

Proměny sociologie vědění

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1984, vol. 33, iss. G28, pp. [15]-27

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111307>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAN KELLER

PROMĚNY SOCIOLOGIE VĚDĚNÍ

Termín „sociologie vědění“ byl poprvé užit Maxem Schelerem v názvech dvou jeho prací z poloviny dvacátých let tohoto století. Šíře problematiky, jejíž zkoumání se v minulosti tímto názvem označovalo, se měnila a do dnes není snadné podat přesné vymezení předmětu této disciplíny. Zdá se, že vývoj sociologie vědění příliš nezjednodušíme, rozdělíme-li její dosavadní dějiny do dvou etap. Prvé výrazné údobí tvoří dvacátá léta s pracemi zejména Karla Mannheima, k renesanci sociologie vědění dochází v polovině šedesátých let a je spojena se jmény Bergera a Luckmanna. Obě fáze spojuje to, že řeší otázky spjaté s podstatou světového názoru, ideologie a obecně s fungováním oblasti společenského vědomí. Přitom se snaží, alespoň proklamativně, určit charakter závislosti společenského vědomí na společenském bytí. Spojuje je dále také to, že používají řadu marxisticky znějících termínů a že se přímo odvolávají na Marxovo dílo jako na jeden ze svých myšlenkových zdrojů.

Předložená stať sleduje dvojí cíl: (1) naznačit alespoň v obrysech, jak se proměňoval charakter sociologie vědění od dob Mannheimových až do dneška; (2) ukázat, že východiska, která zůstala oběma fázím společná, je s dostatečnou jednoznačností odlišují od skutečně marxistických přístupů.

Vznik sociologie vědění právě v Německu v polovině 20. let našeho století nebyl náhodný. Vedl k němu jak dosavadní vývoj věd o společnosti, tak aktuální sociálně politická situace. Mannheimova koncepce reagovala bezprostředně na krizi německého historismu, který se utápěl v bezvýhodném relativismu. Vedle toho působila bouřlivá politická atmosféra vládnoucí tehdy v Německu. Široké spektrum ideologických platform zde soupeřilo o to, která z nich smete provizorium Výmarské republiky. Není tedy náhodné, že Mannheim činí předmětem nové vědní disciplíny jednak teorie historické a filozofické, jednak koncepce politické. Všechny tyto teorie jsou projevy tzv. „myšlení vázaného na bytí“ (das seinsverbundene Denken). V protikladu k teoriím přírodních věd se do tohoto typu myšlení promítá vněteoretická pozice jejich autorů. Výsledkem jsou naprosto rozdílné interpretace téže skutečnosti, která je nazírána vždy z jiných historických a sociálních úhlů. Jak v této situaci zjistit, který výklad

reality je pravdivý? To je centrální otázka sociologie vědění v Mannheimově pojetí.

Své řešení problému relativnosti společenskovedního poznání nabízí Mannheim pod označením „relacionismus“. Svázanost myšlení s bytím se projevuje tím, že subjekt zaujímající v historickosociálním prostoru vždy určité pevně fixované stanoviště sleduje dění pod zorným úhlem svého bytí. Perspektiva, která je neodmyslitelným atributem každého pohledu, není nutným zdrojem chyb. Naopak, jistá perspektiva může lépe zachytit to, co by jiné uniklo.¹

Posláním sociologie vědění v Mannheimově pojetí je syntetizovat parciální výklady reality. Cílem je totální kompromis, ve kterém by se měla správnost soupeřících výkladů sečíst a zkreslenost vyrušit.² Snad nejnámější částí Mannheimovy koncepce je tvrzení, že vrstva inteligence je tou silou, která má schopnost vytvořit z parciálních výkladů mozaiku kompletní pravdy. Jak to, že právě inteligence je schopna překonat parciálnost vědění? Abychom mohli zodpovědět tuto otázku, musíme proniknout hlouběji do konstrukce Mannheimovy koncepce.

Podle Mannheimova se člověk již rodí do světa, který je určitým způsobem vykládán. Svět významů, do něhož člověk přichází, mu umožňuje a zároveň vnucuje určitou orientaci. Výklad světa, který je přijímán v procesu socializace, nevznikl pokojnou kontemplací, nýbrž byl vybojován v zápase soupeřících skupin. Jak je možné, že přes gnoseologickou rovnocennost stejně parciálních výkladů světa se jedny stanou uznávanými, zatímco druhé jsou potlačeny? Mannheimova odpověď je zřejmou reakcí na ideologické vření v mocensky nestabilizované Výmarské republice. To, zda určitý výklad skutečnosti převládne nad jinými, závisí na mocenské potenci té skupiny, která ho prosazuje. Cílem soupeřících stran není pochopit skutečnost, nýbrž vnutit ostatním své vidění světa.

Různé fáze zápasu o „veřejný výklad bytí“ slouží Mannheimovi jako opěrné body k první periodizaci společenského vývoje provedené z hlediska sociologie vědění.

1. Ve statických tradičních společnostech panuje všeobecná shoda ve výkladu světa. Na vědění tradovaném v příslovích, pohádkách a mýtech se podílí každý. Dodnes přežívá tento stav v tzv. „moudrosti“ všedního dne.

2. Konsensuální výklad světa je systematizován do podoby ucelené teorie. Tato je rozvíjena specializovanými učiteli, kterým nejde o výklad

¹ Mannheimova teze, že společenskovední myšlení je vázáno na bytí, je pouze zdánlivě marxistická a materialistická. Za podmiňující bytí považuje Mannheim zprvu kategorii „ducha doby“ převzatou z německého historismu. Teprve později, pod zřejmým vlivem Georga Lukácse, začíná funkcionalizovat na oblast sociální. Lukácsovo pojetí sociální počátkem dvacátých let neskýtá ovšem jednoznačné oprávnění k tomu, abychom mohli Mannheimova zařadit do materialistického proudu myšlení.

