

Nelze zajisté pochybovat o tom, že sociologie jako věda získává stále více mezinárodní charakter. Vskutku je možno mluvit o tak velické mezinárodní konjunktuře v sociologii, že se sociologie jeví jako nutná součást nadstavby každé země, která má úctu k sobě samé — počínaje Spojenými státy americkými a konče Nepalem (to není mým výmyslem — náhodou jsem si nedávno povšiml, že opravdu jeden Nepalec je členem Americké sociologické společnosti). Je také zcela jasné, že tento „succès fou“ v sociologii všech kultur překlenuje propast mezi socialistickými a nesocialistickými zeměmi, jak ochotně dosvědčí každý, kdo se účastnil světových sociologických kongresů ve Washingtonu (1962) a pak v Evianu (1966). Teď není čas k spekulacím, proč k tomu došlo — i když je to samo o sobě velmi zajímavým sociologickým problémem. Jedním z výsledků byl vzrůstající zájem sociologů v různých zemích o sebe navzájem, spojený s vývojem jakési „ekumenické“ snášenlivosti — alespoň na zdvořilostní úrovni. Já sám vás mohu ujistit, že F. Konstantinov, člen sovětské Akademie věd, a Talcott Parsons, zastánce Společenského systému, spolu v Evianu obědvali ve zdánlivě veselé náladě — a tak lze dokonce tvrdit, že „ústřední výbory“ se začaly sbližovat. To všechno je zajisté dobrým znamením.

Omezíme-li svou pozornost na vztahy mezi sociology v socialistických a nesocialistických zemích, je naprosto zřejmé, že toto nové „klima“ otevírá možnosti spolupráce v určitých empirických oblastech metod i výsledků zkoumání. Rostoucí zájem o srovnávací sociologii pravděpodobně tuto spolupráci uspiší. Mezinárodní srovnávání dat např. v lékařské sociologii nebo v sociologii výchovy samozřejmě zájímají každého, kdo pracuje na těchto otázkách, bez ohledu na to, kde žije. A vývoj nových výzkumných technik, např. nové aplikace počítačů při zpracování sociologického materiálu, vzbuzuje stejně

tak samozřejmý mezinárodní zájem. Pokud se však jedná o teorii, je situace poněkud jiná. Zde dlouhý stín Karla Marxe stále ještě rozděluje ty, kdo vězí v temnotách, od těch, kdo kráčí ve světle (příslušné vymezení světla a tmy samozřejmě závisí na tom, na které straně ohrady se člověk postaví). Jinými slovy, je mnohem těžší si odmyslet otázku, zda někdo je či není marxista, když pojednává o otázkách sociologické teorie, než když pojednává o konkrétních empirických údajích; a protože marxismus je základní teoretickou pozicí s důsledky pro všechny sociální vědy, je správně tuto otázku neobcházet. To však vedlo k paradoxním důsledkům, totiž ke skutečnosti, že ti, kdo mohou nejsnáze spolu hovořit přes demarkační čáru, jsou nejúžeji orientovaní empirikové, technologové, lidé, kteří mají nejméně pochopení pro humanistickou tradici v sociologickém myšlení. To, myslím, není věci na prospěch.

Dovolte mi, abych vás ujistil, že nemám žádné nepřátelské pocity k technologům — někteří z mých nejlepších přátel pracují s počítači. Vskutku však nepovažuji skutečnost, že člověk u počítače v Novém Yorku může komunikovat s člověkem u počítače v Leningradu, za tak úžasný důsledek mezinárodního dorozumění. Co lze v tomto směru dělat? Málokterí z nás, jak doufám — ať už marxisté nebo nemarxisté —, by se rádi vrátili k postojům, které na jedné straně pohlížely na západní sociologii jako na čistě buržoazní ideologii, a na druhé straně považovaly marxismus za nevědecké dogma. Věřím, že většina z nás došla k názoru, že tyto nekompromisní pozice nejsou rozumné. Jaké možnosti tedy máme na vybranou? Já sám vidím trojí základní možnosti.

