

PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN

Sociální konstrukce reality

POJEDNÁNÍ O SOCIOLOGII VĚDĚNÍ

CENTRUM PRO STUDIUM
DEMOKRACIE A KULTURY

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

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

ISBN 80-85959-46-1

II. SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA

1. Institucionalizace

a. *Organismus a činnost*

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

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

nost biologické přirozenosti člověka tkví spíše v její instinktuální složce.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. Vznik institucionalizace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c. Sedimentace a tradice

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d. Role

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e. Rozsah a způsoby institucionalizace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

S příslušnými obměnami bude tento výklad platit i v případě, že opustíme idylku tváří v tvář z našeho příkladu a přesuneme se na makrosociální úroveň. V důsledku segmentace institucionálního řádu a s tím související distribuce vědění vznikne problém vytvoření integrujících významů, které by v sobě obsáhly celou společnost a vytvořily pro jedincovu útržkovitou sociální zkušenost a kusé vědění celkový rámec objektivního významu. Kromě toho bychom tu neměli pouze problém celkové smysluplné integrace, ale také problém legitimizace institucionálních činností jednoho typu aktérů ve vztahu k ostatním typům. Můžeme předpokládat, že existuje soubor významů, který činností válečníků, zemědělců, obchodníků a vymítačů ďábla propůjčuje objektivní význam. To neznamená, že by mezi typy těchto aktérů nemohlo dojít ke konfliktu zájmů. Dokonce i v rámci společného souboru významů mohou mít vymítači ďábla problém s „vysvětlováním“ některých svých postupů válečníkům a tak dále. Metody takové legitimizace jsou opět historicky velmi různorodé.⁵⁴

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

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

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

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

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

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

A co víc, jakmile je soubor vědění povýšen na úroveň relativně samostatného subsouboru významů, má schopnost zpětně ovlivňovat společenství, které ho vytvořilo. Například židé se mohou stát odborníky na společenské vědy, protože *jako* židé mají ve společnosti určité problémy. Ale v okamžiku svého zasvěcení do světa společenskovědního diskursu může dojít nejen k tomu, že už nebudou na společnost pohlížet výhradně z pozic židů, ale pod vlivem jejich nově osvojených společenskovědních přístupů může doznat jistých změn dokonce i jejich společenská činnost, kterou *jako* židé vykonávají. Míra tohoto odpoutání vědění od jeho existenciálního původu závisí na velkém počtu historických proměnných (jako jsou naléhavost určitého společenského zájmu, stupeň teoretické propracovanosti daného vědění, společenská relevance či irelevance tohoto vědění a další). Podstatnou zásadou pro naše obecné úvahy je, že vztah mezi věděním a jeho sociálním základem je dialektický, tedy že vědění je společenským produktem *a zároveň* je i důležitým činitelem společenských změn.³⁶ Tato zásada dialektického vztahu mezi společenskou produkcí a objektivovaným světem, který je výsledkem této produkce, už byla vysvětlena. Je obzvláště důležité mít tuto skutečnost na paměti při jakékoliv analýze konkrétního subsouboru významů.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Analýza zvěcnění je důležitá, protože slouží jako neustálý korek-

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

2. Legitimizace

a. Vznik symbolických světů

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

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

Za druhé, život jedince jako celek, se svým postupným procházením skrze rozdílné vrstvy institucionálního řádu, musí mít subjektivní význam. Jinými slovy, život jedince v jeho jednotlivých, po sobě následujících a institucionálně předurčených fázích musí být nadán významem, jehož prostřednictvím se tento život jako celek jeví subjektivně věrohodný. K „horizontální“ rovině integrace a subjektivní věrohodnosti institucionálního řádu proto musí být přidána „vertikální“ úroveň celkového průběhu života jednotlivých jedinců.

Jak jsme se snažili dokázat výše, legitimizace není nutná v první fázi institucionalizace, kdy je daná instituce jednoduše skutečností, která nevyžaduje další oporu ani intersubjektivně ani v životě jedince. Všem, kterých se to týká, tato instituce připadá samozřejmá. Problém legitimizace se nevyhnutelně objeví, jakmile je třeba předat objektivitu (nyní už historického) institucionálního řádu další generaci. V tomto okamžiku, jak jsme si ukázali, už nemůže být samozřejmý charakter institucí dále udržován pouze prostřednictvím habitualizace a vlastních vzpomínek jedince. Spojení mezi historií a životem je narušeno. Aby bylo obnoveno, čímž se jak historie, tak život stanou srozumitelnými, musí existovat „vysvětlení“ a ospravedlnění ústředních prvků institucionální tradice. Tímto procesem „vysvětlování“ a ospravedlňování je právě legitimizace.⁶⁷

Legitimizace „vysvětluje“ institucionální řád tím, že jeho objektivitovaným významům přisuzuje kognitivní hodnotu. Legitimizace ospravedlňuje institucionální řád tak, že jeho praktickým imperativům dodává normativní důstojnost. Je důležité si uvědomit, že legitimizace má kognitivní i normativní charakter. Jinými slovy, legitimizace není pouze záležitostí „hodnot“. Vždy s sebou nese také „vědění“. Například struktura příbuzenských vztahů není legitimizována pouze prostřednictvím morálky týkající se incestních tabu. Nejprve musí totiž existovat „vědění“ o rolích, které definují *jak* „správně“, *tak* „nesprávně“ jednání v rámci této struktury. Řekněme, že jedinci je zapovězeno vstoupit do manželství s někým z vlastního klanu. Nejprve však musí „vědět“ sám o sobě, že je členem klanu. Toto „vědění“ získá prostřednictvím tradice, jež „vysvětluje“, co jsou klany obecně a jeho klan zvláště. Taková „vysvětlení“ (která jsou obvykle základem „dějin“ a „sociologie“ daného společenství a která v případě incestních tabu

zahrnují pravděpodobně i „antropologii“) jsou stejně tak nástroji legitimizace jako etické prvky tradice. Legitimizace nejen že jedinci říká, proč *by měl* jednat právě tak, a nikoli jinak, říká mu také, proč věci *jsou* takové, jaké jsou. Jinými slovy, při legitimizaci institucí „vědění“ předchází před „hodnotami“.

Při analýze můžeme rozlišovat mezi rozdílnými úrovněmi legitimizace (empiricky se tyto úrovně pochopitelně překrývají). Zárodky legitimizace se objeví v okamžiku, kdy systém jazykových objektivizací začne být předáván. Například předávání slovní zásoby týkající se rodinných vztahů zároveň strukturu rodinných vztahů legitimizuje. Dalo by se říci, že základní legitimizační „vysvětlení“ jsou zabudována do slovní zásoby. Proto se dítě naučí, že jiné dítě *je* jeho „bratranec“, kterážto informace ihned zákonitě legitimizuje způsob, jak se chovat k „bratrancům“, a tento způsob je dítěti vštěpován spolu s tímto jazykovým výrazem. K první úrovni vznikající legitimizace náležejí všechna jednoduchá tradiční ponaučení typu „Tak se věci dělají“ – nejranější a obvykle nejúčinnější odpověď na otázku dítěte „Proč?“ Tato úroveň je pochopitelně preteoretická. Je však základem samozřejmého „vědění“, na němž jsou založeny všechny následující teorie – a všechny tyto teorie si zase naopak musejí toto vědění osvojit, mají-li se stát součástí tradice.

Druhá úroveň legitimizace zahrnuje teoretické předpoklady v jejich elementární podobě. Můžeme tu nalézt nejrůznější vysvětlovací schémata popisující vztahy mezi soubory objektivních významů. Tato schémata jsou vysoce praktická a přímo souvisejí s určitými činnostmi. Na této úrovni jsou běžná zejména přísloví, morální zásady a moudré průpovědky. Patří sem rovněž legendy a lidové pohádky, jež jsou často předávány poetickou formou. Proto jsou dítěti vštěpována naučení typu „Člověku, který něco ukradne svému bratrančí, se na rukou udělají bradavice“ nebo „Jdi, když tě volá tvá manželka, ale *utíkej*, když tě potřebuje tvůj bratranec“. Dítě může být nadšeno „Písni o dvou věrných bratrancích, kteří se spolu vydali na lov“ nebo k smrti vyděšeno „Žalozpěvem o dvou bratrancích, kteří byli nevěrní svým ženám“.

Třetí úroveň legitimizace sestává z explicitních teorií, kterými je určitá institucionální oblast legitimizována prostřednictvím diferencovaného souboru vědění. Tyto legitimizace představují značně složitý rámec pro jednotlivé oblasti institucionalizovaného

chování. Protože tyto legitimizace jsou složité a různorodé, jsou často svěřovány specialistům, jejichž úkolem je dané legitimizace předávat prostřednictvím formalizovaných zasvěcovacích postupů. Dejme tomu, že může být vytvořena složitá ekonomická teorie „bratranství“, jeho práv, povinností a standardních projevů chování. Tato nauka je předávána nejstaršími muži klanu, kteří tímto úkolem mohli být pověřeni poté, co přestali být využitelní pro ekonomiku. Staří muži zasvěcují dospívající mladíky do této vyšší ekonomie v průběhu různých rituálů souvisejících s obdobím dospívání a vystupují jako odborníci vždy, když se vyskytnou problémy s použitím této teorie. Pokud budeme předpokládat, že tito muži už nemají žádné jiné úkoly, je pravděpodobné, že budou své teorie rozvíjet sami pro sebe dokonce i tehdy, když žádné problémy při jejím uplatňování nenastanou či, přesněji řečeno, budou si tyto problémy vymýšlet při svém teoretizování. Jinými slovy, s rozvojem specializovaných legitimizačních teorií a jejich šířením profesionálními legitimizátory se legitimizace dostává za hranice praktického využití a stává se „čistou teorií“. Tímto začíná oblast legitimizace nabývat určitou míru samostatnosti ve vztahu k legitimizovaným institucím a nakonec může nastartovat svůj vlastní proces institucionalizace.⁶⁸ V našem příkladě může „věda o bratranství“ začít žít vlastním životem zcela nezávisle na činnosti pouhých laických „bratranců“ a skupina „vědců“ může vytvořit své vlastní procesy institucionalizace, jež by byly zaměřeny proti institucím, kvůli nimž právě tato „věda“ vznikla, aby zajistila jejich legitimizaci. Dokonce si můžeme představit, že by tento vývoj paradoxně vedl k tomu, že slovo „bratranec“ už by se nevztahovalo na určitou roli v rámci příbuzenských vztahů, ale na držitele určité hodnosti v hierarchii odborníků na „bratranství“.

Čtvrtá úroveň legitimizace je tvořena symbolickými světy. Ty představují soubory teoretických tradic, které uspořádávají v celek rozdílné oblasti významů a zahrnují institucionální řád v jeho symbolické celistvosti,⁶⁹ přičemž výraz „symbolický“ užíváme v již dříve definovaném smyslu. Abychom to zopakovali, symbolické procesy jsou procesy označování, které odkazují na jiné skutečnosti, než jsou skutečnosti každodenní zkušenosti. Nyní je dobře vidět, jak symbolická sféra souvisí s touto úrovní legitimizace, jež je přístupná všem. Sféra praktického využití je tak jednou provždy transcendována. Legitimizace se nyní odehrává prostřednictvím

symbolických celků, které vůbec nemohou být prožívány v každodenním životě – pochopitelně pokud se nejedná o, řekněme, „teoretickou zkušenost“ (což je, přísně vzato, pojmenování velmi nevhodné, jež by mělo být užíváno pouze heuristicky, pokud vůbec). Tato úroveň legitimizace se od předchozí úrovně dále liší rozsahem významové integrace. Už na předešlé úrovni je možno nalézt vyšší stupeň integrace jednotlivých oblastí významů a samostatných procesů institucionalizovaného chování. Nyní jsou však *všechny* oblasti institucionálního řádu integrovány do vše zahrnujícího rámce, který teď tvoří svět v doslovném smyslu tohoto slova, protože *veškerá* lidská zkušenost může být nyní chápána jako odehrávající se *uvnitř* tohoto světa.

