

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut sociologických studií

Katedra sociologie

**Karel Hlaváček**

**Sociologie a existencialismus**

Otázka „smyslu“ z perspektivy existencialistické  
sociologie

*Diplomová práce*

Praha 2011

Autor práce: **Ing. Karel Hlaváček**

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Balon, Ph.D.**

Oponent práce:

Datum obhajoby: **2011**

Hodnocení:

## **Bibliografický záznam**

HLAVÁČEK, Karel. *Sociologie a existencialismus. Otázka „smyslu“ z perspektivy existencialistické sociologie*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, 2011. 105 s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Jan Balon, Ph.D.

## **Anotace**

Diplomová práce *Sociologie a existencialismus. Otázka „smyslu“ z perspektivy existencialistické sociologie* pojednává o problému cíle a smyslu sociologické činnosti. Za prvé chce zpochybnit přílišnou jistotu o identitě sociologie, se kterou se setkáváme především v běžném sociologickém provozu. Tento záměr se snaží naplnit využitím existenciální filosofie a skrze přechod do náboženského kontextu v Tillichově, resp. Frommově smyslu. Za druhé chce na základě existenciální představy o „smyslu bytí“ člověka odvodit pojem smysluplnosti sociologie a rozebrat, jak v historii sociologie docházelo k tomu, že sociologie trváním na vlastní vědeckosti smysluplnost ztrácela. Za třetí chce poukázat k cestě, kterou by se sociologie měla vydat, aby si smysluplnost zachovala, resp. ji získala.

## **Annotation**

Diploma thesis *Sociology and Existentialism. Question of “Purpose” from an Existentialist Viewpoint* deals with the problem of aim and purpose of sociology. First we want to doubt what we grasp as nonproblematic reception of attitudes on what sociology actually is, which is to be found especially in common sociological discourse. We want to accomplish this by challenging sociology to defend itself against what existentialism perceives as ultimate concern of human beings and by suggesting that in order to comply with this challenge sociology should become religious in Tillich’s and Fromm’s sense. Second we aim to conceptualize what purposeful sociology would mean and analyze how sociology has been losing purpose. Third we aim to hint at what sociology should do in order to stay purposeful.

## **Klíčová slova**

Sociologie, existencialismus, smysluplnost, Paul Tillich, Theodor Adorno, existenciální obsah, existenciální postoj, nutná otázka.

## **Keywords**

Sociology, existentialism, purposefulness, Paul Tillich, Theodor Adorno, existential content, existential attitude, essential question.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne ...

Karel Hlaváček

## **Poděkování**

Na tomto místě bych rád poděkoval rodině a přátelům za morální podporu a vedoucímu diplomové práce panu doktoru Balonovi za trpělivost a vstřícnost.

## Obsah

<b>ÚVOD .....</b>	<b>- 8 -</b>
<b>1. EXISTENCIALISMUS, SOCIOLOGIE, OTÁZKA SMYSLU SOCIOLOGIE. - 14 -</b>	
1.1 PODSTATA EXISTENCIALISMU .....	- 14 -
1.1.1 Širší a užší pojetí existencialismu.....	- 14 -
1.1.2 Existenciální obsah, existenciální postoj.....	- 17 -
1.2 EXISTENCIALISMUS V SOCIOLOGII: MARXISMUS JAKO EXISTENCIALISMUS .....	- 23 -
1.3 SMYSL SOCIOLOGICKÉHO DÍLA JAKO FUNKCE „POSLEDNÍ SKUTEČNOSTI“ .....	- 28 -
1.3.1 Existenciální obsah jako smysl sociologického díla.....	- 28 -
1.3.2 Existencialismus jako náboženství.....	- 30 -
1.4 POJEM SOCIOLOGIE A SMYSL SOCIOLOGIE JAKO „PŘEDNOST OTÁZKY“ .....	- 33 -
1.5 HISTORICKÉ PNUTÍ SOCIOLOGIE JAKO VĚDY A EXISTENCIALISMU .....	- 37 -
<b>2. MECHANISMY VYTRÁCENÍ „SMYSLU“ V SOCIOLOGII.....</b>	<b>- 40 -</b>
2.1 SOCIOLOGICKÉ HODNOTY .....	- 41 -
2.2 ZTRÁTA POROZUMĚNÍ ČLOVĚKU A SPOLEČNOSTI.....	- 43 -
2.2.1 Tillich a ztráta porozumění „hlubině“ .....	- 43 -
2.2.2 Partikularita sociologického poznání: ztráta porozumění celku.....	- 45 -
2.2.3 Ztráta porozumění pojům .....	- 49 -
2.3 ZTRÁTA VZTAŽENOSTI K „POSLEDNÍ SKUTEČNOSTI“ .....	- 52 -
2.3.1 Pseudonáboženský charakter sociologie.....	- 52 -
2.3.2 Opuštění humanistického konceptu vzdělanosti .....	- 54 -
2.3.3 Cenzura myšlení .....	- 57 -
2.3.4 Tyranie statu quo .....	- 59 -
2.4 MECHANISMY UDRŽENÍ SMYSLU V SOCIOLOGII .....	- 60 -
2.4.1 Pluralita nutné otázky.....	- 60 -

2.4.2	<i>Neuvědomělé využití existenciálního postoje a obsahu</i> .....	- 63 -
2.4.3	<i>Rozrůznění sociologie a její „krizový stav“</i> .....	- 63 -
<b>3.</b>	<b>INTERPRETACE SOCIOLOGIE JAKO PROCESU NAPĚTÍ MEZI SMYSLUPLNOSTÍ A BEZESMYSLNOSTÍ</b> .....	<b>- 64 -</b>
3.1	KLASIKOVÉ: COMTE, DURKHEIM, WEBER .....	- 65 -
3.1.1	<i>Auguste Comte: ambivalentní anti-existencialismus</i> .....	- 65 -
3.1.2	<i>Émile Durkheim: pokračování ambivalence</i> .....	- 68 -
3.1.3	<i>Max Weber: nový rozměr ambivalence</i> .....	- 72 -
3.2	ROZŠÍŘENÍ „NEREFLEKTOVANÉHO EMPIRICKÉHO VÝZKUMU“.....	- 75 -
3.3	OBRAT K SUBJEKTIVITĚ: FENOMENOLOGIE V SOCIOLOGII.....	- 76 -
3.3.1	<i>Alfred Schütz</i> .....	- 77 -
3.3.2	<i>Peter Berger, Thomas Luckmann</i> .....	- 79 -
3.4	EXISTENCIÁLNÍ VZPOURA V SOCIOLOGII.....	- 83 -
3.4.1	<i>Positivismusstreit</i> .....	- 83 -
3.4.2	<i>Charles Wright Mills</i> .....	- 83 -
3.5	POKUS O PROPOJENÍ EXISTENCIALISMU A SOCIOLOGIE: EDWARD TIRYAKIAN ...	- 86 -
3.6	POSTMODERNISMUS.....	- 87 -
3.6.1	<i>Základní rozdíly a shody mezi postmodernismem a naším pojetím</i> ....	- 88 -
3.6.2	<i>Zygmunt Bauman</i> .....	- 91 -
3.7	VÝHLED.....	- 93 -
<b>4.</b>	<b>ZÁVĚR</b> .....	<b>- 94 -</b>
	<b>LITERATURA:</b> .....	<b>- 102 -</b>
	<b>TEZE DIPLOMOVÉ PRÁCE: EMANCIPACE VĚDĚNÍ</b> .....	<b>- 106 -</b>

## Úvod

Dnešní doba by pro sociologii (ostatně – jako jakákoli jiná doba) měla být především dobou, v níž se sociologie pokouší v reakci na povahu této doby sama sebe reinterpretovat, rekontextualizovat, znovu promyslet svůj účel a úkol, svůj „smysl“. Není možné postulovat apriorně jakoukoli představu o tom, čím sociologie je nebo by být měla, aniž by o tom byla vedena debata, aniž by se tato představa stala předmětem sebereflexe sociologie. Jestliže je pravda, že sociologie vstoupila do doby postmoderní, pak by měla být založena na tom, co Lyotard nazývá „*malou reálností reality*“<sup>1</sup>: sociologická realita musí být plovoucí, nejistá, její identita musí být založena na kritice tradice, nikoli na jejím bezproblémovém přijetí. Vše, co bylo či je bráno jako samozřejmé, musí být vždy znovu a znovu uváděno v pochybnost. Padly v sociologii skutečně hranice, které jsou vyznačeny bezproblémovým přijetím tradice? Nepochází zde k bergerovskému „zvěcnění sociální reality“? Je-li dnešní doba „*prolínáním světů*“, „*prolínáním příběhů*“<sup>2</sup> a tedy neustálým hledáním identity, nejsou v současné sociologii na místě obavy o skutečnost takového hledání? Padly skutečně zdi naznačující, co se musí a co se nesmí?

Ano i ne. Např. příchod postmodernismu znamenal radikální otřes v samozřejmosti sociální vědy o tom, čím je a čím by měla být. Ale sociologie byla koneckonců vždy bytostně sebereflexivní: prohlédneme-li si např. Durkheimovo nebo Weberovo dílo, vidíme, že je bohatě protkáno uvažováním o tom, co sociologie dělá a proč. Přesto je tato práce motivována dojmem, že sebereflexivita sociologie byla a je stále nedostatečná a zpochybnění hranic nedostatečné. Je vedena obavou o vědomý charakter toho, co sociologie dělá a co by dělat měla, obavou o to, že představy o tom, jak „se to v sociologii dělá“, „zobecněný druhý“ sociologie, její nereflexivita, mají tendenci omezit tázání po tom, čím sociologie má být, do rámce, který v člověku budí pocit klaustrofobie. Sociologie se – zejména kvůli své touze po označení „věda“ – zužovala a zužuje a upadá do jistoty o vlastní identitě.<sup>3</sup> Sociolog bude

---

<sup>1</sup> LYOTARD, Francois. *Postmoderno vysvětlované dětem*. In: LYOTARD, Francois. *O postmodernismu*, str. 23

<sup>2</sup> HALÍK, Tomáš. *Divadlo pro anděly*, str. 92.

<sup>3</sup> Jsme si vědomi diskuse na téma „chaosu v sociologii“, kde je prezentován názor, že sociologie je naopak z hlediska identity roztržštěna a že je třeba ji sjednotit (viz podkapitola Výhled). Naše pojetí je ale odlišné: nejde nám pouze o to, jestli je sociologie fragmentarizována (a bereme jako klad, jestliže fragmentarizována je), nýbrž zejména o to, jestli jsou pochybovány všechny hranice (viz např. podkapitulu Rozrůznění sociologie a její „krizový stav“).



preferovat citace z Webera před citacemi z Aristotela: tak se vytváří sociologie.<sup>4</sup> Odkaz na Buddhu nebo Ježíše už může vzbudit pohoršení. Jsme sociologové, nebo teologové? Nemůžeme souhlasit: dnešní doba je dobou prolínání příběhů: identitu vždy teprve hledáme. První otázka musí znít: proč má sociolog citovat raději Webera než Buddhu? Hranice padly. Nebo snad Berlínská zeď stále stojí?

Jsou to právě hranice všeho druhu, příliš jisté představy o identitě čehokoli, které jsou základním nepřítelem svobody: tam, kde je jistota o tom, kdo jsem, není už možnost volby. V době prolínání všech hranic je ale možnost volby nutností: je to jediná nutnost, která nemůže a nesmí být zpochybněna. Přesprávná jistota o identitě sociologie jakožto vědy v minulosti vedla (a celá tato práce pojednává právě o tom) k tendenci k bezesmyslnosti sociologie. K tomuto důsledku by vedla i dnes. Jedním z úkolů sociologa je sčezit, aby identita sociologie byla plovoucí a zajistila tak svobodu myšlení.

Tato práce proto chce být určitým korektivem myšlení, které vytváří příliš jisté představy o tom, čím sociologie je nebo by měla být. Pro tyto účely sahá do filosofie, konkrétně filosofie existenciální, a přesahuje až do oblasti náboženské. Ale to není jediným cílem této práce: nechce být pouhou provokací vůči zesamozřejměným stereotypům, nechce být pouhým korektivem. Postmoderní relativismus nám není vlastní. Nelze tvrdit, že věda je pouhý diskurs, který nelze porovnat s jinými diskursy z hlediska pravdy. Pravda není pouze mocenským nástrojem, jakkoli jím je také. Inspirujeme se v existencialistické tradici, která bere pravdu vážně, a to tak vážně, že postuluje nalezení „smyslu bytí“.<sup>5 6</sup> Práce hledá svůj vlastní smysl i smysl sociologie právě v tomto postulátu: smysl sociologie je odvozován od

---

<sup>4</sup> Odtud např. pojem „svatá trojice“ označující Marxe, Webera a Durkheima. Jedná se o svatou trojici, protože sociologie ji využívá k vlastní legitimizaci. Neztrácí ale sociologie něco podstatného tím, že se zříká Aristotela nebo Buddhy? Tím, že je vyhlášena svatá trojice, jsou všichni ostatní zapovězeni jakožto ne-svatí. Neomezuje se takto sociologie do sebestředného kruhu, v němž ztrácí nadhled nad sebou samou?

<sup>5</sup> Bližší diskuse o problému pravdy v existencialismu se nachází v podkapitole Zpovrchnění sociologie: ztráta porozumění hloubce. Problém pravdy ve vědě je diskutován např. v podkapitole Sociologické hodnoty. Pojmy pravdy jsou nicméně v podtextu a textu celé práce. Problém smyslu bytí rozebírá podkapitola Existenciální obsah jako smysl sociologického díla.

<sup>6</sup> Jakkoli navazujeme na existencialisty, kteří nesdílejí postmoderně relativistický náhled na problém pravdy, je nám cizí snaha potlačit všechny ostatní přístupy v sociologii. Jakkoli navazujeme na Adorna, jsou nám cizí jeho nabubřelé výroky o tuposti těch, které kritizujeme. Blízká nám je představa demokracie v sociálních vědách: právo na život mají všechny teorie; nebezpečím je neustálé utlačování menšinového názoru: menšina si proto zaslouží zvláštní ochrany. Představa sociologie tak, jak stojí za touto prací, nechce ostatním představám upírat právo na život. Sama se cítí být spíše onou menšinou, která by mohla být zašlapána tyraní většiny. Je to ale přece právě demokratická pluralita, opak tyranie většiny, skrze kterou se rodí reflexivita, nejistota o vlastní identitě, malá reálnost reality, myšlení. Ctíme pluralitu, aniž bychom upustili od přesvědčení, že máme pravdu.

„smyslu bytí“ člověka. Na základě tohoto „smyslu“ pak jsou identifikovány mechanismy, které v historii sociologie vedly ke ztrátě její smysluplnosti: tyto mechanismy bytostně souvisejí se sociologickou fascinací přírodními vědami a nepochopením radikální odlišnosti věd společenských od věd přírodních.<sup>7</sup> Kromě identifikace abstraktních mechanismů, kterými se „smysluplnost“ má tendenci ze sociologie vytrátit se pokoušíme tyto mechanismy identifikovat v dílech jednotlivých sociologů, a to jednak klasiků, jednak vybraných autorů, u nichž existuje předpoklad, že mají blízko k existencialismu, k tradici, z níž vycházíme.

Výše uvedené tvrzení o hledání „smyslu bytí“ bude zřejmě – považuje-li se sociologie za „vědu“ – vnímáno minimálně s podezřením, ne-li přímo s otevřeným nesouhlasem. Nenoříme se zde do nějakých nepotřebných hloubek „metafyzické spekulace“? Odpovědět můžeme otázkou: co je to „metafyzická spekulace“?<sup>8</sup> Každé přesvědčení o tom, co by sociologie měla dělat, je vždy „metafyzickou spekulací“. Nelze dokázat smysl sociologie jako „vědy“ z ní samé. I Comte, který prohlásil teologické a metafyzické stadium poznání za překonané, byl sám náboženským myslitelem a metafyzikem.<sup>9</sup> Otázka po smyslu sociologie je kladena každým sociologem a je kladena nutně: každý sociolog je filosofem, „metafyzikem“, ať již explicitně nebo implicitně, protože bez představy o tom, čím sociologie je a má být, není vůbec možno sociologicky zkoumat.<sup>10</sup> Chová-li tedy sociologie jako „věda“ nechť k filosofii, pak je nutno odpovědět: sociologie je filosofická vždy a za všech okolností; není vůbec myslitelná možnost, že by takovou být nemusela.<sup>11</sup>

Reinterpretace a rekontextualizace sociologie se děje v závislosti na povaze doby, v níž žijeme. Nelze pojímat smysluplnost nějak nadčasově, protože – definujeme ji vzhledem

---

<sup>7</sup> Jsme si vědomi, že sociologie se odlišovala a odlišuje od přírodních věd. My ale mluvíme o radikální odlišnosti, ne o odlišnosti typu Erklären versus Verstehen. Naše pojetí odlišnosti povede až ke zpochybnění ideálu vědecké „pravdy“, „objektivity“ a metody.

<sup>8</sup> Na nepatřičné a pejorativní použití tohoto pojmu v souvislosti s existenciální filosofií upozorňuje Tillich: „Mluvme spíše o ontologii jako základním díle těch, kteří usilují o moudrost, znamenající poznání principů. Přesněji, mluvme o ontologické analýze, abychom ukázali, že se člověk má dívat na věci, jak jsou dané, chce-li objevit principy, struktury a povahu bytí, jak se projevuje ve všem, co je.“ (TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*.)

<sup>9</sup> Stručný rozbor Comta a jeho díla nalezneme v podkapitole nesoucí jeho jméno.

<sup>10</sup> Podrobně o konceptu „nutné otázky“, jednom z ústředních konceptů této práce, pojednává podkapitola Pojem sociologie a smysl sociologie jako „přednost otázky“.

<sup>11</sup> Blíže k pojmu humanismu, jeho vztahu k existencialismu viz podkapitolu Existenciální obsah, existenciální postoj. Tato práce je bytostně součástí napětí sociologie jako „vědy“ a její filosofické předchůdkyně; toto napětí by bylo jinak možno pojmenovat i jako napětí mezi snahou o „vědeckost“ a „humanismem“; práce se radikálně staví na stranu filosofie a humanismu. Smysluplnost hledá ve filosofickém a náboženském kontextu a odtud ji odvozuje.

k člověku a „smyslu jeho bytí“ – situace člověka je historická a v čase se mění. Stejně jako je autor veden obavou o to, zda události jako „pád zdí“ nebo „prolínání příběhů“ se skutečně do hloubky udály a dějí i v sociologii, je veden obdobnou obavou o současnou lidskou situaci ve světě. Dnešní společnost popisuje přesvědčivě např. Bauman: lidé mají tendenci k tomu, stát se především sběrači požitků usměřovanými sváděním.<sup>12</sup> Dnešní doba není podle Baumana dobou konce ideologie, nýbrž dobou, v níž ideologie „představuje svět jako skladiště potenciálních spotřebních předmětů, život jednotlivce jako věčnou honbu za výhodnou koupí, jeho smysl jako maximální uspokojení spotřebitele a životní úspěch jako nárůst jako nárůst vlastní tržní hodnoty jednotlivce.“<sup>13</sup> Autor sdílí Halíkovu obavu, že „Velký bratr přežil diktátorské režimy.... Už není třeba zastrašovat, je možné slibovat. V politice, hospodářství, ale i v kultuře a na náboženské scéně se setkáme s všudypřítomnou reklamou, sugestivními obrazy nabídek, ustavičným vymýváním mozků. Jeho hlavním spojencem (Velkého bratra), tím kdo ho skutečně stvořil a kdo ho udržuje při životě, je... neautenticky žijící „kdokoli“, který žije, „jak se žije ve světě“.“<sup>14</sup> Jakkoli by neměly být jednostranně zdůrazňovány pouze zápory současné doby, tyto tendence lze vysledovat a nelze jimi zůstat nedotčeni. Stejně jako zautomatizovaná identita sociologie jako „vědy“ ničí její reflexivitu a smysluplnost, ničí reflexivitu a smysl člověka zautomatizovaná identita jakožto sběrače požitků. To, co se vytrácí, je myšlení. Vyjádříme-li tuto diagnostiku doby základními pojmy této práce, je autor veden obavou o roli sociologie v době, kdy je zapomínán „existenciální obsah“ (opozice odcizení a jeho překonání) a kdy „nutná otázka“ (zejména otázka po „smyslu bytí“) má tendenci se rozplynout v nereflektovanosti, tendenci být zodpovězena pouze implicitně, což připravuje živnou půdu pro šíření pověr a bludů.<sup>15</sup>

Dnešní dobu lze ale kriticky charakterizovat i odlišně: je dobou adorace činu a zákazu myšlení ve jménu adorovaného činu. Je to čin, ničím neomezovaná snaha „rozkazovat praxi“, který dnešní doba zdělila z Adornova osvícenství. Podle Adorna „osvícenství odsunulo stranou požadavek, podle něhož má myšlení myslet, protože tento požadavek by odváděl od příkazu rozkazovat praxi.“<sup>16</sup> S adorací činu přichází zákaz myšlení: tam, kde se čin

---

<sup>12</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, str. 14 a 71-77.

<sup>13</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Umění života*, str. 98.

<sup>14</sup> HALÍK, Tomáš. *Divadlo pro anděly*, str. 37.

<sup>15</sup> Oba tyto pojmy (existenciální obsah, nutná otázka) jsou základem celé práce, prolínají skrze ni a jsou podrobně osvětleny dále. Šíření pověr a bludů v důsledku v důsledku nereflektovaného zodpovězení „nutné otázky“ je rozebíráno v podkapitole Pseudonáboženský charakter sociologie.

<sup>16</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 37.

osamostatnil a cíl, jehož chceme dosáhnout, se jeví jako samozřejmý, již na myšlení není místa.<sup>17</sup> Právě zde vzniká ona jistota o vlastní identitě, jistota, která nejen zabíjí myšlení, ale která je ohrožením svobody jakožto možnosti volby vůbec, čímž je rovněž potlačena otázka po smyslu bytí, neboť ta se realizuje jako volba sebe sama. O čem bychom ještě přemýšleli, o čem bychom „filosofovali“? Kdybychom přemýšleli, nic bychom neudělali. Je třeba přestat myslet a začít řešit problémy. Jestliže v sociologii převládne pevné přesvědčení o vlastní identitě (a historicky sociologii ohrožovalo především přesvědčení, že je vědou) a v dnešním světě se spojí snaha rozkazovat praxi s mechanismy svádění (a tyto dva faktory se spojují), stane se „je třeba přestat myslet“ hlavním heslem sociologie i člověka.<sup>18</sup> Je to hrozba tohoto „je třeba přestat myslet“, která znepokojuje autora předkládané práce. Je nanejvýš nutné se postavit tomuto novodobému barbarství, před nímž nás patetickými slovy varoval již Tocqueville.<sup>19</sup> Jestliže dnešní doba tenduje k tomu, vyhlásit za svoje heslo „je třeba přestat myslet“, je heslem této práce: je třeba začít myslet. A to i v sociologii, která, jak chceme ukázat, s sebou nese historické dědictví jistoty o vlastní identitě jakožto vědy, a tím potlačuje nejen myšlení, ale i vlastní smysluplnost. Diplomová práce je právě kvůli svému zájmu o myšlení a obavě o jeho osud z hlediska metodologie snahou o promyšlení dané problematiky, existenciální promyšlení, konkrétně promyšlení v adornovském smyslu.<sup>20</sup>

Jaká má být v době, jejíž negativní charakteristiky jsme právě načrtli, role sociologie? Je-li hlavním nebezpečím neautenticky žijící „kdokoli“ usměrňovaný mechanismy svádění, pak je úkolem a smyslem sociologie v první řadě poukázat na tuto skutečnost, na skutečnost odcizení<sup>21</sup>.<sup>22</sup> Za tím účelem je ale podle autora třeba uchopit sociologii odlišně, než jak to činí

---

<sup>17</sup> Využíváme zde Adornův koncept myšlení, který bude charakterizován v podkapitole Cenzura myšlení.

<sup>18</sup> Jedná se o trend stabilně přítomný v demokracii, jak si ho všiml již Tocqueville (viz níže). Nejedná se o absolutní zákaz myšlení: dnešní demokracie v sobě nese velkou míru plurality a myšlení vyčleňuje určité niky, do nichž se může stáhnout.

<sup>19</sup> Podle Tocquevilla tenduje demokracie (a dnešní doba je demokracií) k tomu, aby občané pouze chtěli zvětšit své bohatství nebo moc a nedbali na „hloubání“. A varuje: „*Nemůžeme se uklidňovat tím, že máme k barbarům ještě daleko, neboť existují-li národy, které si nechají vyrvat světlo z rukou, jsou takové, které toto světlo samy zašlapou.*“ (TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*, str. 409)

<sup>20</sup> Adorna v rámci této práce považujeme za existencialistu (viz podkapitolu Marxismus jako existencialismus) Adornův koncept myšlení je rozebrán v podkapitole Cenzura myšlení.

<sup>21</sup> Pojem odcizení prochází celou prací a je jejím základem. Znamená vzdálení od toho, čím by člověk měl být (např. Frommovo „mít“, Heideggerova „neautenticita“, Buberovo „Já-Ono“).

<sup>22</sup> Je to podle našeho názoru právě sociologie, která je v sociálních vědách logickým místem pro centrální úkol sociologie, poukázání na skutečnost odcizení. Sociologie je tematicky nevymezená, panuje v ní široká svoboda myšlení: sociolog se může zabývat pravidly stolování nebo všeobjímající teorií společnosti; může řešit korelace mezi dvěma veličinami nebo se inspirovat v Heideggerovi. Je to společenská věda, která má nejdále k tomu, být vláčena pouhou snahou o rozkazování praxi. Psychologie má tendenci sloužit jako řetězec zařízení pro udržení funkčnosti lidí v rámci statu quo; ekonomie dobrovolně omezuje smysluplnost svého výroku na záležitosti

snaha o „vědeckost“ sociologie. Práce se snaží ukázat, že v tomto smyslu je možné navázat na tradici existencialismu<sup>23</sup>: nejbližšího sociologického spojení nachází v německé frankfurtské škole, reprezentované pro účely této práce Theodorem Adornem a Erichem Frommem (které klasifikuje jako existencialisty). Mimo sociologickou tradici nachází práce opory v nábožensko-filosofických myslitelích Paulu Tillichovi a Martinu Buberovi.

V rámci vymezeného úkolu (poukázat na problém odcizení v dnešní době) je předkládané dílko pouze malým úkonem: nezabývá se konkrétní podobou odcizení v dnešní době, nýbrž povahou sociologie, a to konkrétně vztahem sociologie a existencialismu: chce ukázat, jak sociologie existovala a existuje jako napětí smysluplnosti a bezsmysluplnosti z existenciálního úhlu pohledu a skrze to naznačit, čeho se sociologie musí zbavit, aby mohla vytčenému úkolu dostát. Chce reflektovat vztah sociologie a existencialismu. Z této reflexe teprve později může vyplynout konkrétní pojetí existencialisticky inspirované sociologie. To už ale není hlavní náplní této práce: její náplní je rozvinutí existenciálního pohledu na sociologii v jejím historickém vývoji.

Shrnutí: práce sleduje zejména tři cíle. Za prvé chce zpochybnit přílišnou jistotu o identitě sociologie. Tento záměr se snaží naplnit skrze sáhnutí po existenciální filosofické tradici a skrze přechod do náboženského kontextu: neobvyklost této snahy má za cíl vzbudit pochybnosti o tom, čím sociologie je a měla by být. Za druhé chce na základě existenciální představy o „smyslu bytí“ člověka odvodit pojem smysluplnosti sociologie a rozebrat, jak v historii sociologie docházelo k tomu, že sociologie skrze trvání na vlastní vědeckosti smysluplnost ztrácela.<sup>24</sup> Za třetí chce poukázat k cestě, kterou by se sociologie měla vydat, aby si smysluplnost zachovala, resp. ji získala.

---

týkající se hospodářství, politologie na výroky o vládních strukturách (jakkoli ani tyto vědy nejsou pouze těmito tendencemi, ale i tendencemi opačnými). Nemluvě již o specializovanějších oborech jako jsou mezinárodní politické vztahy nebo mediální studia. Tyto dílčí sociální vědy nemohou klást nárok na obecnost, kterou očekáváme od námi předkládaného úkolu. Snad je to především antropologie, která se se sociologií může o tento úkol podělit. O tom mluví např. Buber, když zmiňuje „filosofickou vědu o člověku, zahrnující antropologii a sociologii“. (BUBER, Martin. *Problém člověka*, str. 153)

<sup>23</sup> Všimněme si koneckonců, že výše citovaný Halík si svá kritická slova o dnešní době vypůjčuje od Heideggera, předního existencialisty: „kdokoli“ je překladem Heideggerova slavného „das Man“. I to může již v předstihu poukázat k tomu, že je to právě existencialismus, který je mimořádně vhodný pro plnění úkolu, který jsme zde právě předestřeli.

<sup>24</sup> Tyto dva cíle jsou neoddtělitelně propojeny: „smysl bytí“ člověka a tedy i sociologie (překonání lidského odcizení), se děje skrze volbu vlastní identity: stejně jako člověk volí vždy znovu sám sebe, volí vždy znovu sama sebe i sociologie.

Práce je rozdělena do tří základních částí: první část se zabývá zavedením základních pojmů (v jejichž centru stojí pojem smysluplnosti z existenciálního úhlu pohledu, charakterizovaný zejména Tillichovými pojmy „existenciálního obsahu“, „existenciálního postoje“ a vlastním pojmem „nutné otázky“), druhá poukazuje na abstraktní mechanismy, kterými se smysluplnost z „vědecky“ pojaté sociologie vytrácí, resp. se v ní udržuje. Třetí část chce analýzou konkrétních autorů – klasiků a autorů blízkých existencialismu – poukázat na konkrétní projevy napětí mezi smysluplností a bezsmysluplností v sociologii. Argumentujeme přitom, že smysl se v ní udržuje právě explicitní či implicitní přítomností filosofického a náboženského kontextu, že poznání člověka se nerealizuje nějak „objektivně“ a „zvnějšku“, nýbrž „subjektivně“ a „zevnitř“.

## 1. Existencialismus, sociologie, otázka smyslu sociologie

### 1.1 Podstata existencialismu

#### 1.1.1 Širší a užší pojetí existencialismu

Tradicí, v jejímž rámci se práce pohybuje, je tradice existencialistická. Co je existencialismus? Tato otázka samozřejmě není otázkou jednoznačnou. Jak je v sociálních vědách i ve filosofii obvyklé, neexistuje žádná jednotná definice. Přitom je možné existencialismus charakterizovat z mnoha úhlů pohledu a zdůraznit přitom jeho odlišné charakteristiky. Klasicky je existencialismus vymezován zejména vůči německému idealismu, především Hegelovi. Takovému vymezení se věnuje množství publikací, nebudeme se jím proto zabývat zde.<sup>25</sup> Pro tuto práci je důležitější protiklad pozitivismu a existencialismu, protože celá práce je součástí napětí mezi vědou a její filosofickou předchůdkyní, mezi snahou o vědecký přístup a humanismem. Pro vymezení existencialismu v tomto smyslu ale není místa v této kapitole: tento protiklad bude rozvíjen v průběhu celé diplomové práce, protože ta není ničím jiným než kritikou snahy o vědecký přístup za důsledky, které mohou být vnímány jako negativní z hlediska humanismu. To, co tato práce chápe jako existencialismus, je v tomto smyslu možné pochopit až po jejím přečtení.

---

<sup>25</sup> V českém jazyce je možné využít např. tyto publikace: TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její historický význam*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*. MATĚJKA, Marek. *K filosofii existence*. JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*.

Přesto je zapotřebí pojem existencialismu nějakým způsobem předběžně vymezit. Vycházíme z postřehu, že existencialismus je možné charakterizovat buď užším, nebo širším způsobem. Možným příkladem užšího pojetí je přístup Marry Warnockové. Podle ní se existencialismus vyznačuje důrazem na svobodnou vůli člověka (etická tradice, vychází z děl předchůdců existencialismu Nietzscheho a Kierkegaard) a použitím Husserlovy fenomenologické metody (metodologická tradice). Warnocková píše: „*Spojení těchto dvou prvků je pro existencialismus konstitutivní a já nezařazuji jako existenciálního filosofa kohokoli, kdo toto spojení nemůže vykázat.*“<sup>26</sup> Důvodem pro tento důraz je podle Warnockové potřeba odlišit filosofický existencialismus od existencialismu nefilosofického, např. literárního. To jí pak umožňuje porovnávat existencialismus s neexistencialistickými filosofiemi.<sup>27</sup>

Za příklad širšího pojetí může posloužit Janke. Pro Jankeho filosofie existence představuje „*zvláštní „cestu subjektivních myslitelů“, kteří spojují vyjasnění vlastního existování se zkoumáním bytí předcházejícího jakémukoli myšlení...vzešla z bídy doby, v níž reflexivní filosofie spekulativního idealismu a pozitivistická víra ve vědu zapomněly na existování.*“<sup>28</sup> Tuto citaci ovšem není možno chápat jako vyčerpávající definici, nýbrž pouze jako shrnující charakteristiku. U Jankeho vyplývá odpověď na otázku, co je existencialismus, spíše až postupně z průběhu textu. Janke vyzdvihuje důraz existencialismu na „existenci“, „subjektivitu“, „bytí“ a „myšlení“, čímž na rozdíl od Warnockové netvrdí, že Husserlova metoda je konstitutivní rys existencialismu. Z toho vychází jeho širší pojetí, do něhož se vejdou myslitelé jako je Kierkegaard a Marx: „*Existenciální kritika zapomenuté a odcizené skutečnosti začíná nesporně Kierkegaardem a Marxem.*“<sup>29</sup>

Otázka zní, jestli je vhodné držet se spíše užšího, nebo širšího pojetí existencialismu. Rozhodujícím faktorem při takové volbě nemůže být nějaká z vyššího hlediska stanovená správnost (resp. může, ale pouze v dále vymezeném smyslu), nýbrž účel, pro který chceme pojem využít. Můžeme sice hledat nějaký typ „logiky věci“, ptát se, v čem spočívá podstata existencialismu. Tuto podstatu ale budeme již vnímat z nějakého předem stanoveného úhlu

---

<sup>26</sup> WARNOCK, Marry. *Existentialism*, str. 3. Všechny citace cizojazyčných publikací byly přeloženy do českého jazyka autorem této práce.

<sup>27</sup> WARNOCK, Marry. *Existentialism*, str. 3.

<sup>28</sup> JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, str. 8.

<sup>29</sup> JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, str. 9.

pohledu; tento úhel pohledu pak odpoví za nás: otázka vždy již obsahuje odpověď.<sup>30</sup> Tato práce ovšem nechce být relativistická, nýbrž perspektivistická<sup>31</sup>. Podstatu existencialismu chce hledat vzhledem k člověku jako jednotlivci a jeho rozvoji. Správnost stanovenou z vyššího hlediska tu pro nás představuje otázka: co je v existencialismu podstatné a definující vzhledem k člověku a jeho rozvoji? Co je na existencialismu podstatné z hlediska existencialismu? To neznamena, že jiné úhly pohledy musí být nutně chybné: jsou použity za jiným účelem, který může mít rovněž svoji legitimitu. Vzhledem k naší otázce se ale pro nás vždy již jedná o úhel pohledu, který je „podmíněný“ vzhledem k našemu úhlu pohledu. To proto, že existencialismus, jak je chápán pro potřeby této práce, se vyznačuje tím, že postuluje svoje „nepodmíněné“, tj. poslední hodnotu, vůči níž je vše ostatní podmíněné; a tou je jedinec a jeho rozvoj.

Warnocková a jiní využívají koncept existencialismu tak, že se jim zdá přiměřené rozsah konceptu zúžit. Je na nich, aby tuto snahu ospravedlnili; a takové ospravedlnění je ze své podstaty možné.<sup>32</sup> Tato práce chce ale využít konceptu existencialismu vzhledem k člověku jako jednotlivci. A v tomto smyslu hraje metodologie vždy až druhotnou roli: prvotní je to, co v návaznosti na Warnockovou můžeme nazvat etickou tradicí (důraz na jednotlivce a jeho rozvoj). Proč by měla být husserlovská metoda definičním rysem existencialismu? Není snad např. dílo Kierkegaardovo (Kierkegaard bývá označován v užším pojetí existencialismu jako předchůdce existencialismu) bytostně existencialistické i bez ní? Kierkegaard se snaží o emancipaci člověka jako jednotlivce. Otázka odpovídá za nás: Kierkegaard je bytostně existencialistický, aniž by využíval Husserlovy metody, protože Kierkegaardovo dílo vychází z etické tradice existencialismu (lépe řečeno ji spoluzakládá).

---

<sup>30</sup> Zdá se, že tento postřeh se týká definování pojmů obecně. Chceme-li definovat pojem existencialismu (zvolme raději mírnější cíl: charakterizovat), potom jediné, co můžeme udělat, je tento pojem obsahově naplnit naším apriorním pohledem na věc. Existencialismus je to, co z určitého úhlu pohledu chápeme jako existencialismus. Jedná se tedy prakticky o definici kruhem: definujeme pojem pomocí tohoto pojmu samotného. Zdá se nicméně, že tato praxe je nevyhnutelná; tuto myšlenku by bylo možno využít např. při zkoumání multiparadigmatické povahy sociálních věd.

<sup>31</sup> Zde navazujeme na Halíkovo pojetí. Halík tvrdí, že objektivně neví, jestli má pravdu, je o tom ale subjektivně přesvědčen. To mu umožňuje podle tohoto přesvědčení žít. Současně mu tento přístup ale umožňuje respekt k odlišným názorům: odlišné názory nemusí být pouze „nepravdami“, nýbrž pravdami z jiného úhlu pohledu. Viz. např. HALÍK, Tomáš. *Stromu zbývá naděje*, str. 57.

<sup>32</sup> Radikální ve smyslu slova zúžení významu pojmu existencialismu je např. Jakob Amstutz, který prohlašuje, že „...Existentialism is nothing more but a more advanced stage of phenomenology.“ AMSTUTZ, Jakob. *Origin and Types of Existentialism*, str. 255.



Ani výše uvedené pojetí Jankeho, který pojem existencialismu vymezuje širěji než Warnocková, se nejeví jako optimální. Janke vymezuje existencialismus se snahou představit tento myšlenkový směr, účelem jeho vymezení je zdařilé sestavení úvodu do problematiky. Takový účel ale není totožný s účelem této práce: účelem této práce je kritika snahy o vědecký přístup ve společenských vědách z existenciálního úhlu pohledu. Proto i vymezení pojmu bude odlišné. Jednou z věcí, které jsou pro nás na Jankeově pojetí nevyhovující konkrétně, je jeho snaha o postupné vyplynutí obsahu pojmu z textu; taková forma psaní textu je v existencialismu běžná, nicméně zaběhnutá praxe psaní diplomových prací takový přístup nedovoluje; vyžaduje se naopak co nejjasnější charakterizace (a nejlépe definice) pojmů.<sup>33</sup>

### 1.1.2 Existenciální obsah, existenciální postoj

Širší pojetí existencialismu, na něž tato práce chce navázat, je pojetí německého existenciálního filosofa a teologa Paula Tillicha. Tillichův koncept existencialismu byl sestaven ve snaze o dialog mezi dvěma různými pojmovými rámci: mezi existencialismem samotným a teologií. To Tillichovi umožnilo izolovat z existencialismu ty podstatné prvky, které je nutné izolovat pro potřeby takového dialogu.<sup>34</sup> Tato práce má v tomto smyslu obdobný záměr: je snahou o komunikaci mezi dvěma odlišnými pojmovými rámci, mezi pojmovými rámci vedenými snahou o vědeckost a pojmovým rámcem existencialismu.