Jedna možnost ovšem je vyhnout se jednoduše teoretickým problémům a spolupracovat, kdekoli to jde, na datech a metodách výzkumu. Už jsem uvedl, že pokládám takovou eventualitu za nebla-

hou. Říkám to jako nemarxistický sociolog, který pevně zastává myšlenku, že naše věda je právě svou povahou humanistická disciplína. Zdá se mi však, že vyhlídka na jakousi vědeckou internacionálu pozitivistů — „pracovníci na počítačích všech zemí, spojte se!“ — je jistě stejně nepřitažlivá i pro marxistu, zvláště v době, kdy se v marxistickém táboře projevuje vážná snaha dojít k plnější definici marxistického humanismu. Je jistý půvab v tom, co američtí sociologové rádi nazývají nekompromisním empiricismem, což je střízlivý postoj držet se verifikovatelných faktů a ponechávat teoretizování filosofům, ne-li básníkům. Tento postoj ovšem sice dnes převládá mezi sociology v Americe a v západní Evropě, ale pokud jsem měl možnost prostudovat práce sociologů ze socialistických zemí v posledním desetiletí, zdá se mi, že se u nich — snad z pochopitelných důvodů — také dosti často vyskytuje. Domnívám se, že to všechno závisí na tom, co si kdo myslí, že sociologie je schopna dokázat. Pokládáme-li ji jednoduše za nástroj „sociálního inženýrství“, pak má empirický postoj smysl. Můj vlastní názor je ale poněkud náročnější a rozpakují se proto úplně přenechat sociologii technikům. Tím spíše se rozpakují, poněvadž soudím, že takové odpoutání od teorie (což také znamená odpoutání od historie a filosofie) nakonec vede k sterilitě a zkreslování dokonce i v přísně empirické rovině.

Druhou možností by byla přímá a intenzivní diskuse o právě těch otázkách, které rozdělují marxisty a nemarxisty při interpretaci sociálních jevů. Vedlo by to k použití metody, kterou Němci dosti případně nazývají *Streitgespräche*. Za patřičných okolností by to mohlo přinést všem zúčastněným uspokojení, ale silně pochybuji o tom, že se tak lze dostat nějak daleko po stránce intelektuální. Lze například vést nekonečné diskuse o možnosti či nemožnosti „nehodnotící“ sociální vědy nebo o různých pojetích „třídy“ a „třídního boje“, aniž se dojde někam dál než k poznání, že marxisté a nemarxisté mají o těchto věcech různé názory. Zcela bez ohledu na pravděpodobnost, že taková přímá diskuse jednoduše vyústí v politickou kontroverzi, jsem pevně přesvědčen o tom, že intelektuálního pokroku se

obyčejně docílují méně dramatickými prostředky.

Třetí možností by bylo začít řešit společné teoretické problémy, a pak o nich diskutovat s jistou dávkou ochoty učit se jeden od druhého. Sám považuji tuto možnost za daleko nejlepší. Protože zde mluvím v marxistickém prostředí, bylo by ode mne nezdvořilé a (což je ještě důležitější) nelogické uvažovat o tom, čemu by se marxističtí sociologové mohli naučit z nemarxistické teorie. Je jasné, že to je něco, o čem musí rozhodnout oni sami. Je však na místě naznačit oblasti, v nichž vidím společné teoretické problémy a otázky, při jejichž řešení by ti z nás, kteří stojí mimo marxistický tábor, mohli čekat pomoc ze strany marxistického bádání v sociologické teorii.