Symbolické světy jsou pojímány jako matrice *veškerých* společensky objektivovaných a subjektivně reálných významů. Na celou společnost s celým jejím historickým vývojem a s celým životem jedince je pohlíženo jako na něco, co se odehrává *uvnitř* tohoto světa. Obzvláště důležité je, že do tohoto symbolického světa jsou zahrnuty i mezní situace života jedince (mezní v tom smyslu, že nejsou součástí reality každodenního života společnosti).⁷⁰ Takové situace jsou prožívány ve snech a ve fantazii jako oblasti významů, jež s každodenním životem nesouvisí a mají svou vlastní realitu. V rámci symbolických světů jsou tyto izolované oblasti reality integrovány do významového celku, který je „vysvětluje“ a třeba i ospravedlňuje (například sny mohou být „vysvětleny“ psychologickou teorií, „vysvětleny“ a *rovněž* ospravedlněny teorií o stěhování duší a každá z těchto teorií bude mít svůj základ v mnohem ucelenějším světě – jedna ve světě „vědeckém“, druhá ve světě „metafyzickém“). Symbolický svět je samozřejmě vytvářen společenskými objektivacemi. Přesto jeho schopnost dát něčemu význam daleko přesahuje oblast společenského života, takže jedinec může sám sebe „umístit“ v tomto symbolickém světě dokonce i ve svých nejosamělejších zkušenostech.

Na této úrovni legitimizace dosahuje vzájemná integrace jednotlivých institucionálních procesů svého vrcholného naplnění. Je vytvořen ucelený svět. Všechny nižší legitimizační teorie jsou pojímány jako určité úhly pohledu na jevy, které jsou součástí tohoto světa. Institucionální role se stanou formami účasti na světě, který transcenduje a zároveň v sobě zahrnuje institucionální řád. V našem předchozím příkladě je „věda o bratranství“ pouze

jednou částí mnohem širší teorie, která téměř jistě bude zahrnovat obecnou teorii kosmu a obecnou teorii člověka. Zastřešující legitimizaci pro „správné“ jednání v rámci struktury příbuzenských vztahů pak bude „umístění“ tohoto jednání v rámci příslušného kosmologického a antropologického názoru. Například incest dostane své zastřešující negativní vymezení jako přestupek proti božskému řádu kosmu a proti bohem ustanovené přirozenosti člověka. Stejně tak může být vymezeno i chování nežádoucí z ekonomického hlediska či jakákoliv jiná odchylka od institucionálních norem. Hranice této zastřešující legitimizace jsou v zásadě shodné s hranicemi teoretických ambicí a vynalézavosti legitimizátorů, těchto oficiálně zplnomocněných tvůrců reality. V praxi budou pochopitelně existovat rozdíly co do stupně přesnosti, s níž budou jednotlivé části institucionálního řádu umístěny v kosmickém kontextu. Tyto rozdílnosti opět mohou mít svůj původ v určitých praktických problémech, o jejichž řešení jsou legitimizátoři žádáni, nebo mohou být výsledkem samostatného vývoje teoretických rozmarů odborníků na kosmologii.

Utváření symbolických světů následuje po dříve popsáných procesech objektivace, sedimentace a hromadění vědění. To znamená, že symbolické světy jsou sociálními výtvoři s vlastní historií. Pokud máme porozumět jejich významu, musíme porozumět historii jejich utváření. Je to důležité tím více, že tyto výtvoři lidského vědomí se svou vlastní přirozeností projevují jako plně rozvinuté a nezměnitelné celky.

Nyní se můžeme podrobněji zabývat způsobem, jakým symbolické světy zajišťují legitimizaci jedincova života a institucionálního řádu. Postup je v zásadě v obou případech stejný. Vyznačuje se nomickým, čili uspořádávacím, charakterem.⁷¹

Symbolický svět dává řád subjektivnímu chápání životní zkušenosti. Zkušenosti náležející do různých oblastí reality jsou uspořádávány v celek svým začleněním do téhož zastřešujícího světa významů. Například symbolický svět předurčuje význam snů v rámci reality každodenního života a pokaždé obnovuje nadřazenější postavení reality každodenního života a zmírňuje šok, který provází přechod z jedné reality do druhé.⁷² Oblasti významů, které by jinak v realitě každodenního života zůstaly nesrozumitelnými ostrůvky, jsou tak uspořádávány v rámci hierarchie realit, čímž se stávají srozumitelnějšími a méně děsivými. Tato integrace realit

mezních situací do nadřazené reality každodenního života je nesmírně důležitá, protože tyto situace představují největší ohrožení samozřejmé, rutinní existence ve společnosti. Pokud tuto samozřejmou existenci společnosti budeme chápat jako „denní stranu“ lidského života, pak mezní situace tvoří jeho „noční stranu“, která neustále zlověstně probleskuje na periferii každodenního vědomí. Tato „noční strana“, právě proto, že má svou vlastní realitu, jež často nevěští nic dobrého, představuje neustálou hrozbu pro tu realitu života ve společnosti, která je považována za samozřejmou, danou a „rozumnou“. Neustále se vnucuje myšlenka (myšlenka „nerozumná“ par excellence), že zářivá realita každodenního života je možná jen pouhou iluzí, která může být každým okamžikem pohlcena vyjícími nočními mramory té druhé, noční reality. Takové myšlenky na šilenství a strach jsou drženy v patřičných mezích právě uspořádáním všech myslitelných realit do téchž symbolického světa, který zahrnuje realitu každodenního života – tedy takovým uspořádáním, které realitě každodenního života zajistí nadřazené a rozhodující (chcete-li, „nejreálnější“) postavení.

Význam této nomické funkce symbolického světa pro jedincovu zkušenost prostě spočívá v tom, že „dává všechno na své místo“. A co víc, kdykoli někdo vybočí z vědomí tohoto řádu (tedy kdykoli člověk zažívá mezní situaci), symbolický svět mu umožní „navrátit se do reality“ – především do reality každodenního života. Protože se jedná o oblast, do níž náležejí všechny formy institucionálního chování a rolí, zajišťuje symbolický svět zastřešující legitimizaci institucionálního řádu tím, že mu v hierarchii lidské zkušenosti přisuzuje prvořadé postavení.

Kromě této zásadní integrace mezních realit představuje symbolický svět nejvyšší úroveň integrace nejrůznějších významů vyskytujících se *uvnitř* každodenního života společnosti. Už jsme si ukázali, že k uspořádání jednotlivých oblastí institucionalizovaného chování ve smysluplný celek dochází prostřednictvím preteoretického i teoretického uvažování. Tomuto uspořádání ve smysluplný celek nemusí hned od počátku předcházet postulování symbolického světa. Může k němu dojít i bez opory symbolických procesů, tedy bez transcendence realit každodenního života. Jakmile je však symbolický svět postulován, mohou být odlišné oblasti každodenního života integrovány skrze přímý vztah k symbolickému světu. Například odlišnosti mezi významem hraní role

bratrance a hraní role vlastníka půdy *mohou* být integrovány bez odkazu na obecnou mytologii. Ale pokud existuje obecný mytologický světový názor (*Weltanschauung*), může být na odlišnosti každodenního života přímo aplikován. Vyhodit bratrance z nějakého pozemku tedy nemusí být chybným ekonomickým krokem či nemorálním rozhodnutím (což jsou negativní vymezení, jež nemusejí obsahovat kosmické dimenze). Může to být chápáno jako narušení bohy vytvořeného řádu vesmíru. Tímto způsobem symbolický svět uspořádává, a proto legitimizuje, každodenní role, priority a zásady chování, jelikož se na ně dívá *sub specie universi*, tedy v kontextu nejobecnějšího myslitelného úhlu pohledu. V témže kontextu mohou být i ty nejtriviálnější úkony každodenního života prodchnuty hlubokým významem. Je zřejmé, že tento proces vytváří přesvědčivou legitimizaci institucionálního řádu jako celku i jeho jednotlivých oblastí.

Symbolický svět rovněž umožňuje uspořádávání jednotlivých období života. V primitivních společnostech můžeme nalézt tuto nomickou funkci v její čisté podobě v přechodových rituálech. Jednotlivá období života jsou symbolizována ve vztahu k celkovému souboru lidských významů. Být dítětem, být dospívajícím, být dospělým a tak dále – každá z těchto životních fází je legitimizována jako forma existence v symbolickém světě (obvykle jako určitá forma existence, jež souvisí se světem bohů). Nemasíme tu příliš rozvádět zcela zřejmou skutečnost, že tato symbolizace pomáhá vytvářet pocit bezpečnosti a sounáležitosti. Bylo by však chybou uvažovat pouze o primitivních společnostech. Tutéž funkci jako přechodové rituály může plnit i moderní psychologická teorie vývoje osobnosti. V obou případech může jedinec postupující z jedné fáze života do druhé na sebe pohlížet jako na člověka, který opakuje posloupnost danou „přirozeností věcí“ nebo jeho vlastní „přirozeností“. To znamená, že se takto může ujistit, že žije „správně“. „Správnost“ jeho životního programu je tak legitimizována na nejvyšší úrovni obecnosti. Jak se jedinec ohlíží zpět, jeho život mu z tohoto hlediska dává smysl. Když uvažuje o své budoucnosti, může si představit, jak se jeho život odvíjí v rámci světa, jehož základní souřadnice jsou známy.

Tutéž legitimizační funkci má i „správnost“ jedincovy subjektivní identity. Z podstaty procesu socializace vyplývá, že subjektivní identita je velmi nestálá záležitost.⁷¹ Závisí na jedincových vzta-

zích s významnými druhými, kteří se mohou změnit nebo zmizet. Nestálost subjektivní identity dále narůstá tím, jak jedinec prožívá sám sebe v mezních situacích. „Rozumné“ pojetí sama sebe jako majitele definitivní, stabilní a společensky uznávané identity je neustále ohrožováno „surrealistickými“ metamorfózami snů a představ, i když „rozumné“ chápání sama sebe zůstává v každodenní sociální interakci relativně logicky konzistentní. Identita je s konečnou platností legitimizována svým zařazením do kontextu symbolického světa. Z úhlu pohledu mytologie je „reálné“ to jedincovo jméno, které mu bylo dáno jeho bohem. Jedinec „ví, kdo je“, jestliže svou identitu zakotví v kosmické realitě chráněné před nevyzpytatelnou socializací a zlověstnými proměnami své osobnosti, způsobenými vlivem mezních zkušeností. Dokonce i tehdy, když jeho sousedé nebudou vědět, kdo je, a když i on v mukách noční můry zapomene, kdo je, může se vždy znovu ujistit, že jeho „skutečná osobnost“ je zcela reálnou entitou ve zcela reálném světě. Vědí to bohové, nebo psychiatrie, nebo strana. Jinými slovy, nejreálnější realita identity nemusí být legitimizována tím, že je jedinci v každém okamžiku známa. Pro její legitimizaci stačí, že je *poznatelná*. Protože identita, jež je známa bohům, psychiatrii, či straně nebo jimi může být poznatelná, je zároveň identitou, které je připisováno postavení nadřazené reality, integruje legitimizace opět veškeré myslitelné proměny identity do identity, jejíž realita je pevně zakořeněna v každodenním životě společnosti. Symbolický svět znovu ustavuje hierarchii, která v tomto případě sahá od „nejreálnějších“ k nejprchavějším chápáním své vlastní identity. To značí, že jedinec může žít ve společnosti s určitou jistotou, že je *skutečně* tím, za co se považuje, když hraje své rutinní společenské role v jasném denním světle a před zraky významných druhých.

