


ta první. Ve druhé části jsem se v rozpravě o moderní sekularizaci pokusil ukázat „přínos“ teoretické perspektivy z hlediska pochopení určitých socio-historických poměrů. V poznámkách uvádím své teoretické zdroje a poukazuji na historický a empirický materiál, který jsem používal. Snažil jsem se „splatit všechny své dluhy“, čtenáři ale bude zřejmé, že jsem se nikterak nepokoušel učinit z poznámek obsáhlý soupis pramenů ze sociologie náboženství, což by zde s ohledem na záměr mého výkladu určitě nebylo na místě.

Tato kniha má zvláštní vztah k práci *Sociální konstrukce reality – Pojednání o sociologii vědění* z roku 1966, kterou jsem napsal společně s Thomasem Luckmannem. Zejména první a druhá kapitola předkládané knihy přímo uplatňují tutéž teoretickou perspektivu ze sociologie vědění na fenomén náboženství. Bylo by velmi únavné prokládat knihu odkazy na uvedenou práci, takže se omezím na tento obecný odkaz. Je samozřejmé, že Thomas Luckmann nenese žádnou odpovědnost za to, co následuje. Zloději i sociologové vědění mají svou čest, a některé zločiny páchají společně, jiné každý sám.

Mám dojem, že kdykoli cítím v souvislosti s věcmi, které jsem v poslední době udělal, potřebu někomu osobně poděkovat, vždy to končí tím, že zmiňuji víceméně tytéž lidi. Je to poněkud nudné, avšak zároveň mi to pomáhá rozptýlit anomické pocity. Ve všem, co se týká sociologie náboženství, patří můj nejhlubší dík mému učiteli Carlu Mayerovi. Za všechno, co jsme společně vydali, i za mnohem víc jsem zavázán Thomasu Luckmannovi. Mé myšlení silně ovlivnily rozhovory, které jsem o předmětu knihy a o dalších souvisejících věcech vedl s Brigitte Bergerovou a Hansfriedem Kellnerem. Moje komunikace s obyvateli říše teologie se v posledních letech k mé lítosti povážlivě umenšila. Chtěl bych však zmínit Jamese Gustafsona a Siegfrieda von Kortzfleische – dva teology, kteří byli sociologickému myšlení vždy neobyčejně otevření, za což jsem jim byl vícekrát vděčný.

V New Yorku na podzim 1966

P. L. B.



SYSTÉMOVÉ PRVKY

1. NÁBOŽENSTVÍ A KONSTRUOVÁNÍ SVĚTA

Každá lidská společnost je podnikem budování světa. V tomto podniku zaujímá náboženství zvláštní postavení. Naším hlavním cílem zde bude vyslovit některá obecná tvrzení ohledně vztahu mezi lidským náboženstvím a lidským budováním světa. Ale ještě než tak srozumitelným způsobem učiníme, musíme vysvětlit, jak společnost svůj svět buduje. Pro toto vysvětlení bude důležité pojímat společnost dialekticky (1).

Společnost je dialektickým jevem v tom smyslu, že je lidským výtvořem a ničím jiným než lidským výtvořem, který ovšem na svého tvůrce bez přestání zpětně působí. Společnost je výtvořem člověka. Neexistuje jinak než skrze lidskou činnost a lidské vědomí. Mimo člověka žádná sociální realita neexistuje. Lze však zároveň tvrdit, že člověk je výtvořem společnosti. Život každého jednotlivce je epizodou v dějinách společnosti, která ho jak předchází, tak i přežívá. Společnost tu byla před narozením jednotlivce a bude tady i po jeho smrti. A co víc, právě v rámci společnosti a jako výsledek společenských procesů se jednotlivec stává osobou, která si osvojuje a udržuje svou identitu a uskutečňuje různé projekty, jež utvářejí její život. Člověk nemůže existovat mimo společnost. Tato dvě tvrzení, totiž že společnost je výtvořem člověka a že člověk je výtvořem společnosti, nejsou v rozporu. Spíše odrážejí bytostně dialektickou povahu společnosti. Jen pokud tuto povahu rozpoznáme, budeme moci pochopit společnost způsobem odpovídajícím její empirické realitě (2).

Základní dialektický vývoj společnosti sestává ze tří momentů či kroků. Jsou jimi externalizace, objektivizace a internalizace. Pouze pokud chápeme tyto tři momenty společně,

můžeme si udržet empiricky odpovídající pohled na společnost. Externalizace je neustálé přelévání lidského bytí do světa – jak v tělesné, tak i duševní činnosti člověka. Objektivizace je dosažení – prostřednictvím výsledků této činnosti (opět jak tělesné, tak duševní) – stavu, kdy se realita vůči svým původním tvůrcům staví jako vnější a od nich odlišná fakticita. Internalizace je opětovně přivlastnění si téže skutečnosti člověkem, který ji pak znovu přeměňuje ze struktur objektivního světa do struktur subjektivního vědomí. Prostřednictvím externalizace je společnost lidským tvůrcem, prostřednictvím objektivizace se stává realitou *sui generis* a prostřednictvím internalizace je člověk tvůrcem společnosti (3).

Externalizace je antropologickou nutností. Člověka, jak ho empiricky známe, si nelze představit mimo toto neustálé přelévání sebe sama do světa, v němž se nachází. Lidské bytí nelze chápat jako něco, co spočívá samo v sobě, v nějaké uzavřené sféře nitra, a až *poté* vyřáží, aby se projevilo v okolním světě. Lidské bytí se externalizuje ze své podstaty a od počátku (4). Tato základní antropologická danost velmi pravděpodobně vychází z biologického ustrojení člověka (5). *Homo sapiens* zaujímá ve zvířecí říši zvláštní postavení. To se projevuje ve vztahu člověka ke svému tělu a ke světu. Na rozdíl od dalších vyšších savců, kteří se rodí s víceméně úplným organismem, je člověk při narození zvláště „nehotov“ (6). K zásadním krokům v průběhu „dokončení“ lidského vývoje, jež u ostatních vyšších savců proběhly už v zárodečném období, dochází v případě člověka až v prvním roce po narození. To znamená, že biologické „stávání se člověkem“ nastává v době, kdy se lidské nemluvně nachází ve vzájemné interakci s prostředím mimo jeho organismus, jež zahrnuje jak jeho fyzický, tak i lidský svět. Proces „stávání se člověkem“ ve smyslu rozvoje osobnosti a osvojení si kultury má tedy biologický základ. Pozdější vývoj není něčím, co by bylo k biologickému vývoji člověka připojeno jako nějaká cizí přeměna, nýbrž z něj vychází.

„Nehotová“ povaha lidského organismu při narození je úzce spjata s poměrně nespécializovanou povahou jeho instinktuální struktury. Zvíře na rozdíl od člověka vstupuje do světa s vysoce specializovanými a pevně řízenými pudy. Žije proto ve světě, který je víceméně zcela určován jeho instinktuální strukturou. Tento svět je ve smyslu jeho možností uzavřený, jakoby naprogramovaný na základě přirozenosti daného zvířete. Proto žije každé zvíře v prostředí, které je tomu kterému druhu vlastní. Existuje tak myší svět, psí svět, koňský svět a tak dále. Na rozdíl od toho je instinktuální struktura člověka při narození jednak

málo specializovaná, jednak nesměrovaná k druhově specifickému prostředí. Neexistuje žádný lidský svět ve shora uvedeném smyslu. Lidský svět je nedokonale naprogramovaný ze své vlastní podstaty. Je to otevřený svět. To znamená, že je to svět, který nutně utváří lidská činnost. Ve srovnání s jinými vyššími savci má tak člověk se světem dvojí vztah. Stejně jako ostatní savci existuje člověk *ve* světě, který tu byl předtím, než se v něm objevil on. Ale na rozdíl od ostatních savců není tento svět jednoduše daný, pro něj předem připravený. Člověk si musí svět pro sebe *vytvořit*. Lidská činnost budování světa není proto nějakým biologicky vnějším jevem, nýbrž přímým důsledkem biologického ustrojení člověka.