Než se však o to pokusím, bylo by snad užitečné krátce se zmínit o stavu teorie v západní sociologii. V této oblasti, právě tak jako v jiných oblastech sociologické aktivity, zaujímá dnes americká sociologie dominující postavení. Myslím, že je správné, řeknu-li, že krajní empirismus, pro nějž je americká sociologie (nebo alespoň její větší část) právem známa, od druhé světové války silně ovlivňoval západoevropské sociology. Dnes Spojené státy znamenají pro sociologii — alespoň na Západě — totéž, co znamenalo Německo pro filosofii v 19. století: jakousi Mekku, do níž přicházejí akademičtí poutníci s očekáváním, které na člověka žijícího v americké situaci působí poněkud směšným dojmem. Když jsem před třemi lety dočasně přednášel na universitě v Kolíně, pozoroval jsem s úžasem, jak se studenti věnují četbě právě došlých výtisků *American Sociological Review* a *American Journal of Sociology*, jako by to byla pravá orakula hluboké moudrosti — což není právě zdravým postojem, uvážíme-li spoustu bezvýznamných prací, jimiž tyto publikace obyčejně oplývají. Celkem vzato, výsledkem toho všeho je, že sociologie v západní Evropě závisí na Americe pokud jde o teorii, stejně jako na ní závisí i pokud jde o jiné aspekty této disciplíny. Jsou ovšem jakési výjimky (zvláště ve Francii a v NSR), ale myslím, že dosud nepřispěly ke změně celkového obrazu.

Někteří pozorovatelé pokládali americkou sociologii za teoretickou Saharu. To není zcela správné. Kdyby nebylo nic

jiného, je zde silně zastoupená „strukturně funkcionální“ teorie, která (z důvodů, o kterých se zde pro stručnost nemohu šířit) dosáhla jakéhosi „polooficiálního statusu“ v americkém sociologickém podnikání. Nemyslím tím jen pozici obklopenou vysokým prestižem, kterou zaujímají Talcott Parsons se svým dílem, ale (což je ve skutečnosti důležitější) fakt, že teoretický žargon strukturálního funkcionalismu se stal *lingua franca* i mezi těmi sociology, kteří mají málo vlastního teoretického zájmu. Jiné teoretické přístupy byly značně zastíněny touto převládající orientací. Přístupy generace evropských „mistrů“, Emila Durkheima, Maxe Webera, George Simmela atd. se staly klasickými v nanejvýš deprimujícím slova smyslu, tj. byly vykazány do úvodů a poznámek pod čarou, kde se jim dostává letmých a obřadných projevů úcty. Často se klade rovnítko mezi „teorií“ a „metodologií“ ve smyslu systematického uvažování o logice empirického výzkumu, což je jistě třeba dělat, ale znamená to velký úbytek v oblasti teoretizování. Existují ovšem dva čistě americké přístupy, které si stále udržují svou průbojnost: jedním je vcelku „levičácký“ (ačkoli sotva marxistický) přístup pokračující ve šlépějích Thornsteina Veblena a C. Wrighta Millse; druhý přístup, obecně známý jako symbolický interakcionismus, vychází z teorii George Herberta Meada. V poslední době však tyto přístupy samy kladou důraz na empirickou analýzu proti teoretickým konstrukcím: v prvním případě na kritickou analýzu dnešní americké společnosti a politiky, v druhém případě na analýzu konkrétních problémů sociální psychologie, např. v sociologii zaměstnání nebo v sociologii medicíny. Považuji za správné říci, že nikdo z těch, kdo postupovali kterýmkoli z těchto jiných směrů, se nemohl vyrovnat Parsonsovi ani kvantitou, ani šíří teoretické práce.

