

SPOLEČNOST JAKO SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE A TEXT

Miloslav Petrušek\*

Society as Social Construction and Text

*Abstract*

*The moderate interpretation of the Thomas' Theorem suggests little more than a failure at the assessment of objective situation. Its radical interpretation allows thinking the existence of new social reality. The postmodern condition facilitates this understanding. The underlying idea is not recent; Marx's theory is a precursor to the constructionist approach. The canonical foundations of social constructionism were laid by Berger and Luckmann, who sought to reconcile Weberian and Durkheimian traditions in their concept of the social construction of reality. Phenomena like gender or consumerism appear to be suitable objects for such an approach. Attribution of meaning in culture nonetheless offers to expand the principle to any domain and, in some cases, such as the labeling theory of deviation, it tries its own limits. Applied to science itself, the principle raises questions about the status of scientific knowledge that circumvent epistemological issues. Social constructionism is itself surpassed by the linguistic turn and discursive theories of society. The notion of society as text may challenge realist and objectivist positions. In order to remain productive, however, the notion must retain the presupposition of order and rules of reading and thus admit that, actually, society is not merely a text.*

**Keywords:** *constructionism; sociology; textuality; science*

\* Kontakt na autora: Miloslav Petrušek, ISS FSV UK, U Kříže 8, 158 00 Praha-Jinonice (mpetrusek@seznam.cz). Původní verze byla zpracována pro plánovanou knihu *Obecná sociologická metodologie*, zde jde o přepracovanou verzi v rámci výzkumného záměru MSM0021620841. Pracovní tým *Civilizační pokrok nebo krize kultury a morálky*.

### Nevinnost a svody Thomasova teorématu

V jedné věci si sociologie rozhodně nehraje na vědu exaktnější než je, totiž v tom, že svá zjištění, tvrzení a teorie neoznačuje třeba jako „Schützovu propozici životního světa“ nebo „Sorokinův postulát univerzální stratifikace“ či „Parsonsovu systémově-socializační větu“. V tomto ohledu si sociologie ani nehraje ani nezahrává a je tak dobře.

Existuje však jedna (a snad jediná) sociologická teze, jíž se říká dozajista dosti vznešeně Thomasův *teorém*. Tato na první čtení poněkud enigmatická věta z pera chicagského sociologa, který proslul jako spoluautor zakladatelského díla *Polský sedlák v Evropě a Americe* (se Znanieckim 1918–1920), spustila kupodivu lavinu – samozřejmě ale, jak tomu v sociologii bývá téměř vždycky, až s určitým fázovým posunem: její „hlubší význam“, závažnost a smysl byly znovuobjeveny a dramaticky vyneseny na světlo až v souvislosti s tzv. interpretativním paradigmatickým obratem v 60. letech 20. století, ač v náznaku byla formulována již v *Polském sedlákovi* a explicitně v roce 1923 a 1928.<sup>1</sup> Je ovšem pravda, že Thomasova teorématu použil R. K. Merton k formulaci své slavné ideje *sebesplňujících prorocství*, ale to byl kontext jiný, odlišný a vlastně zcela nedramatický, protože jen domýšlel, co v teorématu de facto obsaženo bylo.

Thomasův teorém tedy zní takto: „Jestliže lidé definují situace jako reálné, pak jsou reálné ve svých důsledcích.“<sup>2</sup> Tato slavná věta může být (a byla) interpretována dvěma odlišnými způsoby:

- *umírněně, tj. ve shodě s původním Thomasovým pojetím*, které znamenalo v podstatě toto: V určitých podmínkách mohou lidé určité situace „definovat“ (tj. rozumět jim, interpretovat je) odlišně od toho, jaké „ve skutečnosti“ jsou. Jinak řečeno – „to, co Thomas říká není nic jiného, než že lidé reagují nikoliv pouze na objektivní znaky situace,

<sup>1</sup> Srv. William I. THOMAS, *The Anadjusted Girl*. Boston: Little, Brown 1923; a William I. THOMAS – Dorothy Swain THOMAS, *The Child in America*. New York: Alfred Knopf 1928.

<sup>2</sup> THOMAS – THOMAS, *The Child in America*.

ale také, a často hlavně, na význam, který tato situace pro ně má.<sup>3</sup> Byli situaci už jednou určitý význam připsán, pak následné jednání je formováno připsaným významem. Věří-li lidé v čarodějnice, pak tato víra může mít hmatatelné důsledky – lidé mohou začít jiné lidi zabíjet proto, že je za čarodějnice pokládají.<sup>4</sup> To tedy znamená, že přijmou-li lidé tuto „definici situace“, začnou podle ní jednat a tím vlastně onu situaci vytvoří – vytvoří podmínky, které vznikly v důsledku toho, jak byla situace vnímána, prožívána a interpretována – *zkonstruují ji*;<sup>5</sup>

- *radikálně, tj. krajním domyšlením Thomasova pojetí do podoby „radikálního subjektivismu“*: lidé tím, že situace definují, je konstruují a tvoří a v tomto procesu tvorby a konstruování reality jsou omezeni minimálně; lidé mohou věcem, událostem a situacím přisuzovat nové a jiné významy než původně měly, čímž vzniká nová sociální realita, stejně pravá a skutečná jako všechny reality předchozí (a paralelní).

V původní Thomasově verzi nešlo ani zdaleka o razantní protidurkheimovskou pozici (svět, sociální skutečnost jsou nám dány nezávisle na naší vůli a my jsme podřízeni jejich utlačivé síle), jak se na první pohled zdá. Nezřídká, v mírnější verzi, se čte Thomasův teorém takto: Lidé nejednají podle toho, jaká situace „objektivně je“, ale podle toho, jak ji sami interpretují (definují). Odtud je ale krůček k radikálnímu čtení – nic takového jako „objektivní realita“ není, protože její existence je závislá na tom, jak je neustále vnímána, definována a interpretována – bez těchto

<sup>3</sup> V angličtině jde o význam ve smyslu „meaning“, ačkoliv zcela evidentně český dvojsmysl – význam a důležitost – se zde dokonale uplatní: nejde jen o sémiotický význam situace (jak jí rozumím), ale i sociální význam, co pro mně znamená z hlediska důležitosti (relevance).

<sup>4</sup> Lewis A. COSER, *Masters of Sociological Thought*. New York: Brace and Janovitch 1977, s. 521.

<sup>5</sup> Na tomto domyšlení Thomasova teorématu vytvořil Merton svou koncepci *sebesplňujících prorocství* takto: jestliže prohlašuji, že určitá situace nastane, může se stát, že skutečně nastane, aniž pro to byly dány „objektivní podmínky“; banka zkrachuje nikoliv proto, že je insolventní etc., ale proto, že se rozšíří fáma, že je před krachem. Fáma vyvolá jednání vkladatelů, které vyústí v krach.

aktů (definice, rozumění, interpretace, ale i desinterpretace, neporozumění, dohadování, konstruování, řešení a rozhodování) se prostě sociálně nic neděje, nižádného „objektivního sociálního světa“ (v tradiční durkheimovské či pozitivisticko-realistické podobě) prostě není.

Je pravda, že Thomasův teorém *implicite* obsahuje poněkud skandální předpoklad (toto postmodernisty oblíbené slovo tu je na místě) existence *plurality sociálních světů* či *mikrosvětů*, který rozpracoval jak známo Alfred Schütz na základě podnětu amerického filozofa Jamese („zdroje vši skutečnosti mají subjektivní charakter, všechno, co vyvolává a stimuluje náš zájem, je reálné“).

Tento předpoklad má zásadní význam, protože vůči tradiční představě *jeden svět (IS) – pluralita aktérů (PA)* staví představu *plurality aktérů (PA) – pluralita podnětů a definic (PDf) – pluralita sociálních světů (PS)*.

První model (*IS – PA*) klade před nás otázku, jak se individuum vyrovnává s tlakem sociálního světa, jak se lidé sdružují, aby obstáli, jak probíhají a fungují adaptační mechanismy vůči vnějšímu světu atd. Druhý model (*PA – PDf – PS*) se ptá, jak jednotliví lidé, aktéři sociálních situací „konstruují své sociální světy“ tak, aby byly navzájem srozumitelné, kompatibilní, použitelné. Ani druhý model nemusí nutně vylučovat (dosti naivně) představu „objektivní reality“, jenom jí jinak rozumí. Zejména pak vůbec neznamena a nemůže znamenat (má-li mít sociologie smysl) libovolnost v tvorbě definic a ve způsobech konstruování sociálního světa.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Dokladem platnosti této Mertonovy úvahy je konec konců současná ekonomická situace, která je pod značným tlakem sebesplňujících se proroctví.

<sup>7</sup> toto vlastně jde v celé etnometodologii: jak to lidé dělají, že jsou v zajetí svých „vtěleností“, svých neopakovatelných časoprostorových určení a biografických předpokladů, nakonec si navzájem rozumí – a nejen proto, že mluví stejným jazykem. Jinými slovy – jak „vkládají“ do sociálního světa „racionalitu“, která jediná jim umožňuje smysluplné porozumění. Sociologický objektivista namítá, že ji tam nevkládají, ale že ji tam nalézají, protože je v realitě dána jako sediment předchozích statisíckrát se opakujících interakčních a komunikačních aktů a zejména jako produkt aktivního působení na vnější přírodu a sociální svět.

A. Frank komentuje Thomasův teorém slovy – „je to průhledný truismus. Je v něm totiž implicate obsažen problém: za jakých okolností by určitý účastník mohl být schopen definovat určitou situaci jako skutečnou, jestliže by se tato definice výrazně odlišovala od definic jiných účastníků.“<sup>7</sup>

Na tuto netriviální otázku odpovídá Thomas nepřímou v oné části svých textů, kde se „definice situace“ explicitně vyskytuje, takto:

Každému aktu jednání předchází vždycky stadium zkoumání a přemýšlení, které můžeme nazvat definováním situace. [...] Dítě se rodí vždycky do skupiny lidí, kde obecné typy situací, jež mohou nastat, již byly definovány, a jim odpovídající principy jednání byly vytvořeny, a kde tedy dítě nemá možnost formulovat vlastní definice a utvářet jednání podle vlastních přání, aniž by narazilo na vnější překážky a zásah. [...] Existuje tedy vždycky rivalita mezi spontánní definicí situace, kterou tvoří člen organizované společnosti, a definicí, kterou mu společnost nabízí. Individuum má sklon k hédonistické volbě aktivit – rozkoš na prvním místě, společnost k utilitární volbě – jistota a bezpečí především.<sup>8</sup>

Jinými slovy – Thomasův teorém je i není v rozporu s tradičním viděním sociálního světa: *je* – svým akcentem na konstruující složku sociálního jednání, důrazem na definice situací, na obrovskou roli „subjektivního elementu“ v sociálním jednání, *není* – uznáním „objektivní existence“ již ustavených sociálních definic (později se bude mluvit o typifikacích, typech, typologiích, každodenních klasifikačních schématech atd. – půjde v zásadě o totéž), které působí na individuum utlačivým vlivem. Nejen dítě si nemůže definovat situace jak chce, konec konců každý dospělý žije ve světě stabilizovaných, „etablovaných“, legitimizovaných a zejména prak-

<sup>7</sup> Manfred FRANK, *Co je neostrukturalismus?* Praha: Sofis a Paseka 2000 (1979), s. 168.

<sup>8</sup> THOMAS, *The Anadjusted Girl*, s. 43.

ticky ověřených definic situace, jež musí respektovat podobně jako musí respektovat jazyk sociálního společenství, s nímž chce komunikovat.

Paradoxem pozdně moderní doby je ovšem to, že místo toho, aby děti respektovaly ustavené tradiční definice standardních situací, „vnucují“ rodičům definice své: například vzorce konzumního chování, hierarchie potřeb, strukturu činností. *Svět se stává nedospělým proto, že jej lidé nedospěle definují.* Obrovskou roli v tom hrají koketně mladistvá a nestárnoucí média. A navíc – postmoderní společnost je první společností v dějinách, která reálně umožňuje „definovat“ situace dominantami neodkládané rozkoše a jen minimálně se podrobovat tlaku freudovského „principu reality“ nebo durkheimovskému „společenskému nátlaku“.

Odtud taky pramení tendence interpretovat Thomasův teorém radikálněji než by odpovídalo duchu Thomasovy koncepcie samotné: důvody nejsou však ani tak ve svévoli a extravagantnosti sociologů samotných, jako spíše v proměnách „objektivního světa“, společnosti samotné (a jejích aktérů).

### Filistr, bohém a člověk tvořivý: typy vztahu k definované situaci

O tom, že Thomas i Znaniecki o tomto rozměru sociálních situací uvažovali, svědčí mj. jejich nikoliv bagatelní pokus o typologii osobností, které sociální situace definují, přesněji – navrhli typologii osobností jako výsledek relace člověk – definice situace. A tak Thomas se Znanieckim (dříve než se koncept „definice situace“ stal výchozím bodem „konstruktivistického převratu“) ukázali, jak lze *vztahu* člověka, lidí či skupin osob *k definování sociálních situací* znamenitě využít k tvorbě zajímavé *typologie sociálních osobností*.<sup>9</sup> Navrhli možnost uvažovat o třech základních osobnostních typech:

<sup>9</sup> Podle William I. THOMAS, *On Social Organization and Social Personality. Selected Papers.* Morris Janowitz (ed.). Chicago – London: University of Chicago Press 1966, s. xxxviii.

- *filistr* (měšťák): osobnost, která akceptuje normy a ustavené definice situací, osobnost zcela konformní, která preferuje jistotu a bezpečnost na úkor získávání vlastních, nových a originálních zkušeností (jež si vynucují nové a neustavené definice situací), jde o osobnost, která „akceptuje vše“;
- *bohém*: osobnost, která se nevtěsná do rámce ustavených sociálních a osobnostních definic, její život probíhá jako neustálé vyhýbání se sociálním tlakům, jako uhýbání a unikání před stabilizovanými, etablovanými situacemi a jejich definicemi (Merton bude později mluvit o „eskapismu“ jako formě adaptace): jde o osobnost, která „odmítá vše“, ale na úkor vlastního pevného charakteru a za cenu rezignace na společenský úspěch; konečně pak
- *tvořivý člověk*, který kombinuje novou zkušenost, již se nevyhýbá, s touhou po relativní stabilitě; jde o osobnost, která je přístupná aktivní redefinici situací a tvorbě nových norem, jež odpovídají hierarchicky vyšším (než dosavadním) hodnotám, je schopna revoltovat, ale současně tvořit, je schopna vytvářet nové definice situací, ale současně za ně nést odpovědnost.