Stav, v němž se lidský organismus nachází ve světě, se proto vyznačuje zabudovanou nestabilitou. Člověk nemá ke světu předem daný vztah, ale musí si k němu určitý vztah bez přestání vytvářet. Stejnou nestabilitou se vyznačuje i vztah člověka ke svému vlastnímu tělu (7). Člověk je sám se sebou zvláštním způsobem „v nerovnováze“. Nemůže spočinout v sobě, ale musí se sám se sebou trvale vyrovnávat tím, že se vyjadřuje v činnosti. Lidské bytí je neustálým nalézáním rovnováhy mezi člověkem a jeho tělem, člověkem a jeho světem. Nebo jinými slovy – člověk neustále „dohání sám sebe“. A právě v tomto procesu člověk vytváří svět. Pouze v takovém světě, který si vytvořil, může najít své místo a uskutečňovat svůj život. A stejným způsobem, jakým se buduje jeho svět, se zároveň „dokončuje“ jeho vlastní bytí. Jinak řečeno, člověk nejenže tvoří svět, ale tvoří i sám sebe. Nebo přesněji – člověk vytváří sebe ve světě.

V průběhu budování světa si člověk svou vlastní činností přizpůsobuje své pudy a zajišťuje stabilitu. Biologicky zbaven pudového světa, který by byl vlastní jeho druhu, vytváří si člověk lidský svět. Tímto světem je samozřejmě kultura. Jejím základním účelem je poskytovat lidskému životu pevné struktury, jež mu biologicky scházejí. Z toho plyne, že tyto lidsky vytvořené struktury nemohou nikdy dosáhnout takové stability, jakou se vyznačují struktury světa zvířat. Kultura, i když se pro člověka stává „druhou přirozeností“, zůstává něčím zcela odlišným od přírody, a to právě proto, že je výsledkem vlastní lidské činnosti. Kultura musí být člověkem neustále vytvářena a znovuvytvářena. Její struktury jsou proto vnitřně nejisté a předurčené ke změně. Kulturní požadavek stability spolu s bytostně nestabilní povahou kultury představují základní problém lidské činnosti budování světa. Dalekosáhlými důsledky tohoto problému se budeme dosti podrobně zabývat o něco později. Pro daný

okamžik postačí říci, že budovat světy je nutné, ale udržet je v chodu, dosti obtížné.

Kultura sestává z celku lidských výtvorů (8). Některé z těchto výtvorů jsou hmotné, jiné nikoli. Člověk vyrábí nejrůznější možné nástroje, s jejichž pomocí přetváří své životní prostředí a podrobuje přírodu své vůli. Člověk vytváří i jazyk a na jeho základě a jeho prostřednictvím obrovskou soustavu symbolů, jež pronikají každou stránkou jeho života. Máme dobrý důvod, jež pronikají každou stránkou jeho života. Máme dobrý důvod si myslet, že vytváření nehmotné kultury šlo vždy ruku v ruce s lidskou činností fyzického přetváření okolního prostředí (9). Ať je tomu jakkoli, společnost samozřejmě není ničím jiným než pevnou součástí nehmotné kultury. Společnost je tou stránkou nehmotné kultury, jež strukturuje vztahy člověka s jeho bližními (10). A jakožto součást kultury s ní sdílí její povahu lidského výtvoru. Společnost ustavují a udržují jednající lidské bytosti. Mimo tuto lidskou činnost neexistuje, není skutečná. Její vzorce, vždy časově a prostorově podmíněné, nejsou v přírodě dané ani je nelze nějakým zvláštním způsobem vyvodit z „lidské přirozenosti“. Pokud by někdo chtěl tento výraz použít tak, aby označoval víc než jen určité biologické danosti, mohl by pouze říci, že „lidskou přirozeností“ je vytvářet svět. To, co se v jakémkoli daném dějinném okamžiku ukazuje jako „lidská přirozenost“, je výsledkem lidské činnosti budování světa (11).

Avšak i když se společnost jeví jako pouhá jedna stránka kultury, zaujímá mezi kulturními výtvoři člověka výjimečné postavení. To vychází z další základní antropologické danosti, totiž bytostné společenskosti člověka (12). *Homo sapiens* je společenský živočich. To znamená mnohem víc než jen povrchní fakt, že člověk žije vždy ve společenstvích a odloučíme-li ho od jiných lidí, ztrácí svou lidskost. Co je ještě důležitější, lidské budování světa je vždy a nevyhnutelně kolektivním podnikem. I kdyby bylo možné, třeba jen z heuristických důvodů, zkoumat vztah člověka k jeho světu čistě z individuálního hlediska, empirická skutečnost lidského budování světa je vždy sociální. Lidé si *společně* vyrábějí nástroje, vynalézají jazyky, zastávají určité hodnoty, budují instituce a tak podobně. Nejenže je účast jednotlivce na kultuře závislá na určitém sociálním procesu (totiž socializaci), ale jeho pokračující kulturní existence závisí na trvalosti určitého společenského uspořádání. Společnost je proto nejenom výsledkem kultury, je i její nutnou podmínkou. Společnost strukturuje, distribuuje a koordinuje lidské činnosti v procesu budování světa. A pouze ve společnosti mohou výsledky těchto činností přetrvávat v čase.

Chápání společnosti jako vycházející z lidské externalizace, tj. jako výsledku lidské činnosti, je obzvláště důležité ve světle skutečnosti, že společnost se běžnému chápání jeví jako něco zcela jiného, nezávislého na lidské činnosti a sdílejícího netečnou danost přírody. Za okamžik se budeme věnovat procesu objektivizace, který toto zdání umožňuje. Na tomto místě postačí říci, že jedním z nejdůležitějších přínosů sociologického pohledu je opakované převádění hypostazovaných entit, z nichž se v představě běžného člověka skládá společnost, zpět na lidskou činnost, jež je vytváří a bez níž nemají v realitě žádný status. „Materiálem“, z něhož je vytvořena společnost a všechny její formace, jsou lidské významy externalizované v lidské činnosti. Velké společenské hypostaze (jako „rodina“, „ekonomika“, „stát“ a tak dále) jsou v sociologické analýze stále znovu převáděny zpět na lidskou činnost, jež je jejich jedinou substancí. Z tohoto důvodu není příliš užitečné, když se sociolog – vyjma čistě heuristických důvodů – zabývá takovými společenskými jevy, jako kdyby to ve skutečnosti byly hypostaze nezávislé na lidském počínání, z něhož původně vznikly a vznikají i nadále. Samo o sobě není nic špatného na tom, když sociolog mluví o institucích, strukturách, funkcích, vzorcích apod. Potíž nastává teprve tehdy, když je chápe, podobně jako běžný člověk, jako něco, co existuje samo v sobě a o sobě, oddělené od lidské činnosti a tvorby. Jednou z velkých předností pojmu externalizace, užijeme-li ho v souvislosti se společností, je to, že zabráňuje takovému statickému a hypostazujícímu myšlení. Jiným způsobem to lze vyjádřit tak, že sociologické chápání by mělo být vždy zlidšťující, tj. mělo by převádět velkolepé konfigurace sociální struktury zpět na živé lidské bytosti, jež je vytvořily (13).