Považuji také za správné říci, že tato situace budí stále větší nelibost a že se poněkud tápavě hledá východisko z málo konstruktivní alternativy „*aut* Parsons *aut* nihil“. Tato nelibost zčásti pramení ze zklamání, které přinesla Parsonsova teorie sama. Zde není místo pro kritiku Parsonse — ale snad bych měl říci, že se neztotožňuji s ostrou kritikou, která podle mého mínění není ani věcná, ani spra-

vedlivá (např. kritika v tom smyslu, že v Parsonsově systému není místo pro sociální změnu, je zcela jednoduše fakticky nesprávná). Kdyby nešlo o nic jiného, jsme Parsonsovi povinni velkou vděčností za to, že teoretizování znovu učinil respektovanou činností v rámci americké sociologie. Nesnáze, které mám s Parsonsem já sám, spočívají méně v tom, co říká, než v tom, co pomíjí. Dosavadní Parsonsovův systém je především ohromnou řadou klasifikačních schémat, která nám jen zřídka pomáhají pochopit konkrétní, historickou realitu sociálního dění. V posledních Parsonsových pracích, zvláště ve srovnávací sociologii, jsou náznaky toho, že Parsons tyto meze překračuje a že podle toho mění svůj systém; jeho teorie však dosáhla svého nynějšího statusu ve své dřívější verzi. Na každý způsob souhlasím s běžnými rozpaky, spojenými s nepříjemným pocitem, že důležité úkoly sociologické teorie stále ještě leží před námi.

Zmíním se nyní krátce o několika problémech, které podle mého názoru vytvářejí takové úkoly. Neučiním tak podle nějakého zvláštního pořadí jejich důležitosti anebo s cílem, abych látku plně vyčerpai; chci však věnovat zvláštní pozornost problémům, u nichž dialog mezi marxistickými a nemarxistickými teoretiky bude s největší pravděpodobností produktivní.

Zdá se mi jasné, že hraniční území mezi společenskými vědami a biologií člověka bude v příštích letech pro sociologickou teorii velmi důležité. Zřejmě revoluce probíhající v biologických vědách bude klást problémy v oblasti sociální politiky, zákonů a morálky, ale to není to, co zde mám na mysli. Velké pokroky na poli biologických poznatků o člověku (a nikoli jen v genetice) staví také problémy před antropologickou teorií, problémy, které sociolog nesmí ignorovat. Nemarxistická sociologická teorie, alespoň od doby Herberta Spencera a Williama Grahama Sumnera, zcela opomíjela biologické úvahy a dokonce se pak k nim stavěla nepřátelsky — snad z pochopitelných důvodů, vzhledem k teoretickému fiasku „sociálního darwinismu“. Po oslavách 100. výročí vydání knihy *The Origin of Species* na Chicagské universitě v roce 1959 usilovalo několik málo sociologů uplatnit neodarwinistickou orien-

taci, ale jejich činnost přinesla málo konkrétních výsledků. V posledních svých pracích Parsons rád používal termínu „evoluce“, ale mám silný dojem, že kdybychom jej jednoduše nahradili slovem „historie“, nezakreslili bychom jeho význam. Jinými slovy: to, co bylo v sociologii nazváno „novým důrazem na vývoj“, není ve skutečnosti výsledkem vážné konfrontace s moderní biologii. Nejzajímavější náznaky toho, co by tento vliv mohl způsobit, obsahují, tuším, nedávné německé práce, obzvlášť práce inspirované biologii člověka F. J. J. Buytendijka a Adolfa Portmanna a etologickou školou Konrada Lorenze. V této souvislosti je třeba zvlášť se zmínit o teorii institucí Arnolda Gehlena. Nevím, jaká je v tomto směru situace mezi marxistickými sociology, ale nesetkal jsem se s ničím, co by se zdálo vycházet z konfrontace s novými biologickými poznatky.

