

PŘESOCIALIZOVANÁ KONCEPCE ČLOVĚKA
V MODERNÍ SOCIOLOGII¹

Dennis H. Wrong

The Oversocialized Conception of Man
in Modern Sociology

Abstract

Dennis H. Wrong postulates sociological theory's origins in the asking of general questions about man and society. The answers lose their meaning if they are elaborated without reference to the questions, as has been the case in much contemporary theory. An example is the Hobbesian question of how men become tractable to social controls. The two-fold answer of contemporary theory is that man „internalizes“ social norms and seeks a favorable self-image by conforming to the „expectations“ of others. Such a model of man denies the very possibility of his being anything but a thoroughly socialized being and thus denies the reality of the Hobbesian question. The Freudian view of man, on the other hand, which sociologists have misrepresented, sees man as a social though never a fully socialized creature. Wrong claims that sociologists need to develop a more complex, dialectical conception of human nature instead of relying on an implicit conception that is tailor-made for special sociological problems.

¹ Text je přeložen z *American Sociological Review* 1961: 26 (2), str. 183–193, který je poupravenou verzí článku předneseného na setkání *Americké sociologické asociace* v New Yorku 30. srpna 1960.

Gertruda Steinová, upoutaná na lůžko kvůli nevléčitelné nemoci, prý náhle zašeptala, „Jápak zní odpověď?“ Pak se odmlčela, pozvedla hlavu a řekla „Jak ale zněla otázka?“ a zemřela. Paní Steinová pravděpodobně přemítala o základním smyslu lidského života, ale její stručný poslední monolog má širší a skromnější význam. Jeho smysl spočívá v tom, že odpovědi oddělené od otázek jsou bezvýznamné. Pokud zapomeneme otázky, byť si třeba pamatujeme odpovědi, naše znalosti pramenící z tázání začnou chátrat, stanou se rigidními, formálními a katechetickými, protože náš smysl pro neurčitost a soupeřící možnosti vyplývající ze samotného tázání se ztratí.

Sociální teorie musí být primárně nahlížena jako soubor odpovědí na otázky, kterými se tážeme na sociální realitu. Pokud jsou iniciující otázky zapomenuty, snadno si úlohu teorie špatně interpretujeme a odpovědi předchozích myslitelů jen slabě drží pojmový rámec a stávají se jen speciálnějším, odborným názvoslovím aplikovaným na situace a události, které by mohly být stejně dobře, nebo dokonce lépe popsány v běžné řeči. Zapomenutí otázek, které jsou východiskem zkoumání, nás vede k ignorování podstatných předpokladů „skrytých“ v našich konceptech a nutí nás k jednostrannému pohledu na realitu.

Možná je toto jen komplikovaný způsob vyjádření faktu, že sociologická teorie si nikdy nebude moci dovolit ztratit to, čemu se obvykle říká smysl pro významnost, nebo jak se někdy uvádí, že si musí být vědoma problémů. Já jsem se však rozhodl mluvit o teorii jako o souboru odpovědí, protože odvolávání se na „problémy“ by mohlo naznačovat až příliš těsné spojení se sociální kritikou nebo reformou. Primárním důvodem, proč trvám na nutnosti mít neustále na paměti otázky, na něž mají naše koncepty a teorie odpovídat, je snaha předejít definování úkolu sociologické teorie jako vytvoření formální soustavy vědění, uspokojující kritérium logiky vědecké teorie stanovené filosofy a metodology přírodních věd. Netřeba dodávat, že právě tímto způsobem je teorie současnými sociology často definována.

Nicméně mluvit o teorii jako o dotazování a odpovídání by mohlo vyvolat dojem, že jde o intelektuálně soběstačný podnik. Nemohou snad být otázky uspokojivě zodpovězeny a posléze zapomenuty, přičemž z odpovědí se stanou předpoklady, které pak vedou k novým otázkám? Svůj pohled na teorii možná vysvětlím lépe, když řeknu, že sociologická teorie se zabývá otázkami vznikajícími z problémů, které jsou obsaženy v samotné existenci lidských společností, a proto nemohou být nikdy definitivně „vyřešeny“ způsobem, jakým možná mohou být vyřešeny konkrétní sociální problémy. „Problémy“, kterými se teorie zabývá, jsou problémy lidských společností, jež se – díky své univerzalitě – stávají intelektuálně problematické pro sociology.

Historizující koncepce sociologického vědění, která zaujímá ústřední postavení v myšlenkách Maxe Webera a v poslední době byla velmi dobře přeformulována Barringtonem Moorem Jr. [1958] a C. Wrightem Millsem [1959], je v podstatě správná. Pro sociology byly vždy neplodnějšími otázkami ty, které se týkaly skutečností v konkrétních historických situacích. Přesto oba autoři, Mills především, mají tendenci podceňovat stupeň přání a úsilí najít odpovědi na transhistorické a univerzální otázky o povaze člověka a společnosti. Aby bylo jasno, nemám na mysli formalistické pátrání po sociálních „zákonech“ nebo „univerzálních tvrzeních“ ani formalistickou snahu vytvořit nějaká všeobecná „pojmová schémata.“ Moore a Mills jsou po právu kritičtí vůči takovýmto snahám. Mám na mysli otázky typu: „Jak to, že jsou lidé schopni se spojit za účelem vytvořit společnost?“; „Proč a do jaké míry je změna obsažena v lidské společnosti a jaké jsou její zdroje?“; „Jak jsou pudové vlastnosti člověka kroceny společností?“

Tyto otázky – (a jsou to otázky) stejně tak existenciální jako intelektuální – jsou *raison d'être* sociální teorie. Na ně se myslitelé ptali mnoho let před vznikem sociologie. A sociologie jako taková je snahou na ně najít, v nových a nebývalých historických podmínkách, nové odpovědi. Nejsou to otázky, které vedou ke stále přesnějším odpovědím díky kumulativním výsledkům empirického výzkumu. Zůstávají věčně problematické. Soci-

ální teorie je nevyhnutelně nekonečným dialogem. „Pravé porozumění“, jak píše Hannah Arendtová, „se neunaví nekonečným dialogem a ‘bludnými kruhy’, protože věří, že imaginace nakonec zachytí alespoň záblesk děsivého světa pravdy“ [Arendt 1953: 392].²

