

na politicky ohraničeném území jednoho státu? Politické zkušenosti posledních let, především z Jugoslávie a Československa ukazují, že ano a ne. V diskursu sociologie pravděpodobně ano, ale v diskursu politiky těžko. Není to jenom *bricolage* [Lévi-Strauss 1966: 247] intervenujícího státu, která vzniká v referenci k mytické spontaneitě společnosti, i imaginární vize společnosti jako sociální totality je konstruována z reference k státu. Vize společnosti se konstruuje jednak na půdě identity hranic společnosti a politicky ohraničeného prostoru státu, a též z difference státu jako umělé entity, právě v období Revolucí, kdy principem autority v politickém diskursu se stává princip suverenity lidu.

V nově vznikajícím politickém diskursu politické jednání dominantních elit musí být nadál legitimizováno v referenci k bytnosti rozdílného od struktury státu. Imaginární prostor společnosti poskytuje tuto rozdílnou strukturu, a to prostřednictvím přejmenování populace na suverénní Lid. Ale logika identifikace požaduje další krok. V imaginárním prostoru národní kultury Lid dostává podobu Národa. Princip suverenity lidu dostává konkrétní podobu v „přirozeném právu“ Národa na sebeurčení, tj. na „vlastní“ stát. Je to právě národ jako *imaginární politická komunita* [Anderson 1983], která propůjčuje svou suverenitu modernímu státu a legitimuje jeho hranice. Kruh logiky identifikace je uzavřen: stát → společnost → lid → národní kultura → národ reprezentují rozdílné imaginární prostory s univerzálním nárokem na identickou hranici. Výsledkem této logiky identifikace je jednak mytizace politické autority zastupující homogenní komunitu národa, na straně druhé to vede k politizaci sociálního prostoru. Vždyť v tomto smyslu je existence jakékoli společnosti závislá na *politickém uznání* toho, zda populace žijící na jistém území je národem, nebo ne. Jinak řečeno: partikulární společnost existuje jedině v případě, když populace žijící na jistém území jako národ uskutečňuje své právo na sebeurčení ve formě vlastního státu, a tentýž akt uznají i jiné politické elity. Může být existence základního kamene klasické sociologie, tj. spontánní sociální totality, čistě závislá na konstelaci vůle a moci politických elit? Nebo, příklad čečenské nebo kurdské „nestátnosti“ poukazuje spíše na neadekvátnost logiky identifikace a kategorie spontánní sociální totality?

Moderní klasifikace světa v podobě imaginárních prostorů společnosti, státu a národní kultury předpokládá i specifickou konstrukci času. Svět je koncipován v časovém horizontu Historie. Součástí této historie je vedle syntézy minulosti i proroctví budoucí emancipace z chudoby, nevědomosti a odcizení prostřednictvím *Pokroku*. Metanarativní příběh historického Pokroku, imaginárního samopohybu zdokonalující se společnosti, slouží nejen uspořádání minulosti a budoucnosti do kontinua, ale i klasifikaci různých společností, států, kultur atd. z hlediska jejich pozice na imaginární škále vyspělosti [Sztompka 1993: 24-35]. Samopohyb pokroku je v moderním diskursu suverenity konceptualizován jako kontinuální proces destrukce a kreace. Všechno staré musí být zbouřeno, aby uvolnilo místo novému, dokonalejšímu [Berman]. Ovšem, s blížícím se koncem našeho století můžeme sledovat jakýsi *negativní millenarianismus* [Jameson 1991: 1] ztělesňovaný v heretických diskurzech, které tvrdí, že to něco osudného se již uskutečnilo. Všechny tyto diskursy reprezentující „konec Historie“ [Fukuyama 1989; Vattimo 1990] nebo „konec metanarativity“ [Lyotard 1984] poukazují na to, že moderní způsob klasifikace času byl rozvrácen. Podle Lyotarda [1989] moderní metanarativní příběhy – jakým je příběh emancipace z nevědomosti a otroctví prostřednictvím rozumu a rovnosti, anebo příběh emancipace ze stavu vykořisťování a odcizení přes socializaci práce, či příběh emancipace z chudoby zásluhou technologií a industrializace –

„odhalují“ význam jednotlivých událostí, když je pořádají do historického kontinua pomocí stanovení pevného, sjednocujícího bodu. Na rozdíl od tradičních mýtů sjednocující bod nekoření v nějakém prapůvodním zakládacím aktu, nýbrž v určitém cíli, jehož má být dosaženo. Jsou to tyto metanarativní příběhy postulující univerzální cíl emancipace, co vytvářejí od 19. století referenční rámec zkušenosti západní kultury. Některé z osudových momentů dvacátého století, jako je Osvětim, gulag či události spojené s roky 1956 a 1968, hegemonii této moderní formy zkušenosti otřásl [Vattimo 1990]. Jde především o destabilizaci významu opěrných bodů zkušenosti jako jsou Dějiny, Rozum, Pravda, Subjekt, Příroda, které byly organickou součástí metanarativních příběhů Emancipace. Jedním z nejvážnějších posunů z hlediska politického diskursu je ale destabilizace významu politického subjektu.

