

**Pozvání
do sociologie**
Humanistická perspektiva

PETER L. BERGER

BARRISTER & PRINCIPAL

V.

SOCIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA – SPOLEČNOST V ČLOVĚKU

Předchozí kapitola mohla čtenáři poskytnout výborné důvody pro přesvědčení, že sociologie je zralá převzít od ekonomie název „ponurá věda“. Když už jsme nastínili představu společnosti jako hrozivého vězení, měli bychom nyní naznačit alespoň nějaké únikové chodby z tohoto stísnujícího determinismu. Ale dříve než se o to pokusíme, budeme muset tuto stísněnost ještě trochu prohloubit.

Pokud jsme přistupovali ke společnosti hlavně jako k souhrnu kontrolních systémů, pohlíželi jsme na jednotlivce a společnost jako na dvě proti sobě stojící entity. Společnost byla pojmána jako vnější realita, která vyvíjí na jednotlivce tlak a k něčemu ho donucuje. Kdybychom tento obraz ponechali beze změn, získali bychom zcela mylný dojem o jejich skutečném vztahu, totiž že masy lidí jsou neustále drženy na uzdě, podvolují se vládnoucím autoritám se skřípěním zubů a k trvalé poslušnosti je doháněn strach z toho, co by se jim jinak mohlo stát. Ale poznání zdravého rozumu i vlastní sociologická analýza nám říkají, že tomu tak není. Zdá se, že většina z nás nese jho společnosti docela snadno. Proč? Jistě ne proto, že moc společnosti je menší, než jsme v předchozí kapitole uvedli. Proč tedy pod touto mocí až tak netrpíme? Sociologickou odpověď na tuto otázku jsme již nepřímo naznačili – protože nejčastěji my sami toužíme právě po tom, co od nás společnost očekává. My *chceme* dodržovat pravidla. My *chceme* hrát role, které nám společnost přidělila. A to je zase možné ne

proto, že moc společnosti je menší, ale protože je mnohem větší, než jsme dosud tvrdili. Společnost nejen určuje, co děláme, nýbrž i to, co jsme. Jinými slovy, sociální zařazení se týká nejen našeho chování, ale i našeho bytí. Abychom vysvětlili tento klíčový prvek sociologické perspektivy, obrátíme se nyní ke třem dalším oblastem zkoumání a interpretace, totiž k teorii rolí, k sociologii vědění a k teorii referenčních skupin.

Teorie rolí je téměř výhradně výsledkem amerického intelektuálního vývoje. Některé její zárodečné myšlenky sahají zpět až Williamu Jamesovi, ale jejími přímými otci jsou dva jiní američtí myslitelé – Charles Cooley a George Herbert Mead. Zde nemůže být naším cílem podat historický úvod k této strhující etapě intelektuální historie. Raději než bychom se pokoušeli být jen o hrubý nástin takového popisu, začneme systematictěji a naše úvahy o významu teorie rolí uvedeme jiným pohledem na Thomasův pojem definice situace.

Čtenář si vzpomene na Thomasovo pojetí sociální situace jako druhu reality, na níž se ad hoc shodli ti, kdo se v této situaci nacházejí, či přesněji ti, kdo ji definují. Z hlediska jednotlivého účastníka to znamená, že každá situace, do níž vstupuje, před něj staví specifická očekávání a požaduje určité reakce na tato očekávání. Jak jsme již viděli, téměř v každé sociální situaci existují silné tlaky, které zajišťují, že skutečně následují náležitě reakce. Společnost může existovat díky tomu, že definice nejdůležitějších situací se nejčastěji u většiny lidí alespoň přibližně shodují. Motivy vydavatele a autora těchto řádků mohou být dosti odlišné, ale způsoby, jak oba definují situaci, v níž bude tato kniha vydána, jsou dostatečně podobné, aby to umožňovalo jejich spolupráci. Podobně mohou existovat zcela odlišné zájmy ve třídě studentů, z nichž některé mají jen málo co společného s předpokládanou vzdělávací aktivitou, ale ve většině případů mohou tyto zájmy koexistovat, aniž by ji znemožnily (řekněme, že jeden student přišel studovat daný předmět, aby se něco naučil, kdežto druhý si jen zapisuje každý kurz, který navštěvuje jistá rusovláska, na kterou si myslí). Jinak řečeno, existuje určitá míra tolerance, v jejímž rozsahu

musí reakce splňovat očekávání, má-li situace zůstat sociologicky životnou. A samozřejmě, jsou-li definice situace v přílišném rozporu, jejich nevyhnutelným důsledkem bude nějaká forma sociálního konfliktu nebo dezorganizace – například když si někteří studenti vyloží třídní schůzi jako mejdan nebo když autor nemá v úmyslu vydat knihu a smlouva s jedním nakladatelem je jen prostředkem nátlaku na druhého nakladatele.

Průměrný člověk se v různých oblastech svého společenského života setkává s velmi různými očekáváními, ale situace, které tato očekávání vyvolávají, spadají do určitých typových množin. Student si může zapsat dva kurzy u dvou různých profesorů na dvou různých katedrách a očekávání, s nimiž se setká v těchto dvou situacích, se budou značně lišit (bude tam rozdíl například mezi formálností a neformálností ve vztazích mezi profesorem a studenty). Přesto si tyto situace budou navzájem natolik podobné a budou podobné i situacím v jiných třídách, v nichž se student ocitl už dříve, aby mu to umožnilo v obou situacích reagovat v podstatě stejně. Jinými slovy, v obou případech bude s to s malými obměnami *hrát roli* studenta. Role tedy může být definována jako typizovaná odpověď na typizované očekávání. Společnost předurčila základní typologii. Máme-li použít divadelního jazyka, z něhož je pojem role převzat, můžeme říci, že společnost poskytuje scénář pro všechny postavy dramatu. Jednotliví herci pak nepotřebují nic než vklouznout do rolí, které jim byly přiděleny ještě předtím, než se zvedla opona. Pokud hrají své role, jak je předepisuje scénář, může sociální hra probíhat tak, jak byla naplánována.

Role poskytuje vzorec, podle něhož má jednotlivec v konkrétní situaci jednat. Role ve společnosti, stejně jako v divadle, se liší ohledně přesnosti instrukcí, které jsou hercům předepsány. Vezmeme-li si například role v zaměstnání, pak role popeláře opisuje dosti volný vzorec, kdežto lékaři, duchovní nebo důstojníci si museli osvojit všechny druhy chování, řeči a pohybových návyků, které charakterizují danou profesi, jako je vojenské držení těla, zbožnou dikci nebo umění po-

vzbudit nemocného. Kdybychom však považovali roli jen za regula-
tivní vzorec pro vnější viditelné jednání, přehlédli bychom jeden její
podstatný aspekt. Člověk se cítí vášnivější při polibku, skromnější na
kolenou a rozhněvanější, když hrozí pěstí. Polibek tedy nejen vášeň
vyjadřuje, ale také ji vzbuzuje. Role s sebou nesou vedle určitého
jednání i emoce a postoje, které k tomuto jednání patří. Profesor, kte-
rému je přiděleno jednání, jež vyžaduje moudrost, se začne cítit moud-
rým. Kazatel zjistí, že věří tomu, co káže. Voják objeví v srdci bojové
nadšení, když si oblékne uniformu. V každém z těchto případů mo-
hou sice tyto emoce nebo postoje existovat před tím, než byla role
přijata, ale ta je nevyhnutelně ještě posílí. Často máme všechny dů-
vody předpokládat, že ve vědomí aktéra nebylo vůbec nic, co by hra-
ní role předcházelo a souviselo s ní. Člověk se stává moudrým, když
je jmenován profesorem, věřícím, když se věnuje činností, které
předpokládají víru, a ochotným jít do boje, když pochoduje ve vojen-
ském útvaru.