Chtěl bych zde podat stručný přehled odpovědí, které moderní sociologická teorie poskytuje na jednu z těchto otázek, nebo lépe řečeno na jeden z aspektů jedné otázky. Tato otázka může být formulována různými způsoby: „Co je zdrojem sociální soudržnosti?“, nebo „Jak je možný sociální řád?“, nebo, řečeno sociálně-psychologickou terminologií, „Jak se člověk stává poslušným vůči sociálnímu řádu?“ V jejím sociálně-psychologickém aspektu budu tuto otázku nazývat „hobbesovskou otázkou“ a v jejím více sociologickém aspektu „marxistickou otázkou.“ Hobbesovská otázka se ptá, jak je možné, že je člověk schopný nechat se vést sociálními normami a cíli, které umožňují trvání společnosti, zatímco marxistická otázka řeší, jak se, za předpokladu této schopnosti, komplexním společenstvem daří regulovat a omezovat destruktivní konflikty mezi skupinami. Velká část současné teorie nabízí jakožto odpověď na hobbesovskou otázku přesocializovaný pohled na člověka a přintegrovaný pohled na společnost jako odpověď na otázku marxistickou.

Mnoho autorů v poslední době odmítlo přintegrovaný pohled na společnost v současné teorii. Kromě Moora a Millse je třeba připojit jména Bendixe [Bendix a Berger: 1959], Cosera [1956], Dahrendorfa [1958; 1959] a Lockwooda [1956]. Mým cílem je tedy soustředit se na odpovědi na hobbesovskou otázku ve snaze odkrýt přesocializovanou koncepci člověka, kterou tyto odpovědi, jak se zdá, implikují.

Ačkoli je můj pohled na teorii obvykle velmi odlišný od toho, který zastává Talcott Parsons a byl vlastně rozvíjen v protikladu k němu, dovoluji mi vzdát hold jeho uznání významnosti hobbesovské otázky – „problému řádu“, jak on říká – na začátku jeho první knihy *Struktura sociálního jed-*

² Pohled na sociální teorii podobný uvedenému v tomto článku viz stať „The Present Status of Social Theory“ Theodora Abela [1952].

nání [1937: 89–94]. Parsons správně označil Hobbesa za prvního myslitele, který považoval za nutnost vysvětlit, proč lidská společnost není „válkou všech proti všem“; proč, pokud je tedy člověk jen nadané zvíře, se lidé nedopouští neomezeného podvádění a násilí za účelem dosažení svých cílů a snaží se udržet stabilní společnost. V určitém smyslu, jak poznamenali Coser [1956: 21] a Mills [1959: 44], reprezentuje celá Parsonsova práce snahu vyřešit Hobbesův problém řádu. Jeho řešení však má tendenci stát se právě takovým způsobem vypracování souboru odpovědí oddělených od otázek, jaký je pro současnou sociologickou teorii typický.

Nemusíme se zde příliš zabývat Hobbesovým vlastním řešením problému řádu, které tento myslitel viděl s tak nepřekonatelnou jasností. Ať už jeho slavná teorie o původu státu může nadále zajímat politické vědce, je samozřejmě nedostačující jakožto vysvětlení původu společnosti. Nicméně model vycházející z opaku Hobbesových premis si zaslouží bližší prozkoumání.

Základním pojmem Hobbesovy teorie je přirozený stav, ve kterém převládá válka všech proti všem, a autorita Leviatanu, vytvořená společenskou smlouvou. Válka všech proti všem však není jednoduše zažehnaná vznikem politické autority: existuje v lidské společnosti jako stále přítomná potenciální možnost, někdy nečinná, jindy vyvěrající v otevřené násilí. Pokud se Hobbes domníval, že přirozený stav a společenská smlouva byly kdy historickou skutečností – a nic nenaznačuje, že byl tak naivní a nesociologický, ani v sedmnáctém století – je celkem nepodstatné; veškerý smysl jeho myšlenek spočívá v pohlžení na válku všech proti všem a Leviatana dialekticky, jako na koexistující a interagující protiklady.³ Jak poznamenává R. G. Colingwood: „Podle Hobbesa... *politické těleso je dialektickou záležitostí*, herakleitovský svět, ve kterém je v každé

³ Současný Parsonsův kritik následuje Hobbesa a vnímá vztah mezi normativním řádem ve společnosti a tím, co on sám nazývá „substrátem sociálního jednání“ a ostatní sociologové nazývají „faktickým řádem“, jako podobný vztahu války všech proti všem a autority státu. David Lockwood píše: „Existence normativního řádu... je v jednom důležitém smyslu spleť svázaná s potenciálním konfliktem

době přítomný negativní element“ [Collingwood 1942: 183]. První sekulární sociální teoretik v dějinách západního myšlení, a jeden z prvních kdo jasně rozpoznal a definoval problém řádu v lidské společnosti dlouho před tím, než z něho darwinismus udělal frázi, Hobbes byl dialektickým myslitelem, který odmítl oddělování odpovědí od otázek, řešení problému trvání společnosti od podmínek, ve kterých tento problém vznikl.

Jak zní odpověď současné sociologické teorie na hobbesovskou otázku? Existují dvě hlavní odpovědi, přičemž každou z nich je třeba chápat jako popření reálnosti a smysluplnosti dané otázky. Dohromady konstituují model lidské povahy, někdy jasně stanovený, mnohem častěji však implicitně obsažený v uznávaných konceptech, který postupuje současnou teorií. První odpověď je shrnuta v představě „internalizace sociálních norem.“ Druhá, běžně používaná či předpokládaná v empirickém výzkumu, spočívá v názoru, že člověk je motivován touhou dosáhnout pozitivního obrazu sebe sama získáním uznání či statusu v očích druhých.

Následující tvrzení stručně a výstižně představuje pravděpodobně nejvýznamnější současnou sociologickou koncepci – a popření – hobbesovského problému: „Pro moderního sociologa vybaveného představou, že jednání se řídí institucionalizovanými vzorci, má protiklad individuálních a společných zájmů jen velmi omezený význam nebo je naprosto nesprávný“ [Sutton et al. 1956: 304].⁴ Z perspektivy tohoto autora je problém

o vzácné zdroje ...; sama existence normativního řádu odráží trvalou možnost konfliktu“ [1956: 137].