Navržená typologie je nepochybně zajímavá a dodnes inspirující, jakkoliv v jednotlivostech působí poněkud „staromilecky“ – „pevný charakter“, tvorba v zájmu „vyšších hodnot“ atd. Znaniecki s Thomasem konstruktivismus a postmoderně uvolněný typ myšlení sice anticipovali, ale sami jeho organickou součástí ještě nebyli: svět sám se ještě tak daleko nepohnul, ač náznaky toho byly četné a patrné. Nicméně o jeden staromilský moment jde dokonce i dnes především, totiž o to, že *definice situace sebou nese i značnou míru odpovědnosti*. Není totiž lhostejno, jak situaci definujeme a jaké definice situací přijímáme. Vlastní definice i akceptace definic již ustavených je totiž také aktem mravní volby – lze najít desítky otřesných případů, kdy se za akceptací určitého pojetí situace skrývá odpuzující zločin. Řadu takových příkladů uvádí v kontroverzní,

ale sociologicky poučné knížce *Hitlerovi ochotní katani* Daniel Jonah Goldhagen.<sup>10</sup>

Ostatně to měl na mysli Thomas především – nové definice situací se objevují ve stavech ohrožení (reálného nebo domnělého), ve stavu nejistoty a úzkosti (motivované či nemotivované), vznikají z potřeby ospravedlnit, především sobě samému, ale i jiným, že to jinak nešlo, vysvětlit a zdůvodnit vlastní jednání jako „odpovídající situaci“. Situaci – ale jak definované a kým? Tím se Thomasův problém a teorém dostávají do kontextů, jež přesahují akademickou sociologii zcela zřetelně.

### Sociální konstruktivismus (konstruování) jako metafora

Definice situace je reakcí na reálnou nebo možnou, skutečnou nebo imaginární situaci, kterou individuum či sociální aktér tím, že ji „definuje“, ji současně fakticky či symbolicky konstruuje nebo rekonstruuje. Ústředním problémem celého konstruktivistického pohledu na svět je tedy zodpovězení elementární (a netriviální) otázky – o *jaké konstruování jde*, *konstruování čím*, *jakými prostředky* a v neposlední řadě *konstruování kým*? V nejširším slova smyslu lze totiž do souhrnu *konstruktivistických pohledů na svět* zahrnout všechny ty přístupy, které pojem „konstruování“ a „konstrukce“ budou interpretovat (vykládat a chápat) jako metaforu tvorby, utváření, vytváření, produkování, aktivního dělání, vyrábění, tedy jako metaforu či souhrnné označení pro všechny vědomé lidské činnosti, které vedou k tvorbě a užívání *věcí a předmětů* a k tvorbě a užívání *symbolů a textů* (v nejširším slova smyslu).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Daniel Jonah GOLHAGEN, *Hitlerovi ochotní katani: Obyčejní Němci a holocaust*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997.

<sup>11</sup> Tak by bylo možno interpretovat třeba celou základní strukturu spisu Hannah Arendtové *Vita activa*, kde přece jde o „tři základní lidské činnosti – práci, zhotovování a jednání“. Hannah ARENDT, *Vita activa*. Praha: OIKOYMENH 2007, s. 15.

Prototypem takového pojetí konstruktivismu, modelovým příkladem dokonce explicitě formulovaným se vším, co k němu náleží není nikdo jiný než onen muž, jehož *moderní a postmoderní konstruktivismus* do svých řad většinou nepouští – totiž Karel Marx. Ten kdysi (snad aby otupil výtky přílišného determinismu formulované ve vztahu k jeho koncepci a který mu retrospektivně znovu připsal Louis Althusser) napsal – dokonce v *Kapitálu* – vskutku pozoruhodnou úvahu o tom, v čem je rozdíl mezi dokonalostí včelího úlu a činností architekta: na rozdíl od včely, která „staví“ živelně, spontánně, instinktivně, architekt své dílo nejprve vytvoří ve své hlavě – a potom podle této výchozí představy svůj projekt realizuje.

Podobné myšlenky ostatně u Marxe najdeme na řadě míst, zejména jde o proslulou tezi, že „lidé dělají své dějiny sami, ale nedělají je tak, jak jim napadne, za okolností, které si sami zvolili, nýbrž za okolností, které se tu bezprostředně nacházejí, které jsou jim dány a které zdědili z minulosti.“<sup>12</sup> Řečeno jinou dikcí – lidé tedy „dělají“, „konstruují“ své dějiny sice na základě vlastních projektů („definice situací“), ale tento proces probíhá v daných *objektivních podmínkách*. Thomas později pochopí velmi přesně to, že tyto podmínky jsou taky jenom zčásti objektivní, že jsou z větší části prostě stabilizovanými, ustavenými „definicemi situací“. U Marxe ještě na jiném místě čteme, že „individua si nemohou podříditi své vlastní souvislosti dříve, než je vytvořila.“<sup>13</sup>

Celá Marxova teorie *odcizení* jak je vyložena v *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844* je vlastně variací na konstruktivistické téma. Marx v polemice s Hegelem ukazuje, že lidé v procesu *objektivizace* externalizují sebe samy a své produkty a vstupují tak do sítě společenských vztahů. Objektivizace není totéž co odcizení (jak tomu bylo u Hegela): k odcizení dochází tehdy, když se lidé setkávají s produkty svých vlastních (objektivizovaných) činností, jež se jim jeví jako vnější síla, síla cizí, „od-

<sup>12</sup> Karel MARX – Bedřich ENGELS, *Vybrané spisy*. Sv. 2. Praha: Svoboda 1977, s. 264.

<sup>13</sup> Karel MARX, *Rukopisy Grundrisse*. Sv. I. Praha: Svoboda, s. 118.

cizená“, která má vůči nim nadto utlačivou moc. Lidé se v procesu svých činností vlastně postupně odcizují sobě samým, své „lidské přirozenosti“, odcizují se přírodě i jiným lidem, v kontextu kapitalistické výroby se navíc zboží, výsledek lidské práce (jako konstitutivní lidské aktivity) jeví jak „věc“, která jakoby žila vlastním, na svém tvůrci nezávislým životem. A. Swingewood shrnuje: „V Marxových raných textech jsou formulována dvě základní témata: především – ačkoliv lidé tvoří sociální svět prostřednictvím svých vlastních činností, je svět zakoušen jako cizí a nepřátelský, za druhé – idealistická filozofie stejně jako klasická politická ekonomie, tedy teorie, které poprvé odhalily tendence k odcizení, zobrazují lidské vztahy nikoliv jako vztahy mezi osobami, ale spíše jako vztahy mezi věcmi.“<sup>14</sup> Marxův koncept zvěčnění, *reifikace* je pak klíčovým pojmem k pochopení konstruktivistického elementu v Marxově koncepci:<sup>15</sup> lidé jakoby neustále zapomínali, že se v sociálním životě (včetně jeho každodenního rozměru) neustále setkávají se svými vlastními výtvoři. A právě tento moment, moment stálého „zapomínání“ je leitmotivem celého konstruktivismu.

Explicite tezi, že *Marx je praotcem všeho konstruktivismu*, vyslovil (v polemice se systémovým sociologem Niklasem Luhmannem) Jóhann Árnason takto:

Marx byl prvním teoretikem, který uchopil ekonomický řád kapitalismu nikoliv jako expresi přírody nebo logiky ekonomického jednání, ale jako *sociální konstrukt*: i projevy přiroze-

<sup>14</sup> Alan SWINGEWOOD, *Short History of Sociological Thought*. New York: St. Martin's Press 1991 (1982), s. 66.

<sup>15</sup> Téma odcizení a reifikace jako klíčové téma mladého Marxe bylo předmětem řady analýz a rozborů. (například u Lukáče) Zde nám nejde o detailní rozbor této koncepce, ale pouze a jedině o poukaz na jeho vazbu na budoucí konstruktivistické koncepce. Ransdorf upozorňuje na to, že pojmy zvěčnění, zpředmětnění, reifikace (*Verdinglichung*), jež zhruba odpovídají konstruktivistické externalizaci, nelze ztotožňovat s odcizením (*Entfremdung*), jak to učinil právě Lukács v *Dějích a třídním vědomí*. Srv. Miloslav RANSDORF, *Nové čtení Marxe*. Praha: Futura 1996, s. 73. Odcizení v našem kontextu odpovídá, jak patrně, spíše objektivaci.

ných daností – ‚reifikace‘ – jsou sledovány zpětně až ke svým sociálním zdrojům. Kardinální chyba ortodoxních marxistů spočívala v jejich totální fixaci na ekonomiku. Vyhnete-li se tomuto restriktivnímu čtení, stane se možným pochopit Marxe jako průkopníka sociálního konstruktivismu, a to spíše než jako pouhého kritického analytika politické ekonomie. [...] Na druhé straně humanistická marxistická kritika odcizení (alienace) sdílí čistě negativní pohled na konstrukty vyprodukované v procesu kapitalistického vývoje a vrací nás více či méně explicitě k naturalistické koncepci lidské podstaty, která je primární a která byla sociálními mechanismy deformována. [...] Marx totiž pochopil konstruktivisticky, tedy implicitně také interpretativisticky, charakter sociálního systému mnohem adekvátněji než mainstream funkcionalistické tradice, která byla mnohem závislejší na naturalistických předpokladech.<sup>16</sup>

Pojmeme-li „sociální konstruování“ takto široce, pak má současný sociální konstruktivismus úctyhodnou tradici a není ani zdaleka tak „skandálně radikální“, jak se jeví na první pohled nebo při příliš radikální interpretaci svých vcelku nenápadných a srozumitelných východisek. Avšak každé přílišné rozšíření významu pojmu je nebezpečné, protože pojem se tím nutně také významově vyprazdňuje – konstruováním je nakonec všechno lidské počínání, které motivuje individua, které vytváří produkty, jež pak tvoří rámec jejich dalších činností atd., ať jde o statky materiální nebo o symbolický svět znaků.

V tomto širokém významu také vymezuje *konstruktivistickou perspektivu* Philippe Corcuff: „Z konstruktivistické perspektivy jsou sociální reality chápány jako historické a každodenní konstrukce individuálních a kolektivních aktérů. Toto prolínání a splétání mnohonásobných, plura-

<sup>16</sup> Jóhann Pál ÁRNASON, „Novalis, Marx and Parsons: Niklas Luhmann's Search for Modernity.“ *Thesis Eleven*, roč. 51, 1997, č. 1, s. 77.

litních konstrukcí, individuálních i kolektivních, které se ostatně neprojevuje vždycky jako výraz vědomé vůle, má sklon vymknout se kontrole jednotlivých aktérů v současnosti. *Historicita* je konstitutivním pojmem pro každý konstruktivismus ze tří hledisek: 1. sociální svět se konstruuje na základě minulých *prekonstrukcí*, 2. minulé sociální formy se reprodukují, přivlastňují, zaměňují a transformují až do té doby, než jsou vynalezeny jiné, a to *v praktikách a interakcích každodenního života* a 3. toto minulé dědictví a tato každodenní práce otevírají *možnou budoucnost*.<sup>17</sup> Tedy shrnuto jasně a srozumitelně: prekonstrukce jako výsledky minulých konstrukcí slouží jako rámec a východisko pro aktuální praktiky každodenního života, jimiž se konstruuje současnost jako předpoklad budoucnosti, v níž se aktuální konstrukce stávají minulými prekonstrukcemi... atd., atd., *ad infinitum*. Je-li ovšem právě toto „dialektika“ historicity a každodennosti, pak je to dialektika velice chudá – odpověď na otázku, co je obsahem oněch prekonstrukcí, co je vlastně konstruováno a jak, nedostáváme.

Poměrně přesně naopak vyložil podstatu *sociálního konstruktivismu* založeného na *metafoře konstrukce* Jiří Kabele, který zasazuje celé téma do kontextu vzniku a formování *moderní společnosti* a proto právem vychází z konstatování, že

lidská účast na proměnách společnosti bývá maně v novodobé společnosti přirovnávána ke stavění budovy anebo konstruování stroje. Společenský pokrok se tu rodí z praktických činností, které obohacují národy. [...] Přívlastek sociální připojený k termínu konstruktivismus spíše ale omezuje platnost této metafory. Představuje sociální realitu jako skutečnost, která je neustále ve stavu zrodu. Děláme ji, i když nic neděláme. Neplatí zde ještě jeden rys vlastní technickému konstruování: monopol ústředního rozumu

<sup>17</sup> Philippe CORCUFF, *Les nouvelles sociologies: construction de la réalité sociale*. Paris: Édition Nathan 1995, s. 18.

ztělesňovaný jediným šéfkonstruktérem, který postup konstruování nejprve do detailu naplánuje, pak zorganizuje a nakonec vykoná. Naopak – základem sociálního konstruování je utváření a ožívání každodenního světa.<sup>18</sup>

Kabele tak vlastně dosti šťastně spojil tradiční, tedy široce pojatý konstruktivismus s jeho současnou variantou, která

- a) vylučuje „konstruující superrozum“ (a tím se odlišuje od sociálního inženýrství ve známém pejorativním smyslu – „výstavba nového světa“ podle předchozího detailního racionálního rozvrhu) a
- b) akcentuje spojení sociálního konstruování s činnými aktéry sociálního života v jejich přirozeném životním kontextu, totiž v přirozeném světě a každodenním životě.