Společnost je tedy lidským výtvořem, zakořeněným ve fenoménu externalizace, který zase vychází ze samotného biologického ustrojení člověka. Když však hovoříme o externalizovaných výtvořech, předpokládáme zároveň, že se tyto výtvoře od svého tvůrce do určité míry odlišují. Tato přeměna lidských výtvorů na svět, který se od člověka nejen odvozuje, ale který se proti němu staví jako vnější fakticita, je vyjádřena v konceptu objektivizace. Lidmi vytvořený svět se stává něčím „tam venku“. Sestává z hmotných i nehmotných předmětů, jež jsou schopné vzdorovat tužbám svého tvůrce. Jakmile je tento svět jednou vytvořen, už si ho nemůžeme prostě odmyslet. I když má veškerá kultura svůj původ v subjektivním vědomí lidských bytostí a je v něm zakotvena, nelze ji poté, co byla vytvořena, vtáhnout podle libosti zpět do vědomí. Stojí mimo subjektivitu jedince zkrátka

jako svět. Jinými slovy, svět vytvořený lidmi nabývá povahy objektivní reality.

Tato získaná objektivita přináleží hmotným i nehmotným lidským kulturním výtvorům. Lehce jí lze porozumět v případech hmotných výtvorů. Člověk vyrobí nástroj a tímto činem obohatí souhrn fyzických předmětů vyskytujících se ve světě. Jakmile byl jednou vytvořen, má tento nástroj své vlastní bytí, což nemohou ti, kdo ho používají, jednoduše změnit. Nástroj (například nějaké zemědělské nářadí) může dokonce svým uživatelům vnucovat logiku svého bytí, a to někdy i způsobem, který jim není příliš příjemný. Například pluh, byť očividně lidský výtvor, je vnějším předmětem nejenom v tom smyslu, že o něj ti, kdo ho užívají, mohou zakopnout a přitom se poranit, tak jako mohou zakopnout o kámen či pařez nebo jakýkoli jiný přírodní objekt. Co je ale zajímavější, pluh může přimět jejich uživatele k určitému uspořádání zemědělské činnosti a možná i dalších stránek jejich života, a to způsobem vycházejícím z jeho vlastní logiky, který ti, kdo pluh původně vynalezli, ani nezamýšleli ani nepředvíдали. Stejná objektivita je ovšem příznačná i pro nehmotné prvky kultury. Člověk vynalezne jazyk a posléze zjišťuje, že jeho gramatika ovládá jeho řeč i myšlení. Člověk vytváří hodnoty a zjišťuje, že se cítí provinile, když se jim protíví. Člověk vymyslí instituce a ty se postaví proti němu, začnou ho ovládat, a dokonce ohrožovat podobu vnějšího světa. Vztah mezi člověkem a kulturou dobře vykresluje pohádka o čarodějovu učni. Mohutná vědra, jež lidské *fiat* magicky vyvolalo z nicoty, se dala do pohybu. Od tohoto okamžiku nabírají vodu v souladu s vnitřní logikou svého bytí, jež jejich tvůrce nemá až tak moc pod kontrolou. Je možné, jak se v tomto příběhu i stane, že se člověku podaří nalézt další kouzlo, kterým obrovské síly, jež uvedl do pohybu, opět ovládne. Tato moc však není totožná s mocí, jež tyto síly na počátku rozpohybovala. A může se také samozřejmě stát, že člověk v záplavě, kterou sám vyvolal, utone.

Pokud přisoudíme kultuře objektivní povahu, bude mít takové označení dvojí význam. Kultura je objektivní v tom smyslu, že se vůči člověku staví jako soubor objektů ve skutečném světě, který existuje mimo jeho vlastní vědomí. Kultura je *tam*. Avšak kultura je objektivní i tím, že ji lze zakoušet a vnímat spolu s někým dalším. Kultura je *tu pro každého*. To znamená, že objekty kultury (opět jak hmotné, tak nehmotné) lze sdílet s druhými. To je ostře odlišuje od jakýchkoli výtvorů subjektivního vědomí osamoceneného jednotlivce. Je to zřejmé, porovnáme-li nástroj patřící k výrobnímu postupu určité kultury s náčiním, byť

sebezajímavějším, jež je součástí nějakého snu. Ještě důležitější je však chápat objektivitu kultury jako sdílenou fakticitu ve vztahu k jejím nehmotným složkám. Jednotlivec si například může vysnit jakékoli množství institucionálních uspořádání, která mohou být klidně zajímavější a možná i funkčnější než instituce, jež jsou v jeho kultuře uznávány. Pokud jsou tyto sociologické sny omezeny na vlastní vědomí jednotlivce a ostatní je neuznávají jako přinejmenším možnost, kterou lze vyzkoušet, budou existovat jen jako stínové přeludy. Na rozdíl od nich budou instituce společnosti, v níž tento jednotlivec žije – ať se mu sebevíce nelíbí – *skutečné*. Jinými slovy, kulturní svět se nejen společně vytváří, ale také zůstává skutečný na základě společného uznání. Být v nějaké kultuře, znamená podílet se spolu s ostatními na určitém světě objektivit (14).

Totéž samozřejmě platí pro onu část kultur, již nazýváme společnostmi. Nestačí proto říci, že společnost vychází z lidské činnosti. Musíme také říci, že společnost je *objektivizovanou* lidskou činností, tj. společnost je výsledkem lidské činnosti, jež dosáhla úrovně objektivní reality. Člověk zakouší společenské výtvořiny jako prvky objektivního světa. Společnost stojí proti člověku jako vnější, subjektivně neprůhledná a donucující fakticita (15). Obecně člověk vskutku vnímá společnost jako prakticky rovnocennou fyzickému univerzu v jeho objektivní přítomnosti – jako svou „druhou přirozenost“. Společnost zakoušíme jako něco daného „tam venku“, něco vně subjektivního vědomí, jež ji nemůže nijak řídit. Výtvořiny osamocenené obrazotvornosti kladou lidské vůli poměrně malý odpor. Výtvořiny společnosti odolávají mnohem více. Jednotlivec může snít o různých společnostech a představovat si sama sebe v různých kontextech. Pokud se ale nenachází ve stavu solipsistického šílenství, bude mu rozdíl mezi těmito představami a *realností* jeho života ve společnosti, jež mu předepisuje obecně uznávaný kontext pro život a vnucuje mu ho bez ohledu na jeho přání, jasný. Vzhledem k tomu, že se jednotlivec setkává se společností jako s realitou vně jeho samého, může se často stát, že pro něj bude její chod neprůhledný. Jednotlivec nemůže objevit význam nějakého společenského jevu na základě introspekce. Musí vyjít ze sebe a provádět v zásadě stejné empirické zkoumání, jež je nutné k tomu, aby pochopil cokoli, co se nachází mimo jeho mysl. Společnost se projevuje především svou donucovací mocí. Poslední zkouškou její objektivní reality je její schopnost prosadit se oproti neochotě jednotlivců. Společnost řídí, postihuje, hlídá a trestá chování jednotlivce. Ve svém největším zbožštění (tento výraz jsme

nezvolili jen náhodou, jak později uvidíme) může společnost jednotlivce dokonce i zničit.