---

<sup>33</sup> Definování pojmů je samozřejmě spornou záležitostí. Např. Theodor Adorno, na něhož tato práce v mnohém navazuje, definování pojmů doslova militantním způsobem odmítá. Definice totiž podle něho popírá „neidentické“ a prosazuje falešnou identitu pojmu a reality. Pojem a realita jsou ale vždy neidentické. Úkolem sociální vědy je poukazovat na neidentické. Definice samotné jsou podle Adorna produktem pozitivistického způsobu myšlení, mýtu toho, co fakticky je (ADORNO, Theodor. *Der Essay als Form*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*). V tomto textu se ale z mnohých důvodů distancujeme od Adornovy radikality: ta vede k bezrozměrnému psaní textu, k metodologii pro současné pojetí diplomové práce nepřijatelné. Adornův styl psaní rovněž reflektovaně zamlžuje smysl řečeného. Nemyslíme si, že by bylo nutno úmyslně zatemňovat to, co se diplomová práce snaží říci. Chceme ovšem pamatovat na Adornovo upozornění na „neidentické“. Pojmy nebudeme „definovat“, nýbrž „charakterizovat“.

<sup>34</sup> Záměr ke zprostředkování dialogu vedl Tillicha i ke snaze o srozumitelnost a jasnou formulaci toho, co existencialismus znamená, což rozhodně není přístup všech existencialistů. V tomto smyslu lze vzpomenout nejen na Heideggera a s ním se pojící „génia a démona německého jazyka“ (TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její historický význam*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 127). Začteme-li se např. do Jasperse a jeho nejasného mystického způsobu vyjadřování nebo do Adornova nabubřelého textu, který jakoby se svou úmyslnou složitostí vysmíval hlouposti čtenáře (jehož tupost se s Adornovou genialitou nemůže vůbec srovnávat) nemůžeme než být vděční za snahu sdělit myšlenku jasně.

Tillich charakterizuje existencialismus – mimo jiné<sup>35</sup> – rozlišením mezi existenciálním postojem a existenciálním obsahem. Existenciální postoj znamená postoj „*participující na dané situaci, zvláště na situaci poznávací, celou svou existencí.*“<sup>36</sup> Existencialistickým obsahem je pak pojetí člověka jako odcizeného od jeho esenciální přirozenosti.<sup>37</sup> Existenciální obsah je u existencialistů vyjádřen různými pojmy, které vyjadřují polaritu odcizení a překonání tohoto odcizení. Může se jednat např. o kontrast autenticity a neautenticity (Heidegger), svobody a nesvobody (Sartre), hříchu a spásy (Tillich), odcizení v kapitalismu a jeho překonání v komunismu (Marx), základního slova Já-Ty a základního slova Já-Ono (Buber), životního modu „být“ a životního modu „mít“ (Fromm), o napětí skutečného a možného (Adorno).

Je to existenciální obsah, pomocí kterého lze pochopit humanistický náboj existencialismu: společným znakem všech výše zmiňovaných dichotomií je, že se jedná o apel na člověka a jeho svobodu, o humanistický apel.<sup>38</sup> Není přehnané tvrdit, že prvek humanismu v sobě obsahuje dílo všech existencialistů. Na pochybách v tomto smyslu nenechává např. název Sartrova stručného programického textu „Existencialismus je humanismus“. Namítnout lze, že např. Heidegger se nálepce humanismu bránil. Walter Cerf k tomu píše: „*Heidegger se bránil jakékoli klasifikaci kvůli svému přehnanému sebevědomí, jako by takový pokus ohrožoval originalitu a pravdivost jeho myšlení.*“<sup>39</sup> Cerf následně zařazuje Heideggera jako humanistu. Otazník vzniká také u nábožensky orientovaných existencialistů jako byl Buber (židovské vyznání) nebo Tillich (křesťanský protestantismus). U nich nevystupuje jako poslední hodnota člověk, nýbrž Bůh. Jedná se tedy ještě o humanismus? Bylo by jistě zjednodušující bez další diskuse prohlašovat např. křesťanství a sekulární humanismus za totožné; je mezi nimi nicméně možno nalézt hlubokou korespondenci: jakkoli je např. pro křesťanského myslitele poslední hodnotou Bůh, jedním z jeho prvních důrazů bude důraz na osobně kvalitní život člověka ve smyslu výše zmíněné dichotomie hřích-spása. Dílo Paula

---

<sup>35</sup> Tillich charakterizuje existencialismus vícekrát a různými způsoby. Např. jeho pojednání „Existenciální filosofie a její historický význam“ představuje klasický úvod do problematiky, v němž je existencialismus charakterizován pomocí celého souhrnu ukazatelů. Autor této práce se však domnívá, že Tillichovo porozumění existencialismu se neodvíjí od tohoto nerozlišeného souhrnu ukazatelů, nýbrž že identifikuje podstatu existencialismu s existenciálním obsahem. To naznačuje např. jeho použití přívlastku existenciální u autorů jako je Marx nebo Freud.

<sup>36</sup> TILLICH, Paul. *Odvaha být*, str. 84.

<sup>37</sup> TILLICH, Paul. *Odvaha být*, str. 85.

<sup>38</sup> Bylo by možno vést spory o tom, co přesně znamená pojem „humanismus“. Do takové diskuse se zde nechceme pouštět, protože pojem humanismu pro nás není centrálním. Humanismem budeme rozumět takový světový názor, jehož základní hodnotou je člověk a jeho rozvoj.

<sup>39</sup> CERF, Walter. *Logical Positivism and Existentialism*, str. 328.

Tillicha se koneckonců na tuto problematiku zaměřuje, nachází mezi nimi korespondenci a interpretuje samotný existencialismus jako znovupoloženou náboženskou otázku.<sup>40</sup>

Ačkoli Tillich rozlišuje mezi existenciálním postojem a obsahem a vzbuzuje tak dojem, že existencialismus je definován dvěma nezávislými charakteristikami, ve skutečnosti se u něj existenciální postoj jeví jako odvozený od existenciálního obsahu. Existenciální obsah a postoj totiž nejsou nějak odděleny, nýbrž „*jsou vzájemně spojeny interpretací lidské situace*“<sup>41</sup> Co je však existenciální obsah? Podle Tillicha samého se přece jedná o typ interpretace lidské situace, konkrétně popis člověka v jeho odcizení. Tvrdí tak de facto: existenciální postoj a existenciální obsah jsou propojeny existenciálním obsahem. Existenciální postoj je tedy podmíněn existenciálním obsahem, je vůči němu odvozený, druhotný. Této odvozenosti si byl zřejmě vědom i Tillich sám: „*Člověk v existenciální situaci konečnosti a odcizení může dosáhnout pravdy pouze existenciálním postojem.*“<sup>42</sup> Jestliže tedy člověk chce odhalit podstatu existenciálního obsahu, je nucen k tomu použít existenciální postoj. Existenciální postoj je tedy u Tillicha není samostatnou charakteristikou existencialismu, nýbrž je ve skutečnosti odvozen od existenciálního obsahu. Základní charakteristikou existencialismu je tak pro nás pouze přítomnost existenciálního obsahu, jakkoli je takový existencialismus existencialismem nerozvinutým.

K rozlišení na existenciální postoj a existenciální obsah přiměl Tillicha historický vývoj existencialismu. Tillich ukazuje, že ve filosofii se nejprve vyskytuje nerozlišený existenciální obsah nedoprovázený existenciálním postojem (který Tillich nachází už u Platóna nebo v křesťanské nauce o pádu člověka), který se následně ztrácí zejména ve filosofii inspirované Descartem a Hegelem, aby se poté u Kierkegaarda objevil plně rozvinutý do podoby existenciálního obsahu i existenciálního postoje.<sup>43</sup> U Tillicha lze tedy rozlišit mezi rozvinutým existencialismem, který si je vědom toho, že „*člověk v existenciální situaci konečnosti a odcizení může dosáhnout pravdy pouze existenciálním postojem*“<sup>44</sup>, a existencialismus nerozvinutým, v němž se objevuje izolovaný existenciální obsah. Toto

---

<sup>40</sup> Korespondenci mezi „biblickým náboženstvím“ a existenciální ontologií se Tillich věnuje např. ve stati *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti*. In: TILICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 5-61.

<sup>41</sup> TILICH, Paul. *Odvaha být*, str. 84.

<sup>42</sup> TILICH, Paul. *Odvaha být*, str. 85.

<sup>43</sup> TILICH, Paul. *Odvaha být*, str. 84-93.

<sup>44</sup> TILICH, Paul. *Odvaha být*, str. 85.

rozlišení pro nás bude hrát důležitou roli později, při diskusích o tom, zda je možné některé autory identifikovat jako existencialisty.

Zatímco pojem existenciálního obsahu je poměrně zřetelný – jedná se o uchopení lidské situace jako situace odcizení – pojem existenciálního postoje je třeba dále objasnit. Tento pojem byl již výše charakterizován jako postoj „*participující na dané situaci, zvláště na situaci poznávací, celou svou existencí.*“<sup>45</sup> Co znamená existenciální postoj z jiných úhlů pohledu? Domníváme se, že zvláště významná je charakterizace existenciálního postoje z hlediska subjektivity a objektivit v poznání.

Jestliže existenciální typ poznání znamená „*participaci celou svou existencí*“, pak to znamená plné začlenění subjektivity do procesu poznání. To ale není podstata problému: podstatou problému je zde samo rozlišení na subjekt a objekt, protože to, o co se existencialismus pokouší, je problematizace tohoto rozlišení, jeho překročení. Tillich v této souvislosti píše: „*Myšlení existenciálního myslitele je založeno na jeho bezprostřední osobní a vnitřní zkušenosti. Má kořeny v takové interpretaci Bytí či Reality, která neztotožňuje Realitu s objektivním bytím. Bylo by však stejně zavádějící říkat, že ztotožňuje Realitu se „subjektivním bytím“ ... Stejně jako jiné koncepce odvolávající se na bezprostřední zkušenost, usiluje o nalezení roviny, na níž protiklad subjektu a objektu ještě nevyvstal. Jejím cílem je dostat se pod protiklad subjektu a objektu a dosáhnout vrstvy Bytí, kterou například Jaspers nazývá Ursprung neboli Zdroj.*“<sup>46</sup> Jinak řečeno: otázka „objektivit“ je pro existencialismus špatně položenou otázkou, protože dělení na „objektivní“ a „subjektivní“ je možné v poznávacím procesu překročit. V procesu bezprostřední zkušenosti je možno se dotknout čehosi, co je jakoby branou k poznání a co nelze redukovat na subjekt-objektové rozštěpení.

Tillich naznačuje svůj přístup k této problematice v esaji *Participace a vědění: problémy ontologie poznání*<sup>47</sup>. Základem možnosti veškerého vědění je podle Tilliche právě subjekt-objektové rozlišení. Jestliže neexistuje k sobě obrácený subjekt, nemůže existovat ani otázka po objektu. Proto je subjekt předpokladem veškerého tázání se po objektu; veškerého vědění. Z toho ovšem plyne, že vědění je podmíněno separací subjektu od objektu, že vědění

---

<sup>45</sup> TILLICH, Paul. *Odvaha být*, str. 84.

<sup>46</sup> TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její význam*. In: *Biblické náboženství a ontologie*, str. 141.

<sup>47</sup> TILLICH, Paul. *Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition*. In: TILLICH, Paul. *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, str. 65-74.

záleží v odstupu subjektu od objektu. Aby bylo možné se tázat po tom, co je, musí subjekt zaujmout vůči objektu oddělenou, odtažitou pozici. Tillich píše: „*Tam, kde není separace, není ani vědění.*“<sup>48</sup> To je ovšem pouze jedna strana mince. Aby mohlo vzniknout vědění, musí se subjekt s objektem setkat. Teprve v takovém setkání může nastat situace vědění. Setkání ale v sobě zahrnuje nutnost participace. „*Aby ale byli schopni kognitivního setkání, musí být subjekt a objekt vzájemně otevření. Poznávající a poznávané se musejí navzájem přijmout.*“<sup>49</sup> Vzniká tak polarita participace a separace v aktu poznání.<sup>50</sup> Existenciální postoj je v rámci této polarity na straně participace, dalo by se říci, že je čistou participací. Nikdy však nemůže být oddělen od separace, protože teprve v aktu separace vzniká vědění jako vědění subjektu o objektu. Jinak řečeno: existenciální postoj je v procesu vzniku vědění vždy následně doplněn postojem teoretickým, protože jinak by nebylo ještě možno mluvit o vědění. Konkrétněji: jestliže v setkání zaujímám existenciální postoj, ještě nevzniká vědění. To vzniká teprve po opětovém zaujetí odstupem; bez tohoto zpětného zaujetí odstupem by např. nebylo možné zážitek slovně formulovat. I existenciální poznání proto vzniká jako určitá syntéza participace a separace.

V návaznosti na Schelera dělí Tillich poznání na dva typy, které odpovídají polaritě separace a participace: na vědění směřující k ovládnutí (Herrschaftswissen, controlling knowledge), kterému odpovídá postoj separace, a vědění existenciální (Heilwissen, Bildungswissen, existential knowledge), kterému odpovídá postoj participace. Na získávání vědění směřujícího k ovládnutí se soustředí vědecké snahy, jejichž cílem je v konečném smyslu tvorba technických aplikací.<sup>51</sup> Jak ale lze charakterizovat existenciální poznání, poznání, které se chce dostat „pod“ rozlišení subjektu a objektu, poznání vyznačující se participací? Tillich píše: „*Rozumění sobě i porozumění ostatním jsou sekundárními fenomény. Primárním fenoménem je rozumění situaci setkání, na niž já i ostatní participujeme, nikoli ale jako oddělený subjekt a objekt. Malé dítě vnímá přátelskost nebo hněv dříve, než objektivizuje účastníky setkání jako otce a sebe. Participace předchází*

---

<sup>48</sup> TILLICH, Paul. *Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition*. In: TILLICH, Paul. *The Spiritual Situation in our Technical Society*, str. 67.

<sup>49</sup> TILLICH, Paul. *Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition*. In: TILLICH, Paul. *The Spiritual Situation in our Technical Society*, str. 67.

<sup>50</sup> Je to bytostně právě tato polarita, o níž pojednává tato diplomová práce: v zásadě nepojednává o ničem jiném. Mělo by vědění vznikat spíše v situaci odtažitosti, nebo v situaci participace? Práce je kritikou vědění kladoucího důraz na odtažitost.

<sup>51</sup> Nutno ovšem poznamenat, že Tillich si je vědom fenoménu vědecké „zvídavosti“, která znamená snahu získat vědění pro vědění samo, čímž vědění směřující k ovládnutí překračuje samo sebe.

*separaci. Pokud je dosaženo stavu objektivizace, může se druhá osoba stát předmětem „Herrschaftswissen“. Společenství existenciálního rozumění, rozumění participací, bylo přerušeno.“<sup>52</sup> Toto je smysl výše uvedené Jankeovy charakteristiky existencialismu: existencialismus se snaží o vyjasnění vlastního existování pomocí zkoumání bytí předcházejícího jakémukoli myšlení. Jde tu o určitou nepředmětnou kvalitu setkání, jakési plné účastenství na přítomnosti živého vztahu, které např. Martin Buber popisoval jako základní slovo „Já-Ty“ oproti předmětnému typu základního slova „Já-Ono“.<sup>53</sup> Existenciální postoj se snaží skrze participaci dostat k takovému vztahu subjektu a objektu, v němž participace předchází objektivizaci, vztah předchází uvědomění si rozdělení Já-Ono, a tudíž se už nejedná o vztah subjektu a objektu, nýbrž o vztah, v němž subjekt-objektové štěpení nehraje roli.*

To, co znamená existenciální postoj, je možné osvětlit i z jiného úhlu pohledu: jaká je povaha subjektu, který klade existenciální otázku? Participace na poznávací situaci „celou vlastní existencí“ znamená, že žádná součást poznávajícího subjektu nesmí být z poznání vyčleněna; a to ani ve smyslu emocí. Tillich píše: *„Existenciální myslitel je myslitel zaujatý či vášnivý“*.<sup>54</sup> Podle Buberova existenciálního myslitele *„nesmí vsadit méně než svou životní celistvost, své konkrétní „bytí sebou“. Ba ještě víc. Nestačí, když své bytí sebou vsadí jako objekt poznání. Poznat celistvost osoby a skrze ni celistvost člověka může teprve tehdy, když nezanechá venku svou subjektivitu a nezůstane nedotčeným pozorovatelem. Jinými slovy: tento akt vstupu musí provést jako akt životní, ..., musí se tedy vystavit všemu, co může potkat toho, kdo skutečně žije.“*<sup>55</sup>

Jaký smysl ale existenciální postoj dává? Proč se snažit dosáhnout jakéhosi mystikou zavánějícího „Zdroje“? Proč má být existenciální myslitel vášnivý? K odpovědi na tuto otázku se můžeme pokusit dospět skrze další otázku: jakým způsobem je existenciální postoj odvozen od existenciálního obsahu? Vyjít můžeme z Tillichových vět: *„...poznání toho, co se*

---

<sup>52</sup> TILLICH, Paul. *Participation and Knowledge: Problems of an Ontology of Cognition*. In: TILLICH, Paul. *The Spiritual Situation in our Technical Society*, str. 67.

<sup>53</sup> Stejně jako Tillich Buber zpochybňuje rozlišení na subjekt a objekt. Kromě příkladu dítěte (který zmiňuje také) uvádí příklad „primitiva“: *„...v primitivní poznávací funkci nelze nalézt sebaivnější podobu nějakého cognosco ergo sum, sebedětinštější koncepci zakoušejícího subjektu. Já povstává z rozštěpení prazážitků, vitálních proslov „Já-působící-na-Ty“ a „Ty-působící-na-Já“; vyvstává teprve tehdy, když bylo zpodstatněno, hypostazováno přičestí.“* (BUBER, Martin. *Já a Ty*, str. 54).

<sup>54</sup> TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její význam*. In: *Biblické náboženství a ontologie*, str.

<sup>55</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, str. 19.

*nás nekonečně týká, je možné pouze při zaujetí postoje nekonečného zájmu, postoje existenciálního. Člověk v existenciální situaci konečnosti a odcizení může dosáhnout pravdy pouze existenciálním postojem.*<sup>56</sup> To, co je zde rozhodující, je povaha cíle, o němž v poznání jde. Pokud vědění směřuje k ovládnutí, vyplatí se v situaci vědění preferovat separaci. Existenciálního vědění ale lze dosáhnout pouze za upřednostnění participace. To proto, že existenciální poznání znamená poznání povahy odcizení. V situaci vědění upřednostňující separaci pojem odcizení vůbec nedává smysl. Odcizení vůči čemu? A co to vůbec může být „odcizení“? Při upřednostnění separace může vzniknout pouze nereflektovaný pocit odcizení, takový, jako popisuje ve svém románu *Proces* Franz Kafka. Člověk se jednoho rána probudí a zjistí, že je zatčen; aniž by znal důvody, je vtažen do soudního procesu, na jehož konci lze tušit popravu. Existenciální otázka je otázkou Kafkova K.: co mám dělat, jestliže jsem souzen?<sup>57</sup> Jinými slovy: Co má člověk dělat, je-li odcizen? Proto je takto položená otázka otázkou vášnivou a existenciální myslitel myslitelem zaujatým: protože ohledně toho, co se nás bezpodmínečně týká, nelze zaujímat postoje separace. Poznání povahy odcizení se děje pouze v existenciálním vnoření se do poznávací situace: teprve zde lze smysluplně poznat to, co se člověka bezpodmínečně týká, tedy situaci odcizení a možnost jejího překonání. Vztah existenciálního obsahu a existenciálního postoje je tedy následující: chceme-li poznat povahu existenciálního obsahu, musíme zaujmout existenciální postoj.<sup>58</sup>

## 1.2 Existencialismus v sociologii: marxismus jako existencialismus

Existencialistický přístup se do sociologie dostal skrze marxismus. Ne každý by ovšem s tímto výrokem souhlasil. Jestliže Janke, jak bylo již řečeno výše, tvrdí, že *„existenciální kritika zapomenuté a odcizené skutečnosti začíná nesporně Kierkegaardem a*

---

<sup>56</sup> TILLICH, Paul. *Odvaha být*, str. 85.

<sup>57</sup> Kafkův román *Proces* lze číst jako situaci člověka, který není schopen překonat v poznávací situaci separaci, a tak není schopen poznat povahu svého odcizení (vyjádřené symbolicky jakožto soudní proces) V obdobných pojmech interpretuje *Proces* Erich Fromm. FROMM, Erich. *Sen, mýtus, rituál*.

<sup>58</sup> S problémem existenciálního postoje úzce souvisí problém v jeho rámci získaného vědění a jeho vyjádření. Základem vyjadřování existencialistů jsou, jak uvádí Tillich (TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její historický význam*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 143-144), nejčastěji psychologické pojmy s ontologickým nárokem. Existencialisté věří, že jejich sestoupení „pod“ subjekt-objektové rozštěpení umožňuje hlubší nahlédnutí struktury bytí, takže to, co vypovídají, už není pouze nějakou subjektivní výpovědí, nýbrž je výrokem o lidské přirozenosti. V tomto smyslu je v existencialismu ústřední např. pojem úzkosti nebo zoufalství. Psychologické pojmy s ontologickým nárokem nejsou nicméně jediným způsobem vyjádření existenciálních myšlenek, jak ukážeme např. na myšlenkách Theodora Adorna, který je pro potřeby této práce identifikován jako existencialista.

*Marxem*<sup>59</sup>, pak další autoři budou toto tvrzení zpochybňovat. S Jankeovým pojetím polemizuje např. Milan Sobotka. Podle Sobotky je Jankeho zahrnutí Marxe do existencialistické tradice chybné, protože „v tomto kritickém normativním typu myšlení chybí to, co je na existenciální filosofii nejpodstatnější – totiž důraz na osobní vztah k vlastnímu bytí, zápas o jeho autenticitu, úsilí proti upadnutí do anonymního „ono“...“ *Normativní filosofie lidské existence zná pouze bytí lidského rodu, respektive třídy, nikoliv však osobní angažované úsilí o naplnění vlastního života.*<sup>60</sup> Existují ale odlišné způsoby interpretace Marxova díla, jejichž zástupci by se Sobotkou nesouhlasili. V tomto směru jsou typičtí představitelé marxisticky orientované frankfurtské školy. Erich Fromm v této souvislosti tvrdí: „...neodpovídá skutečnosti klišé, že Marx byl determinista, činící z lidí pasivní historické objekty a olupující je o jejich aktivitu. Právý opak je pravdou. Celá Marxova kritika kapitalismu...vycházela z pojetí,..., že je nutné vrátit člověku jeho lidskost tím, že obnovíme jeho tvořivou činnost ve všech oblastech života.“<sup>61</sup>

Pro naše účely postačí srovnat charakter Marxova díla s tím, co chápeme jako podstatu existencialismu: tedy se přesvědčit, zda je v díle přítomen existenciální obsah. Jak vyplývá z výše zmíněného Tillichova historického exkurzu, může se vyskytovat i nereflektovaný existencialismus; existencialismus, který explicitně nedospěl k formulaci existenciálního postoje. Přesto se však jedná o existencialismus, protože existenciální postoj je odvozený od a nutně vyplývající z existenciálního obsahu, a tak je při přítomnosti existenciálního obsahu vždy rovněž přítomen, ať již implicitně nebo explicitně. Autor může o charakteru svého díla tvrdit prakticky cokoli; jestliže se však v díle nachází existenciální obsah, je dílo existenciální.

To je právě i případ Marxe. Existenciální obsah (konkrétně analýza odcizení proletariátu v podmínkách kapitalismu) je samým jádrem jeho díla. Jeho naléhání na „vědeckost“ činí naopak zřetelným, že Marx si buď explicitně neuvědomoval, nebo nechtěl vyslovit existenciální postoj jako postoj, který stojí v opozici vůči postoji „vědeckému“. Tedy v Tillichových pojmech – není zde explicitně přítomno rozlišení na existenciální vědění a vědění směřující k ovládnutí.

---

<sup>59</sup> JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, str. 9.

<sup>60</sup> SOBOTKA, Milan. *Ke knize „Filosofie existence“*. In: JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*, str. 8.

<sup>61</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Str. 78.



Tato dvojakost Marxova díla vstoupila částečně i do děl jeho následovníků z tzv. frankfurtské školy, kteří se přes zřejmou přítomnost existenciálního obsahu necítili být existencialisty; jejichž myšlenky však budeme moci využít jakožto existencialistické. Vezměme si jako příklad Ericha Fromma. Fromm dokonce čas od času používá pojmy jako „existenciální rozpory v člověku“, ovšem hned k tomu dodává, že pojmů používá „*bez vztahu k terminologii existencialismu*“<sup>62</sup>. Je tedy Fromm existencialistou? Jádrem Frommova díla je bezpochyby jeho charakterologie: rozlišení na různé druhy neproduktivní charakterové orientace (resp. životní modus „mít“) a produktivní orientaci (životní modus být). Tato rozlišení jsou ovšem bytostně existencialistická: jsou vlastním existenciálním obsahem, analýzami druhů lidského odcizení. V rovině existenciálního obsahu je tak Frommovo dílo jednoznačně existencialistické; v rovině existenciálního postoje zůstává nicméně ambivalentní. Fromm o sobě tvrdí, že je empirik; dokonce chce empiricky odvozovat etiku<sup>63</sup>. Je nicméně zřejmé, že to, co je obvykle chápáno pod pojmem „empirický“, by nepřipouštělo vyslovení morálních soudů, natož vytvoření etické teorie.<sup>64</sup> Stejně jako Marx se tak Fromm cítí být „vědcem“ a uniká mu tak, že v tom případě by nemohl člověka analyzovat a vyslovovat o něm takové soudy, jaké o něm vyslovuje. Navzdory svému trvání na „empirii“ byl Fromm schopen vyslovit existenciální postoj. Fromm byl psychoanalytik a např. proces autopsychoanalýzy spojený s kontemplací tak, jak ho pojmenovává ve svém Umění být není ničím jiným, než cestou k dosažení existenciálního postoje, vztahu Já-Ty.<sup>65</sup> Fromm se rovněž čas od času vyjadřuje explicitně tak, že je zřejmý jeho vhléd do problému. O „vědecké“ povaze psychologie např. píše: „*Pokusem proměnit psychologii v jednu z přírodních věd se psychoanalýza dopustila chyby tím, že odtrhla psychologii od problémů filosofie a etiky. Přehlédla, že lidskou osobnost nelze pochopit, pokud nenahlížíme člověka v jeho celistvosti, která zahrnuje potřebu nalézt odpověď na otázku po smyslu jeho bytí a nalézt normy, podle nichž by mohl žít.*“<sup>66</sup> Otázka po smyslu bytí je přitom základem existenciálního obsahu (překonání odcizení je totožné s dosažením smyslu bytí) a Fromm si je vědom, snaha o „vědeckost“ brání v poznání člověka. Lze ho proto poměrně jednoznačně zařadit jako existencialistu.

---

<sup>62</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 37.

<sup>63</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Empirické odvozování etiky je náplní celé této Frommovy knihy.

<sup>64</sup> To, co zde nazýváme „běžným pojetím“ empirie je odvozeno od snah učinit sociologii „vědou“. V této podobě vystupuje např. u Webera: právě v protikladu s morálními soudy (viz podkapitulu o Maxu Weberovi). Jsme si vědomi rozšíření významu pojmu „empirický“ ve fenomenologické sociologii, nicméně ani tam by „empirie“ nedovolovala vyslovení hodnotových soudů (viz podkapitulu o fenomenologické sociologii).

<sup>65</sup> Pro bližší rozbor jednoty mezi psychoanalýzou a existencialismem viz další kapitulu.

<sup>66</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. str. 10.

Ještě větší jednoznačnost lze v tomto smyslu nalézt např. v díle Adornově. Adornovy analýzy „nového barbarství“, cest, kterými se člověk dostal z poroby do poroby, od strachu ke strachu, jsou opět analýzou lidského odcizení. Adornovi jde (stejně jako Frommovi) o individuálního ducha a jeho rozvoj, o věc, která podle něho stojí na pokraji úplného krachu. Např. ve své Teorii polovzdělanosti (Theorie der Halbbildung), píše o „*neodvolatelném osamostatňování ducha oproti společnosti*“, které je „*příslibem svobody*“.<sup>67</sup> Adornovým cílem je to, co jako název svého úvodu k Adornovu myšlení zvolil Habermeier: záchrana jednotlivce.<sup>68</sup> Přesněji řečeno: záchrana jednotlivce z jeho odcizení. Adorno nicméně nezůstává (tak jako Fromm) stát na půli cesty, co se týká formulace existenciálního postoje. S ohledem na tento problém vypracoval Adorno koncept „svobody k objektu skrze více subjektu“, který se, jak uvidíme, velice blíží existenciálním koncepcím, které se snaží dostat „pod“ rozlišení subjektu a objektu.

Pro Adornovu koncepci objektivitu je klíčovým pojem přednosti objektu. Adorno ho charakterizuje takto: „*Přednost objektu znamená..., že subjekt je v kvalitativně odlišném, radikálnějším smyslu z vlastního hlediska objektem jakožto objektem, protože o něm není jiné vědomosti než skrze vědomí; také subjekt je.*“<sup>69</sup> Také subjekt je, také subjekt existuje. Jestliže však existuje, pak je objektem. Není možné myslet existenci něčeho, aniž by to byl objekt. Subjekt nemůže být strnule postaven do protikladu vůči objektu, protože je sám objektem: Adorno píše: „*Jestliže není subjekt něco – a „něco“ označuje neredukovatelně objektivní moment –, pak není vůbec ničím.*“<sup>70</sup>

Subjekt je současně objektem. Je-li tomu tak, potom objektivita poznání nemůže znamenat vyloučení subjektu z procesu poznání. Objektivitu se naopak dosahuje plným zapojením subjektivity do procesu poznání. Adorno píše: „*Jestliže je subjekt ve svém jádru objektem, jsou právě subjektivní kvality objektu opravdovým momentem objektivního. V určeních, které objektu přisuzuje zdánlivě pouze subjekt, se prosazuje jeho vlastní*

---

<sup>67</sup> ADORNO, Theodor. *Theorie der Halbbildung*. In: ADORNO, Theodor. *Soziologische Schriften I*, str. 120-121.

<sup>68</sup> HABERMEIER, Rainer. Th. W. Adorno: Die Rettung des Individuellen. In: SPECK, Joseph. *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart IV*.

<sup>69</sup> ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 80.

<sup>70</sup> ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 80.

*objektivita.*<sup>71</sup> To, co se obvykle označuje jako „subjektivní“ je pro Adorna prvkem objektivního; subjektivita je zároveň objektivitou.

Jak se tedy u Adorna dosahuje objektivního poznání? Vzhledem k tomu, že subjekt je současně objektem, jde pouze o to, jak těsně se dovede na tuto objektivitu „nalepit“, jak k ní dokáže přilnout, jak hluboce se dovede do tématu vnořit. Adorno píše: *„Myšlenka se vyznačuje hloubkou podle toho, jak hluboko do věci pronikne, ne podle toho, jak hluboce je převedena na něco jiného.*“<sup>72</sup> Jde o metodu jakéhosi vnoření se do objektu v meditativním myšlení. Objektivní budeme natolik, nakolik přilneme k objektu. Subjekt není třeba z poznávacího procesu stáhnout, ale naopak ho naplno do něj zapojit; čím plněji se subjektivita do procesu zapojí, tím objektivnější poznání bude. Adorno v tomto smyslu hovoří o „neredukované subjektivitě“ (*unreduzierte Subjektivität*), jež zažívá „nezúženou zkušenost“ (*ungeschmälerte Erfahrung*).<sup>73</sup>

Jakkoli Adorno nemluví o tom, že se chce dostat „pod“ rozlišení na subjekt a objekt, lze identifikovat základní podobnost s existenciální koncepcí, která tvrdí, že „participace předchází objektivaci“, hledá „Zdroj“, resp. pátrá po vztahu typu „Já-Ty“. Adornovo přilnutí k objektu, při němž neredukovaná subjektivita zažívá nezúženou zkušenost, budí dojem, že je jedná o existencialistický koncept, jakkoli bude Adorno nadále mluvit o snaze dosáhnout „objektivity“.

Pro potřeby této práce je tedy možno začlenit představitele tzv. frankfurtské školy do tradice existencialismu a jejich myšlenek nadále využívat jakožto myšlenek existencialistických; a to s tou výhradou, že je třeba si pokaždé uvědomit, jestli nereflekтовanost existenciálního postoje nekálí čistotu existenciálního vhledu (v případě Ericha Fromma). Vzhledem k tomu, že existenciální postoj je odvozen od existenciálního obsahu a nikoli naopak, je ale možné se domnívat, že vhléd bude zkalen především v debatách o existenciálním postoji (a tedy např. v debatách o povaze vědeckého poznání), nikoli v oblasti analýzy lidského odcizení.

---

<sup>71</sup> ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 81.

<sup>72</sup> ADORNO, Theodor. *Der Essay als Form*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 14.

<sup>73</sup> Tyto pojmy Adorno používá ve svém eseji *Zu Subjekt und Objekt*. ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*.

## 1.3 Smysl sociologického díla jako funkce „poslední skutečnosti“

### 1.3.1 Existenciální obsah jako smysl sociologického díla

Abychom mohli přikročit k interpretaci smyslu sociologického díla, musíme nejprve specifikovat měřítko, vůči němuž budeme moci říci, zda je dílo smysluplné nebo zda smysl postrádá. Za tímto účelem se nejprve pokusíme objasnit určité aspekty „lidské přirozenosti“, protože smysluplnost budeme vztahovat právě k ní. Jak je ale možné vůbec vyslovovat nějaké soudy o „lidské přirozenosti“? Existencialista zaujímající existenciální postoj a vyslovující existenciální obsah tímto vyslovuje výrok o lidské situaci obecně, výrok s ontologickým nárokem. Takový výrok však není ničím jiným než výrokem o lidské přirozenosti.<sup>74</sup> Lidskou přirozenost a výroky o ní tak lze pojímat jako základ existenciální ontologie. S ohledem na co klade existencialista otázku po lidské přirozenosti? Jaký je účel kladení této otázky? Prvotním účelem je, budeme-li se držet Tillichova, „hledání poslední skutečnosti“<sup>75</sup> nebo „tázání se po nepodmíněném“<sup>76</sup>, resp. (jak používá např. Fromm), hledání „smyslu bytí“, resp. „smyslu života“.<sup>77</sup> Existencialista chce výrokem o lidské přirozenosti, v němž vyslovuje „smysl bytí“, stanovit měřítko pro vše ostatní. My chceme skrze takový výrok stanovit měřítko pro smysl sociologie.

Může se zdát, že se zde noříme do hlubin nějakého nepotřebného mysticismu. Je nicméně třeba si uvědomit, že pro sociologii stanovení měřítka jejího smyslu nevyhnutelné: jedná se o to, specifikovat, jaký má mít cíl. Položení této otázky se nelze vyhnout z toho

---

<sup>74</sup> Ne všichni existencialisté by souhlasili. Např. Jean Paul Sartre říká: „Není žádná lidská přirozenost, protože není Bůh, který by ji pojal ve své mysli.“ (SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*, str. 16). Sartre nicméně ve svém výroku vychází ze známé teze o tom, že existence předchází esenci. Sám tento výrok je ovšem výrokem o lidské přirozenosti. Lidská přirozenost je taková, že existence předchází esenci. Tj. lidská esence je taková, že existence předchází esenci. Zbavit Sartrův výrok jeho ontologického smyslu (ve smyslu výroku o esenci, lidské přirozenosti) by nutně znamenalo zbavit tento výrok veškerého smyslu.

Také Adorno by se proti konceptu „lidské přirozenosti“ bouřil. Podle něho je člověk historicky podmíněn a „mezi nebem a zemí není nic, co by nebylo zprostředkováno“ (ADORNO, Theodor. *Essay als Form*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 27), což je Adornův argument proti tzv. Ursprungsphilosophie, filosofii, která hledá výchozí bod, o nějž se potom opírá. Adornova snaha vycházet v teorii společnosti z pojetí celku tedy sice nemůže být jednoznačně pochopena jako představa o lidské přirozenosti, avšak domníváme se, že se jedná o představu „lidské přirozenosti“ v dějinách.

Podle Tillichova jsou výroky o lidské přirozenosti pro existencialismus typické; interpretuje v tomto smyslu i Heideggera. TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její historický význam*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 144.

<sup>75</sup> TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 3-62.

<sup>76</sup> TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*.

<sup>77</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 36-44,

titulu, že sociolog je sociologem. V prohlášení „jsem sociolog“ je vždy již obsažen telos, účel, představa o tom, co sociologie má dělat a proč má dělat zrovna tohle. Jak ale dospět k přesvědčení o tom, co je v tomto smyslu „správné“ a naopak „špatné“?

Otázka sociologa po tom, co má sociologie dělat, budeme odvozovat od obecnější otázky, kterou nevyhnutelně klade každý člověk, a sice výše zmíněné otázky po „smyslu bytí“. Vycházíme z přesvědčení, že jestliže je taková otázka položena, je úkolem filosofie a sociálních věd, aby ji pomohly zodpovědět. Není nám blízká snaha sociologie nechat si stanovit účely vědecké snahy odněkud zvnějšku, nýbrž chceme ve smyslu humanistického náboje existencialismu odvozovat tento cíl vzhledem k člověku jako individuu. Jestliže existuje cosi, co lze označit jako smysl bytí jednotlivce, pak musí být účelem sociologie tento cíl osvětlovat.

Otázka po smyslu bytí je pro člověka, stejně jako otázka po smyslu sociologie pro sociologa, otázkou nutnou. V tomto ohledu nenechává na pochybách Fromm vyslovující svoji charakteristiku lidské přirozenosti: „*Disharmonie lidského bytí....způsobují přání v člověku nastolit znovu jednotu a rovnováhu mezi ním a okolním světem. Člověk hledá tuto rovnováhu nejprve v myšlení. Konstruuje všeobsáhlý, myšlenkový obraz světa, z kterého může odvodit odpovědi na otázky, kde je jeho místo a jak by měl jednat.*“<sup>78</sup> Tillich o lidské přirozenosti obdobně tvrdí: „*Člověk je od přirozenosti filosof, protože nevyhnutelně musí klást otázku po bytí. Činí to v mýtu a eposu, v dramatu a poezii, ve struktuře i slovníku kteréhokoli jazyka.*“<sup>79</sup> Otázka po smyslu může být položena a zodpovězena buď explicitně nebo implicitně, vždy je nicméně položena a zodpovězena, protože jakýkoli čin, který člověk vykoná, je interpretovatelný pouze pokud předpokládáme, že jednajícím disponuje nějakým žebříčkem hodnot, podle něhož se toto jednání odehrává. Dokonce i ne-jednání, situace, kdy by se člověk zdržel jakéhokoli explicitního jednání, je myslitelná pouze z toho titulu, že člověk preferuje nečinnost vzhledem k nějakému hodnotovému žebříčku.

Existenciální filosofii lze chápat jako snahu tuto otázku zodpovědět skrze existenciální postoj; otázka existencialisty je otázkou po smyslu bytí. Prohlédneme-li si ještě jednou výše zmíněné obměny dichotomie mezi odcizením a jeho překročením, pak lze říci, že ono

---

<sup>78</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 41-42.

<sup>79</sup> TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a hledání poslední skutečnosti*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 10.

překročení odcizení je právě tím, co existencialismus artikuluje jakožto smysl bytí: smysl bytí je skrytý v existenciálním obsahu. Autenticita, spása, svoboda, životní modus „být“, základní slovo Já-Ty: to všechno jsou různá vyjádření pro cíl lidského snažení, který je považován za přednostní v tom smyslu, že je „nepodmíněný“, je tím „posledním“.<sup>80</sup> V tomto ohledu tedy bude v rámci této práce za smysl sociologie brán poukaz k překročení odcizení a osvětlení toho, co to vlastně odcizení je. Smyslem sociologie je existenciální obsah.