Moderní politický diskurs je nemyslitelný bez subjektu reprezentovaného ve formě lidu, státu, národa nebo třídy. V moderním politickém diskursu státy a národy vystupují jako autonomní a vědomí aktéři, obdaření vlastní vůlí, identitou a schopní racionální kalkulace. Subjekt tradiční suverenity, ztělesněný v osobě panovníka, ztratil svoji legitimitu s kralovraždou, s popravou legitimního panovníka Francie, Ludvíka XVI. v roce 1792. Jakkoli ztratil princip Lidu jako Národa, tj. subjekt moderní suverenity tuto korporeality, je nadále chápán v analogii s individuui. Podle Lyotarda [1993: 29-32] to, co se událo v Osvětimi, je stejně osudné pro moderní suverenitu jako kralovražda pro tradiční suverenitu. Pokus o fyzickou likvidaci jednoho celého lidu zlikvidoval subjekt moderní suverenity. Zneuctění subjektu suverenity podkopává věrohodnost její svatosti a/nebo přirozenosti. Destabilizace významu Státu a Národa analogicky k popravě panovníka začíná právě touto událostí. Zde se ztratila věrohodnost principu nejvyšší autority a nedotknutelnosti subjektu suverenity. Jak jsme mohli vidět, vztah národa a státu je založen na logice identifikace stejně, jako tomu bylo v tradičním diskursu. Panovník, který byl nositelem tradiční suverenity (jako subjekt politického diskursu), představoval inkarnaci sekulární a současně božské moci, byl smrtelným jako politik, ale byl nesmrtelným jako subjekt, na kterém spočívá sociální řád. Panovníkova suverenita, jeho legitimita, pramenila právě z této formy bezpodmínečné substance, pevného bodu řádu. V moderním politickém diskursu subjekt suverenity ztratil svoji tělesnost, ale dvojitá struktura subjektu zůstala zachována v podobě duality národa a státu. Národ v podobě politické komunity představuje pramen suverenity a legitimacy politické moci moderního státu. V Osvětimi byl tento pevný bod moderního politického diskursu zničen.

Důsledkem vlivu heretických diskursů moderní imaginární totalizace je, že stát, společnost a národní kultura ztrácejí svou autoritu zakotvenou v přirozenosti. Heretické diskursy reprezentují tyto kategorie jako moderní invence existující pouze ve významotvorném rámci metanarativních příběhů emancipace. To, že stát, společnost a národní kultura nejsou pokládány za přirozené, „objektivní struktury“ světa je též důsledkem reartikulace vztahu struktury a jednání. Giddens [1989] ve své teorii *strukturace* tvrdí, že struktury sociálního světa jsou konstituovány a reprodukovány jedině prostřednictvím jednání, právě proto odmítá separaci struktury od jednání jako něčeho vnějšího, objektivního. Jak na to poukazuje teorie chaosu [Baker 1993], svět existuje v nekonečném víření chaosu a řádu, lidé musejí kontinuálně strukturovat svůj svět přes každodenní aktivity. Podobně Berger a Luckmann [1975] popisují *sociální konstrukci* struktur každodenního světa v podobě kontinuální reprodukce této struktury a nepokládají partikulární struktury jednání a její institucionální krystalizaci za „přirozené“ existující. V tomto duchu se problematizoval také moderní koncept politického aktéra, který koření z analogie

individuálního aktéra a politického subjektu. Benedict Anderson [1983] tvrdí, že národ je pouhým konceptem, zakotveným v obrazu imaginární komunity. Narativita národa vyslovuje existenci hluboké, horizontální sounáležitosti propojující lidi v jednu politickou komunitu bez ohledu na jejich rozdíly v dimenzích moci a bohatství. Předpokladem této ideje je vize horizontální totality společnosti, odvozená z geografického pohledu, a současně vize vertikální existence komunity, totiž existence v proudu času, existence naplňující roli hrdiny národních dějin a budoucnosti. Nepochybně je tady analogie mezi konceptem národa jako politické komunity a ideou sociálního organismu neúprosně se pohybujícího v proudu času. Neoddělitelnou součástí vize organismu je jistý způsob neustálého spojení mezi jejími částmi. Benedict Anderson tvrdí, že invence literárních jazyků jako prostředníků tohoto neustálého styku uvnitř komunity měla ústřední úlohu pro vytvoření a legitimizaci této imaginární politické komunity. Národní literární jazyk konstituuje kulturní hranice imaginární komunity, které jsou identické s hranicemi teritoria politické organizace této komunity: moderního státu.

Naproti tomu, celý politický diskurs moderny se konstituuje na analogii národa a individuálního aktéra. Jsou to právě individuální aktéři, jejichž kolektivní jednání konstituuje totalitu kultury, ekonomie a politiky. Základní vlastností těchto autonomních individuálních aktérů je uvažování a rozhodnutí předcházející jednání, což je podmíněno vědomím sebe sama. Identita je privilegována v diskursu moderny jako zdroj autonomie a jednoty jednatelského subjektu. Ovšem, jak intelektuální debaty kolem „rozptýlení subjektu“ ukázaly, identita, vědomí, zdaleka není tím pevným bodem autonomie a jednoty subjektu. Spíše než autonomním prvkem konstituujícím a konstruujícím, zdá se být něčím, co je vytvářeno zkušeností, prostřednictvím různých mocí strukturovaných interakcí, narací a interpretací. Rozptýlení subjektu je rozhodující z hlediska konceptualizace politického subjektu. „Jednotná, autonomní vůle“ politického subjektu se stává anachronickou záležitostí. Namísto politického subjektu, „skutečného aktéra“, se jako rozhodující faktor politické hry dostává do popředí otázka dominantních diskursů, ortodoxie možného a nemožného, racionálního, reálného a touženého. Politická zkušenost, utvářená pohledem na politiku jako *politiku subjektů* neboli hru daných autonomních subjektů, je v současnosti modifikována *reflexí politiky subjektivizace* [Foucault 1993b]: moci strukturované konstrukcí individuální subjektivity, která marginalizuje jiné, možné, rozdílné zkušenosti bytí.

Ženská(é) zkušenost(i)?

