

Jeden sociologický přelud: „sociální konstrukce skutečnosti“

PHILIPPE DE LARA*

École nationale des ponts et chaussées, Paris, France

A Sociological Mirage: "The Social Construction of Reality"

Abstract: This article discusses the rule of methodological scepticism in contemporary French social thought. The author examines in this particular context the school of 'social constructivism', and how this school reflects some very old questions: the tension between the individual and collective dimension of the social being, the objective (i.e. real) existence of socially constructed institutions, what kind of relation exists between the consciousness of social agents and how they 'construct' the external world. This article was originally published in French by the review *Le Débat* (No. 97, November-December 1997).

Sociologický časopis, 2000, Vol. 36 (No. 3: 259-274)

*) Stať, kterou zde přinášíme (*Un mirage sociologique. La "construction sociale de la réalité"*), vyšla v revui *Le Débat*, č. 97, listopad-prosinec 1997, s. 114-129. Vyvolala dosti ostrou kritiku z pera sociologa Philippa Corcuffa (je autorem knihy *Les Nouvelles Sociologies. Constructions de la réalité sociale*, Paris, Nathan 1995), který se ohradil proti některým tvrzením, obsaženým ve statí de Lary, a navíc vyslovil podezření, že celá stať je nesena nepřiznaným politickým (ideologickým) postojem svého autora. Corcuffova odpověď vyšla rovněž v revui *Le Débat*, listopad-únor 1999, s. 112-120. Na Corcuffovu kritiku odpověděl de Lara článkem nazvaným „Nouvelle sociologie ou vieille philosophie?“ (Nová sociologie, nebo stará filozofie?) v témže čísle revue *Le Débat*, s. 121-129. Přinášíme tento článek jako velice zajímavý a podnětný příspěvek do diskuse o epistemologickém a ontologickém statutu toho, co běžně označujeme jako *sociální skutečnost*, tedy do diskuse, jež je zajímavá jak pro sociology, tak pro historiky a filozofy, a to nejen z teoreticko-poznávacího hlediska. Otázka, zda je naše *poznání* pouhým *konstruktem*, či zda vskutku poznáváme *skutečnosti*, je nepochybně stejně stará, jako jsou staré filozofie a věda. Nicméně se znovu rozofořela, a to nejen v sociologii a společenských (sociálních) vědách: tato diskuse není navíc významná jen pro francouzské společenské vědy a filozofii. Diskuse o *konstruktivismu* zasahuje i přírodní vědy, jak ukazuje mimo jiné obsáhlá kritická recenze knihy filozofa Iana Hackinga *The social construction of what?* (Harvard University Press 1999) z pera Stevena Weinberga, nositele Nobelovy ceny za fyziku 1979, dopisujícího člena britské Royal Society, uveřejněná pod ironickým názvem „Could we live without quarks?“ v *Times Literary Supplement* z 18. února 2000, jež podrobuje kritice snahu sociálního konstruktivismu relativizovat vědecké poznání. Vstup Iana Hackinga a Stevena Weinberga do diskuse o sociálním konstruktivismu rovněž přispěl k tomu, aby se redakce *Sociologického časopisu* rozhodla uveřejnit de Larův článek na svých stránkách.

Za svolení k uveřejnění českého překladu statí děkuje redakce autorovi revui *Le Débat* a *Filosofickému časopisu*, pro nějž P. Horák článek původně přeložil.

**) Veškerou korespondenci posílejte na adresu Prof. Philippe de Lara, L.A.T.T.S., ENPC, 6-8 av. Blaise Pascal – Cité Descartes, F-77455 Marne la Vallée Cdex 2, fax +331 6415 3847, e-mail de_Lara@descartes.enpc.fr

Konstrukcionistické souhvězdí

Po éře soupeřících a vítězných paradigmat – opírajících se nicméně převážně o durkheimovskou tradici – zažívají francouzské společenské vědy dobu pochybností. Reflexivní a „epistemologická“ aktivita je stejně intenzivní jako za zářných chvil strukturalismu, jenže už nejde o proslulý zlom s překonanou minulostí. Od „kritického obrátu“ k „návratu aktéra“ se objevují nebo znovu objevují klasikové, i tradice anglosaské sociologie. Německá sociologie (Dilthey, Weber, Simmel) přestala být předmětem teze Raymonda Arona,¹ aby se stala součástí idejí přítomnosti. Existuje znepokojení jak nad balkanizací předmětů bádání a teorií, tak nad obnoveným výskytem radikálních a současně starých aporií: jak na sebe navazují osobní a kolektivní dimenze sociálního bytí? Jaká je objektivita institucí? Co implikuje vztah, vlastní vědám o člověku, mezi poznávajícím vědomím a vědomím aktérů?