Uveďme si příklad. Člověka, který nedávno získal důstojnickou
hodnost, zvláště když byl povýšen z řadového člena mužstva, budou
nejprve alespoň trochu uvádět do rozpaků pozdravy vojáků, které
potká. Pravděpodobně jim bude odpovídat přátelským, téměř omluv-
ným způsobem. Nové distinkce jeho uniformy jsou v tomto okamžiku
stále ještě něčím, co si pouze oblékl a co cítí skoro jako přestroje-
ní. Nový důstojník si může dokonce sobě i jiným namlouvat, že je
v jádru stále toutéž osobou, že jen má prostě nové úkoly (mezi nimiž
je mimochodem i povinnost přijímat pozdravy vojáků). Tento postoj
mu ale pravděpodobně dlouho nevydrží. Aby vyhověl své nové roli
důstojníka, musí náš muž určitým způsobem vystupovat. To má zcela
konkrétní důsledky. Navzdory všem frázím ohledně tohoto problé-
mu, které jsou obvyklé v takzvaných demokratických armádách, jako
je americká, jedna z nejdůležitějších zásad je, že důstojník je někdo
nadřazený a na základě své nadřazenosti má právo na poslušnost
a respekt. Každý vojenský pozdrav podřazeného člena mužstva je ak-
tem poslušnosti, který je přijímán jako samozřejmost tím, kdo naň

odpovídá. Tak je náš muž každým přijatým pozdravem (jistě i další
stovkou jiných obřadných aktů, které zvyšují jeho nový status) utvrzo-
ván v novém vystupování – a v jeho jakoby ontologických předpokla-
dech. Nejedná jen jako důstojník, jako důstojník se i cítí. Pryč jsou
rozpaky, omluvný postoj a bodré grimasy naznačující „jsem stejně oby-
čejný chlápek jako každý jiný“. Kdyby ho při nějaké příležitosti voják
nepozdravil s patřičnou dávkou nadšení, nebo kdyby si dokonce dovo-
lil ten nepředstavitelný čin a nepozdravil vůbec, náš důstojník nebude
trestat jen porušení vojenských předpisů. V každé žilce své bytosti bude
cítit nutkání, aby napravil přečin proti stanovenému řádu svého světa.

K našemu ilustrativnímu příkladu musíme dodat, že jen velmi zřídka
je takový proces záměrný nebo založený na úvaze. Náš muž se nepo-
sádl a nezačal vypočítávat všechny věci, které by měly od nynějška
patřit k jeho nové roli včetně toho, co by měl cítit a v co věřit. Síla
tohoto procesu spočívá právě v jeho neuvědomovaném, nereflektovaném
charakteru. Přeměnil se v důstojníka téměř bez námahy, po-
dobně jako vyrostl v osobu vysokou šest stop, s modrýma očima
a hnědými vlasy. Nebylo by správné ani říci, že náš muž musel být
poněkud hloupý a mezi svými kamarády naprostou výjimkou. Nao-
pak, výjimkou by byl člověk, který by o svých rolích a jejich změnách
uvažoval (mimochodem byl by to typ člověka, který bývá špat-
ným důstojníkem). I velmi inteligentní lidé, když je přepadnou po-
chyby o jejich rolích ve společnosti, se spíše budou tím intenzivněji
zabývat zpochybněnými aktivitami, než aby se uchýlili k úvahám.
Teolog, který pochybuje o své víře, se bude více modlit a vystupňuje
svou církevní službu; obchodník, který je sužován výčitkami za svou
bezohlednost, začne chodit do své kanceláře ještě i v neděli; a teroris-
ta, který trpí noční můrou, se dobrovolně přihlásí k provedení noční
akce. Tento způsob jednání je samozřejmě naprosto v pořádku. Každá
role vyžaduje svou vnitřní kázeň, kterou by katoličtí mniši nazvali
„tvarováním“. Role formuje, utváří a typizuje jak jednání, tak jedna-
jícího. V tomto světě je velmi obtížné něco předstírat. Obvykle se
člověk stává tím, co hraje.

Ke každé roli ve společnosti se pojí určitá identita. Některé z těchto identit, jak jsme viděli, jsou povrchní a dočasné jako v těch zaměstnáních, která nevyžadují velké změny v bytostném charakteru těch, kdo je vykonávají. Není nijak těžké změnit se z popeláře v nočního hlídače. Daleko náročnější by byla změna duchovního v důstojníka. Velmi, velmi obtížné je změnit se z černocho v bělocha. A téměř nemožná je proměna muže v ženu. Rozdíly v tom, jak snadno či nespada se dají role měnit, by nám však neměly zastírat fakt, že i taková identita, kterou považujeme za bytostně svou, nám byla připisána sociálně. Stejně jako existují rasové role, které si máme osvojit a identifikovat se s nimi, existují také role pohlaví. Řekneme-li „jsem muž“, je to právě tak proklamací role, jako kdybychom řekli „jsem plukovník armády USA“. Jsme si dobře vědomi faktu, že někdo se rodí jako osoba mužského pohlaví, zatímco ani ten nejnatvrdejší kaprál si nepředstavuje, že se narodil se zlatým orlem sedícím mu na pupku. Avšak být biologicky muž zdaleka není totéž, co mít specifickou, sociálně definovanou (a samozřejmě sociálně relativní) roli, která odpovídá tvrzení „jsem muž“. Chlapec se nemusí učit, jak mít erekci. Musí se však učit být agresivní, ambiciózní, soutěživý a podezřívavý vůči přílišné jemnosti. Role muže v naší společnosti totiž všechny tyto věci, kterým se muž musí naučit, vyžaduje, stejně jako to vyžaduje mužská identita. Nestačí jen mít erekci – kdyby tomu tak bylo, armáda psychoterapeutů by byla bez práce.

Význam teorie rolí by mohl být shrnut slovy, že v sociologické perspektivě je identita sociálně situována, sociálně udržována a sociálně transformována. K ilustraci způsobu, jímž je vytvářena identita v životě dospělých, snad postačuje uvedený příklad muže, který se stane důstojníkem. Ale vedle rolí, které souvisí s konkrétní aktivitou dospělého člověka, jsou ve společenském procesu velmi podobným způsobem vytvářeny i role, které jsou mnohem podstatnější částí toho, co psychologové nazývají naší osobností. To se znovu a znovu ukazuje ve studiích o takzvané socializaci – o procesu, v němž se dítě učí být platným členem společnosti.

Pravděpodobně nejpronikavější teoretický popis tohoto procesu pochází od Meada. V jeho teorii je vznik Já interpretován jako něco, co je totožné s objevováním společnosti. Dítě zjišťuje, co je samo, když se učí, co je společnost. Učí se hrát sobě vlastní role tím, že se učí, jak to vyjádřil Mead, „přejímat role druhých“ – což je mimochodem zásadní sociálně-psychologická funkce dětského hraní si na něco, kdy se děti přestavují do rozmanitých sociálních rolí, a tím objevují význam těch rolí, které jsou určeny jim. Všechno toto učení probíhá a může probíhat pouze v interakci s jinými lidmi, ať jsou to rodiče nebo kdokoli jiný, kdo dítě vychovává. Dítě se vpravuje do role nejprve tváří v tvář těm, které Mead nazývá „významní druhí“, tj. těm osobám, které se s ním důvěrně stýkají a jejichž postoje jsou pro formování jeho sebepojetí rozhodující. Později se dítě učí, že role, které hraje, nejsou důležité jen pro okruh těchto blízkých lidí, nýbrž že se vztahují k očekáváním, které vzhledem k němu chová společnost jako celek. Tuto vyšší úroveň abstrakce sociálních reakcí nazývá Mead objevením „zobecněného druhého“. Nejen matka chce po dítěti, aby bylo hodné, čisté a pravdomluvné, ale očekává to od něj celá společnost. Teprve když se objeví tento obecný pojem společnosti, je dítě schopno si utvořit jasnou koncepci sebe sama. „Já“ a „společnost“ jsou v dětské zkušenosti dvě stránky jedné mince.

Jinými slovy, identita není něco „daného“, ale je propůjčována v aktech sociálního uznání. Stáváme se někým podle toho, jak jsme oslovováni. Táž myšlenka je vyjádřena v Coolyově známém popisu Já jako odrazu v zrcadle. To samozřejmě neznamená, že neexistují určité individuální charakteristiky, s nimiž se člověk už rodí a jež jsou dány jeho genetickou výbavou bez ohledu na sociální prostředí, v němž bude později vyrůstat. Naše poznání biologie člověka nám dosud nedovoluje udělat si příliš jasný obrázek, do jaké míry jsou genetické faktory určující. Víme však, že prostor pro sociální utváření v rámci těchto genetických omezení je vskutku velký. I když pomineme biologické otázky jako z velké části nezodpovězené, můžeme říci, že být člověkem znamená být jako člověk uznáván, stejně jako

být určitým typem muže znamená být uznáván jako takový. Dítě zbavené lidské náklonnosti a pozornosti se stane dehumanizovaným tvorem. Dítě, které respektujeme, začne respektovat samo sebe. Malý chlapec považovaný za smolaře se jím stane, stejně jako dospívající jinoch, ke kterému bychom přistupovali jako k obávanému mladému bohu války, si o sobě bude myslet totéž a začne jednat tak, jako by takovou postavu opravdu ztělesňoval – a jako svou identitu přijme to, co je mu v tomto očekávání předloženo.