V hloubce západní kultury je již několik staletí usazena myšlenka: ženy jsou svým mateřstvím blíží k přírodě než muži. Ti jsou zase pokládáni za stvořitele civilizace a kultury. Konceptuální rozdělení přírody a kultury je centrálním bodem organizace západní kultury, přičemž v hierarchické struktuře této dichotomie je privilegována idea kultury. Nižší hodnocení ženy vzhledem k muži se pak jeví jako ozvěna této hierarchicky pojaté dichotomie kultury a přírody. Asociace duality žena-muž s hierarchií kultura-příroda je ovšem plná dvojznačností. Neúčast žen na stvoření světa kultury, významnější kulturu jako mužský svět, nemusí být nutně dána jejich neschopností. Naopak vyloučení ženy z maskulinního světa kultury jí může být k užítu vzhledem k lidské přirozenosti a hlubší účasti ve světě přírody. Nebo, jak říká Nietzsche [1964: 190], zkušenost exkluze z kultury a blízkost žen k přírodě slibuje možnost překonání vyumělkovanosti kultury. Zkušenost exkluze je důležitou charakteristikou jinakosti „ženské zkušenosti“. Tato zkušenost pak popírá přirozenost dominance jediné interpretace „lidské“ zkušenosti a přináší i

možnost změn. Zkušenost jinakosti, zkušenost druhého a existence rozdílných zkušeností je v současnosti jedním z hlavních témat intelektuálního diskursu zpochybňujícího dosažitelnost jednotné a všezahrnující lidské zkušenosti, ukotvené v neměnném fundamentu či esenci. Je to právě otázka specifické ženské zkušenosti, jejího charakteru, na čemž lze zvláště názorně sledovat povahu této problematiky.

V poslední době můžeme vidět rostoucí zpochybňování mýtu o specifickém vztahu žen k přírodě a z toho pramenící *přirozenost pozice* žen v každodennosti. Vztah přírody a ženy není již chápán jako univerzální, neměnný základ určující přirozenou roli žen ve společnosti, spíše je to interpretováno jako specifická kulturně a historicky závislá forma zvýznamňování, užívaná v partikulární společnosti pro legitimizaci určité životní formy. Zatímco v moderním diskursu je konceptuální rozdělení přírody a kultury univerzálním východiskem organizace společnosti, tyto feministické interpretace [MacCormack 1980] chápou dichotomii přírody a kultury jako historicky specifickou a nikoli univerzální danost. Tato feministická výzva univerzalizmu hierarchické dichotomie přírody a kultury zpochybňuje principy dosavadní „epistemologie“. Tradičně je usilováno o uchopení světa a konkrétní lidské zkušenosti v absolutních a univerzálních pojmech bez ohledu na sociální, kulturní a historické podmínky existence různých zkušeností. Oproti klasické a radikální feministické kritice, která se snažila interpretovat specificky „ženskou“ zkušenost přes dobrání se univerzální esence ženskosti, postmoderní feminismus existenci jakékoli univerzální esence popírá. Namísto hledání ženské přirozenosti, zejména ve vztahu k přírodě, usiluje o popsání diskursivních procesů, jimiž je konstituována pluralita zkušeností.

V tématu ženské *přirozenosti* se stýkají antifeministické a radikálně feministické interpretace ženské zkušenosti. Radikální feminismus, stejně jako antifeministicky laděný konzervatismus hájící tradiční ženské hodnoty, staví svoji interpretaci na pevném bodě univerzální rozdílnosti „ženské“ a „mužské“ přirozenosti. Ve vyvozování důsledků této rozdílnosti je zde samozřejmě diametrální rozdíl mezi těmito pozicemi z hlediska posuzování následků tohoto rozdílu. Antifeministický konzervatismus nachází ženskou přirozenost v životní formě, soustřeďující se na péči o bližní. Příkladem této pozice je McMillanovo pojednání o vztahu ženské přirozenosti a racionality. McMillan [1982] vychází z odmítnutí celého konceptu racionality, vylučující emoce a intuici ze sféry racionality. Tvrdí, že interpretace ženské přirozenosti jako méně racionální než mužské je nesprávná, protože vychází z nesprávné koncepce racionality. Ženské životní formy v privátní sféře domova a péče o děti se tím stanou rovnoprávně racionální s maskulinní sférou veřejnosti. Ženské životní formy jsou ve stejné míře humánní a racionální jako mužské, a proto McMillan usuzuje, že ženy by neměly opouštět své „vlastní“ přirozené životní formy *péče* a snažit se prosazovat v mužských životních formách řízených chladnou abstrakcí. Na straně druhé, radikální feminismus definuje ženskou přirozenost stejně v dimenzi racionality a iracionality. Iracionálnímu charakteru ženské přirozenosti přisuzují morální superioritu nad maskulinní racionalitou, která je těsně spjata s dominací a násilím. Přirozeně ženské hodnoty péče, blízkosti a spirituality by měly být privilegovány. Susan Griffínová [1978], která výrazně ovlivnila ekofeminismus, jasně legitimizuje tuto privilegizaci s asociací ženské přirozenosti a přírody. Podle ní ženská zkušenost je vytvářena souběžně se zkušeností těla, jak je formována od dětství matkou, a zkušeností kultury prostředkované otcem. Tato zkušenost kultury má ale negativní důsledky z hlediska ženské přirozenosti, vždyť samotná povaha kultury směřuje k potlačení přírody. Také příroda přítomná v těle ženy je potlačena mužskou hrou laskavosti a

krutosti. Kultura založená na mužské přirozenosti dominuje jak přírodě, tak i ženě, což znamená, že muži prostřednictvím kultury kontrolují nejenom přírodu, ale i ženy. Ženská přirozenost by měla být morálně nadřazena právě proto, že se nepodílí na znásilnění přírody a navíc prostřednictvím těla, přesněji mateřství, je blíží přírodě.

Důraz na tělo a zakořeněnost ženského těla v přírodě prostřednictvím mateřství je i charakteristikou toho feminismu, který nachází v specifické zkušenosti s vlastním tělem zdroj univerzální esence ženské přirozenosti. Tyto interpretace se snaží vysvětlit sociální fenomény poukazem na biologická „fakta“. Z pohledu postmoderního feminismu tyto interpretace neberou ohled na to, že biologická fakta včetně mateřství nacházejí svůj význam v lidské zkušenosti prostřednictvím sociálně konstruovaných kategorií kultury. Zkušenost těla je sociální konstrukcí závislou na historickém a kulturním kontextu. Nemůže proto být jediná univerzální ženská zkušenost těla a z toho pramenící univerzální ženská zkušenost bytí. Představitelky postmoderního feminismu jako Ciousová, Irigarayová nebo Kristeva s popíráním existence jakékoli univerzální esence ženské přirozenosti souběžně tvrdí, že existuje heterogenita zkušeností být ženou. Z hlediska konstituce těchto různorodých zkušeností bytí ženou ovšem neustále pokládají za rozhodující zkušenost s vlastním tělem.