² Úsilí obnovit jednotné chápání světa je nepochybně iniciováno myšlenkami Ernsta Troeltsche. Troeltschův požadavek kulturní syntézy měl vrátit zideologizované společnosti myšlenkovou jednotu ztracenou s rozbitím křesťanského světového nároku. Rovněž Mannheimova koncepce úlohy inteligence při obnově konsensuálního pohledu na svět je odvoditelná z Troeltsche.

zkušenosti, ale spíše o výklad textů. Každá nová zkušenost je interpretována (či dezinterpretována) v intencích vládnoucí teorie.

3. Jednotný výklad světa je rozbit, na jeho místo nastupuje množství soupeřících verzí. Každá skupina vykládající realitu ze svého stanoviska, chce svůj výklad prosadit jako univerzální. Takto se formují ideologie.

4. Do chaosu je vnesen určitý řád tím, že ideologie se sdružují na protikladných pólech. Formují se tak mohutné myšlenkové proudy Mannheimovy přítomnosti.

Není zde prostor rozebírat periodizaci v jednotlivostech. Zatím pouze předešleme, že postřehy, které Mannheim vyslovuje jen jakoby namátkou, jsou Bergerem a Luckmannem analyzovány systematicky na základě účelného pojmového aparátu.

Z Mannheimovy periodizace je patrné, že v centru jeho zájmu stojí výklad vzniku a fungování ideologií. V době nadvlády monopolního výkladu mohly jen stěží vzniknout pochyby o jeho pravdivosti. Teprve existence různých výkladových schémat vedle sebe vedla ke zjištění, že určitý výklad světa může být zkreslený. V práci „Ideologie und Utopie“ rozebírá Mannheim dva způsoby zkreslení skutečnosti: partikulární a totální ideologii. V obou případech jde o to, že navenek čistě teoretické výpovědi se ukazují být zaangažovány na realitě, o níž zdánlivě nestranně vypovídají. Taková tvrzení lze ideologicky odhalit nikoli tím, že se argumentuje proti jejich obsahu, ale prostě tím, že se poukáže na jejich vněteoretickou podmíněnost. Tento postup nazývá Mannheim funkcionalizací a chce jej učinit základní metodou sociologie vědění. Rozšíření názoru o ideologičností tvrzení protivníka na všechna, tedy i na vlastní stanovisko, tvoří přechod od speciálního k obecnému pojetí totální ideologie. Teprve na tomto stupni může vzniknout sociologie vědění jako pokus o postižení vztahu mezi strukturou vědomí a strukturou bytí, jako disciplína zkoumající problém vázanosti vědomí na bytí. Přitom Mannheim opakovaně zdůrazňuje, že sama vázanost na bytí, která je podstatou každého společenskovědního myšlení, nemusí být považována za nutný zdroj falešnosti vědění. Falešnost nepramení z toho, že vědomí odráží realitu nutně vždy z určité perspektivy. Falešnost se objevuje teprve tehdy, když teorie neodráží přítomnou realitu, nýbrž realitu již neexistující (to v případě ideologie), anebo ještě neexistující (v případě utopie). Tím teorie odhaluje svůj záměr: není jím poznání přítomných poměrů, nýbrž snaha o nastolení těch poměrů, které jsou odrazeny. Falešnému vědomí nejde o poznání, nýbrž o ovládnutí, nejde mu o pravdu, ale o moc.

Teprve v tomto bodě začíná být zřejmé, co očekával autor sociologie vědění od vrstvy inteligence. Mannheim nikdy nepopíral, že intelektuálové náležejí k různým skupinám, že formulují různé požadavky a zastupují různé zájmy. Podstatné však podle něho je, že jedině inteligence je schopna povznést se nad soupeřící okolí, získat určitý nadhled nad věcí. Schopnost distance nelze chápat jako absenci „vázanosti na bytí“, nýbrž jako schopnost tuto vázanost reflektovat. Mannheim v tradici ostrého protikladu „ducha a moci“ zdůrazňovaného německou duchovědou chápe intelektuály jako lidi, kterým nejde v první řadě o ovládnutí věcí, ale o jejich pochopení. Díky tomu se z jejich perspektivistického pohledu vytrácí falešnost. Protože intelektuálům nejde o moc nad společností, nýbrž o její

poznání, měli by právě oni vystupovat v roli arbitra stranických pří. Mannheimovou tragédií bylo, že zatímco on platonicky rozvažoval o elitě ducha, začínala se energicky o slovo hlásit daleko méně kontemplativní fašistická elita moci.

Pokusme se shrnout hlavní rysy, které dostala do vinku rodící se sociologie vědění. Především je zřejmý Mannheimův sklon nehovořit nikdy o samotném sociálním bytí, ale vždy právě jen o způsobech jeho výkladu. Mannheim sleduje, jak se výklady společnosti měnily v minulosti, jaké podoby nabývají v přítomnosti a jak je žádoucí, aby se utvářely do budoucna. Zkoumá přitom vztah myšlení a bytí tak, že z jistého typu myšlení usuzuje na bytí toho, kdo tímto způsobem myslí (základ koncepce funkcionalizace). To, že přitom používá vedle jiných rovněž marxistické kategorie, neznamená, že problém je řešen marxisticky. Marxismus neslouží Mannheimovi jako výkladový princip, ale pouze jako jeden z příkladů dokazujících správnost jeho vlastních vývodů. Za mnohými marxisticky znějícími kategoriemi sociologie vědění (a to se nevztahuje pouze na Mannheimovo pojetí) lze ve skutečnosti nálezt stěží více než jen shody terminologické.³ Především se však liší Mannheimova sociologie od marxismu v cíli, který svému bádání vytyčuje. Marxismus zkoumá oblast společenského vědomí, aby určil předpoklady pravdivého výkladu světa, který není samoučelný, ale má umožnit jeho úspěšnou praktickou přeměnu. Mannheim oproti tomu zkoumá oblast vědomí, aby zajistil možnost shodného pohledu na svět, který by byl přijatelný pro všechny. Domnívá se přitom, že pouhý výklad přijatelný pro všechny už konstituuje realitu přijatelnou pro všechny.