### 1.3.2 Existencialismus jako náboženství

To, co jsme nyní vyslovili, je nyní možno pro dodatečné vyjasnění a uvědomění si logiky věci dále reinterpretovat. Můžeme si všimnout určité náboženské dikce, jež je v existencialismu obsažena. Jaký je vztah „hledání smyslu bytí“ a předmětem náboženské úcty? Abychom zodpověděli tuto otázku, potřebujeme nejprve objasnění toho, co to je náboženství. Zde se samozřejmě dotýkáme dalšího velice složitého problému, který by sám vydal na zaplnění rozsáhlých knihoven. Pro naše potřeby nicméně postačí provést stručnou diskusi v rámci existencialismu, protože je to existencialismus, v jehož rámci se pohybujeme. V rámci existencialismu samozřejmě nevládne shoda na tom, co náboženství je. Jestliže jsme do rámce této tradice přivedli freudiány a marxisty a náboženské myslitele, pak je zřejmé, že společnou řeč budou hledat těžko.

Začněme anti-náboženským existencialismem v podání Theodora Adorna. Co je pro něho náboženství? V Adornově díle, které je fragmentárního charakteru a které odmítá definice, lze jen stěží najít nějakou „definující“ charakteristiku. Adorno je nicméně zastáncem teorie, podle níž je náboženství plodem lidského strachu z všemocné přírody.<sup>81</sup> Náboženství tak u něj lze rozumět jako jevu, který může být překročen skrze překonání strachu, skrze dokonání projektu osvícenství, který osvícenství tak radikálně zradilo. Abstraktní, blíže nespecifikovaná možnost změny, ke které se Adornovo dílo snaží poukazovat (pnutí skutečného a možného), by v tomto smyslu znamenala osvobození člověka od strachu a tím i od náboženství.

---

<sup>80</sup> Zde se opět dostáváme na tenký led v tom smyslu, že pro náboženské myslitele není „nepodmíněným“ „spása“ o sobě, nýbrž spása skrze Boha. Lze tedy říci, že nepodmíněným zde je Bůh. Diskuze o významu pojmu „Bůh“ ale daleko překračuje cíle a snahy této práce. Spokojíme se proto s konstatováním, že sekulárně humanistické a náboženské verze existencialismu spojuje zájem o lidské odcizení a jeho překročení.

<sup>81</sup> ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 28.

Takovéto uchopení náboženství (doufáme, že Adorna nedezinterpretujeme) se nám ale jeví jako poměrně jednostranné a zaujatě protináboženské: jakoby podceňovalo mnohotvárnost a historickou proměnlivost tohoto jevu. Již Adornův kolega Fromm dospěl k tomu, že orientační rámce, „mapy“ vytvořené člověkem za účelem jednání ve světě, mají tu vlastnost, že nejsou pouze intelektuálními produkty, ale mají rovněž svůj emocionální rozměr: obsahují objekt oddanosti.<sup>82</sup> Tento objekt oddanosti je pak u Fromma jedním z rozhodujících prvků náboženství. Náboženství se „...týká skupiny, která sdílí systém myšlenek a jednání a nabízí a nabízí jedinci rámcem orientace a objekt oddanosti.“<sup>83</sup> Jestliže Fromm mluví o náboženství jako o rámci orientace, který v sobě nutně obsahuje objekt oddanosti, pak z tohoto úhlu pohledu člověk nevolí mezi tím, zda být nebo nebýt náboženský: člověk je náboženský nutně ze své přirozenosti. Pokud toto chápání aplikujeme na samotné Adornovo myšlení, dospějeme k názoru, že abstraktní možnost změny je sama náboženským prvkem v Adornově myšlení. Tento postřeh koneckonců není ojedinělý: Habermas ve svém úvodu do Adornova myšlení upozorňuje na inspiraci Adornova konceptu změny v židovské představě spásy.<sup>84</sup>

Se svým konceptem významu náboženství přichází také Paul Tillich. Píše: „Náboženství není zvláštní funkcí duchovního života člověka, je to rozměr hlubiny ve všech jeho funkcích. Co znamená metafora hlubiny? Znamená, že náboženský aspekt ukazuje k tomu, co je v lidském životě poslední, nekonečné a nepodmíněné. Projevuje se v morální sféře jako bezpodmínečná závažnost morálního imperativu. Poslední zaujetí se projevuje v oblasti poznání jako vášnivá touha po poslední realitě. Poslední zaujetí se projevuje v estetické funkci lidského ducha jako nekonečná touha vyjádřit poslední smysl. Náboženství nelze odmítnout s poslední vážností, neboť poslední vážnost je již samo náboženství.“<sup>85</sup>

Tillich, stejně jako Fromm (a narozdíl od Adorna), interpretuje náboženství jako nezbytnou součást lidské přirozenosti. Frommův „objekt oddanosti“ se přitom zřejmě blíží Tillichovu „poslednímu zájmu“: vždyť co jiného může být objekt oddanosti, ne-li lidským „posledním zájmem“? Rozdíl, který se z jejich pojetí zdají vyplývat (Tillich neklade důraz

---

<sup>82</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 42

<sup>83</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Str. 105

<sup>84</sup> HABERMEIER, Rainer. Th. W. Adorno: *Die Rettung des Individuellen*. In: SPECK, Joseph. *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart IV*.

<sup>85</sup> TILLICH, Paul. *Náboženství jako rozměr duchovního života člověka*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 10.

na skupinu, Fromm ano) z našeho momentálního úhlu pohledu nehrají roli, protože nám se jedná o zjištění vztahu existencialismu a náboženství, nikoli o zjišťování povahy jeho kolektivního rozměru.

Zdá se nám nicméně, že oba myslitelé vystihují právě onu historickou proměnlivost a mnohotvárnost fenoménu náboženství, které se Adorno zdá podceňovat. Podstata náboženství spočívá právě v onom objektu uctívání, v jeho přítomnosti. Tento objekt je přítomen vždy, jakkoli může nabývat nejrůznějších podob od uctívání předků přes uctívání peněz a slávy až k uctívání křesťanského Boha.<sup>86</sup> Adornovo porozumění náboženství jako „výkřiku strachu“ sice není nepravdivé, je nicméně jednostranné. Náboženství nevzniká pouze z tohoto výkřiku, nýbrž jeho původ je třeba odvozovat spíše z jeho potřeby vytvářet si orientační rámec, jak by podotkl Fromm. Adornovo pojetí by mohlo vést k neporozumění skutečnosti, že každý člověk má vlastní objekt oddanosti. Tomu se koneckonců nevyhnul ani sám Adorno, když abstraktní „změnu“ povýšil na Boha.

Po tomto předběžném porozumění pojmu náboženství se můžeme pokusit o specifikaci vztahu mezi existencialismem a náboženstvím. Náboženství nabízí „objekt oddanosti“, je „posledním zaujetím“, rozměrem hlubiny lidského ducha. Existencialismus hledá „poslední skutečnost“, pátrá po „smyslu bytí“, táže se po „nepodmíněném“. Existencialismus je tedy jednou z forem položení náboženské otázky. V tomto smyslu jsou takoví myslitelé jako Marx, Freud či Adorno, myslitelé náboženskými. Takový závěr ale snad nemůže překvapit poté, co hnutí jako fašismus nebo komunismus byla odhalena jako náboženství a prvky náboženství byly identifikovány jako nedílná součást demokratických uspořádání.<sup>87</sup> Zmínění protináboženská myslitelé se nevymezovali vůči náboženství jako takovému, nýbrž pouze vůči jeho dílčím projevům, které ovšem identifikovali s náboženstvím samým.

---

<sup>86</sup> Tillich nicméně popisuje náboženskou funkci odlišně než Fromm. Pro Fromma je náboženstvím cokoli, co se vyznačuje objektem úcty; Tillichovo pojetí se zdá zahrnovat v sobě přesvědčení o tom, že existuje jakási „pravá náboženská otázka“, která se nachází v hlubině lidského ducha. Tento rozdíl je nicméně spíše povrchního rázu: Fromm ve svém díle navrhuje „pravé náboženství“ ve formě životního modu „být“ a uznává hierarchii správných nesprávných objektů uctívání. Stejně tak Tillich by souhlasil s existencí pseudonáboženských jevů, které mohou ono „pravé“ náboženství nahradit.

<sup>87</sup> GENTILE, Emilio. *Politická náboženství*.



Porozumění existencialismu jako druhu náboženského úsilí člověka nám ukazuje téma této kapitoly, smysl sociologie, z nového úhlu pohledu: smyslem sociologie je, jak jsme shledali výše, existenciální obsah. Existenciální obsah je nicméně obsahem náboženského typu. Je to tedy náboženský podtext sociologického díla, co toto dílo činí smysluplným. Úplné odtržení sociologie od náboženství je pak možné chápat jako její oddělení od smyslu.

### 1.4 Pojem sociologie a smysl sociologie jako „přednost otázky“

Cílem práce je konfrontace mezi existencialismem a sociologií. Co míníme pod pojmem „sociologie“? Zdá se, že s tímto pojmem zde zacházíme, jako by existovalo něco jako „sociologie obecně“. Sociologie je ale přece bytostně rozrůzněná, vlastně lze s úspěchem zpochybnit, že by bylo možné vůbec určit nějaké společné rysy sociologických směrů kromě toho, že se v nějakém smyslu zabývají společností. Což nemusí takový pokus skončit neúspěšně a pouze odhalit míru neporozumění, kterou student vůči nějaké „sociologii obecně“ chová? Není takový pokus arogantní?

Ano, předložená práce je bytostně arogantní. Pohybuje se totiž na vysoké míře zobecnění. A arogantní je nezbytně každé zobecnění<sup>88</sup>; vysoká míra zobecnění se tomu nemůže vyhnout. Zobecnění je arogantní vůči jednotlivosti, kterou zanedbává, přehlíží a potlačuje. Je arogantní svojí jednostrannou paušalizací: do zobecnění zahrnuje nezbytně i to, co tam z nějakého úhlu pohledu vlastně nepatří. Zdá se dokonce, že zobecnění se nevyznačuje pouze arogancí, nýbrž dokonce nutnou chybností. Zobecnění je paušalizující výrok o skutečnosti, ale skutečnost je vždy složitá. Zobecnění se proto vždy pohybuje na tenkém ledě; na určité úrovni je již zřejmě každé zobecnění odhlédnutím od něčeho podstatného a tím vlastně chybou.

Na obranu arogance lze dále říci zejména toto: jak jsme se pokusili ukázat výše, lidský rozum nezbytně tenduje k zobecnění. To je smyslem Frommova výroku o tvorbě všeobsáhlých myšlenkových konstrukcí, světonázorů. Každý společenský vědec si musí vytvořit představu o podstatě a povaze společenských věd: jinak by nemohl bádát. Na základě čeho by přijal představu o tom, jak se ve společenských vědách kladou otázky a jakým

---

<sup>88</sup> Arogantní povahu zobecnění zmínil Václav Bělohradský v diskusi na téma vztahu vědy a politiky. Youtube.com, 13. 1. 2010, <http://www.youtube.com/watch?v=ps-nVoIyvOo>. Rev.: 27. 11. 2010.

způsobem je nutné provádět zkoumání? Tato práce je snahou přivést otázku po podstatě, která se často ztrácí v metodologických úvahách, na světlo. Jestliže se předložený koncept vyznačuje arogancí či nepochopením, je právě snahou explicitním položením otázky nepochopení tato negativa alespoň částečně eliminovat. Pokud by ale k explicitnímu zobecnění nedošlo, míra arogance a nepochopení by nutně zůstala na daleko vyšší úrovni, pouze by zůstala arogancí implicitní, neporozuměním nevysloveným. Lze si vůbec představit, kolik arogance a nepochopení se skrývá ve zautomatizovaně zodpovězené otázce, která zůstala implicitní, nevyslovená? Jestliže každý kvantitativní či kvalitativní výzkum v sobě zahrnuje – a on je zahrnuje – přesvědčení ontologického, epistemologického a etického typu<sup>89</sup>, jaká míra neporozumění všem těmto problémům pravděpodobně musí existovat, jestliže nikdy nedošlo k osobnímu explicitnímu bádání nad těmito otázkami? Můžeme proto říci: tato práce je cíleným pokusem snížit míru nepochopení sociologie i míru arogance zobecnění skrze explicitní a nutné položení arogantně zobecňující otázky.

To, co tato práce míní pojmem „sociologie“ se nejspíše ozřejmí na výběru autorů, o nichž práce bude pojednávat: jejich výběr se řídí především jejich odhadovanou blízkostí k existencialismu – pokládáme za poctivé pokusit se ukázat na smysluplnost či bezsmysluplnost sociologie spíše na autorech, u nichž existují předpoklady smysluplnosti. Otevřeně přiznáváme nutnost toho, že takový přehled musí být útržkovitý a dokonce vynechávající podstatné. Vycházíme ale z přednosti otázky: existuje-li otázka, která položena být musí, pak budiž položena. To, že na ni nelze odpovědět vyčerpávajícím způsobem, nebo to, že se u toho budeme dopouštět chyb a nepřesností, nemůže nutnou otázku zastavit.

Se zmíněním problému přednosti otázky se znovu dotýkáme jádra celé práce: toho, co považujeme za „smysl“ sociologie. Zmínili jsme existenci „nutných otázek“, otázek, které jsou kladeny, protože kladeny být musí. Takovou otázkou je zejména výše rozebíraná otázka po „smyslu bytí“.<sup>90</sup> Podobných otázek je ovšem daleko více: člověk nutně klade otázku např.

---

<sup>89</sup> Pokud chceme provést sociologický výzkum, pak automaticky vycházíme z toho, že provést tento výzkum je z nějakého důvodu žádoucí (etické přesvědčení). Abychom mohli výzkum skutečně provést, potřebujeme představu o tom, co chceme zkoumat a jak se to ve světě vyskytuje, jak to ve světě je (ontologické přesvědčení) i přesvědčení, že touto konkrétní metodologií lze tento problém objasnit lépe než jinými metodologiemi (epistemologické přesvědčení).

<sup>90</sup> Existují nicméně nutně položené otázky vzhledem k charakteru společnosti, v níž je člověk situován. V dnešní západní společnosti je např. člověk stavěn před problém, jaké povolání zvolit. Tato otázka je nutnou otázkou vzhledem k povaze dnešní společnosti; je daleko méně rozšířena např. ve stavovských společnostech. Viz podkapitulu Pluralita nutné otázky.

po povaze náboženství (protože volí mezi alternativami náboženského vyznání a musí mezi nimi volit), po tom, jaké povolání zvolit atd. Koncept nutné otázky vychází z Frommova tvrzení o nutnosti lidského vytváření všeobsáhlého orientačního rámce, světónázoru, který obsahuje nejen racionální konstrukce, nýbrž i objekt uctívání, emocionální rozměr. Fromm tvrdí: *„Disharmonie lidského bytí....způsobují přání v člověku nastolit znovu jednotu a rovnováhu mezi ním a okolním světem. Člověk hledá tuto rovnováhu nejprve v myšlení. Konstruuje všeobsáhlý, myšlenkový obraz světa, z kterého může odvodit odpovědi na otázky, kde je jeho místo a jak by měl jednat.....Tyto myšlenkové systémy jsou ovšem nedostačující...uspokojující systém orientace vyžaduje nejen intelektuální, nýbrž i citové prvky...“*<sup>91</sup> Je to tedy tato potřeba orientace ve světě, vůči níž člověk „musí“ klást a zodpovídat otázky.

Tato práce chápe sociologii jako smysluplnou, jestliže nutnou otázku nepotlačuje, nýbrž upřednostňuje. Uvedme příklad. Člověk stojí před nutnou otázkou, jaká je povaha náboženství. Otázku sice nemusí položit explicitně, avšak položit ji musí: nepoloží-li ji explicitně, bude položena implicitně. To proto, že neexistuje možnost, jak by člověk mohl být „bez vyznání“. Orientační rámec každého člověka totiž zahrnuje objekt oddanosti, vůči němuž je život orientován, jak jsme ukázali v návaznosti na Fromma výše. Člověk je tedy nucen volit mezi alternativami, jaké náboženství zvolit: bude-li explicitně bez vyznání, bude mít nějaké vyznání implicitně.<sup>92</sup>

Smysluplná sociologie musí splnit dva nároky: první z nich je, činit implicitní nutné otázky explicitními. Zdaleka ne všichni lidé tuší, že kolonka „bez vyznání“ je kolonkou, která může sloužit pro statistické účely, ale nikoli pro zjištění toho, jaké náboženské vyznání člověk skutečně má. Zdaleka ne všichni lidé tuší, že implicitně položili a zodpověděli otázku po volbě svého náboženství. Úkolem sociologie v tomto směru je, upozornit na to, že otázka byla položena a skrze její explicitní položení ji přivést z temnoty nereflektovanosti na světlo.

Druhým nárokem na smysluplnou sociologii je snaha o zodpovězení nutných otázek. V tomto směru bude smysluplná sociologie upřednostňovat otázku před metodologií. Nelze říci, že metodologie nám nedovoluje zjistit, jaká je odpověď na nutnou otázku. Otázka i její

---

<sup>91</sup> FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 41-42.

<sup>92</sup> Využíváme zde Frommova pojmu náboženství. Samotná diskuse okolo pojmu náboženství se nachází v podkapitole „Existencialismus jako náboženství“.

zodpovězení se dějí nutně: úkolem sociologie proto není zříkat se zodpovězení otázky, nýbrž snaha o její zodpovězení. Je sice možné, že dospějeme k názoru, že otázka nikdy nemůže být zodpovězena s jistotou, primární je ovšem snaha o její zodpovězení, nikoli její definitivní zodpovězení. Zjistíme-li, že se jedná otázku z hlediska „vědy“ nezodpověditelnou, neznamená to, že se takového poznání zřekneme, nýbrž že se zřekneme konceptu „vědy“. Musí-li totiž otázka být zodpovězena, pak – řečeno s Adornem – každé zřeknutí se jejího zodpovězení ve jménu metodologie (a v konečném smyslu ve jménu pravdy), „*drží ducha spoutaného ve stále hlubší temnotě.*“<sup>93</sup>

Jaká je ale struktura „nutné otázky“? Na co všechno musí sociologie odpovídat, aby byla smysluplná? Struktura nutné otázky vychází ze struktury světonázoru, ze struktury lidského orientačního rámce. Ten je vytvářen proto, že člověk je nucen jednat. Přidržíme-li se výše uvedeného příkladu náboženství, pak je člověk nucen volit mezi náboženstvími. Bude se tedy ptát: jaká je povaha náboženství? Je člověk nutně náboženský, nebo může být i nenáboženský? Které náboženství je lepší a které horší? Atp. Je zřejmé, že otázky tohoto typu zahrnují nejen popisy toho kterého náboženství, ale vyžadují i určitou hodnotovou strukturu, podle níž by bylo možné určit ono „lepší“ a „horší“: vyžadují určitý celostní interpretační rámec. Úkolem sociologie je najít takový způsob poznání, který by jí umožňoval jevy interpretovat s ohledem na zodpovězení „nutných“ otázek.

Nejnáléhavější „nutnou otázkou“ je přitom sama otázka smyslu lidského bytí, existenciální otázka, náboženská otázka. Přednostním úkolem sociologie tak, jak ji zde chápeme, není nechat se využívat pro účely správy nebo pro účely tržního zisku apod. Jejím smyslem je pokusit se vždy z nových úhlů popsat člověka v současné společnosti s ohledem na „poslední skutečnost“. Tento požadavek s sebou nese humanistický podtext této práce: to, vůči čemu musí sociologie ospravedlňovat svoji existenci, nejsou libovolné účely, které po ní žádá současná společnost, nýbrž účely, které sama rozpozná jako správné, v případě této práce je to „smysl bytí“ člověka.

Jestliže ještě jednou krátce shrneme naše pojetí „smyslu“ sociologie, pak můžeme říci: tento smysl odvozujeme od výroku o lidské přirozenosti proneseném po zaujetí existenciálního postoje. Tento výrok se týká toho, co je pro člověka skutečně důležité, smyslu

---

<sup>93</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 13.

jeho bytí. Vzhledem k tomuto smyslu odvozuje účel svého bytí jednotlivce, vzhledem k němu odvozuje svůj účel sociologie. Konkrétně je tímto účelem existenciální obsah: analýza lidského odcizení a jeho překročení. Existenciální obsah je přitom současně obsahem náboženským: smysl sociologie spočívá v jejím náboženském kontextu. Náboženská otázka, otázka po existenciálním obsahu, je přitom nutnou otázkou *pair excellence*, otázkou, na niž člověk odpovídat musí, protože je člověkem (a musí si tedy vytvořit světonázor): sociologie odvozuje svůj smysl od přivádění implicitních nutných otázek na světlo a od pokusu na tyto otázky odpovědět. Řečeno jinak: sociologie se pokouší o vytváření reflektovaných „rámců orientace“, orientačních map pro jednání, které jsou explicitním vyslovením přivedeny z temnoty nereflektovanosti na světlo.

## 1.5 Historické pnutí sociologie jako vědy a existencialismu

O smyslu sociologie jako o odvozeném od náboženství píšeme proto, že taková myšlenka není zdaleka samozřejmá. To může osvětlit na našem chápání historického kontextu vzniku sociologie a existencialismu.

Existencialismus i sociologie vznikaly zhruba ve stejné době. Comte tvořil svoje spisy zhruba ve stejné době jako Kierkegaard nebo Marx: všichni tito myslitelé napsali jádro svého díla okolo roku 1850.

Každé myšlení je historicky podmíněno: jen těžko se lze domnívat, že Kierkegaard nebo Comte mohli napsat své spisy třeba o dvě století dříve. I v případě, že jako existencialisté nárokuje jakési nahlédnutí lidské přirozenosti, už jen to, že se ji snažíme nahlédnout, je historicky podmíněno: jestliže se např. lidské individuální vědomí ještě neosamostatnilo z lůna vědomí kolektivního vědomí, těžko vůbec může pokládat jako individuum otázku po smyslu bytí. Smysl bytí je v tomto případě dán obsahem kolektivního vědomí a zrod jednotlivce ještě nenastal. V tomto smyslu má jistě pravdu jak Durkheim (z něhož jsou převzaty pojmy kolektivního a individuálního vědomí), tak Adorno, který postuluje historickou podmíněnost lidské přirozenosti. Takové poznání ale neznamená, že by nebylo možné specifikovat to, co je tím posledním. Pro Adorna je „*neodvolatelné*

*osamostatňování lidského ducha oproti společnosti*“<sup>94</sup> příslibem svobody (a svoboda cílem), jakkoli je samo společenským procesem.<sup>95</sup> Na oba tyto proudy myšlení – sociologii a existencialismus – je proto možno se dívat jako na odpovědi na „ducha doby“, jako na dobově podmíněné reakce na tehdejší stav lidské společnosti.

Tillich tohoto „ducha doby“ stručně shrnuje takto: *„Rozhodujícím prvkem současné situace západního člověka je ztráta rozměru hlubiny“*<sup>96</sup> Můžeme se tázat: proč vycházet právě z Tillicha? Proč by rozhodujícím prvkem 19. století měla být ztráta rozměru hlubiny? Existuje přece tolik analýz této doby! Na obranu Tillichovy koncepce můžeme říci tolik, že se jedná o variantu konceptualizace jednoho z velkých problémů tehdejší (a i dnešní) doby. Nietzsche šílenec mluví o mrtvém Bohu, Dostojevského Raskolnikov s úšklebkem prohlašuje, že Bůh možná ani není, Buber hovoří o temnotě Boží, Masaryk píše o souvislosti sebevraždy a ztráty životní orientace a v ironickém komentáři charakterizuje dobu takto: *„Jest Bůh? To nevíme. Je duše? Nevíme. Potrváme, nebo zemřeme? Nevíme. Má život nějaký účel? Nevíme. Žiju, existuju opravdu? Nevíme. Co tedy víme? Lze nám vůbec něco věděti? Nevíme. A toto ustavičné nevíme nazývá se vědou! A lidé ruce spráskají nad hlavou a s jásotem dí: pokrok ducha lidského jest nepochopitelný! To ani víry v Boha víc nám netřeba, neboť věda vyzorovala, že voda v kotli kypící zdvihá víko a že třená pryskyřice přitahuje stéblo...“*<sup>97</sup> Společným tématem všech těchto pojednání je ztráta náboženského rozměru člověka.

Masaryk přitom již načrtává směr, kterým se vydáme dále: tento pokrok, toto „nevíme“, je způsoben vědou. Tillich píše: *Člověk si pomocí vědy podrobil svět a s pomocí techniky ho využívá. Přitom ho hybné síly industriální společnosti ženou kupředu v horizontálním směru. Jeho život se již neodehrává v rozměru hlubiny, nýbrž v horizontálním rozměru.*<sup>98</sup> Pokrok, který věda působí, je ambivalentní: člověk získává svět předmětů, ztrácí

---

<sup>94</sup> ADORNO, Theodor. *Theorie der Halbbildung*. In: ADORNO, Theodor. *Soziologische Schriften I*, str. 120-121.

<sup>95</sup> Zde znovu narážíme na rozdíl mezi snahou o poznání lidské přirozenosti jakožto lidské esence a tvrzením, že taková lidská přirozenost neexistuje. Tento rozdíl pro nás ale není rozdílem podstatným, protože Adorno sice může postulovat historickou podmíněnost lidské přirozenosti, nicméně stejně je nucen využít obdobného konceptu k tomu, aby mohl smysluplně mluvit o „svobodě“. Neexistovala-li by alespoň v současné historické epoše žádná „lidská přirozenost“, nemohli bychom o svobodě vůbec mluvit. Musíme se přece tázat vůči čemu je člověk svobodný nebo nesvobodný, z titulu čeho ho lze takto označit. Autor této práce se domnívá, že z titulu k lidské přirozenosti.

<sup>96</sup> TILLICH, Paul. *Die verlorene Dimension*, str. 8.

<sup>97</sup> MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*, str. 20.

<sup>98</sup> TILLICH, Paul. *Die verlorene Dimension*, str. 10.

rozměr náboženství a nadvládu přebírá horizontální rozměr jeho existence.<sup>99 100</sup> Mezi negativní důsledky nadvlády horizontály patří zejména teze o člověku, který se z cíle stal pouhým prostředkem: „*Jak člověk ve svém pronikání dopředu činí vše, s čím se setkává, nástrojem, stává se nakonec nástrojem sám.*“<sup>101</sup> Zde se dostáváme ke klasické a mnohokráte opakované kritice moderní doby: člověk se stal pouhým kolečkem v rámci velkého stroje, o němž již nikdo neví, kam se řítí a proč. Nutno ovšem podotknout, že běžnost této kritiky jí nikterak neubírá na pravdivosti.

Otažme se nyní v rámci takto nastíněné situace, v níž hlavní roli hraje napětí mezi ztrátou rozměru hlubiny (náboženského rozměru), smrtí Boha a nastupující vědou, jakou roli v ní hrála a hraje sociologie. To, co zde chceme ukázat, je, že sociologie do této interpretace zapadá: potýká se začarovaným kruhem, do něhož ji na samém jejím počátku zaklel Comte. Jedná se o začarovaný kruh postoje, který ztratil dimenzi hloubky a začal se soustředit na získávání „Herrschaftswissen“.<sup>102</sup> Sociologie se neměla starat především o člověka, neměla směřovat k získávání existenciálního vědění, nýbrž měla se stát pouhým prostředkem k dosažení „pokroku“. Stejně jako se pouhým prostředkem stává člověk sám, měla tendenci stát se jím i sociologie. Neměla zodpovídat nutnou otázku, nýbrž vytratit se do horizontálního rozměru. Tuto tendenci chceme vyložit jako tendenci sociologie ke ztrátě smyslu. Z tohoto úhlu pohledu by se snaha sociologie o „vědeckost“ neměla chápat primárně jako snaha o dosažení skutečné „objektivity“, resp. pravdy, nýbrž spíše jako způsob, kterým zakládá vědění člověk, jenž ztratil rozměr hlubiny v Tillichově smyslu.

Jestliže však chceme ukázat, jak sociologie skrze ztrátu rozměru hlubiny ztrácí smysl, chtěli bychom zároveň poukázat k tomu, že skrze svoji historii si zároveň tuto smysluplnost, ať již explicitně nebo implicitně, udržuje. Navzdory možnému historickému poučení se však znovu a znovu vynořují pokusy, jak sociologii smyslu zbavit: jak ji sjednotit, uvrhnout na ni

---

<sup>99</sup> Tillich explicitně nedefinuje horizontální rozměr, je nicméně zřejmé, že se jím míní především běžný každodenní život spojený se snahou o přežití.

<sup>100</sup> Takto lze konečků interpretovat rovněž Buberovo Já-Ty. Říše slova Já-Ty je světem čistého setkání, čistého vztahu, živé přítomnosti. Ty, se kterým vstupuji ve vztah, přestává být pouhou věcí, předmětem mezi předměty, sumou vlastností, nýbrž je výlučné, „naplňuje celé nebe“. Ve vztahu o Ty nic nevím, nic od něho nežádám, pouze se účastním vztahu, přítomného okamžiku. Říše slova Já-Ono je naproti tomu světem předmětnosti, světem zkušenosti (Erfahrung). Je světem, v němž věci chápu jako od sebe oddělené, v němž vykonávám činnosti za nějakým účelem, v němž vykonávám činnosti, „jejichž předmětem je nějaké něco“. Moderní doba je přítom dobou hypertrofované říše Ono: člověk získává předměty a ztrácí sebe sama.

<sup>101</sup> TILLICH, Paul. *Die verlorene Dimension*, str. 11.

<sup>102</sup> Jedná se o Tillichův pojem odvozený ze Schelerovy sociologie vědění. Bližší diskuse k tomuto pojmu se nachází v kapitole Existenciální obsah, existenciální postoj.

jednotnou metodu a předmět, omezit smysluplnost sociologického výroku na ryze „empirické“.<sup>103</sup>

Lze říci, že existencialismus je reakcí odlišného typu: zatímco sociologie se vymezila vůči náboženství, ztrácela dimenzi hlubiny a stávala se čím dál více součástí horizontálního rozměru lidského života, existencialismus byl protestem proti ztrátě dimenze hlubiny: byl znovupoloženou náboženskou otázkou poté, co Bůh byl zabit. Existencialismus byl reakcí právě na jednostrannou horizontálnost vědy: byl rozpoznáním lidského odcizení a snahou o porozumění této situaci. Tillich vznik existencialismu chápe takto: *„Hrozba nekonečné ztráty, totiž ztráty vlastní individuální osobnosti, hnala existencialisty 19. století do útoku. Uvědomili si, že se rozběhl proces, v němž byli lidé přeměněni ve věci, v zlomky skutečnosti, čistou vědou propočitatelné a technickou vědou ovladatelné.“*<sup>104</sup>

V této práci bychom chtěli sociologii popsat právě jako napětí mezi jejím vědeckým prvkem a prvkem existencialistickým, napětí které bylo živou součástí společnosti, v níž sociologie i existencialismus vznikaly, přičemž argumentujeme, že tam, kde převládla pouhá vědeckost, došlo k suspenzi smyslu ze sociologie. Sociologie v našem pojetí existuje jako neustálé napětí mezi smysluplností a bezsmyslností.

## 2. Mechanismy vytrácení „smyslu“ v sociologii

Sociologie v sobě udržuje smysl svým náboženským charakterem. Jak je možné takovou věc tvrdit? Což není sociologie založena právě na oddělení od náboženství? Na nejobecnější rovině lze s Tillichem odpovědět takto: náboženství je rozměr hlubiny lidského ducha, je vztažeností k poslednímu smyslu. Zřeknutí se náboženského podtextu tak logicky vede ke dvěma důsledkům, které budou podrobněji rozpracovány dále: ztrátě porozumění člověku a společnosti (protože součástí člověka a společnosti je rozměr hlubiny a ten lze poznat lze poznat pouze z tohoto rozměru samého, pomocí existenciálního postoje) a ztrátě posledního smyslu, ztrátě vztaženosti k tomu, co je skutečně důležité. Mechanismy suspenze smyslu ze sociologie se pokusíme osvětlit na ideálně-typických důsledcích, které by obsahovala taková sociologie, která se pokusila od náboženského rozměru odtrhnout zcela. Je

---

<sup>103</sup> V poslední době (2007) zazněl takový hlas např. v USA ústy Jonathana H. Turnera. TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without integration.*

<sup>104</sup> TILICH, Paul. *Odvaha být*, str. 92.



možné říci, že tomuto ideálnímu typu se blíží Adornem kritizovaná „*nereflektovaná sociální věda*“<sup>105</sup> nebo Millsem rozpoznáný „*abstraktní empiricismus*“<sup>106</sup>. Jedná se o takovou sociologii, která postuluje přednost metody a tím potlačuje nutnou otázku, absolutizuje snahu o „objektivitu“ ve smyslu trvání na přísně „empirickém“ charakteru sociologie a tím popírá existenciální postoj, snaží se pouze popisovat a tím popírá existenciální obsah.

## 2.1 Sociologické hodnoty

Až dosud jsme se pokoušeli objasnit existencialistické hodnoty a odvodit z nich to, čemu říkáme „smysl“ a co vztahujeme i na sociologická díla. Nyní se pokusíme v základních obrysech najít naopak ideálnětypické hodnoty sociologické, abychom poté tyto hodnoty zkonfrontovali s naším pojetím smyslu.

Nejvyšší hodnotou každé vědy je bezpochyby **pravda**.<sup>107</sup> Vědě jako druhu poznání jde především o poznání pravdivé. Staví se do opozice proti dřívějším druhům poznání (např. Weberova dichotomie věda-víra nebo Comtova tři stadia poznání) a postuluje nárok na skutečně pravdivé poznání. Společenské vědy se v tomto směru inspirovaly ve vědách přírodních: byl to právě ohromný úspěch přírodních věd, který Comta přivedl na myšlenku založit „sociální fyziku“. Byl to právě ohromný úspěch přírodních věd, který přivedl na svět vědy společenské: již název „vědy“, název nanejvýše sporný<sup>108</sup>, poukazuje k nároku být jako věda přírodní. Podoba společenských věd byla proto odvozena od věd přírodních: především pak byl z přírodních věd přejat koncept pravdy.

---

<sup>105</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 19-35.

<sup>106</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 58-84.

<sup>107</sup> Jsme si vědomi, že koncept pravdy byl zpochybněn, s nevídanou radikalitou zejména v postmodernismu, kde pravda vystupuje především jako mocenský nárok (Foucault) nebo je součástí velkých vyprávění, která ale byla zlikvidována (Lyotard). Na tomto místě nicméně nevedeme diskusi s postmodernismem, ale spíše s pozitivismem. Bližší diskusi s postmodernismem vedeme v podkapitole Postmodernismus.

<sup>108</sup> Spornost tohoto názvu vyzdvihuje např. Mills (MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 23-24). Místo tohoto názvu navrhuje termín „sociální studia (bádání)“. Domníváme se, že příznivějším názvem sociálních věd by byl termín „humanitní studia“, který by vystihoval jednak jejich humanistický podtext, jednak jejich radikální odlišnost od přírodních věd (která jde daleko za odlišnost vyplývající z Weberova „verstehen“, jak chceme ukázat v podkapitole o Maxu Weberovi a v podkapitole Partikularista sociologického poznání: ztráta porozumění společnosti jako celku).

Pravda byla v touze po napodobení přírodních věd uchopena ve svém absolutním (objektivním) pojmu jako shoda teorie a faktu.<sup>109</sup> Tento koncept pravdy stojí u zrodu sociologie a je základem myšlenky empirické vědy vůbec: jestliže fyzika dochází ke svým výsledkům pozorováním a experimentem, bude sociologie činit totéž: stane se vědou empirickou. Může se poté tvrdit, že ideál této pravdy je nedosažitelný, že do sociologického výzkumu pronikají hodnoty všeho druhu, že výzkum zobrazující realitu je spíše přirovnatelný k mapě: sami vybíráme, co a jak si vybereme k zobrazení.<sup>110</sup> Nebo můžeme jít ještě dále a tvrdit, že obraz mapy je stále nedostatečný, protože mapa neovlivňuje geografickou realitu, ale sociologické dílo realitu sociální ovlivňuje.<sup>111</sup> Ale úkolem empirického sociologického poznání stále zůstává zobrazení objektivně existující reality: v pozadí vždy stojí představa shody reality a faktu, ať už má tato shoda povahu úplnou a je dosažitelná, nebo nikoli.

Objektivní pojem pravdy se v sociologii promítá do konceptů objektivity. Je-li pravda definována jako shoda teorie a faktu a fakta existují objektivně, pak je nám zapotřebí především objektivity, abychom dokázali spolehlivě zobrazit existující data, abychom je popsali bez zkreslení. Objektivita se takto chápe jako stáhnutí subjektivity z procesu poznání: právě stáhnutím subjektivity z poznání se dosáhne pravdivosti tohoto poznání.<sup>112</sup> Ať už se poté postuluje nemožnost objektivity vědce a panuje snaha o objektivitu metody<sup>113</sup>, ať už se uznává, že subjektivní hodnoty do vědy pronikají<sup>114</sup>, koncept objektivity zůstává jako takový neotřesen: je třeba především zajistit, aby vědci do díla nepromítali sami sebe, anebo jen natolik, nakolik je to nutné. To se přednostně zajišťuje pomocí objektivity metody. Kdyby si každý dělal výzkum tak, jak chce, subjektivita, již jsme chtěli vyloučit, by v díle zůstala: nadefinujeme-li všeobecně platné metody, jichž se bude každý muset držet, přiblížíme se k onomu ideálu objektivity.

---

<sup>109</sup> Objektivně pravda vystupuje např. i u Webera (WEBER, Max. *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 38) nebo u Poppera (POPPER, Karl Raimund. *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In: ADORNO, Theodor, u. a. *Positivismusstreit*, str. 117.).

<sup>110</sup> Přirovnání sociologického poznání k mapě podporuje např. Brian Fay. FAY, Brian. *Soudobá filosofie sociálních věd*, podkapitola Falibilismus.

<sup>111</sup> HANNA, Joseph F. *The Scope and Limits of Scientific Objectivity*, str. 345-346.

<sup>112</sup> Takovou koncepci objektivity kritizuje např. Adorno. ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*.

<sup>113</sup> POPPER, Karl Raimund. *Die Logik der Sozialwissenschaften*. In: ADORNO, Theodor, u. a. *Positivismusstreit*.

<sup>114</sup> Tak se např. uznává, že přijetí vědecké teorie je závislé na směsi objektivních a subjektivních hodnot výběru. KUHN, *Objectivity, value judgment and theory choice*. In: KUHN, *The essential tension*, str. 325

Sociologie tak ctí především dvě hodnoty: hodnotu pravdy a hodnotu objektivitu. Aby je mohla ctít, snaží se sama definovat jako empirickou vědu a přijmout určité objektivní metody. Jaké jsou ideálnětypické důsledky přijetí těchto hodnot z hlediska našeho pojetí smyslu?

## 2.2 Ztráta porozumění člověku a společnosti

### 2.2.1 Tillich a ztráta porozumění „hlubině“

Moderní doba je podle Tillicha dobou, která ztratila dimenzi hlubiny. Sociologie vznikala jako součást projektu moderní doby: je sama jejím produktem. I ona se tedy stala místem, v němž se dimenze hloubky ztrácela. Metafora „hlubiny“ ovšem není metaforou bezpředmětnou: to, co se stalo sociologii, která tento rozměr ztratila, bylo zpovrchnění.