V Kabelově pojetí (jež se shoduje s většinou syntetizujících pohledů na toto téma) se tak pohybujeme na ose

*Marx – Weber – Schütz – Berger-Luckmann – Goffman – Garfinkel.*

### „Kanonické“ pojetí sociálního konstruktivismu: Berger a Luckmann

Obecně se má za to, že pojem či souloví *sociální konstrukce reality* vsoupil do sociologického slovníku díky proslulé práci Petera L. Bergera a Thomase Luckmana. Ti se rozhodně nikoliv poprvé, ale velmi cílevědomě a s neočekávaným výsledkem pokusili o propojení zdánlivě neslučitelných tradic či vývojových trajektorií v dějinách sociologie, tradice weberovské s jejím pochopením sociální reality jako čehosi trvale, permanentně, neustále ustavovaného (konstituovaného) lidskými významy (tím, že lidé skutečností, jež tuto realitu tvoří, neustále připisují významy a *tím* ji vytvářejí a neustále reprodukují) a tradice durkheimovské s jejím pojetím sociální reality jako „věčnosti“ (*choseité*) stojící proti individu, jako čehosi,

<sup>18</sup> Jiří KABELE, *Přerody – principy sociálního konstruování*. Praha: Karolinum 1998, s. 318.

co je dáno a v čem a s čím lidé žijí, pociťující neustálý tlak přítomnosti této „věcné“ reality. Zdánlivě zcela neslučitelné postoje a pohledy na svět (jež skutečně mají radikálně odlišné důsledky v tematizaci sociologické problematiky i v metodologii přístupu k ní) se Bergerovi a Luckmannovi jeví jako „obě správné“, *both correct*.<sup>19</sup> Tento pohled na věc je samozřejmě „skandálnější“ než radikální vyhrocování jednoho ze dvou již pevně fixovaných stanovisek, výkladů či „popisů“ reality.<sup>20</sup>

Podstata tohoto „velkého smíření“ je poměrně prostá a je vyjádřena ve dvou tezích:

1. „Realita je vytvářena sociálně a sociologie musí analyzovat procesy, jakými k tomu dochází.“<sup>21</sup>
2. „Společnost je výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvozem společnosti.“<sup>22</sup>

Dříve než stručně vyložíme mechanismy, jimiž se „tvorba společnosti“ a „zespolečenštění člověka“ děje, ukažme na základní kontext celého uvažování o tématu (pomíjíme jeho hypotetickou a dnes obecně nesdílenou příslušnost k „sociologii vědění“), který je na hony vzdálen akademické diskusi, kterou by samo kladení otázek – *Co je skutečné? A jak to člověk*

<sup>19</sup> Srv. Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK, 1999 (1966), s. 24.

<sup>20</sup> Jde o typický příklad toho, co jsem se pokusil vysvětlit a doložit jako „fungující komplementaritu“ v sociologii. Komplementární vidění předpokládá, že mohou existovat a většinou také existují dva nebo více odlišných přístupů k témuž problému (jevu, fenoménu, procesu), přístupů, nezřídka natolik odlišných, že vyvolávají intelektuální znepokojení: „Obvykle býváme hluboce zneklidnění, píše o tom J. Alexander, předpokladem, že bychom měli pokládat dva popisy téže situace za stejně nutné, takže naší první pohnutkou bude pokusit se ukázat, že jeden z nich je zbytečný.“ Viz Miloslav PETRUSEK, *Teorie a metoda v moderní sociologii*. Praha: Karolinum 1993, s. 46. Na tomto „vylučovacím“ principu stála nejen sociologie 19. století, ale téměř celého 20. století. Bohužel se nezdá, že by postmoderní výzva, která je plna proklamativní tolerance k odlišnostem diferencím atd., byla reálně tolerantní – rozhodně alespoň nikoliv ke koncepcím příliš „modernistickým“ (a „většinová sociologie“ je z nich bohužel složena).

<sup>21</sup> BERGER – LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, s. 9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 64.

*může poznat?* – mohlo evokovat. Základní otázky znějí trochu jinak, totiž takto:

*Je člověk svobodný? Co to je zodpovědnost? Kde jsou hranice zodpovědnosti? Jak člověk může dospět k poznání těchto věcí?* A tak podobně. Není nutno dodávat, že sociolog není schopen dát na tyto odpovědi otázky. Co však může a musí udělat, je tázat se, jak došlo k tomu, že pojem ‚svobody‘ je pokládán za samozřejmý v jedné společnosti, a nikoli ve druhé, jak je tato ‚realita‘ v určité společnosti udržována a jak, což je ještě zajímavější, může tato ‚realita‘ pro jedince nebo pro celou skupinu lidí přestat platit. Zájem sociologie o problematiku ‚reality‘ a ‚vědění‘ má své opodstatnění především proto, že tyto pojmy jsou sociálně relativní.<sup>23</sup>

Jinými slovy – v této závažné myšlence, která zasazuje konstrukci sociální reality do kontextu nejzávažnějších sociálně etických problémů každé doby a každé společnosti – je obsažena (velice jemně, ale velice důsažně) teze o nesamozřejmosti i těch nejposvátnějších hodnot a idejí a o jejich sociální a kulturní podmíněnosti, tedy o jejich, jak výslovně řečeno, sociální relativitě.

Právě v tomto bodě Berger a Luckmann narazili, nikoliv náhodou, na ostrou kritiku se strany skalních konzervativců, kteří v jejich práci shledali počátek relativistického zpochybnění „tradičního pojetí objektivitativy a organizace institucí, jež jsou odpovědné za transmisi vědění,“ jakož i „odmítnutí jakýchkoliv konečných, objektivních standardů a kritérií pro hodnocení pravdivosti výpovědí, pro posuzování výjimečnosti nebo přiměřenosti (*excellence and adequacy*).“<sup>24</sup> Cox(ová) a Tingle(ová) neváhali postavit Bergera a Luckmanna do čela těch, kteří reprezentují „nové barbarství“, jež ohrožuje tradiční západní hodnoty a otevírá brány

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>24</sup> Caroline COX – Rachel TINGLE, „The New Barbarians“. *The Salisbury Review*, roč. 5, říjen 1986, č. 1, s. 22.



do pekel kolektivismu, neodpovědnosti a nevýkonnosti. Toto je třeba mít také na paměti, jakkoliv jsme daleci obdobné soudy vynášet, abychom porozuměli, že „skandálnost“ sociálního konstruktivismu není jen v tom, že se zpochybňuje „samozřejmost“ sociální reality, ale také v tom, že takové zpochybnění může být politicky interpretováno jako levičácké dobrodružství. Patent na politické kádrování sociologických teorií zřejmě neměli jenom leninsky zapálení likvidátoři každé sociologie, a nejen té ruské „subjektivistické“.

Proces tvorby a udržování sociální reality je pak – v dnes již klasické koncepci Bergerově a Luckmannově – zhruba tento. Sociální svět je produktem lidské subjektivity, ale jeví se jako „faktuální objektivita“, protože lidé „externalizují“ nebo „objektivizují“ významy a definice prostřednictvím svého jednání. Sociální realita je *objektivována*, je učiněna objektem. Pro porozumění celému „dialektickému procesu“, v němž se sociální realita tvoří právě jako objektivní skutečnost, tzn. jako realita, což je vlastnost takových jevů, jejichž existenci uznáváme za nezávislou na naší vůli, a jichž se nemůžeme na vlastní přání prostě zříci,<sup>25</sup> a v němž se zpětně proměňuje ve vlastnictví lidí, kteří společnost utvářejí a tvoří (jsou jejími členy a „konstruktéry“), je nutné zavést tři centrální pojmy – objektivace, externalizace a internalizace.

Pojmy jsou co do obsahu přejaty od Hegela a Marxe, terminologicky jsou však přiblíženy meadowské sociální psychologii (Marx nikde o internalizaci nemluví). *Externalizace* je proces neustálého vstupování a zasahování člověka do vnějšího světa, je to permanentní proces lidských činností, mentálních i fyzických, vztažených k vnějšímu prostředí – přírodnímu i sociálnímu. Tento proces je *antropologickou nutností*, která plyne z toho, že „lidský svět je nedokonale programován, je to otevřený svět, který musí být formován lidskou činností.“<sup>26</sup> *Objektivace* je něco poněkud jiného, méně samozřejmého. Svět, který je (z větší části) lidským produktem, se

<sup>25</sup> Srv. BERGER – LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, s. 63.

<sup>26</sup> Srv. BERGER – LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, s. 56.

stává vůči individu i skupině naráz „vnějším světem“, objektivní fakticitou, něčím, čeho lidský původ jsme (alespoň zčásti) „zapomněli“ (viz marxovská idea odcizení). Pojem „zapomínání“ se explicitě objevuje třeba u Scotta,<sup>27</sup> který výslovně říká, že „lidé zapomněli, že vymysleli, vytvořili nebo modifikovali určité způsoby jednání,“ které sami realizují, očekávají nebo vyžadují od jiných, tyto způsoby se jim zdají jako něco „samozřejmě vnějšího“, ne jejich vlastního. Nebo – „jednou objektivované, ustavené instituce mají svou realitu a autonomii, která vede lidi k tomu, že zapomínají na fakt, že i tyto instituce jsou lidskými výtvy.“<sup>28</sup> Tento objektivovaný sociální svět jako vnější svět je právě ona realita, jíž se nemůžeme zbýt podle své libovůle, nemůžeme ji *zkonstruovat znovu* nebo podle nového projektu *zrekonstruovat*, rozhodně ne ihned a ne rychle. V tomto bodě navazují Berger a Luckmann na durkheimovské vidění světa a respektují „přirozený postoj“ – ostatně jinak by celá koncepce byla více než jen v rozporu se zdravým rozumem. *Internalizace* je konečně onen proces, jímž si lidé „znovu přivlastňují sociální realitu“, jež proti nim stála a stojí jako vnější; nicméně lidé ji přetvářejí, proměňují ji „ze struktur objektivního světa ve struktury vlastního vědomí“.

Shrnuto: „Externalizací je společnost lidským produktem, objektivací se společnost stává realitou *sui generis* a internalizací se člověk stává výtvyem společnosti.“<sup>29</sup>

Dvě věci nutno ještě podtrhnout: nesamozřejmost konstruktivistického pojetí *reality* a roli *jazyka* (*a socializace*) v procesu sociální konstrukce reality. Berger a Luckmann nejdou opakují, že tzv. objektivní realita sociálních fenoménů (institucí, vzorců chování atd.) je *pouhým zdáním* v tom smyslu, že je principiálně neoddělitelná od lidských *činností*. Lidé produkují svět tím, že jednají, ale zakoušejí tento svět jako něco

<sup>27</sup> Richard W. SCOTT, *Institutions and Organizations*. London – Thousands Oaks: Sage 1995, s. 111.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Srv. BERGER – LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, s. 64.

jiného než lidský produkt. Společnost má „donucující sílu“, je „donucující objektivní realitou“, ale „tato fundamentální způsobilost společnosti donucovat nespočívá ani tak na sociální kontrole nebo dokonce tyranii, ale na její síle utvářet se a předkládat samu sebe jako realitu.“<sup>30</sup> Objektivní realita společnosti je nadto posilována *socializací*: socializace je procesem, v němž se učíme brát sociální skutečnost jako objektivní fakt, jako soubor uspořádaných významů, předvídatelných situací atd. Socializace je úspěšná potud, pokud individuum internalizuje samozřejmost tohoto uspořádání sociálního světa.

V procesu konstituování a udržování sociální skutečnosti hraje mimořádnou roli *jazyk*. Velice důležitým momentem ve vývoji sociologického konstruktivismu bylo spojení procesu „tvorby reality“ s každodenními životními aktivitami (což u Marxe bylo naznačeno, ale nikoliv akcentováno). Berger a Luckmann říkají, že „každodenní život je především život s jazykem a pomocí jazyka, jehož používáme společně s ostatními. Proto porozumění jazyku má zásadní význam pro porozumění realitě každodenního života.“<sup>31</sup> Jazyk má mimořádnou vlastnost, že totiž jako systém znaků (tj. něčeho, co samo zastupuje něco jiného) může komunikovat významy, které nejsou bezprostředními vyjádřeními subjektivity „tady a teď“:

Díky této své schopnosti přesáhnout ono „tady a teď“ může jazyk překlenout rozdílné oblasti v rámci reality každodenního života a uspořádat je ve smysluplný celek. Tyto přesahy mají prostorové, časové a sociální rozměry. Skrze jazyk mohou překlenout propast mezi svou sférou působnosti a sférou působnosti jiného člověka. [...] V důsledku těchto přesahů je jazyk schopen „zpřítomnit“ různé objekty, které nejsou prostorově, časově a sociálně „tady a teď“ přítomny. Jednoduše řečeno, jazyk nám může v kterýkoliv

<sup>30</sup> *Ibid.*, s. 58.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 41.

okamžik zpřítomnit celý svět. Tato schopnost jazyka obsáhnout různé reality a uspořádat je v celek zůstává zachována i tehdy, když zrovna s nikým nehovořím.<sup>32</sup>

A navíc – jazyk nám umožňuje nejen žít v každodennosti, ale také ji překračovat tím, že se jeho prostřednictvím můžeme dotýkat oblastí, do nichž aktuálně nepatříme. Konečně jazyk je onen základní nástroj, jímž objektivujeme své ideje a činíme je dostupnými jiným lidem jako *typizace*, jako významové kategorie, jež umožňují organizovat naši zkušenost a činit svět předvídatelným pro nás i pro ostatní. Jako příklady takových objektivací mohou dobře posloužit slova jako „rodina“, „otec“, „jít do práce“, „manželské štěstí“, „líbánky“: protože těchto slov lidé užívají zhruba v tomtéž významu; zdá se, jakoby například „rodina“ byla samostatnou „věcí“ bez ohledu na její členy, jakoby instituce mohly existovat bez činnosti svých zaměstnanců atd.