Zdá se mi, že sociologové mají téměř apriorní tendenci vyhybat se vysvětlování společenských jevů pomocí biologie. Zcela souhlasím s touto tendencí a jistě nejsem zastáncem nějaké nové verze biologismu. Myslím však, že v sociologické teorii je třeba plnější pochopení dialektiky mezi společností a jejím biologickým substrátem. Tím nemyslím ani tak interakci mezi jakýmkoli lidským společenstvím a jeho přírodním okolím — o té nakonec víme dost většinou díky etnologii a kulturní antropologii —, ale spíše interakci mezi socializací a organismem. Marxovi vdčíme za základní kategorie praxe, práce jakožto základu světa člověka, které vedou k antropologii chápající člověka jako svůj vlastní produkt. Myslím, že jsme se stále ještě nevyrovnali s radikální změnou v sebepoznání člověka, k níž došlo v důsledku těchto marxistických názorů. Člověk však vytváří svět i sebe sama za podmínek, které jsou determinovány biologicky. Praxe nikdy nemůže magicky ovládat své vlastní biologické podmínky, avšak také není těmito podmínkami vytvářena. Domnívám se, že skutečný vztah může být pochopen jedině dialekticky — ale takové tvrzení znamená začátek, nikoli konec velké řady teoretických problémů. Obzvlášť bude muset sociologická teorie osvětlit hranice, jimiž organismus omezuje oblast společenských jevů, a také bude muset objasnit, jakým způsobem zase společnost pozměňuje organis-

mus kolektivní praxí a socializací jednotlivce. Zmíním se jen o sexualitě jakožto nejnápadnější oblasti, v níž lze konkrétně jednat o těchto teoretických problémech.

Další oblast, v níž (na rozdíl od povrchního zdání) ještě musí být řešeny hlavní teoretické úkoly, je oblast sociální psychologie. V této oblasti bylo ovšem uděláno ohromné množství práce zvlášť v Americe, ale já tvrdím, že základní teoretický úkol dosud splněn nebyl. Máme-li na mysli jen situaci v Americe, domnívám se, že je následkem neblahé dichotomizace mezi experimentálními a klinickými přístupy v psychologické práci: u experimentálních přístupů převládá behaviorismus a teorie učení, u klinických přístupů pak různé psychoanalytické přístupy. Ale ani behaviorismus, ani psychoanalýza ve většině svých podob neuspokojí požadavky sociologické perspektivy. Obě (i když z různých důvodů) nemají ve skutečnosti možnost kompetentně pojednávat o sociální jakožto o jevu. Já sám jsem přesvědčen, že tradice americké sociální psychologie, která začala s G.H. Meadem, a zvlášť práce Meada samého by měly být východiskem životaschopné teoretické práce v tomto oboru — obzvlášť proto, že Mead nám poskytuje základní kategorie pro vskutku dialektické pochopení vztahu mezi společností a individuálním vědomím (včetně individuální identity). Zdá se mi, mimochodem řečeno, že právě proto by měl Mead obzvlášť zajímat marxisty, ještě mnohem více než Freud, jehož antropologie je podle mého mínění v podstatě nedialektická.

Sociologická teorie bude muset zdůrazňovat nutnost toho, co lze nazvat sociologickou psychologii, tj. vědomí a identitu jakožto výtvořiny sociálních procesů (socializace v nejširším slova smyslu). Ale takové axiomatické tvrzení nestačí. Sociologická teorie bude také muset objasnit něco, co někteří francouzští marxisté vhodně nazvali problémem prostředkování, tj. problém konkrétní interakce mezi sociálními strukturami a psychologickými jevy všeho druhu. To schází v Meadově sociální psychologii — Mead nikdy nerozvinul koncepci sociální struktury a jeho následovníci obvykle zcela logicky soustřeďovali svou pozornost na mikrosociální jevy. Je však stále ještě třeba vystavět teoretický most mezi makrosociologií a so-

ciální psychologii. Snad si vzpomínáte na slavnou otázku v Montesquieuových *Lettres persanes*: Jak může být někdo Peršanem? Dosud stojíme před touto otázkou, kdykoli se pokoušíme sociologicky pochopit jednotlivce — jak může být Peršanem (tj. představovat ve své osobě množství věcí patřících k specifické, historicky zformované sociální struktuře) a současně *konkrétním jednotlivcem* (tj. jednotlivcem se svérázným životopisem, který není jen mechanickým rozvedením sociální struktury, v jejímž rámci se rozvinul)? Zdá se mi, že teoretické objasnění těchto problémů je obzvlášť fascinujícím intelektuálním úkolem.