Pravda byla v sociologii uchopena ve svém absolutním pojmu jako shoda teorie a faktu. Důraz na koncept objektivitu pochopený v důsledku tohoto konceptu pravdy jako stažení subjektivních dojmů a pocitů z poznání vedl v sociologii k důrazu na její výhradně empirický charakter a k vytváření objektivizovaných metod, pomocí nichž se „objektivního“ vědění dosahuje. To vytvořilo jev, který by bylo možno nazvat „omezení pole smysluplnosti“: výrok v sociologii má smysl jen tehdy, vztahuje-li se k tomuto pojmu pravdy. O omezení pole smysluplnosti se jedná proto, že lidský rámec orientace vyžaduje mnoho takových výroků, které takovýmto konceptem pravdy nemohou být ověřeny z hlediska své pravdivosti. Nutná otázka zvláště v podobě otázky po „smyslu bytí“ jde daleko za hranice takto pojaté pravdy. Člověk se sociologie tázal na to, po čem se tázat musel, odpovědi se mu však nemohlo dostat: nutná otázka, náboženská otázka, přestala dávat smysl.

Hloubku tohoto omylu sociologie nastínil Masaryk: *„Vědecký a filosofický intelektualismus, zejména jak se podává v pozitivismu (s Comtem to nejde) přivádí člověka svým neharmonickým diletantismem k šílenství. Moderní vzdělanec se honí za štěstím, ale zatím lapá smrt.“*<sup>115</sup> Omyl zde spočívá v tom, že ono „omezení pole smysluplnosti“ vylučuje a ponechává v temnotě náboženskou otázku: nedisponuje prostředky k tomu, aby ji rozkryl a vyslovil o ní smysluplný výrok. V zájmu absolutního pojmu pravdy, z něhož vychází

---

<sup>115</sup> MASARYK, T. G. Moderní člověk a náboženství, str. 23.

objektivizovaná metoda, zůstává sociologie na povrchu, zabývá se pouze tím, co je vidět a co je možno objektivizovat a nechává tazajícího se člověka tápat v temnotě. Smysluplného výroku o rozměru hlubiny lze totiž podat pouze z rozměru hlubiny samotného: podmínkou je zaujetí existenciálního postoje.

Tohoto zpovrchnění si byl vědom Kierkegaard, který se radikálně postavil proti absolutnímu pojmu pravdy a postuloval pravdu takto: „*Objektivní nejistota pevně zastávaná ve vášnivé osobní zkušenosti je pravda, nejvyšší pravda dosažitelná existujícímu jedinci*“<sup>116</sup> Teprve je-li pravda pochopena nejen ve svém absolutním pojmu, ale i Kierkegaardovsky, je možný smysluplný výrok o rozměru hlubiny, teprve potom se pole smysluplnosti rozšiřuje tak, že je možné zkoumat pravdivost a nepravdivost mimo čistý povrch věcí, mimo to, co je empiricky zjištělé, empirické, povrchní. Omezení pole smysluplnosti je zřejmé i Adornovi: „*Tím, že tento pojem ( pojem pravdy) tabuizuje myšlení, stejně jako temnou všeobšáhlost, drží ducha spoutaného ve stále hlubší temnotě.*“<sup>117</sup>

Byl to koneckonců Adorno, který do sociologie přinesl Kierkegaardovsky laděný pojem pravdy a naznačil tak cestu, kudy se lze v sociologii vydat. Jakkoli Adornovi není cizí objektivní koncept pravdy, pravda v jeho díle vystupuje složitěji, ve dvou významech, tak, jak to vystihl ve svém úvodu k Adornovu dílu Jay: „*pravda ve smyslu, který by bylo možno nazvat deskriptivním, znamenala korespondenci s věcmi, jak jsou, zatímco v normativním smyslu znamenala věci, jak by měly být.*“<sup>118</sup> Adornův koncept pravdy vychází totiž z jeho výše nastíněné koncepce objektivní, která zahrnuje plnou participaci subjektivní. Adorno v tomto smyslu hovoří o empatickém pojmu pravdy (*der empathische Begriff der Wahrheit*). V něm je již myšleno i správné směřování společnosti.<sup>119 120</sup> Adornovi ale zřejmě unikalo to, co bylo zřejmé už Kierkegaardovi: že „*objektivní nejistota pevně zastávaná ve vášnivé osobní*

---

<sup>116</sup> KIERKEGAARD, Sören. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Citováno dle: TILLICH, Paul. Existenciální filosofie a její historický význam. In: TILLICH, Paul. Biblické náboženství a ontologie, str. 139.

<sup>117</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 13.

<sup>118</sup> JAY, Martin. *Adorno*, str. 61.

<sup>119</sup> ADORNO, Theodor. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. In: ADORNO, Theodor, u. a. *Positivismusstreit*, str. 143

<sup>120</sup> Pomocí empatického pojmu pravdy lze porozumět Adornovým narážkám na to, že něco existujícího je nepravdivé. Nepravdivé je něco skutečného proto, že to neodpovídá správnému směřování člověka. Viz např. výroky o nepravdivosti kulturního průmyslu. ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 143.

*zkušenosti*“ není pouze definicí pravdy, nýbrž i definicí náboženské víry.<sup>121</sup> Překročení objektivního pojmu pravdy, pojmu, jenž je synonymem omezení pole smysluplnosti, který drží ducha spoutaného v temnotě, se děje skrze jeho rozšíření na pojem pravdy, který smysluplnost rozšiřuje až k výrokům o osobní náboženské víře.

Prohlédneme-li si ještě jednou Kierkegaardovu definici pravdy, vidíme, že se jedná o pravdu, které dosahujeme zaujetím existenciálního postoje. Vášnivá osobní zkušenost totiž není nic jiného, než právě existenciální postoj. Právě z tohoto pojmu pravdy vychází možnost jeho zaujetí, právě tento pojem pravdy opravňuje člověka k položení nutné otázky, právě z tohoto pojmu pravdy vychází popis existenciálního obsahu. Objektivní pojem pravdy tak, jak ho zastává „nereflektovaná sociální věda“ je v tomto směru pouze zákazem vyslovit cokoli smysluplného: je zákazem smysluplně mluvit o „hrozbě nekonečné ztráty“ (jak o ní mluví Tillich) ztráty sebe sama jako individua, zákazem vyslovit nutnou otázku, je omezením pole smysluplnosti až k bodu, kde smysluplně mluvit nelze.

### 2.2.2 Partikularita sociologického poznání: ztráta porozumění celku

Říkáme-li, že bez existenciálního postoje není možno „porozumět“ společnosti, míníme tím něco odlišného, než se obvykle míní pod pojmem „rozumět“ (verstehen) v sociálních vědách. Vycházíme zde z Frommova postulátu, že člověk nevyhnutelně tvoří pro potřeby své orientace ve světě všeobsáhlou myšlenkovou konstrukci, která v sobě zahrnuje i objekt uctívání (a tedy je nejen intelektuálním rámcem, ale i rámcem emociálním). Vyjít můžeme i z Tillichova tvrzení, že každý člověk je filosofem, protože je nucen ptát se po smyslu bytí. V každém případě docházíme k následujícímu tvrzení: „rozumět“ tak, jak tomuto pojmu rozumíme my, znamená reflektovaně vytvořit tuto všeobsáhlou myšlenkovou konstrukci a interpretovat jednotlivé fenomény skrze tuto konstrukci.<sup>122</sup> Vědění založené jinak

---

<sup>121</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. Citováno dle: TILLICH, Paul. *Existenciální filosofie a její historický význam*. In: TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie*, str. 139.

<sup>122</sup> Může se zdát, že podporujeme vytvoření jakési jazykové totality, která byla tak tvrdě kritizována již Adornem a poté v návaznosti na něj postmodernismem. Nikoli, takovou totalitu vytvořit nechceme. Snažíme se naopak upozornit na to, že utlačivé „totality“ se nelze zbavit ne vzdáním se celkového porozumění, jak k tomu mají sklon postmodernisté (blíže viz podkapitolu postmodernismus), nýbrž soutěží alternativních obrazů celku, pro jejichž konfrontaci dochází k neustálému zpochybňování levných jistot. Jedná se o obraz demokracie v sociálních vědách: jednotlivé celostní teorie spolu soutěží o přízeň publika. Nepodporujeme ovšem návrat k naivním myšlenkám toho typu, že realitě jako takové skutečně lze porozumět v jejím celku. Argumentujeme pouze, že člověk nutně takové porozumění vytváří a sociologie by tudíž měla tento typ lidského rozumění respektovat.

nikdy nemůže dosáhnout porozumění v tomto hlubším smyslu: vždy zůstane partikulárním porozuměním nějakému jevu vytrženému z jeho celkového kontextu a tím vlastně nemůže dojít k porozumění skutečnému, celkovému, takovému, které by se snažilo upřednostnit nutnou otázku.

Proč naše ideální sociologie tohoto poznání celku nemůže dosáhnout? Odpověď může znít: sociologie přijala objektivní koncept pravdy a sama sebe definuje jako empirickou. Tím došlo k jevu, který jsme výše nazvali „omezením pole smysluplnosti“: sociologie nemůže porozumět dimenzi hlubiny. Avšak „omezení pole smysluplnosti“ má více projevů: zde ukážeme projev ztráty porozumění celku. Vyjít můžeme z Adornova postulátu vztahu teorie a empirie<sup>123</sup>: *„Teoretické myšlení o společnosti v celku není beze zbytku převoditelné na empirická data: chce jim uniknout jako duch parapsychologické soustavy pokusů. Každé pojetí společnosti jako celku nutně transcenduje její rozptýlená fakta.“*<sup>124</sup> Teprve skrze to, čemu Adorno říká „pojetí totality“, celku, lze interpretovat jednotlivá data: transcendence teorie nad daty je tak radikálního charakteru, že neexistuje skutečný vhled do toho, jak společnost funguje, aniž bychom – jako Adorno – vytvořili „pojetí celku“, skrze které poté budeme rozumět disparátním datům.<sup>125</sup>

Odkud se ale bere ona představa celku, ono „pojetí totality“? Zde se můžeme vrátit k Adornově teorii přednosti objektu: Adorno věří, že „neredukovaná subjektivita“ se v „nezúžené zkušenosti“ je schopna „objektivně“ poznat tento celek. Záleží pouze na tom, jak hluboce dokáže ke svému objektu „přilnout“. Pojetí celku u Adorna vychází z „živé

---

<sup>123</sup> V tuto chvíli mluvíme o suspenzi smyslu z empirické sociologie, proto chceme mluvit o vztahu teorie a empirie. Jsme si ale samozřejmě vědomi existence sociologie teoretické, která vznáší nárok celkové teorie společnosti. Jakkoli nemůžeme komentovat všechny teorie společnosti, protože je dostatečně neznáme, můžeme prohlásit, že v mnoha z nich se suspenze smyslu projevuje rovněž silně. V další kapitole budeme z tohoto hlediska rozebírat Bergerovu a Luckmannovu teorii sociální konstrukce reality. Zde lze předeslat, že v teoriích se projevuje snaha dosáhnout objektivitu a nevynášet tedy soudy morálního charakteru, což má za následek ztrátu existenciálního obsahu. Způsob poznání často zůstává u strnulé kontrapozice subjektu a objektu, což znamená ztrátu existenciálního postoje.

<sup>124</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 20.

<sup>125</sup> Pokusíme se nyní vztah teorie a dat konkretizovat na náhodném příkladě z Adornova díla: jeho teorii médií. Adorno médiím rozumí jako prvku v rámci svojí teorie společnosti, média u něho nestojí nějak „sama o sobě“, nýbrž jejich interpretace pochází z porozumění celku. Společnost se u Adorna řítí do „nového barbarství“, v němž je individuum pohlcováno kolektivem, konkrétní obecným, jednotlivé celkem. Toto pohlcování se děje skrze ideologii, „společensky nutné zdání“, vyloučení změny skrze nadvládu statu quo. Média jsou kritizována za svoji roli v udržování společensky nutného zdání, za to, že jsou ideologická, že nepoukazují k možnosti změny, nýbrž konzervují status quo. Datům, která nasbíráme při výzkumu médií, lze porozumět teprve v jejich vztahu k celku společnosti a jejich funkce v této společnosti. Pokud budou tato data stát pouze sama o sobě, nikdy nemůžeme dospět k závěru ohledně jejich skutečné funkce ve společnosti.

*zkušenosti, z paměti kdysi myšleného, z nezmýlené konsekvence vlastní úvahy*<sup>126</sup>. Vztah teorie a empirie ale není úzce jednostranný: teorie sama vzniká v neredukované subjektivitě z jednotlivých dat a mění se v závislosti na dalších dostupných datech.<sup>127</sup> Jedná se vlastně o jakýsi kruh: teorie a empirie se vzájemně podmiňují a nemohou existovat jedna bez druhé.

Naší ideálnětypické sociologii se stalo to, že popřela teorii na úkor faktů: ztratila smysl skrze zabsolutnění své empirické povahy, skrze omezení pole vlastní smysluplnosti. Jak jsme viděli u Adorna, nedílnou součástí vytvoření teorie společnosti je zaujetí existenciálního postoje (ono „přilnutí k objektu“). Existencialista si klade nutnou otázku, zaujímá existenciální postoj a v aktu participace se dotýká podstaty problému, aby jej pak v zaujetí postoje separace objektivizoval ve formě obecné teorie společnosti. Sociologie nezaujímá existenciální postoj a nemůže tedy vytvořit obecnou teorii společnosti. Postupuje tak, že sbírá jednotlivá fakta, z nichž učiní dílčí závěr. Ve snaze zůstat vědeckou se drží na úrovni empirie a „objektivitě“, čímž rezignuje na vytvoření teorie, protože teorie data transcenduje.

Společenská teorie tak, jak ji chápe Adorno, je hodnotově orientovaná. Adorno se ve své teorii neptá pouze po tom, co je, nýbrž i po tom, co by být mohlo a co by koneckonců být mělo (napětí možného a skutečného). Snaží se přijít na to, čím „*by věc chtěla být podle své vlastní intence*“<sup>128</sup>. Zde se ale pohybujeme na půdě etiky: co je pro člověka správné a co špatné? Jaký je smysl lidského bytí, čím by se člověk měl stát? Po tom se sice táže adornovská teorie, nikoli ale sociologická empirie. Už Weber přece viděl, že „*smysl světového dění nemůžeme vyčíst ze sebedokonalejších výsledků jeho prozkoumání*“<sup>129</sup>. Jestliže ale nelze vyčíst smysl dění, jak můžeme na základě empirie zakládat poznání etického rázu? U Adorna jsou fakta interpretována skrze víru, protože přesvědčení o smyslu lidského bytí není nic jiného než náboženská víra. Už Weber ale vidí, že věda a víra stojí v protikladu, že vědecké empirické zkoumání vychází ze suspenze otázky po smyslu, ze zákazu položení nutné otázky ve jménu své empirické povahy.

---

<sup>126</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 20.

<sup>127</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 20.

<sup>128</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 20.

<sup>129</sup> WEBER, Max. *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 14.

Adorno dodává svému dílu smysl skrze „pojetí totality“, skrze vytvoření celostní teorie. Důrazem na empirii a objektivitu se ze sociologie toto „pojetí totality“ ztrácí, ztrácí se porozumění celku. Tím se ale ze sociologického výzkumu ztrácí smysl jako takový, protože rámec orientace je všeobsahující, protože nutná otázka se vždy již týká celku. Upřednostnění separace nad participací v kognitivním aktu, teoretického postoje nad postojem existenciálním, popisu toho, co je, nad tím, co by být mohlo (tedy existenciálním obsahem), vede k rezignaci na porozumění společnosti jako celku.

Zde musíme upozornit na významnou obtíž naší argumentace. Adorno přece bojoval především za suspenzi obrazů celku, nikoli jejich prosazení. Říká například: „*Tím, na čem duchu opravdu záleží, je negace zvěčnění.*“<sup>130</sup> Hauser ve svém rozboru Adornova díla uvádí jako jeden z jeho nejdůležitějších pojmů pojem „neidentického“: mezi pojmem a realitou zeje nepřekonatelná propast, pojem a realita nejsou identické. Cílem Adornova díla je poukazovat k neidentickému, k tomu, co je pojmy potlačeno.<sup>131</sup>

Adornův pojem neidentického poukazuje k napětí mezi vytvářením celostní teorie a jejich bořením v jeho díle. Domníváme se nicméně, že Adorno vytváří celostní teorii, a to i ve smyslu etickém, jakkoli sám naléhá na primární význam negace. Adorno vytváří celostní nábožensky založenou teorii, jakkoli by s tímto výrokiem zřejmě sám nesouhlasil a jakkoli Hauser tvrdí, že „*Adorno nepostuluje nějaký etický pojem nebo normativní rámec, který by měl být základem kritického myšlení.*“<sup>132</sup> Je sice pravdou, že Adorno skutečně nerozvíjí explicitní teorii celku a explicitní etiku (jako to dělá např. Fromm), jak je ale zřejmé z výše uvedených citací poukazujících na roli „totality“, celku, v jeho díle, taková představa za jeho kritikou stojí. Je koneckonců nemožné kritizovat, aniž by existoval úhel pohledu, z něhož kritizujeme. Adorno tak sice upozorňuje na nebezpečí zvěčnění pojmů, sám nicméně vytváří celostní teorii: jednou stranou celostní teorie boří, druhou stranou je opět vytváří. To je nakonec logické: Adorno se na jedné straně vymezuje vůči partikularitě sociologického poznání, na straně druhé ale vůči všezahrnujícím filosofickým systémům.

---

<sup>130</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 14. Zvýrazněno autorem této práce.

<sup>131</sup> HAUSER, Milan. *Adorno: moderna a negativita*, str. 53-65.

<sup>132</sup> HAUSER, Milan. *Adorno: moderna a negativita*, str. 66.



Nedomníváme se, že je úkolem jednoho jediného díla vykonávat obě tyto funkce. Funkcí jednoho díla je vytvořit jeden obraz celku.<sup>133</sup> Záměrem takového cíle není nějaký pojmový teror, zavedení duchovního totalitního režimu. Naopak: je jím takovému režimu odolávat. Teorii demokracie jako způsobu vlády ve společnosti lze převést i do koncepce vědy: neidentické si lze uvědomit skrze konfrontaci více světových názorů, více teorií společnosti, více teorií člověka. Právě tehdy dochází k negaci zvěčnění, právě tehdy vyvstává neidentické v celé své hloubce a šíří. Budeme-li se bát vytvořit teorii celku, abychom neohrozili člověka všezahrnující ideologií, stane se nám právě toto osudným. Na podporu této teze si můžeme vzít samotného Adorna: *Mínění, že bez striktního omezení na konstatování faktů a počet pravděpodobnosti by zůstal poznávající duch příliš citlivý na šarlatánství a pověry, připravuje vyprahlou půdu pro dychtivé přijetí šarlatánství a pověr.*<sup>134</sup> Právě to, že nevytvoříme teorii celku, bude znamenat, že tázající se člověk nebude mít k dispozici orientační vodítka a snáze bude podléhat „šarlatánství a pověrám“. Je to ale omezení šarlatánství a pověr, co je úkolem sociologie.

### 2.2.3 Ztráta porozumění pojům

Jestliže je zaujetí existenciálního postoje nutné pro porozumění celku a pro porozumění rozměru hloubky, je nutné i pro pochopení jednotlivých pojmů. Vezměme dva typy pojmů: prvním typem pojmu jsou psychologující pojmy označující vnitřní zkušenost (prototypem takového pojmu je pojem láska), druhým typem jsou normativně zabarvené koncepty hodnotící realitu z hlediska škály dobrý-špatný (prototypem takového pojmu je pojem pokroku).

Obraťme se nejprve k prvnímu typu pojmů. Proč by měla vědecky orientovaná sociologie ztratit jejich význam? Proč nemůže chápat význam pojmu „láska“? Vysvětlení podává např. Fromm: *„...lidská zkušenost je v principu nepopsatelná....žádné živé bytí není mrtvým obrazem a nemůže být popsáno jako věc....Jedině procesem živých vzájemných vztahů*

---

<sup>133</sup> Tím nechceme říci, že pojem „neidentického“ by měl být zapomenut, protože na neidentické upozorní automaticky jakási demokratická soutěž teorií. Nikoli: pojem neidentického, rozpoznání mezi pojmových možností, musí zůstat základem všech koncepcí, které se vůbec takové soutěže účastní. Obrazem celku pak nemíníme systém v Hegelovském slova smyslu, systém, který chce vysvětlit vše. Míníme tím to, že obraz celku je skutečně obecný, tj. obsahuje i dimenzi hlubiny, nenechává si pod nejrůznějšími záminkami omezit pole smysluplnosti.

<sup>134</sup> ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 12.

*můžeme – ten druhý a já – překonat bariéru oddělenosti.*<sup>135</sup> Láska jako lidská činnost, typ lidské vnitřní zkušenosti, nelze nějak popsat zvnějšku. Lze ji pouze zakusit – zakusit v zaujetí existenciálního postoje. Lidé sdílejí pouze pojem „lásky“, ale odkud se bere jistota, že to, co pod tímto pojmem rozumí, je pokaždé to stejné? Fromm, který se zabývá charakterologií, identifikuje charakterové typy, které podle něho disponují pouze omezenou schopností milovat; milovat je podle něho umění, kterému je třeba se učit (jak vyplývá např. již ze samotného názvu jeho knihy *Umění milovat*). Skutečnému významu pojmu „láska“ je schopen porozumět pouze charakterově vyspělý člověk na základě zaujetí existenciálního postoje. Vyjádřeno Adornovými pojmy, lásku může zakoušet „neredukovaná subjektivita“ v aktu „nezúžené zkušenosti“. Tento závěr se ovšem netýká pouze samotného pojmu „láska“, nýbrž veškerých pojmů vyjadřujících lidskou vnitřní zkušenost: hněv, štěstí, nenávisť, hlad...<sup>136</sup> V sociologii, která popírá zaujetí existenciálního postoje, protože ve jménu objektivního pojmu pravdy preferuje separaci v kognitivním aktu nad participací, se pojem „lásky“ nemůže ve svém pravém významu vyskytnout. Je možno postihnout pouze to, co je okolo tohoto pojmu objektivizovatelné, jako jsou např. výroky lidí o tom, nakolik se cítí být milováni apod.

Obrátme se nyní k pojmům druhého typu, jejichž příkladem je pojem pokroku. Pokrok je pojmem hodnotícím časový vývoj něčeho (např. společnosti) pomocí měřítka dobro-zlo. Podle čeho ale specifikovat pojmy jako „lepší“ a „horší“? Něco takového je možné jen pomocí vnějšího měřítka, které není výsledkem pozorování nebo nacházení zákonů, nýbrž je etickým problémem a vzniká spíše v rámci syntézy filosofického teoretického postoje a existenciálního postoje. Skrze existenciální postoj může člověk pocítit, že něco je lepší než něco jiného (např. že vymýcení hladu je pokrokem, rozšíření hladu regresem), teoretický filosofický postoj je pak schopen z tohoto pocitu vyjít, reflektovat ho a pojmově ho specifikovat. Z této syntézy tedy teprve vychází pojem pokroku: i zde se existenciální postoj ukazuje jako nezbytný pro možnost pochopení pravého významu tohoto pojmu a všech pojmů tohoto typu.<sup>137</sup> Jestliže sociologie z procesu poznání ve jménu objektivitě vylučuje

<sup>135</sup> FROMM, Erich. *Mít nebo být?* Str. 71

<sup>136</sup> Zde nelze souhlasit např. s Lazarsfeldem, který tvrdí: „Nebylo by o nic obtížnější, a dokonce ani o nic nákladnější shromažďovat údaje o štěstí než shromažďovat o příjmech, úsporách a cenách.“ (Cit. podle MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 68). To je ovšem základní nepochopení povaze lidské vnitřní zkušenosti. Údaje, jež by takto bylo možno shromáždit, by nevypovídaly nic o skutečném štěstí, nýbrž pouze o tom, co lidé jako štěstí interpretují.

<sup>137</sup> Abychom mohli tvrdit, že zaujetí existenciálního postoje je nezbytné pro vytvoření hodnotově zbarveného pojmu, předpokládáme anti-durkheimovské pojetí morálky: morálka nevychází ze společnosti jako takové,

subjektivitu a s ní i morální hodnocení, pak nemá možnost smysluplně mluvit o pokroku, nebo jakémkoli jiném hodnotově nabitým pojmu. Vzhledem k jakému měřítku by specifikovala, co je „lepší“ a co „horší“?

Jaké typy pojmů používá sociologie? Může se vyhnout použití výše uvedených dvou typů pojmů? Sociologie se zabývá společenskými jevy: Comte hovoří o teorii přirozeného pokroku, Durkheim zkoumá morálku, Lazarsfeld doporučuje sbírat data o „štěstí“. Sociologie se nemůže vyhnout použití pojmů, které už jsou běžně zavedené v jazyce. Tyto pojmy jsou ale vždy již hodnotově zabarvené. Vezmeme-li např. sociologické zkoumání terorismu: jak bez existenciálního postoje rozlišíme teroristu od bojovníka za svobodu? Zkoumáme-li terorismus, zkoumáme něco, co zároveň považujeme za inkarnaci zla. Pokud budeme přebírat význam pojmu od významu zdefinovaného společensky, pak radikálně islamistický sociolog bude 11. září 2001 zkoumat jako ojedinělý projev boje za svobodu, západní sociolog jako terorismus. Výroky sociologů o tom, že snaží přiblížit pravdě, v tuto chvíli odhalují naprostou bezmocnost pravdu odhalit: nejsme schopni dospět ani k porozumění základním pojmům. Používat jako základnu, k níž pojem vztahujeme, společnost, v níž se pohybujeme, je tvář v tvář fenoménu terorismu očividně nepřiměřené. Proč? Protože lidská bytost „nějak“ cítí, že terorismus je zločin; vzpírá se mu možnost, že kdyby byl sociologem ve společnosti islamistů, znamenalo by to pro něho projev svobody.

V tomto smyslu hovoří přesvědčivě Bauman<sup>138</sup>, který nevybírá jako příklad jako terorismus, ale snad nejhroznější událost 20. století, událost, která se výrazně promítla do kolektivního vědomí evropských národů a která dodnes vzbuzuje mrazení v zádech: můžeme snad tvář v tvář holocaustu tvrdit, že pro sociologa z hitlerovského Německa by holocaust nebyl zločinem, ale řešením židovské otázky? Nikoli: člověk „cítí“, že nikoli. Jak „cítí“? Cítí pomocí náznaků zaujetí existenciálního postoje. Klade nutnou otázku: copak je takový zločin možný? Toto není nic jiného než „objektivní nejistota vášnivě zastávaná v osobním postoji“ (Kierkegaardovská pravda), nic jiného než víra. A také nic jiného než základna, z níž musí sociologie vycházet, aby byla schopna rozpoznávat význam pojmů v jejich etickém rozměru.

---

společnost s ní, jak tvrdí Bauman, pouze manipuluje (BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*). Skutečný význam morálky má nicméně člověk možnost zakusit sám v sobě v zaujetí existenciálního postoje.

<sup>138</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*.

Sociolog nicméně někdy může zadefinovat pojmy nové. Ale i pojmy nové, které zavedl, budou mít tendenci se rychle hodnotově zabarvovat: lidé kladoucí nutnou otázku se tážou i na rovině dobrý-špatný a pojmy přizpůsobí nutné otázce, jakkoli se sociolog bude snažit zachovat jejich neutralitu. Jestliže např. pojem buržoasie mohl původně být míněn čistě analyticky, jeho sklouznutí k hanlivému příděchu a označením typu „buržoust“ ilustruje vývoj tohoto typu. Navíc se sociolog nevyhne použití již zavedených pojmů. Bude zkoumat terorismus, morálku, lásku, atp. Jak chce překonat zavedený význam těchto pojmů v tom smyslu, že by je chtěl zbavit etického rozměru?<sup>139</sup>

Stručně shrnuto: zabsolutnění separace v kognitivním aktu vede k nemožnosti specifikovat pojmy označující vnitřní zkušenost a pojmy s hodnotovým nábojem, protože jejich význam je odvozen mimo jiné z čisté participace, z existenciálního postoje. Použití pojmů tohoto typu se ale nelze vyhnout. „Omezení pole smysluplnosti“ se tak netýká pouze ztráty porozumění rozměru hlubiny a společnosti jako celku; týká se i ztráty porozumění některým typům pojmů.

## 2.3 Ztráta vztaženosti k „poslední skutečnosti“

### 2.3.1 Pseudonáboženský charakter sociologie

Sociologie, která se rétoricky zcela oddělila od náboženství, stojí s věděním, které získává, proti člověku, který klade nutnou otázku. Struktura věděním tak, jak ji tato sociologie poskytuje, neodpovídá struktuře věděním tak, jak ji tvoří člověk kladoucí nutnou otázku. Jak jsme uvedli výše, absolutní pojem pravdy tabuizuje nutnou otázku, takže vzniká jakási nerovnováha. Omezení pole smysluplnosti vede k potlačení nutné otázky. Člověk se snaží zodpovědět nutnou otázku, ta ale v sociologickém poznání není obsažena. Jelikož je ale položení nutné otázky nezbytné, člověk ji pokládá stejně, ať již implicitně nebo explicitně. K jejímu zodpovězení pak využívá poznání, které má k dispozici. Má-li k dispozici sociologické věděním, vytváří svůj orientační rámec i s objektem oddanosti z tohoto typu

---

<sup>139</sup> Takovou možnost považujeme za nemožnou. Tyto pojmy jsou spjaté s lidstvím a lidství v sobě nese morální rozměr: proto i pojmy lidství označující v sobě tento rozměr nesou. Nelze přece vůbec myslet pojmy tohoto typu bez morálního rozměru, leda bychom popřeli existenci morálního rozměru vůbec. Pojem „láska“ může být eticky neutrální jen v tom případě, že eticky neutrální je vše, co existuje. Něco takového by nemohl tvrdit ani Nietzsche: jeho „mimo dobro a zlo“ nemůže být v našem smyslu ničím jiným než „lepší než dobro a zlo“, a to lepší v morálním slova smyslu.

vědění. Tím se sociologické vědění naléhající na hodnotovou neutralitu ve smyslu zdržení se hodnotových soudů má tendenci stát hodnotovou, a to uvědoměle nebo neuvědoměle. Objektivní a bezhodnotové sociologické poznání je tak zobecňováno do rozměru dobrý-špatný a do rozměru náboženského: je z něj odvozován objekt oddanosti.

Uvedme příklad: jak upozorňuje Mills, „*hlavní ideologií kapitalismu jako systému moci byla klasická ekonomie.*“<sup>140</sup> Klasická a poté neoklasická ekonomie poskytuje vědění sociologického typu a v mnohých svých obměnách sama sebe řadí pod vědu pozitivní (v kontrastu k vědě normativní). Jak se tedy může stát, že se stává „ideologií kapitalismu“? Zdůraznění konceptu rovnováhy v neoklasické ekonomii v sobě obsahuje představu maximalizace užitku a maximalizace efektivity za podmínek této rovnováhy. Ekonom kladoucí nutnou otázku má při vytváření svého orientačního rámce k dispozici právě vědění tohoto typu, které si zobecní do kategorií dobrý-špatný, kde dobro představuje stav rovnováhy, nerovnováha je pak klasifikována jako špatná. V tomto smyslu tedy ideální ekonom zobecní podmínky rovnováhy tak, aby výpověď „pozitivní“ ekonomie vyhovovala jakožto odpověď na nutnou otázku: stav rovnováhy se stává objektem oddanosti, čímž se ekonomie stává náboženskou. Tato náboženská ale může být i implicitní: ekonom si nemusí být vědom, že vyznává náboženství tržní rovnováhy a může se považovat za člověka „bez vyznání“. Skutečná povaha jeho orientačního rámce mu tak může unikat.

Nyní jsme popsali mechanismus, kterým sociologie může degradovat na nereflexovaný náboženský orientační rámec. To však není jediným mechanismem, kterým je sociologie náboženská (resp. pseudonáboženská v tom smyslu, že poslední hodnotou zde není skutečná poslední hodnota). Sociologie tím, že zamlčuje existenciální obsah a zakazuje použití existenciálního postoje, drží nutnou otázku v nereflexovanosti. Tímto mechanismem se otevírá prostor pro vznik toho, co Chesterton nazýval „*hovadskými božstvy*“<sup>141</sup>: uprázdněný prostor po mrtvém Bohu, který sociologie ignoruje, musí být naplněn. Jestliže však otázka po způsobu naplnění tohoto prostoru není pokládána explicitně (ve jménu objektivity a vědeckosti), bude tento prostor tendovat k tomu, být naplněn čímkoli. Toho si byl vědom i Adorno: „*Mínění, že bez striktního omezení na konstatování faktů a počet pravděpodobnosti*

---

<sup>140</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 91.

<sup>141</sup> „*Prvním výsledkem, který s sebou nese nevíra v Boha, je ztráta zdravého rozumu...A pes je zlé znamení...a chrobák je posvátný skarabeus...Vracíte se k hovadským božstvům počátků...*“ CHESTERTON, Gilbert Keith. *Povídky otce Browna*, str. 218.

*by zůstal poznávající duch příliš citlivý na šarlatánství a pověry, připravuje vyprahlou půdu pro dychtivé přijetí šarlatánství a pověr.*<sup>142</sup> Jinými slovy: nutná otázka bude položena; a jestliže je navenek zastáván objektivní pojem pravdy, který nutnou otázku tabuizuje, bude vědomě i nevědomě systematicky překračován: vznikne otevřenost pro přijetí „hovadských božstev“.

Můžeme namítnout, že se jedná o mechanismy, které sice mohou fungovat, ale pouze při špatném pochopení úkolu sociologie: tím je např. zjišťování odpovědí na partikulární otázky empirického typu. Pokud přece sociolog dobře pochopí, že odpovídá na partikulární otázku, nemůže dojít k záměně sociologické teorie za náboženství. Pokud sociolog pochopí, že se sám nábožensky táže, avšak že sociologie se tohoto náboženského tázání netýká, položí náboženskou otázku explicitně nikoli jako sociolog, ale jako filosof či teolog.

Proti této argumentaci se v zásadě nedá nic namítnout: jestliže definujeme úkol sociologie jako snahu o zodpovídání partikulárních empirických otázek, nebo jako v případě ekonomie deduktivní odvozování modelů tržní rovnováhy, pak je toto naším předpokladem a to, co je předpokladem, nelze zpochybnit. Koneckonců empirická sociologie i neoklasická ekonomie mohou přinést mnoho důležitých poznatků. Můžeme pouze poukázat na to, že mechanismy, na něž jsme poukázali, jsou v takto koncipované vědě přítomny nikoli jako výsledek špatného pochopení, které nastává nějak náhodně, nýbrž jako výsledek špatného pochopení, k němuž sociální vědec bude systematicky tendovat: sociální vědec je člověk a jako člověk si vytváří rámec orientace. Nelze odtrhovat role sociálního vědce jako vědce a jako člověka. Zde se ale již dostáváme k odlišnému typu předpokladů, z nichž vycházíme my: podle nás by společenská věda měla poukazovat k tomu, že člověk je člověk a člověkem by měl zůstat, resp. se jím stát.

### 2.3.2 Opuštění humanistického konceptu vzdělanosti

Co je vzdělání? Pro účely naší práce není třeba vzdělání zdlouhavě charakterizovat: navazujeme na existencialistickou tradici; postačí zjistit, co pod tímto pojmem rozumí existencialisté. Teprve pokud mezi nimi dochází k neshodě, byla by třeba delší diskuse. V tomto ohledu je ale odpověď poměrně jednoznačná: existencialisté navazují na antickou a humanistickou představu vzdělání. Silnými slovy nešetří ani obvykle zdrženlivě se vyjadřující

---

<sup>142</sup> ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 12.

Jaspers: „V Řecku byla myšlenka vzdělání poprvé uskutečněna a uchopena tak, jak od té doby platí pro každého, kdo jí rozumí.“<sup>143</sup> Jaspers dále specifikuje vlastní obsah pojmu vzdělání takto: „Vzdělání jako forma života má za svou páteř...umění myslet a za svůj prostor uspořádané vědění...Nerozhoduje...nadání..., nýbrž připravenost k tomu, být duchovně zasažen. Humanistická výchova je vždy výchovou jednotlivce, který se sám vybírá tím, že své bytí uskutečňuje v souhlase s ní.“<sup>144</sup> Podle Adorna jde ve vzdělání o osamostatňování ducha oproti společnosti: toto osamostatňování je příslibem svobody.<sup>145 146</sup> Tito autoři se shodnou na tom, že jde o lidského ducha a jeho rozvoj: vzdělání není příprava na povolání nebo cokoli jiného, nýbrž snaha o rozvoj sebe sama.<sup>147</sup> To, že se existencialisté na pojmu vzdělání shodnou, je dáno tím, že je jim vlastní téma emancipace jednotlivce; současně jako filosofové, teologové, resp. sociální „vědci“ kladou velký důraz na rozum a myšlení a jeho rozvoj. Existencialista žádá, aby člověk odhalil odcizenou povahu své existence mimo jiné skrze myšlení a vědění: pojem vzdělání do této struktury koherentně zapadá: vzdělání je snaha o sebepoznání za účelem zabránění riziku nekonečné ztráty, ztráty sebe sama.

Co se děje s humanistickým pojmem vzdělání v naší ideálnětypické sociologii? Jestliže Jaspers prohlašuje, že humanisticky rozumí vzdělání každý, kdo tuto myšlenku pochopil, pak je možno navázat prohlášením, že tato sociologie ji nepochopila. Absolutní pojem pravdy vede v sociologii k přijetí specifického typu pojmu objektivitu, který poté určuje to, jaké metody sociální věda použije pro účely poznání: objektivita zde znamená stažení subjektivity z poznání. K pravdě se přiblížíme tak, že z poznání stáhneme subjekt, jeho osobitost a spontaneitu. Adorno tento pojem nazývá zbytkovým konceptem objektivitu (*der residuale Objektivitätsbegriff*) a v duchu svého provokativního stylu postuluje, že tento pojem vzniká jako odvozenina nadstavby od základny: „Daleko spíše je to model zisku, který

---

<sup>143</sup> JASPERS, Karl. *Duchovní situace doby*, str. 115.

<sup>144</sup> JASPERS, Karl. *Duchovní situace doby*, str. 114.

<sup>145</sup> ADORNO, Theodor. *Theorie der Halbbildung*. In: ADORNO, Theodor. *Soziologische Schriften I*, str. 120-121.

<sup>146</sup> Humanistickou ideu vzdělání v návaznosti na Adorna a Humboldta ve své teorii nevzdělanosti hezky charakterizuje Liessmann: „Pro Wilhelma von Humboldta...bylo vzdělání prostě „nejvyšším úkolem našeho bytí“..... Z hlediska konečného úmyslu je poznávající myšlení člověka vždy jen pokusem jeho ducha porozumět sám sobě... Duch člověka si chce lépe porozumět a veškerá věda a technika ho mají v jeho jednání osvobodit.“ (LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, str. 40).