Donucovací objektivitu společnosti lze samozřejmě nejnápadněji vidět na postupech sociální kontroly – tj. na postupech, jež jsou určené k tomu, aby vzpurné jednotlivce či skupiny „postavily do latě“. Jako zřejmý příklad tu mohou posloužit politické a právní instituce. Je však důležité pochopit, že stejnou donucovací objektivitou se vyznačuje společnost jako celek a že tato donucovací objektivita je přítomná ve všech společenských institucích, včetně institucí založených na obecném souhlasu. To však rozhodně *neznamená*, že všechny společnosti jsou jen různými obměnami tyranie. *Znamená* to, že žádný lidský výtvar nemůžeme správně označit za společenský jev, pokud nedosáhl takové míry objektivitu, která jedince nutí k tomu, aby jej uznal za skutečný. Jinými slovy, základ donucovací povahy společnosti neleží v jejím aparátu sociální kontroly, nýbrž v její moci ustanovit se a vnútit jako realita. Vzorovým příkladem je zde jazyk. Sotvakdo, ať by mu bylo sociologické myšlení jakkoli vzdálené, by chtěl popřít, že jazyk je lidským výtvozem. Každý jednotlivý jazyk je výsledkem dlouhých dějin lidské vynalézavosti, představitivosti, ba dokonce rozmaru. I když naše hlasové orgány určitým způsobem fyziologicky omezují naše jazykové choutky, neexistují žádné přírodní zákony, na něž bychom se mohli odvolat, kdybychom chtěli vysvětlit například vývoj anglického jazyka. Stejně tak nemá angličtina jiné postavení v přirozenosti věcí než to, že je lidským výtvozem. Anglický jazyk vznikl v rámci určitých lidských dějů, v průběhu své historie se rozvíjel na základě lidské činnosti a bude tu jen potud a tak dlouho, dokud ho budou lidé dále používat a rozumět mu. Nicméně angličtina stojí před jednotlivcem jako objektivní realita, kterou musí jako takovou uznat, nebo nést následky. Její pravidla jsou objektivně daná. Člověk se je musí naučit, ať už jako svůj mateřský nebo jako cizí jazyk, a nemůže je po libosti měnit. Máme objektivní měřítko pro správnost a nesprávnost anglického jazyka, a i když se názory na ně mohou v drobnostech různit, je existence těchto měřítek prvořadou podmínkou jeho používání. Existují samozřejmě i tresty za porušování těchto pravidel – od špatného prospěchu ve škole po společenskou nesnáze v pozdějším životě –, ale objektivní realita anglického jazyka na těchto trestech primárně nestojí. Angličtina je objektivně reálná na základě jednoduchého faktu, že je *tady* – jako hotový a kolektivně uznaný diskurz, v jehož rámci mohou jednotlivci rozumět sami sobě i sobě navzájem (16).

Společnost jako objektivní realita poskytuje člověku svět k obývání. Tento svět obsahuje jednotlivcův životní příběh odvíjející se jako řada navazujících událostí v tomto světě. Životní příběh jednotlivce je objektivně reálný, jen pokud mu lze porozumět v rámci významových struktur sociálního světa. Jednotlivec může mít samozřejmě celou řadu silně subjektivních sebeinterpretací, jež budou druzí považovat za podivné nebo rovnou nesmyslné. Ať už ale budou tyto sebeinterpretace jakékoli, zůstane zde objektivní interpretace jednotlivcova životního příběhu, jež ho zasadí do kolektivně uznávaného referenčního rámce. Objektivní fakta tohoto příběhu si lze ověřit přinejmenším nahlédnutím do příslušných osobních dokladů. Jméno, původ, občanství, stav, zaměstnání jsou některými z oněch „oficiálních“ interpretací existence jednotlivce, objektivně platnými nejen na základě zákona, nýbrž díky zásadní moci společnosti propůjčovat věcem reálnost. A co víc, jednotlivec sám, pakliže se neuzavře do svého solipsistického světa úniku před společnou realitou, se bude snažit potvrdit si své sebeinterpretace jejich srovnáváním s objektivně dostupnými souřadnicemi svého životního příběhu. Jinými slovy, život jednotlivce se jeví jako objektivně reálný, jemu samému i ostatním, je-li umístěn do sociálního světa, jenž má sám povahu objektivní reality (17).

Objektivita společnosti se týká všech prvků, z nichž se skládá. Instituce, role a identity existují jako objektivně reálné jevy v sociálním světě, byť stejně jako tento svět nejsou ničím jiným než lidskými výtvozy. Například rodina jako institucionalizace lidské sexuality v určité společnosti je zakoušena a vnímána jako objektivní realita. Tato instituce je *zde*, vnější a donucující, a vnucuje jednotlivci své předem určené vzorce pro tuto oblast života. Táž objektivita přináší rolím, u nichž se očekává, že je jednotlivec v daném institucionálním kontextu bude vykonávat, a to i tehdy, nebude-li mu to příliš po chuti. Například role manžela, otce nebo strýce jsou jako modely individuálního chování objektivně vymezené a dostupné. Tím, že jednotlivec tyto role hraje, ztělesňuje institucionální objektivitu způsobem, který on sám i ostatní vnímají odděleně od „pouhých“ nahodilostí jeho individuální existence (18). Danou roli může „na sebe vzít“ jako kulturní objekt, podobně jako si může „na sebe vzít“ nějaký hmotný objekt, třeba kus oblečení či ozdobu. Může si nadále uvědomovat sebe sama jako někoho, kdo se od dané role odlišuje. Ta se má poté k tomu, co vnímá jako své „pravé já“, jako maska k herci. Může dokonce říci, že se mu vykonávání té či oné stránky dané role nelíbí. Musí ji však hrát proti své vůli – poněvadž

to objektivní popis dané role vyžaduje. A dále – společnost nejenže obsahuje objektivně dostupný soubor institucí a úloh, ale taktéž celý rejstřík identit obdařených stejným statusem objektivní reality. Společnost přiděluje jednotlivci nejenom určitý soubor rolí, nýbrž i určitou identitu. Jinými slovy, od jednotlivce se nejenom očekává, že bude jednat jako manžel, otec nebo strýc, ale že *bude* manželem, otcem, strýcem – ba co víc, že *bude* člověkem, ať už ono „být“ zahrnuje v dané společnosti cokoli. Nakonec tedy objektivizace lidské činnosti znamená, že se člověk stává schopným objektivizovat část sama sebe ve svém vlastním vědomí – setkávat se zde se sebou v podobách, jež jsou obecně dostupné jako objektivní prvky sociálního světa. Například jednotlivec *jakožto* „skutečné já“ může vést vnitřní rozhovor se sebou samým *jakožto* arcibiskupem. Ve skutečnosti je socializace v první řadě možná právě jen prostřednictvím takového vnitřního rozhovoru s objektivizacemi sebe sama (19).

Svět společenských objektivizací vytvořený externalizujícím vědomím se staví proti vědomí jako vnější fakticita. Jako takový je chápán. Toto chápání však ještě nelze popsat jako internalizaci, stejně jako tak nelze popsat chápání světa přírody. Internalizace je spíše znovuvstřebáním objektivizovaného světa do vědomí takovým způsobem, že struktury tohoto světa začnou určovat subjektivní struktury vědomí samotného. To znamená, že společnost nyní působí jako činitel utvářející vědomí jednotlivce. V míře, v jaké došlo k internalizaci, chápe nyní jednotlivec různé prvky objektivizovaného světa jako jevy, které se nacházejí zároveň uvnitř jeho vědomí i ve vnější realitě.

Každá společnost přetrvávající v čase čelí problému, jak přenést své objektivizované významy z generace na generaci. S tímto problémem se vyrovnává prostřednictvím socializačního procesu, tj. procesu, v němž se nová generace učí žít v souladu s institucionálními pořádky společnosti. Socializaci lze samozřejmě psychologicky popsat jako proces učení. Nová generace je uváděna do kulturních významů, učí se podílet na kulturou stanovených úkolech a přijímat role a identity, jež tvoří její sociální strukturu. Socializace má ovšem ještě jeden zásadní rozměr, jenž nelze odpovídajícím způsobem uchopit slovy o procesu učení. Jednotlivec se objektivizovaným významům nejenom učí, ale také se s nimi ztotožňuje a je jimi tvarován. Pojímá je do sebe a činí z nich *svoje* významy. Stává se nejenom vlastníkem těchto významů, ale i tím, kdo je ztělesňuje a vyjadřuje.

Úspěšná socializace závisí na ustavení symetrie mezi objektivním světem společnosti a subjektivním světem jednotlivce.

Naprosto socializovaný jedinec vnímá každý význam objektivně dostupný v sociálním světě stejně jako obdobný význam daný subjektivně uvnitř jeho vlastního vědomí. Takto úplná socializace empiricky neexistuje a teoreticky ani není možná, už jen z důvodu biologické rozmanitosti jedinců. Existují však různé stupně úspěšnosti socializace. Vysoce úspěšná socializace ustavuje vysokou míru symetrie mezi objektivním a subjektivním, zatímco neúspěšná socializace vede k různé míře asymetrie. Není-li socializace úspěšná při internalizaci alespoň těch nejdůležitějších významů, stává se daná společnost jen sotva životaschopným podnikem. A co víc, taková společnost nebude ani s to ustavit tradici, jež by zaručovala její trvání v čase.

