitách nebo na vlastních vysokých školách, která může sloužit pěstování této vyšší formy politické vědy. Jestliže se stranické školy obrací výlučně na vázané volní síly, pak bude tento druh zkoumání předpokládat jako posluchače člověka stojícího před volbou nebo rozhodnutím. Nelze si přát více než to, aby si i intelektuálové, kteří pocházejí ze striktních zájmových spojení, právě ve svém mládí osvojili rozhled a hledisko celku.

Ani na takové vysoké škole by neměli přijít ke slovu „bezpartijní“, ani zde neplatí, že je třeba vyloučit politické rozhodnutí. Je však přece velký rozdíl, zda ke zvažujícím posluchačům mluví ze svého uzavřeného centra učitel, který již má zvažovací fázi za sebou a odmítá takto obraz totální souvislosti, nebo zda při bádání a výuce záleží výlučně na pěstování předem dané stranické vůle.

Takto utvořena politická sociologie, která primárně nediktuje rozhodnutí nýbrž chce k rozhodnutí připravit cestu, bude moci osvětlovat v politickém poli souvislosti, které byly dosud sotva viděny. Bude zejména s to vyjasnit zvláštní struktury sociálně vázané vůle. Bude odhalovat determinální faktory třídně vázaných rozhodnutí, tedy cesty vázaných kolektivních volních sil, s nimiž má počítat každý, kdo dělá politiku. Budou třeba objasněny souvislosti tohoto druhu: Když někdo chce to či ono, pak bude v určitém okamžiku dění myslet tak atak, takže pak uvidí tak atak celkový proces. To, že ale chce to či ono, to souvisí s těmi či oněmi tradicemi, které zase vycházejí z těch či oněch určení struktury sociálního prostoru. Pouze ten, kdo je s to klást takto otázku, může někomu zprostředkovat nějaké vidění strukturního obrazu politického pole a umožnit relativně nejúplnější pochopení totality. Tento směr bádání bude prostředkovat čím dál více jasné nahlédnutí do zvláštnosti historickopolitické myšlení a bude moci čím dál jasněji ukázat, jak každé vidění dějin souvisí s politickým rozhodnutím. Bude však zároveň příliš politické, než aby si myslelo, že i rozhodnutím se dá učit nebo dokonce, že se dají v nějakém pro nás daném okamžiku zrušit.

To, co máš chtít, máš chtít jako politický člověk, chceš-li však to či ono, musíš činit to či ono, a to je tvé místo v celkovém procesu.

Volní rozhodnutí není tedy uvažováno jako naučitelné, avšak učinit strukturní souvislost mezi rozhodnutími a viděním, mezi procesem sociálním a volním, tématem sdělení a zkoumání, to je přece úkol bádání dostupný. Kdo však i zde požaduje od politiky jako vědy, aby učila i volnímu rozhodnutí, ten ať uváží, že by to znamenalo požadavek, že toto rozhodnutí může odstranit politiku ze světa jako skutečnost. Od politiky jako vědy lze požadovat pouze to, že může vidět skutečnost očima jednajícího člověka a že může jednajícího člověka zároveň poučit, aby chápal i člověka jednajícího proti němu z jeho nejbezprostřednějšího aktivistického centra a z jeho zakotvení v historicko-sociálním prostoru. Politická sociologie v tomto smyslu si má být vědoma svého významu jako optimálního sumárního

pohledu na tendence existující v sociálním prostoru, má učit tomu, čemu se učit dá: strukturním souvislostem, nikoli však rozhodnutím, jimž učit nelze. Nýbrž je lze v adekvátní podobě pouze učinit vědomé a tříbit.