⁴Raději jsem citoval tuto studii a v několika případech i učebnice a některé články než známější a přímo teoretické texty, protože mě rovněž zajímá, co se předpokládá, že sociologické koncepty a teorie znamenají, když jsou používány ve výzkumu, výuce a původních výkladech zrovna tak jako jejich rozpracování v explicitně teoretickém diskurzu. Protože model lidské přirozenosti, který kritizují, je částečně implicitní a „skrytý“ v našich konceptech, hrubější a méně kvalifikované ilustrace jsou stejně relevantní jako formulace předních teoretiků. Jsem si také vědom, že někteří starší teoretikové, hlavně Cooley a MacIver, byli natolik inteligentní a světažní, aby zamítli hledisko, že člověk je vždy plně socializovaný. Přesto nedokázali rozvinout konkurenční obraz člověka, které by byly natolik přesné a systematické, aby mohly odporovat apelu přesocializovaných modelů.

naprosto nereálný: lidský postoj je kompletně vytvářen obecnými normami nebo „institucionalizovanými vzorci“. Čiré nevědomí muselo vést lidi, kteří neměli tolik štěstí, aby se stali moderními sociology, k otázce: „Jak je možný řád?“ Přemýšlivá včela nebo mravenec by se nikdy netázali: „Jak je možný sociální řád v úlu nebo v mraveništi?“ protože opak takového řádu je nepředstavitelný – pudová výbava hmyzu zajišťuje stabilitu a vnitřně zabudovanou harmonii mezi „individuálními a společnými zájmy.“ Jsme ujišťováni, že lidská společnost není v zásadě nijak odlišná, ačkoli je zde přizpůsobení a stability dosaženo neinstinktivními procesy. Moderní sociologové věří, že porozuměli těmto procesům a že hobbesovskou otázku nejen zodpověděli, ale definitivně se s ní vypořádali, jelikož ukázali, že nevyjadřuje platné spojení s tlaky a možnostmi sociálního života a že může být položena jen z neznalosti.

Těžko bychom hledali lepší ilustraci toho, co Collingwood [1942: 181–182], vycházejíc z Platóna, nazývá *eristické*, v protikladu k dialektickému myšlení: odpověď ničí otázku, nebo přesněji, ničí vědomí konkurenčních možností odpovědí navrhovaných otázkou, které vlastně vysvětlují, proč vůbec byla položena. Dochází k převrácení perspektiv a my jsme nuceni položit opačnou otázku: „Jak to, že vůbec existuje násilí, konflikt, revoluce a smysl individua pro donucování ze strany společnosti, pokud je tento názor správný?“ [Mills 1959: 32–33, 42].⁵ Pokud nás jednostranná odpověď na otázku donutí položit si otázku opačnou, jsme chyceni v dialektice konceptu, který odráží dialektiku ve věcech samotných. Pojďme ale prozkoumat procesy, na které se sociologové odvolávají, abychom vysvětlili odstranění války všech proti všem z lidské společnosti.

⁵ Zatímco Mills nediskutuje užití konceptu socializace parsonsovskými teoretiky, já v jiném textu argumentuji, že jeho pohled na vztah mezi mocí a hodnotami není dostatečně dialektický. Viz „The Failure of American Sociology“ [Wrong 1959: 378].

Měnící se význam internalizace

Dobře známá pasáž *Struktury sociálního jednání*, věnovaná interpretaci Durkheimových myšlenek, nese název „Měnící se význam omezení“ („*The Changing Meaning of Constraint*“ [Parsons 1937: 378–390]. Parsons argumentuje, že Durkheim se původně domníval, že společnost ovládá jedince z vnějšku tím, že jim ukládá omezení skrze sankce, nejlépe reprezentované právními kodexy. Ve své pozdější práci ale Durkheim pochopil, že společenská pravidla „nejen regulují ‚z vnějšku‘... ale vstupují do základů samotných cílů aktéra“ [Tamtéž: 382]. Donucení je tedy víc než jen vnější podmínkou, kterou musí vzít aktér v úvahu při snaze o dosažení svých cílů, tak jako musí brát v úvahu existenci fyzikálních zákonů: omezení se stává zvnitřněným, psychologickým a také dobrovolně přijatým. Než byl ovlivněn psychoanalytickou teorií, rozvinul Parsons názor, že sociální normy jsou pro lidskou povahu spíš konstituující než jen regulující, ale Freudova teorie superega se stala zdrojem a modelem koncepce internalizace sociálních norem, která dnes hraje v sociologickém myšlení tak důležitou roli. Způsob použití Freudovy myšlenky některými sociology mohl docela dobře inspirovat esej s názvem „Měnící se význam internalizace“, i když oproti posunu v Durkheimově pohledu by tato změna byla změnou spíše k horšímu.

Internalizace byla nenápadně srovnávána s „učením“, nebo dokonce s „utvářením zvyků“ v tom nejjednodušším slova smyslu. Tedy pokud řekneme, že norma byla „internalizovaná“ jedincem, často se má na mysli, že tento jedinec ji jednak souhlasně přijme, jednak se jí podřídí ve svém chování. Celý tlak na vnitřní konflikt, napětí mezi mocnými pudy a kontrolou superega, jejichž behaviorální výsledek nelze předvídat, mizí z obrazu. A to je to, co je hlavní na Freudově pohledu. Říci v teorii psychoanalýzy, že normy jsou internalizovány nebo zvnitřněny superegem, neříká nic jiného, než že člověk bude trpět pocity viny, pokud se podle nich nebude chovat, nikoliv že se podle nich opravdu chovat bude.

Vztah mezi internalizací a konformitou, předpokládaný mnoha sociology, je naznačen následující pasáží z nedávné a vychvalované učebnice: „Přizpůsobení se institucionálním normám je samozřejmě ‘normální.’ Aktér, který (již dříve) internalizoval normy, pocituje něco jako potřebu se přizpůsobit. Bude ho trápit svědomí, pokud tak neučiní“ [Johnson 1960: 22]. Přehlíženo je zde ale to, že osoba, která se přizpůsobí, může být „sužována“, tedy vystavena pocitu viny a neuróze, více než osoba, která porušuje normy nejen společenské, ale také své vlastní. Podle Freuda je to právě člověk s přísným superegem, kdo nejdůkladněji internalizuje a přizpůsobuje se normám své společnosti, kdo je ničen pocity viny a úzkosti [Freud 1958: 80–81].