Strategickou legitimizační funkci symbolického světa představuje pro jedince „umístění“ smrti. Zkušenost se smrtí jiných lidí a následně očekávání vlastní smrti vytváří pro jedince mezní situaci *par excellence*.⁷² Nemusíme snad ani zdůrazňovat, že smrt znamená pro reality každodenního života, které jsou považovány za samozřejmé, nejděsivější hrozbu. Integrace smrti do nadřazené reality společenské existence má proto pro jakýkoliv institucionální řád mimořádnou důležitost. Z toho důvodu je legitimizace smrti jedním z nejzávažnějších plodů symbolických světů. Otázka, zda k této legitimizaci dochází s pomocí mytologických, náboženských

či metafyzických výkladů reality, nebo bez nich, není podstatná. Například dnešní ateista, který chápe význam smrti prostřednictvím světového názoru (*Weltanschauung*) progresivní evoluce nebo revolučních dějin, uskutečňuje tuto legitimizaci rovněž tím, že smrt začlení do symbolického světa obklopujícího realitu. Všechny legitimizace smrti musejí splnit tentýž zásadní úkol - musejí jedinci umožnit žít ve společnosti i po smrti významných druhých a alespoň zmírnit jeho strach z vlastní očekávané smrti natolik, aby mohl i nadále vykonávat povinnosti každodenního života. Je zřejmé, že taková legitimizace je bez začlenění fenoménu smrti do symbolického světa uskutečnitelná jen velmi obtížně. Tato legitimizace tedy poskytuje jedinci návod na „správnou smrt“. Za ideálních okolností si pro něj tento návod zachová svou věrohodnost i v případě bezprostředně se blížící smrti a umožní mu vlastně „správně zemřít“.

Právě v legitimizaci smrti se nejzřetelněji projevuje transcendentující schopnost symbolického světa a základní vlastnost nejvyšších legitimizací nadřazené reality každodenního života, již je schopnost zmírňovat strach. Prvořadě postavení sociálních objektivací každodenního života si může zachovat svou subjektivní věrohodnost pouze tehdy, pokud je neustále chráněno před strachem. Na úrovni významů představuje institucionální řád štít proti strachu. Jednat anomicky proto znamená pozbýt tohoto štítu a být vystaven, osamoceně, náporu úzkosti. Zatímco strach z osamění je pravděpodobně patrný už ze samotné společenskosti, jež je charakteristickým rysem člověka, na úrovni významů se tento strach projevuje tím, že člověk není schopen uchovat si smysluplnou existenci v izolaci a při ztrátě kontaktu s nomickými strukturami společnosti. Symbolický svět ochraňuje jedince před nesmírným děsem tím, že ochranným strukturám institucionálního řádu propůjčuje zastřešující legitimizaci.⁷⁵

Téměř totéž platí i pro sociální význam (na rozdíl od právě popsaného individuálního významu) symbolických světů. Symbolické světy představují zastřešující baldachýn institucionálního řádu i jedincova života. Rovněž vytyčují hranice sociální reality, tedy vymezují, co je relevantní z hlediska sociální interakce. Jednou z krajních možností stanovení těchto hranic, které se někdy blíží primitivní společnosti, je, že se jako sociální realita definuje vše. Dokonce i s neživou hmotou se nakládá sociálně. Užší, a mno-

hem běžnější, vymezení zahrnuje pouze organický či živočišný svět. Symbolický svět přisuzuje v hierarchii bytí nejrůznějším jevům různé stupně a definuje rozsah sociálního světa v rámci této hierarchie.⁷⁶ Není třeba zdůrazňovat, že tyto stupně jsou přisuzovány i různým typům lidí a často dochází k tomu, že celé kategorie takových typů (někdy jsou to *všichni*, kteří stojí mimo dané společenství) jsou definovány jako jiné než lidské či jako méně lidské. Vztah k těmto kategoriím je běžně vyjádřen jazykovými prostředky (v extrémním případě je název společenství rovnoceaný s výrazem „lidský“). To není žádnou výjimkou ani v civilizovaných společnostech. Například symbolický svět tradiční Indie přisuzoval vyděděncům status, jenž měl blíže ke statusu zvířat než k lidskému statusu vyšších kast (tento postup byl posvěcen nejvyšší legitimizací: v podobě teorie *karmy-samsára*, která v sobě zahrnovala *všechny* bytosti, lidské i ty ostatní) a ještě v době nedávné, při španělském dobývání Ameriky, označovali Španělé Indiány za příslušníky odlišného druhu (tento postup byl legitimizován poněkud méně univerzálním způsobem teorií, jež „dokazovala“, že Indiáni nemohou být potomky Adama a Evy).

Symbolický svět uspořádává rovněž historii. Umisťuje veškeré události, jež se ve společenství udály, do souvislého celku, který zahrnuje minulost, přítomnost a budoucnost. Ve vztahu k minulosti vytváří „paměť“, jež je sdílena všemi jedinci socializovanými v rámci daného společenství.⁷⁷ Ve vztahu k budoucnosti ustanovuje společný rámec pro plánování činností jedinců. Symbolický svět tak lidi propojuje s jejich předchůdci a s jejich následovníky v jeden smysluplný celek,⁷⁸ čímž pomáhá transcendentovat konečnost existence jedince a dává jedincově smrti smysl. Všichni členové společnosti nyní mohou považovat sami sebe za lidi *náležící* ke smysluplnému světu, který tu byl předtím, než se narodili, a bude tu i poté, co zemřou. Empirické společenství je přeneseno do kosmického plánu a je učiněno svrchovaně nezávislým na nestálostí existence jedince.⁷⁹

Jak už jsme si všimli, symbolický svět zajišťuje vyčerpávající integraci *všech* samostatných institucionálních procesů. Společnost jako celek nyní dává smysl. Jednotlivé instituce a role jsou legitimizovány svým umístěním ve světě, který má jako celek určitý význam. Například politický řád je legitimizován odkazy na kosmický řád moci a spravedlnosti a politické role jsou legitimizovány

jako reprezentace těchto kosmických zákonů. Instrukce božského postavení králů v archaických civilizacích je jedinečným dokladem způsobu, jakým tento druh zastřešující legitimizace funguje. Je však důležité si uvědomit, že institucionální řád je, podobně jako řád jedincova života, neustále ohrožován přítomností realit, jež z *pohledu tohoto institucionálního řádu* nemají žádný význam. Legitimizace institucionálního řádu se musí rovněž vypořádat s neustálou nutností držet chaos v patřičných mezích. *Všechny* společenské reality jsou nejisté. *Všechny* společnosti jsou jen konstrukty čelící chaosu. Neustále hrozící nebezpečí anomického děsu propukne naplno, kdykoliv jsou legitimizace, jež tuto nejistotu zastírají, ohroženy nebo se zhroutí. Tento děs je dobře patrný ze strachu, který provází smrt krále, zejména pokud je tato smrt náhlá a dojde k ní násilnou formou. Kromě pocitů účasti či praktických politických úvah vyvolává smrt krále za těchto okolností ve vědomí bezprostřední strach z chaosu. Výborným dokladem toho je reakce veřejnosti na smrt prezidenta Kennedyho. Je proto pochopitelné, že po událostech tohoto typu musejí okamžitě následovat co nejobfavnější opětovná stvrzení pokračování reality zastřešujících symbolů.

Vznik symbolického světa má své kořeny v přirozenosti člověka. Má-li být člověk tvůrcem světa, je to umožněno tím, že je ze své vlastní přirozenosti vůči světu otevřen, což s sebou nese konflikt mezi řádem a chaosem. Lidská existence je od samotného počátku neustále probíhající externalizací. Jak člověk externalizuje sám sebe, vytváří svět, *do něhož* se externalizuje. V průběhu externalizace člověk promítá do reality své vlastní významy. Symbolické světy, které stvrzují, že *veškerá* realita má svůj lidský význam, a dovolávají se *celého* vesmíru jako důkazu hodnoty lidské existence, představují nejširší rozměr této projekce významů do reality.⁹⁰

b. Pojmový aparát sloužící k udržování symbolického světa

Budeme-li symbolický svět považovat za kognitivní konstrukt, je tento svět teoretický. Vzniká při procesu subjektivního uvažování, který, po společenské objektivaci, vedl k vytvoření jednoznačných vztahů mezi důležitými tématy, jež mají své kořeny v jednotlivých institucích. V tomto smyslu je teoretický charakter symbolického světa nezpochybnitelný, bez ohledu nato, nakolik se vnějším

„nezúčastněnému“ pozorovateli může tento svět jevit jako nesystematický a nelogický. Člověk však může uvnitř symbolického světa s důvěrou žít a obvykle v něm i s důvěrou žije. Zatímco předpokladem vytvoření symbolického světa je teoretické uvažování nějakého jedince (jemuž se svět, či spíše institucionální řád, jeví jako problematický), všichni mohou tento svět „obývat“ jako svět samozřejmý a daný. Má-li být celý institucionální řád považován za daný jako smysluplný celek, musí být legitimizován „umístěním“ do symbolického světa. Ale za jinak stejných podmínek už další legitimizace tohoto světa samotného není nutná. Na počátku to byl institucionální řád, nikoli symbolický svět, který se jevil jako problematický a na nějž se soustředily teoretické úvahy. Pro ilustraci se vraťme k předchozímu příkladu legitimizace struktury příbuzenských vztahů. V okamžiku, kdy je instituce bratranství „umístěna“ v kosmu mytologických bratranců, přestává být pouhým sociálním faktem bez nějakého „doplňujícího“ významu. Samotné mytologie se však lidé mohou s důvěrou držet, aniž by *o ní* teoreticky uvažovali.

Možnost systematického uvažování o povaze symbolického světa se naskytne až poté, co je tento svět objektivován jako „prvotní“ produkt teoretického myšlení. Zatímco symbolický svět legitimizuje institucionální řád na nejvyšší obecné úrovni, teoretizování o symbolickém světě může být popsáno jako, řekněme, legitimizace druhého stupně. Všechny legitimizace, od nejjednodušších preteoretických legitimizací jednotlivých institucionálních významů po kosmické ustanovení symbolických světů, mohou být totiž následně považovány za aparáty sloužící k udržování symbolického světa. Tyto aparáty, jak si ukážeme, vyžadují hned od počátku velkou míru pojmové složitosti.

Samozřejmě že stanovení pevných hranic mezi „důvěřivým přijímáním“ a „přemýšlivým teoretizováním“ je v každém konkrétním případě velmi problematické. Toto analytické rozlišování je však důležité i v těchto případech, protože obrací naši pozornost k otázce, do jaké míry je symbolický svět považován za daný. Z tohoto pohledu je tento analytický problém pochopitelně podobný problému, s nímž jsme se dříve setkali při výkladu o legitimizaci. Existují různé úrovně legitimizace symbolických světů, stejně jako existují různé úrovně legitimizace institucí, s tím rozdílem, že legitimizace symbolických světů nemohou sestoupit až na preteo-

retickou úroveň, a to z toho prostého důvodu, že symbolický svět samotný je jev teoretický a zůstává teoretickým i tehdy, když se ho člověk drží jen silou své důvěrnosti.