Identity jsou vytvářeny sociálně a musí být také doslova neustále sociálně udržovány. Člověk nemůže být zcela lidským jen sám sebou a zřejmě si sám nemůže ani podržet nějakou konkrétní identitu. Představa důstojníka, kterou sám o sobě chová, může být udržována jen v sociálním kontextu, v němž jsou ostatní ochotni uznat tuto jeho identitu. Je-li toto uznání náhle odepřeno, obvykle netrvá příliš dlouho a představa se zhroutí.

O sociální povaze identity nám mohou mnoho říci případy, kdy je společenské uznání člověka radikálně popřeno. Například člověk, který se ze dne na den změní ze svobodného občana v trestance, se ocitne v situaci, kdy jsou jeho představy o sobě najednou vystaveny mohutnému náporu. Může se zoufale pokoušet si je nadále ve svém vědomí uchovat, ale za nepřítomnosti jiných lidí z jeho bezprostředního okolí, kteří by potvrdili jeho starou totožnost, shledá, že je to téměř nemožné. Předpokládá se totiž, což mu dojde s děsivou rychlostí, že se bude chovat a cítit v každém ohledu jako trestanec. Tuto situaci bychom však chápali nesprávně, kdybychom na ni pohlíželi jednoduše jako na proces dezintegrace osobnosti. Přiměřenější je považovat tento jev za reintegraci osobnosti, která se ve své sociopsychologické dynamice neliší od procesu, v němž se integrovala stará identita. Náš muž býval považován všemi důležitými lidmi ve svém okolí za odpovědného, důstojného, rozvážného a esteticky náročného člověka. A v důsledku toho tím vším mohl být. Nyní ho od všech, jejichž uznání ho podporovalo v projevech těchto vlastností, oddělují vězeňské zdi. Místo toho je obklopen lidmi, kteří s ním jednájí jako s nezodpo-

vědným, sobeckým darebákem, který je schopen se dopustit každé špatnosti a nedbá na svůj zevnějšek, pokud není pod stálým dozorem donucen chovat se jinak. Stejně jako se předešlá očekávání ohledně tohoto člověka integrovala do nějakého odpovídajícího vzorce chování, nyní se nová očekávání typizovala v roli trestance. V obou případech je identita spojena s chováním a chování probíhá jako odpověď na určitou sociální situaci.

Krajní případy, v nichž je jedinec radikálně připraven o svou starou identitu, prostě jen výrazněji ilustrují situace, které běžně nastávají ve všedním životě. Žijeme svůj každodenní život ve složitém předivě uznání a zneuznání. Pracujeme lépe, když nás naši nadřízení povzbudí. Zjišťujeme, že je obtížné chovat se elegantně na schůzce s lidmi, o nichž víme, že nás považují za nemotory. Stáváme se vtipnými, když od nás lidé čekají, že je pobavíme, a zajímavými, když víme, že právě taková pověst nás předchází. Inteligence, humor, manuální zručnost, zbožnost, a dokonce sexuální potence pohotově reagují na očekávání druhých. To nám umožňuje porozumět tomu, proč si lidé vybírají své společníky takovým způsobem, aby podpořili svou sebeinterpretaci. Zkrátka řečeno, každý akt sociálního spojení s sebou nese volbu identity. A opačně, každá identita vyžaduje pro své přetrvání specifické sociální vazby. Vrána k vráně nesedá z rozmaru, ale z nutnosti. Z intelektuála se stane drsňák, když je naverbován do armády. Student teologie ztrácí smysl pro humor s tím, jak se blíží jeho vysvěcení. Dělník, který překračuje všechny normy, zjistí, že je může překračovat ještě víc, když ho vedení vyznamená. Mladík, který pociťuje úzkost ohledně své mužské potence, se začne v posteli chovat jako zkušený suverén, když najde nějakou dívku, která v něm spatřuje vtělení Dona Juana.

Vztáhneme-li tyto postřehy k tomu, co bylo řečeno v minulé kapitole, můžeme říci, že jednotlivci se do společnosti vřazují pomocí systémů sociální kontroly a každý takový systém obsahuje mechanismus vytvářející identitu. Pokud je toho schopen, pokouší se uspořádat své vztahy (a zvláště vztahy intimní) tak, aby upevňovaly identi-

tu, která ho uspokojovala už v minulosti – žení se s dívkou, která si jej váží, volí si přátele, kteří jej považují za zábavného, vybírá si zaměstnání, v němž má pocit úspěšnosti. V mnoha případech je samozřejmě takový postup vyloučen. Pak se musí snažit co nejlépe se vyrovnat s identitou, která je mu vnucena.

Tento sociologický pohled na povahu identity nám umožňuje lépe pochopit, co znamená pro člověka předsudek. Po krátkém zamyšlení dospějeme k zarážejícímu poznatku, že předsudek nemá vliv jen na vnější osudy své oběti, jež je vydána pronásledovatelům, nýbrž také na její vlastní vědomí, protože to je utvářeno očekáváním jiných. Nejohrovnější věcí je to, že předsudek může v člověku vyvolávat sklony připodobnit se právě tomu obrazu, který o něm vytvářejí předsudky jeho okolí. Žid v antisemitském prostředí musí těžce bojovat, aby se stále více nepodobal antisemitskému stereotypu. Stejně tak musí bojovat i černoch se svým rasistickým okolím. Tento boj bude mít naději na úspěch pouze tehdy, je-li člověk chráněn proti předsudečnému formování osobnosti něčím, co bychom mohli nazvat protiuznáním ze strany těch, kdo pocházejí z jeho bezprostřední komunity. Nežidovský svět v něm může vidět jen dalšího opovrženého a bezvýznamného žida a podle toho se k němu chovat, ale toto zneuznání jeho hodnoty může být vyváжено protiuznáním těch, kdo pocházejí z židovské obce a považují ho například za největšího znalce Talmudu v Lotyšsku.

Z hlediska sociopsychické dynamiky této vražedné hry na uznání by nás nemělo překvapovat, že problém „židovské identity“ vyvstal jen mezi moderními západními židy, u nichž asimilace do okolní společnosti začala oslabovat moc židovské obce a propůjčovat svým členům jinou identitu, než jim připisovali antisemité. Když je člověk přinucen hledět na sebe do zrcadla, které je vyrobeno tak, aby ho zobrazovalo jako potměšilou zrůdu, musí horečně hledat jiné lidi s jinými zrcadly, aby nezapomněl, že měl kdysi jinou tvář. Řečeno trochu jinak, lidská důstojnost je věcí sociálního souhlasu.

Tentýž vztah mezi společností a identitou můžeme vidět v případech, kdy se z toho či onoho důvodu drasticky změní něčí identita. Stejně jako utváření a udržování identity je i její změna sociální proces. Již jsme naznačili, že každá reinterpretace minulosti, každá „alternace“ od jedné představy o sobě k jiné, vyžaduje přítomnost nějaké skupiny, která se na takové metamorfóze shodne. Odhození nějaké staré identity (řekněme být dítětem) a uvedení do nějaké jiné (jako je být dospělým) znají antropologové pod jménem přechodové rituály. Moderní společnosti mají uhlazenější formy přechodových rituálů, například instituci zasnoubení, pomocí níž je člověk jemně převeden za všeobecné konspirace všech zainteresovaných přes práh oddělující mládeneckou svobodu od manželského nevolnictví. Nebýt této instituce, v posledním okamžiku by zpanikařilo hrůzou z obludnosti toho, co se chystají podniknout, daleko více lidí.