Paul Kecskemeti, jehož diskuse mne jako první vedla k poznání chyby v sociologickém pohledu na internalizaci, tvrdí, že vztahy mezi sociálními normami, individuálním výběrem z nich, chováním a pocity ohledně vlastního chování nejsou vůbec samozřejmé. „V žádném případě nelze říci,“ píše, „že jednání proti vlastním normám vždy nebo téměř vždy vede k neuróze. Dá se předpokládat, že neuróza se může mnohem snadněji vyvinout u lidí, kteří *nikdy* nepřekročí morální zákony, jejichž platnost uznávají, ale potlačují a jsou frustrováni silnými instinktivními motivy. Člověk, který, neodolá pokušení, cítí vinu, ale pokud se od ní později nějakým spolehlivým způsobem ‚očistí‘ (např. zpovědí), může touto cestou dosáhnout větší rovnováhy a být méně neurotický než člověk, který své ‚normy‘ nikdy neporušil a nikdy netrpěl vědomým pocitem viny“ [Kecskemeti 1952: 244–245].

Nedávné diskuse o „deviantním chování“ byly nuceny připustit tyto rozdíly mezi sociálními požadavky, osobním postojem vůči nim a skutečným chováním, ačkoli tak učinili těžkopádně systematickým způsobem [Dubin 1959; Merton 1959]. Bohužel ale do značné míry reprezentují zno-
vuobjevení toho, co vždy stálo ve středu freudovské koncepce superega. Hlavní vysvětlující funkcí onoho konceptu je ukázat, jak lidé potlačují sami sebe, uvalují kontrolu na své touhy a jejich vnitřní život se tak stává

bojem konfliktních motivů, které nehledě na to, která strana „vyhraje“, úspěšně diktují zjevné jednání. Co se týče chování, psychoanalytický pohled je méně deterministický než sociologický. Psychoanalýza se v první řadě zajímá o vnitřní život, ne zjevné jednání, a její nejvýznamnější vhléd je, že přání, emoce a představivost považuje v rámci lidské zkušenosti za stejně důležité jako jednání.

Sociologové si přivlastnili koncept superega, ale odloučili ho od jakéhokoli ekvivalentu Freudova id. Dokud je většina jednotlivců „socializovaná“, tedy dokud internalizuje normy a přizpůsobuje jim své chování, hobbesovský problém není vnímán jako latentní realita. Deviantní chování je vysvětlováno zvláštními podmínkami: nejednoznačné normy, anomie, konflikt rolí nebo silnější kulturní důraz na hodnotné cíle než na schválené prostředky k jejich dosažení. Sklony k deviantnímu chování nejsou považovány za dialekticky spojené s přizpůsobením. Přítomnost motivačních sil působících proti dodržování sociálního řádu v člověku je popřena.

Ani předpoklad, že internalizace norem a rolí je základem socializace, nepočítá s dostatečným rozsahem motivů, které přizpůsobení podporují. Řečeno Kardinerovými slovy, nedaří se přijmout variabilitu „napětí superega“ [Kardiner 1939: 65, 72–75.]. Míra, do které je přizpůsobení výsledkem donucení spíše než přesvědčení, je minimalizována [Mills 1959: 39–41; Dahrendorf 1959: 157–165]. Buď člověk internalizuje normy, nebo je „nesocializovaným“, divokým či sociálně izolovaným dítětem, anebo psychopatem. Přitom už Freud uznává, že mnoho lidí, možná i většina, si neumí superego dostatečně osvojit. „Tito lidé,“ píše, „se opakovaně uchylují ke špatným činům, aby získali, co chtějí, pokud jsou si jisti, že to žádná autorita neodhalí a nebudou nuceni kvůli tomu trpět; jejich strach plyne jen z možnosti odhalení. Současná společnost musí vzít v úvahu převahu tohoto stavu mysli“ [Freud 1958: 78–79]. Poslední věta naznačuje, že Freud si byl vědom úpadku „vnitřně zaměřeného“ protestantského vědomí, o kterém jsme toho v nedávné době tolik slyšeli. Dovolte tedy, abychom

se obrátili k dalším prvkům lidské povahy, na které se sociologové odvolávají, aby vysvětlili, nebo spíš zamluvili, hobbesovský problém.

Člověk usilující o akceptaci⁶

Koncept superega je natolik neflexibilní a svázaný s minulostí jedince, že nemůže dostatečně posloužit k propojení jednání s tlaky situací, ve kterých se toto jednání odehrává. Sociologové se proto mnohem více spoléhají na jinou představu, kterou zde uvedu – nebo spíš, abychom byli korektní, zjednoduším – v té nejholejší podobě: „Lidé jsou natolik vnímaví vůči očekáváním druhých, že veškeré jejich jednání je vedeno těmito očekáváním“ [Sutton et al. 1956: 264].⁷

Parsonsov model „komplementarity očekávání“, tedy názor, že v sociální interakci lidé vzájemně usilují o uznání přizpůsobením se sdíleným normám, je formalizovanou verzí koncepce, jež se má stát typickou soci-

⁶ Z mnoha důvodů bych měl preferovat používání hezčího a literárnějšího výrazu status-seeker – tj. aktér orientovaný na status. Ale tento pojem získal užší význam než jsem měl na mysli, obzvláště poté, co si ho přisvojil Vance Packard, který jím chtěl naznačit především snahy, které jsou vědomě mylné, ale dávají vyniknout osobním úspěchům a kvalitám zasluhujícím úctu. Orientace na status v tomto smyslu je, jak si všimnul Veblen, nutně omezená na poměrně neosobní sociální vztahy v určitém výseku. „Souhlas“ a „uznání“ vyjadřuje mnohem lépe, o co lidé věří, že usilují v intimních i neosobních vztazích podle koncepcí já (self) a motivace dominujících v současné sociologii a sociální psychologii. Přesto jsem neodolal pokušení použít pojmu „status“ v tomto širším významu.

⁷ Robert Cooley Angell [1958: 34] poukázal na nejednoznačnost pojmu „očekávání“. Poznamenává, že je používán jak ve významu faktického předvídání, tak i morálního imperativu, např.: „Anglie očekává, že každý muž vykoná svou povinnost.“ Ale ta nejednoznačnost je poučná, protože naznačuje proces, ve kterém chování, které neodpovídá normám nebo je dokonce „deviantní“, nicméně „očekávané“ ve smyslu, že je předvídatelné, získává postupem času punc normativního a stává se „očekávaným“ ve smyslu druhém, tedy že je společensky přijatelné nebo požadované. Takže Parsonsovo „interaktivní paradigma“ nabízí vodítko pro pochopení sociální změny a nemusí se omezovat, tak jako v Parsonsově používání, na vysvětlování konformity a stability. Ale to je předmětem jiného textu, který snad brzy dokončím.

ologickou perspektivou pohledu na lidskou motivaci. Ralph Linton to vyjadřuje v explicitně psychologických termínech: „Potřeba vyvolat u druhých příznivé odezvy je téměř vždy součástí (osobnosti). Lze vlastně říci, že existuje jen velmi málo organizovaného lidského jednání, které alespoň do určité míry nesměřuje k uspokojení této potřeby“ [Linton 1945: 91].