Sociologie vědění, tak jak je rozpracovávána buržoazními sociology od 60. let do současnosti (a jak je v zatím snad nejucelenější podobě prezentována v práci Bergera a Luckmanna „The Social Construction of the World, 1967), se v mnohém změnila v porovnání s dobou Mannheimovou. Změnila se totiž sama realita, změnily se problémy, s nimiž se buržoazní sociologie musí vyrovnávat. Nejožehavější otázky Mannheimovy doby byly spjaty s mocenským bojem různých politických koncepcí v nedostatečně etablovaných režimech Evropy 20. let. Sociologové let šedesátých musí reagovat na zcela odlišné problémy plynoucí z podstaty toho, co sami nazvali masovou společností. Jmenujme alespoň některé: Nakolik jsou lidé v moderní společnosti ovlivnitelní propagandou vládnoucí ideologie? V jaké míře jsou schopni naopak tuto ideologii zpochybnit? Do jak intimních sfér osobního života může ideologie pronikat? Jaké přitom existují možnosti pro dialog mezi partnery s odlišným viděním světa?

Změněná „sociální objednávka“ vedla sociology k tomu, aby se přeorientovali na jiné teoretické impulsy. Jestliže se mohl Mannheim ve své koncepci dát vést zásadami německého historismu, moderní sociologie vědění nalézá svou inspiraci především u tzv. fenomenologické sociologie.⁴

³ Ve vztahu ke kategorii „bytí“ prokázal zdánlivost Mannheimova marxismu např. Arnheim Neusüss v práci „Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz“, Meisenheim am Glan, 1968.

Z hlediska současné sociologie vědění se Mannheimovy úvahy pohybovaly v rovině nikoli teoretického, nýbrž přirozeného postoje. Mannheim se neptal po předpokladech svých východisek, bral je prostě za daná a zaručená. Skutečnost, že lidé vykládají svět, ve kterém žijí, a že se jejich teorie přitom dostávají do vzájemných konfliktů, bere Mannheim jako něco, co se rozumí samo sebou. Jeho úsilí se omezuje na to, jak zaručit jednotný výklad, který by konfliktům předešel.

Berger a Luckmann jdou hlouběji. Kládou si otázky: Proč lidé vlastně interpretují svět? Jakou funkci má tento výklad v jejich jednání? Do kdy je určitý výklad věrohodný a kdy je problematizován? Jak to, že tentýž výklad světa může být sdílen různými lidmi? Jak to, že může být závazný pro různé generace? Tyto a podobné otázky se nevynořily původně na půdě sociologie vědění. Byly formulovány tzv. fenomenologickou sociologií, za jejíhož zakladatele je považován Alfred Schutz, který psal své práce zhruba ve stejné době jako Mannheim. Současnou sociologii vědění nelze pochopit bez pochopení základních principů fenomenologické sociologie. Je sice zřejmé, že samotná fenomenologická sociologie nemůže být považována za odrůdu sociologie vědění. Její zájem je zaměřen jiným směrem. Řada pojmů, které tato škola vyvinula, však mohla být využita současnou fází sociologie vědění. Přitom formulace problémů v kategoriích fenomenologické sociologie pozměnila charakter sociologie vědění zejména v těchto bodech:

1. Všechny sociální skutečnosti jsou převedeny do roviny jednání individuí a zde teprve zkoumány.

2. Změnil se statut „výkladu společnosti“: z pouhého interpreta sociální skutečnosti byl povýšen na jejího tvůrce. Sama sociální realita se tak změnila z předmětu různých výkladů v jejich produkt. Možnost odlišných interpretací oblasti společenských jevů byla nahrazena možnostmi odlišných konstrukcí této oblasti.

3. Na místo zkoumání velkých světonázorových teorií se do centra zájmu sociologie dostává pojem a pojetí světa v názoru běžných aktérů každodenního života. Z tohoto hlediska je pak už druhotně zkoumáno fungování velkých teorií (náboženských, filozofických, vědeckých).

4. Kategorie „pochopení“ se mění z metodologického prostředku bádání o společnosti v ontologický předpoklad jejího fungování.

5. V důsledku těchto posunů se sociologie vědění mění z odvětvové disciplíny v obecnou teorii společnosti.

O prvních dvou okruzích problémů se zmíníme obšírněji. Usnadní se tím výklad vlastní koncepce současné sociologie vědění, z něhož pak vyplyne smysl zbylých tří uvedených tezí.