Jako u institucí, i zde vyvstává otázka, za jakých podmínek se legitimizace symbolických světů prostřednictvím zvláštního pojmového aparátu zajišťujícího udržování symbolického světa stává nezbytnou. Odpověď je opět podobná odpovědi, k níž jsme dospěli v případě institucí. Určité procesy udržování symbolického světa se stanou nezbytnými tehdy, když tento symbolický svět začne představovat *nějaký problém*. Pokud k tomu nedojde, symbolický svět udržuje sám sebe, tedy legitimizuje sám sebe, pouhou skutečností své objektivní existence v dané společnosti. Společnost, v níž by k tomu mohlo dojít, si můžeme představit. Taková společnost by byla harmonickým, uzavřeným, dokonale fungujícím „systémem“. Ve skutečnosti žádná taková společnost neexistuje. Z důvodu nevyhnutelných napětí v procesech institucionalizace a především kvůli samotnému faktu, že veškeré společenské jevy jsou *konstrukty* vytvořenými v průběhu historie lidskou činností, není žádná společnost jako celek považována za samozřejmou, a tím spíše nemůže být za samozřejmý považován ani celý symbolický svět. Každý symbolický svět je od počátku problematický. Nabízí se tedy otázka, do jaké *míry* se stal problematickým.

Při procesu předávání symbolického světa z jedné generace na druhou se projeví vnitřní problém podobný tomu, o němž jsme se zmiňovali v souvislosti s tradicí obecně. Socializace není nikdy úspěšná úplně. Někteří jedinci se jako „obyvatelé“ předávaného světa s tímto světem ztotožňují mnohem více než jiní. Dokonce i mezi víceméně „skalními obyvateli“ budou vždy existovat určité rozdíly ve způsobu, jakým tento svět budou chápat. Právě proto, že symbolický svět jako takový nemůže být prožíván v každodenním životě, ale svou povahou každodenní svět transcenduje, není možné „učit“ jeho významu stejně tak přímo jako v případě, kdy člověk učí druhého významům každodenního života. Odpovědi na otázky dětí ohledně symbolického světa musejí být mnohem složitější než odpovědi na jejich otázky týkající se institucionálních realit každodenního života. Všeobecné otázky dospělých vyžadují ještě hlubší pojmové propracování. V předchozím příkladu je význam bratranství soustavně reprezentován bratranci z masa a krve hrajícími role bratranců v prožívaných rutinních povinnostech

každodenního života. Lidští bratrančí jsou dostupní empiricky. Božští bratrančí však takto dostupní bohužel nejsou. To pro učitele božského bratranství představuje vnitřní problém. S patřičnými obměnami to platí i o předávání ostatních symbolických světů.

Tento vnitřní problém se výrazněji projeví tehdy, když skupiny „obyvatel“ začnou zastávat odlišné verze symbolického světa. Z povahy objektivace vyplývá, že v takovém případě odlišná verze vykrytalizuje ve vlastní realitu, jejíž existence ve společnosti představuje výzvu pro status reality původně utvořeného symbolického světa. Skupina, která tuto odlišnou realitu objektivovala, se stane nositelem alternativní definice reality.³¹ Patrně není nutno zdůrazňovat, že tyto kacířské skupiny představují nejen teoretickou hrozbu pro symbolický svět, ale i praktické nebezpečí pro institucionální řád daným symbolickým světem legitimizovaný. Represivními opatřeními, jež jsou proti těmto skupinám uplatňována strážci „oficiálních“ definic reality, se nyní v této souvislosti nemusíme zabývat. Pro naše úvahy je důležité si uvědomit, že taková represivní opatření musejí být legitimizována, což pochopitelně znamená, že je třeba uvést do pohybu různé pojmové aparáty určené k ochraně „oficiálního“ světa před hrozbou kacířství.

V dějinách byl problém kacířství často prvním podnětem k vypracování systematického teoretického pojmového výkladu symbolického světa. Výmluvným dokladem tohoto procesu je vývoj křesťanského teologického myšlení, jenž je výsledkem řady kacířských výzev „oficiální“ tradici. Stejně jako při každém teoretickém uvažování se v průběhu tohoto procesu objevují v tradici nová teoretická hlediska a samotná tradice je tak novými přístupy posunována za své původní hranice. Například potřeba přesných christologických formulací na prvních církevních koncilech byla vyvolána nikoliv samotnou tradicí, ale kacířskými námitkami vůči tradici. Jak byly tyto formulace propracovávány, tradice byla současně udržována i rozšiřována. Tak se kromě mnoha jiných novinek objevilo teoretické pojetí Trojice, které nejen že nebylo nezbytné, ale v raných křesťanských společenstvích dokonce nikdy neexistovalo. Jinými slovy, symbolický svět není pojmovým aparátem určeným k odrážení útoků kacířských skupin uvnitř společnosti pouze legitimizován, ale je jím i přetvářen.

Skvělá příležitost pro vytvoření pojmového aparátu určeného k udržování symbolického světa se naskýtá ve chvíli, kdy je spo-

lečnost konfrontována s jinou společností, jejíž dějinný vývoj byl naprosto odlišný.⁸² Problém, který takový střet představuje, je mnohem složitější než problém způsobený kacířskými skupinami uvnitř společnosti, protože společnost se tu setkává s existencí alternativního symbolického světa s „oficiální“ tradicí, jehož objektivita je, stejně jako objektivita jejího vlastního symbolického světa, považována za danou. Status reality připisovaný našemu vlastnímu symbolickému světu je otfesen mnohem méně, musíme-li se postavit menšinovým skupinám lidí s odlišnými definicemi reality, jejichž odlišnost je definována jako hloupost či záškodnictví, než když musíme čelit jiné společnosti, jež *naše vlastní* definice reality považuje za hloupé, bláznivé či přímo hříšné.⁸³ Jedna věc je, když se ve společnosti vyskytují jedinci, či dokonce jejich spolky, kteří nemohou nebo nechťejí dodržovat institucionální pravidla bratranství. Něco úplně jiného však je setkat se s celou společností, která o těchto pravidlech nikdy neslyšela, a dokonce snad ani ve svém jazyce slovo pro „bratrance“ nemá, ale i přesto se zdá, že docela dobře funguje. Alternativnímu symbolickému světu představovanému touto jinou společností je třeba se postavit a nejlepšími možnými argumenty dokázat nadřazenost našeho vlastního symbolického světa. Tento úkol však vyžaduje velmi složitý pojmový aparát.

Objevení se alternativního symbolického světa představuje velké ohrožení, protože samotná existence takového světa empiricky dokazuje, že náš vlastní svět není až tak nevyhnutelně samozřejmý. Každému je nyní jasné, že v tomto světě se dá žít i bez instituce bratranství. Je také možné bohy bratranství popírat, či se jim dokonce vysmívat, aniž by to mělo za následek okamžité zhroutení nebes. Tato šokující skutečnost musí být, když už nic jiného, alespoň teoreticky vysvětlena. Samozřejmě se také může stát, že alternativní symbolický svět bude mít misionářské tendence. Jedinci či skupiny z naší vlastní společnosti mohou propadnout pokušení „opustit“ tradiční svět či, což je ještě nebezpečnější, změnit starý řád k obrazu řádu nového. Je snadné si například představit, jak příchod patriarchálních Řeků musel otřást světem matriarchálních společností, jež v té době existovaly ve východní části Středomoří. Řecký svět musel být pro ušlápnuté *muže* těchto společností nesmírně přitažlivý. Máme rovněž doklady i o tom, že Velká Matka udělala zase značný dojem na Řeky. V řecké myto-

logii se to jen hemží pojmovými spleťitostmi, jichž bylo nezbytné zapotřebí k vypořádání se s tímto problémem.

Je třeba zdůraznit, že pojmové aparáty sloužící k udržování symbolického světa jsou rovněž produkty společenské činnosti, stejně jako všechny formy legitimizace, a nemohou být dost dobře pochopeny bez porozumění ostatním činnostem daného společenství. Zejména úspěch jednotlivých pojmových aparátů je svázán s mocí, kterou vlastní ti, kdož těmito aparáty vládou.⁸⁴ Střet alternativních symbolických světů s sebou nese problém moci. Jde o to, která ze soupeřících definic reality ve společnosti „získá převahu“. Každá ze společností, jež stojí proti sobě s odlišnými symbolickými světy, si vytvoří pojmové aparáty s cílem tyto své cíle hájit a udržet. Nezúčastněnému pozorovateli se z pohledu vnitřní věrohodnosti těchto dvou forem představ světa může zdát, že možnost volby je velmi omezená. Vítězství jedné či druhé koncepce však bude záviset spíše na síle než na teoretické vynalézavosti těch či oněch legitimizátorů. Můžeme si představit, že rovnocenně vzdělaní mystagogové, jedni propagující svět bohů Olympu, druhí svět bohů podsvětí, se setkali na ekumenické poradě a *sine ira et studio* vedli diskusi o přednostech toho či onoho modelu, ale mnohem pravděpodobnější je, že tento spor byl řešen poněkud méně ušlechtilé, totiž vojenskou silou. Historický výsledek každého střetu bohů byl spíše dán tím, která ze zúčastněných stran vrhla do boje lepší zbraň, než tím, která z nich metala po svých odpůrcích přesvědčivějšími argumenty. Totéž můžeme samozřejmě říci i o podobných sporech, jež se odehrávají v rámci jedné společnosti. Kdo má větší klacek, má větší šanci prosadit svou definici reality. Tento předpoklad bezpečně platí pro jakékoliv početnější společenství, přestože vždy existuje možnost, že se sejdou teoretikové, aby si vzájemně a bez ohledu na nějaké politické zájmy dokazovali platnost svých názorů, aniž by se uchýlili k tvrdším přesvědčovací metodám.

Pojmové aparáty pro udržování symbolických světů v sobě vždy zahrnují systematizaci kognitivních a normativních legitimizací, které už byly ve společnosti přítomny v mnohem jednodušší formě a vykrytalizovaly v daný symbolický svět. Jinými slovy, materiál, z něhož jsou legitimizace sloužící k udržování symbolického světa utvořeny, představuje většinou lépe, na vyšší úrovni teoretické integrace propracované legitimizace jednotlivých institucí. Mezi

vysvětlujícími a poučujícími schémata, která slouží jako legitimizace na nejnižší teoretické úrovni, a velkolepými intelektuálními konstrukty podávajícími výklad vesmíru, proto obvykle existuje návaznost. Vztah mezi kognitivními a normativními pojmovými aparáty je, v tomto i jiných případech, empiricky prostupný. Normativní pojmy v sobě vždy zahrnují určité kognitivní předpoklady. Toto analytické rozlišování je však užitečné, zejména proto, že nám pomáhá si uvědomit, že mezi těmito dvěma pojmovými oblastmi existují různé stupně diferenciací.