Také jsme viděli, jak „alternace“ působí změnu identity v tak vysoce strukturovaných situacích, jako je náboženská výchova nebo psychoanalýza. Jako příhodnou ilustraci si zde opět uvedeme psychoanalýzu. Ta navozuje intenzivní sociální situaci, v níž je jednotlivec veden k tomu, aby odmítl své dosavadní sebepojetí a osvojil si novou identitu, kterou pro něj naplánovala psychoanalytická ideologie. Intenzivní sociální vztah mezi analytikem a analyzovaným, jež psychoanalytikové nazývají „přenos“, je v podstatě vytvářením umělého sociálního prostředí, v němž se uplatňují postupy transformační alchymie, což znamená, že se pro daného jedince tato alchymie stává věrohodnou. Čím déle tento vztah trvá a čím je intenzivnější, tím více je člověk vázán ke své nové identitě. Nakonec, když je „vyléčen“, se tato nová identita stává skutečně tím, čím člověk je. Nemůžeme se proto připojit k marxistickému výsměchu psychoanalýze a jen tak odmítnout psychoanalytikovo tvrzení, že jeho léčba je tím účinnější, čím častěji a déle jej pacient vidí a čím větší poplatky za léčbu zaplatí. Je sice zřejmé, že analytika mohou vést k takovému postoji jeho ekonomické zájmy, přesto je sociologicky zcela věrohodné, že jeho přístup je fakticky správný. To, co se v psychoanalýze skutečně „děje“,

je konstruování nové identity. Vázanost člověka k této nové identitě bude zjevně růst spolu s intenzitou a délkou úsilí i náročností investic vložených do jejího vytváření. Když pro to obětuje několik let svého života a několik tisíc těžce vydělaných dolarů, jeho schopnost odmítnout celou věc jako podvod se samozřejmě sníží na minimum.

Tentýž druh „alchymistického“ prostředí se navozuje v situacích „skupinové terapie“. Nedávný vzestup její popularity v americké psychiatrii opět nemůže být vysvětlen jen ekonomickým zdůvodněním. Má sociologický základ v naprosto správném názoru, že skupinové tlaky velmi účinně nutí jedince, aby přijal novou zrcadlovou představu, která se mu předkládá. Současný sociolog Erving Goffman nám podává živý popis toho, jak působí tyto tlaky v kontextu psychiatrického ústavu, kde se pacienti konečně „vydají“ k psychiatrické interpretaci své existence, což je obvyklý referenční rámec „terapeutické“ skupiny.

Ke stejnému procesu dochází, když má být „zlomena“ celá skupina jednotlivců tak, aby přijala novou sebedefinici. Setkáváme se s tím při základním výcviku odvedenců do armády; ještě intenzivněji se tak děje při výcviku personálu pro stálou armádní kariéru, například ve vojenských akademiích. Podobně je tomu v indoktrinaci a programech „formování“ kádrů pro totalitní organizace, jako byly nacistické SS a elity komunistické strany, a po mnoho století tak byli zpracováváni klášterní novici. V současné době byl tento proces doveden až k vědecké preciznosti v technikách „vymývání mozků“, jež se používají proti lidem vězněným tajnou policií v totalitních společnostech. Násilnost takových procedur ve srovnání s běžnými iniciačními obřady ve společnosti musí být sociologicky vysvětlena s ohledem na radikální proměnu identity a funkcionální nutnost, aby nově získaná identita byla spolehlivě vázaná k osobnosti i při nabídce nových „alternací“.

Dovedeme-li teorii rolí až k jejím logickým závěrům, zjistíme, že nám neposkytuje jen vhodný stenografický popis různých sociálních aktivit, ale nabízí nám také určitou sociální antropologii, tj. pohled na

člověka založený na jeho existenci ve společnosti. V tomto pohledu hraje člověk dramatické role ve velké hře společnosti a – sociologicky řečeno – je právě těmi maskami, do kterých se musí převlékat, aby mohl tyto role hrát. Lidská osobnost se nám nyní také jeví v dramatickém kontextu, přesně podle své divadelní etymologie (jako *persona*, což byl odborný název pro hercovu masku v klasickém divadle). Osoba se pojímá jako repertoár rolí, z nichž každá je vybavena určitou identitou. Rozpětí individuální osobnosti může být měřeno počtem rolí, které je schopna hrát. Osobní životopis se nám vyjevuje jako nepřerušovaná řada scénických představení, odehraných pro rozdílné publikum a někdy zahrnujících drastickou změnu kostýmu a vždy vyžadujících, aby herec *byl* tím, co hraje.

Takový sociologický pohled na osobnost je ve zpochybnění způsobu, jakým o sobě obvykle přemýšlíme, mnohem radikálnější než většina psychologických teorií. Zásadně zpochybňuje jeden z našich nejoblíbenějších předpokladů, totiž že naše Já má kontinuitu. Nazíráme-li své Já sociologicky, není již pevně danou entitou, která přechází z jedné situace do jiné. Je spíše procesem, něčím nepřetržitě vytvářeným a přetvářeným v každé sociální situaci, v níž se člověk ocitá, a pohromadě je drženo jen tenkou nitkou paměti. Jak tenká je tato nitka jsme si ukázali, když jsme mluvili o reinterpetaci minulosti. V rámci tohoto pojetí nelze hledat útočiště ani v nevědomí, které by zahrnovalo „reálné“ obsahy Já, protože i takto předpokládané nevědomé Já je, jak jsme viděli, stejně tak výsledkem sociálního utváření jako takzvané vědomé Já. Jinými slovy, člověk není mezi jiným *také* sociální bytost, nýbrž je sociální v každém aspektu svého bytí, který je přístupný empirickému zkoumání. Zůstáváme-li stále uvnitř sociologického diskurzu, pak když se někdo zeptá, kým jedinec v tomto kaleidoskopu rolí a identit „skutečně“ je, můžeme mu odpovědět jen výčtem situací, v nichž je někým, a jiných, v nichž je někým jiným.

Je jasné, že takové proměny nemohou probíhat do nekonečna a že některé se dají uskutečnit snáze než jiné. Člověk natolik přivyká určité identitě, že když se změní sociální situace, jen obtížně se vyrovná-

vá s novými očekáváními, která se k němu pojí. Velice dobře je to vidět na potížích, které mají zdraví a dříve velmi aktivní lidé, když jsou donuceni odejít ze zaměstnání. Schopnost měnit své Já závisí nejen na sociálním kontextu, ale také na stupni zvyku na své dřívější identity a snad i na jistých geneticky daných rysech. Tyto modifikace našeho modelu jsou nutné k tomu, abychom se vyhnuli radikalizaci naší pozice, ale nijak nesnižují význam diskontinuity Já, kterou odhalila sociologická analýza.

Jestliže tento nepřilíživě vznešený antropologický model něco připomíná, pak je to představa z rané buddhistické indické psychologie, v níž se Já připodobňuje k dlouhé řadě svíček, z nichž každá zapaluje knot vedlejší svíčky v tom okamžiku, kdy zhasíná. Buddhističtí psychologové používali tento obraz k tomu, aby kriticky odmítli hinduistickou představu o stěhování duší – neexistuje ani žádná entita, která by přecházela od jedné svíčky k druhé. Tentýž obraz však zcela dobře souhlasí i s naším antropologickým modelem.

Z toho, co bylo řečeno, bychom mohli získat dojem, že ve skutečnosti neexistuje nějaký podstatný rozdíl mezi většinou lidí a těmi, kdo jsou postiženi psychickou nemocí, kterou psychiatrii nazvali „rozdvojení osobnosti“. Jestliže by zde někdo bazíroval na slově „podstatný“, sociolog by nakonec mohl s takovým hodnocením souhlasit. Ve skutečnosti tu je rozdíl v tom, že u „normálních“ lidí (tj. těch, kteří jsou takto pojímáni svou společností) existují silné tlaky k tomu, aby role, které hrají, a s nimi spojené identity byly konzistentní. Tyto tlaky jsou jak vnější, tak vnitřní. Z vnějšku požadují druzí, s nimiž člověk musí sociální hry hrát a na jejichž uznání role závisí, aby se člověk jevil světu alespoň relativně soudržně. Připouští se sice určitý stupeň odstupu od role, jsou-li však určité hranice tolerance překročeny, společnost své uznání dotyčnému jedinci odepře a označí ho za morální nebo psychickou úchylku. Člověku je například dovoleno, aby byl v práci pánem a doma sluhou, nepřipouští se však, aby se vydával za policejního důstojníka nebo nosil oděv určený druhému pohlaví. Má-li zůstat v hranicích stanovených pro jeho momentální

přestrojení, musí se mnohdy uchýlit ke složitým úskokům, aby neztratil jistotu, že jedna role je stále oddělená od druhé. Role pána, kterou hraje v úřadě, by byla ohrožena, kdyby se na schůzi ředitelů objevila jeho žena, nebo by mohl vypadnout z role vtípného vypravěče, kdyby do kruhu jeho přátel pronikl někdo zvenčí, kdo ho pokládá za moulu, který neotevře ústa, aniž by udělal nějakou botu. Takové dělení rolí je pravděpodobně výraznější v naší současné městské civilizaci s její anonymitou a prostředky rychlé dopravy, ale i zde hrozí nebezpečí, že se protikladné představy, které člověk vzbuzuje, náhle střetnou, a ohrozí tak jeho celkové představení. Žena a sekretářka ředitele se mohou setkat u kávy a nadělat přitom jak z jeho domácího Já, tak z jeho Já úředního hromádku žalostných trosek. V takovém případě by nepochybně potřeboval psychoterapeuta, který by zase poskládal dohromady důstojného zavalitého pána.