To, že sociologové kladou důraz na význam „sociálních faktorů“, je snadno vede k upřednostňování těchto socializací získaných nebo motivovaných pohnutek v lidském jednání.⁸ Je často úkolem sociologů upozorňovat na intenzitu, s jakou člověk touží a usiluje o dobré mínění svých nejbližších ve všech možných situacích, obzvlášť v těch, kde přijaté teorie

⁸ Když jsou hodnoty „odvozené“ z tohoto důrazu a poté zpopularizovány, stane se tento důraz základem ideologie „groupismu“, která vychvaluje přednosti „společenství“ a „sounáležitosti“, které byly tak divoce napadány a zesměšňovány v moderní sociální kritice. David Riesman a W. H. Whyte, průkopníci tohoto kritického směru v jeho současné podobě, si jsou oba, narozdíl od svých imitátorů a napodobitelů, vědomi míry, do které je společenský jev, který popisují, výsledkem rozšíření a popularizace sociologie samotné. Viz k tomuto bodu Robert Gutman and Dennis H. Wrong, „Riesman's Typology of Character“ (v přípravě pro sborník o Riesmanově díle editorů Leo Lowenthala a Seymour Martin Lipseta) [viz Gutman a Wrong 1961 – pozn. překl.], a William H. Whyte [1956: kapitoly 3-5]. Ve skutečnosti se Riesmanovy pojmy „vnitřního řízení“ a „vnějšího řízení“ lépe shodují s představou „internalizace“ a „usilování o akceptaci“ v současné sociologii tak, jak jsem je popsal. Riesman dokonce nejprve označil své koncepty za charakteristiky „způsobů konformity“, ačkoli potom, jak jsme já a Robert Gutman upozorňovali, udělal chybu, protože je označil za charakterové typy. Ale jeho pohled, že všichni lidé jsou do jisté míry jak vnitřně, tak vnějškově řízení – bližší určení opomíjené kritiky, kteří se pochopitelně soustředili na empirické a historické použití jeho typologie – předpokládal obecnější koncepci sil přispívajících ke konformitě nalezenou v současné teorii. Viz David Riesman [1953: 17a]. Ale, jak jsme já a Gutman vyzbrozovali: „V určitém ohledu je Riesmanova koncepce charakteru spíše freudovská než neo-freudovská: charakter je určen mechanismy superega a, jako ve Freudově *Nespokojenosti v kultuře*, socializovaný jedinec je určován spíše tím, co je mu zakázáno, než tím, k čemu ho vede společnost. Navzdory Riesmanovu obvykle optimistickému postoji vůči současné Americe, v jeho typologii je implicitně obsažen pohled na společnost jako nepřítel individuality a uspokojení základních tužeb; pohled, který je v rozporu s potenciálně příznivou rolí připisovanou společnosti neo-freudovskými mysliteli jako Fromm a Horney“ Gutman and Wrong [rukopis: 4].

nebo ideologie příliš zdůrazňují jiné motivy, například finanční zisk, závazek vůči ideálům nebo účinky obtížných fyzických podmínek na energii a aspirace. Tak sociologové ukázali, že dělníci v továrně jsou citlivější vůči názorům svých spolupracovníků než vůči čistě ekonomickým podnětům; že volíci jsou více ovlivněni preferencemi svých příbuzných a přátel než volebními diskuzemi o „problémech“; že vojáci, jakkoli na ně působí ideologický závazek k jejich vlasti, bojují statečněji, když je jejich četa pohromadě a oni stojí bok po boku se svými „kamarády“.

Mým cílem samozřejmě není kritizovat zjištění těchto studií. Nesouhlasím však s tím, že jejich specifický selektivní důraz je zobecňován – explicitně, ale častěji implicitně – aby poskytl jasnou empirickou podporu pro extrémně jednostranný pohled na lidskou povahu. Ačkoli sociologové kritizují dřívější snahu vybrat jeden základní motiv v lidském chování, touha po dosažení příznivého obrazu sebe sama získáním uznání od druhých často zaujímá toto postavení v jejich vlastním myšlení. Následující „teorém“ byl v podstatě otevřeně navržen Hansem Zetterbergem jakožto „silný kandidát na pozici hlavního Motivačního teorému v sociologii“ [Zetterberg 1957: 189]:

Aktérovo jednání má tendenci stát se dispozicemi, které se vztahují k výskytu [*sic*] stejných příznivých hodnocení aktéra a/nebo jeho jednání v jeho systému jednání. [Tamtéž: 188]

Zetterberg zde netvrdí, že jeho teorém je přesným faktickým tvrzením o základních psychologických kořenech sociálního jednání. Je, typicky, až příliš sebevědomý, co se týče logiky teoretizování a „tvorby pojmů“. Dále si všímá, že „maximalizace příznivého postoje druhých by tak mohla být protějškem maximalizace užitku v ekonomické teorii“ [Tamtéž: 189]. Pokud je tím myšleno, že tento teorém má být chápán jako heuristický spíše než empirický předpoklad, že sociologie má selektivní úhel pohledu, který je zrovna tak abstraktní a parciální jako pohled ekonomie a dalších sociálních věd, a pokud jeho pohled na teorii jako na soubor logicky pro-

pojených formálních tvrzení dočasně akceptujeme, nezbyvá mi než souhlasit. (Ačkoliv pohled na teorii navrhovaný na začátku tohoto článku je poněkud jiný).

Ale je tu ještě další argument. Ralf Dahrendorf si všímá, že strukturální funkcionalisté „netvrdí, že řád je založen na všeobecném hodnotovém konsensu, ale že *si ho můžeme představit na základě* takového konsensu a že pokud si ho takto představíme, plynou z toho určitá tvrzení, která se testují specifickým pozorováním“ [Dahrendorf 1959: 158]. To samé můžeme říci o předpokladu, že lidé usilují o maximalizaci příznivého hodnocení druhými; ve skutečnosti tento předpoklad už nechal vzniknout takovým dodatečným konceptům jako je „referenční skupina“ a „kruh významných druhých“. Musíme si však položit otázku, zda si skutečně přejeme definovat sociologii prostřednictvím těchto dílčích perspektiv. Předpoklad maximalizace souhlasu druhých je psychologickým doplněním sociologického předpokladu všeobecného hodnotového konsensu. Pokud určuje náš způsob pohlížení na sociální strukturu, pak je první perspektiva stejně tak selektivním a jednostranným pohledem na motivaci, jakým byla podle tvrzení Dahrendorfa a dalších ta druhá. Přesocializovaná koncepce člověka jedné perspektivy je protějškem přintegrované koncepce společnosti druhé perspektivy.