Moderní sociologie vědění náleží do různorodého proudu buržoazních sociologických koncepcí, které vycházejí ve svém rozboru sociální reality z jednání individuí. Kategorie sociálního jednání byla izolována a typově

⁴ Fenomenologická sociologie přirozeně není jediným zdrojem současné sociologie vědění. Vedle množství jiných podnětů by bylo zajímavé sledovat vlivy a paralely s G. H. Meadem a celým směrem symbolického interakcionalismu, a to zejména v těchto souvislostech: svět významů jako sociální produkt, problematika diskurzivního univerza, význam dialogu pro tvoření sociálních vztahů, mechanismus socializace, každodenní svět jako primární realita člověka aj.

rozčleněna za tím účelem, aby umožnila převést na společného jmenovatele i ty nejsložitější formy společenského dění. Genealogie té koncepce jednání, která byla použita sociologií vědění, sahá až k Maxu Weberovi. Již v letech 1903 až 1906 vytyčil Weber program budování sociologie a společenských věd vůbec jakožto věd o lidském jednání. Jako jednání označuje Weber každou činnost, která je z hlediska jednajícího smysluplná. Tím se liší od chování, činnosti, jejíž smysl nedokážeme stanovit. Na rozhraní obou typů stojí u Webera tzv. jednání tradiční, které je natolik zautomatizováno a rutinní, že je problematické, zda si jednající jeho smysl vůbec uvědomuje. Interpretace smyslu, který svému jednání aktéři přisuzují, se stala základní metodou Weberovy „chápající sociologie“.

Weberova koncepce jednání nepřešla do sociologie vědění přímo. Byla zprostředkována Alfredem Schutzem, který ji počátkem třicátých let podrobil obsáhlé kritice. Schutzova kritika nebyla destruktivní, znamenala zrod nové disciplíny – fenomenologické sociologie.

Fenomenologická filozofie zdůraznila sféru předteoretické zkušenosti každodenního života, ve které hledala východiska vlastní filozofické reflexe. Schutz analyticky spatřuje v každodenním jednání individuální nutný základ pro vybudování každé teorie reflektující sociální realitu. Proto vysoce cenil Webera za to, že postavil celou sociologii právě na jednání individuí a na jeho interpretaci. Weberovo pojetí jednání však nemohlo Schutzem uspokojit. Weberem preferovaný účelově racionální typ jednání nebyl představitelem typických každodenních činností. Tyto se naopak vyznačují charakteristikami, které Weber ve své typologii odsouval jako méněcenné (zautomatizovanost, rutinnost, konformita, polouvědomělost). Podle Schutzem rutinní chování není při bližším pohledu nesmyslné, a to ani tehdy, když mu jednající vědomě žádný smysl nepřipíjí. Retrospektivně dokáže jednající smysl svého rutinního jednání vyložit. Schutz, který rehabilituje význam každodenních forem jednání, přisuzuje smysluplnost všem formám jednání i chování. Klasifikuje je pak nikoli podle přítomnosti či absence smyslu, ale podle pořadí úkonu a jeho reflexe.

Pro objasňování rutinních forem činnosti Schutz používá řadu kategorií, bez kterých se Weber ve své typologii obešel. Dále uvidíme, že právě tyto kategorie se staly zvlášť plodnými pro druhou fázi sociologie vědění. Především řeší Schutz následující problém: Jednání lidí v každodenním životě se zpravidla nepohybuje v parametrech Weberova modelu jednání účelově racionálního. To znamená, že jednající nesledují dopředu vymezený cíl a nevolí co nejekonomičtější prostředky k jeho dosažení. V jakých kategoriích lze tedy popsat průběh každodenního jednání adekvátněji? Schutzova odpověď zní: Běžné jednání se pohybuje v rámci navyklých schémat, která jsou jednáním brána za samozřejmá. V přirozeném postoji všedního dne jsou věci brány a činnosti prováděny, aniž by se aktéři ptali po původu jejich smyslu, aniž by je problematizovali. Je třeba zaměnit přirozený postoj teoretickým, abychom si uvědomili, že významy, s nimiž běžně počítáme, nejsou vlastnostmi samotných věcí.

Běžné každodenní jednání probíhá však v intencích přirozeného postoje, kdy jednající bere okolnosti svého jednání za samozřejmé, a pochybuje-li o něčem, pak nanejvýš o tom, že skutečnost by mohla být jiná, než se mu jeví. Normální jednání je na každém kroku prosyceno množstvím takových

samozřejmostí považovaných jednajícími za zcela evidentní. A navíc: jednající mlčky předpokládá, že rovněž druzí lidé, s nimiž má co činit, pohlížejí na svět s toutéž samozřejmostí jako on sám. Kdyby tomu tak nebylo, skončila by nutně každá interakce v bludném kruhu vzájemného vysvětlování a objasňování. Na jednoznačnosti, s níž tyto evidentní jistoty působí, nemění nic ani skutečnost, že jednající sami stěží dokáží vysvětlit, odkud čerpají jistotu o jejich evidenci, ba nedokáží ani jistoty, s nimiž počítají, sami formulovat. (Jde o obdobu mluvícího, který nedokáže formulovat pravidla své gramatiky.)

Schutzova koncepce netvrdí, že lidé nejsou schopni kritické reflexe vlastního jednání. Zdůrazňuje pouze, že v rutinních činnostech každodenního života by reflexe opakujících se úkonů nenalezla žádné opodstatnění. V běžných situacích může člověk smysluplně jednat, aniž by si své úkony vědomě krok za krokem zdůvodňoval. Pouze výjimečně dochází k situacím, kdy se stane problematickým něco, co dříve vypadalo jednoznačně. Teprve pak nastává nutnost odvolat se na principy „obecného vědění“, které mají zpětně zdůvodnit jisté počínání.

V těchto souvislostech se však již dostáváme do okruhu tematiky druhé fáze sociologie vědění, která staví přímo na půdě připravené Schutzem. Schutzův model rutinního jednání, probíhajícího v kolecích neproblematizovaných schémat, posloužil Bergerovi a Luckmannovi k vymezení jednoho z výchozích pojmů jejich koncepce — pojmu instituce.⁵

V předešlém bodě jsme se zabývali problematikou, kterou mohla sociologie vědění ve víceméně hotové podobě převzít od Schutzze. V okruhu otázek, jimiž se budeme zabývat nyní, však sociologie vědění Schutzovy odpovědi nepřijala. Svým vlastním řešením pak v mnohém překračuje meze, které jsou charakteristické pro sociologii fenomenologickou.