Ke konzistentnosti rolí nás nutí také vnitřní tlaky založené pravděpodobně na velmi hluboké psychologické potřebě vnímat sebe sama jako totalitu. I současný městský člověk rychle střídající masky, který v různých sférách života hraje vzájemně neslučitelné role a úspěšně kontroluje vnější tlaky tím, že pečlivě odděluje své jednotlivé scénické výstupy, může z takové protikladnosti rolí pociťovat vnitřní napětí. Aby se lidé vyhnuli z toho pramenící úzkosti, obvykle oddělují nejen své chování, ale i stavy svého vědomí. Nemyslíme tím, že „poutlačují“ své protikladné identity do nějakého „nevědomí“, protože v rámci našeho modelu máme všechny důvody být vůči takovým pojmům nedůvěřiví. Míjíme spíše to, že soustředí svou pozornost jen na tu konkrétní identitu, kterou – aby se tak řeklo – daný moment vyžaduje. Na jiné identity po dobu trvání nějakého konkrétního výstupu zapomínají. K ilustraci této strategie může posloužit způsob, jímž jsou ve vědomí izolovány společensky nepřijatelné sexuální praktiky nebo morálně pochybné činy jakéhokoliv druhu. Člověk, kterého uspokojuje například homosexuální masochismus, si pečlivě buduje identitu, kterou vyhrazuje jen pro odpovídající příležitosti. Když taková situace pomine, opět odloží tuto identitu za kulisy a vrátí se

domů jako laskavý otec a odpovědný manžel, možná i vroucně milující svou ženu. Podobně soudce, který odsuzuje člověka k smrti, odděluje svou momentální identitu od zbytku svého vědomí, v němž je laskavým, tolerantním a citlivým člověkem. Velitelé nacistických koncentračních táborů, kteří psali sentimentální dopisy svým dětem, jsou jen krajním případem něčeho, co se ve společnosti děje neustále.

Bylo by naprostým nepochopením všeho, co bylo právě řečeno, kdyby si čtenář myslel, že mu předkládáme obraz společnosti, v níž každý intrikuje, osnuje pikle a záměrně se maskuje, aby podvedl své bližní. Naopak, hraní rolí a konstruování identit jsou obvykle nereflektované a neplánované, téměř automatické. Zajišťuje to psychologická potřeba konzistentního obrazu sebe sama, o níž jsme se již zmiňovali. Úmyslné klamání vyžaduje určitý stupeň psychického sebeovládání, jehož je schopen jen málokdo. To je důvod, proč se nepřimnost vyskytuje poměrně zřídka. Většina lidí je upřímná, protože je to psychicky nejpohodlnější. Věří svým vlastním činům, když se to hodí, zapomínají své činy předchozí a šťastně procházejí životem v přesvědčení, že ve všech jeho požadavcích projevují odpovědnost. Upřímné je vědomí člověka, který věří tomu, co dělá. David Riesman to vyjádřil trochu jinak, když řekl, že upřímný člověk věří své vlastní propagandě. Z hlediska sociopsychické dynamiky, o níž zde pojednáváme, je mnohem pravděpodobnější, že nacističtí vrahové jsou ve svých autoportrétech, kde se líčí jako úředníci, kteří museli plnit určité nepřijemné úkoly, jež jim byly skutečně odporné, opravdu upřímní, než předpoklad, že to vše říkají jen proto, aby získali sympatie svých soudců. Jejich výčitky svědomí jsou pravděpodobně stejně upřímné jako jejich dřívější krutost. Jak to řekl rakouský spisovatel Robert Musil, v srdci každého vraha je místo, kde je navěky nevinný. Období života se střídají a člověk musí měnit svou tvář, jako mění své obleky. V tomto okamžiku nás nezajímají psychické obtíže nebo etický význam takového „nedostatku charakteru“. Chtěli jsme jen zdůraznit, že je to obvyklý postup.

Abychom nyní spojili to, co jsme právě řekli o teorii rolí, s tím, co bylo řečeno v předcházející kapitole o systémech společenské kontroly, poukážeme na jev, který Hans Gerth a C. Wright Mills nazvali „výběrem osob“. Každá sociální struktura si vybírá osoby, které jsou nutné pro její fungování, a tak či onak vylučuje ty, které se pro ni nehodí. Jestliže se pro takový výběr nikdo vhodný nenabízí, bude se muset vymyslet – nebo spíše vyprodukovat – v souladu s konkrétními požadavky. Prostřednictvím tohoto mechanismu socializace a „formování“ vytváří společnost personál, který potřebuje ke svému dalšímu trvání. Sociolog tedy staví na hlavu představu zdravého rozumu, že určité instituce vznikají kvůli určitým osobám. Naopak, nelítostní válečníci se objevují, protože armády je nutno vyslat do boje, zbožní lidé, protože církve mají být dále rozvíjeny, učenci, protože univerzity potřebují personál, a vrahové, protože vraždy musí někdo provést. Nebylo by ale správné tvrdit, že každá společnost dostává lidi, jaké si zasluhuje, spíše jen produkuje lidi, které potřebuje. Určitou útěchu můžeme vyvodit z faktu, že tato produkce se někdy dostane do technických potíží, a jak uvidíme později, může být také sabotována. Pro tuto chvíli však můžeme vidět, že teorie rolí a s ní související vnímání dodávají sociologickému pohledu na lidskou existenci důležitý rozměr.

Jestliže nám teorie rolí poskytuje sugestivní pohled na způsob, jakým se společnost dostává do člověka, podobné vhledy můžeme získat i z velmi odlišného stanoviska takzvané sociologie vědění. Původ sociologie vědění je na rozdíl od teorie rolí evropský. Tento název začal poprvé používat ve dvacátých letech německý filozof Max Scheler. Jiný evropský vědec, Karl Mannheim, který strávil poslední léta svého života v Anglii, má značnou zásluhu na tom, že na tuto novou disciplínu upoutal pozornost anglosaského myšlení. Nemáme zde místo, abychom se věnovali intelektuálně velmi podnětným předchůdcům sociologie vědění, k nimž patří Marx, Nietzsche a myslitelé německého historismu. V našem výkladu využijeme sociologii vědění jen k tomu, abychom si ukázali, že stejně jako jsou sociologicky situováni lidé, jsou sociologicky vymezeny i myšlenky. A to vlastně může

pro naše účely posloužit jako definice této disciplíny – sociologie vědění se zabývá sociální lokalizací idejí.

Sociologie vědění mnohem lépe než jakékoli jiné odvětví sociologie objasňuje, co znamená tvrzení, že sociolog je člověk, který se neustále ptá „*Kdo to říká?*“. Odmítá názor, že myšlení probíhá nezávisle na sociálním kontextu, v němž konkrétní lidé uvažují o jednotlivých věcech. I v případě velmi abstraktních idejí, které mají zdánlivě jen velmi malou souvislost se společností, se sociologie vědění pokouší vést spojnicí mezi myšlenkami a sociálním světem daného myslitele. To lze nejjasněji vidět tam, kde myšlení slouží k legitimizaci určité sociální situace, tj. když ji vysvětluje, ospravedlňuje a posvětčuje.