Ještě jeden moment Bergerovy a Luckmannovy koncepce nutno uvést, totiž téma *legitimizace*. Podle nich jsou pro „udržování sociálního světa“ nezbytné tři procesy:

*Socializace* usiluje o to, aby byl zajištěn kontinuální konsensus ve věci podstatných znaků sociálního světa. *Sociální kontrola* usiluje o to, aby individuální a skupinový odpor byl udržen v tolero-

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 44. Obrovskou roli *konverzace*, rozhovoru při „udržování sociálního světa jako reality“ vyjádřil Berger takto: „Svět je budován ve vědomí individuů konverzací s významnými jinými (s rodiči, učiteli, přáteli). Svět je udržován jako realita tímto druhem konverzace, ať už je to s týmiž nebo jinými významnými druhými (manželi, příbuznými, spolužáky). Jestliže je taková konverzace přerušena (manžel zemře, přátelé odejdou jinam), svět se začíná kymáčet, rozkolísá se a ztrácí svou subjektivní hodnověrnost. jinými slovy, subjektivní realita světa visí na tenké nitce konverzace.“ Peter L. BERGER, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York, Anchor Books 1970, s. 17. Tento podstatný motiv položí do základů své „divoké sociologie“ John O’Neill. Viz John O’NEILL, *Making Sense Together: An Introduction to Wild Sociology*. New York: Harper & Row 1974.

vatelných mezích. Existuje však ještě jeden proces, který slouží k udržování a podpoře rozkolísané stavby sociálního řádu. Tímto procesem je *legitimizace*. Rozumíme jí sociálně objektivované vědění, jež slouží k tomu, aby vysvětlilo a ospravedlnilo sociální řád. Řečeno jinak, legitimizace je odpovědí na všechny otázky, jež se ptají po tom, proč existuje takové a ne jiné institucionální uspořádání.<sup>33</sup>

Legitimizace je tedy proces, jímž se již ustavené významy, tedy určité části objektivovaného sociálního světa stávají přístupnými a subjektivně přijatelnými pro ty, kteří se na ustavování významů (na externalizaci a objektivaci „prvního stupně“) nepodíleli: „Cílem legitimizace je učinit objektivace prvního řádu, jež již byly institucionalizovány, objektivně přístupnými a subjektivně věrohodnými.“ Děje se tak dvěma způsoby – normativně (sděluje se, co se smí a nesmí, co se má a nemá) a kognitivně (vysvětluje se, proč tomu tak je a proč se to či ono dělá tak a ne jinak). Nadto je nutno zdůraznit ještě to, že „většina legitimizačních kroků a aktů má preteoretický charakter“<sup>34</sup> a jejich efektivita samozřejmě závisí na míře internalizace toho, co je legitimizováno:

Legitimizace existují jako objektivně validní a dostupné vědění o společnosti. Má-li být efektivní v podpoře sociálního řádu, musí být internalizováno a musí současně definovat realitu subjektivní. Jinými slovy: efektivní legitimizace předpokládá ustavení symetrie mezi objektivní a subjektivní definicí reality. Hlavní cíl všech forem legitimizace tak může být popsán jako udržování reality (*reality-maintenance*), a to stejně tak na objektivní jako subjektivní úrovni.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Srv. BERGER – LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality*, s. 93.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 95.

Legitimizace je samozřejmě jeden z nejpodstatnějších sociálních a politických procesů, jejich centrální postavení v sociologickém konstruktivismu Bergera a Luckmanna je proto zcela oprávněné.<sup>36</sup>

### Jak je sociálně konstruován „gender“ a „spotřeba“

Sociologické teorie (či koncepce) se vyvíjejí dvojím způsobem. Prvním způsobem je to, že se postupně vymaňují ze svých výchozích příliš radikálních formulací a postupně se „liberalizují“, jinak řečeno – od postavení v opozici se přesunují do hlavního proudu, *mainstreamu*, od radikálního kriticismu všeho a všech přecházejí k více či méně tolerantním postojům vůči jiným, transformují se postupně v koncepcie, jež jsou schopny absorbovat i jiná hlediska. Druhým způsobem je vývoj od nového (někdy radikálně nového), nicméně poměrně umírněně formulovaného pohledu na sociální svět ke krajní radikalizaci výchozích formulací, jež se může proměnit až v jejich nevěrohodnou karikaturu, nezřídka narcistní a nakonec pouze rétoricky či dokonce teatrálně provokativní. Sociologický konstruktivismus prošel a prochází vlastně oběma vývojovými variantami a žádné z nich nelze upřít některé výrazně inovativní a věcně inspirující momenty: někdy více provokuje, jindy více inspiruje Jeho nesamozřejmost samozřejmě provokuje neustále.

V zásadě jde o to, že více méně paralelně s umírněným pojetím Bergera a Luckmanna se vyvinula ještě jedna verze sociálního konstruktivismu, verze, kterou bychom mohli s jistotou dávkou zjednodušení nazvat *aplikovaným konstruktivismem*: aplikovaným proto, že původní verze sociálního konstruktivismu je sama „teoretickou konstrukcí“ par excellence (je součástí „sociologie vědění“, zatímco následné kroky jsou sice

<sup>36</sup> Mimochodem – je nesmírně zajímavé, že strukturální funkcionalismus parsonsovský, jehož centrálním tématem je „přežití sociálního systému“ a stav jeho rovnováhy, tématu legitimizace věnuje pozornost minimální a to dokonce jen v tradičním kontextu odchylek od normy.

ve vědě obvyklé, že totiž „obecná idea“ se aplikuje na konkrétní příklady a tím se přímo či přímo ověřuje její způsobilost výkladu konkrétních sociálních fenoménů – jevů a procesů), avšak v případě sociologického sociálního konstruktivismu nezřídka vede k závěrům aspoň *prima facie* téměř absurdním (zejména nesrovnávajícím se s každodenní zkušeností, z níž je původně konstruktivismus odvozen, v níž je zakotven a jíž je legitimizován). Zcela konkrétně řečeno – „v odborné literatuře zejména posledního desetiletí najdeme pravděpodobně pro všechny jevy (zásadní i nepodstatné, abstraktní i velice konkrétní) pojednání představující je jako sociální (kulturní, rétorické) konstrukce.“<sup>37</sup> A právě zde se „zdravý rozum“ bouří: některé jevy a procesy se prostě jako „konstrukce“ chápou, vysvětlují a zdůvodňují velice obtížně. Zejména (a to je právě nebezpečí každé sociologické koncepce), jestliže je koncepce pojata vulgárně, zkarikována, případně interpretována s vědomou snahou ji diskreditovat. Sociální konstruktivismus v této situaci vřdycky byl, je a pravděpodobně bude.

Kabele uvádí jako příklady sociální konstrukci manželství, chronické nemoci, pacienta, emocí, vedlejší efekty léků, moc, sociální pozice, ekonomické instituce, virtuální realitu a žal, lze dodat samozřejmě, ba především sociální konstrukci genderu. Přísně vzato je moderní *feministická sociologie* bez konstruktivistické premisy nemyslitelná, ačkoliv nemá-li se vyhnout karikaturním misinterpretacím, musí se také vyhnout konstruktivistickému radikalismu. Výchozí tvrzení, že *gender*, přesněji – rozdíly mezi „rody“ (a zejména diferenciací rolí podle rodu) nejsou dány pouze a výhradně, ba ani ne primárně biologicky, ale jsou *sociokulturními produkty*, jsou výslednicí toho, jak se v určitých sociokulturních celcích ustá-

<sup>37</sup> KABELA, *Přerody*, s. 317. „Aplikovaný“ konstruktivismus samozřejmě praktikovali i oba iniciátoři, zejména Berger, který svou „sociologickou teorii náboženství“ postavil na dvou premisách, na premise, že náboženství je sociálním konstruktem a na premise, že sociální svět je v náboženství a náboženstvím konstruován a udržován.

lily způsoby sociálního definování („konstrukce“) rodových sociálních rolí, aktivit a především – genderových identit. Feministická sociologie se ptá, zda „černý“ nebo „žena“ poukazují k něčemu esenciálnímu<sup>38</sup> nebo zda jde o kategorie, které byly v sociálním světě konstruovány. [...] Gender a rasa jsou mimořádně významnými příklady obecnější diferenciací lidí na základě toho, co bychom měli označovat jako „kategoriální identity“.<sup>39</sup>

Celé soudobé uvažování o „genderu“ je ostatně od počátku vztaženo k témuž tematickému komplexu, jako tomu bylo u Bergera a Luckmanna, totiž k *sociologii věděni*. Jeden ze základních textů v této oblasti, kniha Dorothy E. Smith(ové), se jmenuje *Konceptuální praktiky moci: Feministická sociologie věděni* (poprvé 1974, poté několikrát reeditováno) a její základní teze je v podstatě „synchronní“ s idejemi Bergera a Luckmanna, i když poněkud radikálnější:

Ženské hledisko diskredituje sociologickou tezi, že sociologii tvoří objektivní věděni nezávislé na sociologově pozici. [...] Jestliže se sociologie nemůže vyhnout tomu, aby byla sociálně situována, pak by právě tento fakt měla vzít za vlastní východisko a vybudovat na něm své metodologické a teoretické strategie. Dnes je tomu však tak, že tyto strategie oddělují *sociologicky konstruovaný svět*

<sup>38</sup> Postmoderní myšlení je bytostně antiesencialistické: v pojmu „esence“ jako konstantní, neměnné, dané kvality, která jednou provždy vymezuje „identitu“ (svěbytnost) dané věci, osoby, procesu, je spatřováno hlavní nebezpečí, jež se skrývá v tradiční modernitě, která na „esencích“ lpěla. V případě feminismu mnohé podněty k antiesencialistickému pojetí „rodové identity“ přinesly práce Foucaultovy, který se radikálně postavil proti tomu, aby rozdíly mezi pohlavími byly chápány jako „čistě biologické“ (biologická „bytnost“ jako esence diference a základ identity). Mnohým feministkám se ale i Foucaultův přístup nezdá dosti radikální. Srv. např. Nigel DODD, *Social Theory and Modernity*. Cambridge: Polity Press 1999, s. 100.

<sup>39</sup> Craig CALHOUN – Joseph GERTEIS, et. al. (eds.), *Contemporary Sociological Theory*. Oxford: Blackwell 2002, s. 309.

[zvýrazněno MP] od světa přímé zkušenosti; a právě toto oddělení, tato separace musí být zrušena.<sup>40</sup>

Ženská životní zkušenost, ženský „žitý svět“ je odlišný od mužského a stejně tak je odlišný sociální svět sociologicky konstruovaný muži od sociální konstrukce světa, kterou nabízí feministická (či obecněji – ženská) optika, každodenní i sociologická.

Smith(ová) otevírá samozřejmě *principiální gnoseologický problém*, totiž problém možnosti „objektivního vědění“ – problém sociologie, která chce být „objektivní vědou“, spočívá podle ní v tom, že nedokáže pomoci svých dosavadních strategií „respektovat mnohost a diverzitu sociálních zkušeností, které nabývají objektivizovaných forem.“<sup>41</sup> To, co se nám jako sociologické vědění prezentuje, je prostě jedna ze sociologických konstrukcí, která je „privilegovanou verzí vědění produkovanou určitou substrukturou“ – doposud dominantně mužskou.

Ve feministické sociologii jde přirozeně věcně (nikoliv metateoreticky) spíše o to, jak jsou genderové role kulturně a sociálně definovány, tvořeny a konstruovány, jak je konstruována specifická rodová identita a jaké sociální důsledky – zejména v distribuci moci – tyto „konstruktivní akty“ mají. Sociálně konstruktivistická perspektiva je ve feministické sociologii sice jednou z několika, jakkoliv jde o perspektivu nepochybně dominantní (podobně je jednou z mnoha optika „postmoderní“, jakkoliv dominantní). Znevážit a karikovat feministický pohled na svět odkazem na to, že „biologické rozdíly“ mezi pohlavími jsou natolik zřejmé a „manifestní“, že je není třeba dokládat, znamená neporozumět primárnímu, protože výchozímu sociologickému kontextu: a ten je dán právě optikou sociologie vědění.

<sup>40</sup> Dorothy E. Smith, cit. podle Charles LEMERT (ed.), *Social Theory: The Multicultural and Classical Readings*. Boulder – San Francisco: Westview Press, s. 423.

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 425.

Obraťme se k jinému, neméně závažnému tématu, k sociální konstrukci *spotřeby*, fenoménu příznačnému pro naši dobu. David Cheal<sup>42</sup> se snaží ukázat limity jak tradičních přístupů ke spotřebě (liberalistický a klasický marxistický), tak přístupů „postmoderních“, jež mu reprezentuje Jean Baudrillard. Ten se pokusil, blízek konstruktivistickému vidění světa, nahradit marxistický „diskurs o výrobě“ diskursem o spotřebě, tedy dokázat, že současné společnosti již nesměňují materiální komodity, ale *znaky* ve funkci zboží: hodnota zboží se nevytváří ve výrobě (jak předpokládali marxisté), ale v sociální interakci prodávajících a nakupujících; vytváří se tak, že lidé *konstruuji* významy objektů, jež kupují a prodávají. Baudrillardova teorie je samozřejmě složitější, nicméně její jádro spočívá v důrazu na tom (a to je onen výrazně konstruktivistický element celé jeho teorie), že rozhodující roli nehraje výroba, ale směna, a v rámci směny především mediální prezentace prodáváných objektů – a ty jsou „konstruovány“ médii a veřejností: „Logiku spotřeby lze vymezit jako manipulaci se znaky.“<sup>43</sup> Baudrillardova významná role v aktuálním vidění světa spočívá v tom, že (nezřídka jazykem poněkud enigmatickým) ukázal na roli médií, těla a sexuality ve „společnosti spotřeby“. Baudrillard „zviditelnil“ obrovskou roli, jakou hraje ve společnosti spotřeby kultura popu, poukázal na způsoby, jimiž je popová kultura konstruována a prezentována, jaký typ „reprezentace skutečnosti“ představuje a jak funguje v systému nabídky a poptávky.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> David CHEAL, „Social construction of consumption.“ *International Sociology*, roč. 5, 1990, č. 3, s. 299–317.

<sup>43</sup> Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation*. Paris: Folio, s. 174.

<sup>44</sup> Tento motiv je mnohonásobně rozveden v řadě prací, které se zabývají fenoménem spotřební společnosti z konstruktivistického hlediska. „Postmoderní svět spotřeby“ je světem sociálních konstrukcí, v nichž dominantní roli hraje reklama, média a popová kultura. Mešosik ukazuje, jak byl například zkonstruován „fenomén Madonna“ a jakou roli hraje v tom právě reklama a jak – pod vlivem konstruktivistického Madonny – část populace konstruuje své sociální světy. Zde je skvěle použitelný baudrillardovský termín hyperrealita: „Skutečnost již není prostě jen dána, ona je uměle (re)produkována a nestává se nereálnou nebo surreálnou, ale

V polemice s Baudrillardem ukazuje Cheal, že „pravá“ konstruktivistická teorie spotřeby by nesměla zatajit, že každá manipulace se znaky je skrytě připravena reálnou *prací*, zejména *prací žen*, které zboží prezentují, vystavují a balí, aby se stalo „prodejným znakem“. Chealova studie je přímo prototypickým pokusem oslabit radikalismus „sémiotické redukce“ baudrillardovské a spojit konstruktivistické vidění s „objektivistickou perspektivou“, jež úplně neignoruje činnosti, aktivity, práci (například převážení zboží, obsluhování atd.), ačkoliv i jim je schopna *připsat symbolické významy* a ukázat na elementy sociálního konstruování v nich obsažené.