Dále se domnívám, že zbývá udělat ještě mnoho práce na obsažné teorii institucí. Existuje zajisté rozsáhlá literatura pojednávající o institucionálních problémech toho či onoho druhu. Avšak existence institucí se v této literatuře obvykle považuje za něco samozřejmého, klade se jako nezkoumané východisko pro studium určitých empirických otázek, nebo zase se o ní pojednává podle více či méně komplexních klasifikačních metod. Podle mého názoru jsme ještě nedosáhli takového stupně teoretické jasnosti, abychom si to mohli dovolit; spíše se musíme znovu vrátit právě k velmi základní otázce: „Co jsou to instituce?“ Tento postup se bude asi zdát naivní zejména těm, kdo nepodrobili zkoumání své vlastní teoretické předpoklady (snad v ještě mnohem naivnější důvěře, že se o všechny takové otázky postarali již „klasikové“). Je ovšem dobře možno konat užitečnou sociologickou práci, aniž by se o takových základních otázkách znovu uvažovalo. Myslím však, že opětné prostudování těchto otázek bude nakonec užitečné i pro velmi nekompromisní empirickou práci.

Zdá se mi, že je zde několik možných přístupů. Jedním z nich, o němž jsem se již zmínil, je výzkum biologických předpokladů institucionalizace. Dalším je fenomenologická analýza „*Lebensweltu*“ v jeho sociálních dimenzích, při které je nutno věnovat zvláštní pozornost práci Alfreda Schutze (jehož *Collected Papers* jsou nyní konečně k dostání v třísvazkovém anglickém vydání). Jiný přístup by mohl být založen na intenzivní konfrontaci s posledními pracemi v lingvistice — což dosud provádělo jen málo sociologů. Mohli by se zde hodně přiučit u svých kolegů-

kulturních antropologů, zvláště u Clauda Levi-Strausse (aniž by se musili stát „strukturalisty“ ve smyslu, který se nyní připisuje tomuto termínu ve Francii). A také se domnívám, že i zde by mohli marxističtí sociologové přispět velmi významným způsobem. Je to Marx, jemuž vděčíme za základní vhled do procesů objektivace (*Versachlichung*) a do sociálních institucí jakožto produktů objektivace. Marxovi také vděčíme za základní analýzy reifikace (*Verdinglichung*) jakožto sociálního jevu. V marxistické perspektivě se velká část sociologického teoretizování jeví jako reifikace, jako zkreslující hypostatizace sociální reality, nebo, chceme-li, jako výroba „fetišů“. Naopak zase marxisté by se měli obzvlášť zajímat o potenciál sociologického myšlení jako o „de-reifikující“ a tedy humanizující činnost.

Chápeme-li instituce jako kolektivní objektivace a budou-li plně realizovány teoretické důsledky takového chápání, pak sociologická teorie bude přinucena k intenzivnímu dialogu nejen s filosofií, ale také s historií, tj. s vědci minulosti. Instituce jsou nejen lidské výtvoř. Jsou to výtvoř, které mají svou vlastní historii. Jen porozumíme-li této historii, můžeme každou danou instituci pochopit v jejím nynějším stavu (s její přítomnou „funkcionalitou“). Z tohoto důvodu je historické studium institucí velmi důležité pro sociologickou teorii (zcela nezávisle na zájmu, který by snad sociologové mohli projevovat o ten či onen zvláštní aspekt historického vývoje). Zdá se mi například, že každá sociologie současného náboženství (abych se zmínil o oblasti, v níž jsem sám pracoval) je naprosto nedokonalá, pokud není studována na pozadí široké znalosti historických kořenů dnešní situace. Dále, každá sociologická teorie náboženství bude muset věnovat pozornost historii náboženství, mají-li její pojmy a generalizace být adekvátní.