Helene Ciousová [1986] vyjadřuje pochybnost o právoplatnosti hierarchických dichotomií západní kultury, a to především přírody/kultury, které privilegizují maskulinní prvek kultury. Sdružení ženy a přírody nevytváří obraz ženy spojený jenom s péčí a mírumilovností, ale také s bouří a tajemností. A je to právě image čarodějnice a později hysterky, která legitimizuje dominaci a kontrolu žen. Nároky těchto dichotomií na reprezentaci univerzálních esencí skrývají nároky na privilegizaci maskulinního. Nejenže neexistuje všeobecně ženská zkušenost a jednotně uchopitelná ženská sexualita, ale Ciousová odmítá i jednoznačnou asociaci femininního s ženskou a maskulinního s mužskou zkušeností. Odmítá snahy o uchopení esence jednotné ženské nebo mužské přirozenosti jako maskulinní praktiky legitimizace dominance. Tvrdí, že neexistuje forma přirozené zkušenosti, všechny formy zkušenosti mohou existovat pouze prostřednictvím jazyka, a proto jenom v kontextu historických a kulturních omezení. Zkušenost tělesnosti stejně není jednoznačně determinována přirozenou existencí těla, tato forma zkušenosti vzniká uvnitř univerza jazyka v procesu sociální konstrukce, kterou Ciousová označuje metaforicky jako „psaní těla“. Nehledá ve zkušenosti těla zdroj ženské přirozenosti, avšak hledá v ní, přesněji v nových formách „psaní těla“, možnost překonání maskulinní kulturní represe. Zkušenost ženské tělesnosti je kolonizována maskulinní symbolikou, ale vytvořením nových forem „psaní těla“, které vystoupí z maskulinního diskursu, by poskytlo možnost formulovat nový diskurs. Diskurs který neumlčuje hlasy žen formulací diferencí v opozicích, ale konstruuje plurální diferencí ve formě fluidních rozdílů. Dalším ze zajímavých pokusů o formulaci nového diskursu zkušenosti ženské tělesnosti je spojeno se jménem Luce Irigarayové [1985]. Zkušenost ženské tělesnosti interpretuje jako plurální a fluidní, zpochybňující přirozenost unitární maskulinní sexuality. Proto odmítá privilegizování mateřství z plurality zkušeností ženské tělesnosti jako zdroj ženské přirozenosti. Tato privilegizace je totiž součástí snahy sjednotit různé formy zkušeností v diskursu maskulinní formy identity. Přirozenost této fixní a jednotné identity je zpochybňována již Julií Kristevovou [1984, 1987]. Identita, neboli zkušenost vlastního já, podobně jako zkušenost tělesnosti, nemá vlastní přirozenou jednotu organizovanou kolem své esence. Obojí je vlastně artikulováno jako kompozice jediné prostřednictvím diskursů. Podle Kristevové je zkušenost subjektů konstituována

prostřednictvím diskursů a žádná esence nebo identita mimo diskursu existovat nemůže. Identita podobně jako ostatní formy zkušenosti není stabilní, fixní záležitostí, je neustále destabilizována a stabilizována v procesu konstituce důsledku kolísání našeho vztahu s druhým. Postmoderní feminismus s popíráním existence univerzální ženské zkušenosti pramenící v esenci blízkosti k přírodě a s jejím obratem k jazyku konstituujícího zkušenost představuje důležitý obrat v interpretaci zkušenosti jinakosti druhého. Osvobození plurality zkušeností od zakořenění v přirozeném základu esence obrací pozornost k procesu konstituce zkušenosti v kulturně a historicky omezeném prostoru diskursů a jejich provázanosti s mocí.

Hry pravdy a omylu

Podle Nietzscheho [1992: 136] naše zkušenost těch nejběžnějších a nejbližších věcí je jiná než u našich předků. Každé bezpráví, každá pravda působila tehdy jinak, všechny jejich zážitky měly jiný svit, píše, přičemž vyjadřuje nostalgii po „nádhře barev“ zkušeností předešlých dob. Uchopení různorodosti zkušeností není jenom záležitostí časové perspektivy, jak sám Nietzsche a jeho následovníci ukázali, pluralita a heterogenita zkušeností je též přítomna v rovině různých kultur a životních forem „současnosti“. Nietzsche sice vyjadřuje svůj obdiv k „barvám“ předešlých zkušeností, odmítá však privilegování některých forem zkušenosti jako pravdivých nebo původních. Původní zkušenost je místem dokonalosti počátku, nedeformované prožívání Pravdy. Privilegizace jistých forem zkušeností slibující odstranění onoho zkreslujícího momentu identifikovaného v podobě tělesnosti, touhy, vůle, světa atd. nárokuje odhalení přesné podstaty věcí. Pokus odhalit všechny masky zakrývající Pravdu slibuje získání svobody z vězení chaosu. Nietzsche však rozhodně odmítá nutnost volby mezi svobodou a vězením a tvrdí, že je tady jedině výběr mezi limitem chaosu a smrti. My *žijeme* ve vězení a můžeme jedině snít o svobodě, píše, přičemž upozorňuje na to, že sen svobody může vzniknout jedině v hlavě vězně. Je Nietzscheho zásluhou, že preformuloval zmíněné metafory vězení. Stěny našeho vězení nejenom určují naši zkušenost a umožňují naše snění, také nás chrání od smrtelného proudu chaosu. Tímto vězením je jazyk. Jazyk, který není pouhým jasným zrcadlením světa, ale má svou skrytou mytologii, je neoddelitelně vázán k síti představ, která umožňuje jistý způsob přežití, životní formu. Pravda je dosažitelná jedině uvnitř vězení, jehož stěny jsou tvořeny z obzoru zkušeností. A to z množství různorodých forem zkušeností, které jsou nemyslitelné od her pravdy a omylu.