Není možné se zde pokusit o detailní pojednání o nejrůznějších pojmových aparátech pro udržování symbolického světa, které známe z dějin.⁸⁵ Bylo by však dobré učinit na tomto místě několik poznámek alespoň o některých výrazných typech pojmových aparátů – o mytologii, teologii, filosofii a vědě. Aniž bychom chtěli tvrdit, že tyto typy se vyvinuly jeden z druhého, je nezbytné říci, že mytologie představuje nejstarší prostředek udržování symbolického světa a vlastně obecně představuje i nejstarší formu legitimizace.⁸⁶ Zdá se být pravděpodobné, že mytologie představuje nutnou fázi vývoje lidského myšlení jako takového.⁸⁷ V každém případě se nám nejstarší pojmové systémy symbolického světa dochovaly v podobě mytologie. Pro naše účely postačí definovat mytologii jako pojetí reality, které tvrdí, že svět každodenní zkušenosti je proniknut posvátnými silami. Takové pojetí s sebou přirozeně nese vysoký stupeň provázanosti mezi sociálním a kosmickým řádem a mezi veškerými legitimizacemi obou těchto řádů.⁸⁸ Celá realita se zdá být utkána z téže látky.

Mytologie je jako pojmový aparát nejbliže nejjednodušší úrovni symbolického světa – úrovni, kde je daný svět jen postulován jako objektivní realita a potřeba teoretického udržování tohoto světa je minimální. To vysvětluje v historii se neustále opakující jev, kdy vedle sebe trvale existují nesourodé mytologické tradice bez teoretické integrace. Obvykle je jejich nesourodost pocíťována až *poté*, co se tyto tradice staly problematickými a určitý proces integrace už započal. „Objevení“ těchto nesrovnalostí (nebo, chcete-li, jejich zpětné předpokládání) je obvykle záležitostí odborníků na danou tradici, kteří jsou zároveň nejčastěji sjednotiteli jednotlivých tradičních témat. Jakmile vznikne potřeba integrace, vyžadují následné rekonstrukce mytologie velkou teoretickou obratnost. Stačí si v této souvislosti připomenout Homéra.

Mytologie je blízká nejjednodušší úrovni symbolického světa také tím, že ačkoli existují odborníci na mytologickou tradici, jejich vědění není příliš vzdáleno od toho, co je obecně známo. Zasloučení do tradice, které tyto odborníci poskytují, může z nějšku vypadat velmi složitě. Může být omezeno na vybrané kandidáty, na určité příležitosti či určitý čas a může mít podobu náročné rituální přípravy. Jen zřídka je však takové zasloučení složité z hlediska vnitřního obsahu samotného souboru vědění, který není nijak obtížné si osvojit. Aby si odborníci zachovali své výlučné postavení, musí být nedostupnost jejich vědění zakotvena institucionálně. To znamená, že je postulováno „tajemství“ a vnitřně exoterický soubor vědění je institucionálně definován jako esoterický. Když si uvědomíme, jak svůj vztah k veřejnosti vyjadřují kliky teoretiků dnes, bude zřejmé, že toto starověké eskamotérství rozhodně není pouze záležitostí minulosti. Nicméně existují důležité sociologické rozdíly mezi společnostmi, v nichž udržování symbolického světa zajišťují výhradně mytologické systémy, a společnostmi, v nichž tomu tak není.

Mnohem složitější mytologické systémy usilují o odstranění nesourodosti a snaží se mytologický svět udržovat v teoreticky integrované podobě. Tyto „kanonické“ mytologie jako by přecházely v řádné teologické systémy. Pro náš účel nyní můžeme teologické myšlení odlišovat od jeho mytologického předchůdce jednoduše podle toho, že teologické myšlení se vyznačuje větší mírou teoretické systematizace. Teologické představy jsou více vzdáleny od nejjednodušší úrovně symbolického světa. Vesmír může být sice stále ještě chápán prostřednictvím posvátných sil či bytostí staré mytologie, ale tyto posvátné entity jsou nyní odsunuty do větší vzdálenosti. Mytologické myšlení je založeno na vzájemné provázanosti mezi světem lidí a světem bohů. Teologické myšlení slouží jako prostředník mezi těmito dvěma světy, a to proto, že jejich původní provázanost se zdá být porušena. S přechodem od mytologie k teologii už každodenní život není posvátnými silami tak výrazně proniknut. Soubor teologického vědění je proto mnohem více vzdálen od obecné zásoby vědění společnosti a tím se stává složitějším i *vnitřně* a je obtížněji osvojitelný. Toto vědění zůstává „tajné“ dokonce i tehdy, když není záměrně institucionalizováno jako esoterické, jelikož je obecnému lidu nepochopitelné. Tak se může i stát, že složité teorie vytvořené teologickými odbor-

níky s cílem zajistit udržování symbolického světa budou mít na obecný lid pouze pramalý vliv. Souběžná existence jednoduché mytologie ve veřejnosti a složité teologie mezi elitou teoretiků se v dějinách vyskytuje dosti často, přičemž *oba* systémy slouží k udržování téhož symbolického světa. Pouze tehdy, jsme-li si vědomi této skutečnosti, můžeme například označit tradiční společnosti Dálného východu jako „buddhistické“ či, když na to přijde, nazývat středověkou společnost společností „křesťanskou“.

Teologie představuje vzor pro pozdější filosofické a vědecké představy o kosmu. Přestože teologie může být bližší mytologii co do náboženského obsahu svých definic reality, svým společenským umístěním má blíže k pozdějším zesvětštělým koncepcím. Na rozdíl od mytologie se cstatní tři historicky převažující systémy pojmového aparátu staly majetkem elit odborníků, jejichž soubory vědění se stále více vzdalovaly od běžného vědění společnosti jako celku. Moderní věda ztělesňuje extrémní fázi tohoto vývoje a je rovněž dokladem sekularizace a intelektuální náročnosti udržování symbolického světa. Věda nejen že s konečnou platností zbavuje svět každodenního života veškeré posvátnosti, ale zbavuje tento svět i vědění potřebného k udržování symbolického světa. Každodenní život byl připraven jak o posvátnou legitimizaci, tak o určitý druh teoretické srozumitelnosti, která by ho spojovala se symbolickým světem v jeho zamýšlené celistvosti. Řečeno jednodušeji, „laickým“ členům společnosti se nedostává vědění, jak má být tento symbolický svět pojmově udržován, přestože pochopitelně stále vědí, kteří lidé jsou považováni za odborníky na udržování symbolického světa. Tato situace dává vzniknout zajímavým problémům, které náležejí do oblasti empirické sociologie vědění zkoumající současnou společnost a kterými se na tomto místě nemůžeme zabývat.

Je zřejmé, že v dějinách lidstva se vyskytly bezpočty obměn a kombinací typů pojmových aparátů a že typy, o nichž jsme se zatím zmínili, zdaleka nepředstavují všechny možnosti. V kontextu obecné teorie nám však ještě zbývá podat výklad dvou způsobů použití pojmového aparátu sloužícího k udržování světa, a to o terapii a o potlačení.

Terapie znamená využití pojmového aparátu k tomu, aby se zajistilo, že skuteční či potenciální devianti zůstanou v rámci institucionalizovaných definic reality, tedy jinými slovy k tomu, aby se

„obyvatelům“ daného symbolického světa zabránilo tento svět „opustit“. Děje se tak aplikací legitimizačního aparátu na jednotlivé „případy“. Jelikož, jak jsme si ukázali, každá společnost je ohrožena deviacemi jedinců, můžeme předpokládat, že terapie v té či oné podobě je obecným společenským jevem. Její specifická institucionální podoba, od exorcismu po psychoanalýzu, od pastorační činnosti po poradenské programy osobního oddělení, pochopitelně náleží do kategorie sociální kontroly. Nás však nyní zajímá *pojmový* aspekt terapie. Protože terapie se musí zabývat deviacemi od „oficiálních“ definic reality, musí si vytvořit pojmový aparát, kterým by tyto deviace vysvětlila a udržela realitu těmito odchylkami ohroženou. K tomu je zapotřebí soubor vědění, který obsahuje teorii deviace, diagnostický aparát a pojmový systém pro „léčbu duší“.

Například ve společenství, v němž je institucionalizována homosexualita ve vojsku, je umíněně heterosexuální jedinec nepochybným kandidátem na terapii, a to nejen proto, že jeho sexuální orientace představuje zcela zřejmé ohrožení vojenské výkonnosti jeho jednotky válečníků-milenců, ale také proto, že jeho deviace psychologicky podvrací spontánní mužnost ostatních. Někteří z nich by totiž koneckonců mohli být, třeba „podvědomě“, v pokušení jeho příkladu následovat. Na mnohem zásadnější úrovni deviantovo chování ohrožuje sociální realitu jako takovou, jelikož zpochybňuje její daná kognitivní („je přirozené, že silní muži milují jeden druhého“) a normativní („silní muži by měli milovat jeden druhého“) pravidla, jimiž je řízena. Deviant se vlastně stává živoucí urážkou bohů, kteří milují jeden druhého v nebi tak, jako se jejich vyznavači milují dole na zemi. Taková závažná deviace si žádá terapeutickou praxi pevně zakotvenou v terapeutické teorii. Musí existovat teorie deviace (tedy jakási „patologie“), jež tento pohoršující jev vysvětluje (například tím, že dotyčného posedl zlý duch). Musí existovat soubor diagnostických pojmů (například symptomatologie a s ní související patřičné znalosti nutné pro její užití při božím soudu), což za ideálních okolností nejen umožňuje přesné určení zjevných příznaků, ale rovněž odhalení „latentní homosexuality“ a okamžité přijetí preventivních opatření. Nakonec musí existovat pojmový systém samotného procesu léčby (například seznam technik vymítání zlého ducha, z nichž každá bude mít své teoretické opodstatnění).

Takový pojmový aparát může být terapeuticky použit příslušnými odborníky a může být také jedincem, jenž vykazuje deviantní příznaky, internalizován. Internalizace samotná bude mít terapeutický účinek. V našem příkladě může být pojmový aparát utvořen tak, aby v jedinci vyvolal pocit viny (něco jako „strach z heterosexuality“), což není vůbec obtížné, pokud jedincova primární socializace byla alespoň trochu úspěšná. Pod tíhou této viny začne jedinec postupně subjektivně přijímat pojmový obraz svého stavu, který mu předkládá jeho terapeut. Vytvoří si „vhled“ a začne diagnózu přijímat jako subjektivně reálnou. Pojmový aparát může být dále rozšířen tak, aby mohl v pojmech zachytit (a tedy pojmy potlačit) jakékoli pochybnosti o terapii, které by mohl pocívat jak terapeut, tak „pacient“. Například může být formulována teorie „odporu“, která by vysvětlovala příčiny pochybností u pacienta, a teorie „zpětné vazby“, která by objasňovala vznik pochyb u terapeuta. Úspěšná terapie vytváří rovnováhu mezi pojmovým aparátem a subjektivním osvojením tohoto aparátu jedincovým vědomím. Zdárně završená terapie znovu socializuje devianta do objektivní reality symbolického světa společnosti. Takový návrat k „normalitě“ u dotyčného „pacienta“ pochopitelně vyvolá silný subjektivní pocit uspokojení. Nyní se může vrátit do milostného objetí velitele svého oddílu se šťastným vědomím, že „nalezl sama sebe“ a že v očích bohů se opět chová správně.