Uveďme si jednoduchou ilustrativní situaci. Předpokládejme, že v nějaké primitivní společnosti mohou být některé potřebné potraviny získány jen přeplutím na místo, kde rostou, přes zrádné, žraloky zamořené vody. Dvakrát za rok se mužové kmene vydávají na svých vratkých kanoích, aby tyto potraviny přivezli. Předpokládejme nyní, že náboženství této společnosti obsahuje článek víry, který říká, že každý muž, který odmítne jet na tuto výpravu, ztratí svou mužnost, s výjimkou kněží, jejichž mužnost je udržována každodenními oběťmi bohům. Víra tedy dává motivaci těm, kdo se vystavují na této cestě nebezpečí, a současně opravňuje kněze, aby opakovaně zůstávali doma. Není třeba dodávat, že při pátrání po autorovi této teorie z našeho příkladu, padne podezření v první řadě na kněze. Jinými slovy, budeme předpokládat, že máme co do činění s kněžskou ideologií. Ale to neznamená, že tato ideologie není funkční pro společnost jako celek – konec konců někdo jet musí, jinak nastane hlad.

O ideologii mluvíme tehdy, když nějaká idea slouží nějakému ve společnosti skrytému záměru. Ideologie velmi často, i když ne vždy, systematicky zkreslují společenskou realitu, aby působily ve prospěch těch, kdo je prosazují. Při zkoumání systémů kontroly vytvářených profesními skupinami jsme se již seznámili s tím, jak ideologie mohou legitimizovat činnost takových skupin. Ideologické myšlení je

však schopno pokrýt mnohem rozsáhlejší kolektivity. Například rasová mytologie na americkém Jihu slouží k ospravedlnění sociálního systému, který přijímají miliony lidí. Ideologie „svobodného podnikání“ slouží k zakrytí monopolistických praktik velkých amerických korporací, jejichž jedinou charakteristikou společnou s podnikáním ve starém stylu je stálá připravenost šidit veřejnost. Marxistická ideologie zase legitimizuje tyranii aparátu komunistické strany, jehož zájmy se shodují s Marxovými asi tolik jako zájmy Elmera Gantryho s učením svatého Pavla. V každém případě ideologie ospravedlňuje to, co dělá skupina, jejímž skrytým zájmům slouží, a interpretuje sociální skutečnost tak, aby toto ospravedlnění bylo přijatelné. Člověku zvenčí (tj. tomu, kdo nesdílí tyto skryté zájmy) se taková interpretace zdá často bizarní. Jižní rasisté musejí tvrdit, že bílá žena má hluboký odpor k samotné myšlence na sexuální styk s černochem, a zároveň že k takovým stykům rovnou povede i sebemenší mezirasová družnost. Vedení korporace nás bude přesvědčovat, že když zavádějí pevné ceny, jednají tak v zájmu volného trhu. A představitelé komunistické strany jistě najdou způsob, jak vysvětlit, že omezení volby na kandidáty, které strana schválila, je výrazem opravdové demokracie.

V této souvislosti bychom měli znovu zdůraznit, že lidé, kteří uvádějí taková tvrzení, jsou obvykle naprosto upřímní. Morální snaha záměrně lhát je většinou lidí cizí. Je mnohem snadnější klamat sebe sama. Je proto důležité neustále rozlišovat mezi pojmem ideologie a pojmy jako lež, klam, propaganda nebo eskamotérství. Lhář už z definice ví, že lže. Ideolog nelže. V tomto okamžiku nás nezajímá, kdo z nich stojí eticky výše. Jen opětovně zdůrazňujeme nereflexovaný a neplánovaný způsob normálního fungování společnosti. Většina teorií spiknutí hrubě přeceňuje intelektuální prozíravost konspírátorů.

Ideologie mohou také fungovat „latentně“, abychom použili Mertonův výraz v jiném kontextu. Pro příklad se vraťme ještě jednou k americkému Jihu. Zajímavým faktem je zde zeměpisná shoda mezi tzv. černým pásmem, obývaným převážně černochoy, a tzv. biblickým

pásmem, puritánskou oblastí jižních a středních států. Oblast, kde se vyskytuje jižní rasistický systém ve své původní vyhraněné podobě, se zhruba kryje s oblastí, v níž je největší koncentrace ultrakonzervativního, fundamentalistického protestantismu. Tato shoda může být vysvětlena historicky, poukazem na izolaci jižního protestantismu od širších proudů náboženského myšlení už od doby velkých náboženských rozkolů ohledně postoje k otroctví v době před občanskou válkou. Ale může být interpretována také jako výraz dvou odlišných aspektů intelektuální zaostalosti. Nebudeme se přít o tyto výklady, chceme jen doložit, že sociologická interpretace s přihlédnutím k funkci ideologie nás může v porozumění takovým jevům posunout mnohem dále.

V protestantském fundamentalismu se projevuje jakási nutkává posedlost představou hříchu, ale tento pojem má podivně omezený rozsah. Evangelizační kazatelé hřímající proti špatnostem světa se soustředí na poněkud omezený rozsah morálních přestupků – smilstvo, opilství, tanec, hry, klení. V obecném jazyce protestantského moralismu se ve skutečnosti klade takový důraz na první z nich, že pojem „hřích“ skoro splývá s daleko specifitějším pojmem „sexuální přestupek“. Ale ať už řekneme k tomuto výčtu nepravostí cokoli, jedno je jim společné – mají vždy v podstatě *soukromý* charakter. Když se evangelizační kazatel vůbec zmíní o veřejných záležitostech, je to obvykle ve vztahu k soukromé zkaženosti těch, kdo zastávají veřejné úřady. Vládní úředníci kradou, a to je špatné. Také smilní, opíjejí se a propadli hazardu, což je pravděpodobně ještě horší. Srovnáme-li ale základní sociální uspořádání této společnosti s určitými pasážemi z Nového zákona a s rovnostářským krédem národa, který se považuje za dědice těchto novozákonních principů, připadne nám toto sociální uspořádání, mírně řečeno, dosti pochybné. Nyní je zřejmé, že omezení křesťanské etiky na soukromé hříchy plní určité společenské funkce. Soukromé pojetí morálky v protestantském fundamentalismu soustřeďuje pozornost na ty oblasti chování, které jsou pro udržení jižního sociálního zřízení nedůležité, a naopak odvádí

pozornost od těch oblastí, kde by etická prověrka vytvářela napětí a bránila hladkému chodu systému. Jinými slovy, protestantský fundamentalismus je ideologicky funkční pro udržování sociálního systému amerického Jihu. Není zapotřebí, abychom pokračovali až k bodu, kdy přímo obhajuje systém a prohlašuje segregaci za Bohem daný přirozený pořádek. I přes absenci takového „manifestního“ ospravedlnění má v udržování systému dotyčná náboženská víra „latentní“ funkci.

I když analýza ideologií celkem výrazně ilustruje, co znamená sociální lokalizace idejí, je stále ještě ve svém záběru příliš úzká, aby nám ukázala celkový význam sociologie vědění. Tato disciplína se nezabývá jen idejemi, které slouží skrytým zájmům nebo které zkreslují sociální skutečnost. Sociologie vědění považuje za svou oblast celou sféru myšlení, ovšem ne tak, že by se považovala za rozhodčího správnosti (což by bylo megalomanské), nýbrž že zkoumá, do jaké míry je myšlení založeno ve společnosti. To neznamená (jak by tomu bylo v marxistické interpretaci), že veškeré myšlení se pokládá za přímý „odraz“ sociální struktury a že ideje jsou naprosto bez vlivu na utváření chodu událostí. Všechny ideje jsou však pečlivě zkoumány, aby se zjistilo jejich místo v sociální existenci lidí, kteří je zastávají. Do této míry je rozhodně správné, když řekneme, že sociologie vědění je převážně antiidealistická.

Každá společnost může být nahlížena z hlediska své sociální struktury a svých socio-psychických mechanismů, ale také s ohledem na světový názor, který slouží jako společné univerzum obývané jejími členy. Světové názory jsou sociálně proměnlivé – mění se od jedné společnosti k druhé i v rámci různých segmentů jedné společnosti. V tomto smyslu můžeme říci, že Číňané „žijí v jiném světě“ než lidé na Západě. Zdržme se ještě u tohoto příkladu. Marcel Granet, francouzský sinolog silně ovlivněný durkheimovskou sociologií, analyzoval čínské myšlení právě z této perspektivy „jiného světa“. Rozdíly jsou samozřejmě zcela zjevné v takových oblastech, jako jsou politická filozofie, náboženství nebo etika. Granet však dokazuje, že zá-

sadní rozdíly bychom našli i v takových kategoriích, jako je čas, prostor a číslo. K velmi podobným závěrům se došlo i v jiných analýzách tohoto typu, jako například ve srovnání „světů“ starého Řecka a Izraele nebo „světa“ tradičního hinduismu se světem moderního Západu.