Jaké hry pravdy konstituovaly zkušenost šilenství, choroby a kriminality? Jaké jsou hry pravdy, jejichž prostřednictvím vzniká zkušenost sebereflexe člověka jako žijící, mluvící a pracující bytosti? Jak se formovala prostřednictvím hry pravdy zkušenost identity toužícího člověka? Jsou to otázky, na které hledal odpověď Michel Foucault s analýzou různých her pravdy (*jeux de vérité*) [1987a: 6]. Jsou to právě hry pravdy a omylu, skrze které se ustanovuje bytí v podobě zkušenosti. To jest jako něco, co může být myslitelné a současně musí být myšlené. Foucaultovy texty lze číst jako pokus o zachycení toho, jak se konstituovaly různé formy *zkušenosti* v moderní západní kultuře [Foucault 1993a: 8]. Podmínku možnosti samotné zkušenosti nachází Foucault především ve vzájemném působení *vědění* (*savoirs*), které ji vysvětluje, regulující *moci* a *formy subjektivizace*, v níž osoby přidělují význam a hodnotu k vlastnímu chování, pocitům, snům a rozkoším v dané kultuře. Foucault popisuje jedinečný pohled na pole vědění skrze analýzu diskursivních praktik, které artikulovaly sociální vědy [Foucault 1987b], pak uchopení moci prostřednictvím strategií a technik tvarujících formy vykonávání

moci a vztahů dominace [Foucault 1980, 1990a, 1990b], a naposledy popis forem subjektivizace v podobě technik vztahu k Já konstituujících zkušenost identity, neboli technik pomoci kterých osoby vytvářejí a poznávají samy sebe jako „subjekty“ dané zkušenosti [Foucault 1987a, 1990c, 1993b]. Jedinečnost Foucaultovy perspektivy pramení v opuštění tradičních konceptů Pravdy, Svobody a Podstaty. Představa hry pravdy a omylu, *diskursu*, umožnila pro Foucaulta vykročit z bludného kruhu sporu vědy a ideologie, emancipace a dominace, přirozenosti a simulace. Upozorňuje na to, že každá zkušenost také přináší s sebou *strategickou* dimenzi, ztělesněnou v řádu diskursu. Je to vždy jistá forma řádu, která v podobě procedur, rituálů moci/vědění se snaží omezit bujení hry diskursu [Foucault 1994: 7-39]. Tyto rituály vylučování, zákazu, klasifikace a původu významu neslouží jenom k ulehčení zvýznamňování nových zkušeností, ale předurčují veškerou zkušenost stanovením, co je důležité a co marginální, co je podstatné a co se může zapomenout, co je evidentní a co ne. Jsou to rituály moci/vědění, které ustavují sociálně uznávané pole apolitické objektivity, samozřejmosti autorizovaných Pravdou. Diskursivně strukturovaná zkušenost formuje subjekty, kteří s ovládáním (*governance*) sama sebe a ostatních kontinuálně reprodukuji tyto rituály, a tím i pole opěrných bodů zkušeností a její sociální uznání apolitické objektivnosti. Privilegizace žádné ze zkušeností, žádné z her pravdy nemůže odhalit pravou tvář bytí, nemůže se vysvobodit z vězení labyrintu jazyka.

Michel de Certeau [1990: 139-155] analyzuje chůzi jako součást každodenního života v moderním městě. Popisuje různé zkušenosti, které pramení v různých formách her. Odlišnost forem zkušeností zobrazuje v podobě kontrastu mezi „pohledem na město“ a „procházkou ve městě“. Když se díváme dolů z výšky mrakodrapu, stává se město pod námi nehybným kolosem. Město pod tíhou panoramatického pohledu se přerodí na text podobný dřívějším mystickým textům a miniaturám, v nichž rozdíly spadají v jedno. Podobně jako se rozmanitost architektonických stylů sesype do jednotnosti betonu, oceli a skla při panoramatickém pohledu na město, rozdílnost kultur a rozmanitost životních forem se stírá do podoby ikarské vize, kterou nacházíme v dílech středověkých a renesančních malířů zobrazujících města z nedosažitelné ptačí perspektivy. Tento nebeský pohled, pramenící v touze po „uchopení celku“, vytváří fiktivní obraz totality pomocí vizuální imaginace. Touha mytického *Ikara* po všezahrnujícím pohledu z nebeské výšky se stává předchůdcem „geografického“ prostoru teoretických, vizuálních a panoptických konstrukcí. Panoramatický pohled na město je příkladem „teoretické simulace“ po reprezentaci města, v kterém se každodenní zkušenost rozplývá ve vizuálním konceptu města. *Imaginární totalizace* svou snahou o zahalení každodenní zkušenosti představuje jistou touhu opustit vlastní tělo a být pouhým pohledem. Zatímco tělo je nevytržitelné z nekonečného labyrintu ulic, náměstí a parků, různých hluků a smradů, pohled z výšek nebe slibuje vyvážnutí z chaotického karnevalu každodennosti. Namísto bloudění v labyrintu, ikarská vize však marně slibuje konečné vysvobození založené na vědění získaném prostřednictvím pohledu ze vzdálenosti. Labyrint jazyka opustit nelze. Moderní člověk je schopen jedině prožít tu zkušenost, která je pro něj/ni myslitelná, kterou je schopen(a) myslet. To, co není myslitelné, se nestává tématem hry diskursu, a tudíž ani zkušeností. Naše zkušenost je již vždy zprostředkovaná jazykem. Jsme navěky vězni Labyrintu.