Moderní sociologie koneckonců vznikla jako protest proti neúplným pohledům na člověka, obsaženém v takových teoriích jako je utilitarismus, klasická ekonomie, sociální darwinismus a vulgární marxismus. Všichni velcí sociologové devatenáctého a počátku dvacátého století⁹ považovali za

⁹ Velká část práce Thorsteina Veblena, v současnosti obvykle pokládaného za sociologa (možná největšího, jakého Amerika dosud stvořila), samozřejmě polemizovala s racionálním, kalkulujícím homo economicus klasické ekonomie a dokumentaci/doložení významnosti usilování o status měřený přizpůsobením se náhodným a měnícím se dohodnutým normám v ekonomickém životě. Už ve své první a zároveň nejznámější knize Veblen vyzbrozoval něco na lidské přirozenosti, co připomíná to, co tak činí v současném sociologickém myšlení: „Obvyklým zdrojem sebejistoty,“ píše, „je respekt přiznaný člověku sousedy. Jen jedinci s odlišnou povahou si mohou v delším čase udržet sebevědomí navzdory opovr-

jeden ze svých hlavních úkolů odhalit nereálnost takových abstrakcí, jako je ekonomický člověk, aktér usilující o zisk v klasické ekonomii; politický člověk, o moc usilující člověk machiavelliánské tradice v politické vědě; sebezáchovný člověk, bezpečí hledající člověk Hobbese a Darwina; sexuální nebo libidiální člověk, člověk maximalizující slast doktrinářského freudismu; a také náboženský člověk, člověk hledající boha teologů. Bylo by ironií, kdyby se nakonec ukázalo, že nakonec přispěli k vytvoření další zvěčněné abstrakce socializovaného člověka, aktéra usilujícího o sociální status, našich současných sociologů.

Samozřejmě, že pokud není pokládán za celou pravdu, je takový obraz člověka, stejně jako všechny výše zmíněné, pro některé účely hodnotný. Jaké jsou jeho nedostatky? Začneme s tím, že přehlíží druhou polovinu modelu lidské povahy předpokládanou současnou teorií: morální člověk, vedený svým vestavěným superegem a vábivým egoideálem.¹⁰ V poslední době se sociologové méně než dříve zajímají o kulturní a národnostní charakter jako pozadí jednání, částečně proto, že zdůrazňování konceptu „role“ jako základního propojení mezi individuem a sociální strukturou směřovalo jejich pozornost na konkrétní situaci, ve které sociální interakce odehrává. Člověk je stále více viděn jako „role hrající“ bytost, horlivě a úzkostlivě reagující na očekávání ostatních hráčů rolí v různých skupinových prostředích, ve kterých se nachází. Tento přístup, jakkoli hodnotný v pomoci uchopit nám komplexnost vysoce diferenciované sociální struktury jako je ta naše, je příliš často generalizován, aby sloužil jako

žení okolí“ [1953: 38]. Navzdory nedostatkům jeho psychologických předpokladů Veblen nepřehlížel jiné zdroje motivace, kterým přikládal stejnou nebo dokonce větší váhu.

¹⁰ Robin M. Williams, Jr. píše: „Sociologická a sociálně psychologická literatura v současné době obsahuje mnoho odkazů na „Konformitu/přizpůsobení“ – přizpůsobení se normám, „podvolení se společenskému tlaku“ nebo „přizpůsobení se očekáváním referenční skupiny“...; snadno lze dojít k závěru, že aktéři, o které se zajímáme, jsou motivováni hlavně na základě přizpůsobení a ne-přizpůsobení než na základě „vyjadřování“ nebo „odsouhlasení“ internalizovaných hodnot...“ [1958: 630; kurzíva v originále].

druh *ad hoc* sociální psychologie, snadno přizpůsobitelný jednotlivým sociologickým účelům.

Ale nestačí připustit, že člověk často následuje „internalizované hodnoty“ a zůstává lhostejný k tomu, co si o nich myslí ostatní, obzvlášť když, jak už jsem řekl dříve, představa internalizace byla „vyprázdněna“ proto, aby se stala vhodnější pro vysvětlení konformity. A co touha po materiálním a smyslovém uspokojení? Opravdu se můžeme obejít bez posvátné představy o materiálních „zájmech“ a neustále ji nahrazovat jemnějšími, integrativnějšími „sociálními hodnotami“? A co usilování o moc, ne nutně pro ni samotnou – které je řídké a patologické – ale jako usilování o prostředky, kterými člověk může vnutit ostatním normativní definici skutečnosti? To, že materiální zájmy, sexuální touhy a usilování o moc byly jako lidské motivy často přeceňovány, by nemělo být důvodem k popření jejich reálnosti. Popřít je by totiž znamenalo popřít jeden termín z dialektiky mezi konformitou a rebelií, sociálními normami a jejich porušováním, člověkem a sociálním řádem stejně, jako je druhý termín potlačován popíráním reálnosti lidské „normativní orientace“ nebo její redukce na efekt donucení, racionální vypočítavost nebo mechanické podmiňování.

Názor, že člověk je stále veden internalizovanými normami nebo lákán sebeověřováním prostřednictvím ostatních, ignoruje – když budeme mluvit archaicky – to nejvyšší i nejnižší, bestii i anděla v jeho přirozenosti. Durkheim, ze kterého se odvozuje tolik moderních sociologických stanovisek, uznává, že už samotná existence sociálních norem naznačuje, nebo dokonce vytváří možnost jejich porušení. To je smyslem jeho slavného výroku, že zločin je „normální jev“. Zastával názor, že „aby originalita idealisty, jehož sny překračují jeho století, našla vyjádření, je nutné, aby originalita zločince, který je pod úrovní své doby, byla také možná. Jedno se nevyskytuje bez druhého“ [Durkheim 1938: 71]. Durkheim nicméně postrádal adekvátní psychologii a formuloval svůj pohled v pojmech aktérova kognitivního vědomí spíš než v pojmech motivace. My ovšem nemáme Durkheimovu omluvu pro to, abychom se vrátili k tomu, co Ho-

mans nazval teorií sociálního formování (social mold theory) lidské přirozenosti [Homans 1950: 317–319].