### Autobus jako sociální konstrukt: model sociální konstrukce „čehokoliv“

Podstata věci, totiž *způsobnost vyložit cokoliv prostřednictvím sociálně konstruktivistických postupů* spočívá právě v tom, že podle konstruktivistů v každodenním životě se sice vskutku setkáváme s jevy jako je práce, postel, dojíždění, koupelna, autobus atd., jež mají povahu fyzických předmětů či činností, mají fyzickou existenci, a takto je také zakoušíme, nicméně „jejich relevance jako smysluplných jevů spočívá ve způsobech, jak jsou *symbolicky konstruovány*.“<sup>45</sup> Jde vlastně o to, abychom si dokázali vždycky uvědomit, že ve fyzickém objektu či reálné aktivitě samotné nejsou smysl, význam a relevance přítomny samy o sobě, *per se*, inherentně, ale že smysl, význam a relevance jsou sociálně (kulturně a rétoricky) konstruovány:

---

více-reálnou-než-reálnou, tedy hyperreálnou. Skutečnost je zastoupena tím, co je hyperreálné, je to série napodobenin, modelů generovaných jinými modely, jsou to reprezentace jiných reprezentací.“ Zbyszko MELOSİK, *Postmodernistyczne kontrowerzje wokół edukacji*. Toruń-Poznań: Wydawnictwo UMK 1995, s. 153. To Baudrillard sám označuje známým termínem *simulacrum* – obraz, který nemá předobraz „v realitě“ (protože ostatně – co je to realita?). Toto je sociologicky nejdůležitější kontext konstruktivistických koncepcí.

<sup>45</sup> SCOTT, *Institutions and Organizations*, s. 101.

Radikální pozice tvrdí, že objekty světa, v němž lidé jednají, nejsou pouze hrubá fakta fyzického prostředí, ale *mentální konstrukty*. Individua identifikují ve svém prostředí objekty podle významu, který jim připisují z hlediska své činnosti, z hlediska důsledků této činnosti nebo podle toho, zda mohou podpořit či vytvořit trvalý, dlouhodobý rámec jejich dalších činností.<sup>46</sup>

*Kulturní význam autobusu* (tedy způsob jeho sociální konstrukce), jak hezky demonstruje Scott, spočívá pak v tom, že lidé očekávají, že na určitých místech zastaví, že jede podle jízdního řádu, že řidič rozumí znamenání žádatelů zastavení, ale vědí také, že za jízdu musejí platit a jak se to dělá (symbolickými objekty zvanými peníze), na druhé straně lidé vědí, že nezastaví kde a kdy chceš, že nezaplacení je následováno pokutou atd. Nic z toho v materiálním objektu „autobus“ není ovšem přítomno. Nemluví o tom, že autobus lze sociálně „rekonstruovat“ také tak, že jej povýšíme na umělecké dílo nebo degradujeme na kurník.

Jiné sociální fenomény jsou sociálními konstrukcemi tak říkajíc *par excellence*, protože nemají fyzickou existenci – kariéra jako symbolická konstrukce, která orientuje sociální vzestup, stud, ale i krása, jejíž temporální proměnlivost je sociální konstrukcí atd. Rozhodující roli v transmisi sociálně konstruovaných významů, ale nejen v transmisi, v samotné jejich *produkcii* hraje – opakujeme znova – jazyk, to že jsou konstruovány jazykově, v „jazykových hrách“, v jazykové interakci, rétorickými prostředky, verbální argumentací.

Samozřejmě, že sociální konstruktivismus kromě toho, že se pohyboval v poloze teoretické a ukazoval v podstatě *trivialitu*, kterou objektivistické směry přehlížely, že totiž sociální svět má svou podstatnou subjektivní, neredukovatelnou dimenzi, svůj rozměr konstruktivně-akční, se inten-

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

zivně rozvíjel také v oblastech, kde šlo o mnohem více než vysvětlovat lidem jak dělají to, co dělají, aniž vědí, jak to dělají.<sup>47</sup>

### Sociální deviace jako durkheimovský sociální fakt a jako sociální konstrukce

Šlo totiž o *sociální problémy* a zejména a nejprve o konkrétní sociální problém pravděpodobně nejvýznamnější, totiž o *sociální deviaci*. Již v roce 1951 navrhl Edwin M. Lemert v práci o sociální patologii<sup>48</sup> takový přístup k sociální deviaci, který později dostal označení „etiketizační (labelingová) teorie“ nebo „teorie označování“. Lemert na dvou stranách (celkem devadesátistránkového textu) v kontextu tradičního teoretického uvažování navrhl, aby se na deviantní chování pohlíželo také jako na výsledek reakce sociálního okolí, „významných jiných“ (zcela v duchu klasického symbolického interakcionismu) na určité druhy chování. Tento přístup byl radikalizován až v 60. letech, kdy H. S. Becker<sup>49</sup> a John I. Kitsuse rozpracovali koncepci, která dostala jednoznačný název „sociální reakce na deviantní chování“ a stala se organickou součástí „konstruktivistického diskursu“:

<sup>47</sup> Toto je moment, který po mém soudu podstatně zpochybňuje základní proklamované usilování etnometologie, totiž vysvětlit, jak lidé rozumí svému sociálnímu světu, jak jej racionalizují atd.: tyto procedury a „etnometody“ lidé sice neumějí artikulovat, ale umějí to dělat. Sociologie by měla spíše 1. vysvětlovat, jak se děje, že do samozřejmých aktů každodenní racionalizace etc. vstupují elementy, které tam „nepatří“ (vliv médií například); 2. nabízet onen typ informací, k nimž každodenní vědomí prostě nemůže samo nijak dospět (například sociologické údaje makrostrukturního typu) a 3. ukazovat, jak jsou tyto údaje, jež nespádají do oblasti „zdravého rozumu“, protože jemu jsou nepřístupné, sociálně (respektive sociologicky) zkonstruovány. O to se občas snaží konstruktivistická sociologie vědy a „sociologie sociologie“. Naznačili jsme, že neefektivněji si v tomto ohledu počíná „feministická epistemologie“ či feministická sociologie vědění.

<sup>48</sup> Edwin M. LEMERT, *Social Pathology: Systematic Approaches to the Study of Sociopathic Behavior*. New York: McGraw-Hill 1951.

<sup>49</sup> Howard S. BECKER, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York, The Free Press 1963.

Navrhuji převést teoretickou i výzkumnou problematiku z *forem deviantního chování* na ty procesy, v jejichž důsledku je individuum *definováno*, vymezeno jako deviantní jinými. Taková změna vyžaduje, aby sociolog traktoval jako problematické to, co se obvykle pokládá za dané, tedy že určité druhy chování jsou deviantní *samy o sobě, per se* a že jsou za takové pokládány typickými nebo konformními členy skupiny.<sup>50</sup>

Z tohoto hlediska je deviace proces, v jehož průběhu členové společnosti, skupin či společenství

- interpretují chování jako deviantní,
- definují individua, jež se takto chovají jako devianty a
- zacházejí s nimi způsobem, který je pokládán za přirozený ve vztahu k dané kategorii deviantů.

Zde je patrný i *mechanismus sociální konstrukce deviantního chování* (pozorování chování – jeho interpretace – definice jinými – označení osoby jako devianta – zacházení jako s deviantem). Nutno podtrhnout, že tento pohled na deviantní chování byl skutečně nesamozřejmý a v sociologii nový, jakkoliv neměl povahu rozpracované teoretické koncepce a byl spíše teoreticko-metodologickým projektem. Ostatně Lemert sám (pokládáný za iniciátora celé věci) se ex post vyjádřil rezervovaně a příznačně:

To, co v mé koncepci bylo z počátku souborem vstupních a volně propojených idejí na téma deviace a sociální reakce na ni, se proměnilo v Beckerova tvrzení, že společenské skupiny *tvoří deviaci* a že deviantním chováním je takové chování, jež lidé za takové pokládají. Tento názor rozvinul K. T. Erikson, který má za to, že klíčovým elementem analýzy deviantního chování je společenské jeviště. Z perspektivy času je to třeba hodnotit jako pojmové zneužití, jež je v mnoha ohledech odpovědné za nekritickou

<sup>50</sup> John KITSUSE, *Constructing Social Problems*. New Brunswick, NJ.: Transaction Publisher 1977 (1961), s. 248.

aplikaci etiketizační teorie v teoretických i empirických studiích o deviaci.<sup>51</sup>

Protože však idea byla na světě (rozvíjel ji dále třeba Cicourel), byl už jen krůček k tomu, aby se stanovisko radikalizovalo ještě více. Zejména Kitsuse a Spectator podstatnou měrou přispěli k tomu, že teorie deviace se proměnila v *konstruktivistickou teorii, v konstruktivistický přístup, v perspektivu vztaženou a vztažitelnou na sociální problémy obecně*. Proti tradičnímu vymezení sociálních problémů *objektivními podmínkami*, jež problémy vyvolávají, způsobují, podmiňují etc. (z komplexu potenciálních podmínek identifikujeme podmínku X či soubor podmínek Y, který je příčinou a původcem sociálního problému), je formulováno stanovisko *radikálně subjektivní* či subjektivistické, které nejen poukazuje na to, že „sociální problém má i subjektivní stránku“ (to je triviální, ale ještě v roce 1966 to Becker znovu zdůrazňoval proti zarputilým „objektivistům“), ale které trvá na tom, že sociální problém je *sociální konstrukcí par excellence*.

Tradiční objektivistické (řekněme: durkheimovské) pojetí sociálního problému totiž vycházelo z toho, že sociální problém vzniká a existuje tehdy, když (1) významné osobní cíle mnoha lidí jsou blokovány nebo frustrovány a (2) organizace společnosti se zdá být ohrožena.<sup>52</sup> Sociální problémy vznikají tak trojstupňově:

- dochází obvykle k velké sociální změně,
- ta produkuje hodnotový konflikt a
- individua nebo skupiny si to uvědomí.

Vědomí konfliktu a uvědomění problému ale „musí vyplývat ve vývoji sociálního problému ze sociální změny a konfliktu hodnot, jež předcházejí

tomu, že je sociální problém konstatován.“<sup>53</sup> Tedy objektivní podmínky (nezávislé na individuích a jejich vědomí) musejí objektivně (tedy opět nezávisle na vědomí individuí) předcházet *vědomí sociálního problému*. Konstruktivisté obracejí *celou logiku věci* tak, že konstatují kategoricky a nesmlouvavě, že sociální problém je *sociální konstrukcí*:

Co to znamená, že něco bylo zkonstruováno prostřednictvím sociálních aktivit? Když aktivisté demonstrují, aby byla připoutána k něčemu pozornost, když investigativní žurnalista publikuje příspěvek, který ukazuje na některé nové aspekty sociálních podmínek, když zákonodárce prosazuje zákon, kterým se podmínky nějak upravují, pak všichni *konstruuji sociální problém*.<sup>54</sup>

Podstatným elementem této koncepce je důraz na *aktivity*, na kladení požadavků (*claims-making*):

Z tohoto hlediska nejsou sociálním problémem sociální podmínky, podmínky jsou pouze předmětem kladení požadavků. Spectator a Kitsuse tvrdí, že *objektivní status* těchto podmínek je irelevantní. Lidé formulují požadavky o *domnělých a předpokládaných* podmínkách. Nejde o to, zda tyto podmínky existují nebo ne, ale pouze o to, že lidé na ně kladou požadavky.<sup>55</sup>

Nezlehčujme tento radikalismus, není pouze verbální rétorikou, protože má razantní metodologické důsledky a orientuje výzkumný zájem zcela odlišně od orientací tradičních:

*Konstruktivisté zkoumají, co tvůrci požadavků říkají o podmínkách, ne podmínky samy*. Je omyl si myslet, že objektivismus

<sup>51</sup> Cit. dle Andrzej SIEMASZKO, *Spoleczna geneza przestepności*. Warszawa: PWN, s. 262.

<sup>52</sup> Srv. Judson R. LANDIS, *Current Perspectives on Social Problems*. Belmont: Wadsworth Publishing 1966 (reed. 1969), s. 2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, s. 3.

<sup>54</sup> Joel BEST (ed.), *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter 1989, s. XVIII.

<sup>55</sup> Malcolm SPECTOR – John KITSUSE, *Constructing Social Problems*. Menlo Park, CA: Cummings Publisher 1977.



a konstruktivismus jsou jen dvě strany téže mince, že jde o dvě odlišné perspektivy, o odlišné pohledy na tůž předmět (topic). Protože oba přístupy odlišně *definují sociální problémy* jsou také zcela odlišnými způsoby, jak se těmito problémy zabývat.<sup>56</sup>

Je přirozené, že se ozývají nezanedbatelné hlasy proti tomuto nesmiřitelnému postupu a objektivisté něžně namítají, že „přece existuje objektivní realita sociálních problémů, která musí být zkoumána, kterou se musíme zabývat a kterou konstrukcionisté tvrdošijně odmítají“.<sup>57</sup> Woolgar a Pawluch mluví v té souvislosti o „*ontologických machinacích*“ objektivistů. Postupně se vyděluje tzv. striktní a kontextový konstruktivismus (první nepřipouští, druhý připouští objektivní realitu podmínek). To všechno samozřejmě bylo a je možné pouze proto, že *konstruktivismus* sám se stal *vnitrovědním mechanismem*: vědecký problém přestává být reflexí „problému ve světě“, ale věcí *definice problému ve vědě samotné*, věcí způsobu jeho konstrukce a konstrukce způsobu odpovědi na něj. Tím se dostáváme k poslední (nikoliv jediné, ale nejrelevantnější) oblasti aplikovaného konstrukcionismu – k sociologii vědy.

### Sociální konstruktivismus v sociologii vědy

Jestliže podstatou „kuhnovské revoluce“ bylo to, že věda byla zobrazena jako proces, jako kontinuální proměna paradigmat, proměna s výraznými momenty *sociální intervence* do vědy, pak již zde byla obsažena jedna z podstatných premis konstruktivistického vidění vědy – že je věda problémem a tématem více *sociologickým než gnoseologickým* a že ústřední otázkou není otázka *pravdy, pravdivosti poznání* a toho, jak se k pravdě dospívá, ale otázka *shody vědecké komunity na tom, co za pravdu bude pokládat*.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> James HOLSTEIN – Gale MILLER (eds.), *Reconsidering Social Constructionism: Debates in Social Problems Theory*. Greenwich, CT: JAI Press 1993, s. 5.