Nová zkušenost Borgesových nesmrtelných, ve které vše je ozvěnou nebo předzvěstí v nekonečném toku času, je jasně předurčená jejich původem smrtelníka. Vždyť pocit bezcennosti civilizace v podmínkách nekonečnosti mohl vzniknout jedině na zákla-

dě její předešlé drahocennosti v podmínkách konečnosti existence. Nesmrtelníci byli schopni mluvit a myslet nadále jenom v „jazyce prožití“, jejich nová zkušenost byla konstituována stopou zděděných pojmů nebo jejich opozicí. Konstituce nových významů je umožněna právě stopou nepřítomného označujícího, a nová zkušenost nesmrtelných byla konstituovaná právě prostřednictvím nepřítomnosti smrti. Proč chápe Borges původ nové zkušenosti v podobě zlomu jako ztrátu zdroje centra významu? Můžeme vůbec stanovit v podobě smrti, nesmrti nebo jiné privilegované reference významu centrum, pevný bod zkušenosti? Musíme si uvědomovat změnu zkušenosti, nebo možnost jiné zkušenosti v podobě substituce jednoho centra za jiné? Jedna cesta odpovědi se naskýtá pomocí pohledu Wittgensteina [1953], podle kterého se lidská zkušenost nekonstituuje v jednotném jazykovém prostoru a čase, ale prostřednictvím pluralit jazykových her a forem života. Labyrint významů, hodnot a kontextů je bez centra. Nikdy nemůžeme najít centrum labyrintu a v něm Minotaura pravdy, boha nebo přírody, zavraždění, jehož nám slibuje získání jistoty, bytí bez strachu. V labyrintu můžeme dojít odkudkoli kamkoli, píše Derrida [1978]. Sama povaha pole jazyka vylučuje existenci centra, privilegované reference. Je to labyrint hry, kde těsně po sobě následující stopy nás nikdy nedovedou k Stvořiteli nebo Principu této hry. Nemyslím si, že bychom museli tuto odpověď přijmout se smutkem a nostalgií. Klidně můžeme nadále hledat jistotu také s vědomím nemožnosti ji dosáhnout. Můžeme přijmout stav trvalé nejistoty v podobě hry vznikání, jako dobrodružství. Vždyť je to (*ne jenom*) hra.

CSABA SZALÓ vystudoval sociologii na univerzitě v Brně a politologii na univerzitě v Manchesteru. Nyní přednáší kulturologii, sociologii politiky a globalizace ve Škole sociálních studií FF MU v Brně.

Literatura

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Baker, P. L. 1993. „Chaos, order, and sociological theory.“ *Sociological Inquiry* 2: 123-149.
- Berger, P. L., T. Luckman 1975. *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Borges, J. L. 1970. „The Immortal.“ In *Labyrinths*. London: Penguin.
- Certeau, M. de 1990. *L'invention du quotidien: 1. arts de faire*. Paris: Gallimard.
- Cioux, H., C. Clement 1986. *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Foucault, M. 1980. *Power/knowledge*. New York: Harvester.
- Foucault, M. 1987a. *The Use of Pleasure*. London: Penguin.
- Foucault, M. 1987b. *Slova a veci*. Bratislava: Pravda.
- Foucault, M. 1990a. *Felügyelet és büntetés*. Budapest: Gondolat.
- Foucault, M. 1990b. *History of Sexuality, vol. I*. London: Penguin.
- Foucault, M. 1990c. *The Care of the Self*. London: Penguin.
- Foucault, M. 1993a. *Dějiny šilenství*. Praha: Lidové noviny.
- Foucault, M. 1993b. „About the beginning of the hermeneutics of the self.“ *Political Theory* 2: 198-227.
- Foucault, M. 1994. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
- Fukuyama, F. 1989. „The end of history?“ *The National Interest* 16: 21-28.
- Giddens, A. 1989. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity.

- Griffin, S. 1978. *Woman and Nature: the roaring inside her*. New York: Harper.
- Irigaray, L. 1985. *This Sex Which is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jameson, F. 1991. *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kaplan, R. D. 1994. „The Coming Anarchy.“ *The Atlantic Monthly* 2: 44-76.
- Kristeva, J. 1984. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. 1987. *In the Beginning was Love: psychoanalysis and faith*. New York: Columbia University Press.
- Lefort, C. 1986. *The Political Forms of Society*. Cambridge: Polity.
- Lévi-Strauss, C. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Liotard, J. F. 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Liotard, J. F. 1989. „Universal History and Cultural Differences.“ In *Liotard reader*, ed. Benjamin. London: Blackwell.
- Liotard, J. F. 1993. *O Postmodernismu*. Praha: FÚ AV ČR.
- MacCormack, Z., D. Strathern (eds.) 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMillan, C. 1982. *Women, Reason and Nature*. Oxford: Blackwell.
- Nietzsche, F. 1964. *Beyond Good and Evil*. New York: Harper.
- Nietzsche, F. 1992. *Radostná věda (la gaya scienza)*. Praha: Československý spisovatel.
- Schütz, A. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Schütz, A. 1973. *Collected Papers I: Problem of Social Reality*. Hague: Nijhoff.
- Solomon, R. C. 1990. *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Sztompka, P. 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
- Vattimo, G. 1990. „The end of (hi)story.“ Pp. 132-141 in *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*, ed. Hoesterey. Bloomington: Indiana University Press.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press.

Pokračování diskuse k příspěvku Petra Matějů Posttotalitní trauma české sociologie, publikovaného v Sociologickém časopisu č. 2/1995.