Ve světě, který jedince bezprostředně obklopuje a který je ve všech částech dostupný jeho zkušenosti (Umwelt), je individuum, podle Schutzze, subjektem dvojích aktivit: je zároveň myslící bytostí zaměřenou na sféru bezprostřední zkušenosti a bytostí jednající zaměřenou na interakci typu tváří v tvář. Bylo již řečeno, že obojí aktivity (orientace vůči věcem i vůči lidem) nejsou řešeny případ od případu vždy znovu, nýbrž probíhají podle obvyklých návodů a ověřených receptů. Jak se tyto „recepty“, které určují vztahy člověka k jeho okolí, vůbec objevují, jak vznikají? Podle Schutzze je subjekt tvoří a modifikuje v průběhu své kumulující se zkušenosti. Každý člověk stále tvoří a přetváří návody na to, co má dělat, jak to má dělat, co si má o čem myslet, co má za co považovat. Souhrn těchto návodů tvoří jeho osobní „inventář vědění“ o světě, ve kterém žije. Prvky tohoto inventáře vznikají tzv. „typifikací“. Je to vlastně vyhodnocování určitého jevu podle různých parametrů a jeho následné zařazení do jisté kategorie

⁵ Rutinní přístup ke světu a jistota, že stejným způsobem jednají i druzí, je vyjádřena ve fenomenologické sociologii kategorií „vzájemného vědění“ (mutual knowledge). Zdá se, že odtud lze odvodit pojem „instituce“ Bergera a Luckmanna. Vysvětlování oprávněnosti rutinního přístupu probíhá v rámci tzv. „vědění zdravého rozumu“ (common sense knowledge). Opět se nabízí analogie s koncepcí legitimizace Bergera a Luckmanna. Schutz, když popisuje jednání a myšlení individua, začleňuje obojí pod tzv. „stock of knowledge at hand“. Tento „inventář vědění, které je k dispozici“, tvoří východisko přirozeného postoje vůči světu.

významu. Typifikace zaručuje, že člověk přikládá určité oblasti jevů konstantní význam, kdykoliv na ni znovu narazí.

Pokud by neznal nic jiného, než co jsme právě popsali, byl by člověk bezradný ve všem, co nějak přesahuje sféru jeho bezprostřední zkušenosti. Člověk je však často nucen vyrovnávat se s podněty, které časově či místně tuto oblast přesahují. O věcech, které přímo nezakouší, a o činnostech, kterých se přímo neúčastní, ho zprostředkovaně informuje jazyk. Typifikace obsažené v jazyce mu umožňují chápat i jemu vzdálené oblasti, počítat s věcmi, které nikdy neviděl, a „znát“ osoby, s nimiž se nikdy nesetkal. Na rozdíl od typifikací vyrostlých z osobní zkušenosti představují typifikace jazykové inventář abstrahovaného a objektivizovaného „nadosobního“ vědění. Prostřednictvím jazyka si subjekt osvojuje nevlastní interpretace věcí ležících nejen uvnitř, ale i vně jeho osobního horizontu. Při orientaci ve světě se tak nyní jeho vlastní zkušenost kombinuje s obecnými významovými komplexy, které přijal spolu s jazykem. Jazyk mu dodává již připravená schémata, která prestrukturují jeho vlastní vidění světa.

Pro Schutzovu koncepci je charakteristické, že získávání vědění o realitě zkoumá z hlediska izolovaného individua. Konstruování určitého pojetí světa je jeho tvořivým výkonem. Pouze přes jazyk se do jeho osobních typifikací dostává nadosobní prvek, jejich privátní ráz se tím však nemění. Kritikové Schutze se shodují v tom, že zakladatel fenomenologické sociologie nedokázal překonat meze fenomenologie filozofické. Schutz není schopen vyřešit problém intersubjektivit, tj. nedokáže druhé lidi s jejich viděním světa považovat za něco jiného než za projekt vědomí subjektu, které zkoumá a z něhož výlučně vychází. Schutz nezkoumá začlenění individua z hlediska nadindividuálních sociálních struktur, ale v nejlepším případě pouze líčí rozprostranění těchto struktur z hlediska individua, které stojí v centru všeho dění a registruje je.⁶

Všimneme si nyní několika základních pojmů, s nimiž pracují Berger s Luckmannem, abychom ukázali, jak radikálně se změnil charakter sociologie vědění i nakolik přitom zůstává tato disciplína poplatná Mannheimovým východiskům.

Současná sociologie vědění přejala Schutzovu pozici v tom, že považuje veškerou sociální realitu za produkt těch aktivit individuí, v jejichž průběhu jsou věcem a činnostem udělovány jejich významy. Mechanismus tohoto konstruování je však, oproti Schutzovi, popisován v kategoriích, které přesahují, podmiňují a začleňují bytí jednotlivců. Na rozdíl od Schutze nemá být ukázáno, jak se člověku jeví jeho produkt, nýbrž rozebírá se, jak produkt člověka funguje ve stálé interakci se svým tvůrcem a tak vytváří podstatu toho, co nazýváme společností.

Berger a Luckmann vycházejí z široce chápané kategorie instituce.

⁶ Schutz pracuje i s pojmem „sociální struktury“, tedy něčeho, co přesahuje existenci jednotlivého individua. Fenomenologická analýza má zde pomoci vyhnout se zvětšujícím tendencím buržoazních sociologií, které uchopují společenské struktury až v jejich jinobytí, kdy působí zvnějšku na své původní tvůrce. Schutz upadá ovšem do opačného extrému: deformuje vlastní podstatu působení společenských struktur tím, že je stále vrhá zpět do stadia jejich vzniku, které lokalizuje do procesu přímé a nepřímé interakce.