Sociální, ale nikdy plně socializovaný

Mluvil jsem o silách v člověku, které socializaci vzdorují. Není mým cílem zkoumat povahu těchto sil nebo navrhnout, jak je nejlépe chápat sociologicky – to by byla ta nejambicióznější výzva. Pár poznámek musí stačit. Myslím, že musíme začít s uznáním toho, že *na začátku je tělo*. Jakmile je zmíněno tělo, vystrčí hlavu strašák „biologického determinismu“ a sociologové se s úlekem stáhnou. Jejich pohled na člověka je totiž natolik odtělesněný a nematerialistický, že uspokojí i biskupa Berkleyho, a desexualizovaný, že potěší i paní Grundyovou.

Naléhám tedy na návrat ke staršímu pohledu na lidskou přirozenost, rozdělenou mezi „sociálního člověka“ a „přírodního člověka“, který je buď laskavým Rousseauovým ušlechtilým divochem, nebo je zlý a destruktivní, jak předpokládal Hobbes? Freud je obvykle, a ne úplně správně, považován za hlavního moderního zastávce této dualistické koncepce, která přidělila sociálnímu řádu zcela negativní roli blokování a přesměrovávání „nutkavých biologických pudů“ [Merton 1957: 131].¹¹ „Nesprávně“ proto, že ačkoli často říká věci podporující tuto interpretaci, jiné a základnější pnutí v jeho myšlení naznačují jiné závěry. John Dollard, autor, který obvykle neopomíná sociální a kulturní „faktory“, to viděl už před dvaceti pěti lety: „Je zcela jasné,“ píše, „...že si (Freud) nemyslí, že instinkty mají jasně daný sociální cíl; ve skutečnosti spíše zdůrazňuje v případě sexuálního instinktu nejasný, ale silný a impulsivní charakter pudů a to, že jeho pravý sociální účel není vybrán předem. Jeho koncept pudu, zdá se, není v rozporu s našimi znalostmi ze srovnávacích kulturních studií, protože jeho

¹¹ Mertonův pohled reprezentuje pohled většiny současných sociologů. Viz také Hans Gerth a C. Wright Mills [1953: 112–113]. Podobný pohled jako „neofreudovci“ viz Erich Fromm [1955: 74–77].

teorie nevyžaduje, aby se pud vyvíjel s mechanickou jistotou a stejně ve všech různých kulturách“ [Dollard 1935: 120].¹²

Tolik k Freudovým „nutkavým biologickým pudům!“ Když Freud definoval psychoanalýzu jako studium „proměnlivosti pudů“, nepopíral, ale potvrzoval „plastičnost“ lidské přirozenosti, na které trvají sociální vědci. Pudy nebo „instinkty“ v psychoanalýze, vzdálené nějakým fixním dispozicím jednat určitým způsobem, jsou zcela vystaveny sociálnímu usměrnění a transformaci a nemohou se v jednání projevit samy od sebe bez sociálního formování stejně jako naše hlasivky nejsou schopny vyprodukovat artikulovanou řeč, pokud se nenaučíme mluvit. Pro psychoanalýzu je člověk ve skutečnosti sociálním zvířetem; jeho sociální povaha se plně odráží v jeho tělesném uspořádání.¹³

Je zde ovšem rozdíl mezi Freudovským pohledem na jedné straně a sociologickou a neo-freudovskou koncepcí na straně druhé. Pro Freuda je člověk *sociální* živočich, aniž by byl úplně *socializovaným* živočichem. Jeho čistě sociální povaha je zdrojem konfliktů a antagonismu, které kládou odpor socializaci prostřednictvím norem vytvořených jakoukoli společností, která kdy v průběhu lidské historie vznikla. „Socializace“ může znamenat dvě zcela odlišné věci; pokud jsou navzájem zaměněny, výsledkem je přesocializovaná koncepce člověka. Na jednu stranu znamená socializace „přenos kultury“, konkrétní kultury, do které jedinec vstupuje narozením; na druhou stranu se tento pojem používá ve významu „proces

¹² Dollardova hodnotná kniha byla opomíjena, pravděpodobně proto, že se zdála být čistě metodologickým pokusem vytvořit standardy pro posouzení adekvátnosti biografických a autobiografických dat. Ve skutečnosti standardy slouží stejně dobře pro posouzení adekvátnosti obecných teorií osobnosti nebo lidské přirozenosti nebo dokonce částečně stanovit, co by měla platná teorie obsahovat

¹³ Jedním z několika pokusů o systematické propojení anatomické stavby a biologických dějin člověka s jeho sociální přirozeností a jedinečnou kulturní kreativitou je kniha Westona La Barreho *The Human Animal* [1954], obzvláště kapitoly 4 – 6, i když relevantní je celá kniha. Je to jedna z mála výjimek z pozorování Paula Goodmana, že antropologové v dnešní době „začnou kapitolou o Fyzické antropologii, potom na celé téma zapomenou a pokračují v Kultuře“ [1960: 121].

stávání se člověkem“ spočívající v získávání jedinečných lidských vlastností v interakci s druhými.¹⁴ Všichni lidé jsou socializovaní v druhém významu, což ale neznamená, že byli kompletně zformováni jednotlivými normami a hodnotami své společnosti. Všechny společnosti, jak tvrdil Freud, znásilňují socializované tělesné pudy člověka, ale to v žádném případě neznamená, že člověk by mohl existovat bez kultury nebo nezávisle na společnosti.¹⁵ Z tohoto hlediska by člověk mohl být správně nazván tak, jak ho nazval Norman Brown, čili „neurotický“ nebo „nespokojený“ živočich a potlačení by se mohlo chápat jako hlavní charakteristika lidské přirozenosti tak, jak jej známe z historie [Brown 1960: 3–19].