K důkladnější analýze příčin problémů české sociologie*

Myslím si také, že stav české sociologie není nejlepší: rozhodně zůstává pozadu za tím, co bylo jako program formulováno na pražském Sociologickém fóru na přelomu let 1989 a 1990... Přes celkové výhrady však úroveň jejích výkonů nevidím jako katastrofální... Platí to především, pokud jde o udánlivou neschopnost české sociologie otevírat základní témata problematiky transformace ve srovnání s maďarskými a polskými kolegy. Při vší úctě k těmto sociologickým velmocem nenacházím žádnou oblast, v níž by náměty vznesené u nás zůstávaly zásadně pozadu za tím, čeho se lze dočíst v sociologických studiích z těchto zemí. Podle mého názoru jsme si osvojili poznatky shromážděné v relativně svobodném rozvoji maďarské a polské sociologie osmdesátých let a dokonce jsme získali jistý náskok v hlubším, neideologickém poznání sociálního systému státního socialismu tím, že jsme na jeho analýzu důsledně uplatnili kromě konceptu totalitarismu také s ním funkčně spjatý koncept rovnostářského či antimeritokratického uspořádání, popř. destratifikované společnosti. Nedostatečně využity zůstávají podněty vynikající Možného studie reálné podoby sociálního života na úrovni rodin a domácností před listopadem 1989. Jisté pokroky udělali historici, sociologové, statistici a demografové ve zpětné analýze zrodu, vývojových fází a kolapsu státně socialistického systému. Fakt současně rozevírající se sociální diferenciaci byl u nás zjištěn s malým zpožděním za Maďarskem (ačkoli v realitě započal výrazně později) a v dalším byl systematicky monitorován a analyzován včetně odhalení jeho dvojakosti, tj. vzájemného pronikání diferenciaci výkonné a třídní. Rozvinul se výzkum sociální percepce nerovností s nesporně původními přínosy obecného významu. Mnoho zajímavých poznatků, nežřídka předbíhajících vědecká pracoviště, přineslo několik kvalitních středisek výzkumu veřejného mínění. Stálící se v české sociologii stala výborná úroveň ekonomické sociologie s jejími permanentními analýzami příjmové diferenciaci, ekonomického chování domácností a koncepce sociální politiky. Paralelně s tím vzniklo nové brněnské centrum s originálním přístupem ke studiu chudoby. Vznikly zajímavé studie problematiky „genderu“ s novými myšlenkami, objasňujícími specifika vzájemných sociálních vztahů pohlaví v minulosti i současnosti v českém sociokulturním prostředí. Určité pokroky byly zaznamenány ve výzkumu sociálních souvislostí regionální a sídelní diferenciaci. Za přínosnou považuji i sociologickou debatu o možnosti i faktu rozpadu Československa, o jejích sociálních a kulturních příčinách i důsledcích.

Pokud jde o obecné přístupy, odmítli jsme explicitě právě na půdě české sociologie jako první mezi sociology bývalých socialistických zemí pojetí postkomunistického vývoje jako normativně určeného přechodu k nějakému ideálnímu stavu společnosti, jako jedni z prvních jsme předem varovali před spoléháním na zaručeně eufunkční a souladné působení mechanismu trhu a demokratického systému a upozorňovali jsme předem na možnost vývojových komplikací, jež se v krátké době projeví v ostatních zemích visegrádské skupiny. Dosavadní vývoj u nás se zatím nevymyká střizlivým sociologickým analýzám a alternativním a variantním prognózám zformulovaným na půdě české

*) Rozsáhlejší příspěvek na žádost redakce zkrátil autor.

sociologie, což může o svých úvahách o budoucnosti prohlásit málokterá národní sociologie postkomunistické Evropy. Inovační iniciativy jistého významu vznikly i v budování tzv. alternativní sociologie, včetně zajímavých pokusů o empirický výzkum a teoretické výpovědi netradičního, spíše kvalitativního typu. Pozoruhodné analýzy české provenience se týkají evropského kontextu našeho vývoje. Politologické analýzy v sociologickém kontextu včas upozornily na závažné problémy vývoje demokratického systému, opět bez zpoždění za domácím vývojem a za světem. Samozřejmě, k uznání významu části těchto iniciativ musíme pochopit, že těžkopádné a nutně za realitou se opožďující kvantitativní makrostrukturální deskripce se v současné sociologii staly jen jedním, byť jistě významným, proudem aktivit pluralitní sociologie. Závažné myšlenkové inovace nemusejí vždy vznikat a zpravidla ani nevznikají jen na bázi systematické empirické deskripce tohoto typu, i když ji samozřejmě potřebují jako důležitou verifikační a falzifikační empirickou bázi.

Záměrně jsem do jistě neúplného přehledu zahrnul i přínosy Petra Matějů a dalších kolegů, jejichž práce si právě on jistě váží. Učinil jsem tak proto, abych zdůraznil, že i oni jsou součástí české sociologie, že jejich osobní úspěchy spoluutvářejí její profil, že však současně jakákoli jedna skupina sociologů nemá na kvalitní práci a nové myšlenky monopol. Nechci přitom nikterak zastírat ten fakt, že výkony české sociologické obce byly poněkud nerovnoměrné. Bylo nakonec těch přínosů mnoho, nebo málo? Myslím si, že překvapivě mnoho ve srovnání s úhorem, který nám zanechala oficiální sociologie osmdesátých let. Málo ve srovnání s tím, v co jsme doufali počátkem let devadesátých. A určitě málo ve srovnání s lidským i kvalifikačním potenciálem, kterým česká sociologie ještě počátkem devadesátých let disponovala. Především však jen jejich velmi omezená část pronikla do závažných publikací a na knižní trh, dostala se opravdu do rukou domácích i zahraničních čtenářů, vzbudila jejich mimořádný zájem, byla reflektována mezinárodní sociologií. Z tohoto důvodu, i z řady jiných příčin, o nichž se ještě zmíním, výpovědi českých sociologů o společnosti nevzbudily mimořádný zájem ani v české vzdělané a společensky aktivní veřejnosti. Selhání však nespočívá pouze v malé účasti sociologů v projednávání otázek sociálního zákonodárství, která je přece jen omezena složitostí řešených problémů a nezbytností vysoké specializace. Jde spíše o mezery ve formulaci dostatečně jasných a relevantních stanovisek k zásadní orientaci celkového sociálního vývoje, a tím i k vývoji ekonomickému, politickému a duchovnímu. V této rovině se vznesenou kritikou souhlasím. Ne poprvé v dějinách naší sociologie vznikl jakýsi zvláštní druh ne-li němoty, pak určitě tlumenosti či špatné slyšitelnosti názorů sociologů, a současně nedoslýchavosti či dokonce hluchoty představitelů moci a správy, tentokrát však také vzdělanosti a odbornosti k názorům, jež přece jen již byly formulovány, popř. i přímo prezentovány adresátům informace v nich obsažené.