Instituci lze definovat jako vědění, které je předáváno mezi generacemi a které vypovídá o tom, jak se dělají určité činnosti a co znamenají jednotlivé věci.⁷ Instituce na jedné straně umožňují rutinní interakci, na straně druhé historickou kumulaci zkušeností. Díky své institucionalizaci vystupuje sociální svět vůči člověku jako přírodně, nezávisle na něm daný systém praktik a významů. Danost společenských jevů tak má zdánlivě stejnou kvalitu jako danost jevů přírodních. Pokud by byla společnost institucionalizována totálně, pak by každý její člen „věděl“ všechno to, co ostatní, a uměl dělat to, co oni. Všichni lidé by vše vykonávali a vše chápali do nejmenších podrobností zcela stejně. Měli bychom zkrátka před sebou obdobu Mannheimovy společnosti s konsenzuálním pohledem na svět. Rozdíl je „pouze“ v tom, že Mannheim mluví o shodě ve výkladech sociálního bytí, zatímco Berger a Luckmann o shodě „praktikování“ sociálního bytí.

Berger a Luckmann popisují, jak jsou institucionalizované praktiky lidmi vytvářeny (externalizace), jak se vůči svým tvůrcům osamostatňují (objektivace) a tak získávají schopnost samy působit na člověka, který si je osvojuje (internalizace). Je tak nastíněn dialektický proces, kdy společnost, která není ničím jiným než výsledkem lidských aktivit, se vůči svým producentům osamostatňuje a působí na ně samotné jako formující faktor. Uvedená koncepce překonává zvětčující pojetí obvyklé u buržoazních sociologií, které sledují společenský pohyb teprve od momentu, kdy lidský produkt začíná vystupovat ve své přírodní podobě. Tato koncepce však zároveň překonává též opačný extrém, ve kterém uvízla sociologie fenomenologická. Schutzova škola klade extrémní důraz na to, co bylo nazváno externalizací. Podle jejího pojetí je společnost lidským produktem do té míry, že je tvořena vždy znovu spontánní aktivitou ničím nepodmiňovaného vědomí subjektu. Nepodmíněnost tohoto konstituování je přitom zdůrazněna natolik, že se stává neřešitelným problémem otázka intersubjektivity. V důsledku toho zůstává nerozpracována tematika internalizace, pojetí člověka jako produktu společnosti. Ve své analýze přidělování významů se ovšem Schutz dostává k proklamací, že distribuce významů je určena sociálně. Tento poznatek zůstává však právě jen proklamací. Teprve Schutzovi následovníci hlouběji rozvíjejí otázku sociální podmíněnosti subjektu, a to v souvislosti s rozborem jazyka.

Berger–Luckmannovu pojetí produkce a reprodukce společnosti nelze upřít dialektický charakter. Uvedený model na první pohled zajišťuje chápání sociálních procesů jako procesů přírodně společenských. To však ještě neznamená, že máme co činit s koncepcí materialistickou. V případě externalizace (tvrzení, že člověk produkuje svůj svět) chybí objasnění toho, co se rozumí sociálním světem. V důsledku toho není ani zřejmé, zda se produkcí rozumí pracovní činnost spojená s vytvářením příslušných výrobních, vlastnických aj. vztahů, anebo zda je koncept produkce omezen na pouhé přidělování významů věcem a činnostem. Podobnou výhradu můžeme uplatnit v případě objektivace. Po formální stránce jde o zřejmou

⁷ Gabriel García Márquez v knize „Sto roků samoty“ popisuje v groteskní epizodě společnost, ve které institucionalizované vědění přestalo existovat. Lidé zapomněli postup nejtriviálnějších úkonů a význam nejobyčejnějších věcí.

obdobu Marxova „zvěcnění“. Uvědomíme-li si však, že objektivace stojí u zrodu institucí, styčné body s marxismem mizí. Veškeré společenské bytí se totiž rozpouští v kategorii „vědění“, redukované navíc na neproblematizované vědění přirozeného postoje. Deformována je rovněž kategorie internalizace. Dochází totiž k redukci socializace na pouhé přejímání obrysů vidění světa. Celá oblast začleňování individua do fungujících sociálních vztahů je, ne-li zcela opomenuta, tedy pouze implicitně připuštěna. Berger–Luckmannova dialektika se tak pohybuje pouze v rovině tvoření a přetváření významů příkládaných věcem. Člověk v procesu internalizace přijme za své určité „vědění“, jím „naprogramován“ pak v procesu externalizace produkuje ve formě nových předpisů a návodů nové vědění, a posléze skrze jazyk nechává objektivizované vědění působit na další generaci. Jedná se samozřejmě o reálný proces, je však otázkou, zda právě tento proces se může stát východiskem pro vyčerpávající rozbor společnosti, jestliže přitom není stanoveno, jaký je vztah mezi přetvářením významů věcí a materiálním přetvářením věcí samých.

Na pojem instituce navazuje koncepce legitimizace. Jde o způsoby, jimiž je vysvětlována a ospravedlňována existující institucionální zřízení, tedy existující interpretace významů jednotlivých věcí a úkonů. Koncepce legitimizace odpovídá na otázku: Jak je možné, že institucionální řád je brán lidmi jako něco, co se rozumí samo sebou? Hlavním zájmem všech legitimizací je integrovat v logický celek chaos jinak nespojitých institucionálních významů.⁸ Propojeny jednotnou mýtickou, náboženskou či filozofickou interpretací stávají se významy institucí věrohodnější a lidem přístupnější.