Lidské budování světa je vždy kolektivním podnikem. Má-li si člověk vnitřně osvojit svět, musí to taktéž proběhnout ve společnosti. Tvrzení, že není možné stát se nebo být člověkem – v jakékoli empiricky rozpoznatelné podobě překračující biologická pozorování – mimo společnost, je dnes ve společenských vědách otřepanou frází. Tato fráze se stane méně otřepanou, dodáme-li, že internalizace světa je na společnosti závislá úplně stejně tak. Tím totiž říkáme, že člověk není schopen pojmout svou zkušenost zcela smysluplným způsobem, pokud mu toto pojetí není zprostředkováno společenskými procesy. Procesy, jimiž se internalizuje společensky objektivizovaný svět, jsou *totožné* s procesy, jimiž se internalizují společensky přidělené identity. Jednotlivec se socializuje proto, aby *byl* určenou osobou a aby *obýval* určený svět. Subjektivní identita a subjektivní realita se utvářejí v rámci stejné dialektiky (zde v etymologicky doslovném smyslu dialogu) mezi jednotlivcem a těmi významnými druhými, kteří mají jeho socializaci na starosti (20). Dialektickou povahu utváření identity lze shrnout tak, že jednotlivec se stává tím, koho v něm vidí druhí. Můžeme doplnit, že jednotlivec si osvojuje svět v rozhovoru s druhými a že jak identita, tak i svět pro něj zůstávají reálnými, jen pokud může v tomto rozhovoru pokračovat.

Tento poslední bod je velmi důležitý; znamená totiž, že socializace jednotlivce nikdy nekončí, vždy se jedná o celoživotní proces. To je subjektivní stránka již dříve zmíněné vratkosti všech člověkem vytvářených světů. Obtížnost udržování světa v chodu se psychologicky projevuje v obtížnosti udržet tento svět subjektivně věrohodný. Ve vědomí jednotlivce je tento svět vybudován prostřednictvím rozhovoru s významnými druhými (jako jsou rodiče, učitelé, vrstevníci). Jako subjektivní realita se udržuje stejným druhem rozhovoru, ať už s těmiž, nebo s novými významnými druhými (jako jsou manželé/manželky, přátelé

či jiné blízké osoby). Přeruší-li se takový rozhovor (manžel/manželka zemře, přátelé odejdou, člověk opustí své původní společenské prostředí), svět se počne hroutit, ztrácet svou subjektivní věrohodnost. Jinými slovy, subjektivní realita světa visí na tenké niti rozhovoru. Důvod, proč si většina z nás tuto vratkost po většinu času neuvědomuje, plyne z nepřerušného trvání našeho rozhovoru s významnými druhými. Udržet tento rozhovor je jedním z nejdůležitějších požadavků společenského řádu.

Internalizace pak znamená, že se objektivní fakticita sociálního světa stává zároveň subjektivní fakticitou. Jednotlivec se setkává s institucemi jako s *fakty* objektivního světa ležícího mimo něj – ty jsou však nyní také *fakty* jeho vlastního vědomí. Institucionální pořádky nastolené společností jsou subjektivně reálné jakožto postoje, motivy a životní projekty. Jednotlivec si realitu institucí osvojuje spolu se svými rolemi a svou identitou. Jako realitu si například osvojuje určité příbuzenské uspořádání své společnosti. *Ipso facto* na sebe bere role, které jsou mu v daném kontextu přidělené, a svou vlastní identitu vnímá v rámci těchto rolí. Nejenom že hraje roli strýce, ale *je* strýcem. A pokud byla socializace dostatečně úspěšná, ani si nepřeje být někým jiným. Jeho postoje k druhým a jeho pohnutky k určitým činům jsou autenticky strýcovské. Pokud žije ve společnosti, která ze strýcovství učinila navýsost důležitou instituci (určitě ne u nás, ale ve většině matrilineárních společností), bude na celý svůj životaběh (minulý, současný a budoucí) pohlížet prizmatem své životní dráhy *jako* strýce. Dokonce se může i obětovat pro své synovce a nacházet útěchu v myšlence, že jeho vlastní život v nich bude mít své pokračování. Sociálně objektivizovaný svět je pořád vnímán jako vnější fakticita. Strýcové, sestry, synovci existují v objektivní realitě, co do fakticity srovnatelní se zvířaty či kameny. Tento objektivní svět je však nyní vnímán také jako subjektivní významová plnost. Jeho počáteční neprůhlednost (třeba z hlediska dítěte, jež se musí naučit zvyklostem spjatým se strýcovstvím) se proměnila ve vnitřní průhlednost. Jednotlivec teď může nahlédnout do svého nitra a v hlubinách svého subjektivního bytí „objevit sama sebe“ jako strýce. Zde – vždy za předpokladu určitého stupně úspěšné socializace – se stává introspekce funkční metodou k odhalení institucionálních významů (21).

Proces internalizace je třeba vždy chápat jako pouhou součást širšího dialektického procesu, jehož dalšími momenty jsou externalizace a objektivizace. Není-li tomu tak, nastupuje ob-

raz mechanického determinismu, v němž je jednotlivec vytvářen společností obdobně, jako v přírodě příčina způsobuje následek. Takový obraz povahu společenského jevu pokrývá. Nejenže je internalizace součástí širší dialektiky tohoto jevu, dialektický princip provází rovněž socializaci jednotlivce (22). Jednotlivec není tvarován jako nějaká pasivní, nehybná věc, ale spíše utvářen v průběhu dlouhého rozhovoru (dialektiky v doslovném slova smyslu), jehož *se účastní*. To znamená, že sociální svět (se svými institucemi, rolemi a identitami) jedinec pasivně nevstřebává, nýbrž si ho aktivně *osvojuje*. *Nadto* jakmile se jednotlivec utvoří jako osoba, s objektivně a subjektivně rozpoznatelnou identitou, musí pokračovat v rozhovoru, jenž ho udržuje jako osobu v jeho dalším životě. To znamená, že jednotlivec nadále *spoluvytváří* sociální svět, a tudíž sebe sama. Ať už je jeho moc změnit společenské definice reality jakkoli malá, musí přinejmenším nadále souhlasit s těmi definicemi, jež ho utvářejí jako osobu. I když toto spolutvoření popírá (třeba jako pozitivistický sociolog nebo psycholog), zůstává spolutvůrcem svého světa – a jeho popírání vstupuje do dialektiky jako utvářející činitel jeho světa i jeho samého. Jako modelový příklad pro dialektiku socializace můžeme znovu uvést vztah jednotlivce k jazyku. Jazyk tu stojí vůči jednotlivci jako objektivní realita. Jednotlivec si jej subjektivně osvojuje tím, že se účastní jazykové interakce s druhými. V průběhu této interakce však jazyk nevyhnutelně pozměňuje, i kdyby (třeba jako formalistní jazykovědec) platnost těchto změn popíral. A dále, jeho pokračující účast na jazyku je částí lidské činnosti, jež je jediným ontologickým základem daného jazyka. Jazyk existuje proto, že jej jednotlivec, spolu s ostatními, nepřestává používat. Jinými slovy, s ohledem na jazyk a na sociálně objektivizovaný svět jako celek lze říci, že jednotlivec nepřestává „odpovídat“ světu, který ho utvářel, a tím ho dál udržuje jako realitu.