Terapie využívá pojmového aparátu k udržení všech členů společenství v hranicích daného symbolického světa. Při potlačení je zase podobný aparát využit k pojmovému vyhlazení všeho, co stojí *mimo* tento symbolický svět. Tento postup může být také označen za určitý druh negativní legitimizace. Legitimizace realitu sociálně vytvořeného světa udržuje. Potlačení realitu všech jevů či výklady všech jevů, které do tohoto symbolického světa nezapadají, *popírá*. Může se tak dít dvěma způsoby. Za prvé, deviantnímu jevu může být přisouzen negativní ontologický status, ať už s terapeutickým záměrem či bez něj. Pojmový aparát je pro potlačení často využíván v případě jedinců či skupin, kteří představují v dané společnosti cizorodé prvky, a proto nejsou vhodnými adepty na terapii. Využití pojmů je v tomto případě velmi jednoduché. Ohrožení společenských definic reality je zažehnáno tím, že všem definicím existujícím mimo příslušný symbolický svět je přisouzen podřadný ontologický status, v důsledku čehož je oslaben i jejich

kognitivní status, jenž pak není brán vážně. Proto hrozba sousedících antihomosexuálních skupin může být v homosexuální společnosti z našeho příkladu pojmově potlačena tím, že na tyto sousední skupiny bude pohlíženo jako na podřadné bytosti, jež nejsou rovnocenné lidem a které už od narození vůbec nemají pojem o správném řádu věcí a přebývají v beznadějně kognitivní temnotě. Logickým vyústěním tohoto postoje je závěr, že sousedé jsou kmenem barbarů. Sousedé jsou antihomosexuální. Jejich antihomosexuální postoj je proto barbarský nesmysl, který rozumní lidé nemohou brát vážně. Podobný pojmový postup může být uplatněn i v případě deviantů uvnitř společnosti. Na praktických otázkách politiky pak záleží, jestli se následující vývoj bude ubírat cestou od potlačení k terapii, nebo dojde k fyzické likvidaci toho, co již bylo pojmovým aparátem potlačeno. Ve většině případů bude hrát nezanedbatelnou úlohu materiální moc pojmově potlačované skupiny. Někdy se bohužel stává, že okolnosti člověka donutí udržovat s barbary přátelské vztahy.

Za druhé, potlačení představuje mnohem odvážnější pokus vysvětlit všechny deviantní definice reality z *pohledu* pojmů náležejících do našeho vlastního symbolického světa. Z teologické perspektivy to znamená přechod od horlení proti kacířství k apologetice. Kromě toho, že je deviantním pojetím reality přisouzen negativní status, jsou tato pojetí také teoreticky podrobně rozebírána. Cílem tohoto postupu je *zahrnout* deviantní pojetí do vlastního symbolického světa a tak je s konečnou platností zlikvidovat. Deviantní pojetí proto musejí být *přeložena* do pojmů pocházejících z našeho vlastního světa. Tímto způsobem je negace našeho světa nepozorovaně přeměněna ve stvrzení jeho platnosti. Základní předpoklad je vždy tentýž, totiž že člověk negující náš svět ve skutečnosti neví, co mluví. Jeho věty nabudou významu až poté, co jsou přeloženy do „správnějších“ pojmů, tedy pojmů pocházejících ze světa, který neguje. Když se vrátíme k našemu příkladu, homosexuální teoretikové by mohli tvrdit, že přirozeností všech mužů je být homosexuální. Ti, kteří toto popírají, ať už proto, že je posedli zlí duchové, či prostě proto, že jsou to barbari, popírají svou vlastní přirozenost. Hluboko ve svém nitru vědí, že je tomu tak. Proto pouze stačí pozorně rozebrat jejich prohlášení a objevit v jejich stanoviscích vzpurnost a zlovolný úmysl. Veškeré jejich názory proto mohou být vyloženy jako stvrzení homosexuálního

symbolického světa, který údajně negují. V případě teologie tentýž postup dokazuje, že ďábel nevědomky oslavuje Boha, že nevěra není nic jiného než nevědomá neupřímnost, a že dokonce i ateista je *ve skutečnosti* věřícím.

Symbolickému světu jako takovému je užití pojmového aparátu pro terapii či potlačení vlastní. Pokud má symbolický svět v sobě zahrnout celou realitu, nic nemůže zůstat mimo jeho pojmový rámec. Teoreticky platí, že v každém případě musejí jeho definice zahrnovat bytí v jeho úplné celistvosti. Pojmové aparáty usilující o tuto celistvost, jež se v dějinách vyskytly, se lišily co do míry své složitosti. V podstatě platí, že byly vytvořeny v okamžiku vzniku symbolického světa.

c. Společenská organizace zajišťující udržování symbolického světa

Protože sociálně vytvářené světy jsou historickými produkty lidské činnosti, podléhají změnám a tyto změny jsou způsobeny konkrétní činností lidí. Pokud se až příliš pohroužíme do složitosti pojmových aparátů, jimiž je ten či onen symbolický svět udržován, může nám tato základní sociologická skutečnost uniknout. Realita je definována sociálně. Definice reality jsou však vždy určitým způsobem *ztělesněny*, to znamená, že realitu vždy definují konkrétní jedinci či skupiny. Abychom porozuměli stavu sociálně vytvářeného světa v kterémkoliv daném časovém okamžiku či jeho proměně v průběhu času, musíme porozumět společenské organizaci, která lidem-tvůrcům reality vytváření definic umožňuje. Řečeno bez obalu, je nezbytné přestat se na historicky dochovaná pojetí reality ptát abstraktním „Co se říká?“ a přejít k sociologicky konkrétnímu „Kdo to říká?“⁹⁰

Jak už jsme si ukázali, specializace vědění a s tím související vytváření skupin lidí spravujících odborné soubory vědění je důsledkem dělby práce. Můžeme si představit počáteční bod tohoto vývoje, kdy mezi odborníky neexistovala žádná řevnivost. Každá odborná oblast byla definována praktickými okolnostmi dělby práce. Odborník na lov si neosoboval právo na odbornost rybaře, a proto nebyl žádný důvod, aby s odborníkem na rybaření soupeřil.

Se vznikem složitějších forem vědění a s nárůstem ekonomického přebytku mohou odborníci věnovat všechny svůj čas svým specia-

lizacím, které se s vývojem pojmových aparátů mohou od praktických potřeb každodenního života neustále vzdalovat. Odborníci na tyto výlučné soubory vědění si činí nárok na nový status. Nejsou už pouze odborníky na tu či onu oblast sociální zásoby vědění, ale mohou usilovat o svrchované ovládnutí zásoby vědění jako celku. Jsou doslova univerzálními odborníky. To však *neznamená*, že by tvrdili, že vědí úplně všechno, ale spíše se domnívají, že znají zastřešující význam toho, co každý člověk ví a dělá. Ostatní lidé se mohou dále věnovat určitým oblastem reality, ale oni prohlašují, že znají zastřešující definice reality jako takové.

Tento stupeň rozvoje vědění má četné důsledky. Prvním důsledkem, kterým jsme se již zabývali, je vznik čisté teorie. Jelikož univerzální odborníci se v porovnání s nejistotami každodenního života pohybují na úrovni značné abstrakce, ostatní lidé i samotní odborníci mohou dospět k závěru, že tyto teorie nemají k běhu života společnosti vůbec žádný vztah a existují jen v jakémsi platonickém nebi idejí odtržených od dějin i od společnosti. To je pochopitelně pouhá iluze, ale iluze, která může mít velký společensko-historický dopad vzhledem ke vztahu mezi procesy, jimiž je realita definována a vytvářena.

Druhým důsledkem je posílení tradicionalismu v takto legitimizovaných institucionalizovaných činnostech, což znamená posílení vnitřní tendence institucionalizace ke stabilitě.⁹¹ Habitualizace a institucionalizace omezují proměnlivost lidského jednání. Instituce mají sklon k trvání do té doby, dokud se nestanou „problematickými“. Zastřešující legitimizace tuto tendenci přirozeně posilují. Čím více jsou legitimizace abstraktní, tím je méně pravděpodobné, že budou změněny v souladu s měnícími se praktickými potřebami situace. Pokud tendence pokračovat ve vyjetých kolejkách stále přetrvává, je zcela jednoznačně podpořena tím, že existují pádné důvody, aby tomu tak bylo. To znamená, že instituce mohou přetrvávat i tehdy, když, jak se to jeví pozorovateli zvenčí, ztratily svou původní funkci či praktický význam. Člověk pak určité věci nedělá proto, že *jsou potřebné*, ale proto, že *jsou správné* – tedy správné ve smyslu zastřešujících definic reality propagovaných univerzálními odborníky.⁹²

Vznik skupiny lidí, jejichž výhradní povinností je plně se věnovat legitimizacím udržujícím svět, s sebou rovněž přináší možnost společenského konfliktu. Část tohoto konfliktu se odehrává mezi

odborníky a obyčejnými lidmi vykonávajícími svá povolání. Obyčejným lidem z pochopitelných důvodů, o nichž se tu nemusíme šířit, může začít vadit, že odborníci si činí tak přehnané nároky a požívají konkrétních společenských privilegií spojených se svým postavením. Nejvíce pobuřující by patrně bylo tvrzení odborníků, že znají zastřešující význam činnosti obyčejných lidí lépe než tito lidé samotní. Podobné vzpoury ze strany „laiků“ mohou vést ke vzniku soupeřících definic reality a nakonec k ustanovení nových odborníků, starajících se o tyto nové definice. Dějiny staré Indie jsou plny vynikajících příkladů takového vývoje událostí. Bráhmani byli jako odborníci na nejvyšší realitu nesmírně úspěšní při zavádění svých definic reality do celé společnosti. Ať už byly kořeny kastovního systému jakékoliv, tento systém se během několika staletí rozšířil na většinu indického subkontinentu jako výtvar bráhmanů. Jeden vládce po druhém zval bráhmany ke svému dvoru, aby je zaměstnal jako „sociální inženýry“ a zavedl tento systém na nová území (částečně tomu bylo proto, že vládcí v tomto systému viděli ztělesnění vyšší civilizace, ale částečně tomu bylo nepochybně i proto, že velmi dobře pochopili, že tento systém představuje nesmírně účinnou sociální kontrolu). Dílo *Manuův zákoník* nám umožňuje učinit si zcela jasnou představu jak o bráhmském pojetí společnosti, tak o ryze světských výhodách, kterých bráhmani požívali za to, že byli považováni za vesmírem posvěcené tvůrce řádu. Mezi teoretiky moci a praktickými vykonavateli moci však muselo nevyhnutelně dojít za těchto okolností ke konfliktu. Vykonavatelé moci byli reprezentováni kšatriji, kastou vládců a válečníků. Epická literatura staré Indie, eposy Mahábhá-rata a Rámájana, jsou výmluvným svědectvím tohoto střetu. Není náhoda, že dvě velké teoretické vzpoury proti bráhmskému vidění světa, džinismus a buddhismus, měly své společenské zázemí právě v kastě kšatrijů. Nemusíme ani dodávat, že jak džinistické, tak buddhistické redefinice reality vedly ke vzniku jejich vlastních odborníků, což je pravděpodobně i případ epických básníků, kteří se postavili proti bráhmskému světu méně uceleným a méně propracovaným způsobem.⁹¹

Tím se dostáváme k další, stejně tak důležité možnosti konfliktu - ke konfliktu mezi soupeřícími klikami odborníků. Dokud mají teorie bezprostřední praktické využití, jakýkoliv existující spor může být snadno urovnán pomocí praktického testu. Mohou

existovat soupeřící teorie lovu kance, jimiž mohou odborníci sledovat své vlastní zájmy. Tento spor může být vyřešen relativně jednoduše tím, že se vyzkouší, která teorie vede při lovu kanců k většímu počtu ulovených zvířat. Spor mezi zastánci polyteistické a henoteistické teorie světa však takovým způsobem vyřešit nelze. Obě skupiny teoretiků jsou nuceny nahradit praktické testování abstraktní argumentací. Tato argumentace však už ze své podstaty není tak vnitřně přesvědčivá jako praktický úspěch. Co přesvědčí jednoho, nemusí přesvědčit druhého. Takovým teoretikům vskutku nemůžeme mít za zlé, pokud se uchýlí k drsnějším prostředkům, jimiž by pouhým argumentům dodali na přesvědčivosti - například když přimějí úřady k použití vojenské síly, aby se tak prosadil jejich názor proti názoru soupeřící strany. Jinými slovy, definice reality mohou být prosazovány silou. To však mimochodem nemusí znamenat, že takové definice budou méně přesvědčivé než definice přijaté „dobrovolně“ - moc ve společnosti v sobě zahrnuje i moc určovat rozhodující procesy socializace, a proto i moc vytvářet realitu. V každém případě se však platnost vysoce abstraktních symbolizací (tedy teorií velmi vzdálených od konkrétní zkušenosti každodenního života) odvozuje spíše od podpory ze strany společnosti než od přesvědčivosti empirického poznání.⁹² Je možné říci, že tímto způsobem je znovu zaváděna pseudopraktičnost. Teorie mohou být opět považovány za přesvědčivé, protože *fungují* - ovšem fungují v tom smyslu, že se v dané společnosti staly standardním, samozřejmým věděním.