V tomto typu zkoumání je jednou z nejpłodnějších oblastí sociologie náboženství, částečně snad proto, že se zde projevuje ve zvlášť průkazné formě určitý paradox sociální situovanosti. Zdá se zcela nepatřičné, že ideje týkající se bohů, kosmu a věčnosti by měly být podmíněny svým místem v sociálním systému a spjaty se všemi nahodilostmi geografie a historie lidských populací. To býval jeden z emocionálních kamenů úrazu v biblistice, zvláště když se tato disciplína pokoušela najít jakési *Sitz im Leben* (doslova „usazenost v životě“ – což se téměř shoduje s tím, co jsme nazvali sociální situovaností) nějakého konkrétního náboženského fenoménu. Jedna věc je diskutovat o nadčasových tvrzeních křesťanské víry, zcela jinou věcí je zkoumat, jak se tato tvrzení vztahují k velmi dobovým frustracím, ambicím a rozporům jednotlivých sociálních vrstev v mnohojazyčných městech římského impéria, do nichž přinášeli své poselství první křesťanští misionáři. Dokonce i samo náboženství jako takové může být sociálně lokalizováno s ohledem na své specifické funkce, jako je legitimizace politické autority nebo uklidňování sociálních bouří (například to, co Weber nazýval „teodiceou utrpení“, tedy způsob, jímž náboženství dává smysl utrpení, a tím je mění ze zdroje revolucí v prostředek spásy). Univerzálnost náboženství není tedy zdaleka důkazem jeho metafyzické platnosti, ale může být vysvětlena takovými sociálními funkcemi. V sociologických kategoriích mohou být navíc interpretovány i změny náboženských vzorců v průběhu historie.

Vezměme si jako příklad rozložení náboženské příslušnosti v současném západním světě. V mnoha západních zemích může návštěvnost bohoslužeb téměř dokonale korelovat s třídní příslušností, takže například náboženská aktivita je jedním ze znaků střední třídy, zatímco náboženská vlažnost charakterizuje třídu dělnickou. Jinými slovy,

projevuje se zde vztah mezi něčí vírou například v Trojici Boží (nebo přinejmenším vnějším výrazem této víry) a jeho ročním příjmem – zdá se, že pod určitou příjmovou úrovní ztrácí taková víra veškerou přijatelnost, kdežto nad touto úrovní je pokládána za něco samozřejmého. Sociologie vědění se bude ptát, jak k tomuto vztahu mezi statistikou a spasením vůbec došlo. Odpovědi budou nutně sociologické povahy – budou brát v úvahu funkci náboženství v tom či onom sociálním prostředí. Sociolog přirozeně nebude schopen formulovat nějaká tvrzení o teologických otázkách samotných, ale bude s to ukázat, že tyto otázky lze sotva řešit v sociálním vakuu.

Abychom se vrátili k předcházející ilustraci, sociolog nemůže dávat lidem rady, zda se mají přiklonit k protestantskému fundamentalismu nebo k méně konzervativní verzi této víry, ale bude schopen jim předvést, jaké sociální funkce bude jejich volba v obou případech mít. Nebude ani schopen rozhodnout, zda mají lidé své děti křtít hned, nebo s tím počkat na pozdější dobu, ale ze své pozice je bude moci informovat, s jakými očekáváními se ohledně toho setkají v té které sociální vrstvě. A už vůbec nemůže lidem radit, zda mají počítat s posmrtným životem, může jim však říci, pro jaké životní kariéry bude rozumné takovou víru alespoň předstírat.

Vedle těchto otázek o sociální distribuci religiozity vytyčili někteří soudobí sociologové (například Helmut Schelsky a Thomas Luckmann) otázku, zda typy osobností, které vytváří moderní industriální civilizace, připouštějí přetrvávání tradičních náboženských vzorců a zda z různých sociologických a socio-psychických důvodů není snad západní svět už v pokřesťanském stadiu. Tyto otázky by nás však odvedly od naší argumentace. Uvedené příklady z oblasti náboženství nám už dostatečně ukázaly, jakým způsobem sociologie vědění určuje místo idejí ve společnosti.

Také jednotlivec odvozuje svůj světový názor sociálně, a to velmi podobně tomu, jak odvozuje své role a svou totožnost. Jinými slovy, jeho emoce a jeho sebeinterpretace stejně jako jeho jednání jsou mu předurčeny společensky; podobně je tomu i s jeho kognitivním pří-

stupem ke světu, který ho obklopuje. Tento fakt vystihl Alfred Schütz ve výrazu „svět jako samozřejmost“, což je systém zdánlivě evidentních a sebestvrzujících předpokladů o světě, který vzniká v historii každé společnosti. Tento sociálně determinovaný světový názor je alespoň zčásti obsažen již v jazyce, který daná společnost užívá. Určití lingvisté snad význam tohoto jednotlivého faktoru pro vytváření nějakého světového názoru přehánějí, ale nemůže být pochyb o tom, že jazyk přinejmenším pomáhá utvářet vztah člověka k realitě. A náš jazyk si samozřejmě sami nevybíráme, nýbrž je nám vnucován určitou sociální skupinou, jejímž úkolem je naše počáteční socializace. Společnost nám připravila základní symbolický aparát, pomocí něhož chápeme svět, pořádáme svoji zkušenost a interpretujeme svou vlastní existenci.

Stejným způsobem nám společnost dodává naše hodnoty, naši logiku a zásobu informací (nebo vlastně dezinformací), která tvoří naše „vědění“. Jen velmi málo lidí je s to přehodnotit, co jim bylo takto vnuceno, a když, tak jen pokud jde o fragmenty tohoto světového názoru. Ve skutečnosti ani žádnou potřebu přehodnocování nepociťují, protože světový názor, do něhož byli socializováni, se jim jeví jako samozřejmý. A protože za takový je považován téměř každým, s nímž se ve své společnosti pravděpodobně dostanou do styku, také se sám potvrzuje. Jeho „prověření“ spočívá v neustále opakované zkušenosti jiných lidí, kteří jej rovněž považují za samozřejmý. Tuto perspektivu sociologie vědění můžeme shrnout do stručného tvrzení: realita je sociálně konstruována. Tímto tvrzením pomáhá sociologie vědění doplnit Thomasův teorém o moci sociální definice a dále osvětluje sociologický obraz nejisté povahy skutečnosti.

Teorie rolí a sociologie vědění představují velmi odlišné proudy sociologického myšlení. Jejich základní vhledy do sociálních procesů vlastně nebyly doposud teoreticky sjednoceny, snad s výjimkou důležitého současného sociologického systému Talcotta Parsonse, který je však příliš složitý, takže o něm nemůžeme na tomto místě pojednat. Relativně jednoduchou souvislost mezi těmito dvěma pří-

stupy však odhaluje takzvaná teorie referenčních skupin, která je dalším americkým příspěvkem k rozvoji sociologie. Pojem referenční skupina byl poprvé použit ve čtyřicátých letech dvacátého století Herbertem Hymanem a dále pak rozvíjen řadou amerických sociologů (mezi nimiž jsou zvláště významní Robert Merton a Tamotsu Shibutani). Stal se velmi užitečným ve zkoumání fungování organizací různého druhu, například vojenských a průmyslových, avšak toto jeho využití nás zde nezajímá.

Můžeme rozlišit mezi referenčními skupinami, do nichž člověk patří, a referenčními skupinami, k nimž orientuje své jednání. A tento druhý typ nám zde poslouží. Referenční skupina je v tomto smyslu kolektivem, jehož mínění, přesvědčení a způsoby jednání jsou rozhodující pro formování našich vlastních názorů, přesvědčení a způsobů jednání. Referenční skupina nám poskytuje model, s nímž se můžeme neustále srovnávat. Dává nám zejména konkrétní úhel, z něhož se díváme na sociální realitu, který může nebo nemusí být ideologický ve shora zmíněném smyslu, ale v každém případě je nedílnou součástí naší vázanosti na danou skupinu.