Nicméně Kuhn sám ještě neodmítl ani ideu evidence ani fakt, že věda pracuje s „objektivními daty“, s daty, které vypovídají o vnějším (ve vztahu k vědě) světě, ba ani ideu, že vědecká metoda je jeden z definičních znaků vědy jako intelektuální aktivity a že sama tato aktivita je zásadně odlišná od jiných intelektuálních aktivit (včetně jiných aktivit poznávacích, například magie, umění nebo náboženství). Kuhnovi následovníci však přitvrdili Kuhnovu premisu o podstatném vlivu sociálního kontextu na podobu vědy (včetně jejího sebevymezení) tezí, že „vědecká víra je jako každá jiná víra výsledkem přirozených procesů, nikoliv důsledkem mysteriózních entit jako jsou data nebo vědecká metoda“.<sup>58</sup>

V zásadě lze rozlišit tři pohledy na věc:

1. pohled sociálního konstruktivismu ve verzi teoretického výkladu vědy jako sociálního konstruktů vědců (vědecké komunity),
2. sociálního konstruktivismu v empirické verzi (jako soubor pokusů o popis toho, jak se vědecká data konkrétně fabrikují, ergo konstruují) a
3. přístup, který zdůrazňuje rétoriku vědy jako její podstatný (konstruktivní) element.

Třetí přístup s konstruktivismem souvisí sice volně, ale věcně dosti podstatně. Je reprezentován především dílem Richarda Rortyho,<sup>59</sup> který rozvíjí ideje Sellarsovy a Davidsonovy. Ti se totiž pokusili doložit, že snaha tradiční epistemologie dokázat, že racionalita vědeckého postupu apriori garantuje, že vědecká víra<sup>60</sup> je „přesným zrcadlem světa“ je sna-

<sup>58</sup> Harold KINCAID, *Philosophical Foundations of the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 37n.

<sup>59</sup> Richard RORTY, *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Univerzita Karlova, 1996.

Richard RORTY, *Filozofia a zrkadlo vedy*. Bratislava: Kaligram 2005.

Richard RORTY, *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram 2006.

<sup>60</sup> Termín *scientific belief* je v těchto textech vysoce frekventovaný a český ekvivalent nezní dobře. Nahradit jej něčím přibližným by ale setřelo základní ladění tohoto typu úvah, v nichž jde o „víry“ a přesvědčení různého druhu – a věda je prý jedna z nich.

hou beznadějnou: neexistuje žádná apriorní garance a žádná univerzální podstata racionality ve vědě a idea, že naše myšlení může „zrcadlit“ svět, protože existuje jeden (potenciální, ale jen jeden) správný popis světa, je nekoherentní.

Jde samozřejmě stále o variace na feyerabendovské téma, že „běžná vědecká moudrost není ani běžná a už vůbec ne moudrá“, protože „neexistují žádné důvody, které by mohly dokázat, že standardy metodologie vědeckého poznání jsou lepší než standardy, na nichž jsou založeny magické praktiky.“<sup>61</sup> Rorty tedy z teze, že tradiční epistemologie zbankrotovala, odvozuje, že zbankrotovala také tradiční koncepce vědy: neexistuje žádná „vědecká metoda“ a „vědecký status“ čehokoliv není již žádným příliš žádoucím a atraktivním cílem – snad sociálně a prestižně, nikoliv epistemologicky. To, co je ve vědě podstatné, je *konverzace*, způsoby přesvědčování, argumentační strategie, tedy konec konců *rétorika*. Objektivní pravda je „intersubjektivní shoda“, jíž se dosahuje přesvědčováním. Pouze tím se věda liší od některých jiných oblastí společenského života, protože jinde se k dosažení souhlasu nezřídka nepoužívá konverzace a rétorika, ale síla. Rortyho svůdná myšlenka, která apeluje na demokratické hodnoty západního světa, je nicméně napadána pro potenciální totalitarismus, protože prý jako jedinou alternativu k pozitivistické koncepci vědy nabízí sociologický „*anything-goes*“ přístup. Ačkoliv Rorty má nepochybně pravdu v tom, že neexistují apriorní garance „objektivní pravdy“ atd., neplyne z toho nutně, že věda je *pouze* přesvědčováním.

Podobný sklon k absolutizaci však nacházíme i u dalších přístupů, již „čistě“ konstruktivistických. Ty se většinou opírají o tzv. *silný epistemologický program sociologie vědy*, jak jej reprezentují zejména Bloor<sup>62</sup> a Bar-

<sup>61</sup> Paul FEYERABEND, *Science in a Free Society*. London: Verso 1982, s. 111. Text z roku 1976.

<sup>62</sup> David BLOOR, *Knowledge and Social Imagery*. London: RKP 1976.

nes.<sup>63</sup> Bloor především odmítl předpoklad tradiční sociologie vědy (Marx – Mannheim a následovníci) a sebepřesvědčení vědců samotných, že ve vědě působí dvě řady faktorů – racionální a iracionální, které mají odlišné příčiny: pouze iracionální elementy (deformace poznávacího procesu a jeho výsledků) mají sociální příčiny, zatímco činitele racionální jsou vnitrovědní a gnoseologické. Tento asymetrický pohled Bloor nahradil principem *symetrie*: všechny složky vědecké víry mají tytéž příčiny a ty jsou jen a jen sociální. Tím také zrušil stejně tradiční (v aplikaci na sociologii je reprezentuje např. Shils) rozlišování vnějších a vnitřních faktorů, které působí na vědu. Odtud je ovšem již jen krok k tezi, že vědecká komunita se ne vždycky chová racionálně a že produkty vědeckého usilování nejsou nutně produkty racionálními. Aspoň in margine poznamenejme, že právě toto téma rozvíjel u nás Bělohradský, nepochybně inspirovan Rortym a Brownem, a celý tradiční problém racionality (otevřený Weberem) shrnul takto:

Je rozdíl mezi rozumností a racionalitou. Racionalita, experti, profesori, to jsou akademické sekty. Rozumnost naopak předpokládá schopnost nějak se z té sekty prokopat ven, dohlédnout celek společnosti, do něhož se svým racionálním jednáním integrujeme. Rozdíl mezi rozumností a racionalitou je dnes zvláště křiklavý. [...] Každý člověk se chová racionálně, ale dohromady je to nerozumné.<sup>64</sup>

Za podstatný příspěvek ke konstruktivistické koncepci vědeckého poznání se pokládají zkoumání Karin Knorr-Cetiny a Latoura a Woolgara.

<sup>63</sup> Barry BARNES, *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. London: RKP 1974.

<sup>64</sup> Václav BĚLOHRADSKÝ, *Mezi světy a mezisvěty*. Praha: Votobia 1997, s. 115.

Základní teze, jež formulovala Knorr-Cetina v příznačně nazvané knize *Výroba vědění*,<sup>65</sup> jsou tyto:

1. Produkty vědy jsou kontextově specifické konstrukty, které na sobě vždycky nesou známky situační nahodilosti a zájmových aspektů obsažených v procesu, který tyto produkty vygeneroval. Vědci jsou lidé a jejich činnost nese všechna znamení tohoto lidství, zejména tendenci prosazovat partikulární zájmy – nejen vědecké.
2. To ale znamená, že pro pochopení toho, co je věda, je to, co se ve vědě děje, jak se věda dělá, tedy jinými slovy – proces, jímž se vědecká fakta konstruuji – není irelevantní, jak se zdá těm, kteří vědu ztotožňují pouze a jedině s jejími výsledky. Věda je především *konstruktivistická aktivita* prosycená zájmy, individuálními orientacemi atd.
3. Produkty vědeckého procesu jsou *vysoce strukturovány procesem poznávání samotným*.
4. Vědci sice používají pojmů jako je pravda – nepravda, ale používají jich „ve varietě pragmatických a rétorických funkcí“.<sup>66</sup> nikoliv jako epistemologický argument; nebo ještě jinak:

Podíváme-li se na aktuální laboratorní praxi, stane se zřejmým, že základní sloupy, na nichž stojí vědecká praxe, nejsou definovány v pojmech korespondenční teorie pravdy. A opravdu, proces bádání se jeví jako proces *konstruktivní (nikoliv deskriptivní)*, tzn., že je orientován k tomu, aby věci úspěšně fungovaly (*making things work*), a že je pevně včleněn do reality, která je vysoce umělá

<sup>65</sup> Karin KNORR-CETINA, *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon Press 1981. „Výroba“ či „produkce“ vědění zní našemu evropskému uchu cizěji než uchu zaoceánskému. Miroslav Disman, skvělý český metodolog a sociolog žijící dlouhá léta v Kanadě, vydal pěknou učebnici sociologické metodologie, kterou nazval – *Jak se vyrábí sociologická znalost?* Je zřejmé, že naše citění „produkce“ je stále ještě industriální a váže se na materiální artefakty, zatímco Knorr-Cetina a Disman produkují především informace...

<sup>66</sup> KNORR-CETINA, *The Manufacture of Knowledge*, s. 13.

a která se sama vytvořila (*selfcreated*). Nikoliv pravda, ale úspěch je konečným významem pro jednotlivé vědce.<sup>67</sup>

5. Úspěch předpokládá i znamená, že se využívá všech možností, které vyplývají z rutinní vědecké praxe k tomu, aby se rozšiřovala profesionální literatura. Především k tomuto účelu (a nikoliv primárně proto, aby „poznal pravdu“) vědec vytváří jednotlivé „vědecké produkty“.
6. Chceme-li dobře vědecký proces popsat, je nejlépe použít antropologického pohledu:

Místo toho, abychom přistupovali k vědecké komunitě s Mannheimem, Marxem nebo Goffmanem v ruce, aplikujme antropologův postoj, když přistupuje k neznámému kmeni. Především nezná a nerozumí jeho jazyku, nesdílí vlastní kmenové teorie, jež zakládají (motivují, legitimizují a zdůvodňují) jednotlivé činnosti kmene a nic neví o podstatě a povaze některých z těchto činností. Stejně tak míra významnosti těchto činností mu zůstává záhadou. [...] Dívejme se na laboratorní nevinnyma očima cestovatele v exotické zemi a zkoumejme společenství vědců objektivně a zaníceně jako to činí návštěvníci z odlišných kulturních oblastí.<sup>68</sup>

7. Výsledkem takového antropologického pozorování je typologie vědce v jeho sociálních rolích: vědec je a) praktik, který konstruuje fakta a teorie, b) indexikální debatér, který reaguje na kontext, v němž se nachází, a na příležitosti, jež má k dispozici, c) sociálně situovaný badatel, který respektuje svou vědeckou komunitu, d) literární myslitel, který transformuje laboratorní vědění do podoby textů a jiné texty do podoby svého textu apod.

<sup>67</sup> Cit. podle Michael MULKAY – Vojin MILIČ, „The sociology of science in East and West.“ *Current Sociology*, roč. 28, 1980, č. 3, s. 81.

<sup>68</sup> KNORR-CETINA, *The Manufacture of Knowledge*, s. VIII.

Latour a Woolgar pak svým zkoumáním doložili, jaký význam mají v procesu konstrukce vědeckých faktů *sítě* a *dohadování*, negociace: „Vědecký proces je sociální proces dohadování, v němž jde o budování větších a větších sítí. Ustavit vědecký fakt znamená ustavit nezranitelnou síť. Apel na evidenci, racionalitu a přírodu jsou ve skutečnosti strategiemi pro definování a ustavení sítě. Tyto zdvořilostní fráze označují proces sociálního vyjednávání, jímž se konstruuje věda.“<sup>69</sup> V knize *Věda v akci*<sup>70</sup> Latour konkrétně popisuje, jak jsou vědecké sítě budovány s použitím vědecké literatury, laboratoří, strojů, přístrojů a experimentů: „Fakta, důkazy, evidence a racionalita zmizely a byly nahrazeny budováním sítí.“<sup>71</sup> Latour tvrdí, že buď je věda řízena nějakou univerzální algoritmizovanou vědeckou metodou nebo je to prostě sociální proces vyjednávání. Samozřejmě, že taková kategorická dichotomie je vysoce problematická a samo tvrzení o „pouhém vyjednávání“ a „tvorbě sítí“ vůbec nevyklučuje podstatné elementy racionality: literaturu citujeme proto, že obsahuje fakta a data, prostřednictvím sítí získáváme informace o provedených experimentech atd.

Zajisté, konstruktivistický pohled na vědu, který je sice sociologický, ale který je obrácen především k přírodním vědám (jde jakoby o pomstu sociologů za jejich vlastní inferioritu vůči přírodovědcům a za přírodovědeckou, prý údajnou „exaktnost“), zní místy cynicky a je opravdu v rozporu s tradičním „pedestalovým“ viděním vědy. Nicméně nelze popřít, že *co se sociologie samotné týká*, například empiričtí sociologové sami (a jejich kritické ovšem) již poměrně dávno dobře rozpoznali, totiž nakolik je jejich obraz sociálního světa založený na „empirickém výzkumu“ prestrukturován aktivitami, jež se odehrály sice také v sociálním světě, ale nikoliv v té jeho části, která je podrobena výzkumu. Svět „empirických dat“ je do

<sup>69</sup> Cit. podle KINCAID, *Philosophical foundations*, s. 40.

<sup>70</sup> Bruno LATOUR, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1987.

<sup>71</sup> *Ibid.*, s. 13.

značné míry výsledkem sociálních konstrukcí, nikoliv pozorování – v tom má Knorr-Cetina nesporně pravdu. Ale věděli to před ní i před Latourem – byť formulováno v dobové dikci – Sorokin i Znaniecki, Gouldner i Mills. Připomenutí zdánlivě zlomyslné sice, ale ne tak úplně: jde opravdu jen a jen o připomenutí, aby naše skvělá sociologická schopnost totální amnézie nezvítězila nade vším, i nad zdravým rozumem...