Jedna formulace soustřeďuje do sebe pro mnohé naděje na vyjasnění, spojené s uvedenými otázkami, totiž formulace: „sociální konstrukce skutečnosti“. Pro některé je to teoretický program, pro jiné větný obrat, používaný takřka bezmyšlenkovitě, nicméně „sociální konstrukce“ zaplavila učené projevy. Od „strukturalistického konstruktivismu“ Pierra Bourdieu, jenž zůstává trvale věrný jisté novodurkheimovské tematice autority sociální věci, po různé školy „interakce“, inspirované fenomenologií nebo pragmatismem (Goffman, etnometodologie) přes sociologie „ospravedlnění“ (Habermas, Luc Boltanski) dochází k utváření „konstruktivistického souhvězdí“, jež shromažďuje velice rozmanité proudy a nabízí jim sjednocující ohnisko, o němž se soudí, že překoná „stále více sterilizující protiklady“² a že poskytne společný jazyk a společné perspektivy.

Předností diskursu o sociální konstrukci je skutečnost, že si vypůjčil již běžný slovník, stejně pohodlný jako neškodný, který se přirozeně vloudí do pera historika nebo sociologa, když hovoří o faktech nebo procesech, jež jsou dílem jednání lidí. Nejde o nic jiného než o nálepku, označující „konstrukce“ velice rozmanité povahy: mluví se o konstrukci francouzské národní identity, o evropské konstrukci nebo křesťanské za vlády

1) Rozumí se nikoli velká doktorská disertace Raymonda Arona [Aron 1986], nýbrž tzv. doplňující teze, dříve potřebná k získání titulu *docteur ès lettres* [Aron 1969]. Spolu s uvedenými autory věnoval Aron pozornost ještě Rickertovi. Jak vyplývá z titulu knihy, zabýval se jimi jako představiteli určitých filozofií dějin a jejich předpokladů: kritikou historického rozumu u Diltheye, logikou dějin a filozofií hodnot u Rickerta, filozofií života a logikou dějin u Simmela, mezemi historické objektivity a filozofií volby u Webera, jak to naznačují názvy jednotlivých kapitol. Svou doplňkovou tezi tedy Aron nevěnoval uvedeným autorům a autoritám německé filozofie a sociologie přelomu 19. a 20. století primárně jako teoretikům sociologického poznání, nýbrž jako teoretikům historického poznání. Je ovšem pravda, že zájem o sociologii Maxe Webera provázel R. Arona po celý život, v této souvislosti stačí připomenout jeho monumentální knihu [Aron 1967] a četné zmínky v jeho Pamětech [Aron 1983] (pozn. překl.).

2) Podle formulace Philippa Corcuffa v nedávné syntéze o *Nových sociologiích* [Corcuff 1995: 8], kde představuje velmi přehlednou kartografii „konstrukcí sociální skutečnosti“, jejich filiací a jejich rozmanitosti. Toto „souvězdí“ zahrnuje podle Ph. Corcuffa mimo již uvedené autory také díla Norberta Eliase a Anthonyho Giddense, antropologii vědy a techniky Michela Callona a Bruno Latoura, ekonomii konvencí, práce z politických věd, jež se snaží skoncovat s tím, co se jim jeví jako naivní „pozitivismus“ jejich oboru.

Karla Velikého, o historické a legendární konstrukci podoby Karla Velikého.³ Zde nejde o žádnou teorii, leč snad o dílčí teorie, které vysvětlují specificky každý z těchto procesů. Něco jiného je, když se „konstrukce“ stane *teoretickým* konceptem. „Konstrukce sociální skutečnosti“ představuje heslo, které dává pevnou podobu jedné velké ambici. Nejde zde o málo, protože se usiluje o obnovení základů společenských věd, o to, aby konečně dospěly k statutu přísné vědy.

Přesto bych zde chtěl obhajovat názor, že pojem sociální konstrukce skutečnosti neplní a nemůže splnit naděje do něho vkládané, že je zdrojem nejasností, které by bylo vhodné si ušetřit. Stručně řečeno, za prvé sociální konstrukce skutečnosti představuje protichůdný koncept, jakýsi druh kulatého čtverce; za druhé, je-li vhodný k tomu, aby vhodně označil cosi podstatného pro poznání společnosti, přece jen, dalek toho, aby rozřešil nesnáze, tím, že je pojmenovává svým jménem, je jen zdvojuje.