<sup>147</sup> V němčině je opozice přípravy na povolání a vzdělání vyjádřitelná jako kontrast „Bildung“ a „Fachausbildung“, resp. protiklad „sich bilden“ a „ausgebildet werden“. Zatímco „sich bilden“ znamená proměňovat sama sebe vlastní aktivitou, „ausgebildet werden“ znamená být přetvářen zvnějšku. Tento protiklad rozebíral Liessmann na své pražské přednášce z 16. 3. 2010, která nesla název „Poslední úkol našeho bytí. O vzdělání a jeho deformaci ve věku vědění“ (Die letzte Aufgabe unseres Daseins. Über Bildung und ihre Deformation im Zeitalter des Wissens). HLAVÁČEK, Karel. *Konrad Paul Liessmann: Theorie nevzdělanosti*.

zbývá v bilanci po odečtení vlastních výrobních nákladů<sup>148</sup> Domníváme se nicméně, že Adorno se zde nedotýká podstaty věci. Zbytkový pojem objektivitu nezavádí ani tolik kapitalista, do jehož myšlení se obtiskla ekonomická struktura společnosti, jako člověk, který ve svém životě ztratil dimenzi hlubiny a proto nedokáže zavést pojem objektivitu, který by v sobě zahrnul poznání vycházející z hlubiny a tuto hlubinu zahrnující. Základní Adornova snaha – snaha odhalit zbytkový pojem objektivitu jako ideologii, jakožto něco jiného, než se prezentuje – je nicméně platný. Zastánci zbytkového konceptu objektivitu tvrdí, že jejich cílem je dosažení pravdy (ve smyslu absolutního pojmu pravdy), avšak ve skutečnosti pouze reprodukují ztrátu rozměru hlubiny a rozšiřují ji do oblasti společenskovedního poznání.

Z hlediska metodologie vede zbytkový koncept objektivitu k přijetí objektivizujících metodologií, snahám o objektivitu metody. Objektivita metody ale neznamená nic jiného, než popření participace v kognitivním aktu: objektivita znamená postulát strnulé kontrapozice objektu a subjektu, v němž se subjekt za účelem poznání objektu od objektu co nejvíce odtahuje. K participaci již nedochází: vyloučen je tedy existenciální postoj, neboť existenciální postoj je čistou participací. Vyloučen je i existenciální obsah, neboť jeho poznání se dosahuje skrze existenciální postoj. Popřena je nutná otázka, neboť to je otázka po existenciálním obsahu. Nejde již o získávání existenciálního poznání, nýbrž o snahu získat „Herrschaftswissen“.

Co se tedy za této situace děje se vzděláním? Vzdělání je bytostně vztažené k subjektu: vzdělání je sebepoznání, poznání sebe jakožto subjektu. Zbytkový koncept objektivitu se nicméně snaží subjektu zbavit: subjekt je tím, co mu vadí v pravdivém poznání. Vzdělání, sebepoznání, se dosahuje skrze zaujetí existenciálního postoje; ten je však jakožto participace ve jménu separace vyloučen. Vzdělání zahrnuje poznání vlastního odcizení, existenciálního obsahu a je procesem snahy o vybudování (sich bilden, Bildung) takového já, jež bude odcizeno čím dál tím méně. Toho se ale dosahuje skrze existenciální postoj: ten je vyloučen. Vzdělání je odpovědí na nutnou otázku; ta ale v sociologickém modu uvažování nedává smysl.

To, co se se vzděláním děje, je jeho degradace od „sich bilden“ k „ausgebildet werden“, od autonomní činnosti k heteronomní trpnosti, od vzdělání k přípravě na povolání.

---

<sup>148</sup> ADORNO, Theodor. *Zu Subjekt und Objekt*. In: ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft*, str. 85.



Vystudovat obor společenských věd neznamená stát se vzdělancem: to, co je nazýváno vzděláním, již vzděláním není. Školení, jež je ve společenskovědních oborech poskytováno, směřuje k účelům mimo školeného člověka samotného. Studium společenskovědních oborů se tím dostává na roveň výuce řemesel: sociolog má být schopen provést výzkum na dané téma, makroekonom má být schopen produkovat makroekonomické analýzy a predikce, politolog je školen, aby porozuměl politice. To, na co se ve všech těchto případech zapomělo, je porozumění člověku jako takovému, porozumění sobě samému, vzdělání.<sup>149</sup>

### 2.3.3 Cenzura myšlení

Myšlení je pro existencialisty důležitou složkou vzdělání: Jaspers ho – jak jsme viděli výše - prohlašuje za jeho „páteř“. Myšlení je jedním z prostředků, kterým člověk naplňuje onen Humboldtův „nejvyšší úkol bytí“.<sup>150</sup> Je to tedy způsob, jak se dobrat poznání existenciálního obsahu. Co ale konkrétně znamená „myšlení“?

Chtěli bychom zde využít Adornův pojem myšlení. Ten poukazuje na to, že myšlení neznamená sekvenci formálně logických operací. Ne, že by logika v myšlení nefigurovala, ale není jeho podstatou. Adorno je v tomto smyslu typicky provokativní: „*Myšlení se zvěčňuje k samočinně probíhajícímu, automatickému procesu, soupeřícímu se strojem, takže tento stroj může nakonec myšlení nahradit. Osvícenství odsunulo stranou požadavek, podle něhož má myšlení myslet, protože tento požadavek by odváděl od příkazu rozkazovat praxi.*“<sup>151</sup> Podle Adorna logika jako stroj na formálně logické operace vytlačuje myšlení. Ale myšlení je

---

<sup>149</sup> Ztráta vzdělání nachází jeden ze svých základních projevů v odtržení společenskovědních oborů od filosofie. Jestliže se připravují na povolání makroekonomů, není přece třeba znát Aristotela nebo Kanta. K čemu by to také mohlo být? Ještě by mohlo dojít k tomu, že by lidé začali přemýšlet. Zde má zřejmě pravdu Durkheim: společnost dovoluje svým členům pouze tak rozvinuté individuální vědomí, jak jí samotné vyhovuje (DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 203). Vždyť kdyby rolník 19. století dokázal čerpat potěšení z četby poezie, odmítl by vykonávat svoji rolnickou činnost. Kdyby dnešní ekonom měl příliš velký rozhled, mohlo by to ohrozit jeho výkonnost jako pracovníka: přemýšlel by i o jiných věcech, než jak zvýšit zisk; kladl by si např. etické otázky nebo otázku, zda dosahovat stále většího zisku má vůbec smysl.

<sup>150</sup> V mnoha variantách je myšlení také prostředkem rozhodujícím. To je logické, protože existencialisté jako filosofové především myslí, jsou myslícími typy lidí. Ucelenější pohled na člověka ale poskytuje např. C. G. Jung, který, jak známo, poukazuje na to, že člověk může být primárně myslící, vnímající, cítící, nebo intuující. Pro lidi třech ostatních typů myšlení nebude primárním prostředkem k dosažení poznání vlastního odcizení a jeho překonávání: logicky využijí svoji dominantní funkci styku se světem. Vzdělání a vlastně ani myšlení jakožto jeho „páteř“ nelze v tomto směru absolutizovat jako jediný způsob poznání existenciálního obsahu. Je nicméně nutné upozornit na to, že existenciální pojem myšlení je širší, než je běžný význam tohoto pojmu, a zdá se, že v sobě zahrnuje i ostatní dimenze. Bylo by tedy třeba prozkoumat povahu existenciálního pojmu myšlení a povahu výše uvedených Jungových pojmů, abychom mohli učinit závěr. K tomu zde bohužel nemáme dost prostoru.

<sup>151</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 37.

spontánní, nikoli strojové. Je to „*dlouhý a nenásilný pohled na předmět*“<sup>152</sup> Myšlení má pasivní příděch, je to trpělivost k věci, poznávání věci v aktu soustředění. Není vystihnutele nějak metodicky, nýbrž je těžko vystihnutelem procesem uvnitř poznávající subjektivity. Adorno píše: „*Myšlení nesmí být redukováno na metodu, pravda není zbytek, který zůstane po odstranění subjektu. Daleko spíše musí myšlení vnést do věci všechnu inervaci a individuální zkušenost, aby uvnitř ní zmizelo.*“<sup>153</sup> Obvyklé porozumění myšlení je zde ale nabouráno ještě hlouběji: Adorno tvrdí: „*Filosofická myšlenka je utvořena tak, že má tendenci mít výsledky dříve, než byla myšlena.*“<sup>154</sup> Co se tu Adorno snaží sdělit? V myšlení nejde o tolik o to, aplikovat na nějaký předmět vnější mašinérii logických postupů: myšlení je bytostně vnitřní, a to natolik vnitřní, že je často nevědomé: sice jaksi tušíme, co si myslíme, avšak vlastní pojmové vyjádření teprve následuje v procesu zvědomění myšleného. Člověk se v aktu „přilnutí k předmětu“ na tento předmět „dlouze zadívá“: v tomto aktu dochází k tomu, co Adorno nazývá myšlením.<sup>155</sup>

Otázka zní, co se s „myšlením“ děje v případě „nereflektovaného empirického výzkumu“. Podle Adorna empirický výzkum říká výzkumníkovi: „*Nejste tu proto, abyste myslel, nýbrž abyste zkoumal.*“<sup>156</sup> Stejně, jako v objektivním pojmu pravdy a zbytkovém konceptu objektivnosti nezbyvá místa pro vzdělání, nezbyvá v něm ani místa pro myšlení. Myšlení je vždy subjektivní a není objektivizovatelné ve smyslu objektivnosti metody. To, o co ale jde vědět, je stáhnutí subjektu z procesu poznání ve jméno objektivnosti metody. Myšlení je pak právě oním momentem subjektivity, který musí být vyloučen. Stejně jako se vytrácí existenciální obsah a existenciální postoj, stejně jako je popřena nutná otázka, stejně jako je opuštěno vzdělání, stejně tak je odmítnuto i myšlení.

Mechanismus, pomocí něhož k tomu dochází, je možné opět popsat pomocí pojmu „omezení pole smysluplnosti“. Myšlení, jak ho v návaznosti na Adorna chápe autor této

<sup>152</sup> ADORNO, Theodor. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: ADORNO, Theodor. *Stichworte: kritische Modelle II*, str. 14

<sup>153</sup> ADORNO, Theodor. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: ADORNO, Theodor. *Stichworte: kritische Modelle II*, str. 14-15.

<sup>154</sup> ADORNO, Theodor. *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: ADORNO, Theodor. *Stichworte: kritische Modelle II*, str. 17-18.

<sup>155</sup> Můžeme si všimnout blízké příbuznosti s tím, jak rozumíme existenciálnímu postoji. Adorno sice nepostuluje překročení subjekt-objektového rozlišení, ale v aktu myšlení „mizí v objektu“, „přilíná“ k němu a „dlouze a nenásilně se na něj dívá“. Stejně jako existenciální postoj v sobě Adornův pojem myšlení obsahuje silný důraz na participaci.

<sup>156</sup> ADORNO, Theodor. *Geisteswissenschaft und Bildung*. In: ADORNO, Theodor. *Neun kritische Modelle*, str. 56

práce, je spontánní, za svůj předmět volí to, co ho zaujalo, nikoli to, co se žádá. Lze téměř říci, že to nejsem já, kdo si volí předmět svého myšlení, nýbrž tento předmět volí mě. Předmětem myšlení je to, co si spontaneita sama zvolí za svůj předmět.<sup>157</sup> Věda se zde vůči duchu proviňuje tím, že stanovuje hranice této spontaneitě. Místo aby ji cílevědomě rozvíjela, prohlašuje rozhodující předmět myšlení, otázku „co je člověk?“ za nesmyslnou a stanoví myšlení striktní hranice, za něž se nesmí vydat, protože by jednalo o „metafyzickou spekulaci“ nebo dokonce o „vyznání víry“, popřípadě by se už nejednalo o sociologii, ale o psychologii nebo filosofii nebo teologii. Ale ohraničené myšlení není myšlení v pravém slova smyslu: myšlení je spontánní a tedy vždy neohraničené. Spontaneita se vydává tam, kam chce, bez ohledu na vnější hranice. Sociologie tak v sobě obsahuje tendenci dojít „až k zákazu myšlení“<sup>158</sup>. Myšlení se nesnáší s jakýmkoli „omezením pole smysluplnosti“.

#### 2.3.4 Tyranie statu quo

V samém jádru existencialismu je vepsána touha po změně: existenciální obsah je synonymem apelu na proměnu člověka ve smyslu překonání odcizení, existenciální postoj je způsob, kterým dospívám k poznání existenciálního obsahu. Nutná otázka je otázkou po existenciálním obsahu.

Tím, že se sociologie definuje jako empirická věda a snaží se dosáhnout objektivitu, se nicméně, jak jsme ukázali výše, drží na povrchu věcí, u toho, co je empirické, co je „vidět“. Ztrácí se pochopení pro rozměr hlubiny (v tillichovském smyslu). Je to nicméně rozměr hlubiny, z něhož jedině může dojít k poznání nutnosti změny. Změna, o níž se tu totiž hovoří, není změnou politickou nebo správní nebo tržní: tam všude může empirická sociologie přinést cenné poznatky a posloužit pro věcnou analýzu. Tady všude - v oblasti horizontálního rozměru - může „povrchní“ sociologie pomoci. Ale nám se jedná o změnu ve smyslu překonání odcizení. Koncept odcizení ale pro „povrchní“ sociologii nedává smysl, je to totiž koncept pocházející z rozměru hlubiny a vypovídající o rozměru hlubiny. Naše ideálnětypická

---

<sup>157</sup> Pokud bychom měli myšlení a jeho předmět popsat pomocí dříve rozebraného Tillichova pojmu „rozměr hlubiny“, pak je myšlení jednak pokusem zanořit se do tohoto rozměru co nehlouběji, jednak směřováním k tomu, že se jeho předmětem stává právě rozměr hlubiny. Myšlení je myšlením, pokud je v hlubině a o hlubině. Zde docházíme k zajímavému závěru, který Adorno zřejmě nezdůraznil dostatečně. Myšlení je nutno charakterizovat nejen pomocí nastínění jeho průběhu, nýbrž i pomocí jeho předmětu. Myšlení je myšlením jen tehdy, je-li myšlením o specifickém předmětu, který je obsažen v dimenzi hlubiny. Toto tvrzení není pro tuto diplomovou práci stěžejním, zasloužilo by si ale podrobnější rozpracování.

<sup>158</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 20

sociologie je ale schopna vypovídat pouze z horizontálního rozměru o horizontálním rozměru. Z existenciálního hlediska je naše ideálnětypická sociologie bytostně konzervativní: nemá prostředky pro navržení změny a slouží tak jako nástroj pro upevnění statu quo.

Právě to se stalo hlavním předmětem Adornovy kritiky „nereflektovaného empirického výzkumu“. Pro něho je věda ideologií, protože ideologie tak, jak ji Adorno pojímal, záleží v ospravedlnění společenského statu quo. Jak sám píše, „*ideologie není nic jiného než podřízení se přesile poměrů, uznání stávajícího*“<sup>159</sup>. Věda se obrací v „*mýtus toho, co fakticky je*“<sup>160</sup>, je to popis toho, co pouze je, *neúnavné duševní zdvojování toho, co už beztak existuje*<sup>161</sup>, a slouží primárně k zastírání toho, že realita by nemusela být taková, jaká je.

## 2.4 Mechanismy udržení smyslu v sociologii

Sociologie ale není čirou bezsmyslností: a to ani naše výše analyzovaná ideálnětypická sociologie. Naopak: snad nikdy nebyla žádná sociologie ryze bezsmyslná: existuje vždy jako napětí bezsmyslnosti a smysluplnosti. Neustále jsou zde v pohybu mechanismy, skrze něž se v sociologii udržuje smysl. Děje se tak vědomě i nevědomě, v menší nebo větší míře. Jakými mechanismy k tomu dochází?

### 2.4.1 Pluralita nutné otázky

Jakkoli hovoříme často v singuláru o „nutné otázce“ a míníme touto otázkou otázku po „smyslu bytí“, nutná otázka je ve skutečnosti plurální. Otázka po smyslu bytí je nutnou otázkou pair excellence, je nejdůležitější nutnou otázkou a základem všech ostatních nutných otázek; to ale neznamená, že nutná otázka se vyskytuje pouze v této podobě. Nutnou otázkou je jakákoli otázka, která je položena vzhledem k nutnosti jednat ve světě. Jestliže jsme nuceni se politicky rozhodovat, pak otázka po směru politického rozhodnutí je nutnou otázkou.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> ADORNO, Theodor. *Beitrag zur Ideologienlehre*. In: ADORNO, Theodor. *Soziologische Schriften I*, str. 477.

<sup>160</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 10.

<sup>161</sup> ADORNO, Theodor. *Gesellschaft*. In: ADORNO, Theodor. *Soziologische Schriften I*, str. 18.

<sup>162</sup> Politické rozhodování samo ale není základem všech ostatních otázek. Je průvodním znakem ztráty rozměru hlubiny, že se veškerý morální důraz sociologie přesouvá do sféry politiky. Jestliže jsme ztratili Boha a nemá tedy smysl o něm hovořit, budeme hovořit o nějaké sekulární podobě Boha: v hledáčku morálního rozhořčení se jako první objevuje politika a rozměr morálky je omezován právě na politiku. Rozbory pojmu moci a jeho centrálnost v sociálních vědách na tuto skutečnost poukazují.

Jestliže jsme nuceni v naší společnosti zaujmout postoj k instituci manželství (musíme do něho buď vstoupit nebo nevstoupit), jedná se o nutnou otázku.

Existuje tedy prakticky neomezené množství dílčích nutných otázek: a právě zde se uplatňuje partikulární sociologie. Skrze své zmapování partikulárních oblastí lidského života může účinně pomoci při rozhodování o těchto dílčích otázkách. Pokusme se načrtnout roli sociologie v zodpovídání těchto dílčích otázek.

V moderní společnosti se rozhodujeme skrze proces, který Jean Francois Lyotard označuje jako „deliberativní“. Nejprve položíme otázku: „Čím máme být“? Navazuje otázka: „Co máme dělat, abychom tím byli“? V tuto chvíli následuje deliberace, rokování<sup>163</sup>. A právě ve fázi deliberaci hraje naše ideálnětypická sociologie důležitou roli: její dílčí analýzy a poznatky lze využít pro lepší dosažení rozhodnutí.

Předmětem naší kritiky je, že sociologie selhává v tom, aby měla co říci i k první otázce: „Čím máme být“? Argumentujeme, že s vyloučením této otázky (nutné otázky), jež je základem všech dalších otázek, dochází k řadě negativních důsledků, které jsme popsali výše: z nich je nejdůležitější skutečnost, že sociologie ztrácí smysl pro to „skutečně důležité“<sup>164</sup> a že pokud toto skutečně důležité není chápáno samo od sebe (a ono není: i dnešní doba je stále dobou mrtvého Boha: otázka po smyslu často není explicitně pokládána), stává se irelevantní: nemá potenciál upozornit na to, že se něco vytratilo a že se vytratilo to nejdůležitější, to „poslední“. Avšak tato kritika neznamena, že v rámci dílčích nutných otázek nemůže sociologie cenným způsobem přispět. Zvláště za speciálních podmínek, kdy celkové směřování společnosti je „dobré“, se pak sociologie zařadí jako pomocník na této „dobré“ cestě. K tragédii by mohlo dojít, jestliže společnost sama ztratila směr: sociologie, která ztratila kontakt s tím „posledním“ nedisponuje možnostmi, jak se postavit proti tomu, že otázka „čím máme být“? byla položena špatně.<sup>165</sup> To se nicméně bohužel stává často, zvláště v případě, kdy se tato první základní nutná otázka propadne do temnoty nereflektovanosti.<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> LYOTARD, Jean Francois. *Postmoderno vysvětlované dětem*. In: *O postmodernismu*, str. 50-51

<sup>164</sup> Míněno je „důležité“ z existenciálního hlediska.

<sup>165</sup> Nejtypičtějším příkladem opět může být hitlerovské Německo. Otázka: čím máme být? Zde již byla zodpovězená. Cožpak by se sociologie měla zařadit jako součást této mašinérie? A pokud ne, pak na základě jakých měřítek?

<sup>166</sup> Vezměme jako příklad politické strany. Otázka „čím máme být“? by u nich měla být pokládána jako otázka po blahu celé společnosti. Bývá však (ne)reflektovaně kladena jako „jak se máme chovat, jestliže chceme získat co největší množství hlasů“? Co dělají sociologové pracující v rámci takových stran? Jsou schopni upozornit na

Stejná situace nastává nejen u společnosti jako celku, ale i u individua. Individuum klade množství nutných otázek, a jestliže správně zodpověděl otázku: „čím mám být“?, může mu sociologie opět poskytnout množství cenných náhledů. Rizikem opět je, že se nutná otázka propadla do nereflekтовanosti nebo byla zodpovězena špatně.<sup>167</sup>

Avšak analýza dílčích nutných otázek může být využita i jinak. Jakkoli se dílčí nutná otázka v sociologii vyznačuje ignorancí nutné otázky, pokud jsme si jí vědomi (pokud jsme neztratili „rozměr hlubiny“), můžeme toto vědění využít jako nástroj pro úpravu naší odpovědi na nutnou otázku. Máme-li například k dispozici výzkum toho, co lidé vypovídají o míře svého „štěstí“ a o okolnostech jejich prohlášení, můžeme odvozovat, že některé strategie nejsou vhodné pro vedení šťastného života.<sup>168</sup>

Jev, který zde popisujeme, by bylo možno shrnout jako „využitelnost partikulárního vědění začleněním do celku“. Nutná otázka se rozpadá na řadu dílčích nutných otázek, které člověk může v jakémsi procesu scelení může využít jednak pro řešení problémů, které vyplývají ze zodpovězení nutné otázky, nebo k upravení odpovědi na nutnou otázku samu. Opuštění existenciálního postoje a vyloučení popisu existenciálního obsahu tedy automaticky neznamenají jejich absolutní popření: může se jednat pouze o jejich popření v sociologickém vědění: sociologické poznání pak nabývá smysl skrze zpětné začlenění do jejich rámce.

---

to, že otázka je položena špatně? Takový požadavek popravdě řečeno působí až směšně: kdyby sociolog začal na takovou skutečnost poukazovat, byl by pravděpodobně vyhozen z práce a najat jiný sociolog, který by na nic neupozorňoval. Realnost takové (jakkoli imaginární) představy poukazuje k hloubce odcizení v dnešní společnosti.

<sup>167</sup> Nutná otázka „čím mám být“, otázka po smyslu, se dnes jeví lidem často jako nesmyslná. To proto, že již byla implicitně zodpovězena. Zodpovězena může být např. jako: mám být strojem na absorpci požitků. Nebo: mám být strojem na vydělávání peněz. V obou případech se jedná o chybné zodpovězení nutné otázky: v obou případech došlo k zanedbání existenciálního obsahu.

<sup>168</sup> Při takovém odvozování je nicméně vždy třeba mít na paměti, že je nejasné, co daní lidé míní pojmem „štěstí“, a že mohou porovnávat pouze úroveň svého vlastního štěstí v různých fázích života (a nejsou tedy schopni vypovídat o míře štěstí nějak obecně). Zvláště je třeba dbát na důsledky, které s sebou nese objev „nevědomí“: to, co daný člověk vypovídá, je pouze tím, co onen člověk vypovídá, nemusí však být tím, jak se věci skutečně mají, a to ani v případě výpovědi o nich samých a při snaze vypovídat pravdivě. Vycházíme zde z Frommovy analýzy štěstí, která poukazuje k tomu, že „skutečné“ štěstí je spojeno se „správným“ vedením života. FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*, str. 137-155.

### 2.4.2 Neuvědomělé využití existenciálního postoje a obsahu

Využitelnost partikulárního vědění začleněním do celku, kterou jsme popsali výše, předpokládá velkou míru vytěsnění existenciálního postoje a existenciálního obsahu. Toto vytěsnění ale nemůže být absolutní: pokud by absolutní bylo, nebylo by možné použití mnoha pojmů. Z většiny sociologických děl nemohou zmizet pojmy vypovídající o vnitřních zážitcích (např. láska) a normativní pojmy (např. pokrok).<sup>169</sup> Skrze použití těchto pojmů proniká do sociologie zpět smysl: pro porozumění těmto pojmům bylo třeba zaujmout existenciální postoj (jak jsme viděli v kapitole Ztráta porozumění pojmům).

Není to ale pouhé použití normativních pojmů, které v sociologii udržuje smysl. Autoři často sice teoreticky postulují snahu o objektivitu nebo vědeckost, ale do jejich díla přitom proniká existenciální obsah. Např. Durkheim dosáhl zachování pozoruhodné míry smysluplnosti přes své neustálé naléhání na „vědeckost“ svého díla. K tomuto jevu mohlo dojít díky tomu, že Durkheim něco jiného explicitně prohlašuje a něco jiného skutečně dělá: jak uvidíme dále v analýze jeho *Společenské dělby práce*, postuluje svoji snahu o vědeckost, nacházení zákonů apod. Ve skutečnosti ale vytváří filosofii společnosti, v níž společnost hraje roli Boha, onoho „posledního“, oné odpovědi na otázku po smyslu.

Jestliže cílem sociologie v našem pojetí je (mimo jiné) poukazovat k možnosti změny, pak sociologie je někdy schopna již jen popisem toho, co je, nenápadně poukazovat k tomu, že to, co je, není samozřejmé. Jak uvidíme v analýze díla Petera Bergera, jeho dílo je ve skutečnosti tvrdě zpochybňující to, co pouze je. Berger sice tvrdí, že je vědecký, ale jeho dílo v sobě obsahuje tendenci ke kritice zvěcnění reality.

### 2.4.3 Rozrůznění sociologie a její „krizový stav“

Smysluplnost je v sociologii udržována již pouhou pluralitou, která existuje v jejím rámci. Přemýšlení a explicitní nutná otázka se rodí tam, kde existuje různorodost a tedy i neustálé zpochybňování samozřejmosti. Přemýšlení a otázka je přitom základem individuality; a je to individualita a její rozvoj, o niž skutečně jde. Sociologie je neustálým procesem **sebezpochybňování**, uvažování o tom, co vlastně je a neustálé nejistoty v tomto

---

<sup>169</sup> Tyto dva druhy pojmů jsme rozebírali v podkapitole „Ztráta porozumění pojmům“.

smyslu. To bývá často s neporozuměním identifikováno jako krizový stav sociologie.<sup>170</sup> Nikoli, toto není krizový stav: dokud je sociologie v tomto smyslu v krizi, udržuje v sobě smysl. Je to přece pochybnost, která hraje základní roli při snaze o změnu. Pouze neustálá pochybnost o tom, „čím jsme“, opětne kladení nutné otázky, může vést k tomu, že tato otázka neztuhne v nereflektovanosti. Jakmile by tato pluralita byla popřena mocenským nárokem jakéhokoli typu poznání (včetně konceptu, který prezentujeme zde), jednalo by se o totalitu a o začátek skutečné krize v rámci sociologie: teprve zde by se zákaz myšlení uskutečnil až k základům, teprve zde by smysluplnost byla poražena. Neustálá krize v rámci sociologie je snad její nejsilnější stránkou vůbec. Sociologie je jako demokracie: krizový stav je jediným stavem, ve kterém se smí nacházet, nechce-li zemřít: jen neustálým pokládáním Lyotardovy otázky „čím chceme být“, která je zároveň otázkou nutnou, v sobě udržuje kritického ducha, ducha otevřené diskuse. Protože jakmile by diskuse byla ukončena, bude ukončena pluralita a zavládne totalita a potlačení veškerých alternativ: společně s pluralitou pak bude potlačena individualita.<sup>171</sup> S nevolí tedy lze sledovat posilování „neotradicionalismu“ v sociologii, volání po jednotě předmětu a metody.<sup>172</sup>

### 3. Interpretace sociologie jako procesu napětí mezi smysluplností a bezesmyslností

V této kapitole se pokusíme v hrubých obrysech zanalyzovat historický vývoj sociologie s ohledem na dvě základní charakteristiky existencialismu, které jsme identifikovali v předešlých kapitolách jako nositele smysluplnosti: existenciální obsah a existenciální postoj a některé další základní pojmy (nutná otázka, rozměr hlubiny, horizontální rozměr, separace a participace v kognitivním aktu atd.) . Při naší analýze budeme rozlišovat explicitní a implicitní úroveň: existenciální obsah i existenciální postoj v díle

---

<sup>170</sup> V poslední době (2007) zazněl takový hlas např. v USA ústy Jonathana H. Turnera. TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without integration*.

<sup>171</sup> Je to právě totalita, jež se rodí skrze nedostatek přemýšlení v sociologii, kterou kritizujeme. Studuji-li například sociologii, budu brát jako dané, že mám napsat diplomovou práci a i to, jak ji mám napsat a co tam smím napsat a co už ne. Takto se rodí totalita: automatické přizpůsobení jednotlivce kolektivním nárokům, nedostatek ducha ve smyslu neschopnosti kritizovat zavedené normy. Je zajisté znepokojující položit si otázku, kolik empiricky orientovaných diplomových prací vzniká z pouhého donucení a bez hlubšího filosofického pochopení smyslu metodologických omezení, která jsou na empirické práce uvalována. I diplomová práce by měla být tvořena zevnitř celkového přesvědčení, že právě touto metodologií sociologie může být nejprospěšnější. Děje se tak?

<sup>172</sup> Viz např. McLENNAN, George. *After Postmodernism – Back to Sociological Theory?*, MATTHEWMAN, Steve. HOEY, Douglas. *What Happened to Postmodernism?*, TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without integration*.



mohou být přítomny oběma způsoby. Jak uvidíme, např. Durkheim, který by popíral i existenciální obsah i existenciální postoj na explicitní úrovni, musel pro potřeby svých teorií implicitně použít existenciální postoj: v jeho díle se pak objevují i určité náznaky existenciálního obsahu.

Otázka, kterou zkoumaných autorů chceme položit, zní: vyskytuje se v jejich díle existenciální obsah a existenciální postoj? A pokud se tam nevyskytuje explicitně, nejsou přítomny implicitně? Co se u těchto autorů stalo s nutnou otázkou? To, co na této analýze chceme ukázat, je, že sociologičtí autoři sice často existenciální obsah a postoj popírají, nicméně tyto dva prvky nějakým způsobem jejich dílo rámuje a jsou to ony, které jejich dílo činí smysluplným.

### 3.1 Klasikové: Comte, Durkheim, Weber

#### 3.1.1 Auguste Comte: ambivalentní anti-existencialismus

Za zakladatele sociologie bývá považován Auguste Comte: zdá se nám tudíž vhodné začít právě u něho: jestliže se uznává, že sociologie začíná u Comta, pak kde jinde vůbec začít s pokusem o zjištění vztahu „sociologie“ a „existencialismu“?

Comtův vztah k existencialismu je možno objasnit pomocí jeho názorů na povahu sociologického poznání.<sup>173</sup> Objektivita sociologického poznání (Comte sám tento pojem

---

<sup>173</sup> **Comtův** postoj k poznání je vyjádřen v jeho slavném zákonu tří stadií vývoje lidského ducha: stadia teologického, metafyzického a pozitivního. Comte se domnívá, že vývoj myšlení, poznání, mysli, či ducha probíhá vzestupně ve zmíněném pořadí. Smyslem prvních dvou stadií přitom je připravit půdu pro stadium poslední a vrcholné, stadium pozitivní.<sup>173</sup> Pozitivní stadium se vyznačuje upuštěním od otázek, které nemohou být zodpovězeny – což jsou zejména otázky po příčině, povaze a účelu bytí. Odpovědi na takové otázky nejsou zjiřitelné, proto se také „dospělá“ mysl vzdala pokusů o jejich zodpovězení. Comte v této souvislosti píše: „*All men who are up to their age can verify this for themselves.*“ (COMTE, Auguste, *Positive Philosophy I*, str. 29.) Místo toho se náš intelekt musí zaměřit na zjišťování obecných a neměnných přírodních zákonů, kterým podléhají fenomény. Takové zákony budeme odhalovat na základě empirického pozorování fenoménů. Výsledkem bude systém věd, který povede k rozvoji vědění, jenž v dřívějších stadiích nebyl možný. Comtovým cílem je vytvořit systém vědeckého poznání, který bude zahrnovat jak vědy přírodní, tak vědu o člověku. Vytvořením vědy o člověku, sociologie, chce Comte položit základy možné racionální společenské organizaci. Na základě vědeckých poznatků bude možno společnost osvíceně řídit. Sociologie je u Comta královnou věd, je nejdůležitější, ale také nejsložitější. Je proto možné ji založit teprve na určitém stupni vývoje poznání: bude se stavět na poznacích získaných v jiných vědních oborech. Ale navzdory tomuto výsostnému postavení sociologie se skutečnou vládkyní v Comtově systému nestala sociologie, ale fyzika. To je vidět již na terminologii, již používá: kromě pojmu „sociologie“ používá de facto synonymní pojem „sociální fyzika“. V metodologickém smyslu je sociologie jakoby odvozena. Je sociální fyzikou. Comtovo pojetí sociologie vychází z metodologické paralely mezi společenskou vědou a vědou přírodní. Jeho pojetí objektivitu tomu odpovídá.

nepoužívá) pro Comta znamená radikální odhlédnutí od lidské subjektivity. Aby bylo možno dosáhnout objektivního poznání, je třeba použít vědeckou metodu, jež spočívá v empirickém pozorování. Pojem pozorování má přitom specifický význam. Nejedná se o pozorování v tom smyslu, v jakém pozorujeme nějaký svůj vnitřní pocit. Výrok typu „miluji tě“ či „mám depresi“ není výsledkem pozorování. Jedná se o pouhou emoci, nikoli o vědecké pozorování. Comte v důsledku tohoto svého názoru odsuzuje vědy, které této metody používají, zejména psychologii. Comte píše: „*Po dvou tisíciletích psychologického snažení nebyla ustavena jediná propozice, která by svým stoupencům vyhovovala. Do dnešní doby jsou rozděleni do množství škol, stále diskutující o samých základech své doktríny.*“<sup>174</sup> To, v čem spočívá jádro Comtovy kritiky, je použití „vnitřního pozorování“ ze strany psychologie. Podle Comta se přehlídí, že objekt a subjekt pozorování jsou totožné. Tato totožnost je podle něho absurditou: vášně pozorují vášně. Subjekt je v poznávání sebe sama radikálně nespolehlivý. Comte chce proto člověka pozorovat zvnějšku. Zatímco psychologie postupuje při poznávání od člověka směrem ven, Comte chce postupovat od světa směrem k člověku.<sup>175</sup> V tomto smyslu jediným možným způsobem poznání člověka (v Comtově slovníku lidských afektivních a intelektuálních funkcí) je buď studium organických podmínek, na kterých funkce záleží, nebo přímé pozorování intelektuálních a morálních činů.<sup>176</sup>

Z výše uvedené charakteristiky Comtovy představy o povaze sociologického poznání lze poměrně jednoznačně odvodit jeho názor na „existenciální postoj“: existenciální postoj by pro něho znamenal vyhrocenou podobu „vnitřního pozorování“, de facto jeho absolutizaci: vášně pozorují vášně a u toho si nárokují jakousi vyšší pravdu, poznání odpoví na otázky, jejichž zkoumání se dospělá mysl vzdala. Snaha existencialisty po odhalení „smyslu bytí“ by se z tohoto hlediska Comtovi musela jevit jako návrat do metafyzického stadia poznání, ne-li jako regrese až do teologického stadia.<sup>177</sup> Comtovu projektu je možno porozumět jako projektu směřujícímu k úplné suspenzi subjektivity z procesu poznání a tím i úplné suspenzi existenciálního postoje: v procesu Comtovského sociologického poznání dochází k zabsolutnění separace na úkor participace. Tento charakter Comtových názorů je možné pochopit s ohledem na jeho porozumění smyslu sociologie. Comte žil v době po francouzské

---

<sup>174</sup> COMTE, Auguste. Ed: LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and Positivism*, str. 80.

<sup>175</sup> COMTE, Auguste. Ed: LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and Positivism*, str. 163.

COMTE, Auguste. Ed: LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and Positivism*, str. 184.

<sup>177</sup> Existencialisté jsou často současně náboženskými mysliteli, kteří operují takovými pojmy jako je „transcendence“, „Bůh“ apod. Tillich byl protestantským teologem, Buber byl židovského vyznání, Jaspers hovořil o vlastním pojetí přístupu k životu, vyjádřeném jako „filosofická víra“.

revoluci, což se v jeho myšlení odrazilo jako touha po řádu; sociologie v tomto smyslu měla posloužit jako nástroj k osvícenému řízení společnosti (které by dnes jistě spadlo do hanlivé škatulky „sociálního inženýrství“). Comtovi v sociologii nešlo o existenciální poznání, nýbrž o poznání směřující k ovládnutí. Stejně tak Comtovi nejde o existenciální obsah. Comte se snaží poznat vnější zákony, podle kterých společnost funguje (příkladem takového zákona je právě vývoj tří stadií poznání), nikoli povahu lidského odcizení. To není a nemůže být obsahem sociologického poznání. Tím je v Comtově sociologii také popřena nutná otázka. Pro Comta nutná otázka nehraje roli: smysl života jednotlivce je již vlastně zahrnut v pojmech společenského pokroku a řádu (které jsou základními hodnotami jeho náboženství humanity): Comtovi jde o osvícené řízení společnosti, nikoli o jednotlivce. Klade důraz na kolektiv, nikoli na individuum: je to právě takto pojatý cíl Comtova projektu vytvoření hierarchie věd, který Comtovu myšlení upírá rozměr hlubiny a nechává ho jako sklouznout do horizontály.

Jakkoli se Comte jeví jako zakladatel bytostně anti-existencialistické tradice (a také jím je) ve smyslu navržení sociologie jako nástroje k řízení společnosti (a nikoli povahy lidského odcizení), který má využívat metodu vnějšího pozorování (a nikoli metodu vnitřního pozorování), v celku jeho díla objevujeme pozoruhodné rysy, zejména jeho náboženství humanity, jehož hlavní charakteristiku Comte shrnuje takto: *Láska, ..., je naším principem, řád naším základem; a pokrok naším cílem.*<sup>178</sup> Jedná se o problém podobný problému ekonomie: ekonomie má dva Adamy Smithe<sup>179</sup>, sociologie má dva Augusty Comty. Comte v první části svého díla kritizuje stadia poznání metafyzické a teologické jako zastaralé typy poznání, které každá dospělá mysl opustila, přesto se k nim v náboženství humanity opět vrací. Tento rozpor může být pochopen různě. T. G. Masaryk např. píše: „romantika v nejhorším slova smysle se valí proudem do jeho pozitivní politiky.“<sup>180</sup> Zdá se nicméně, že Comte si přes radikální formulace o nutnosti překročení zastaralých forem poznání byl vědom, že člověk náboženství potřebuje: sociologie se u něj vlastně jeví jako součást všezahrnujícího náboženství humanity: má sloužit jako dílčí nástroj v dosahování pokroku. Zřejmě pouze za tímto účelem chce Comte suspendovat teologické a metafyzické stadium poznání: domnívá se při pohledu na přírodní vědy a zejména fyziku (pro sociologii Comte používá též název „sociální fyzika“), že

---

<sup>178</sup> COMTE, Auguste. Ed: LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and Positivism*, str. 381.

<sup>179</sup> Smith načrtl dva odlišné obrazy společnosti ve svých dílech *Bohatství národů* a *Teorie morálních sentimentů*. V prvním díle se jeví jako základ společnosti sobectví, v druhém láska. Problém ekonomie spočívá v tom, že Smithe roztrhla a vzala si z něj pouze první polovinu. Pro bližší diskusi o tomto tématu viz MASARYK, T. G., *Moderní člověk a náboženství*. SEDLÁČEK, TOMÁŠ. *Ekonomie dobra a zla*.

<sup>180</sup> MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*. str. 77.

pokroku v poznání společnosti bude dosaženo analogicky. Avšak tento pokrok sám je základním principem jeho náboženství.