Ale není tohle psychologie a neučili se sociologové zříkat se psychologie a dívat se s podezřením na to, čemu se říká „psychologické proměnné“ na rozdíl od institucionálních a historických sil, kterými se důkladně zabývali? V moderní sociologii skutečně je, jak si současní kritici stěžují, příliš mnoho „psychologismu“, především, domnívám se, kvůli předsudkům obsaženým v našich oblíbených výzkumných technikách. Ale nechápu, jak mohou sociologové selhávat při vytváření předpokladů o lidské přirozenosti na teoretické úrovni.¹⁶ Pokud naše předpoklady zůstanou zamlčené, budeme nevyhnutelně předpokládat takový pohled na člověka, který bude odpovídat našim speciálním potřebám; pokud bude naše sociologická teorie přeceňovat stabilitu a integraci společnosti, budeme si nakonec člověka představovat jako odtělesněného, svědomím vedeného, o status usilují-

¹⁴ Paul Goodman dospěl k podobnému rozlišení [Tamtéž: 123–125].

¹⁵ Zda je možné vytvořit společnost, která by nepotlačovala lidské pudy, je jiná otázka. Viz Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* [1955], a Norman O. Brown, *Life Against Death* [1960]. Marcuse ani Browna nelze v jejich brilantních, provokativních a vizionářských knihách vinit za předpoklad „přirozeného člověka“, který čeká na osvobození od společenských pout. Liší se od sociologických Utopistů jako je Fromm [1955] nedostatkem sympatií pro desexualizovaného člověka neofreudovců. Tradičnější freudovský pohled viz Walter A. Weisskopf, „The ‘Socialization’ of Psychoanalysis in Contemporary America“ [1957: 51–56]; Hans Meyerhoff, „Freud and the Ambiguity of Culture“ [1957: 117–130].

¹⁶ „Tvrdil bych, že jen velmi málo sociologických analýz bylo provedeno bez použití alespoň implicitní psychologické teorie“ [Inkeles 1959: 250].

cího fantoma současné teorie. Musíme se snažit ještě mnohem víc, pokud chceme i mimo naše kruhy získat více uznání pro naše chápání člověka, této věrohodné bytosti (plausible creature),¹⁷ jejíž tlachání tak často skrývá zoufalství a temnotu v jejím srdci.

Z angličtiny přeložila Barbora Valentová

Dennis H. Wrong působil na katedře sociologie na New York University. Je autorem knih jako Power: Its Forms, Bases, and Uses (1979), Skeptical Sociology (1976) nebo The Problem of Order: What Unites and Divides Society (1994).

Literatura

Abel, T. 1952. The Present Status of Social Theory. *American Sociological Review*, roč. 17, duben: 156–164.

Angell, R. C. 1958. *Free Society and Moral Crisis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Arendt, H. 1953. Understanding and Politics. *Partisan Review*, roč. 20, červenec–srpen: s. 377–92.

Bendix, R., Berger, B. 1959. Images of Society and Problems of Concept Formation in Sociology. In: Llewellyn Gross (ed.), *Symposium on Sociological Theory*. Evanston, Ill.: Row, Petersen & Co.: 92–118.

Brown, N. O. 1960. *Life Against Death*. New York: Random House, Modern Library Paperbacks.

Collingwood, R. G. 1942. *The New Leviathan*. Oxford: The Clarendon Press.

¹⁷ Harry Stack Sullivan jednou poznamenal, že nejvýjimečnější vlastnost lidí je jejich „věrohodnost“.

- Coser, L. A. 1956. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Dahrendorf, R. 1958. Out of Utopia: Towards a Re-Orientation of Sociological Analysis. *American Journal of Sociology*, roč. 64, září: 115–127.
- Dahrendorf, R. 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Dollard, J. 1935. *Criteria for the Life History*. New Heaven: Yale University Press.
- Dubin, R. 1959. Deviant Behavior and Social Structure: Continuities in Social Theory. *American Sociological Review*, roč. 24, duben: 147–164.
- Durkheim, E. 1938. *The Rules of Sociological Method*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, S. 1958. *Civilization and Its Discontents*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Fromm, E. 1955. *The Sane Society*. New York: Rinehart and Company.
- Gerth, H., Mills, C. W. 1953. *Character and Social Structure*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Goodman, P. 1960. Growing up Absurd. *Dissent*, roč. 7, jaro.
- Gutman, R., Wrong, D. H. 1961. David Riesman's Typology of Character. In: Lipset, S. M., Lowenthal, L. (eds.), *Culture and Social Character: The Work of David Riesman Reviewed*. New York: Free Press.: 295–315.
- Homans, G. C. 1950. *The Human Group*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Inkeles, A. 1959. Personality and Social Structure. In Merton, R. K. et al. (eds.), *Sociology Today*, New York: Basic Books: 249–276.
- Johnson, H. M. 1960. *Sociology: A Systematic Introduction*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Kardiner, A. 1939. *The Individual and His Society*. New York: Columbia University Press.
- Keckskemeti, P. 1952. *Meaning, Communication, and Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- La Barre, W. 1954. *The Human Animal*. Chicago. University of Chicago Press.

- Linton, R. 1945. *The Cultural Background of Personality*. New York: Appleton-Century Co.
- Lockwood, D. 1956. Some Remarks on „The Social System“. *British Journal of Sociology*, roč. 7, červen: 134–146.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and Civilization*. Boston: The Beacon Press.
- Merton, R. K. 1957. *Social Theory and Social Structure, Revised and Enlarged Edition*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Merton, R. K. 1959. Social Conformity, Deviation, and Opportunity Structures: A Comment on the Contributions of Dubin and Cloward. *American Sociological Review*, roč. 24, duben: 178–189.
- Meyerhoff, H. 1957. Freud and the Ambiguity of Culture. *Partisan Review*, roč. 24, zima: 117–130.
- Mills, C. W. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Moore, Jr., B. 1958. *Political Power and Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parsons, T. 1937. *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Riesman, D. 1953. Nathan Glazer a Reuel Denny, *The Lonely Crowd*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Sutton, F. X., et al. 1956. *The American Business Creed*. Cambridge: Harvard University Press.
- Veblen, T. 1953. *The Theory of the Leisure Class*. New York: Mentor Books.
- Weisskopf, W. A. 1957. The „Socialization“ of Psychoanalysis in Contemporary America. In: Nelson, B. (ed.), *Psychoanalysis and the Future*. New York: National Psychological Association For Psychoanalysis: 51–56.
- Whyte, W. H. 1956. *The Organization Man*. New York: Simon and Schuster.
- Williams, Jr., R. M. 1958. Continuity and Change in Sociological Study. *American Sociological Review*, roč. 23, prosinec: 619–633.
- Wrong, D. H. 1959. The Failure of American Sociology. *Commentary*, roč. 28, listopad: 375–380.

Zetterberg, H. L. 1957. Compliant Actions. *Acta Sociologica*, roč. 2: 179–201.