Překonání antinomie jednotlivého a kolektivního, iniciativy jednajícího a strukturálních determinací, subjektivního a objektivního, „představ“ a „skutečností“ – k tomu dojde antinomií mikro a makro, rutinního a mimořádného – to je to, čeho dosahuje každý historik, každý sociolog, když má úspěch. Budiž. Avšak k tomu, abychom tento výkon promysleli, abychom zvýšili vědomí o něm a vědomí jeho nástrojů, k tomu nestačí prohlášovat, že tak činíme. Domnívám se totiž, že sociální konstrukcionismus žije z *deklarativní iluze* tohoto druhu.

Jestliže se tento proud ustavil ve Francii teprve nedávno, pak má mnohem starší a výmluvnější dějiny v amerických společenských vědách, počínaje prací Petera Bergera a Thomase Luckmana *Sociální konstrukce skutečnosti*, která vyšla v roce 1967.⁴ Ian Hacking poskytuje představu o konstrukcionistické frenezii ve Spojených státech – její úroveň jsme ještě zdaleka nedosáhli –, když vypočítává některé předměty konstrukcionistického studia: pojem autora, sourozenský vztah dětí, diváci televize, nebezpečí, emoce, fakta, gender (mužský/ženský), homosexuální kultura, nerovnost, Japonsko, poznání, schopnost číst a psát, imigrace z lékařského hlediska, národní stát, postmodernismus, kvarky, skutečnost, sériový zločin, těhotenství dospívající dívky, scholarizace v městském prostředí, demografické statistiky, ženy uprchlice, mladiství bezdomovci, identita Zulu, panika, věda, hluchota, osmdesátá léta, mysl.⁵ Autoři prací na tato témata používají slovo *constructionism* a nikoli *constructivism*, ačkoli angličtina stejně jako francouzština připouští obě podoby; ve shodě s anglosaským zdrojem budu tedy používat termínu „konstrukcionismus“ spíše než termínu „konstruktivismus“.⁶

Ač konstrukcionismus není školou, je přece jen více než módním jevem, má „důvěrný nádech“. Všechny konstrukcionistické teze se v úplnosti nevyskytují u všech zmínovaných autorů. U Pierra Bourdieua se například neshledáme s protikladem mezi

³) Uvedené tři příklady jsou vzaty z nedávné knihy o Karlu Velikém, kterou napsal Robert Morrissey [1997].

⁴) Francouzský překlad *La Construction sociale de la réalité* [Berger a Luckman 1986]. Sociální konstrukce nabyla zvláštního smyslu v analýze jednotlivých politických případů, v nichž označuje postup toho, jak se něco „dostává na pořad dne“, jímž se nějaký sociální jev stává „problémem“, předmětem veřejného jednání.

⁵) Ian Hacking, přednáška na E.N.S. v Paříži 25. dubna 1997.

⁶) V našem překladu rovněž dodržujeme ve shodě s původním textem tvar „konstrukcionismus“ místo „konstruktivismus“ a užíváme termínu „sociální“ i tam, kde se jinak běžně dává přednost termínu „společenský“ (pozn. překl.).

vysvětlením a popisem, kterého si cení etnometodologové; konstrukcionisté nepřijímají jednoznačně radikální relativismus Bruno Latoura a jeho zavrhování „velkého dělení“ příroda/společnost. Nicméně existuje jistá logika sociálního konstrukcionismu, kterou je možno uchopit pod rozmanitostí planet konstrukcionistického „souhvězdí“. Konstrukcionismus se rovněž vyznačuje určitým stylem: jeho znakem je především *étos* trvalé inovace, v minulém stavu znalostí uznává jen pouhý kontrast, proti němuž je nutno se ohradit, aby bylo možno dospět k „novým“ předmětům studia a k bádání nad sjednocením společenských věd. Za více méně banálním prohlášením o interdisciplinaritě se skrývá mnohem radikálnější představa, dle níž, vzhledem k tomu, že „vše je sociální“, představují hranice vědních oborů v nejlepším případě dočasné konvence, v nejhorším případě pak nelegitimní úskoky sloužící jen udržování akademických požitků a k rozdělování skutečné vědy k co největšímu prospěchu tradičních etablovaných věd. Tuto jednotici *hybris* spolu sdílí jak naturalismus „nové antropologie věd“, tak sociologismus vzešlý z Durkheima. Zmíněný styl by zasluhoval svou studii a proč ne, svou sociologii, já se však zde soustředím na to, co se mně jeví být konceptuální kostrou sociálního konstrukcionismu.