### Společnost jako text: dekonstrukce a metafora v sociálních vědách

Nejradikálnějším a asi nejprovokativnějším pohledem na společnost, který kdy byl vymyšlen, není dnes už ani onen pobuřující kdysi konstruktivismus, ale ono pojetí, jímž se vyjadřuje tzv. obrat k jazyku nebo „textuální obrat“ ve společenskovědním myšlení: „Obrat k jazyku chápeme jako typizující a podstatný proces v teoretickém myšlení dvacátého století, zejména ve filozofii a humanitních vědách. Je to proces procházející napříč různými disciplínami, je to proces, který vykazuje vlastní vývojovou zákonitost.“<sup>72</sup>

*Jazykový obrat* se odehrál nejprve ve filozofii, kdy se právě jazyk dostal do centra její pozornosti: nejprve jazyk vědecký (v novopozitivismu), později jazyk běžný (v analytické filozofii) a nikoliv nakonec jazyk „vůbec“ (filozofická hermeneutika). Proces obratu k jazyku se samozřejmě nevyhnul ani sociologii. Jeho podstatu formuloval J. R. Hall takto: „Textuální obrat v nejsilnější verzi tvrdí, že *společnost je text*.“<sup>73</sup> R. H. Brown, jeden z hlavních protagonistů této koncepce, říká, že „já a společnost jsou konstruovány a dekonstruovány prostřednictvím rétorických praktik.“<sup>74</sup> Obecně

<sup>72</sup> Stanislav HUBÍK, *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert 1994, s. 10.

<sup>73</sup> John R. HALL – Mary Jo NEITZ, *Culture: Sociological Perspectives*. New Jersey: Prentice Hall, s. 247.

<sup>74</sup> Richar Harvey BROWN, *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason, and Reality*. Chicago: University of Chicago Press 1987, s. 191. Pro detailnější rozbor důsledků tzv. rétorického obratu pro sociologii srv. Jan BALON, „Rétorický obrat v sociologii: chaos a řád sociologické argumentace.“ In: Jan BALON – Milan TUČEK, *Chaos a řád v sociologii a ve společnosti*. Praha: Matfyzpress, 2006, s. 165–174.

pak platí, že obrat ke společnosti jako k textu je spjat s tzv. poststrukturalismem a dekonstrukcí, což jsou – podle většiny autorů – synonyma. Je-li tomu tak, pak ocitujme Jennifer M. Lehmannovou, která se pokusila „dekonstruovat Durkheima“, tedy přečíst jej jinak než v modernistickém (ergo v jeho dobovém myšlenkovém kontextu – v této „jinakosti čtení“ je ostatně „podstata“ dekonstrukce):

Dekonstrukce netvrdí, že není nic než diskurs, nic než ideje. Dekonstrukce spíše tvrdí, že není žádná diference mezi světem a textem, protože je pouze diference (*there is only difference*): svět je jako text, svět je text, svět je textuální. Není žádné vně textu. Opozita jsou si rovna, opozita jsou totéž, existuje pouze diference.<sup>75</sup>

Pomineme, jak užitečná jsou takováto prohlášení včetně charakteristiky dekonstrukce jako takového čtení, které je „skeptickou, výbušnou, decentrující, antifundamentalistickou, procesuální kritikou absolutně všeho“.<sup>76</sup>

Podstaty dekonstrukce se lze stěžít dobrat i v renomovaných textech a „učebnicích“. Je to pravděpodobně tím, že postmodernistické myšlení se vědomě vzpírá systematizaci a „učebnicové kodifikaci“. Míru rozpačitosti či spíše míru nadměrné sebejistoty ukazuje tato výpověď tvůrce konceptu *dekonstrukce* Jacquese Derridy (který jej ukoval pod vlivem Heideggerovým):

Potíž definovat a tudíž přeložit slovo dekonstrukce pramení z toho, že všechny predikáty, určující pojmy, lexikální významy a dokonce větná členění, jež se v určitém okamžiku propůjčují k takové definici či překladu, se rovněž dekonstruují a jsou přímo nebo nějak jinak dekonstruované. [...] Všechny věty typu „dekon-

<sup>75</sup> Jennifer M. LEHMANN, *Deconstructing Durkheim: A Post-Post-Structuralist Critique*. London: Routledge 1993, s. 6.

<sup>76</sup> *Ibid.*, s. 4.

strukce je X' nebo „dekonstrukce není X' jsou apriori výsledkem nepochopení a tedy přinejmenším nepravdivé.“<sup>77</sup>

Existují samozřejmě kompromisnější vymezení pojmu, ale jejich užitečnost pro sociologii je velice vágní, zvážíme-li, že „dekonstrukce není instrumentální metodologií, ale děním, jedinečným děním. [...] Úlohou dekonstrukce je dvojným gestem, dvojnou vědou, dvojným psaním *převracet* klasické opozice a *přestavovat* systém jako takový.“<sup>78</sup> J. H. Miller to říká ještě jasněji – „dekonstrukce není demontáž struktury textu, ale demonstrace toho, co již bylo demonstrováno.“<sup>79</sup>

Nikoho snad nemůže uvést v podiv, jestliže zejména přírodovědci (a samozřejmě všichni sociologičtí „tradicionalisté“ a „standardní“ metodologové) namítají, že s takto vágně vymezenými pojmy se „ve vědě“ pracovat nedá. Alan Sokal a Jean Bricmont ve dnes již slavné knize *Impostures intellectuelles*<sup>80</sup> z pozic moderní fyziky celý tento „obrat“ radikálně zpochybnili. Zdeněk Vašíček, jemuž lze jen stěží připsat akademickou superkonformitu, konstatuje: „Jediná rada je patrně ona Katonova: drž se věci, slova se dostaví. Držíme-li se totiž jenom slov, dostaneme zase jenom slova.“<sup>81</sup> Ale o to přece v „textuálním“ a „jazykovém obratu“ jde – abychom *všechno* pojali, vnímali a interpretovali jako text, tedy jako – slova, slova, slova... Nikoliv ovšem primárně jako slova mluvená, sdělovaná *face-to-face*, ale jako slova psaná, která zanechávají stopu a připouštějí všechny možné současné i budoucí interpretace.

<sup>77</sup> Jacques DERRIDA, *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa 1993, s. 45.

<sup>78</sup> Peter MICHALOVIČ – Pavol MINÁR, *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*. Bratislava: Iris 1997, s. 190; citující v závěru Derridu.

<sup>79</sup> David MILLER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Blackwell 1978, s. 341.

<sup>80</sup> Alan SOKAL – Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*. Paris: Odile Jacob 1997.

<sup>81</sup> Zdeněk VAŠÍČEK, *Obrazy minulosti: O bytí, poznání a podání minulého času*. Praha: Prostor 1996.

V tom je také podstata tzv. *textuality*, s níž u nás efektivně pracuje Zdeněk Konopásek, který se ostatně také mimořádně věcně vypořádal s tzv. jazykovým obratem mj. tím, že *prokázal* jeho nesamoučelnost: propojil informaci a analýzu textuality s makroanalýzou sociálního státu, což je počín neobvyklý, ale jak patrně možný a dokonce v rámci „textuálního paradigmatu“ legitimní. Konopásek – a to nás z hlediska „obecné sociologie“ zajímá nejvíce – ukazuje, že „metafora reality jako textu“ nepatří mezi tzv. základní metafory,<sup>82</sup> jimiž jsou (podle Browna, příklady dodáváme sami) metafora

- společnosti jako *mechanismu* (sociologický mechanismus, fyzikalismus etc.),
- společnosti jako *organismu* (organicismus, některé verze evolutionismu),
- společnosti jako *jazyka* (společnost jako nadosobní jazykový systém a individuální aktér jako „hybatel“, který promluvou, saussurovskou *parole*, uvádí systém do života),
- společnosti jako *dramatu* (goffmanovské a dahrendorfovské pojetí, tzv. dramaturgické paradigma) a konečně
- společnosti jako *hry* (huizingovská inspirace rozvedená v konceptu ludické, tedy hravé a hrové společnosti).

<sup>82</sup> O roli metafory v pozdně moderních sociálních vědách obecně a historiografii zvláště píše významný reprezentant „metahistorie“ Hayden White: „Metafora je chápána jako tzv. kategoriální chyba. Ale to je absurdní. Každý, kdo čte poezii [a sociální vědy jsou pro Whitea „napůl vědou a napůl poezií“ – pozn. MP], ví, že tomu tak není. Potřebujete přece metaforické vyjádření, abyste charakterizoval nekomplikovanější a nejobtížnější stránky vaší zkušenosti se světem. Nic nemůže být tvrzeno v jednoduchých deklarativních tvrzeních bez metafor, protože nic takového jako nemetaforický jazyk neexistuje. [...] Kant začíná svou logiku, svou poslední knihu tvrzením, že zdrojem všech omylů je metafora. Ale to je naprosto nesprávné, Kant se prostě mýlí. Metafora sice může být zdrojem omylů, ale je také zdrojem vši pravdy.“ Hayden WHITE, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore – London: Johns Hopkins University Press 1993, s. 13.

Úplnější a kvalitně komentovaný výčet metaforického pojetí společnosti podává Daniel Rigney,<sup>83</sup> který ukazuje, jaké podstatné věcné problémy daná metafora otevírá a jak byla interpretována v dějinách sociologického myšlení: je přesvědčen, že „*metaforický výklad společnosti*“ může být „pozváním do sociální teorie“ a lze mu v tomto ohledu rozhodně přitakat. Tedy jde o

- společnost jako *živý organismus* (nejstarší metafora, typická pro všechny funkcionalistické a evolucionistické koncepce, pro organicismus, ale i sociální darwinismus – otevírá problém rovnováhy, homeostáze, normálního a patologického, deviace atd.),
- společnost jako *stroj* (mechanismus otevírající problém redukcionismu jako „možnosti dekomponovat společnost na menší stroje, tj. individua“, reprezentovaný historickými pokusy o ustavení „sociální fyziky“),<sup>84</sup>
- společnost jako *boj* (hobbesovská metafora, pocházející od Machiavelliho,<sup>85</sup> rozvinutá konfliktualistickými teoriemi, u Marxe v teorii třídního boje přecházející z metafory v „ontologii“),

<sup>83</sup> Daniel RIGNEY, *The Metaphorical Society: An Invitation to Social Theory*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers 2001.

<sup>84</sup> Tato metafora se nepochybně objevuje v plné síle až v osvícenství, zejména u La Mettrieho: „Tělo je hodinový stroj a lymfa je jeho hodinářem.“ Julien Offray de LA MÉTRIE, *Člověk-stroj*. Praha: Nakladatelství ČSAV 1958, s. 79. Metafora původně vztažená k individuu se stejnou lehkostí aplikuje na společnost, je-li pojata „nominalisticky“ jako soubor individuí – koleček. Tato metafora je ale také v základech každého totalitarismu. Stalin mluvil nikoliv náhodou o „převodových pákách“ a „ozubených kolech dobře fungujícího stroje sovětského státu“.

<sup>85</sup> Hobbes je obvykle citován pouze větou, že ve společnosti jde „o válku všech proti všem“, ale neuvádí se, že tato teze je mj. odvozena z předpokladu, že mezi lidmi existující rovnost schopností (klasický předpoklad také Descartův) se mění v „rovnost nadějí“. Potom fakt, že dva lidé (dvě skupiny) toužící po téže věci, ji nemohou současně mít a těšit se z ní, vede k tomu, že se zneprátlí. Obě totiž mají představu „legitimity svého nároku“. Srv. Thomas HOBBS, *Leviathan*. Praha: Melantrich 1941, zejména kap. XIII. České vydání vyšlo s předmlouvou Jana Mertla pod příznačným názvem – *Tomáš Hobbes – hlasatel silného státu*, což ve své době mohlo být a bylo vnímáno jako přitakání nastupujícímu nacistickému

- společnost jako *řád* (metafora či „ontologizovaná metafora“ má dvě podoby – pojetí řádu jako „funkcionální nezbytnosti“ a pojetí řádu jako „vynuceného“ chování, třeba u Freuda, otevírá problém anomie a zejména téma ustavování pravidel a jejich interpretace ve společnosti, což je téma nikoliv neznámé postmodernismu),
- společnost jako *tržiště* (pochází z knihy „po bibli nejcitovanější“, totiž z *O původu bohatství národů* Adama Smithe a je rozvinuta v soudobých teoriích sociální směny, otevírající problém racionální volby, redukcionismu, legitimacy konceptu *homo economicus*),
- společnost jako *hra* (otevírající problém kooperace a soutěžení, ale také cynismu a sebe prezentace),
- společnost jako *divadlo* (viz kapitolu o Goffmanovi),
- společnost jako *diskurs* (reflektující „postmoderní obrat v sociologii“,<sup>86</sup> který se v tomto případě otevírá fenomenologickou sociologií, etnometodologií, symbolickým interakcionismem, hermeneutikou atd.).

U této metafory – *společnost jako diskurs* – se musíme pozastavit. Především – to, že se tato metafora stala „součástí etablované ortodoxie“ určité části sociologů<sup>87</sup> není nikterak nahodilé. Reflektuje v podstatě fakt, že žijeme (více méně) ve společnosti informační, jež je „extrémně závislá na textové informaci“: ad absurdum dovádí tuto textualitu „v praxi“ (v každodennosti) tzv. esemesková komunikace, která dává – díky diktátu technologie – přednost textovému sdělení před bezprostřední komunikací. Ale nejen to – textová metafora vyplývá, jak ukazuje nejen Richard Harvey Brown, ale také Norman Denzin a Julie Kleinová, z potřeby postavit jakousi „kontrarétoriku“ vůči radikálnímu individualismu, který dosti zá-

totalitarismu). Hobbesova teze se dá samozřejmě transponovat do jazyka moderní psychologie, mj. jako elementární verze klasické teorie frustrace – agrese.

<sup>86</sup> „Sociální konstruktivisté pro ně typicky odmítají konvenční pojetí objektivní reality existující *out there*, nezávisle na vědomí a jazyce, a to ve prospěch pojetí reality jako konsensuálně vyjednané a založené na souhlasu jednotlivých jazykových komunit.“ RIGNEY, *The Metaphorical Society*, s. 163.

<sup>87</sup> *Ibid.*

sadním způsobem odmítá vůbec i jen možnost morální odpovědnosti vůči tomu, čemu s Hannah Arendtovou říkáme *polis* (občanská společnost?). Individualismus prostě „ochuzuje občanský diskurs“, jemuž se nedostává veřejné morální filozofie. Jde tedy o to, abychom se ukázali a prezentovali jako jedinci schopní být autonomními autory a interprety, protože v metafoře je klíčovým vztahem vztah *toho, kdo píše* (autora) a *toho, kdo „jen“ čte* (podobně jako v dramaturgické metafoře je podstatný vztah aktéra a diváctva). Jde o to, abychom se stali „tvůrcími autory“, kteří jsou schopni rekombinovat symboly v souladu s kulturními pravidly a zvyklostmi. Jde o jakési – podle Browna – „lidské autorství světa“, v němž se symboly ovšem neinterpretují samy, ale prostřednictvím „čtenářů“ – interpretů, kteří jim vdechují život.