Při hledání příčin problémů české sociologie se podle mého názoru především neobejdeme bez důkladnější analýzy složitého a konfliktního historického vývoje české sociologie od roku 1939 do roku 1989, s mimořádně silným, protože stále ještě bezprostředně působícím, vlivem situace v letech sedmdesátých a osmdesátých, ba dokonce ani bez analýzy těch podmínek, jež se vytvořily po roce 1989... V období normalizace byly mj. silně narušeny mezinárodní kontakty... Faktický kolaps vysokoškolské výuky i vědecké výchovy vedl k tomu, že po roce 1989 chyběla jedna celá generace sociologů, jež měla být vychována v sedmdesátých a osmdesátých letech... Nedostatek pracovitosti a výkonnosti nebyl v letech normalizace ničím mimořádným a z jistého hlediska představoval přijatelnější alternativu k nabízenému aktivismu... Tyto a další historické skuteč-

nosti a tradice se prostřednictvím tehdejších participantů, ať už v minulosti hráli jakoukoli roli, nesporně promítají do dnešního stavu a problémů české sociologie. Jejich význam se neúměrně zvyšuje mimořádnou zdlouhavostí procesu generační obměny... Nikdo z nás, kdo se tak či onak zúčastnil předcházejících období vývoje české sociologie, nemá právo vzdát se zodpovědnosti za to, co se v ní děje dnes.

Vyličení vnějších ekonomických a politických podmínek vývoje sociologie v období po roce 1989 je v podání Petra Matějů čirým eufemismem. Nevrlost radikálních ekonomických liberálů ve vědě, ve státní správě a při formování veřejného mínění vůči potenciálně možné „neideologické“ sociologii a skepse k možnosti uplatňovat její výsledky v politice samozřejmě existuje. Je však bohužel jenom tím nejnevinnějším projevem celkově neuspokojivé politiky jinak zatím poměrně dobře fungujícího státu ve specifické oblasti vědy (a také vzdělání). Ekonomická saturace potřeb rozvoje vědy v Akademii věd, na vysokých školách i v aplikovaném výzkumu nesmírně zaostává za potřebami vědy i společnosti. Vědečtí pracovníci a vysokoškolští pedagogové mají nsmyslně nízké platy. Objem mzdových prostředků neumožňuje diferenciaci základních platů podle výkonového principu. Akademie věd se dostala pod silný externí tlak a byla nucena bez náhrady zrušit řadu ústavů a propustit mnoho pracovníků. Do existenční nejistoty se dostali vysokoškolští učitelé i vědečtí pracovníci. Mnozí z nich, často ti nejschopnější a nejdynamičtější, prostě z vědy odešli do lukrativnější podnikové sféry. Šlo přitom namnoze o klíčové osobnosti potenciálně připravené dosáhnout úspěchů na vědeckém poli. V důsledku uměle vyvolaného konfliktu Akademie a vysokých škol není dodnes, více než pět let od listopadu 1989, vyřešen problém vědecké výchovy a přijatelných platů pro začínající vědecké pracovníky. Na vysokých školách i ve vědeckých ústavech je vzhledem k potřebám rozvoje základního i aplikovaného výzkumu (a ovšem i vzhledem k perspektivním potřebám společnosti) nedostatek vědeckých pracovníků vůbec a těch nejschopnějších a nejperspektivnějších zvláště. Publikace vědeckých prací naráží na nepředstavitelné ekonomické problémy. Všechno to bude v budoucnu znamenat vážné ohrožení dalšího vývoje nejen vědy, ale i celé společnosti a bude přičteno jako krátkozraký omyl současným politickým elitám. V současnosti to však znamená objektivní podmínky svazující sociologii i vědu vůbec na ruku i na nohou, vcelku o mnoho horší než v Polsku a Maďarsku.

Pokud jde o vnitřní podmínky v sociologii samé, souhlasím samozřejmě s tím, že spolu s rozhodujícím vlivem vnějších podmínek má svůj vliv na nedostatek vědeckého dorostu i slabá iniciativa při koncipování a energickém prosazování těch forem spolupráce Akademie a vysokých škol, jež byly nebo jsou dostupné, i s některými dalšími postřehy kolegy Matějů. Postrádám však upozornění na několik dalších významných faktorů, které podle mého názoru mají vliv na omezený stupeň úspěšnosti české sociologie.

Na prvním místě musím uvést určitou skepsi vůči platnosti poznatků zformulovaných na půdě naší vědní disciplíny. I kdyby její výsledky byly podstatně lepší a ověřenější, než je tomu dnes, snaží se zachytit přece jen příliš složitou a příliš překotně a hluboce se měnící skutečnost, než aby vůbec mohla mít po ruce zásobu kvalitních zobecnění a dobrých rad pro každou situaci. Ani sebelepší metodologická a teoretická výzbroj osvojená na pracovištích ve vyspělých zemích nedává bohužel žádnou záruku, že s její pomocí rychle a automaticky dospějeme ke správnému, „neideologickému“ poznání. Obávám se, že ti, kdo nám v dobré víře tuto cestu doporučují, nechápou, že bezprecedentní problémy nového typu sociální změny nás staví před nutnost ne-li revidovat, pak aspoň obměňovat jinak obecně přijímané teoretické i metodologické instrumentarium.