Nejprve budu zkoumat sémantické kolísání pojmu a epistemologie konstrukcionistické sociologie: její koncepci vztahu mezi představou a skutečností, paradoxní směs nominalistického hyperempirismu a antiempirismu, jež podporují tuto koncepci, dvojznačnost sblížení historie a sociologie, kterou navrhuje a nakonec způsob, jímž sociální konstrukcionismus nově definuje cíle vědeckého poznání prostřednictvím protikladu popisu a vysvětlení. V druhém kroku tvrdím, že slabost sociálního konstrukcionismu spočívá v nedostatečné filozofii ducha.⁷ Argumenty této kritiky cílí na pojem „praktického vědění“ a na jazyk. Závěr se bude týkat dvojznačnosti sociálního konstrukcionismu vzhledem k relativismu.

Konfúzní epistemologie

Začneme sémantickou nedůsledností. Naznačuje to kolísání slovníku, který jednou hovoří o sociální konstrukci skutečnosti, po druhé o konstrukci sociální skutečnosti. Koncept konstrukce nenapravitelně odděluje póly, které by konstrukcionisté chtěli spojit: na jedné straně činitel, zedník, na druhé budovaná stavba. „Sociální konstrukce“ je buď konstrukcí *společnosti* (něčím jiným, než je ona sama), buď konstrukcí *prostřednictvím* společnosti: gramatika hatí teoretický záměr. V prvním případě, jsou-li produktem instituce, pak je to jedinec (vně instituce), který je jejich tvůrcem a my pak máme konstrukci sociální skutečnosti, to je *mentální* konstrukci společnosti. Tuto verzi rozvíjí jasně a důsledně John Searle: je-li tento kousek papíru bankovkou, pak proto, že „my“ tomu věříme [Searle 1995]. Konstrukcí je připojení této „víry“ k fyzikálnímu předmětu. Na jedné straně je tu *fyzická* povaha, na druhé straně konvence, jež jsou *představami*: víry, instituce atd. Searlovou zásluhou je, že jasně formuluje určitou ontologii společnosti, zatímco projevy konstrukcionistů jsou často dvojznačné nebo vyhýbavé. Bylo by zajímavé umístit velké postavy konstrukcionistického souhvězdí podle vztahu k této sociální ontologii. Pierre Bourdieu na příklad, by se mohl svou naukou o *iluzi* nalézat paradoxně velmi blízko Searlovu mentalismu. Jsou-li to naopak instituce, jako je tomu v druhé verzi, které konstruují, pak to jsou jedinci a jejich myšlení, kteří jsou konstruováni. Buď jsme to my, kteří

⁷) *Filozofie ducha* (philosophie de l'esprit) = racionalistická, intelektualistická filozofie (pozn. překl.).

myslíme, nebo jsou to instituce, které myslí za nás. Tuto verzi, jež se vyznačuje obrácenou symetričností s předchozí verzí, obhajuje s radostí vzbuzujícím radikalem Mary Douglasová, důsledně durkheimovská antropoložka [Douglas 1989]. Takové „překonání“ protikladu, které mluví o „sociální konstrukci sociální skutečnosti“, aniž by zlomilo začarovaný kruh, nás do něho uzavírá. Představa konstrukce sebe ze sebe je možná jako postulát absolutního idealismu (sebekladení já u Fichta nebo duch u Hegela), prosadí se však obtížněji jako základ nějakého vědeckého programu. Konstrukcionistické schéma může vzbuzovat dojem, že překonává tyto nesnáze, protože se soustřeďuje na možné způsoby procesu samotné konstrukce, na jeho techniky. Avšak otázka „jak?“ nás nezbavuje otázky „kdo?“. K tomu, aby byla konstrukce, nestačí, že je tu nějaký způsob stavby, je třeba také stavitele a konstrukčních materiálů. Ještě jedna gramatická poznámka: není jednání bez jednajícíchho.