Jakkoli tedy Comte ze sociologie vykázal „vnitřní pozorování“ a její úkol vymezil jako získávání „Herrschaftswissen“, vše toto lze pochopit jako zarámované širšími úvahami náboženského typu: Comta je zřejmě třeba chápat jako celek a nikoli jako ho nějak dělit a brát si z něj pouze to, co se zdá vhodné (a tedy jeho pozitivní filosofii, nikoli náboženství humanity). Jde totiž o to, že pokud Comta pochopíme v této celistvosti, pak ho nelze nařknout z anti-existencialismu, protože pojmy typu „láska“ nebo „pokrok“, jsou poznávány výhradně v existenciálním postoji, tedy zabsolutněným vnitřním pozorováním. Comte, jakkoli mohl proti vnitřnímu pozorování brojit, ho sám nutně musel použít, jakmile chtěl smysluplně použít pojmy tohoto typu. Tuto skutečnost však, zdá se, nedokázal dohlédnout.<sup>181</sup> Jakkoli Comte učinil první krok ke ztrátě porozumění člověku a společnosti i ztrátě vztaženosti k poslednímu smyslu, v jeho díle jako celku tyto charakteristiky obsaženy jsou.

Comtovo dílo je rozporuplné. Jeho nadšení přírodními vědami, jeho důraz na funkci sociologie ve smyslu horizontálního rozměru lidského bytí, to všechno poukazuje přesně na to myšlenkové schéma, které vědě rozumí jako opozici vůči víře. Na druhou stranu byl Comte náboženským myslitelem a důležitost náboženství si očividně uvědomoval: z jeho díla se nevytrácí celistvost. Comte zcela jasně formuloval to, co by Adorno označil za „pojetí totality“. Comtovo dílo je militantně anti-náboženské, ale současně i náboženské.<sup>182</sup> Byl to tedy asi spíše „duch doby“, který měl rozhodnout o tom, jak jeho dílo bude dále interpretováno. Comte nicméně vykročil na cestu antiexistencialismu tím, že sociologie v rámci jeho díla zaujala ryze antiexistenciální pozici.

### 3.1.2 Émile Durkheim: pokračování ambivalence

Émile Durkheim, Comtův následovník, stejně jako jeho předchůdce zdůrazňoval nutnost použití vnější metody při poznání společnosti, což zřejmě vychází z jeho

---

<sup>181</sup> Autor této práce v Comtovi nenašel místo, kde by Comte postuloval své porozumění důležitosti vnitřního pozorování. Comtovo dílo je však rozsáhlé a nebylo v časových možnostech autora ho prostudovat důkladně. Ať ale Comte této důležitosti rozuměl, nebo ne, z nástinu dalšího vývoje sociologie bude zřejmé, že se široce rozšířilo nepochopení důležitosti vnitřního pozorování i širších úvah náboženského typu obecně.

<sup>182</sup> Měli bychom upozornit na skutečnost, že Comtovo pojetí náboženství není totožné s Tillichovým rozměrem hlubiny. Comtovi jde o „společenský pokrok“ (kolektivismus), Tillichovi o překonání odcizení, „odvahu být“, o individuální rozměr víry (TILLICH, Paul. *Odvaha být*). Ve smyslu protikladu kolektivismu a individualismu je Comte antiexistencialistický.

objektivizujícího pojetí pravdy.<sup>183</sup> Chtěl „pozorovat, popisovat, klasifikovat a hledat zákonitosti, které je vysvětlují.“<sup>184</sup> Pozorování u Durkheima znamená obdobnou záležitost jako u Comta: aby např. podložil svoji tezi o vývoji individuálního vědomí v souvislosti s dělbou práce, hledal „objektifikaci“, pomocí níž by bylo možno nějak tento vývoj doložit. Tu objevil v právu – zkoumal tedy vývoj lidského vědomí, který však pro potřeby zkoumání nahradil vývojem práva. Sám k tomu dodává: „Abychom mohli přistoupit k takovému utřídění a porovnání, musíme vnitřní skutečnost, která nám uniká, nahradit skutečností vnější, která ji symbolizuje...“<sup>185</sup> V tomto zvnějšnění metody Durkheim hledal onu vědeckost, kterou jeho metoda nárokovala. Přitom kritizoval možnosti použití odlišného druhu metody: „Ani ti nejnezkrotnější idealisté nemohou postupovat jinou metodou, neboť ideál nemá na čem spočívat, pokud jeho kořeny nejsou v realitě.“<sup>186</sup> Cílem poznání, které Durkheim rozvíjí, je řešení praktických problémů. Píše: „Ale z toho, že navrhujeme studovat především skutečnost, nevyplývá, že bychom se vzdávali snahy o její zlepšení: nedomnívali bychom se, že naše bádání si zaslouží jedinou hodinu námahy, kdyby jeho zájem měl být pouze spekulativní. Jestliže pečlivě oddělujeme teoretické problémy od praktických, není tomu tak proto že bychom praktické problémy přehlíželi; právě naopak! Činíme tak proto, abychom byli lépe schopni je vyřešit.“<sup>187</sup> Povahu těchto problémů Durkheim specifikuje: „K boji s přírodou potřebujeme mohutnější schopnosti a produktivnější síly...“<sup>188</sup>

Je zcela zřetelné, že ve smyslu, který pro nás hraje roli, tj. ve smyslu porozumění úkolu společenských věd a způsobu, který je k tomu vhodný, Durkheim přímo navazuje na Comta: jádrem jeho metodologie je upřednostnění separace před participací, cílem poznání je hladší běh společnosti: ani existenciální postoj ani existenciální obsah nejsou v díle explicitně přítomny, Durkheim naopak kritizoval ty, kteří se pokoušeli do poznání společnosti zapojit subjektivitu.

---

<sup>183</sup> Tiryakian upozorňuje na složitost problému pravdy u Durkheima. Podle něho se Durkheim inspiroval u amerických pragmatiků a kritizoval objektivní pojem pravdy s tím, že pravda je vázána na společnost. Sociální realita je psychickým výtvozem a přitom pravdou. Pravda je tak historicky podmíněna: má svůj původ ve společnosti (TIRYAKIAN, Edward A., *Sociologism and Existentialism*, str. 159-161). Způsob, kterým Durkheim společnost zkoumá, nicméně ukazuje k tomu, že jakkoli je pravda vázána na společnost, lze ji pozorovat jakožto vnější skutečnost s objektivní existencí. Tomu koneckonců nasvědčuje i známé Durkheimovo dictum, podle něhož jsou sociální fakta „věci“. Z našeho hlediska se tedy stále jedná o objektivní koncept pravdy, jakkoli je vnitřně strukturovaný a sofistikovaný.

<sup>184</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 33.

<sup>185</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 61.

<sup>186</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 34.

<sup>187</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 34.

<sup>188</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 41.

Začteme-li se nicméně do Durkheimova díla podrobněji, ukazuje se u něj obdobná ambivalence jako u Comta. Nelze se ubránit dojmu, že jeho odvážná zobecnění přehlížejí to, co později postuluje Adorno: že zobrazení celku se vždy vymyká empirickému ověření; teorie a empirie se „nedají vepsat do jednotného kontinua“<sup>189</sup>. Např. Durkheimovo teoretizování o povaze morálky jednoznačně překračuje možnosti empirického zkoumání a dalo by se označit za sled abstraktně-logických argumentů přecházejících v chápání nadřazené funkce společnosti nad jednotlivcem až k náboženskému postoji, v němž je na místo Boha dosazena společnost. Durkheim sice píše, že nechává prostor jakémukoli typu filosofie a pohybuje se na odlišném poli<sup>190</sup>, ve skutečnosti ovšem spíše vytváří celkovou filosofii společnosti, v níž společnost vystupuje jako Bůh. Je to přece především hladký běh společnosti, zabránění stavu anomie, resp. války, k čemu má sociologické poznání přispět, a celá teorie je postavena na tom, že společnost z člověka dělá člověka a je pro něho transcendentním objektem úcty. Koneckonců si Durkheim této role společnosti ve svých teoriích byl vědom. Uvažuje takto: „*Musíme si vybrat mezi Bohem a společností. Nebudu zde zkoumat důvody mluvící ve prospěch toho či onoho řešení; logická jsou obě. Dodám jen, že mně osobně je podobný výběr vcelku lhostejný, protože božství považuji za transponovanou a symbolicky myšlenou společnost.*“<sup>191</sup>

Otázkou je, jakým způsobem mohl Durkheim dospět k přesvědčení o božské povaze společnosti. To, co zde – podobně jako v Comtově případě – chceme tvrdit, je, že je to nereflektovaně a možná nerozvinutě použitý existenciální postoj: Durkheim zřejmě jaksi cítí nadřazený charakter společnosti, v zanoření se sama do sebe zjišťuje, že on sám chce sloužit společnosti jako celku, že společnost pocítuje jako Boha a že společnost si zaslouží, aby takto byla pocítována. Tento osobní pocit poté zobecňuje a vpisuje do své – údajně vědecké – teorie o společenské dělbě práce.<sup>192</sup> Nelze si totiž vůbec představit jiný typ poznání

---

<sup>189</sup> ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*, str. 21.

<sup>190</sup> „Takto chápaná věda není v rozporu s žádným druhem filosofie, nebo působí na zcela jiném poli. Je možné, že mravnost má nějaký transcendentní cíl, jehož dosažení není v silách zkušenosti; to je věcí odborníka na metafyziku.“ DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 33.

<sup>191</sup> DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie*, str. 67

<sup>192</sup> Existencialismus nechce postupovat tak, že zobecňuje ze sebe na všechny ostatní. Rozvinutý existencialistický postoj se chce dotknout „Zdroje“, takže poznání takto uchopené už není pouhou transpozicí sebe sama do ostatních, pouhým zobecněním, nýbrž nahlédnutím skutečné podstaty věci. Pokud je ale existenciální postoj nerozvinutý, postupuje takovýmto „zpredmetnělým“ zobecněním. Nelze říci, zda Durkheim postupoval zpředmetněle, nebo zaujímal rozvinutý existenciální postoj.

„božského“. Empirie stejně jako pouhé abstraktně-logické argumenty odtržené od celku životního postoje jsou s ohledem na poznání tohoto typu bezmocné.

To, o co se zde snažíme, není obvinění Durkheima z nevědeckosti, nýbrž spíše vyjádření úcty před jeho de facto propojením existenciálního postoje se zpředmětnělým způsobem poznání, propojení participace a separace v poznání, které de facto provedl, jakkoli explicitně poznávací participaci popíral. Durkheim si nebyl vědom toho, že jeho poznání není vědeckého typu; a právě to, že není vědeckého typu, dodává jeho teorii z našeho hlediska skutečnou obecnost a skutečný smysl.

To, že Durkheim byl kolektivist a nikoli individualista jako my, nás nevede k nepřátelství vůči němu: Durkheim formuloval opoziční názor vůči existencialismu: tím je nesmírně cenný jakožto příspěvek k pluralitě: jeho filosofie vnáší jiskru pochybnosti do případné přílišné jistoty o správnosti existenciálního přístupu ke skutečnosti. Durkheim sice postuloval metodu, která člověku není schopna rozumět a která se odtrhává od posledního smyslu, zastával sice koncept objektivit vylučující smysl a jako cíl sociologie označoval horizontální dimenzi, avšak činil něco odlišného: jeho dílo díky uchování specifického typu rozměru hloubky uchovává silný rozměr smyslu.

Durkheimovo dílo – podobně jako dílo Comtovo – uchovalo určitou formu existenciálního obsahu i určitou formu existenciálního postoje. Existenciální obsah je skryt ve snaze o hladší fungování společnosti. Ta vychází z představy o tom, že současný stav společnosti není ideální, že je vylepšitelný. Existenciální obsah zde sice nemá individuální rozměr, ale vyskytuje se tu v určitém kolektivním rozměru (rozlišení anomie – normální stav zde vystupuje jako určitá kolektivní forma odcizení, resp. překonání tohoto odcizení); dodržování morálních standardů znamená de facto žádoucí stav toho typu, jako je v existenciálně pojatém křesťanství spása jednotlivce. Existenciální postoj je skryt ve způsobu, jímž Durkheim dosahuje poznání existenciálního obsahu. Durkheim tedy pokračuje v Comtově ambivalenci: jeho dílo explicitně popírá existenciální obsah i existenciální postoj, ale implicitně ho v určité formě obsahuje. Zatímco byl ale Comte (přes své explicitní popírání náboženství) také explicitně náboženským, u Durkheima se jeho náboženská začala stávat pouze implicitní.

### 3.1.3 Max Weber: nový rozměr ambivalence

Tam, kde má Comte rozlišení na stadium teologické, metafyzické a pozitivní, tam, kde Durkheim má rozdíl mezi poznáním vědeckým a metafyzickým, nastupuje u Maxe Webera dichotomie mezi vědou a vírou. Weber nezavrhne stadium teologické a metafyzické tak, jako Comte, ale podobně jako Durkheim ho vyčleňuje a odděluje od vědeckého poznání. Víra a hodnotové přesvědčení, které spadají právě do těchto stadií poznání, mají právo na svůj vlastní život. Ale z vědy je nutno víru vykázat. Weber píše: „*Posouzení platnosti ... hodnot je záležitostí víry, a vedle toho snad i úkolem spekulativního uvažování... i, v žádném případě ale předmětem zkušenostní vědy...*“<sup>193</sup> Víra je založena hodnotících soudech, ty jsou zakotveny v ideálech a jsou tedy subjektivního původu. Věda je však uspořádávání zkušenostního vědění, „*usiluje o myšlenkové uspořádání empirické skutečnosti*“<sup>194</sup>, což vyžaduje oddělení vědy a víry, oddělení objektivního poznání a subjektivních dojmů. To koneckonců souvisí s Weberovým chápáním úkolu vědy. Ten Weber rozebírá pomocí pojmů účelu a prostředku. Jednání se váže na kategorie účelu a prostředku: něco chceme buď pro jeho vlastní hodnotu, nebo jako účel pro poslední hodnotu. Věda může zodpovídat otázku po vhodnosti prostředků. Může také ukázat, jestli je daný účel vůbec nějakými prostředky dosažitelný – lze tudíž hodnotit i ideál sám. Dále můžeme vědecky odhalovat nechtěné důsledky daného jednání. Rozhodnutí o jednání je ale posouzením vhodnosti ideálů a už není na vědě, ale na chtějícím člověku. Jednání už znamená zastávání určitých hodnot proti hodnotám jiným. Dá se tedy říci, že u Webera – stejně jako u Comta a Durkheima – věda nehodnotí, ponechává vášně stranou: snaží se dosáhnout objektivitu stažením subjektu z tohoto poznání. Hodnotí prostředky, nerozhoduje však o cílech.<sup>195</sup>

Na první pohled se jeví, že Weber v našem smyslu nepředstavuje oproti Comtovi a Durkheimovi žádnou významnou změnu na explicitní úrovni: existenciální postoj přítomen

---

<sup>193</sup> WEBER, Max. *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 11.

<sup>194</sup> WEBER, Max. *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 11.

<sup>195</sup> Je však na místě upozornit na to, že Weber byl mnohovrstevnatým myslitelem a roli hodnot chápal; na některých místech je u něho možné najít pasáže, které hodnocení ve vědě nevyklučují, nýbrž uznávají: „*Nemůžeme zakázat, aby ideály, které vědce oduševňují, nevyjadřovali v hodnotících soudech. Ale je třeba sebe i čtenáře uvědomovat o tom, která měřítka to jsou, podle kterých posuzujeme. Jestliže se tato povinnost zpřísní, může být hodnotící soud dokonce žádoucí: při kritice praktických návrhů nemůže být objasnění dosahu motivů zákonodárce podáno názornější a srozumitelnější formou, než jakou je konfrontace hodnotových měřítek*“ (WEBER, Max. *Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání*. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 16).



není, protože je vyloučeno hodnocení, které je v existenciálním postoji vždy přítomno, existenciální obsah zde není, protože cílem vědy je posuzovat prostředky z hlediska jejich vhodnosti pro dosažení určitých cílů, nikoli však cíle samotné (ale existenciální obsah vždy vychází ze znalosti cíle). Přesto se Weber odlišuje. Durkheim se totiž domnívá, že hodnoty nějakým způsobem odvozuje z vědy. Píše: „*Lze namítnout, že metodě pozorování scházejí pravidla k posouzení shromážděných faktů. Toto pravidlo však vyplyne ze samotných faktů...*“<sup>196</sup> V tomto smyslu pak např. tvrdí, že stav zdraví společnosti může být odhalen a stanoven pouze vědou.<sup>197</sup> Weber se vyznačuje dokonalejším pochopením problému hodnot, když upozorňuje, že „*smysl světového dění nemůžeme vyčíst ze sebedokonalejších výsledků jeho prozkoumání*“<sup>198</sup>. Tím se Weber dostává o krok blíže existencialismu v tom smyslu, že zřetelně odlišuje mezi hodnocením a bezhodnotovostí, chápe bezmocnost „vědy“ tváří v tvář praktickému jednání; narozdíl od Durkheima chápe, že stav „anomie“ není z vědeckého hlediska o nic horší než stav, v němž společnost hladce funguje.<sup>199</sup> Paradoxně toto pochopení současně Webera od existencialismu vzdaluje: je obtížnější než u Durkheima nalézt u něj zřetelné stopy po subjektivním hodnocení, jehož původ by bylo možno hledat v zaujetí existenciálního postoje.<sup>200</sup> Durkheimovi jeho nereflektovanost v problému hodnot umožnila vytvořit celistvou teorii moderní společnosti. Weberovi se skrze dokonalejší pochopení problému hodnot podařilo dokonaleji distancovat od zaujetí existenciálního postoje, čímž se o krok vzdálil poznání celku (protože poznání celku se vždy děje z určitého hodnotového hlediska, jak jsme se pokusili ukázat v minulé kapitole).

---

<sup>196</sup> DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 35

<sup>197</sup> Stav zdraví nicméně právě nikdy nemůže být určen vědou. U fyzického zdraví jednotlivce problém není tolik zřejmý, ale i tady vyloučení subjektivního hodnocení vede k otázce typu: proč by měl člověk mít spíše dvě nohy než jednu? Taková otázka není z vědeckého hlediska zodpověditelná. Zřetelnější je to u psychického zdraví, kde psychologie, která se snaží být vědecká, postrádá kritéria skutečného duševního zdraví. Jako kritérium pak může použít např. takový psychický stav, aby byl člověk schopen ve společnosti „normálně“ fungovat, nebo jeho pocíťovanou spokojenost. Problém zdraví není záležitostí vědy, nýbrž etiky: zdraví je stav, který z hlediska určitých hodnot považujeme za žádoucí.

<sup>198</sup> WEBER, Max. Objektivita sociálněvědního a sociálněpolitického poznání. In: WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*, str. 11.

<sup>199</sup> Durkheim o anomii např. píše: „Je naprosto zřejmé, že taková anarchie je jevem nezdravým, neboť jde proti samotnému cíli každé společnosti, jímž je odstranění války mezi lidmi...“ (DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*, str. 35). Durkheimovi nicméně uniká, že tento závěr není „naprosto samozřejmý“: samozřejmý se může jevit pouze potud, pokud za samozřejmé pokládám, že mír je lepší než válka. To je ale věcí osobního hodnocení, které, jak viděl už Weber, nikdy z faktů nevyplyne.

<sup>200</sup> Weberovu opatrnost v tomto smyslu je možno vysledovat i při jeho popisu byrokracie, který se jeví jako vycházející z humanistických hodnot. Weber ve fungování byrokracie sice identifikuje „odlidšťování“, avšak tento pojem dává do uvozovek. (WEBER, Max. *Autorita, etika, společnost*, str. 78)

Weber se ovšem vyznačuje ještě jednou odlišností od Durkheima a Comta, která je pro naše potřeby důležitá a která Webera naopak přivádí o krok blíže k existenciálnímu poznání: zatímco oba dříve jmenovaní chtějí poznávat zákony, podle nichž se lidské společnost řídí pomocí ryze vnějších metod (erklären), Weber má odlišnou představu: chce interpretovat příčiny jednotlivých historických jevů za použití chápání (verstehen). Takto potom Weber interpretuje například kompulsivní snahu o zvýšení vlastního bohatství za podmínek protestantské etiky jako výsledek úzkosti, která vzniká v souvislosti nejistotou o vlastní vyvolenosti Bohem pro život věčný.<sup>201</sup> Na základě čeho může Weber tvrdit, že za těchto podmínek lidé pociťovali úzkost? Verstehen zde vlastně znamená vcítění se do podmínek, za nichž ten který člověk žil, a jakési vnitřní porozumění logice jeho činů, porozumění, které vychází z toho, že i já jsem člověkem. Weberův krok od Erklären k Verstehen lze chápat jako významný krok směrem k existenciálnímu postoji: Verstehen stejně jako existenciální postoj spočívá ve vcítění se. Verstehen je ale od existenciálního postoje odlišné: jeho cílem je interpretace jednotlivých historických jevů, nikoli tvorba obecných výroků o člověku s ontologickým nárokem. Verstehen postuluje schopnost vcítit se a pochopit; nepřekračuje ale subjekt-objektové rozlišení.

Shrme-li naši analýzu Webera, zjišťujeme, že učinil dva kroky, z nichž jeden ho přivedl blíže existenciálnímu postoji (opuštění ideje Erklären a zaujetí pozice Verstehen), druhý ho naopak oddálil (pochopení problému hodnocení Webera oddálilo od Durkheimova nerozvinutého implicitního existencialismu): existenciální postoj jako takový je nicméně Weberovi minimálně v oblasti vědy cizí. Existenciální obsah je z jeho díla vyloučen nárokem na bezhodnotovost vědy: nelze popisovat člověka v jeho odcizení, nemáme-li možnost hodnotit. Na rozdíl od Comta a Durkheima se Weberovi podařilo existenciální obsah i existenciální postoj z velké části odstínit. Zdá se nicméně, že existenciální postoj pro Webera hrál roli při výběru témat zkoumání.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> WEBER, Max. *Autorita, etika, společnost*, str. 239-267.

<sup>202</sup> Weber si byl vědom role hodnot při výběru tématu zkoumání; zdá se, že hodnoty, které takto vedly jeho výzkumy, nebyly existenciálnímu obsahu vzdáleny. Paul Tillich Weberovo dílo interpretuje takto: „*Max Weber, jeden z největších vzdělavců 19. století, popsal tragickou sebe-destrukci života, poté co se chopil vlády technický rozum*“. (TILLICH, Paul. *Odvaha být*, str. 91). Např. Weberova analýza byrokracie a jejího „věčného řešení problémů“, a tedy řešení problémů bez ohledu na osobu, jako by v sobě nesla náznak existencialistického podtextu ve smyslu důrazu na jednotlivce a jeho osud.

Vývoj od Comta přes Durkheima k Weberovi lze zjednodušeně shrnout takto: Comte byl explicitně náboženským myslitelem, Durkheim byl implicitně náboženským myslitelem; Weberovi se náboženské myšlení z jeho díla podařilo poměrně úspěšně odstínit. Směr vývoje se od Comta ubíral stále více směrem k „vědeckosti“ ve smyslu vyřazení existencialismu z myšlení. Přitom je ovšem třeba mít na paměti, že jednotliví autoři se vyznačovali mnoha individuálními odlišnostmi.

### 3.2 Rozšíření „nereflektovaného empirického výzkumu“

Vývoj sociologie po období klasiků typu Webera a Durkheima popisuje např. Tiryakian: „The first generation of sociologists after Comte was predominantly ontic and genetic problems: What is the nature of empirical society?...What social forces exist in society? What was the origin of social institutios? The following generation....rebelled against the armchair speculation of their academic fathers....If sociology was to be science which could be depended upon to help society, it had to stop worrying about the nature of social problems and start solving them.“<sup>203</sup> Tiryakian popisuje vývoj sociologie jako jakýsi obrat k praktičnosti: v naší interpretaci se nicméně jedná daleko spíše o obrat k bezsmyslnosti: obrat k praxi znamená obrat od myšlení k jednání, od touhy po poznání k touze po manipulaci, od existenciálního poznání k získávání Herrschaftswissen, od kladení nutné otázky k jejímu nereflektovanému zodpovědění, od důrazu na člověka jako individuum k důrazu na člověka jako kolektiv, od dimenze hlubiny k dimenzi horizontální. Tuto odvrácenou stranu orientace na praxi vyjadřuje Adorno v námi již jednou citované větě: Osvícenství odsunulo stranou požadavek, podle něhož má myšlení myslet, protože tento požadavek by odváděl od příkazu rozkazovat praxi.“<sup>204</sup> Praxe a vzdělání, praxe a myšlení, praxe a duchovní rozměr: to nejsou doplňky, nýbrž alternativy.<sup>205</sup>

Všichni výše zmínění sociologičtí klasikové v sobě přes svou vlastní smysluplnost ukrývají bytostnou tendenci k rozšiřování této bezsmyslnosti sociologie, a to zejména svým důrazem na objektivní koncept pravdy a „objektivitu“ sociologického poznání: právě tento důraz je počátkem orientace na praxi, kterou identifikuje Tiryakian. Vždyť proč klást důraz na

---

<sup>203</sup> TIRYAKIAN, Edward A. *Sociologism and Existentialism*, str. 2-3.

<sup>204</sup> ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*, str. 37.

<sup>205</sup> Ne vždy. Protikladem se stávají, jestliže se odtrhnou od vzdělání, myšlení a duchovního rozměru a zabsolutní sebe sama.

empirii a objektivitu? Jde tu o snahu „rozkazovat praxi“, a to již u klasiků samých.<sup>206</sup> Tento obrat ale nedokonalí klasikové sami, ti o něm pouze hovořili: Comte sice prohlašoval, že náboženské poznání bylo překonáno, byl ovšem náboženským myslitelem. Durkheim prohlašoval, že je vědec, ale v rámci své teorie prohlásil společnost za Boha. Weber sice dokonale pochopil problém objektivitu a bezhodnotovosti vědy, ale hodnoty rámuující jeho výzkumy vedly k jejich smysluplnosti. Roztržení člověka a vědce, hodnot a výzkumu, pravdy a života, které klasikové postulovali, aniž by sami tento ideál naplnili, se ale v sociologii začal projevovat naplno spolu s označením charakteru díla klasiků pejorativně jako „armchair thinking“ a vyústil v to, proti čemu v 50. letech 20. století nastala vzpoura: v „nereflektovaný empirický výzkum“ (kritizovaný Adornem), „abstraktní empiricismus“ (kritizovaný Millsem), positivismus (kritizovaný Adornem, ale i Schützem).

Nereflektovaný empirický výzkum se začal přibližovat ideálu bezsmysluplnosti: kritiku tohoto druhu sociologického poznání jsme podrobně rozvedli v minulé kapitole; nebudeme ji zde proto opakovat. V následujících podkapitolách se chceme spíše zaměřit na charakter „obratu k subjektivitě“ a „existenciální vzpoury“, k nimž v sociologii v reakci na bezsmysluplnost positivismu došlo.

### 3.3 Obrat k subjektivitě: fenomenologie v sociologii

Rozšíření „nereflektovaného empirického výzkumu“ s sebou přineslo zesílení rozměru bezsmysluplnosti v sociologii: v reakci na to následovaly dvě nové tendence v sociologii, které chceme popsat v následujících kapitolách a které sociologii významně přiblížily k naší představě smyslu: fenomenologický obrat k subjektivitě<sup>207</sup> a zesílení marxisticky inspirované „vzpoury“ proti positivismu.

---

<sup>206</sup> Zdá se, že Weber představuje určitou výjimku. Zatímco Comte a Durkheim postulovali snahu o praktickou využitelnost svého poznání jako základ jeho smyslu, Weber explicitně pěstuje i vědění pro vědění: „*Vypravěč vždycky vyvolá lepší dojem, když obecnoství cítí „ten příběh je o nás“ a když může na závěr zvolat „vezměte si z toho ponaučení!“.* Ale tihle přednost následující výklad nemá.“ (WEBER, Max. *Sociální příčiny zániku antické kultury*, In: WEBER, Max. *Autorita, etika, společnost*, str. 23.)

<sup>207</sup> Podkapitolu o fenomenologii zařazujeme především proto, že právě fenomenologická sociologie by měla mít předpoklady k tomu, aby byla z našeho hlediska „smysluplná“. Husserlovu metodu používali i existencialisté; je pro ni typický silný obrat k subjektivitě: to vše ukazuje směrem k příbuznosti s existencialismem

### 3.3.1 Alfred Schütz

Jedním ze zakládajících postav fenomenologické sociologie byl Alfred Schütz. Ten shrnul fenomenologický přístup k sociologickému poznání ve svém článku *Tvorba konceptů a teorie v sociálních vědách*, v němž se v návaznosti na Webera a Husserla vymezuje vůči empirickému pozitivismu.

V jeho pojetí se sociální vědy nemají primárně zabývat sledováním vnějšího chování lidí (jako to činí pozitivismus), nýbrž zkoumat svět lidí, kteří se vyznačují „přirozeným postojem“ vůči světu, zkoumat svět intersubjektivitu. Pouhé pozorování vnějšího chování totiž postrádá spojitost se s tímto základním způsobem lidského porozumění světu. Lidé světu určitým způsobem rozumí (*verstehen*) – a úkolem vědce je porozumět (*verstehen*), jak lidé činí tento svět pro sebe srozumitelným. Podle Schütze je třeba se přesunout od zkoumání objektivního světa ke zkoumání světa subjektivního, či lépe řečeno intersubjektivního.

Vědec nejprve pozoruje události vztahující se k lidskému jednání a následně vytvoří vzorec typického sledu činů. Za předpokladu, že člověk je vybaven vědomím (zde je obsažena ona subjektivita či intersubjektivita), vytvoří si vědec ve svém vědomí fiktivního aktéra (loutku), jehož vědomí připíše určité motivy a cíle a zasadí ho do světa dalších fiktivních lidí. V tomto poli následně vytváří konstrukce druhého stupně – vědecké konstrukce popisující konstrukce přirozeného postoje – tedy vědecké pochopení toho, jak lidé v přirozeném postoji chápou svět. Fiktivní lidi je třeba vytvořit za tím účelem, aby se vědec lépe dokázal oprostit od svého přirozeného postoje a zaujal vědecký postoj, v němž suspenduje své praktické zájmy (vyjde za rámec přirozeného postoje) a zamění je za zájmy kognitivní.

Takto chce vlastně Schütz dosáhnout objektivního studia subjektivna. Konstrukce druhého stupně podle něho musí podléhat několika kritériím (logická konzistence a přiměřenost), a jsou dokonce empiricky ověřitelné – ovšem s tím, že za „empirické“ se označuje nejen vnějškově pozorovatelné, nýbrž i „*zkušenostní forma, kterou běžné myšlení v každodenním životě rozumí lidskému jednání a jeho výsledkům na základě jeho motivů a cílů*“<sup>208</sup>. Tímto způsobem se pak dá dospět k vytvoření teorie, jak ji Schütz chápe: bude možno „*předvídat, jak se systém loutek bude za určitých okolností chovat a určit vztahy mezi*

---

<sup>208</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. str. 272

*proměnnými, kterými mohou být vysvětleny empiricky ověřitelné pravidelnosti.*<sup>209</sup> Právě tato empirická ověřitelnost je tím, co u Schütze zachovává tvrzení, že je možné studovat společnost „objektivně“.<sup>210</sup>

Explicitní změna, kterou Schütz do sociologie přinesl, spočívá v onom „obratu k subjektivitě“. Pro Schütze se ale nejedná o obrat k subjektivitě jakožto k subjektivitě vědce, nýbrž o obrat ke studiu (inter)subjektivity. Píše: „Metoda, která by vztahovala výběr de facto pozorovaného a jeho interpretaci k privátnímu hodnotovému systému toho kterého pozorovatele, by vedla pouze k nekontrolovatelnému privátnímu a subjektivnímu obrazu..., ale nikdy k vědecké teorii.“<sup>211</sup> Schütz chce zůstat objektivní: Kierkegaardův pojem pravdy, který za pravdu prohlašuje objektivní nejistotu vášnivě zastávanou v subjektivním postoji, označuje za „nekontrolovatelný privátní a subjektivní obraz“. Ve skutečnosti se Schütz snaží zachránit objektivní pojem pravdy: vždyť co jiného znamená jeho naléhání na empirickou ověřitelnost fenomenologických „konstrukcí druhého stupně“? Představa, jež za ní stojí, je představou o pravdě jako shodě teorie a faktu.

Husserlova metoda pro Schütze neznamena ani posun směrem k existenciálnímu postoji. Říká: „*Vědec – jako vědec, ne lidská bytost (kterou je také) – není angažován v pozorované situaci, v níž nemá praktický, nýbrž pouze kognitivní zájem.*“<sup>212</sup> To je ovšem tvrzení s existenciálním postojem neslučitelné: existenciální postoj spočívá právě v tom, že vědec a člověk jsou neoddělitelní, že člověk využije veškeré své kapacity (včetně emocí) k proniknutí do objektu, který v aktu participace přestává být pouhým objektem. Je to právě překročení subjekt-objektového rozlišení, které Schützova koncepce nezahrnuje. Pro Schütze je základem lidského postoje ke světu typifikace. Vše je typifikováno: ať se na svého irského setra Rovera dívám jak chci, vždy je pouze určitou typifikací, ať už jako „unikátní jednatel, můj nerozlučný přítel,...zvíře, nebo organismus.“<sup>213</sup> Schützovi chybí to, co Buber nazýval vztahem Já-Ty – chybí mu svět, v němž typifikace přestává být tím jediným a podstatným: Rover, jestliže se s ním setkávám, „naplňuje celé nebe“<sup>214</sup>. Schütz zná pouze

---

<sup>209</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Science*, str. 272.

<sup>210</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Science*, str. 270

<sup>211</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Science*, str. 260-261.

<sup>212</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Science*, str. 270.

<sup>213</sup> SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Science*, str. 267.

<sup>214</sup> BUBER, Martin. *Já a Ty*, str. 42.

vztahy, „jejich předmětem je nějaké něco“<sup>215</sup>. Ale existenciální postoj obsažený ve vztahu Já-Ty, čistá participace, nezná typifikaci: je to pouze předmětný svět, svět Já-Ono, v němž je typifikace podstatná.<sup>216</sup> Zdá se, že fenomenologie ve své explicitní rovině selhává ve schopnosti pochopit existencialismus skrze nepochopení každodenního života, skrze nepochopení toho, co chce popisovat: tím, že v něm vynechává jeho podstatnou složku – složku živého setkání, setkání Já-Ty, tím že opomíjí čistou participaci v aktu zaujetí existenciálního postoje. Fenomenologické sociologii chybí plné porozumění tomu rozměru verstehen, kterým lidé činí svůj svět srozumitelným. To se pak musí promítnout i do vědeckého verstehen: vědci toto verstehen chybí stejně, jako chybí oněm „loutkám“, které popisuje.

Máme-li však zhodnotit explicitní stránku sociologické fenomenologie, musíme říci, že přes důraz na objektivní pojem pravdy a objektivitu učinil Schütz veliký krok směrem k existencialismu: Posun, který realizoval, nebyl pouze posunem ke studiu subjektivity, nýbrž i posun ke spolehnutí se na subjektivitu vědce. Je to přece vědomí vědce, v němž se děje celý proces poznání. Schütz daleko překračuje Comta s Durkheimem; zatímco u nich je metoda implicitně i explicitně antiexistencialistická, Schütz se z velké míry se zbavuje vnějškovosti metody; v návaznosti na Webera rozvíjí participaci v aktu poznání pomocí konceptu „verstehen“, a ačkoli mu je cizí snaha existencialistů dostat se „pod“ subjekt-objektové rozlišení, ve skutečnosti silně spoléhá na vědomí vědce, na jeho subjektivitu.

### 3.3.2 Peter Berger, Thomas Luckmann

V blízké návaznosti na Schütze rozvinuli sociologicko-fenomenologickou teorii Berger a Luckmann v klasickém díle *Sociální konstrukce reality*. Zatímco na programatickém teoretickém textu Alfreda Schütze jsme rozebírali explicitní a implicitní rovinu fenomenologické metody v sociologii, na příkladu Bergera s Luckmannem bychom chtěli ukázat, co fenomenologové ve svých výzkumech (resp. teoriích<sup>217</sup>) z existencialistického hlediska skutečně dělají.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> BUBER, Martin. *Já a Ty*, str. 38.

<sup>216</sup> Typifikace ve světě Já-Ty nezaniká. Neztrácím rozlišovací schopnost, že existuje něco jiného než Rover. Ale typifikace je překročena spolu se subjekt-objektovým rozlišením. Buber to specifikuje takto: „*Ne, že by nebylo nic jiného než On: ale všechno ostatní žije v jeho světle...*“ (BUBER, Martin. *Já a Ty*, str. 41-42).

<sup>217</sup> Zde se dotýkáme problému rozlišení empirie a teorie. Jsou fenomenologická díla teoretická, nebo empirická? Např. Schützovy sebrané spisy *Studies in Social Theory*, ve kterých autor rozebírá primárně svět přirozeného postoje a jeho strukturu, jsou již podle názvu interpretována jako teoretická. *Sociální konstrukce reality* je rovněž interpretována jako teoretická. Schütz v pozitivistickém jazyce říká, že teorie je „*explicitní formulace určitých*

Berger a Luckmann se snaží o objektivní popis intersubjektivní reality z hlediska vznikání, reprodukce a transformace každodenního vědění. Vědění chápou jako sociálně podmíněné a popisují, jak se tato podmíněnost projevuje. Podívejme se na konkrétní charakter tohoto jejich popisu. Jedním z jejich základních výroků o povaze každodenního vědění je, že sociální realita je brána jako daná a samozřejmá (*taken for granted*) až do chvíle, než je tento předpoklad zpochybněn. Je zřejmé, že takový výrok

„Objektivní“ popis vzniku, udržování a změn lidského vědění, jak ho Berger s Luckmannem rozvíjejí, má zvláštní charakter. Zpravuje-li nás klasický empirický výzkumník např. o svých průzkumech názorů lidí, je častým nešvarem (ať už jeho, nebo publika) zbožštění skutečnosti: prohlášení typu „lidé si myslí, že“ se stává prohlášením typu „je to tak, že“. To je právě hlavním předmětem kritiky, která pranýřuje tyranii společenského a lidského *statu quo*, k níž sociologie přispívá. Dílo Bergera a Luckmanna má ale přesně opačný charakter, charakter neustále zpochybňující.<sup>219</sup> Berger a Luckmann téměř působí tak, jako by teoretická prohlášení o objektivitě, která sdílejí se svým předchůdcem Schützem, používali pouze jako zástěrku, která zakrývá kritický charakter jejich díla. Je-li u nich jedním ze základních principů tvorby vědění výrok, že sociální realita je brána jako daná a samozřejmá až do chvíle, než je tento předpoklad zpochybněn, pak se jedná vlastně o skrytou formu kritiky ideologie. Berger a Luckmann kritizují to, co zřejmě v návaznosti na Marxe nazývají „zvěčnění reality“: „*ontologický status připisovaný institucím a vůbec sociálně vytvořenému světu je stejný jako ontologický status objektivní reality.*“<sup>220</sup> Autoři zde říkají:

---

*vztahů mezi sadou proměnných*“ (SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. str. 260). Pomocí této formulace vztahů se pak vysvětlují empirické pravidelnosti. Pojmu empirického Schütze rozumí nejen jako vnějšímu pozorování, nýbrž i jako „*zkušenostní formě, kterou běžné myšlení v každodenním životě rozumí lidskému jednání a jeho výsledkům v kontextu jeho motivů a cílů*“ (SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. str. 272). Fenomenologie tedy svým dílům rozumí jako teorii vytvořené na základě pozorování a pozorováním ověřitelné.

<sup>218</sup> Proč jsme si vybrali zrovna toto dílo a ne např. Schützovy *Studies in the Social Theory*? Bergerovo a Luckmannovo dílo se v sociologii stalo klasikou; není vyloučeno, že se jedná o nejnámější dílo fenomenologické sociologie vůbec.