Nyní už můžeme pochopit tvrzení, že sociálně konstruovaný svět je v prvé řadě uspořádáváním zkušenosti. Jednotlivé zkušenosti a významy jedinců jsou vsazeny do smysluplného řádu neboli nomu (23). Říci, že společnost je podnikem budování světa, znamená říci, že je uspořádávající či nomizující činností. Podmínky pro tuto skutečnost, jak již bylo uvedeno, vycházejí z biologického ustrojení *homo sapiens*. Člověk, jemuž jsou biologicky upřeny uspořádávající mechanismy, kterými jsou nadána ostatní zvířata, musí vnucovat zkušenosti svůj vlastní řád. Společenskost člověka předpokládá kolektivní povahu jeho uspořádávající činnosti. Uspořádávání zkušenosti je vlastní jakémukoli

druhu sociální interakce. Každé sociální jednání znamená, že individuální význam míří k druhým, a pokračující sociální interakce znamená, že jsou různé významy jednajících začleněny do řádu společného významu (24). Bylo by chybou domnívat se, že tento nomizující důsledek sociální interakce musí od začátku vytvářet nomos zahrnující *veškeré* jednotlivé zkušenosti a významy zúčastněných. Pokud bychom si dokázali představit společnost v jejích samotných počátcích (něco, co je samozřejmě empiricky nedostupné), mohli bychom očekávat, že se rozsah společného nomu rozšiřuje s tím, jak sociální interakce zahrnují stále širší oblasti společného významu. Nemá smysl představit si, že tento nomos bude kdy zahrnovat *veškeré* jednotlivé významy. Stejně jako nemůže existovat naprosto socializovaný jednotlivec, budou tu vždy jednotlivé významy, jež zůstanou vně či na okraji společného nomu. A jak uvidíme o něco později, pro porozumění sociální existenci jednotlivce jsou nesmírně důležité mezni zkušenosti. Přesto zde máme co do činění s vnitřní logikou, která nutí každý nomos, aby se rozpínal do širších oblastí významu. I když pořadající činnost společnosti nikdy nedosáhne úplnosti, můžeme ji přesto popsat jako k úplnosti směřující, totalizující. (25)

Sociální svět vytváří nomos jak objektivně, tak subjektivně. Objektivní nomos je dán v procesu objektivizace jako takové. Skutečnost jazyka můžeme snadno pochopit jako uvalení řádu na zkušenost. Jazyk nomizuje tím, že do neustálého toku zkušenosti vnáší rozlišování a strukturu. Jakmile je nějaký prvek zkušenosti pojmenován, dochází *ipso facto* k jeho vynětí z tohoto toku a stabilizaci *jako* entity označené daným jménem. Jazyk dále zajišťuje základní řád vztahů tím, že ke slovní zásobě přidává skladbu a mluvnicí. Není možné používat jazyk, aniž bychom přijali jeho řád. Lze říci, že každý empirický jazyk představuje utvářející se nomos, nebo stejně tak, nomos jako historický důsledek nomizující činnosti lidských generací. Původním nomizujícím činem je, když se o nějaké věci řekne, že je *to*, a *ne tamto*. Jak na toto původní začlenění dané věci do řádu zahrnujícího další věci navazují přesnější jazyková označení (daná věc je mužského rodu, ne ženského, je v jednotném čísle, ne v množném, je to podstatné jméno, ne sloveso a tak dále), směřuje nomizující čin k obsáhlému řádu *všech* věcí, které lze jazykově objektivizovat, směřuje tedy k totalizujícímu řádu.

S oporou v jazyce a jeho prostřednictvím je vybudována kognitivní a normativní stavba, jež ve společnosti platí za „vědění“. V tom, co „ví“, vnucuje každá společnost zkušenosti společný

interpretační řád, jenž se prostřednictvím dříve rozebíraného procesu objektivizace stává „objektivním věděním“. Jen poměrně malá část této stavby je tvořena teoriemi toho či onoho druhu, i když teoretické „poznání“ je obzvláště důležité, poněvadž obvykle obsahuje soubor „oficiálních“ výkladů reality. Většina sociálně objektivovaného „vědění“ je předteoretická. Sestává z výkladových schémat, mravních zásad a souborů tradiční moudrosti, které běžný člověk často sdílí s teoretiky. Společnosti se ve svých souborech „vědění“ liší stupněm rozlišování. Patřit do nějaké společnosti znamená podílet se na jejím „vědění“, tedy spoluobývat její nomos.

Objektivní nomos se internalizuje v průběhu socializace. Jedinec si jej tak přivlastňuje, aby se stal jeho vlastním subjektivním uspořádáním zkušenosti. Právě díky tomuto přisvojení začne jedinci jeho vlastní životaběh „dávat smysl“. Nesourodé prvky jeho minulého života jsou uspořádány podle toho, co „objektivně ví“ o situaci své i druhých lidí. Jeho průběžné zkušenosti se začleňují do téhož řádu, v němž však může docházet k modifikacím, aby bylo takové začleňování možné. Budoucnost získává smysluplný tvar díky tomu, že se do ní tento řád promítá. Jinými slovy, žít v sociálním světě znamená žít uspořádaný a smysluplný život. Společnost je strážcem řádu a významu nejen objektivně, ve svých institucionálních strukturách, nýbrž i subjektivně, ve strukturaci individuálního vědomí.

A právě z tohoto důvodu představuje pro jednotlivce radikální oddělení od společenského světa neboli anomie tak velkou hrozbu (26). Jedinec v takových případech ztrácí nejen citově uspokojující svazky, ale také orientaci ve zkušenosti. V krajních případech ztrácí smysl pro realitu a identitu. Stává se anomickým ve smyslu ztráty světa. Protože je jednotlivcův nomos vytvářen a udržován v rozhovoru s významnými druhými, uvrhne jednotlivce do anomie, pokud se takový rozhovor radikálně přeruší. Okolnosti takového nomického přerývu se mohou samozřejmě různit. Mohou zde působit rozsáhlé kolektivní síly, jako je třeba ztráta statusu celé společenské skupiny, k níž jednotlivec přináleží. Mohou se úžeji týkat vlastního života jedince, jako v případě ztráty významných druhých úmrtím, rozvodem nebo fyzickým oddělením. Lze proto hovořit o kolektivních i individuálních stavech anomie. V obou případech bude fundamentální řád, na jehož základě jedinec „rozumí“ svému životu a rozeznává svou vlastní identitu, směřovat k rozpadu. Nejenže pak jedinec začne opouštět své mravní zásady, a to se zničujícími psychologickými důsledky, ale znejistí i v kognitivní

rovině. Svět se začne otřásat právě v okamžiku, kdy začíná slábnout rozhovor, který jej podepírá.

Sociálně ustavený nomos tak lze chápat, a to možná v tom nejdůležitějším ohledu, jako ochranný štít proti hrůze. Jinak řečeno, nejdůležitější funkcí společnosti je nomizace. Jejím antropologickým předpokladem je lidská touha po smyslu, jež se zdát mít sílu instinktu. Lidé jsou od narození puzeni k tomu, vnucovat realitě smysluplný řád. Tento řád však předpokládá společenský podnik uspořádávajícího budování světa. Oddělení se od společnosti vystavuje jednotlivce mnoha nebezpečím, s nimiž se nemůže vyrovnat sám, v krajním případě pak nebezpečí bezprostředního zániku. Způsobuje také jednotlivci nesnesitelné duševní napětí. Toto napětí vychází ze základního antropologického faktu společenskosti. Vrcholným nebezpečím takového oddělení je však nebezpečí ztráty smyslu. Toto nebezpečí je noční můrou *par excellence* – člověk se v ní noří do světa nepořádku, nesmyslnosti a šílenství. Realita a identita se zhoubně proměňují do smysl postrádajících obrazů hrůzy. Být ve společnosti znamená být „zdravý“ právě ve smyslu ochrany před absolutním šílenstvím takové anomické hrůzy. Anomie může být natolik nesnesitelná, že jedinec může upřednostnit smrt. A obráceně, jednatel může chtít obývat nomický svět i za cenu všelijakých obětí a utrpení – dokonce i za cenu vlastního života, pokud je přesvědčen, že tato nejzazší oběť má nomický význam (27).