Berger s Luckmannem dělí legitimizace podle dvou kritérií: (1) zda mají formu explicitních teorií, či pouze preteoretického vědění, (2) zda se jejich obsah pohybuje v rámci světa bezprostřední zkušenosti, či zda jej překračuje.

Podle toho nejelementárnějším typem legitimizace je již každé preteoretické vědění, které se pohybuje pouze v mezích světa každodenní zkušenosti. Oproti tomu Mannheim zkoumal pouze ty legitimizace, které svět každodenní zkušenosti překračovaly. Přitom se jen zběžně zmiňoval o preteoretických (příslaví, moudrosti, legendy), jeho zájem se týkal převážně explicitních světonázorových teorií. Takové teorie nazývají Berger s Luckmannem symbolickými univerzy a ukazují, na rozdíl od Mannheima, jejich výstavbu i fungování. Mýtický, náboženský, filozofický i vědecký typ symbolického univerza chce vysvětlit význam každodenních institucionalizací poukazem na realitu, která nemůže být zakoušena v bezprostřední zkušenosti. Jejich vysvětlovací schopnosti jsou oproti předchozím legitimizacím nesrovnatelně mohutnější, jejich bezprostřední verifikace v praktickém životě je však ztížena. Čím velkoryseji jsou tato univerza konstituována, tím více se jim nedostává na evidentnosti a tím obtížnějším se stává zpochybnit jejich platnost na základě pouze vlastní zkušenosti.⁹ I když symbolická univerza vznikla původně z pragmatických potřeb všedního života, jejich obsah se postupně stále více vzdaluje od obsahů

⁸ Např. kniha „Pohádky a mýty Oceánie“, Praha 1979, poskytuje pro tuto tezi množství barvitých ilustrací.

každodenního vědění. Představuje speciální vědění, jehož rozvíjení se mohou věnovat pouze zvláště vyškolení experti. Dochází tak k paradoxní situaci, kdy laik přestává rozumět legitimizacím, které vznikly proto, aby mu učinily svět srozumitelnějším.

Teorie legitimizace institucí obsahuje řadu zajímavých postřehů. V jejím základu však stojí tvrzení, které reprodukuje omezenost východisek klasické sociologie vědění. Podle Bergera a Luckmanna totiž nikoli fungování sociálních institucí, nýbrž způsob jejich legitimizace se má stát východiskem při analýze sociálních jevů. Tvrdí se, že logiku sociálních mechanismů nelze poznat jinak než z logiky představ o těchto mechanismech. Přitom představy mýtické a vědecké jsou kladeny naroveň, protože obojí plní tutéž legitimizační funkci. Již jsme uvedli, že ve srovnání s Mannheimem pronikají Berger a Luckmann mnohem dále v rozboru našeho vědění o skutečnosti. Omezenost Mannheimova přístupu však zůstává zachována. Tím, že se bytí společnosti zkoumá pouze zprostředkovaně přes vědění o něm, stává se nemožným uchopit pravou podstatu tohoto vědění.

Sociologických názorů Bergera a Luckmanna jsme se dotkli pouze fragmentálně. Jejich koncepce je značně obsáhlá, celek tvoří impozantní systém navzájem se doplňujících a ozřejmujících kategorií. Z hlediska našeho tématu — ukázat proměny, jimiž prošla sociologie vědění — by však jeho další sledování přineslo jen málo nového. Totéž lze říci i vzhledem ke druhému záměru našeho výkladu, jímž bylo prokázat pouhou zdánlivost analogií mezi přístupem sociologie vědění a přístupem marxistickým. Obojí se pokusíme názorně zrekapitulovat na příkladu kategorie falešného vědomí.

Prvá i druhá fáze sociologie vědění přichází s dezinterpretací Marxovy kategorie falešného vědomí. Přitom každá z fází zakresluje tuto kategorii svým specifickým způsobem, který je příznačný pro její celkové zaměření. Mannheim považuje za falešné to vědomí, které věrně odráží nepravé poměry, které je vedeno falešnými zájmy. Vzápětí však rázem opouští styčné body s marxismem, když za falešný prohlašuje každý zájem, který usiluje o uchopení a zvládnutí reality jinak než v rovině nestrannického pochopení. Tím je dáno, že nositelem syntézy se u Mannheimova nestává třída realizující pokrokové zájmy, nýbrž vrstva proklamující mocenskou neangažovanost. Podle Mannheimova bylo falešné to vědomí, které místo nestranného posouzení chtělo angažovaně zdůvodnit určité společenské poměry. Koncepce Bergera a Luckmanna v tomto bodě Mannheimovi přímo odporuje. Funkcí každého vědění je u nich vlastně legitimovat, zdůvodnit určité poměry. Každodenní vědění i teoretické systémy vysvětlují instituce tak, že zároveň ospravedlňují jejich existenci. U Bergera a Luckmanna falešné vědomí je to, které zapomíná, že legitimizace jsou produktem samotných lidí a nikoli výtvořů přírody či boha. Podle Marxe však odcizené vědomí zapomíná, že přírodní či božský (a proto nezměnitelný) charakter nepřísluší sociálním podmínkám, ve kterých lidé žijí, nýbrž že

⁹ Může pak dojít k tomu, že neotřesená autorita vysoce abstraktního univerza legitimizuje instituci, která se stala prakticky disfunkční. Nabízí se rozbor náboženských legitimizací a vůbec všech praktik, které se změnily v rituál, to znamená, že jsou provozovány proto, že jsou „správné“, a ne proto, že by byly účelné.

tyto podmínky samy jsou produktem lidské činnosti a mohou jí být také modifikovány. V tom se odráží důležitý posun mezi Marxem a Berger–Luckmannem. Marx hovoří o společnosti, která je produkována pracovními činnými individui. Berger a Luckmann popisují, jak koncepce světa je produkována verbální činností individui. Marxův typ člověka, který svou aktivitou přetváří okolní svět a tím konstruuje oblast sociální, je nahrazen typem člověka, který konstruuje oblast sociální tím, že svou aktivitou interpretuje okolní svět. Marx i Berger s Luckmannem se snaží postihnout dialektický vztah mezi člověkem a světem, ve kterém žije. Přitom však Marxův člověk je orientován na tvorbu a přetváření, člověk Bergera a Luckmanna tvoří a přetváří své ariente.