Před nějakým časem byla v časopisu *New Yorker* otištěna karikatura ukazující pečlivě upraveného mladého studenta, který hovoří k nedbale oblečené dívce krácející v průvodu s heslem požadujícím zákaz nukleárních pokusů. Text sděloval asi toto: „Řekl bych, že se dnes večer v klubu mladých konzervativců nepotkáme.“ Tento obrázek výstižně ukazuje, jaké referenční skupiny si například mohou dnešní vysokoškoláci zvolit. Každý trochu větší campus nabízí velkou škálu takových skupin. Student, který se touží někam zařadit, se může připojit k nějaké z řady politicky se vymezujících skupin nebo se může orientovat na houf beatníků či se upnout ke kroužku momentálních společenských prominentů nebo se může prostě jen přidat k hloučku, který se zformoval kolem oblíbeného profesora angličtiny. Rozumí se, že v každém z těchto případů se setká s určitými požadavky na oblékání a vystupování – obohatí tedy svou konverzaci o žargon levice nebo bude bojkotovat místní holiče nebo nosit obrá-

cený límeček a pomačkanou vázanku nebo od půlky března chodit bos. Volba skupiny však s sebou nese také soubor intelektuálních symbolů, jež je třeba, pokud možno, vystavit na odiv, aby se ukázala patřičná oddanost – číst *National Review* nebo *Dissent* (podle okolností), poslouchat verše Allena Ginsberga za doprovodu co možná nejdivočejšího džezu, znát křestní jména prezidentů řady korporací, o které se musí zajímat, nebo osvědčit nevýslovné pohrdání ke každému, kdo ignoruje metafyzické básníky. Goldwaterovo republikánství, trockismus, zen-buddhismus nebo nový criticismus – všechny tyto vznesené alternativy světového názoru mohou někomu umožnit nebo zmařit schůzku v sobotní podvečer, otrávit vztahy se spolubydlícími nebo se stát základem pro pevné spojenectví s lidmi, kterým se dřív vyhýbal jako černému moru. A člověk pak zjistí, že některé dívky lze sbalit na sportovní vůz a jiné zase na Johna Donna. Přirozeně jen zlovolný sociolog může vycítit, že volba mezi liniemi Jaguára a řádky básní Johna Donna bude rozhodnuta s ohledem na strategickou nutnost.

Teorie referenčních skupin ukazuje, že sociální příslušnost nebo nepřislušnost s sebou za normálních okolností nese určité kognitivní závazky. Jakmile se člověk přimkne k nějaké skupině, „ví“, že svět je takový a takový. Když tuto skupinu vymění za jinou, „ví“, že se musel mylit. Každá skupina, k níž se člověk vztahuje, zaujímá při pohledu na svět určité postavení. Na kostýmu každé role je přišpendlen nějaký světový názor. Výběrem určitých lidí si člověk volí i určitý svět, v němž bude žít. Jestliže nám sociologie vědění dává široký náhled na sociální konstrukci reality, teorie referenčních skupin nám ukazuje mnoho malých dílen, v nichž skupinky stavitelů světa vypracovávají své modely. Socio-psychická dynamika, která nese tyto procesy, je pravděpodobně táž, kterou jsme již pozorovali v souvislosti s teorií rolí – prastará lidská touha být akceptován, někam patřit, žít ve světě s druhými.

O neodolatelné síle takové touhy nás zpravují některé experimenty prováděné sociálními psychology a zjišťující, jakým způsobem skupinové názory ovlivňují dokonce i vnímání fyzických předmětů. Jed-

notlivec, kterému je předložen předmět například jeden metr dlouhý, postupně mění svůj původně správný odhad, je-li zařazen do experimentální skupiny, jejíž členové mu opakovaně a s naprostou jistotou tvrdí, že skutečná délka předmětu je sotva třetinová. Nemělo by nás tedy překvapit, že skupinové mínění v politických, etických nebo estetických záležitostech bude působit s ještě větší účinností, protože jednotlivec, jenž je skupinovému tlaku vystaven, se nemůže v zoufalství uchýlit k politickému, etickému nebo estetickému metru. A jestliže by se o to pokusil, skupina samozřejmě v první řadě popře, že jeho míra nějakou mírou vůbec je. Míra správnosti jedné skupiny je pro druhou cejchem nevědomosti. Kritéria kanonizace a klatby jsou vzájemně zaměnitelná. Vybere-li si člověk druh, zvolí si i bohy.

V této kapitole jsme vydělili několik směrů sociologického myšlení, které nám předkládají obraz společnosti existující v člověku, a doplnili jsme tak náš předchozí pohled na člověka ve společnosti. Nyní se nám naše metafora společnosti jako velkého vězení již nezdá uspokojující, pokud k ní nepřidáme vykreslení skupin vězňů, kteří pilně pracují na tom, aby se jim zdi vězení nerozpadly. Naše uvěznění ve společnosti se nyní jeví jako něco, co má příčinu stejně tak uvnitř nás samotných jako v působení vnějších sil. Přesnějším symbolem sociální reality by mohlo být loutkové divadlo, kde když se zvedne opona, poskakují malé loutky uvázané na neviditelných nitkách a vesele hrají malé role, které jim byly připsány v tragikomedii, jež se má odehrát. Analogie však nejde dost daleko. Pierot loutkového divadla nemá ani vůli, ani vědomí. Pierot na sociální scéně však nechce nic víc než osud, který jej čeká ve scénáři – a má celý filozofický systém, aby to dokázal.

Klíčový termín, který používají sociologové k popsání jevů, o nichž jsme v této kapitole hovořili, je termín internalizace. Socializace není nic jiného než internalizace sociálního světa dítětem. Stejný proces, i když snad kvalitativně slabší, probíhá pokaždé, když je dospělý uveden do nového sociálního kontextu nebo do nové sociální skupiny. Společnost tedy není „tam vně“ v Durkheimově smyslu, ale je také

„zde uvnitř“, je částí našeho nejnaternějšího bytí. Pouze pochopení internalizace dává smysl neuvěřitelnému faktu, že vnější kontroly společnosti mohou po většinu času u většiny lidí vůbec fungovat. Společnost nejen kontroluje naše počínání, ale vytváří naši identitu, naše myšlení a naše emoce. Struktury společnosti se stávají strukturami našeho vlastního vědomí. Společnost se nezastavuje na povrchu naší kůže. Společnost do nás proniká ve stejné míře, v jaké nás obklopuje. Naše společenské okovy nám nejsou nasazeny ani tak násilím, jako tajnou dohodou. Někdy jsme skutečně k poslušnosti dotlačeni. Mnohem častěji jsme ale polapeni naší vlastní sociální povahou. Stěny našeho vězení existovaly, ještě než jsme se objevili na scéně, ale sami je vždy znovu budujeme. Dostáváme se do zajetí vlastním přičiněním.

VI.

SOCIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA – SPOLEČNOST JAKO DRAMA

Jestliže se pokus sdělit náplň předcházejících dvou kapitol podařil, může nyní čtenář pociťovat jakousi sociologickou klaustrofobii. Bezpochyby má morální právo požadovat od autora určitou útěchu ve formě potvrzení lidské svobody navzdory různým sociálním determinantám. Takové potvrzení však v rámci sociologické argumentace přináší apriorní obtíže. Než budeme moci pokračovat, musíme se o těchto obtížích stručně zmínit.

Svoboda není přístupná empirickému pozorování. Přesněji řečeno, zatímco svobodu můžeme zakoušet jako jistotu stejně jako nějaké empirické danosti, není ji možno žádnými vědeckými metodami dokázat. Chceme-li následovat Kanta, můžeme také říci, že svoboda není dokazatelná racionálně, to znamená, že nemůže být ověřitelná filozofickými metodami založenými na operacích čistého rozumu. Zde zůstaneme u otázky empirické ověřitelnosti: nezachytitelnost svobody vzhledem k vědeckému chápání nespočívá ani tak v nevy-slovitelné záhadnosti tohoto jevu (konec konců svoboda může být záhadná, ale se záhadností se přece setkáváme každý den), jako v přísně omezeném rozsahu vědeckých metod. Empirická věda se pohybuje v rámci určitých předpokladů a jeden z nich je univerzální kauzalita. O každém objektu vědeckého zkoumání se předpokládá, že má nějakou předcházející příčinu. Někaký objekt nebo nějaká událost, které *jsou* svou vlastní příčinou, leží mimo svět vědeckého dis-