Tato ochranná povaha společenského řádu se obzvláště ozřejmí, podíváme-li se na mezní situace v životě jednotlivce, tedy na situace, kdy je hnán k samotným hranicím – nebo i za ně – řádu určujícího jeho běžnou každodenní existenci (28). Takovéto mezní situace se obvykle vynořují ve snech a fantaziích. Mohou se objevit na obzoru vědomí jako znepokojivá podezření, že svět může mít jinou tvář než tu „normální“, tedy že dříve přijímané definice reality mohou být křehké, či dokonce podvodné (29). Tato podezření sahají až k identitě sebe sama i druhých a přinášejí možnost drtivých proměn. Když tato podezření napadnou centrální oblasti vědomí, berou na sebe podobu souboru příznaků, které by moderní psychiatrie označila jako neurózu či psychózu. Ať už je jejich epistemologický status jakýkoli (a psychiatrie o něm obvykle rozhoduje s až příliš velkou chutí, protože je pevně zakořeněna v každodenních, „oficiálních“ společenských definicích reality), jejich největší hrůza pro jednotlivce spočívá v hrozbě, kterou představují pro jeho dříve funkční nomos. Mezní situací *par excellence* je však smrt (30). S tím, jak bývá jednatel svědkem smrti druhých (zejména

významných druhých) a předjímá vlastní smrt, je silně hnán k tomu zpochybňovat *ad hoc* kognitivní a normativní procedury svého „normálního“ života ve společnosti. Smrt představuje pro společnost hrozivý problém nejen kvůli očividnému ohrožení kontinuity lidských vztahů, ale i proto, že ohrožuje základní předpoklady řádu, na němž společnost spočívá.

Jinými slovy, mezní situace lidského bytí vyjevují bytostnou vratkost všech sociálních světů. Každou společensky definovanou realitu ohrožují číhající „nereality“. Každý sociálně konstruovaný nomos musí čelit neustálé možnosti pádu do anomie. Z hlediska společnosti je každý nomos oblastí významu vytrženou z obrovské masy nesmyslnosti, malá světlá mýtinka v beztvarem, temném, vždy zlověstném pralesi. Z hlediska jednotlivce představuje každý nomos slunnou „denní stránku“ života, jíž se chabě držíme, aby nás nepohltily temné stíny „noci“. Z obou hledisek je každý nomos stavbou postavenou tváří v tvář mocným a nepřátelským silám chaosu. Tento chaos je třeba držet za každou cenu na uzdě. Proto si každá společnost vyvíjí postupy, jež pomáhají jejím příslušníkům uchovat si „orientaci na realitu“ (tedy zůstat v realitě, jak je „oficiálně“ definována) a „vrátit se do reality“ (tedy vrátit se z mezních oblastí „nereality“ k sociálně ustavenému nomu). Na tyto postupy se bude třeba později podívat podrobněji. Pro tento okamžik postačí říci, že společnost poskytuje jednotlivci různé způsoby zažehnavání děsivého světa anomie a setrvání v bezpečných hranicích ustaveného nomu.

Sociální svět chce být brán co nejvíc jako samozřejmost (31). Socializace je úspěšná do té míry, do jaké je tato „samozřejmost“ internalizována. Nestačí, aby jednatel nahlížel na klíčové významy společenského řádu jako na užitečné, žádoucí či dobré. Je mnohem lepší (lepší s ohledem na společenskou stabilitu), pokud na ně nahlíží jako na nevyhnutelné, jako na nedílnou součást obecné „přirozenosti věcí“. Pokud toho lze dosáhnout, pak může být jednatel, který se vážně odchyluje od společensky definovaných pořádků, považován nejenom za pošetilce či darebáka, ale za šílence. Vážná odchylka pak subjektivně vyvolává nejen mravní vinu, ale i hrůzu šílenství. Například sexuální pořádek společnosti není jednoduše brán jako samozřejmost coby užitečné či mravně správné uspořádání, ale jako nevyhnutelné vyjádření „lidské přirozenosti“. Takzvaná „homosexuální panika“ tu může sloužit jako vynikající názorný příklad hrůzy vyvolané popíráním těchto pořádků. Tím nechceme popírat, že je tato hrůza živena také praktickými obavami a výčitkami svědomí, ale její základní hnací silou je hrůza z uvržení do vnější

temnoty, jež člověka vyděluje z „normálního“ lidského řádu. Jinými slovy, institucionální pořádky nabývají ontologického statusu do té míry, že jejich popření znamená popření bytí samotného – bytí obecného řádu věcí, a v důsledku toho svého vlastního bytí v tomto řádu.

Kdykoli sociálně ustavený nomos dosáhne stavu, kdy je brán jako samozřejmý, dochází ke splývání jeho významů s tím, co je považováno za základní významy vlastní vesmíru. Nomos a kosmos se jeví jako navzájem se překrývající. V archaických společnostech se nomos jeví jako mikrokosmický odraz a svět lidí jako vyjádření významů vlastních vesmíru jako takového. V dnešní společnosti na sebe tato archaická kosmizace sociálního světa pravděpodobně vezme podobu „vědeckých“ tvrzení ohledně přirozenosti člověka spíše než povahy vesmíru (32). Nehledě na dějinné obměny mívají významy lidsky utvořeného světa sklon promítat se do vesmíru jako takového (33). Lze snadno nahlédnout, jak tato projekce směřuje k upevnění slabých nomických konstrukcí. Způsob tohoto upevňování bude potřeba prozkoumat později. V každém případě, je-li nomos brán za samozřejmý a náležející „přirozenosti věcí“, v kosmologickém nebo antropologickém chápání, je nadán stabilitou odvozenou od mocnějších zdrojů, než jsou historické snahy lidských bytostí. A právě zde do našich úvah významným způsobem vstupuje náboženství.

Náboženství je lidský podnik, jímž je ustavován posvátný kosmos (34). Jinak řečeno, náboženství je kosmizací na posvátný způsob. Posvátností zde máme na mysli vlastnost tajemné a hrůzyplné moci, odlišné od člověka, a přesto se k němu vztahující, která údajně sídlí v určitých objektech zkušenosti (35). Tuto vlastnost lze přisoudit přírodním či umělým předmětům, zvířatům či lidem, nebo objektivizací lidské kultury. Existují posvátné kameny, posvátné nástroje, posvátné krávy. Posvátný může být náčelník, stejně jako určitý zvyk či instituce. Tuto vlastnost lze připsat i prostoru a času, jako v případě posvátných míst a posvátných období. Posvátnost může být nakonec ztělesněna v posvátných bytostech – od místních duchů po velká vesmírná božstva. Tato božstva se mohou zase proměnit v nejvyšší síly či zákonitosti ovládající vesmír, jež už nejsou chápány jako osoby, ale stále mají status posvátnosti. Historické projevy posvátna se hodně liší, i když napříč kulturami můžeme pozorovat určité pravidelnosti (není v tuto chvíli podstatné, zda budou vykládány jako výsledky kulturní difuze, nebo z vnitřní logiky náboženské představitosti člověka). Posvátné je vnímáno jako cosi, co „vyčnívá“ z běžného chodu

každodenního života, jako něco výjimečného a potenciálně nebezpečného, i když jeho hrozby lze zkrotit a jeho moc spoutat a přizpůsobit potřebám každodenního života. I když je posvátné chápáno jako odlišné od člověka, týká se člověka a vztahuje se k němu jiným způsobem než ostatní ne-lidské jevy (obzvláště jevy ne-posvátné povahy). Kosmos ustavený náboženstvím tak člověka jak přesahuje, tak i zahrnuje. Posvátný kosmos stojí proti člověku jako nezměrně mocná, od něj odlišná realita. Přesto se k němu tato realita obrací a zasazuje jeho život do vrcholně smysluplného řádu.