Je samozřejmé, že textová metafora není bezzubá, protože klade permanentní otázku – kdo píše a kdo jen čte? Klade otázku po autorství a jakkoliv je v postmoderním pojetí autorství „nepříliš harmonické a nepříliš koherentní“, ptá se po pravidlech, jež jsou v textu zakódována.

Druhou verzí, která akcentuje element *mluveného slova* a interakce *face-to-face*, je metafora *společnosti jako konverzace*. Tato metafora je prý zvláště oblíbená ve feministické rétorice, která dává přednost „hlasu“, „volání“ před vizuálními metaforami (pravda jako volání a pravda jako světlo). Nikoliv náhodou se v tomto kontextu připomíná ruský badatel Michail Bachtin, který analyzoval polyfoničnost zejména Dostojevského románů a postavil ji do opozice proti monologičnosti – řekněme – stalinismu. V každém případě je Bachtinův (v západní literatuře mnohonásobně citovaný a reeditovaný) přístup jedním z prvních poukazů na možnost *plurality interpretací*, jež je obsažena v samotném textu.

Pojetí společnosti jako textu není – alespoň podle Konopáskova – základní metaforou proto, že ony základní metafory jsou ikonické (společnost je *organismus*, společnost je *mechanismus* apod.: v tradiční terminologii jde o ontologizaci metafory), zatímco „společnost jako text“ je metafora analogická (společnost je *jako text*). Role „textu“ je nicméně

ontologicky základní: „Skrze studium textů můžeme snáze pochopit to, že lidé sice svůj jazyk kontrolují, ale jen do jisté míry. V případě textů je totiž zvláště dobře vidět druhá strana mince, totiž to, jak *jazyk kontroluje lidi*,“<sup>88</sup> ve vyjádření Miroslava Petříčka – „jazyk je moc, která nám bez našeho vědomí vládne. A právě jedním z rysů postmoderny je demaskování této moci a všech pojetí, která jsou s ní nějak spjata.“<sup>89</sup>

Konopásek je přesvědčen, že koncept a koncepce *textuality* řeší problém dualismu „struktura – aktér“ a současně umožňuje nově chápat *naturalizaci společnosti a socializaci přírody*. Zde – s odkazem na Bruno Latoura – se nepochybně správně zdůrazňuje význam toho, čemu Latour říká „*nonhumans*“: věci, objektů, materiálů, ale i technologií, institucí. A opět s typickou rétorickou razancí – „lidé mohou být, ale nemusejí být aktéry, aktéři mohou, ale nemusejí být lidé.“<sup>90</sup>

Metodologicky vyúsťuje textologický či textuální obrat v akcent na biografii a vyprávění příběhů, o jejichž autenticitu ale nejde, protože padá „modernistická“ představa, že výzkumník je soudcem „objektivitu“ subjektivního vyprávění, zatímco vypravěč je garantem subjektivní pravdy („autenticity“). Text, který je mezi vypravěče a výzkumníka „vložen“ není na závadu, „pokud jej budeme sociologicky zkoumat. *Realita textu je tak odhalena jako ta pravá realita sociální*.“<sup>91</sup> Konopásek nicméně nejen připouští, ale pozoruhodným způsobem vyvrací onu elementární námitku, která se dere z úst hlavně se zdravým selským rozumem (ale také z úst tradičně naladěných sociologů, kteří zkoumají „tu pravou realitu“), že totiž obrat k textualitě je *de facto* únikem od studia „reality“: „Biografičtí sociologové orientovaní na realitu textu jakoby opustili to, co dělá sociologii sociologií, totiž studium skutečného sociálního života, jeho objektiv-

ních podmínek i toho, jak jsou tyto podmínky subjektivně prožívány.“<sup>92</sup> Konopásek připouští, že taková kritika je „svým způsobem“ oprávněná (redukuje vlastně sociologii na jakousi pseudoliterární analýzu), nicméně její vnitřní paradox spočívá v tom, že je to *špatně pochopená textualita*, je to tradiční realismus zahnaný do kouta...

Takže ještě jednou – v čem tedy spočívá „pravý“ textuální obrat? V tom, že „realista“ má v rukou „jenom“ text, který je „komplikovanou reprezentací více či méně odkazující k realitě“, zatímco *relativista* má v rukou *právě* text, který odkazuje k jiným textům, protože „textem je totiž i všechno ostatní – ten, kdo mluví, i to, o čem se mluví.“<sup>93</sup>

Toto opravdu velké téma pozdně moderní a postmoderní sociologie, totiž téma *krize reprezentace*,<sup>94</sup> uzavírá Konopásek tezí, že *text je reálný, realita je textuální*, proti čemuž lze jen stěží něco namítat. Je vcelku logické, že tato teze obrací logiku výkladu k tématu *reflexivity* (a zprostředkovaně k tématu reflexivní modernity) takto: podobně jako se mísí vyprávění a realita, mísí se i *sociologické a sociální*. Sociologie musí samu sebe vzít jako objekt a to může učinit pouze za předpokladu, že se pochopí jako soubor textů. Sociolog sám je povinen nikoliv nahlížet do svého nitra a medítovat

<sup>92</sup> *Ibid.*, s. 79.

<sup>93</sup> *Ibid.*, s. 82.

<sup>94</sup> V podstatě jde o to, že „jazyk a mluva“ (Denzin), ale nejen jazyk a mluva – všechny prostředky reprezentace reality „neodrážejí“ ani realitu, ani „žitou skutečnost“, pouze zprostředkovávají přístup k ní. Dešifrovat povahu tohoto zprostředkování je to, o čem tu běží. J. F. Gubrium a J. A. Holstein konstatují, že krize reprezentace je výslednicí, „infiltrací postmoderní sensibility do sociálních věd“. Jaber F. GUBRIUM – James A. HOLSTEIN, *The New Language of Qualitative Method*. Thousand Oaks – London – New Dehli: Sage 1997, s. 75 a násl. Pro Baudrillarda se realita mění v hyperrealitu, nejradikálnější postmodernistické skutečně „pochybují o potřebnosti pojmu reality“. V postmodernismu je tak „realita redukována na lingvistickou konvenci, veškerá reprezentace je relativní a arbitrární a je spíše lingvisticky reflexivní než jakkoliv vztažená k realitě,“ (*ibid.*); nebo ve vyjádření Baudrillardově – „znaky již nic nereprezentují a nic nemá svůj ekvivalent v realitě“. Centrálním tématem se pak stává „rétorika reprezentace“. Logika výkladu je u obou autorů téměř totožná s výkladem Konopáskovým – rozdíl je v míře kritické distance.

<sup>88</sup> Zdeněk KONOPÁSEK, *Estetika sociálního státu: O krizi reprezentace (nejen) v sociálním zabezpečení*. Praha: Nakladatelství GaG 1998, s. 62.

<sup>89</sup> Citováno dle KONOPÁSEK, *Estetika sociálního státu*.

<sup>90</sup> *Ibid.*, s. 66.

<sup>91</sup> *Ibid.*, s. 78.



nad tím, co chtěl vlastně říci, ale *číst své vlastní texty* jako objekty studia. Tak se převrací i tradiční *perspektiva sociologie vědy*: už není jeden vědec v roli pozorovatele a druhý v roli pozorovaného, tedy jeden v roli privilegovaného nositele stejně privilegovaného „vědeckého rozumu“ (Feyerabend) a druhý v deprivilegované pozici „zkoumaného objektu“. Oba jsou v rovnocenné pozici, kdy jeden obyčejný vědec zkoumá druhého obyčejného vědce. Ta obyčejnost je dána tím, co se od jisté doby netají, že totiž ve vědě fungují obdobné mechanismy jako v jiných sociálních sférách, totiž tytéž „etnometody“, tytéž konflikty zájmů, tytéž interpersonální vazby atd. Klíčovým se tak stává tzv. silný (Konopásek překládá „důrazný“ – strong) program sociologie vědy – a ten stojí a padá s *reprezentačními praktikami* vědeckých aktérů a *reprezentačními produkty*. Jinak totiž než z textů (v nejširším smyslu) vědu studovat nelze a texty samy nevisí ve vzduchoprázdnu, jsou „lokálně“, tedy sociokulturně podmíněny, jsou kontextuální (opět v nejširším smyslu).

Ačkoliv *obrat k textu* přináší nemálo podnětů, stále není jasné, v čem je ona radikální novost (kromě někdy esoterického jazyka): zdá se, že jde – podobně jako v *sociálním světě* – o dovršení modernity v *sociologii*. Svědčila by o tom minimálně nechuť připustit, že leccos z toho věděl už Karl Popper, o jiných nemluvě...

Je tedy jasné – a zčásti jsme to v našich výkladech viděli – že „obrat k textu“ je *někdy* možná více rétorickou figurou než „koperníkovským převratem“, protože jeho názvuky lze nalézt nejen v symbolickém interakcionismu (společnost jako soustava symbolické komunikace) a v etnometodologii, ale dokonce v Sorokinově pojetí sociokulturního faktu s jeho enormním důrazem na významovou stránku sociokulturních fenoménů. Radikální „textualismus“ tedy tvrdí, že „svět nám není přístupný v nějakém přirozeném stavu, ale že si vztah k němu tvoříme vždycky prostřednictvím symbolů, že je nám symbolicky zprostředkovan.“<sup>95</sup>

<sup>95</sup> HALL –NEITZ, *Culture*, s. 247.

Zajisté nejsilnějším argumentem zde není nic jiného (ale taky nic nikterak nového) než slavná Sapir-Whorfova hypotéza jazykového relativismu. Tak třeba slavný – sníh. Pojem „sníh“ je jen zdánlivě bez jakéhokoliv „kulturního balení“, „ve skutečnosti“ (!) se stává součástí naší zkušenosti různými způsoby v přímé závislosti na tom, jakých symbolů použijeme k jeho reprezentaci a jaké významy mu přisoudíme. Dodejme – v jakém významovém kontextu jej použijeme: něco jiného je tedy sníh v kontextu snění o vánocích bílých, v kontextu rolníkovy péče o dobytek v mrazivé zimě, v kontextu lyžařského víkendu atd.

Co je tedy vlastně nového na tomto postmoderním obratu, kdy se všechno změnilo v text? Právě toto – nic více, nic méně: „Podstatou textuálního obratu je rozšířené pojetí sociálního textu: sociální svět je text, který má být čten, nikoliv realita, která má být poznána (*apprehended*).“<sup>96</sup>

Samozřejmě, že toto pojetí společnosti, v němž se realita prolíná s textem, volný čas s prací, vysoká kultura s populární atd., je výzvou tradičnímu „realismu“, „objektivismu“ a všem objektivistickým teoriím typu ekonomizujícího marxismu, strukturálního funkcionalismu, ale i teorii racionální volby. Je výzvou a provokací, ale výzvou inspirující a provokací stimulující – ovšem pouze potud, pokud přijmeme předpoklad, že *text má řád* a aby mohl být čten musíme ovládnout *pravidla správného čtení*. Což je zdaleka nesamozřejmý předpoklad pro všechny koncepce, jež jsou na slovo řád a pravidlo bytostně alergické. Poststrukturalismus mezi ně rozhodně patří.

Nemohu neuzavřít než citací z románu Michala Ajvaze (ostatně teoreticky skvěle fundovaného) *Tyrkysový orel*:

Boží jsou naruživí čtenáři, sestavují si nás do slov a do vět a čtou nás. Všechna naše setkání, všechny události, které prožíváme, jsou součástí tohoto textu, této božské knihy. [...] Mezi dvěma

<sup>96</sup> *Ibid.* Sloveso *apprehend* má v angličtině všechny základní „noetické“ významy – poznávat, pochopit, porozumět i prostě jen registrovat.

říšemi chaosu je všechno písmem, písmena čtou písmena, knihy čtou knihy. Písmena, slova, která jsou z nich utvořena a příběhy, jež tato slova vytvářejí, se shlukují do tvaru jiných písmen, a tak je každé písmeno plné jiných abeced, plné slov a dějů, které v nich nadále žijí skrytým životem a svým dechem tajně ovlivňují význam nových slov a písmen, jež jsou z nich složena. [...] Jak je možné, že ty a tvoji bližní nevidíte věci, které jsou samozřejmé?<sup>97</sup>

Inu, co je samozřejmé pro spisovatele, nemusí být samozřejmé pro tradičního sociologa. *Quod licet Iovi, non licet bovi*. Společnost není text. Přesněji – není jenom text.

*Miloslav Petrusek působí na katedře sociologie Fakulty sociálních věd UK. Zabývá se dějinami sociologie, sociologickou teorií a sociologií kultury. Působil jako děkan FSV UK (1991–1996) a jako prorektor UK (1997–1999). Je autorem řady knižních monografií (například Sociometrie, Alternativní sociologie, Teorie a metoda v moderní sociologii, Společnosti pozdní doby) a mnoha odborných článků.*

<sup>97</sup> Michal AJVAZ, *Tyrkysový orel*. Praha: Hynek 1997.

## KRITICKÁ SOCIOLOGIE A SOCIOLOGIE KRITIKY

Luc Boltanski\*

### The Critical Sociology and the Sociology of Criticism

#### Abstract

*The aim of the present article is to shed light on the background of the analytical frame that has been developed by the author himself and his colleague L. Thévenot in *De la justification. Les économies de la grandeur*. It has been conceived as an instrument to be applied in the analysis of the critical operations (criticism and justification in situations of conflict) carried out by the actors in their everyday lives. Yet the position of the sociologist and therefore of his work is challenged at the same time. The critical actor and the “classical” sociologist that pretend to have access to a more genuine reality than ordinary people have and that thus assume a critical position, appear to be much closer to each other than it is usually believed. In order to make the analysis of the critical operations possible, this position of the “classical” sociologist must be abandoned. This is how our critical societies, in which actors are endowed with critical resources and use them quasi-permanently, can be grasped as an object of sociological analysis. The author then examines the conditions of possibility of such a sociology of criticism and the sociologist’s new position he is conducted hereafter to occupy.*

**Keywords:** *critical operations; everyday life; critical sociology; sociology of criticism; sociologist and his position*

\* Kontakt na autora: Luc Boltanski, GSPM, 10 rue Monsieur Le Prince, 75006 Paris, France (boltansk@ehess.fr).