Tyto úvahy naznačují, že soupeření konkurenčních definic reality bude mít vždy základnu ve struktuře společnosti a že výsledek tohoto střetu bude ovlivněn vývojem této základny, či na ní bude dokonce přímo záviset. Je docela dobře možné, že obtížné pochopitelné teoretické formulace mohou vznikat v téměř naprosté izolaci, odtrženy od vývojových proudů ve společenské struktuře, a v takovém případě by se soubor soupeřících odborníků mohl odehrát v jakémsi společenském vakuu. Například dvě skupiny dervišů-poustevníků mohou uprostřed pouště vést diskusi o podstatě vesmíru, aniž by tento spor vyvolal zájem někoho z vnějšku. Jakmile se však o názoru jedné či druhé skupiny doslechne někdo z okolní společnosti, rozhodnou o výsledku tohoto sporu především zájmy, jež mají s teoretizováním pramálo společného. Různé sociální skupiny začnou být se soupeřícími teoriemi různou mě-

rou spřízněny a nakonec se stanou „nositeli“ těchto teorií.⁹⁵ Tak se může stát, že teorie skupiny dervišů *A* se bude více zamlouvat vyšším vrstvám a teorie skupiny dervišů *B* bude přitažlivější pro střední vrstvy dané společnosti, a to z důvodů, jež jsou na hony vzdáleny příčinám, kvůli kterým se do sporu pustili původní autoři těchto teorií. Soupeřící skupiny odborníků se pak spojí se skupinami „nositelů“ a jejich následný osud bude záviset na výsledku sporu, který tyto skupiny „nositelů“ přiměl přijmout teorii těch či oněch dervišů za svou. O soupeřících definicích reality se tak rozhoduje v rovině střetu společenských zájmů a tento střet je zase „převeden“ do teoretické podoby. Otázka, nakolik jsou soupeřící odborníci i jejich stoupenci upřímní ve svém subjektivním vztahu k daným teoriím, je pro sociologický rozbor těchto procesů pouze druhořadá.

Pokud mezi skupinami odborníků prosazujícími odlišné zastřešující definice reality vznikne spor nejen teoretický, ale i praktický, je využitelnost teorie pro praktické cíle vnímána úplně opačně a praktický potenciál daných teorií se stane vaější záležitostí, což znamená, že „demonstrace“ lepší praktické použitelnosti se neděje na základě vnitřních kvalit teorie, ale na základě její využitelnosti pro společenské zájmy skupiny, která se stala jejím „nosi- telem“. To vede k velké historické rozrůzněnosti společenského organizování teoretických odborníků. Přestože není možné zde podat vyčerpávající výčet možností, bude užitečné se na některé běžnější případy podívat blíže.

Za prvé, existuje, možná vzorová, možnost, že univerzální odborníci budou mít vlivný monopol na veškeré zastřešující definice reality ve společnosti. Taková situace může být považována za vzorovou, jelikož existuje dobrý důvod se domnívat, že to byla situace typická pro ranou fázi lidských dějin. Tento monopol znamená, že daný symbolický svět je udržován jedinou symbolickou tradicí. Být členem takové společnosti znamená přijmout danou tradici. Odborníci jsou pak jako odborníci uznáváni vlastně všemi příslušníky společnosti a nejsou tu žádní vlivní soupeři, jimž by byli nuceni čelit. Zdá se, že do této kategorie spadají všechny primitivní společnosti empiricky dostupné našim výzkumným a že to s určitými obměnami platí i o nejstarších civilizacích.⁹⁶ To však neznamená, že by se v těchto společnostech nevyskytovali žádní skeptikové a že u všech jedinců došlo k naprosté internalizaci tradice. Spíše to

značí, že skepticismus tu nebyl společensky organizován tak, aby pro strážce „oficiální“ tradice představoval hrozbu.⁹⁷

Za těchto okolností je monopolní tradice a její odborní ochránci podporována jednotnou mocenskou strukturou. Ti, kteří zastávají nejdůležitější mocenské pozice, jsou připraveni svou moc použít a tradiční definice reality lidem pod svou správou vnucit. Případná konkurenční pojetí světa jsou potlačena ihned, jakmile se objeví – buď jsou potlačena fyzicky („kdo neuctívá bohy, musí zemřít“), nebo jsou zahrnuta do samotné tradice (univerzální odborníci tvrdí, že soupeřící panteon *Y* nepředstavuje „ve skutečnosti“ nic jiného než další rys či podobu tradičního panteonu *X*). Ve druhém případě, pokud odborníci se svým tvrzením uspějí a konkurence je zlikvidována jakoby „splynutím“, je tradice obohacena a stává se různorodou. Soupeřící definice reality může být také ve společnosti vymezeno určité místo, čímž přestane být pro tradiční monopol nebezpečná – například žádný příslušník vítězné či vládnoucí skupiny nesmí uctívat bohy typu *Y*, ale porobené či nižší vrstvy tyto bohy uctívat mohou. Podobná segregace za účelem ochrany společnosti může být zavedena i pro cizince či „hostující národy“.⁹⁸

Společnost středověkého křesťanství, kterou bychom určité nazvali společností primitivní či archaickou, ale která přesto byla společností s výrazným monoplem na symboly, je výborným dokladem všech tří potlačujících postupů. Otevřené kacířství bylo likvidováno fyzicky, ať už byl jeho nositelem jedinec (například čarodějnice) nebo skupina (například společenství albigenských). Zároveň s tím však církve jako monopolní strážce křesťanské tradice velmi pohotově do této tradice začleňovala nejrůznější prvky lidové víry a náboženských praktik, pokud nepředstavovaly zcela zřetelné kacířské ohrožení křesťanského světa jako takového. Nevadilo, když si rolníci vybrali jednoho ze svých starých bohů, „pokřtili“ ho jako křesťanského světce a pokračovali ve vyprávění starých příběhů a slavení starých svátků spojených s jeho osobou. Některým konkurenčním definicím reality bylo v rámci křesťanství alespoň vymezeno určité místo a nebylo na ně pohlíženo jako na hrozbu křesťanskému světu. Nejtypičtějším příkladem tohoto postupu je samozřejmě problematika židů, přestože podobné situace vznikaly i tam, kde byli v dobách míru nuceni žít pohromadě křesťané a muslimové. Tento druh segregace ve společnosti rovněž zajišťoval ochranu židovských a muslimských světů před

křesťanskou „nákazou“. Dokud bylo možno soupeřící definice reality pojmově a společensky segregovat jako definice platící pouze pro cizince, a tedy bez významu pro členy naší společnosti, bylo možné žít s těmito cizinci v docela přátelských vztazích. Problém vyvstal v okamžiku, kdy tato „cizorodost“ opustila své vymezené místo a deviantní svět se začal našim vlastním lidem jevit jako svět, v němž je také možno přebývat. Tehdy obvykle odborníci na tradici volají po použití ohně a meče, nebo, což je další možnost, zejména v případě, že oheň a meč nejsou právě k dispozici, s konkurenční stranou zahájí ekumenická jednání.

Monopolní situace tohoto druhu předpokládají vysoký stupeň stability sociální struktury a samy stabilitu této struktury posilují. Tradiční definice reality brání společenským změnám. Naopak zhroutilí tohoto monopolu, který byl považován za samozřejmý, společenské změny urychluje. Nemělo by nás proto překvapit, že mezi lidmi majícími zájem na udržení zavedeného mocenského systému a lidmi dohlížejícími na monopolní tradice udržující symbolický svět existuje těsný vztah. Jinými slovy, konzervativní politické síly mají sklon podporovat monopolní nároky univerzálních odborníků, jejichž monopolní organizace zase vykazují tendenci k politickému konzervatismu. V dějinách lidstva byla většina těchto monopolů samozřejmě náboženského charakteru. Proto můžeme říci, že jakmile se církvím, chápaným jako monopolní sdružení placených odborníků na náboženskou definici reality, podaří prosadit v dané společnosti svůj monopol, stanou se tyto církve svou podstatou konzervativními. Naopak vládnoucí vrstvy usilující o zachování politického *statu quo* jsou svou podstatou silně nábožensky založené, orientují se na církev a z téhož důvodu pohlíží na veškeré novinky v náboženské tradici s nedůvěrou.⁹⁹

Kvůli nejrůznějším historickým okolnostem, „mezinárodním“ i „domácím“, se může stát, že se monopolní situaci nepodaří ustanovit či udržet. Pak je možné, že boj mezi soupeřícími tradicemi a odborníky, kteří je spravují, bude pokračovat velmi dlouho. Když začne být určitá definice reality vázána na konkrétní mocenské zájmy, může být nazývána ideologií.¹⁰⁰ Musíme však zdůraznit, že tento termín nemá velký význam, pokud je používán v souvislosti s výše popsanou monopolní situací. Nemá totiž smysl například hovořit o křesťanství jako o ideologii středověku. (přestože pro vládnoucí vrstvy bylo křesťanství dobře využitelným politickým

nástrojem), a to z toho prostého důvodu, že křesťanský svět byl „obýván“ všemi příslušníky středověké společnosti, nevolníky stejně jako jejich pány. V období následujícím po průmyslové revoluci má však označení křesťanství za buržoazní ideologii jisté opodstatnění, protože buržoazie využívala křesťanskou tradici a její strážce ve svém boji proti nové třídě průmyslových dělníků, které už nebylo ve většině evropských zemí možno považovat za „obyvatele“ křesťanského světa.¹⁰¹ Rovněž nemá smysl používat termín ideologie v případě, kdy se odlišné definice střetnou při kontaktu dvou a více společností – například kdybychom hovořili o „křesťanské ideologii“ křesťáků a „muslimské ideologii“ Saracénů. Ideologie totiž spíše znamená, že *tentýž* zastřešující symbolický svět je interpretován různými způsoby, v závislosti na konkrétních zájmech existujících v dané společnosti.