V jedné rovině je opakem posvátného profánní, jež lze vymezit jednoduše jako nepřítomnost posvátného. Profánní jsou všechny jevy, které „nevycházejí“ jako posvátné. Běžné činnosti našeho každodenního života jsou profánní, pokud, abychom tak řekli, není prokázán opak – v tom případě jsou pojímány jako prostoupené tak či onak posvátnou mocí (jako například v posvátné práci). Avšak i v takových případech si vlastnost posvátna přičítaná běžným životním událostem uchovává svou mimořádnou povahu, jež je obvykle znovupotvrzována prostřednictvím různých rituálů a jejíž ztráta se rovná sekularizaci, to jest pojímání daných událostí jako výlučně profánních. Rozdělení reality na oblast posvátnou a profánní je jádrem náboženského podniku, ať už je mezi nimi jakýkoli vztah. Jako takové je očividně důležité pro jakoukoli analýzu fenoménu náboženství.

V hlubší rovině tu však proti posvátnému stojí jiná opačná kategorie, a tou je chaos (36). Posvátný kosmos se vynořuje z chaosu a nepřestává se stavět proti chaosu jako svému děsivému protějšku. Protiklad kosmu a chaosu se často vyjadřuje v různých kosmogonických mýtech. Posvátný kosmos, který přesahuje a zahrnuje člověka v rámci svého uspořádání reality, tak člověku poskytuje poslední štít proti hrůze anomie. Mít „správný“ vztah k posvátnému kosmu znamená být chráněn proti děsivým hrozbám chaosu. Vypadnout z takového „správného“ vztahu znamená zůstat opuštěný na okraji propasti nesmyslnosti. Na tomto místě není od věci poznamenat, že slovo „chaos“ se odvozuje z řeckého slova znamenajícího „propast“ a latinské slovo „religio“, jež je v mnoha jazycích základem pro označení náboženství, má význam „být dbalý“. To, čeho je náboženský člověk „dbalý“, je především nebezpečná moc přítomná v projevech posvátna samotného. Avšak za tímto nebezpečím leží další nebezpečí, ještě hrozivější, totiž že člověk může ztratit veškeré spojení s posvátnem a být pohlcen chaosem. Všechny nomické

konstrukce se, jak jsme viděli, navrhují proto, aby udržely tuto hrůzu na uzdě. V posvátném kosmu však tyto konstrukce dosahují svého vyvrcholení – doslova svého zbožštění.

Lidská existence je zásadně a nevyhnutelně externalizující činností. V průběhu externalizace lidé naplňují realitu významem. Každá lidská společnost je stavbou externalizovaných a objektivizovaných významů, vždy směřující ke smysluplnému celku. Každá společnost se účastní nikdy nekončícího procesu budování lidsky smysluplného světa. Kosmizace znamená ztotožnění tohoto lidsky smysluplného světa se světem jako takovým, přičemž lidsky smysluplný svět má svůj základ v tomto světě jako takovém, odráží jej nebo je od něj ve svých základních strukturách odvozován. Takový kosmos, jako nejzazší základ a stvrzení lidských nomoi, nemusí být nutně posvátný. Zejména moderní doba zaznamenala veskrze sekulární pokusy o kosmizaci, mezi nimiž je zdaleka nejdůležitější novodobá věda. Je však třeba říci, že původně měla *veškerá* kosmizace posvátnou povahu. To platilo po větší část lidských dějin, nejenom po ta tisíciletí lidského bytí na zemi, která předcházela tomu, co nyní nazýváme civilizací. Z historického hlediska byla většina lidských světů posvátnými světy. Ano, zdá se pravděpodobné, že člověk mohl začít uvažovat o kosmu pouze skrze posvátno (37).

Lze tak říci, že náboženství hrálo v lidském podniku budování světa strategickou úlohu. Náboženství představuje nejzazší vypětí sebe-externalizace člověka, naplnění reality jeho vlastními významy. Náboženství znamená, že lidský řád je promítnut do celku bytí. Jinak řečeno, náboženství je odvážným pokusem pojmout celý vesmír jako lidsky smysluplný.

2. NÁBOŽENSTVÍ A UDRŽOVÁNÍ SVĚTA

Všechny sociálně konstruované světy jsou bytostně vratké. Podpírány lidskou činností jsou neustále ohrožovány lidským sobectvím a hloupostí. Institucionální programy jsou podrývány jednotlivci s protichůdnými zájmy. Lidé na ně často jednoduše zapomínají, nebo nejsou schopni se jim vůbec naučit. Fundamentální procesy socializace a sociální kontroly slouží – v té míře, v jaké jsou úspěšné – ke zmírnění těchto hrozeb. Socializace usiluje o zajištění trvalé shody ohledně těch nejdůležitějších rysů sociálního světa. Sociální kontrola se snaží udržet individuální či skupinový odpor v přijatelných mezích. Pak je tu ještě

jiný klíčový proces, který slouží k podpoře rozkolísané stavby společenského řádu. Je jím proces legitimizace (1).

Legitimizací míníme sociálně objektivizované „vědění“, jež slouží k vysvětlení a ospravedlnění společenského řádu. Jinak řečeno, legitimizace jsou odpovědi na jakékoli otázky „proč“ vztahující se k institucionálnímu uspořádání. Tato definice vyžaduje několik poznámek. Legitimizace patří do oblasti sociálních objektivizací, tedy toho, co v daném společenství platí za „vědění“. Z toho plyne, že mají status objektivit zcela odlišný od pouhých individuálních úvah ohledně „proč“ a „proto“ společenského dění. Legitimizace dále mohou mít jak kognitivní, tak normativní povahu. Neříkají lidem jenom to, co *by mělo být*. Často pouze předkládají to, co *je*. Například příbuzenské mravní zásady vyjádřené v tvrzení jako „Nebudeš spát s X, svou sestrou“ jsou očividně legitimizující. Kognitivní tvrzení ohledně příbuzenských vztahů jako „Jsi bratr X a ona je tvá sestra“ jsou však legitimizující v ještě podstatnějším smyslu. Zjednodušeně řečeno, legitimizace začínají tvrzeními o tom, „co je co“. Pouze na tomto kognitivním základě mohou být normativní tvrzení smysluplná. Bylo by ale vážnou chybou ztotožňovat legitimizaci s teoretickou tvorbou idejí (2). „Ideje“ mohou být pro účely legitimizace nepochybně důležité. Avšak to, co v nějaké společnosti platí za „vědění“, nelze v žádném případě ztotožňovat se souborem „idejí“ dostupných v dané společnosti. Vždy budou existovat lidé, kteří se zajímají o „ideje“, ti ale vždy tvoří jen skrovnou menšinu. Pokud by legitimizace musela vždy sestávat z teoreticky koherentních tvrzení, fungovala by jako opora společenského řádu pouze pro menšinu intelektuálů s teoretickými zájmy – a to očividně není příliš praktický program. Proto mívá legitimizace povětšinou předteoretickou povahu.

Z výše řečeného je zřejmé, že v určitém smyslu je *veškeré* sociálně objektivizované „vědění“ legitimizující. Nomos společnosti se v prvé řadě legitimizuje sám jednoduše tím, že tu je. Instituce strukturují lidské činnosti. Jakmile dojde k nomické integraci významů, jsou instituce *ipso facto* legitimizovány, a to do té míry, že se institucionalizované jednání jeví jeho aktérům jako „samozřejmé“. Hovoříme-li o objektivitě společenského řádu, tak se již tato úroveň legitimizace předpokládá. Jinými slovy, sociálně konstruovaný svět legitimizuje sám sebe díky své objektivní fakticitě. V každé společnosti jsou však nezbytné také doplňkové legitimizace. Tato nezbytnost vychází z obtíží spojených se socializací a sociální kontrolou. Má-li se nomos společnosti předávat z jedné generace na druhou, tak aby nová generace mohla