Domnívám se, že tento posun v závěrech oproti Marxovi byl připraven již ve chvíli, kdy Berger s Luckmannem přijali východiska fenomenologické teorie jednání. Koncepce založené na teoriích jednání nemusí být nutně atomizující. Stejně jako marxismus také ony se snaží postihnout vztahy mezi individuem, skupinou a společností. Jde však o vztahy utvářené nikoli v procesu výroby, nýbrž o vztahy utvářené v procesu komunikace. Ekonomická teorie společnosti se dá s větší lehkostí vybudovat na modelu vzájemné interakce individui. Lingvistické, symbolické teorie založené na lidské komunikaci se na tomto modelu vybudovat dají. Výsledkem však je, že na místo dialektiky celku a jednotlivce v rámci ekonomických struktur je dosazena dialektika jednotlivce a celku v rámci struktur gramatických.¹⁰

Viděli jsme, že u zrodu sociologie vědění stála obava z bezvýchodného relativismu, který ohrozil samy základy věd o společnosti. Mannheimovo přesvědčení, že se mu tuto hrozbu podaří odvrátit skrze syntetizující vědění inteligence, se ukázalo iluzorní. Je příznačné, že rovněž u Mannheimových pokračovatelů se projevuje v otázce pravdivosti poznání silná bezradnost. Různé formy legitimizace skutečnosti (od mýtů a náboženství až po filozofii a vědu) jsou kladeny naroveň. Namísto pravdivosti je zkoumána jejich funkčnost, která se projevuje v tom, zda jim lidé věří, či je problematizují. Problém pravdivosti různých výkladů světa je relativizován rovněž tím, že je převáděn na otázku normality těchto výkladů. Mýtické formy legitimizace jsou v jisté společnosti stejně normální jako formy vědecké ve společnosti jiné. Primitiv nevěřící mýtickému vysvětlení je stejně deviantní jako moderní člověk nevěřící vysvětlení vědeckému. Tyto poněkud demagogické vývody jsou nutným důsledkem premis sociologie vědění, které zůstaly od dob Mannheimových nezměněny. Místo aby se vycházelo ze zkoumání různých forem bytí, které jsou odráženy různými formami vědění, usuzuje se zpětně z vědění na bytí. Jedině typologie materiálně praktických aktivit se však může stát spolehlivým vodítkem pro rozlišení kvality různých forem vědění. Nevyjdeme-li ze zkoumání bytí, budeme marně hledat kritéria pro posouzení pravdivosti vědění, které se k tomuto bytí vztahuje.

Sociologie vědění do jisté míry vznikla jako reakce na problémy formulované marxismem (vztah základny a nadstavby, vědy a ideologie, sociální

¹⁰ Za zatím snad neúspěšnější pokus v tomto směru lze považovat práci Anthony Giddense „New Rules of Sociological Method“.

podmíněnost světového názoru aj.). Ovšem také naopak je třeba upozornit na problémy, které vyplynuly z úvah sociologie vědění a vyžadují marxistické objasnění. Sociologie vědění zdůraznila, nakolik je chápání věcí, které nás obklopují, a vztahů, do nichž vstupujeme, výsledkem našich vlastních aktivit. Podtrhla přitom, že existuje množství možných výkladů téže skutečnosti. Neukázala však, proč ze všech možných výkladů jsou v jisté společnosti a v jisté době realizovány právě určité. A neukázala ani, jak přijetí právě jednoho z možných výkladů zpětně ovlivňuje způsob materiálně praktických aktivit interpretů. Sociologie vědění tak aktualizuje otázku fungování oboustranné vazby mezi určitým způsobem přetváření světa a určitým způsobem chápání tohoto světa.

L I T E R A T U R A

- Mannheim, K.: *Ideologie und Utopie*. Bonn 1929.
 Mannheim, K.: *Wissenssoziologie*. Neuwied, Berlin 1964.
 Schutz, A.: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien 1960.
 Douglas, J. D.: *Understanding Everyday Life*. London 1971.
 Psthas, G.: *Phenomenological Sociology*. New York 1973.
 Berger, Luckmann: *The Social Construction of Reality*. Doubleday, New York 1966.
 Giddens, A.: *New Rules of Sociological Method*. Hutchinson, London 1976.

C H A N G E S I N S O C I O L O G Y O F K N O W L E D G E

The paper tries to record the changes that so-called sociology of knowledge has gone through since its rise in the 20's of this century.

The author proceeds from the theses of sociology of knowledge as they were postulated by Karl Mannheim. It is Berger and Luckmann with their work "The Social Construction of Reality" that can be considered the representatives of present-day stage of sociology of knowledge.

It is demonstrated to what extent the conception of Berger and Luckmann is influenced by phenomenological sociology of Alfred Schutz. It is shown at the same time where the limits of both phases of sociology of knowledge can be seen, that is in speaking of social reality always indirectly, through the analysis of intellectual reflection of this reality. Instead of Marx's man who is orientated towards the creation and re-formation there appears the man who only creates and reforms his orientations.