<sup>219</sup> Zpochybňující charakter je jen jednou stránkou Bergerova a Luckmannova díla. Je v něm obsažen i silný konzervativní charakter: tím, že Berger a Luckmann popisují skutečnost jakoby objektivně, dopouštějí se zvěčnění sociální reality tím, že nepočítají s možností změny člověka. Člověk je podle nich vytvořen společností tak, jak je vytvořen a tak tomu je: jakoby neexistovala možnost emancipace. Taková tvrzení ale odporují konceptu lidské svobody: člověk má možnost se změnit. To je jistota, kterou člověk zakouší v zaujetí existenciálního postoje.

<sup>220</sup> BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*, str. 90-93.



Lidé si myslí toto, ale skutečnost je jiná. Nejedná se tedy o nějaký „objektivní“ popis: Berger s Luckmannem jsou přesvědčeni, že znají pravý ontologický status sociální reality, a současně kritizují lidi za to, že tento status „zvěčňují“. Jejich dílo je tedy normativním filosofickým poukazem k možnosti změny. To by tito autoři samozřejmě popírali. Berger a Luckmann se v návaznosti na Schütze cítí být vědci a nikoli filosofové. Prohlašují např.: *Filosof se bude nejrůznějšími metodami snažit dobrat ontologické a epistemologické podstaty....Je člověk svobodný? Kde jsou hranice zodpovědnosti?...Není nutno dodávat, že sociolog není schopen dát na tyto otázky odpovědi...Zájem sociologie o problematiku „reality“ a „vědění“ má své opodstatnění především proto, že tyto pojmy jsou sociálně relativní.*<sup>221</sup> Berger a Luckmann se nicméně v určitém smyslu ontologické a epistemologické podstaty dobrali: základní myšlenkou jejich knihy přece je tvrzení, že realita „je“ sociálně konstruována a současně „je“ zvěčňována. Co ještě znamená toto „je“, než výrok s ontologickým nárokem? A co jiného znamená pojem „zvěčnění reality“, než určitou formu kritiky odcizení? A může snad kritika odcizení mít nenormativní a ryze empirickou povahu?<sup>222</sup>

Opět musíme říci, že nechceme autory *Sociální konstrukce reality* obviňovat z nevědeckosti. Samozřejmě, že nejsou vědečtí, a to ani v tom smyslu, který vymezuje Schütz, ale v tom není jejich slabost, nýbrž jejich síla.

Pokud se místo do Sociální konstrukce reality začteme do Bergerova *Pozvání do sociologie*, vidíme, jak blízko je Berger skutečnému existencialismu. V klasickém sociologickém díle se Berger zřejmě cítí svázán tím, co je sociologie, v úvodu do problematiky často vyjadřuje otevřeněji. Říká např.: *„Sociologie se živě zajímá... o samotnou lidskou situaci...znovu a znovu dospívá k základní otázce, co znamená být člověk a co*

---

<sup>221</sup> BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*, str. 10.

<sup>222</sup> Můžeme namítnout, že k tomu, aby rozpoznali povahu společenského vytváření skutečnosti Berger s Luckmannem nepotřebují žádné normativní a mimoempirické koncepty. Realita je sociálně konstruována, ale lidé jí přiřazují status věci: tento jev budeme nazývat zvěčnění – co je na tomto prohlášení normativního, co je na něm filosofického? Fenomenologický pojem empirického je přece široký: ve vlastním vědomí přece můžeme „empiricky ověřit“ platnost tohoto výroku. Je tedy empirický. Nejedná se tedy skutečně o objektivní popis skutečnosti? Nikoli, není tomu tak. Jestliže Berger a Luckmann tvrdí, že lidé realitu zvěčňují, ta má ale ve skutečnosti společensky podmíněný charakter, pak se jedná o kritiku. Autoři říkají: my víme, jaká je skutečnost, ale lidé to nevědí. Žijí tedy v iluzi, můžeme říci – v odcizení. Z tohoto tvrzení bezprostředně vyplývá: správné je v odcizení nežít, zvěčnění je špatné. To, co Bergerovi a Luckmannovi umožňuje tvrzení o vlastní objektivitě, je to, že vyslovují pouze první část kritiky. Kritika se vždy skládá ze dvou částí: „mýlíte se“ a „napravte to“. Berger a Luckmann nevyslovují druhou větu kritiky a domnívají se, že je nelze obvinít ze zaujímání normativních stanovisek. Ale obě části kritiky ze sebe bezprostředně vyplývají, kritika je pouze jedna: okamžitou reakcí na odhalení zvěčnění je v lidském vědomí otázka: jak to napravit? Druhá část kritiky je v Bergerově a Luckmannově díle přítomna implicitně – a s ní hodnotový charakter jejich díla.

znamená být člověk v určité situaci. Tato otázka může být často znejasněna výzbrojí vědeckého výzkumu a bezkrevným slovníkem, který sociologie rozvinula v touze legitimizovat své postavení jako věda.<sup>223</sup> Berger se zde dotýká samé podstaty, jasně a zřetelně vidí to, co v praxi svého sociologického díla odmítá realizovat. Vidí, že zájem o člověka je ničen snahou o vědecký přístup, a chce se o něho zajímat. Prohlášení typu: „...společnost je naším vězením v dějinách“<sup>224</sup> nenechávají na pochybách, že Berger chce rozšířit hranice svého myšlení z vězení, do něhož ho uvrhuje jeho vlastní zvěcnění sociální reality: Berger zvěcňuje realitu sociologie a cítí se zavázán zastavit myšlení tam, kde se to od něho žádá. V *Pozvání do sociologie* ještě nastiňuje Sartrovu koncepci svobody a Heideggerův pojem „man“, vždyť přece cítí, že obraz jeho sociologie, který navozuje představu společnosti jako vězení, žádá odpověď na otázku po svobodě. V *Sociální konstrukci reality* ale již nic takového nefiguruje: Berger nechce „nalít mléko subjektivního pocitu na maso vědecké interpretace“<sup>225</sup>, jakkoli jasně cítí, že myšlení touží překročit „omezení pole smysluplnosti“, že se táže po svobodě.

Doslov Radima Marady k Bergerově a Luckmannově *Sociální konstrukci reality*, který nese název „Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus“<sup>226</sup>, tak má i nemá své opodstatnění: Bergerovo a Luckmannovo dílo je skrytou kritikou ideologie: v tomto smyslu má existencialistickou povahu. Zvěcnění sociální reality a uvědomění jejího skutečného ontologického statusu zde vystupuje jako forma existenciálního obsahu. Pojem „zvěcnění reality“ je ale zřejmě jediným existenciálním ostnem v tomto díle: autoři odmítají se zamýšlet nad tím, co je nejpodstatnější. Jak překročit odcizení zvěcňující realitu? Je vůbec překročitelné? A jaký má vztah ke svobodě? Nutná otázka, která je vzbuzena po přečtení jejich díle, je zamlčena.

Jestliže bylo možné prohlásit Durkheimovo nebo Weberovo dílo za ambivalentní z hlediska smyslu, fenomenologie do sociologie přináší téměř existenciální přelom: v metodě se obrací k subjektivitě (a tím k participaci), v popisu lidské situace je skrytou formou kritiky ideologie (a tedy v sobě nese existenciální obsah). Jakkoli je na explicitní úrovni stále vehementně popírána existenciální povaha fenomenologického díla (nárok na objektivitu), jsou v něm obsaženy jeho význačné prvky. Na druhou stranu je rozvinutí existenciálního

---

<sup>223</sup> BERGER, Peter L. *Pozvání do sociologie*, str. 168.

<sup>224</sup> BERGER, Peter L. *Pozvání do sociologie*, str. 97.

<sup>225</sup> BERGER, Peter L. *Pozvání do sociologie*, str. 129.

<sup>226</sup> MARADA, Radim. *Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus*. In: BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*, str. 202-214.

obsahu a položení nutné otázky ve jménu „objektivitý“ popíráno a k tomuto popření skutečně dochází (zamítnutí pojmu svobody jako nesociologického).

### 3.4 Existenciální vzpoura v sociologii

#### 3.4.1 Positivismusstreit

Zhruba ve stejné době, v níž dochází k průniku fenomenologie do sociologie, nastává snad nejvýznamnější útok na rozšířený „nereflektovaný empirický výzkum“ z existencialistického úhlu pohledu: otázka smyslu sociologie byla v celé své radikalitě postulována německým marxistou Theodorem Adornem, který v rámci tzv. Positivismusstreitu konfrontoval představu smyslu, na niž navazujeme, s představami „nereflektovaného sociálního výzkumu“ a koncepcí Karla Raimunda Poppera. Vzhledem k tomu, že Adornovy názory jsou použity v celé této práci, nebudeme je zde duplicitně popisovat. Ze stejných důvodů nebudeme popisovat ani Positivismusstreit sám; existují koneckonců početné publikace k tomuto tématu.<sup>227</sup> Svoji pozornost chceme obrátit spíše k dalšímu významnému proudu kritické sociologie; a sice americké radikální sociologie, která představuje jakousi americkou sestru německé frankfurtské školy. Kritickou větev sociologie vybíráme právě proto, že existují předpoklady k jejich existenciálnímu charakteru. Při pokládání otázky, jestli má sociologie existenciální smysl, proto chceme kromě klasiků zkoumat autory kritické, nikoli např. pozitivisticky orientované.

Jestliže z analýzy existencialismu vyplynulo zařazení představitelů tzv. frankfurtské školy do jeho rámce, jak se má situace s americkou větví kritické teorie? Lze i tyto autory, mezi něž zde řadíme Charlese Wrighta Millse, zařadit do existencialistické tradice?<sup>228</sup>

#### 3.4.2 Charles Wright Mills

Millsův pojem sociologické imaginace, který představuje jádro Millsova porozumění smyslu a úkolu sociologie, v sobě bezesporu nese existenciální obsah. Millsovo naléhání na to, že náplní sociologické imaginace jsou politické hodnoty rozumu a svobody a úkolem sociálního vědce je mimo jiné tyto ideály objasňovat, v tomto smyslu nenechávají na

---

<sup>227</sup> Viz např. HELLER, Agnes. RITTER, MARK. *The Positivism Dispute as a Turning Point in German Post-War Theory*. DAHMS, Hans Joachim. *Positivismusstreit*. NECK, Reinhard. *Was bleibt vom Positivismusstreit?*

<sup>228</sup> Bylo by samozřejmě možné zařadit i jiné autory, např. Thorsteina Veblena, Davida Riesmana nebo Alvina Gouldnera. Z důvodu časové i prostorové omezenosti ale musíme tento výběr zúžit. Ve výběru Millse důvěřujeme jistě poněkud přehnanému Gittlinovu tvrzení, že „byl nejinspirativnějším sociologem druhé poloviny 20. století“ a tomu, že jeho dílo Sociologická imaginace je široce považováno za klasické dílo.

pochybách. V souvislosti s problémem svobody Mills píše: „*Může však být člověk donucen, aby si přál stát se usměvavým a povolným robotem? Může být v takových podmínkách šťastný? Jakého druhu jsou vlastnosti a smysl takového štěstí?...Nástup odcizeného člověka a všechny aspekty tohoto jevu...jsou hlavním tématem úvah o podmínkách lidstva naší epochy a všech výzkumů hodných tohoto jména.*“<sup>229</sup>

Jakkoli Mills uchopil problém lidského odcizení a tedy existenciálního obsahu, jeho výzva nedokázala reflektovat problém existenciálního postoje. Tam, kde Fromm sice naléhal na empirický charakter své práce, avšak ve skutečnosti se pokoušel o porozumění člověka v jeho celku, a kde Adorno otevřeně postuloval empatický pojem pravdy nutný pro poznání totality, Mills se spokojuje s empirickou vědou ve smyslu empirických studií propojených s teorií. Mills chce navazovat na sociologické klasiky, jejichž odkaz ctí. Mezi ně řadí např. Spencera, Rosse, Comta, Durkheima, Mannheima, Marxe, Durkheima, Mannheima, Webera.<sup>230</sup> Millsova kritika sociálních věd je kritikou založenou na tom, že sociální vědy opustily dědictví těchto klasiků. Nelze samozřejmě popřít, že zmiňovaní autoři jsou autory ctihodnými a jejich dílo v sobě nese hodnotu, již není radno podceňovat. Jakkoli můžeme radikálně nesouhlasit s Comtem, musíme ho ocenit jako smysluplného autora. Jakkoli nechceme navázat na Durkheima, nelze se při jeho četbě ubránit pocitu, že reflexivnost, mnohovrstevnatost a odvaha jeho zobecňujících tezí je mimořádná.

Nemůžeme se ovšem ubránit dojmu, že pokud byla Millsovým cílem skutečně svoboda a zvyšování role rozumu (při překonání nejasností o jejich charakteru, jež podle Millse vznikly v postmoderní době), potom se mýlí v postupu, jak těchto cílů dosáhnout. Metodologické postupy, které doporučuje, zůstávají nejen daleko od Tillichovy teze, že „participace předchází objektivaci“, nýbrž zůstává v tomto smyslu i daleko v závěsu za Frommem a Adornem. Podle Millse je třeba historizujících a komparativních studií<sup>231</sup>: ty ovšem vždy zůstávají v předmětném řádu poznání a obracejí tak naruby Tillichovu tezi; u Millse objektivace předchází participaci, nebo – lépe řečeno – v Millsovi nic nenaznačuje zájem o skutečnou participaci; v procesu poznání u něj převládá separace. Existenciální postoj je Millsovi, jak se zdá, cizí, a to nejen formálně (jako je tomu částečně u Fromma nebo Junga), nýbrž i fakticky. Mills vlastně navrhuje přetavit Herrschaftswissen, které bude

---

<sup>229</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 185.

<sup>230</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 10.

<sup>231</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 150-151 a 163.

získávat sjednocená sociální věda, v existenciální vědě: problémem je ale právě tvoření odtrženého Herrschaftswissen. Nutnou otázkou Mills staví opět mimo sociální vědu: sociální věda má poskytovat lidem partikulární Herrschaftswissen, z něhož si lidé utvoří svoji sociologickou imaginaci. Millsovi uniká, že je to právě izolované Herrschaftswissen, které působí ve směru rozpadu sociologické imaginace. Millsovi se nedaří zachytit problém v jeho kořeni: není to nedostatek partikulárního Herrschaftswissen, který působí to, že „se lidé cítí jako polapeni v pasti“<sup>232</sup>, nýbrž nedostatek myšlení, spontánní aktivity lidského ducha, která se nezastavuje na hranicích „empirického“ nebo „objektivního“. Millsovi uniká, že lidem neschází ani tolik „sociologická imaginace“, jako „imaginace filosofická“: neohraničené myšlení. Problém nespočívá v nedostatku partikulárních komparativních nebo historických studií, nýbrž v nedostatku schopnosti takové poznatky účinně přetavit do světového názoru, začlenit je do onoho Frommova „všezahrnujícího systému orientace“.

Partikularita Millsova přístupu spočívá v nedostatku filosofického základu.<sup>233</sup> Pomocí jeho přístupu nikdy nelze objasnit koncepty jako je „svoboda“ nebo „rozum“; vlastně o nich v druhu poznání, v němž převažuje separace a soustředění na empirické, nelze smysluplně mluvit. Možnost svobody prožíváme: na toto téma nelze dělat výzkum. K poznání toho, co znamená „rozum“, dochází „neredukovaná subjektivita“ v „nezúžené zkušenosti“. Jak tedy chce Mills pomocí historizujících komparativních výzkumů dosáhnout poznání svobody a možností rozumu?<sup>234</sup> Mills doporučuje návrat k sociologickým klasikům. Ale byli to právě sociologičtí klasikové, kteří připravili půdu pro vývoj, který Mills kritizuje. Mills snáší svoji kritiku především na hlavy „abstraktních empiricistů“, avšak abstraktní empiricismus je logickým dovršením projektu, který začal Auguste Comte a v němž

---

<sup>232</sup> MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 7.

<sup>233</sup> Fromm nebo Adorno jsou důslední a odmítají oddělení filosofie a sociologie. Jejich dílo je prodchnuto návazností na filosofické autory od Platóna po Heideggera, Millsova *Sociologická imaginace* jako by na filosofii nebrala zdaleka takový ohled. Mills o svazku sociologie a filosofie nehovoří: navrhuje sice sjednocení sociální vědy (MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 150-151), které je v logice věci, avšak před filosofii jako by se zastavil. Jeho text, explicitně naléhající na jednoduché vyjadřování, jakoby by byl současně zjednodušen i vnitřně. V textu není ani památky po Adornově nabubřele sofistickovaném a experimentujícím stylu, který je zhuštěným bludištěm proplétajících se myšlenek a odkazů během jedné jediné věty, ale ani po Frommově srozumitelně podávaným odkazům na desítky autorů od židovských učenců a mistra Eckharta až po Sigmunda Freuda. Ne, že by Mills neodkazoval na nejrůznější autory, ale text působí plochým dojmem. Mills se například vůbec nenamáhá charakterizovat a vymezit pojmy jako „svoboda“ nebo „rozum“; není tomu ale proto, že by odmítal definice (jako Adorno), podle našeho soudu se spíše jedná o jistou Millsovu povrchnost.

<sup>234</sup> Zůstává zde samozřejmě možnost, na niž jsme upozornili v minulé kapitole: je možné začlenit partikulární vědění Millsem poskytnuté do širšího kontextu otázky po tom „čím máme být“, a to v tom smyslu, že pomocí partikulárního vědění upravíme odpověď na tuto otázku, nebo ho využijeme k dokonalejší odpovědi na otázku „jak dosáhnout toho, abychom tím byli“.

pokračoval Durkheim nebo Weber. To, že tito klasikové byli lidmi mimořádných talentů a jejich dílo je mimořádně hodnotné, neznamená, že v jejich díle nebyla obsažena tendence právě k oné bezduchosti a irelevanci, kterou Mills kritizuje na empirickém výzkumu, tendence, která je obsažena všude tam, kde došlo k nepochopení existenciálního obsahu a existenciálního postoje. To, co je potřeba, není pouhý návrat ke klasikům, ale spíše jejich kritické překročení: vzdání se myšlenky, že sociální vědy stojí nějak samy o sobě a nepotřebují filosofii.

Mills zůstává stát na půli cesty: formuluje sice radikálně humanistické teze, je mu vlastní existenciální obsah, existenciální postoj mu nicméně zůstává utajen. Představuje tak typ nerozvinutého existencialismu: uvědomuje si odcizení, neuvědomuje si nicméně možnosti, jak blíže poznat jeho charakter a jak pracovat na jeho překonání. Přesto se na explicitní úrovni vzhledem ke klasikům jedná o jednoznačný krok směrem k naší představě smysluplnosti: klasikové existenciální obsah explicitně popírali, Mills ho explicitně hlásá.

### 3.5 Pokus o propojení existencialismu a sociologie: Edward Tiryakian

V sociologii nastal i explicitní pokus o její propojení s existencialistickou tradicí; tato vize stála v centru snah amerického sociologa Edwarda A. Tiryakiana. Ten svoje představy navrhl mimo jiné v knize *Sociologismus a existencialismus* (1962) a v článku *Existenciální fenomenologie a sociologická tradice* (1965).

Tiryakian hovoří o tom, že je třeba nové spolupráce mezi sociologií a filosofií, která je podle něho velmi zanedbávána. Sociologie se přitom může od filosofie, resp. existencialismu, obohatit o „*new way of conceptualizing its whole subject matter, the rigorous and comprehensive way of looking at things which is the philosophical perspective.*“<sup>235</sup> Co tím Tiryakian míní konkrétně? Domnívá se, že sociologie by mohla být obohacena především převzetím fenomenologické metody, pomocí níž by sociologii bylo umožněno zkoumat existenciální realitu: „*If society is treated as an existential reality (rather than a brute entity or an abstraction), it becomes very relevant to see how the existential structure of human being is manifested in societal existence.*“<sup>236</sup> V tomto smyslu se Tiryakian domnívá, že fenomenologická metoda by sociologii umožnila vytvořit novou obecnou teorii společnosti.

---

<sup>235</sup> TIRYAKIAN, Edward A. *Sociologism and Existentialism*, str. 4.

<sup>236</sup> TIRYAKIAN, Edward A. *Sociologism and Existentialism*, str. 164.

Způsob, jímž se Tiryakian v existencialismu inspiroval, je nicméně velice odlišný od pojetí této práce: tato práce se chce inspirovat především v etické tradici existencialismu, nikoli v její tradici metodologické. Pro Tiryakiana má sociologie zůstat „vědeckou“; inspirace v existencialismu pro něho neznamena radikální obrat od pozitivismu: „*Existential phenomenology complements rather than entirely replaces the present typically positivistic approach to research; that is, it validates objective techniques of describing social phenomena, just as highly reliable quantitative propositions may be used to validate phenomenologically derived insights*“<sup>237</sup> V tomto smyslu nemá Tiryakianova výzva s výzvou naší mnoho společného: sociologie pro něho zůstává objektivním empirickým projektem. Tiryakian doporučuje mimo jiné navázat na Alfreda Schütze<sup>238</sup>, jehož přístup ke zkoumání sociální reality jsme analyzovali výše, a vytvořit v této návaznosti obecnou teorii. Článek, v němž Tiryakian uveřejnil tuto výzvu, byl publikován v roce 1965; jeho kniha v roce 1962. Domníváme se, že Tiryakinova výzva byla realizována o pouhý rok později, v roce 1966, kdy vyšla Bergerova a Luckmannova *Sociální konstrukce reality*: to, co Berger s Luckmannem dělají, je vytvoření obecné teorie v návaznosti na Husserlovu fenomenologii a její Schützovo převedení do sociologie. Tiryakianovu výzvu proto v zásadě chápeme jako realizovanou a s naším konceptem v zásadě nesouvisející.<sup>239</sup>

### 3.6 Postmodernismus

Radikální změnu do sociologie přinesl postmodernismus: jestliže kritizujeme „vědeckost“ sociologie, pak nejsme jediní. Jestliže napadáme objektivní koncept pravdy, pak před námi se na toto téma vyslovili postmodernisté. Jaký je vztah této práce a jejích myšlenek k postmodernismu?

Především je třeba upozornit, že kritika této práce nesměřovala proti postmodernismu, nýbrž proti tomu, co postmodernismus sám kritizoval: proti snaze o „vědeckost“. Zde se pokusíme o zkratkovité vyrovnání s tímto myšlenkovým proudem, a to z toho důvodu, že významně promluvil do otázky po tom, co je to vlastně sociologie a jaký má být její smysl.

---

<sup>237</sup> TIRYAKIAN, Edward A. *Existential Phenomenology and Sociological Tradition*, str. 687.

<sup>238</sup> TIRYAKIAN, Edward A. *Existential Phenomenology and Sociological Tradition*, str. 687.

<sup>239</sup> Tiryakian navrhoval více oblastí možného propojení sociologie s existencialismem, jako např. rozšíření kategorie autenticity a neautenticity na společenské celky (v tom byl podle něho předchůdcem Durkheim se svou anomíí a solidaritou; tuto podobnost zahlédl Tiryakian stejně jako my), využití pro rozvinutí teorie referenčních skupin, pro zdokonalení Parsonsovy teorie jednání (TIRYAKIAN, Edward A. *Sociologism and Existentialism*, str. 164-169) aj., centrum jeho výzvy ale směřuje k využití fenomenologické metody v sociologii.

Jsme si vědomi složitosti otázky, co to vlastně postmodernismus je. Matthewman a Hoey např. říkají: „*Neexistuje žádná shoda ohledně toho, co to postmodernismus je*“.<sup>240</sup> Je nicméně jisté, že jako jeden ze základních textů postmodernismu je uznáváno Lyotardovo útlé dílo „O postmodernismu“. Postmodernismus ale není těžko uchopitelný jen z důvodu neshody mezi akademiky na tom, kdy začal, co tvrdil a kdo jsou jeho představitelé. Sám Lyotardův základní text jasně nespecifikuje svůj předmět. Lyotard se věnuje spíše kritice „velkých příběhů“ a otázce formulace způsobů legitimizace vědění, avšak své vlastní hledisko nastiňuje pouze spoře. Jeho dílo téměř působí tak, jako by se snažil zadefinovat postmodernismus negativně a vyhýbal se pozitivním formulacím. Matthewman a Hoey o Lyotardovi píší: „...*ptá se: Co je postmodernismus? Potom nedokáže odpovědět na otázku, jíž položil.*“<sup>241</sup> Přes tyto obtíže lze z Lyotardova textu vyčíst charakteristiky postmodernismu, které pro nás budou hrát důležitou roli. S postmodernismem bychom se chtěli vyrovnat zejména (kromě Lyotarda) na základě prací Zygmunta Baumana. Volíme ho z toho důvodu, že se jedná o prominentního sociologa postmoderní orientace, který se současně zřetelně inspiroval v existencialismu.<sup>242</sup>

### 3.6.1 Základní rozdíly a shody mezi postmodernismem a naším pojetím

Chceme-li nejprve nastínit rozdíly, pak se musíme obrátit k pojetí „pravdy“.<sup>243</sup> Lyotard ve svém díle zdůrazňuje, že nelze „*vynášet soudy o existenci a o platnosti narativního vědění na základě vědění vědeckého.*“<sup>244</sup> Tento argument podkládá svým pojetím řečové hry, kdy každý z typů vědění (každá řečová hra) je ospravedlňován jiným metapreskriptivním systémem a tyto metapreskriptivní systémy jsou neporovnatelné, tj. – pokud jsme Lyotarda správně pochopili – pravda je pravdou pouze v rámci jedné řečové hry. Nelze proto jednou řečovou hrou znásilňovat řečovou hrou jinou. Odtud zřejmě Lyotardův důraz na lokálnost pravidel řečové hry: „*konsensus musí být lokální, tj. dosažený aktuálními partnery a*

---

<sup>240</sup> MATTHEWMAN, Steve. HOEY, Douglas. *What Happened to Postmodernism?*, str. 529-530.

<sup>241</sup> MATTHEWMAN, Steve. HOEY, Douglas. *What Happened to Postmodernism?*, str. 529-530.

<sup>242</sup> Bauman např. hovoří o základní lidské potřebě transcendence a v té souvislosti o společnostech jako o „školkách smysluplnosti“ (BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*, str. 10-14), hovoří a současně se obává Chaosu, který může nabourat tenkou stěnu společenského řádu (BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, str. 122-130). Jedná se o zřetelně existenciální motivy.

<sup>243</sup> Pojem pravdy má samozřejmě svůj základ v ontologii a epistemologii. Postmoderní stanovisko k těmto problémům zmiňuje např. Herman: oddělování ontologie a epistemologie je moderní záležitost, v postmodernismu jsou oba tyto názory jakoby propojeny: „*intractable epistemological uncertainty becomes at a certain point ontological plurality or instability*“ (HERMAN, David J. *Modernism versus Postmodernism: Towards an Analytic Distinction*, str. 57)

<sup>244</sup> LYOTARD, Jean Francois. *O postmodernismu*, str. 129



*nevyklučující případné odvolání.*<sup>245</sup> Pravda je tedy především „lokální“. Velké příběhy nelze vytvářet, protože jsou epistemologicky elitářské. V takovém elitářství ale Lyotard vidí ducha totalitních politických režimů 20. století.

Právě v tomto bodě tato práce s postmodernismem nemůže souhlasit: relativismus nám není vlastní. Jak jsme nastínili v první kapitole, člověk nevyhnutelně pokládá nutnou otázku: otázku po vytvoření světového názoru. Jedná se o otázku všeobecnou; jinými slovy: člověk si žádá „velký příběh“, chce a musí si ho vytvořit pro účely orientace ve světě. Stejně jako snaha o vědeckost postuluje přednost metody před otázkou a omezuje tak pole smysluplnosti výroku, omezuje pole smysluplnosti výroku i prohlášení, že pravda je lokální. Lépe řečeno: je jedno, je-li pravda lokální a pluralitní, nebo je-li jedna univerzální.<sup>246</sup> I kdyby ale postmoderní relativismus „měl pravdu“ a pravda byla relativní, nemůžeme z toho vyvozovat závěr toho typu, že nelze vyslovovat velké příběhy.<sup>247</sup> Jestliže člověk pokládá nutnou otázku, pak otázka bude zodpovězena formou velkého příběhu, ať v teorii velké příběhy zavrhuji, nebo nikoli. Tohoto postřehu se dotýká jeden z prominentních postmodernistů v sociologii, Steven Seidman: „*Velké příběhy jsou stále potřebné. Tak tomu je, protože ve všech společnostech dochází k určitým událostem a vývoji, které podněcují vysoce výbušné sociální, morální a politické konflikty. Různé strany těchto konfliktů je často umisťují do širokých konceptuálních a narativních rámců.*“<sup>248</sup> Postmodernismus tak, jak ho chápeme, ale tento postřeh neuvádí do praxe.<sup>249</sup> Směřuje svůj „diskurs podezření“ na cokoli, co se zdá hrozit obecností nebo univerzalitou, obává se těchto rysů jako „totality“. Seidman tak navzdory výše zmíněnému postřehu tvrdí, že postmoderní příběh je lokální: velké příběhy modernizace, industrializace apod. by měly být opuštěny, protože v sobě zrcadlí evropské touhy po hegemonii.<sup>250</sup> Pro nás je ale jedním ze základních snah vyslovení soudu o „smyslu života“, požadavek nejvyšší

---

<sup>245</sup> LYOTARD, Jean Francois. *O postmodernismu*, str. 176.

<sup>246</sup> Autorovi této práce je zřejmě nejbližší určitá forma perspektivismu: nevíme, jaká pravda je a nahlížíme na ni z různých úhlů pohledu. Naším úkolem je se pravdě přiblížit, jsme si ale vědomi, že nikdy nebudeme vědět, zda pravdu skutečně máme. Z této pozice vyplývá jakási epistemologická skromnost: perspektivista nebude sahat k tomu, co Lyotardov kritizoval jako „teror“. Bude však zdůrazňovat své subjektivní důvody k domněnce, že pravdu má on.

<sup>247</sup> Jde zde o to, do jaké míry Lyotard bojuje proti „všezahrnujícím teoriím“ a do jaké míry kritizuje především historické „velké příběhy“ jako je např. příběh o emancipaci lidstva. Autor tohoto textu pochopil Lyotardovo dílo tak, že Lyotard vidí ozvěnu politické totality ve vědění, které se snaží uchopit celek, a takové vědění proto odmítal.

<sup>248</sup> SEIDMAN, Steven. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, str. 139

<sup>249</sup> Seidmanův postřeh je nystematickým zpozorováním existence nutné otázky. Seidman vidí, že velké konceptuální rámce existují, nezdůrazňuje ale jejich nutnost, jejich nevyhnutelnost, která vychází z položení nutné otázky.

<sup>250</sup> SEIDMAN, Steven. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, str. 139

obecnosti a univerzality, požadavek z postmoderního hlediska jistě více než absurdní.<sup>251</sup> Touhu lidského ducha porozumět skutečnosti v její obecnosti podle nás nemohou a nesmějí zastavit ani zákazy myšlení formulované vědeckým přístupem, ani zákazy myšlení formulované postmoderním přístupem.<sup>252</sup>

Jestliže hlavním rozdílem mezi pojetím naším a pojetím postmodernistů je porozumění „pravdě“, je na druhé straně nutno zdůraznit mnohé společné body: Lyotard ctí pluralitu, obává se „totality“ určitého velkého příběhu, je kriticky orientován. V postmodernismu se prolíná sociologie s filosofií, postmodernismus vnáší podezření do všeho, co se zdá být samozřejmé. Pomocí zpochybňování samozřejmého lze koneckonců podle Lyotarda postmodernismus charakterizovat: *„Všechno, co je uznávané, třeba teprve od včerejška, má být předmětem podezření. Takto chápaný postmodernismus není modernismus spějící ke svému konci, nýbrž modernismus ve stavu zrodu, a tento stav je stálý“*.<sup>253</sup> V tomto smyslu je tato práce bytostně postmoderní: je nakonec jedním z jejích hlavních cílů zpochybnit přesvědčení, že lze oddělit nejen filosofii a sociální vědu (to už zpochybněno bylo, např. postmodernismem samým), nýbrž i náboženství a sociální vědu.

Měli-li bychom vztah této práce a postmodernismu v Lyotardově podání řečí základních pojmů této práce, pak můžeme říci: Lyotard vnímá a vyjadřuje existenciální obsah. Ten se projevuje např. v jeho kritice kritéria „performativity“ při legitimizaci vědění, ale lidské odcizení a jeho kritika stojí vlastně v základech postmodernismu: za velké nebezpečí pro člověka považuje postmodernismus zejména totalitu, ať již politickou nebo totalitu myšlení. Idea emancipace je postmodernismem sice odmítnuta (a emancipace je přece zkráceným výrazem pro překonání odcizení), je ale zřetelné, že je odmítnuta pouze ve smyslu „velkého příběhu“, a to ještě s tou výhradou, že je nahrazena „velkým příběhem“ postmodernismu samého, bojujícího především proti mocenské nadvládě prosazované

---

<sup>251</sup> Totality se obáváme stejně jako Lyotard. Nemyslíme si nicméně, že totalitě zabráníme zákazem vyslovování obecných nebo univerzálních výroků. Náš „perspektivistický“ náhled na skutečnost je dle našeho názoru dostatečně tolerantní vůči jinakosti. Blízká je nám snaha narušovat totalitu (např. myšlenkovou) skrze prezentaci alternativ, jedná se vlastně o jakýsi obraz demokracie v sociální vědě.

<sup>252</sup> Máme pocit, že kdyby se s názorem postmodernistů na „pravdu“ seznámil známý ironik Chesterton, trefně by poznamenal něco o „zdivočelé ctnosti“, o poznávací skromnosti, která zdivočela. Chesterton zcela správně tvrdí, že jestliže něco tvrdím, pak musím mít pravdu. Jestliže ji nemám, pak nic netvrdím. Relativistovi je tak upřena možnost cokoli tvrdit. (CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxie*.)

<sup>253</sup> LYOTARD, Jean Francois. *O postmodernismu*, str. 26.

kýmkoli a jakkoli (a zejména prostřednictvím vědění) nad kýmkoli jiným.<sup>254</sup> Např. Seidmanův návrh, aby se sociologové stali jakýmsi aktivisty s propracovanou sociální a morální argumentací jde naprosto zřetelně ve směru boje proti jakési formě odcizení vznikajícího skrze nedostatečné vědění.<sup>255</sup> Postmodernismu je nicméně cizí existenciální postoj. To, vůči čemu diskurz podezření neobrátil, je zřetelná absence reflektovaného náboženského postoje v postmodernismu. Postmodernismus sice má své náboženství (boj proti mocenské nadvládě), využití existenciálního (náboženského) postoje či jeho náznaků se ale děje neuvědoměle. Přesněji řečeno: autorovi této práce se nepodařilo najít v Lyotardovi reflektovaný náboženský postoj.

### 3.6.2 Zygmunt Bauman

Jestliže jsme výše specifikovali, že hlavní rozdíl mezi naším pojetím a postmodernismem spočívá v pojetí pravdy, pak u Baumana tento problém prakticky mizí: ať už si Bauman o pravdě myslí cokoli, jeho teorie má v sobě rysy obecnosti a univerzality, které se zdají nekorespondovat s neustálým postmoderním důrazem na „lokálnost“ vědění a nedůvěru vůči velkým teoriím, jak ji lze vyzorovat např. u Lyotarda. V praxi Baumanovo pojetí pravdy vystupuje v podobě, která je vůči našemu pojetí přijatelná. Rozdíl jako by se nacházel pouze v teoretickém pojetí pravdy, ale v praxi se příliš neprojevoval. Bauman teoreticky tvrdí, že jeho dílo se nesnaží o určení pravé podoby reality namísto falešných představ, není korekcí „zdravého rozumu“.<sup>256</sup> My bychom tvrdili, že se o toto snažíme: že to, co se dnes označuje za „zdravý rozum“, může být spíše hluboká nereflektovanost plná falešných představ. Bauman zřejmě zůstává relativistický, zatímco my se kloníme k perspektivismu.<sup>257</sup>

V praxi o sobě ale rozdíly nedávají vědět. Bauman tvrdí, že sociologové by se měli „vysmívat vychloubání těch, kteří údajně pobývali v paláci absolutní pravdy...rozbíjet všechny

---

<sup>254</sup> Toho, že postmodernismus staví svůj vlastní velký příběh, si byl vědom už sám Lyotard, když ve svém díle „O postmodernismu“ zmiňuje postmoderní velký příběh.

<sup>255</sup> SEIDMAN, Steven. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*, str. 143.

<sup>256</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*, str. 24.

<sup>257</sup> Máme pochybnosti o teoretické možnosti relativismu: věří tedy Bauman tomu, co říká, nebo ne? Jestliže ano, pak není relativista. Jestliže ne, pak mu jeho náhledy nejsou v praktickém životě k ničemu a on nemůže jednat. Jednání nikdy není relativistické: vyžaduje přesvědčení o tom, že „mám pravdu“. Kdybych si např. nebyl jistý, že mám pravdu v tom, že vedle mě stojí lednička, jak bych ji mohl otevřít? Nejprve bych musel dospět k přesvědčení, jakkoli subjektivnímu, že lednička tam doopravdy stojí: „mám pravdu, stojí tam“. Teprve potom ji můžu otevřít. Pak ale nejsem relativista: lednička vedle mě prostě stojí a kdokoli tvrdí opak, ten se mylí.

*posvátné pravdy, demaskovat jejich represivitu a minimalizovat tak nespravedlnost vůči těm, kteří odmítají souhlasit s účastí v jazykové hře, kterou jim vnucuje dominující většina.*<sup>258</sup>

V dalším svém díle Bauman specifikuje úkol sociologie jako „rozšíření hranic artikulace“, artikulace (životního příběhu) je přitom činnost, „*jíž se životu vepisují smysl a cíl*“.<sup>259</sup> Bauman zřejmě není toho názoru, že kvůli nevyhnutelné lokálnosti pravdy nesmí být vyslovena velká teorie, velký příběh (neboť jeho popis postmoderní doby by mohl mít aspiraci se takovým příběhem stát), pouze tvrdí, že artikulace životního příběhu „*musí zůstat úkolem a právem jednotlivce*“<sup>260</sup>. S takovým cílem sociologické práce ale naše pojetí souhlasí: „pravda“ našeho výroku o „smyslu bytí“ není myšlena represivně, jako cosi, co přichází k jednotlivci shora v podobě neoddiskutovatelné skutečnosti (proti tomu právě bojujeme), nýbrž jako nabídka k diskusi.<sup>261</sup>

Z hlediska formulace existenciálního obsahu Bauman nenechává na pochybách. Jak vystupuje snad nejzřetelněji v jeho knize „*Umění života*“, jeho dílo je kritikou odcizení člověka dnešní doby. V „*Umění života*“ Bauman načrtává jednak současnou vládnoucí ideologii, jednak prezentuje alternativu, kterou už v „*Úvahách o postmoderní době*“ označil (existencialisticky) jako „*Bytí-pro-druhého*“<sup>262</sup>. Jedná se o klasický protiklad odcizení a jeho překonání. Složitější je odpověď na otázku, jak je tomu u Baumana s existenciálním postojem. Jeho existenciální exkurzy, tvrdící, že „*lidské bytí je nekonečným řetězcem neúspěšných pokusů utéci před Chaosem – a společnost ...je pouze usazeninou, která zaznamenává trasu tohoto útěku*“<sup>263</sup>, jsou zajisté hlubokým existenciálním vhledem do podstaty lidského bytí, hlubokým výrokem o lidské přirozenosti, který si nelze uvědomit jinak než v zaujetí existenciálního postoje. Ať už tedy Bauman o existenciálním postoji explicitně smýšlí jakkoli, v praxi ho pro porozumění společnosti používá. Bauman rovněž nepotlačuje nutnou otázku: jeho dílo chce „rozšířit hranice artikulace“, artikulace je přitom aktivitou, jíž se životu vepisuje smysl a cíl. Nutná otázka se ale vztahuje především ke „smyslu bytí“: Baumanův cíl je obdobný cíli sociologie v našem pojetí. U Baumana nicméně – stejně jako u

---

<sup>258</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, str. 22.