Ideologie je skupinou lidí často přijata proto, že některé její teoretické složky jsou v souladu se zájmy této skupiny. Například když chudí rolníci bojují proti vrstvě městských obchodníků, která je finančně ožebračuje, mohou se sjednotit kolem náboženské doktríny, jež vyzdvihuje ctnosti venkovského života, odsuzuje peněžní ekonomiku a její úvěrový systém jako nemorální a obecně zavrhuje přepychový život ve městě. Je zcela zřejmé, proč je pro rolníky takové učení ideologicky „výhodné“. V dějinách starého Izraele můžeme najít velmi dobré příklady této situace. Bylo by však mylné se domnívat, že vztah mezi zájmovou skupinou a její ideologií je vždy takto přímočarý. Každá skupina účastníci se společenského střetu se dožaduje solidarity. Ideologie podněcují solidaritu. Volba určité ideologie nemusí nutně vycházet z vnitřních teoretických prvků ideologie, ale může být důsledkem náhodné shody okolností. Vůbec například není jasné, jestli to byly vnitřní rysy křesťanství, které toto náboženství učinily „zajímavým“ pro určité skupiny v době Konstantinovy vlády. Spíše se zdá, že ke spojení křesťanství (původně ideologie nižších středních vrstev, pokud se to tak dá vůbec stanovit) s mocenskými zájmy vedly politické důvody, jež pramálo souvisely s jeho náboženským obsahem. Stejně tak mohlo být využito úplně něčeho jiného – křesťanství se prostě jen náhodou nachomýtklo k některým zásadním okamžikům rozhodování o budoucnosti. Jakmile je jednou ideologie určitou skupinou přijata (přesněji řečeno, jakmile se určité učení *stane* ideologií dané skupiny), je přetvářena v souladu se zájmy,

kteří nyní musí legitimizovat. To s sebou přináší nutnost výběru a nových dodatků v rámci původního souboru teoretických názorů. Neexistuje však důvod se domnívat, že tyto obměny musejí ovlivnit přijaté učení jako celek. Rozsáhlé složky přijaté ideologie nemusejí mít s legitimizovanými zájmy vůbec žádnou souvislost, ale jsou skupinou „nositelů“ oddaně vyznávány jednoduše proto, že se tato skupina rozhodla tuto ideologii přijmout za vlastní. V praxi to může vést k tomu, že držitelé moci budou podporovat své ideologické odborníky v teoretických půtkách, které pro jejich zájmy nemají žádný význam. Typickým příkladem je právě Konstantinova účast na christologických sporech té doby.

Je velmi důležité mít neustále na paměti, že většina moderních společností je pluralitní. To znamená, že v nich existuje sdílené jádro symbolického světa, které je jako takové považováno za dané, a dále jsou tu různé dílčí světy existující vedle sebe a přizpůsobující se sobě navzájem. Je možné, že tyto dílčí světy mají určité ideologické funkce, ale přímý konflikt mezi ideologiemi byl nahrazen různou mírou tolerance či dokonce spolupráce. Taková situace, vzniklá na základě kombinace neteoretických faktorů, představuje pro odborníky na tradici celou řadu závažných teoretických problémů. Jelikož tyto odborníci udržovali tradici s nároky na monopol zlatého věku, musejí nyní hledat způsoby, jak teoreticky legitimizovat vzniklý stav demonopolizace. Někdy to řeší tím, že se rozhodnou pokračovat v prosazování starých totalitárních nároků, jako kdyby se nic nestalo, ale tato jejich snaha pravděpodobně nalezne odezvu jen u malé hrstky lidí. Ať už odborníci dělají cokoli, pluralitní situace mění nejen společenské postavení tradičních definic reality, ale také způsob, jak jsou tyto definice vnímány ve vědomí jedinců.¹⁰³

Předpokladem pluralitní situace je městská společnost s vysoce rozvinutou dělbu práce a s tím související značnou diferencovaností společenské struktury a s vysokým ekonomickým přebytkem. Tyto podmínky, které jsou typické pro moderní industriální společnost, existovaly alespoň v určitých oblastech už v dřívějších společnostech. Jako příklad můžeme uvést města pozdějšího feocko-fímského období. Pluralitní situace jde ruku v ruce s podmínkami rychlých sociálních změn. Pluralismus vlastně tyto změny urychluje právě proto, že pomáhá narušovat změnám odolávající vliv tradičních definic reality. Pluralismus podporuje jak skeptici-

mus, tak novátorství, a proto ze své podstaty podvrací danou realitu tradičního *statu quo*. Docela dobře se nyní můžeme vcítit do pocitů odborníků na tradiční definice reality, kteří se v myšlenkách nostalgicky vrací do doby, kdy tyto definice měly ve společnosti monopolní postavení.

Jedním historicky důležitým typem odborníka, jenž se většinou může vyskytnout v kterékoliv z doposud uvedených situací, je intelektuál, kterého můžeme charakterizovat jako odborníka, o jehož odborné znalosti velká část společnosti nestojí.¹⁰³ To předpokládá nové definování vědění ve vztahu k „oficiální“ tradici, tedy něco víc než jen poněkud deviantní interpretaci této tradice. Intelektuál je proto svou podstatou okrajový typ. Nemusíme se tu nyní zabývat otázkou, zdali se nejprve nacházel v okrajovém postavení a pak se stal intelektuálem (což je například případ mnoha židovských intelektuálů v moderní západní společnosti), nebo jestli jeho okrajové postavení bylo přímým důsledkem jeho intelektuálních pochybení (což je případ pronásledovaného kacíře).¹⁰⁴ V obou případech společensky okrajové postavení intelektuála vyjadřuje nedostatečnost jeho teoretické integrace v rámci symbolického světa společnosti. Intelektuál se jeví jako opoziční expert na záležitosti definování reality. Podobně jako „oficiální“ odborník, i on má svou ucelenou představu o společnosti. Avšak zatímco představy prvního jsou v souladu s programy institucí a slouží jako jejich teoretické legitimizace, představy intelektuála existují v institucionálním vakuu a jsou společensky objektivovány nanejvýš tak na úrovni společenské skupiny kolegů intelektuálů. Do jaké míry je taková společenská skupina schopna přežít, zcela zjevně závisí na strukturálním uspořádání ostatní, větší části společnosti. Je zřejmé, že nezbytnou podmínkou její existence je určitý stupeň pluralismu.

Intelektuál má ve své situaci několik z historického hlediska zajímavých možností volby. Může se uzavřít do intelektuální podskupiny, která pak může plnit funkci emocionálního útočiště a, což je důležitější, funkci společenské základny pro objektivaci jeho deviantních definic reality. Jinými slovy, intelektuál se v takové společenské podskupině může cítit „doma“, kterýžto pocit mu naprosto chybí ve vztahu k širší společnosti, a zároveň může být schopen subjektivně udržovat svá deviantní a ostatní společnosti popíraná pojetí reality, protože v jeho společenské podskupině

existují lidé, kteří toto pojetí za realitu považují. Pak si vyvine nejrůznější postupy k ochraně podvrtné reality této společenské podskupiny před potlačujícími tlaky z vnějšku. Na teoretické úrovni budou tyto postupy zahrnovat terapeutickou obhajobu, kterou jsme se už zabývali dříve. Na praktické úrovni bude nejdůležitějším opatřením omezení všech významných vztahů na členy dané společenské podskupiny. Outsiderovi se všichni vyhýbají, protože je s ním stále spojena hrozba likvidace. Za prototyp takových společenských podskupin můžeme považovat například náboženské sekty.¹⁰⁵ Dokonce i ta nejméně deviantní pojetí reality na sebe v rámci zastřešujícího společenství sekty berou podobu objektivní reality. Na druhou stranu rovněž platí, že hledání útočiště u sekt je typické pro situace, kdy se dříve objektivované definice reality zhroutí, tedy když jsou v širší společnosti deobjektivovány. Podrobná analýza těchto procesů je doménou historické sociologie náboženství, ale musíme podotknout, že klíčovým charakteristickým rysem intelektuálů v moderní pluralitní společnosti jsou nejrůznější světské formy sektářství.

Historicky velmi důležitou možností volby je pochopitelně revoluce. V tomto případě se intelektuál rozhodne uskutečnit své představy o společnosti *uvnitř* společnosti. Nemůžeme tu rozebírat nejrůznější podoby, které v dějinách tato volba měla,¹⁰⁶ ale musíme učinit jednu teoretickou poznámku. Stejně tak jako intelektuál stahující se do ústraní potřebuje ostatní lidi, aby mu pomáhali udržovat jeho deviantní definice reality *jako* realitu, potřebuje revoluční intelektuál druhé lidi k tomu, aby stvrzovali platnost právě *jeho* deviantního pojetí. Tento požadavek je mnohem zásadnější než zcela zjevná skutečnost, že žádné spiknutí nemůže uspět bez dobré organizace. Revoluční intelektuál nutně potřebuje ostatní, aby pro něj udržovali *realitu* této revoluční ideologie (tedy její subjektivní věrohodnost v jeho vlastním vědomí). Všechny společensky smysluplné definice reality musejí být objektivovány sociálními procesy. Z toho vyplývá, že subsoubory vyžadují sociální podskupiny jako svou objektivaci základnu a opoziční definice reality vyžadují opoziční společenství. Není ani nutno dodávat, že jakýkoliv praktický úspěch revoluční ideologie realitu, již reprezentuje, v rámci sociální podskupiny a ve vědomí členů této skupiny upevní. Realita revoluční ideologie nabude nejvýraznějších obrysů v okamžiku, kdy se jejími „nosiči“ stanou všechny vrstvy společ-

nosti. Dějiny moderního revolučního dění nám poskytují bezpočet dokladů, že po vítězství takových hnutí se revoluční intelektuálové změní v „oficiální“ legitimizátory.¹⁰⁷ Z toho vyplývá, že existuje nejen nesmírná různorodost historických podob společenské dráhy revolučních intelektuálů, ale že různé volby a kombinace se mohou rovněž vyskytnout i v průběhu života jedinců.

V předchozím výkladu jsme kladli důraz na strukturální aspekty sociální existence osob zabývajících se udržováním symbolického světa. V žádném seriózním sociologickém rozboru by nebylo možno postupovat jinak. Instrukce a symbolické světy jsou legitimizovány žijícími jedinci, kteří mají ve společnosti určité postavení a prosazují určité společenské zájmy. Dějiny legitimizačních teorií jsou vždy součástí dějin společnosti jako celku. Žádné „dějiny idejí“ se neodvíjejí izolovaně od krve a potu obecných dějin. Opět však musíme zdůraznit, že to neznamena, že tyto teorie nejsou ničím víc než jen odrazem „skrytých“ institucionalizačních procesů. Vztah mezi „ideami“ a sociálními procesy, které je udržují, je vždy dialektický. Je správné, když řekneme, že teorie jsou vytvářeny proto, aby legitimizovaly již existující společenské instituce. Ale také se stává, že společenské instituce jsou změněny proto, aby byly v souladu s již existujícími teoriemi, tedy aby byly více „legitimní“. Odborníci na legitimizaci mohou působit jako teoretičtí obhájcí *statu quo*. Mohou také vystupovat jako revoluční ideologové. Definice reality mají schopnost naplňovat samy sebe. Teorie mohou být v dějinách *uskutečněny*, dokonce i teorie, které byly v době, kdy je jejich autoři teprve formulovali, obtížně pochopitelné. Karel Marx dumající v Britském muzeu se stal přímo ukázkovým dokladem takové dějinné možnosti. Proto musejí být společenské změny vždy chápány ve svém dialektickém vztahu k „dějinám idejí“. Jak pouze „idealistické“, tak i výhradně „materialistické“ chápání tohoto vztahu tuto dialektiku opomíjí, a proto pokrývá historii. Touto dialektikou jsou prostoupeny i celkové proměny symbolických světů, o nichž jsme se zmínili. Ze sociologického hlediska je nesmírně důležitý poznatek, že všechny symbolické světy a všechny legitimizace jsou výtvoři lidí. Tyto výtvoři vyrůstají ze života konkrétních jedinců a odděleně od tohoto života nemají žádný empirický status.