Jinou důležitou oblastí teoretické práce je sociologie vědění, včetně kritiky ideologií. Podle mého názoru je nanejvýš politováníhodné, že — alespoň v západní ideologii — sociologie vědění byla dosud okrajovou subdisciplínou, o níž se zajímalo jen málo lidí, zabývajících se sociologickými aspekty „historie idejí“. Jedním z důležitých úspěchů Schutzových bylo, že dokázal, že sociologie vědění by se neměla zabývat na prvním místě „ideami“,

ale spíše věděním, k němuž se došlo „zdravým rozumem“, tj. celou řadou (zejména pre-teoretických) kognitivních i normativních předpokladů, které jsou považovány za samozřejmé a které umožňují každodenní společenský život. Jinými slovy, sociologie vědění by se měla zabývat o všechno, co se ve společnosti pokládá za „vědění“. Jakmile k tomu dojde, budeme svědky toho, že bude pojednávat nikoli o okrajových, nýbrž o nanejvýš centrálních otázkách sociologické teorie, především pak o ústřední otázce: „Jak se vytváří a udržuje sociální realita?“

Protože jde o oblast, jíž jsem v posledních letech věnoval nejvíce času, odolám pokušení rozhovořit se zde o tom širěji; dovoluji si jen poukázat na nedávno vyšlou knihu, kterou jsem o tom napsal s Thomasem Luckmannem: *The Social Construction of Reality*. Chtěl bych se však zmínit o něčem, co by snad pro vás mohlo být důležité — totiž o dialektické perspektivě, k níž nás přivedla vnitřní logika našeho bádání. Nebylo to důsledkem nějaké naší dřívější záliby a ani já, ani můj spolupracovník nejsme v žádném smyslu marxisté. Shledali jsme však, že jedině dialektické chápání vztahu mezi společností a vědomím, mezi objektivní realitou institucionálního světa a subjektivitou jednotlivce činného v tomto světě, bylo vhodné pro náš teoretický problém. Začali jsme se Schutzovou definicí problému. Pak bylo třeba hledat teoretické řešení zřejmého rozporu mezi Durkheimovým a Weberovým pojetím sociální rea-

lity. Právě při tom jsme zjistili, jak velký význam má pro nás Marx. To všechno mne vede k pocitu, že marxisté mohou přispět k bádání v této oblasti — nejen protože rádi operují s pojmy jako „falesné vědomí“ atd., ale také protože s oblibou pěstují dialektické perspektivy. Zdá se mi, že v této souvislosti by byla velmi plodná důkladnější konfrontace mezi marxismem a fenomenologií (obzvlášť fenomenologií „Lebensweltu“).

Rozumí se samo sebou, že tyto mé poznámky byly nanejvýš kusé a programatické. Některé otázky, které jsem uvedl, snad budou objasněny v další diskusi. Doufám však, že jsem alespoň vysvětlil celkovou povahu úkolu sociologické teorie — tak, jak jej vidím. Praktické důsledky jsou celkem zřejmé. Sociologickou teorii nelze pěstovat v jakési izolaci vědního oboru. Bude muset být v ustavičném dialogu s ostatními vědami společenskými i biologickými. Bude také muset nadále udržovat své klasické spojení s filosofií i historií a s humanistickými obory vůbec. Lze také dobře uplatňovat názor, že sociologie sama musí být počítána mezi humanitní vědy ve velmi specifickém smyslu těch disciplín, které spíše pojednávají o člověku *jako o člověku* než v abstrakcích, z nichž se ztrácí konkrétní, historická realita lidského života. V tomto smyslu sociologie — a zvláště sociologická teorie — jistě podstatně přispěje k vybudování adekvátní antropologie a tím k intelektuálnímu osvětlení skutečně současného humanismu.

(Přeložil: Vladimír Jindra)