<sup>259</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*, str. 24.

<sup>260</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*, str. 24.

<sup>261</sup> Celá tato práce je z určitého úhlu pohledu protestem proti tomu, že „životní příběh sociologie“ byl již artikulován nebo alespoň není ponechán dostatek prostoru pro vlastní artikulaci tohoto příběhu. Takovouto formu teroru (jak by řekl Lyotard) ale tato práce odmítá, vnímá ji jako zásah do spontaneity myšlení a do individuálního vnímání smyslu, zásah do individuální „artikulace životního příběhu“.

<sup>262</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, str. 91.

<sup>263</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*, str. 120.

Adorna nebo Fromma – nenacházíme reflektovaný náboženský postoj. Náboženství je pro Baumana formou sebezatemnění společnosti, zamlčení faktu „*autogeneze společnosti*“<sup>264</sup>: zdá se, že si neuvědomuje „stín mrtvého Boha“ ve svém díle, to, že (jak by podotkl Fromm) jeho kritika společnosti se děje z hlediska určitých hodnot a tyto hodnoty jsou pro něho Bohem. Zřejmě si neuvědomuje souvislost, na níž poukazuje Tillich: že „poslední vážnost“ Baumanovy kritiky náboženství a společnosti je sama náboženská, neboť poslední vážnost sama je vždy již náboženství. Bauman je nicméně v této otázce ambivalentní: jeho časté explicitní odkazy na náboženského myslitele Emmanuela Lévinase poukazuje k tomu, že základy jeho teorie stojí minimálně částečně reflektovaně v náboženství.

### 3.7 Výhled

Postmodernismus nepředstavuje v sociologii poslední kapitolu. Již v roce 1995 se George McLennan<sup>265</sup> ptá, kam se sociologie vydá po postmodernismu a identifikuje určité oživení neo-tradicionalismu, v roce 2006 předkládají Steve Matthewman a Douglas Hoey postřeh, že postmoderní sociální teorie je jednou z věcí, které nepřekročily práh 21. století.<sup>266</sup> Zdá se tak, že hrozí, že postmoderní výzva ke zpochybnění všeho, co se jeví být zřejmým, by mohla být zapomenuta v sílícím proudu „vědecky“ orientované sociologie. Např. v roce 2006 předložil Jonathan H. Turner ve svém článku „*American Sociology in Chaos: Differentiation without Integration*“ vizi sociologie, která postmodernismus zcela přeskakuje a navrhuje realizovat to, čehož negativní důsledky byly rozebrány v této práci.

Turner tvrdí, že americká sociologie je chaotickou disciplínou, měla by však být disciplínou integrovanou. Integrovaná disciplína podle něho vypadá takto: „...*a discipline becomes integrated when there is relatively centralized control over the material, organizational, and symbolic resources necessary for intellectual work.*“<sup>267</sup> Jinými slovy: musí existovat centrální kontrola nad disciplínou. Tato kontrola by se měla dít skrze ovládnutí finančních prostředků (materiální zdroje), které budou přidělovány pro takovou práci, která bude centrálně odsouhlasená; skrze ovládnutí diskursu (symbolické zdroje): podporovány budou jen takové práce, které se vřadí do diskursu hegemonního; skrze ovládnutí předělování

---

<sup>264</sup> BAUMAN, Zygmunt, *Úvahy o postmoderní společnosti*, str. 127.

<sup>265</sup> McLENNAN, George. *After Postmodernism – Back to Sociological Theory?*

<sup>266</sup> MATTHEWMAN, Steve. HOEY, Douglas. *What Happened to Postmodernism?*

<sup>267</sup> TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without Integration*, str.15.

finančních prostředků a cest, kterými se šíří diskurs (organizační zdroje). Turner si je vědom toho, že jeho představa může být vnímána jako orwellovská vize, avšak pro něho je důležitá zejména otázka prostředků a moci: skrze integraci disciplíny bude možno ve světě dosáhnout většího vlivu. Turner říká: „*the only way for academic disciplines to become successful in securing money and power over the long haul is to meet most of the criteria in my ideal typical portrayal.*“<sup>268</sup> Turner popírá vše, co bylo snahou postmodernismu a kritické teorie: o těch se vyjadřuje jako o „*antivědeckých hnutích*“<sup>269</sup>.

Z hlediska této práce se Turner mýlí. Jeho přístup znovu podporuje „vědeckost“ sociologie: popírá existenciální obsah a postoj, zamlčuje nutnou otázku. V neposlední řadě pak skrze touhu po integraci klade jako cíl stav, v němž nebude existovat svoboda myšlení. Z našeho úhlu pohledu se jedná prakticky o jediný názor, který můžeme do diskuse připustit pouze obezřetně, protože jeho proklamovaným cílem je diskusi jako takovou odstranit; z našeho úhlu pohledu se jedná vsutku o nebezpečnou vizi, o vizi, kterou by Lyotard oprávněně odsoudil jako pokus o nastolení „*teroru*“<sup>270</sup>.

Naším cílem v této podkapitole není mapovat současnou sociologii z hlediska našich základních pojmů. Chceme pouze poukázat k faktu, že naše práce není nějak „opožděná“, nezabývá se pouze něčím, co už dávno minulo a s čím bojoval Adorno a Mills před 50 lety. Jsou-li dnes na svět přiváděny výzvy tohoto typu, pak se ukazuje, že tato práce není zbytečná: jejím úkolem je radikální opozice vůči názorům tohoto typu.

## 4. Závěr

Tato práce chtěla naznačit, že aby v sobě sociologie udržela smysluplnost, musí se vzdát svého v přísném slova smyslu comtovského dědictví, musí se radikálně zřítí dědictví přírodních věd.<sup>271</sup> Společenské vědy sice často tvrdí, že jsou od přírodních věd odlišné, ve

---

<sup>268</sup> TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without Integration*, str. 25.

<sup>269</sup> TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without Integration*, str. 26.

<sup>270</sup> „Terorem rozumíme efektivitu, které je dosahováno vyloučením protivníka z řečové hry...nebo hrozbou, že z ní bude vyloučen.... Říká: přizpůsobíte své aspirace našim účelům, nebo...“ (LYOTARD, Jean Francois. *O postmodernismu*, str. 173.)

<sup>271</sup> Jsme si vědomi toho, že společenské vědy samy sebe od věd přírodních odlišují, ať už se jedná o koncept *Verstehen* a zdůraznění interpretace nebo o důraz na kritickou rovinu sociálních věd. Nic z toho nám ale samo o sobě nestačí na to, abychom prohlásili, že sociální vědy jsou odlišné od věd přírodních v tom smyslu, v jakém tuto odlišnost chápeme my. Stejně jako Nietzsche viděl „stín mrtvého Boha“ i ve strukturách myšlení a

skutečnosti ale už název „sociální vědy“ poukazuje na jejich snahu o spřízněnost s vědami přírodními.<sup>272</sup> Ta se projevuje přijetím základního sociologického hodnotového rámce (jedná se o ideální typ, nikoli o popis sociologie jako takové), v němž jako hlavní hodnota vystupuje objektivní pojem pravdy, tj. takový koncept pravdy, který „pravdu“ chápe jako shodu teorie a faktu. Objektivní pojem pravdy pak vede k tvrzení, že sociologie je „empirická věda“, která chce být „objektivní“ a za tímto účelem přijímá metodologické procedury, které mají k této objektivitě vést.<sup>273</sup> Práce se soustředila na odhalení mechanismů, které vedou k vytrácení smyslu ze sociologie a které mají svůj původ právě ve snaze o vědeckost, v přijetí objektivního konceptu pravdy a z něj vyplývajících důsledků. Snažila se odhalit jednak abstraktní mechanismy, kterými smysl ze sociologie uniká, jednak se pokusila tento jev ukázat na stručné analýze děl jednotlivých autorů. Zkráceně lze říci, že objektivní pojem pravdy a s ním spojené sociologické hodnoty vedou k radikálnímu omezení pole smysluplnosti sociologického výroku, což vede k vytrácení smyslu ze sociologie. To nabývá mnoha konkrétních podob.

Jaké jsou ony konkrétní podoby vymizení smysluplnosti? Ony abstraktní mechanismy, jimiž smysl ze sociologie uniká, nacházejí svoje projevy jednak ve ztrátě porozumění člověku a společnosti, jednak v odtržení od toho, co jsme klasifikovali jako „poslední smysl“, resp. „smysl bytí“ člověka. Ztráta porozumění společnosti a člověku vystupuje v těchto podobách: sociologie ztrácí schopnost rozumět společnosti jako celku, protože obraz celku transcenduje rozptýlená empirická data; stává se povrchní, protože ztratila tillichovský rozměr hlubiny; schází jí nástroje k uchopení určitých druhů pojmů, neboť ty jsou hodnotově zabarveny, ale

---

gramatiky, vidíme my „stín přírodních věd“ viset i nad interpretativní sociologií a dokonce i nad sociologií kritickou. V prvním případě se sociální věda nedokázala zříci přírodovědného konceptu objektivity, v druhém případě si neuvědomila, že je sama „stínem mrtvého Boha“, že je náboženská. Výhled zde zamlžila snaha o „vědeckost“, která se vztahuje k vědě přírodní a která nepřipouští explicitně náboženské výroky.

<sup>272</sup> Spornost tohoto názvu vyzdvihuje např. Mills (MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*, str. 23-24). Místo tohoto názvu navrhuje termín „sociální studia (bádání)“. Domníváme se, že příznivějším názvem sociálních věd by byl termín „humanitní studia“, který by vystihoval jednak jejich humanistický podtext, jednak jejich radikální odlišnost od přírodních věd (která jde daleko za odlišnost vyplývající z Weberova „verstehen“, jak jsme ukázali v kapitole o Alfredu Schützovi a v podkapitole Partikularista sociologického poznání: ztráta porozumění společnosti jako celku).

<sup>273</sup> Jsme si vědomi, že pojem sociologie je zde velice zúžen. Zde použitý pojem sociologie se týká ideálního typu sociologie, v němž byl smysl ze sociologie prakticky zcela suspendován (to, co Mills kritizoval jako „abstraktní empiricismus“). Ideální typ konstruujeme z toho důvodu, aby zřetelně vyvstaly abstraktní mechanismy, kterými smysl ze sociologie uniká. V rozboru konkrétních autorů naopak vyjde najevo, že sociologii neidentifikujeme s abstraktním empiricismem (což ozřejmuje již výběr autorů, jako jsou např. Weber, Berger nebo Bauman). Bližší rozbor „sociologických“ hodnot je k dispozici v podkapitole Sociologické hodnoty.

sociologie chce být bezhodnotová. Mimoto se ale sociologie odtrhává od smyslu tak, jak se na něj díváme v této práci: sociologie chce být objektivní ve smyslu Adornem kritizovaného zbytkového konceptu objektivit<sup>274</sup> – vzdává se proto humanistické ideje vzdělanosti, která je orientována na subjekt a nikoli na objekt; spolu s objektivitou mizí i myšlení, které je bytostně vázané na subjekt, který ale podle zbytkového konceptu objektivit musí být z poznání stažen. Sociologie se kromě toho orientuje na popis a fakticitu (vycházející z objektivního pojetí pravdy), což vede k nemožnosti překročit status quo: kritizovat a poukazovat ke změně. Kritizován byl také „pseudonáboženský“ charakter sociologie. Nerovnováha mezi tím, co může být smysluplně vyřčeno pod nadvládou objektivního pojmu pravdy, a tím, jak si člověk vytváří obraz o světě, vede v lidském světonázoru k uprázdění prostoru, který sociologie odmítá obsadit; zejména prostoru hodnotového, v konečném slova smyslu náboženského. Tento volný prostor, jak dlouho před Adornem formuloval už Chesterton, směřuje k zaplnění „hovadskými božstvy“<sup>275</sup>.

Analýza jednotlivých autorů poukázala k tomu, že sociologie byla ve své historii z hlediska smyslu ambivalentní: existovala jako napětí mezi smysluplností a bezsmyslností. Sociologie svoji smysluplnost neztrácí: abstraktní mechanismy, které vedou k jejímu zachování, jsou minimálně tři: nereflektované zachování existenciálního obsahu a existenciálního postoje v sociologickém díle (tj. přetrvávající filosofický a náboženský charakter sociologického díla navzdory proklamacím o objektivitě a empirické povaze vědy), možnost začlenění partikulární sociologické znalosti do reflektovaného rámce lidského světonázoru (pluralita nutné otázky) a pluralita, krizový stav sociologie. Mechanismy zachování smysluplnosti lze ale v jejich komplexitě jen těžko popsat jako „abstraktní mechanismy“: v analýze jednotlivých autorů vystupuje smysluplnost vždy v konkrétní, individuální podobě.

Existence sociologie jako napětí mezi smysluplností a bezsmyslností začala už u Comta. Základem Comtova projektu sociologie, jehož povahu pak zdělila sociologie jako celek, byla snaha po připodobnění sociologie přírodní vědě. Základem tohoto projektu bylo zkoumání člověka zvnějšku, empiricky, vědecky. Cílem bylo opustit „teologické“ a „metafyzické“ myšlení a otevřít dveře myšlení pozitivnímu, myšlení, které po vzoru fyziky

---

<sup>274</sup> Více o tomto pojmu v podkapitole Opuštění humanistického konceptu vzdělanosti.

<sup>275</sup> CHESTERTON, Gilbert Keith. *Povídky otce Browna. Paradoxy pana Ponda*, str. 218.



hledá zákonitosti, jimiž se řídí společnost. Takový typ zkoumání je nicméně tímtéž, jako popření možnosti výroku o lidském odcizení vůbec. Výrok o lidském odcizení, analýza existenciálního obsahu, jsou možné pouze z tillichovské dimenze hlubiny.<sup>276</sup> Doba, z níž sociologie založená Comtem vzešla, byla ale dobou ztráty této dimenze: sociologie sama v sobě nese důsledky této ztráty v podobě neustálé tendence k ztracení sebe sama v dimenzi horizontální, v podobě tendence k bezsmyslnosti. Jakkoli ale Comte vyhlásil sociologii jako projekt směřující k bezsmyslnosti, sám byl smysluplný: byl nejen sociologem, ale i filosofem a náboženským myslitelem. Jeho myšlení udrželo tu celistvost, kterou potřebuje k reflexi svého světonázoru, tu stejnou celistvost, již Comte svou formulací úkolu sociologie vyhlásil válku. Comte sociologii zakázal položit nutnou otázku a zakázal jí mluvit o existenciálním obsahu: sám ale nutnou otázku položil a určitou formu existenciálního obsahu zachoval. Comte byl v otázce smysluplnosti bytostně ambivalentní.

Comtova ambivalence se v individuálně měnící formě přenesla do dalších podob sociologie: Weber i Durkheim navzdory teoreticky formulované bezsmyslnosti v postulátech o vědeckosti sociologie určité rozměry smysluplnosti zachovali: Durkheim mimo jiné svojí nereflektovanou náboženskostí, která společnost prohlašuje za Boha a která zajistila skutečnou obecnost jeho teorie, Weber humanistickými hodnotami rámuje jeho výzkum a posunem od Erklären k Verstehen. Bezsmyslnost jakožto zamlčení existenciálního obsahu a nutné otázky, jakožto popření existenciálního postoje a ztráta rozměru hlubiny našla svůj nejdokonalejší výraz v té podobě sociální vědy, kterou na začátku druhé poloviny dvacátého století kritizoval Mills jako „abstraktní empiricismus“ a Adorno jako „nereflektovaný sociální výzkum“ a o které i Peter L. Berger jakožto zastávce vědeckosti sociologie hovoří pejorativně jako o „*metodologickém fetišismu*“<sup>277</sup>. Rozšíření této formy sociologie bylo následováno protestním hnutím v podobě kritické teorie a sociologické fenomenologie. V těchto myšlenkových proudech se sociologie existencialismu výrazně přiblížila: Theodora Adorna nebo Ericha Fromma lze přímo označit za existencialisty, americký kritický sociolog **Charles Wright Mills** dospěl k nerozvinutému existencialismu, v němž je formulován existenciální obsah, nedospívá nicméně k formulaci existenciálního postoje. Fenomenologičtí sociologové jako byli Schütz, Berger a Luckmann provedli obrat k subjektivitě, v němž sice zůstal důraz na objektivitu výsledků zkoumání ve smyslu jejich empirické ověřitelnosti, ale zejména

---

<sup>276</sup> Použité pojmy jako „rozměr hlubiny“, „existenciální obsah“, „existenciální postoj“, „nutná otázka“ zde není možno znovu vysvětlovat. Pro výklad jejich významu viz první kapitulu práce.

<sup>277</sup> BERGER, Peter L. *Pozvání do sociologie*, str. 178-180.

Bergerova a Luckmannova sociologie vědění se zdá být zahalenou formou kritiky lidského odcizení ve formě „zvěcnění sociální reality“. To, co sociologické fenomenologii schází, je postřehnutí problému existenciálního postoje, který nevidí u zkoumaných „loutek“ (jež se s realitou setkávají v subjekt-objektovém rozštěpení a nemohou ho překročit) a nepočítá s ním ani jako s druhem sociologického poznání. Postmodernismus přinesl do sociologie svým prolnutím s filosofií a důrazem na boj proti nadvládě zcela nový prvek, prvek našemu pojetí velmi sympatický. Jakkoli se neztotožňujeme s postmoderním relativismem, obsahuje postmodernismus silný rozměr smyslu, což jsme ukázali na rozboru díla Baumanova. Ten vyjadřuje existenciální obsah, zaujímá existenciální postoj a respektuje nutnou otázku. Stejně jako všichni pojednávající sociologové (s částečnou výjimkou Ericha Fromma) si nicméně není vědom vlastní náboženskosti. Tato náboženská v jeho díle je nejexplicitněji zřetelná v častých odkazech na náboženského myslitele Emmanuela Lévinase. Na aktualitu naší kritiky „vědeckosti“ poukazuje vývoj sociologie po postmodernismu, v němž lze najít sílící tendence k „vědeckosti“.

Jestliže ale doporučujeme, aby se sociologie kvůli hrozbě ztráty smysluplnosti vzdala dědictví přírodních věd, kam se má sociologie vydat? Jaký směr má zvolit? A co to znamená dědictví přírodních věd? Hledisko, z něhož byla provedena tato analýza, je hledisko existencialistické. Hlavními autory, z nichž jsme čerpali, byli Paul Tillich, Theodor Adorno, Erich Fromm a Martin Buber. Domníváme se, že jsou to tito autoři, z nichž lze čerpat inspiraci k poznání, jakým směrem by se sociologie mohla vydat. Mezi těmito autory nicméně panuje minimálně jedna zásadní neshoda: Tillich a Buber jsou explicitně mysliteli náboženskými, Adorno a Fromm jsou marxisté a jejich náhled na náboženství vychází z této tradice.

Domníváme se, že právě tato neshoda mezi dvěma autory, kteří jsou uznáváni jako sociologičtí (Adorno, Fromm) a mysliteli filosofickými, resp. teologickými (Tillich, Buber), poskytuje sociologii příležitost k tomu, aby zahlédla „logiku věci“ a překročila své comtovské dědictví, znejistěla ohledně své identity a přispěla k dalšímu možnému „pádu zdí“. Frommovo a Tillichovo pojetí náboženství poukazuje k tomu, že mezi těmito čtyřmi autory není rozdíl v náboženskosti: všichni čtyři autoři jsou náboženští, ať už o sobě tvrdí cokoli. Leží hranice mezi sociologií a ne-sociologií tam, kde jeden náboženský myslitel svoje (marxisticky inspirované) náboženství zamlčí (Adorno, částečně Fromm) a druhý náboženský myslitel se

otevřeně přihlásí ke křesťanství (Tillich) nebo židovskému vyznání (Buber)? Ve filosofických systémech obou marxistických autorů snadno zahlédneme „stín mrtvého Boha“: Frommovo „být“ je protějškem existenciálně pojaté křesťanské „spásy“ a Adornovo poukazování k blíže nespecifikované změně ve jménu emancipace jedince je tímtéž.<sup>278</sup>

Sociologie by se měla vydat směrem k tomu, co chápeme jako skutečné zřeknutí se dědictví přírodních věd. Měla by se postavit čelem k faktu, že smysluplnost tak, jak jsme ji rozvedli i v návaznosti na Adorna a Fromma, neznamená jen nutnost filosofického, nýbrž i náboženského kontextu sociologie. Smysluplnost sociologie pro nás vychází z analýzy existenciálního obsahu a zaujetí existenciálního postoje: je v logice Frommova a Tillichova pojmu náboženství, že popis existenciálního postoje a zaujetí existenciálního postoje nejsou pouze akty filosofické, nýbrž i náboženské. Navrhujeme, aby byl člověk zkoumán jakožto náboženská bytost a společnost jakožto entita nesoucí důsledky pro lidskou náboženskost; tvrdíme, že tato náboženskost může být pochopena opět jen z náboženskosti samé.<sup>279</sup>

Cesta tímto směrem vede k rekonceptualizaci pojmu pravdy: je třeba vzít vážně Kierkegaardův existenciální pojem pravdy, v němž je za pravdu označena objektivní nejistota vášnivě zastávaná v subjektivním postoji a pravda je tak ztotožněna s vírou.<sup>280</sup> Je třeba vzít vážně podezření, které bylo Kierkegaardem formulováno již v polovině 19. století a na něž navazuje celá tato práce: „...je zákonem vývoje poznání, že růst poznání má odpovídat růstu sebepoznání; čím lépe člověkovo já poznává, tím lépe také poznává samo sebe. Není-li tomu tak, pak se poznání stále více – a to úměrně k vzestupu – stává jakýmsi druhem poznání nelidského, na jehož růstu se člověkovo já promrhá asi tak, jako se zmařily lidské životy na stavbách pyramid...“<sup>281</sup> Poznání nemůže být pouze objektivní, protože sebepoznání je vztažené k subjektu. To neznamená, že bychom se museli objektivního pojmu pravdy vzdát: je třeba pracovat na takovém pojmu pravdy, který by v sobě obsahoval dost místa pro oba typy pravdy. Krok na cestě k usmíření kierkegaardovského a objektivního konceptu pravdy

---

<sup>278</sup> Netvrdíme, že Fromm a Adorno říkají totéž co křesťané, že jejich představy spásy jsou věcně totožné. Tvrdíme, že jsou totožné z hlediska toho, čím se tematicky zabývají. Jsou odpověďmi na smysl lidského života a jako takové jsou náboženské.

<sup>279</sup> Toto tvrzení vychází z poznání, že existencialismus je formou náboženství, jak tvrdí Tillich (viz podkapitola Existencialismus jako náboženství).

<sup>280</sup> KIERKEGAARD, Sören. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Citováno dle: TILLICH, Paul. Existenciální filosofie a její historický význam. In: TILLICH, Paul. Biblické náboženství a ontologie, str. 139.

<sup>281</sup> KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, str. 138.

učinil již Adorno, jehož empatický pojem pravdy zahrnuje jak představu o shodě teorie a faktu, tak normativní složku vzešlou ze zaujetí existenciálního postoje. V souladu s novým pojmem pravdy je pak třeba přepracovat pojmy objektivit a stavět se obezřetně vůči snahám o zavedení objektivizovaných metod.

Cesta, kterou nastiňujeme, by vedla k novému uchopení pojmu Verstehen: je třeba zradikalizovat tento pojem, který vyznačuje snahu zásadně odlišit vědu společenskou a přírodní. Verstehen už by neznamenal partikulární porozumění motivaci činu aktéra, nýbrž bylo by výsledkem zaujetí existenciálního postoje, výsledkem procesu, v němž se v aktu absolutní participace překračuje subjekt-objektové rozštěpení. Výrok vznesený na základě takového typu Verstehen by pak už nebyl výrokem o motivaci jednotlivého aktéra, nýbrž výrokem o lidské přirozenosti. Tento typ Verstehen používají lidé pro svoji orientaci ve světě, tento typ Verstehen by měla používat „sociální věda“ k porozumění člověku. Cesta, kterou nastiňujeme, by vedla k nutnosti nového pochopení starých filosofických problémů: zejména protikladu rozumu a citu a protikladu vědy a víry. Jednalo by se o snahu tyto protiklady propojit, ukázat, že jsou protiklady falešnými, že pro skutečné porozumění člověku a společnosti je nutné, aby člověk participoval na poznávacím aktu „celou svou bytostí“: rozumem i citem, vědecky i vírou. Mostem k takovému propojení by se mohl stát např. Adornův pojem myšlení, v němž myšlení vystupuje jako aktivita celku lidské bytosti: rozum a cit zde jako protiklady nevystupují.

Je pravděpodobné, že vědecky a empiricky orientovaný čtenář prohlíží tyto řádky s nedůvěrou. Co se to snažíme udělat se sociologií? Smazat tradiční rozdíl mezi vědou a vírou? Nepovede taková snaha k degradaci sociologického poznání? Z našeho hlediska nikoli. To, o co se snažíme, je volné navázání na apel Martina Bubera: „*Z uvažování o tomto předmětu (člověku, u Bubera „člověku s člověkem“) musí vycházet filosofická věda o člověku, zahrnující antropologii a sociologii.*“<sup>282</sup> Příslib sociologie by pak, řečeno Jaspersovými slovy, spočíval v tom, že: „*čím jasnější se zdaří odpověď, tím rozhodněji bude (člověk) prostřednictvím vědění tápat v nevědění a dotýkat se hranic, na nichž se člověk právě jako jednotlivec, jímž vždy je, probouzí k sobě.*“<sup>283</sup> Domníváme se, že navrhovanými změnami by

---

<sup>282</sup> BUBER, Martin. *Problém člověka*, str. 153.

<sup>283</sup> JASPERS, Karl. *Duchovní situace doby*, str. 25.

## Diplomová práce

se sociologie přiblížila svému cíli, který jsme vymezili už v úvodu této práce a který odpovídá Jaspersově ideji: k cíli, jímž je upozornění na lidské odcizení, k cíli, jímž je rozvoj myšlení.

Na závěr chceme znovu podotknout, že nám nejsou blízké totalitární tendence: jedním z cílů této diplomové práce bylo nabourávání příliš samozřejmých představ o tom, co je sociologie. Nuže, tato výzva platí i pro tuto práci samu: chce respektovat jinakost, uvědomit si, že smysluplnost může mít a zajisté má vždy ještě další rozměry než ty, které jsme si uvědomili. Že sociologie, stejně jako lidská bytost, by především neměla zkostnatět v samozřejmých představách o sobě samé, nýbrž vždy znovu volit sama sebe.

## Literatura:

### Knižní literatura:

- ADORNO, Theodor. *Eingriffe: Neun kritische Modelle*. 1. vydání, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1964. 173 s. ISBN: neuvedeno.
- ADORNO, Theodor: *Philosophie und Gesellschaft: fünf Essays*. 1. vydání, Stuttgart: Reclam, 1991. 196 s. ISBN 3-15-008005-3.
- ADORNO, Theodor, u. a. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 2. vydání, Neuwied und Berlin: Hermann Luchterhand verlag GmbH, 1970. 351 s. ISBN: neuvedeno.
- ADORNO, Theodor. *Sociologie a empirický výzkum*. In: ADORNO, HABERMAS, FRIEDEBURG, *Dialektika a sociologie*. 1. vydání, Praha: Svoboda, 1967. 221 s. ISBN: neuvedeno.
- ADORNO, Theodor W. *Soziologische Schriften I*. 2. vydání, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1972. 587 s. ISBN: 3-518-06511-4.
- ADORNO, Theodor. *Stichworte: kritische Modelle II*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, c1989. 190 s. ISBN: neuvedeno.
- ADORNO, Theodor, HORHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. 1. vydání, Oikoymenh: Praha, 2009. ISBN: 978-80-7298-267-7.
- BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. ISBN: 80-2041195-X. 1. vydání, Praha: Mladá fronta, 2004. 296 s. ISBN: 80-204-1195-X.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. 1. vydání, Praha: SLON, 2003. 330 s. ISBN: 80-86429-23-7.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. 1. vydání, Praha: SLON, 1995. 168 s. ISBN:80-85850-12-5.
- BAUMAN, Zygmunt. *Umění života*. 1. vydání, Praha: Academia, 2010. 152 s. ISBN: 978-80-200-1869-4.
- BERGER, Peter L. *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. 2. vydání, Praha: Barrister&Principal, 2003. 200 s. ISBN: 80-85947-90-0.
- BERGER, Peter L., LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality*. 1. vydání, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 214 s. ISBN 80-85959-46-1.
- BUBER, Martin. *Já a Ty*. 3. vydání, Praha: Kalich, 2005. 168 s. ISBN: 80-7017-020-4.
- BUBER, Martin. *Problém člověka*. 1. vydání, Praha: Kalich, 1997. 160 s. ISBN: 80-7017-109-X.
- BUBER, Martin. *Temnota Boží*. 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2002. 171 s. ISBN 80-7021-515-1.

## Diplomová práce

- COMTE, Auguste. *The Positive philosophy of Auguste Comte, Volume I*. Kitchener, Ont.: Batoche, 2000. 338 p. ISBN: neuvedeno.
- COMTE, Auguste. Ed: LENZER, Gertrud. *Auguste Comte and Positivism*. 1. vydání, New Jersey: Transaction Publishers, 1998. ISBN: 0-7659-0412-3.
- DURKHEIM, Émile. *Sociologie a filosofie*. 1.vydání, Praha: SLON, 1998. 175 s. ISBN: 80-854850-57-5.
- DURKHEIM, Émile. *Společenská dělba práce*. 1. vydání, Brno: CDK, 2004. 378 s. ISBN: 80-7325-041-1.
- FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. 324 s. ISBN 80-86429-10-5.
- FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. 2. vydání, Praha: Aurora, 1997. 200 s. ISBN 80-85974-18-5.
- FROMM, Erich. *Mít nebo být?* 1. vydání, Praha: Naše vojsko, 1992. ISBN: 80-206-0181-3.
- FROMM, Erich. *Sen, mýtus, rituál*. 1. vydání, Praha: Aurora, 1999. 223 s. ISBN 80-85974-70-3.
- GENTILE, Emilio. *Politická náboženství: mezi demokracií a totalitarismem*. 1. vydání, Brno: CDK 2008. 223 str. ISBN: 978-80-7325-153-6.
- HABERMEIER, Rainer. *Th. W. Adorno: Die Rettung des Individuellen*. In: SPECK, Joseph. *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart IV*. 2. vydání, Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen, 1991. ISBN: 3-525-13308-7, str. 147-185.
- HALÍK, Tomáš. *Divadlo pro anděly*. 1. vydání, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN: 978-80-7422-051-7.
- HALÍK, Tomáš. *Stromu zbývá naděje*. 1. vydání, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009. ISBN: 978-80-7106-989-8.
- HAUSER, Milan. *Adorno: moderna a negativita*. 1. vydání. Praha: Filosofia, 2005. 228 s. ISBN: 80-7007-223-7
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Ortodoxie*. 2. vydání, Praha: Academia, 1992. ISBN: 80-200-0807-1.
- CHESTERTON, Gilbert Keith. *Povídky otce Browna. Paradoxy pana Ponda*. 1. vydání, Praha: Odeon, 1985. ISBN: 605-22-856.
- JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. 1. vydání, Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0510-0.
- JAY, Martin. *Adorno*. 1. vydání, Cambridge: Harvard Univ. Pr., 1984. 199 s. ISBN: 0-674-00514-7.
- JASPERS, Karl. *Duchovní situace doby*. 1. vydání, Praha: Academia, 2008. 192 s. ISBN: 9788-80-200-1646-1.

## Diplomová práce

- KAFKA, Franz. *Proces*. 7. vydání, Praha: Academia, 2008. ISBN: 978-80-200-1597-6.
- KIERKEGAARD, Sören. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. 1. vydání, Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. 256 s. ISBN: 80-205.0360-9.
- KUHN, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. 1. vydání, Chicago: University of Chicago Press, 1977. 390 p. ISBN: 9780226458069.
- LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. 1. vydání, Praha: Academia, 2008. 127 s. ISBN: 978-80-200-1677-5.
- LYOTARD, Jean Francois. *O postmodernismu*. 1. vydání, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. 208 s. ISBN: 80-7007-047-1.
- MASARYK, T. G. *Moderní člověk a náboženství*. 2. vydání, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000. 222 s. ISBN: 80-902659-4-4.
- MATĚJKA, Marek. *K filosofii existence*. 1. vydání, Praha: Vydavatelství Magnet-Press, 1995. 95 s. ISBN: 80-85847-39-6.
- MILLS, Charles Wright. *Sociologická imaginace*. 1. vydání, Praha: SLON, 2002. 310 s. ISBN: 80-86429-04-0.
- SARTRE, Jean Paul. *Existencialismus je humanismus*. 1. vydání, Praha: Vyšehrad, 2004. 112 s. ISBN: 80-7021-661-1.
- TILLICH, Paul. *Biblické náboženství a ontologie: Výbor ze studií, esejů a kázání*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1990. 239 s. ISBN 80-7017-096-4.
- TILLICH, Paul. *Die Verlorene Dimension*. 1. vydání, Hamburg: Furche-Verlag, 1962. 120 str. ISBN: neuvedeno.
- TILLICH, Paul. *Lidské tázání po nepodmíněném*. 1. vydání, Brno: 3K, 1997. 86 s. ISBN: 80-902280-0-3.
- TILLICH, Paul. *Odvaha být*. 1. vydání, Brno: CDK, 2004. 138 s. ISBN: 80-7325-016-0.
- TILLICH, Paul. *The Spiritual Situation in Our Technical Society*. 1. vydání, Macon, Georgia: Mercer university Press, 1998. 214 s. ISBN: 0-86554-293-7.
- TIRYAKIAN, Edward A. *Sociologism and Existentialism: Two perspectives on Individual and Society*. 1. vydání, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc., N. J., 1962. 176 s. ISBN: neuvedeno.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Demokracie v Americe*. 2. vydání, Praha: Academia, 2000. 625 s. ISBN: 80-200-0829-2.
- WARNOCK, Marry. *Existentialism*. 1. vydání, London : Oxford University Press, 1970. ISBN: neuvedeno.
- WEBER, Max. *Autorita, etika, společnost. Pohled sociologa do dějin*. 1. vydání, Praha: Mladá fronta, 1997. 296 s. ISBN: 80-204-0611-5.



- WEBER, Max. *Sociologie, metodologie, politika*. 1. vydání, Praha : OIKOYMENH, 1998. 354 s. ISBN 80-86005-48-8.

### Časopisecká literatura:

- AMSTUTZ, Jakob. *Origin and Types of Existentialism*. The Journal of Religion, Vol. 41, No. 4 (Oct., 1961), p. 248-26.
- CERF, Walter. *Logical Positivism and Existentialism*. Philosophy of Science, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1951), p. 327-338.
- HANNA, Joseph F. *The Scope and Limits of Scientific Objektivty*. Philosophy of Science, Vol. 71, No. 3 (Jul., 2004), p. 339-361.
- McLENNAN, George. *After Postmodernism – Back to Sociological Theory?*
- MATTHEWMAN, Steve. HOEY, Douglas. *What Happened to Postmodernism?* Sociology, Vol. 40, No 3(2006), p. 529-47.
- SEIDMAN, Steven. *The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope*. Sociological Tudory, Vol. 9, No 2 (1991), p. 131-146.
- SCHÜTZ, Alfred. *Concept and Theory Formation in the Social Sciences*. The Journal of Philosophy, Vol. 51, No. 9 (Apr. 29, 1954), p. 257-273.
- TIRYAKIAN, Edward A. *Existential Phenomenology and Sociological Tradition*. American Sociological Review, Vol. 30, No. 5 (Oct., 1965), p. 674-688.
- TURNER, Jonathan H. *American Sociology in Chaos: Differentiation without integration*. American Sociologist, Vol. 37, No. 2 (2006), p. 15-27.

## Teze diplomové práce: emancipace vědění

Jméno a příjmení:	Karel Hlaváček
E-mail:	<a href="mailto:K.Hlavacek@seznam.cz">K.Hlavacek@seznam.cz</a>
Studijní program a obor:	Sociologie (SCO)
Druh studia:	navazující magisterské
Forma studia:	prezenční

Předmětem mé diplomové práce bude zkoumání postavení sociologie a sociálních věd, především s ohledem na jejich charakter, svoji společenskou funkci a vazby vůči filosofii na straně jedné a vědě v užším pojetí (science) na straně druhé. Základním východiskem a přitom bude věda jakožto zdroj vědění: jaký je charakter vědění?

Zjištění diplomové práce nelze přesně předjímat, nicméně předběžné teze zní takto: Součástí sociální vědy je tradice, která zdůrazňuje emancipační roli sociální vědy (kritická teorie). Rád bych poukázal na politický charakter této ideje: ideje emancipace většinou směřují k politickým cílům. Ačkoli tento cíl není možné označit za špatný, často vede k „pamfletizaci“ sociální vědy.

Na druhé straně je součástí sociální vědy tradice, která zdůrazňuje její bezhodnotový charakter a její společenskou roli chápe jakožto hromadění vědění (navazuje na naturalismus a pozitivismus). Tato idea pravděpodobně také není zcela mylná, nicméně právě tato tradice vede k dlouhodobému pocitu špatné nálady a krize v sociální vědě, k pocitu méněcennosti vůči vědám přírodním. Vědy přírodní dokázaly změnit svět, stejně pochopené vědy sociální z tohoto úhlu pohledu nedokázaly takřka nic.

Cílem diplomové práce bude vyvinout alternativní pochopení společenské vědy, založené na úvahách o jejím charakteru a společenské úloze. Úlohou společenské vědy nemusí být pouze politická emancipace a nemůže jí být pouhé hromadění vědění po vzoru přírodních věd, protože uvažování o společnosti nemá dostatečné aplikační využití a její povaha (a povaha vědění) takový proces znemožňuje. Charakter společenské vědy naopak ukazuje na její neoddělitelnost od filosofie, společenská věda má charakter abstraktní

rozumové spekulace o společnosti. Tato její povaha pro ni otevírá jiný možný cíl – společenská věda má (také, ale nejen) přispívat ke vzdělanosti společnosti, k její sebereflexivitě, k emancipaci vědění.

Pokud budeme o sociální vědě uvažovat tímto způsobem, objevíme množství implikací pro její podobu. Nezáleží např. tolik na tom, jestli je z epistemologického hlediska možné vytvářet velké teorie, otázka musí znít, zda to není nutné vzhledem k ideji emancipace vědění. Prvním měřítkem společenskovedního zkoumání nebude přesnost měření sociálních faktů, ale jeho příspěvek k rozvoji kritického rozumu apod.

Předpokládaná literatura:

- DAHRENDORF, Ralf. *Essays in the Theory of Society*.
- DAHRENDORF, Ralf. *Life Chances*.
- FEYERABEND, Paul K. *Rozprava proti metodě*.
- FEYERABEND, Paul K. *Věda jako umění*.
- HONNETH, Axel. *Disrespect: The normative Foundations of Critical Theory*.
- LIESMANN, Konrad. *Teorie nevzdělanosti*.
- POPPER, Karl. *Logika vědeckého bádání*.
- PETRUSEK, Miloslav. *Teorie a metoda v moderní sociologii*.
- RANDÁK, Jan. *K čemu dnes humanitní vědy?*
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Kam směřují sociální vědy*.
- WEBER, Max. *Metodologie, sociologie, politika*.
- WEBER, Max. *Politika jako povolání*.