Další klíčové slovo sociálního konstruktivismu „objektivace“ znásobuje dvojznačnost. Jde o poznání procesu, jímž se daný sociální jev, víra, instituce atd. stává objektivní, nebo naopak, jde o odhalení *subjektivního* charakteru nějaké entity, o níž panovalo domněnání, že je objektivní, která je však pouze objektivovaná, která je tudíž *subjektivní*? Někteří, jako Pierre Bourdieu, mají sklon řešit tento problém tak, že rozlišují čas objektivace od času objektivity. Dnešní objektivace jsou zítřejšími objekty. „Krise“ – stávka, což je současný ekvivalent durkheimovského transu – jsou privilegovanými okamžiky, v nichž subjekty dočasně dospívají k racionalitě, jež nezávisí na sociálních tlacích a mohou se tak stát tvůrci kolektivního subjektu [viz např. Bourdieu, Loic a Wacquant 1992: 107]. Ve zbytku času to jsou dominantní struktury, které jim předcházejí a které jimi hýbou. Jiní autoři kritizují toto řešení za to, co obsahuje v sobě skutečně příliš objektivistického, co podřizuje činitele tlakům zvyku. Věnují pozornost „kompetencím“, „praktickému vědění“ jednajících, kteří se uplatňují v produkci sociálního řádu a zhodnocují rozměr interakce sociální existence proti primátu makrosociálních struktur. Z toho plynou nekonečné debaty o integraci „mikro“ a „makro“, jež jsou nekonečné proto, že sám pojem objektivace nutně vede k zachování protikladu nejisté subjektivní (nebo mezisubjektivní) roviny interakce vůči objektivní, pevné rovině struktury [viz Knorr-Cetina a Cicourel 1981].

Jsou představy skutečné?

Opět je třeba říci, že sociální konstrukcionismus vychází ze skutečného problému: víme, že sociální fakta evidentně vyžadují, abychom se vymanili ze způsobu myšlení, které *odděluje* od sebe fakta (objektivní) a představy (subjektivní), jak toho však dosáhnout za těžkého tlaku fakt víry na fakta jako taková, když nás navíc sklon slovníku neodolatelně svádí k uvedenému dualismu? Zde lze, stejně jako jinde, rozpoznat nadvládu karteziánské ontologie, jež dělí svět do dvou substancí, do rozprostraněnosti, kterou dnes nazýváme předmětným světem, a do myšlení, které nazýváme věrami nebo představami. Právě proto vypracování nekarteziánské ontologie myslí – „institucí smyslu“ – za pomoci Wittgensteinových zkoumání nebo obnovení Aristotelovy filozofie velmi značně zajímá vědy o člověku, jak to ukázal Vincent Descombes [1995, 1996a, 1996b]. Sociální konstrukce skutečnosti vychází z analogického záměru, zůstává však vězet v karteziánském schématu, podřizuje nepřekročitelnou hranici mezi subjektivním a objektivním, ačkoliv prohlašuje, že ji překračuje.

K faktickému návratu dualismu hrubých (fyzikálních) dat a (mentálních) představ dochází prostřednictvím dvojí kruhové dekonstrukce: dekonstrukce „dat“, která jsou brá-

na za „sociální konstrukty“ a dekonstrukcí operací konstrukce představ, jež jsou redukovány na sociální fakta – na doložitelné, pozorovatelné praktiky, to je *in fine* na *data*. „Data“, která byla na začátku zavržena, se na konci znovu vynořují, aby zdůraznila věrohodnost objektivnosti analýzy. Představy tedy mohou uvážnout jen v subjektivitě – nebo intersubjektivitě, na tom zde málo záleží – nebo jsou redukovány na materialitu konstrukcí. Nebo vyjádřeno jinak, konstrukce je buď mentální (stejně jako tvoříme větu), nebo materiální (stejně jako stavíme dům), aniž by mohla být obojím zároveň.

Konstrukcionismus nachází odezvu zejména ve vědě o politice, protože se tento obor střetává více než jiné v těchto záležitostech s napětím mezi holými fakty, jež nezávisí na významech nebo představách, a s nimiž je tedy možno nakládat jako s daty a explicitnějšími konstrukcemi smyslu. Pierre Bourdieu [1988: 2] říká o politice, „že tento region sociálního světa produkuje a vnucuje svou vlastní představu o sobě samém více než kterýkoli jiný“. Zejména v demokracii vede volební aritmetika ke znepokojujícímu překrývání se nejvyššího stupně objektivní a kvantifikovatelné fakticity se skutečností nasycenou představami, doktrínami, vírami. Většina, legitimita, mínění, představa, tedy nejpropracovanější (a nejkontroverznější) kategorie vědy a filozofie o politice jsou rovněž kategoriemi politického jednání. Jistoty nebo přesvědčení, jež občan sdílí, promyšlený a diskutovaný koncept teoretika, historická představivost politika a holý fakt „politického chování“ vystupují jako rysy téhož předmětu. V debatách a v rozhodováních o volebních systémech na příklad, což je obvyklý řád věcí v demokraciích, ten nejspekulativnější obzor filozofie reprezentace je nerozpletitelně zamotaný do jistot mínění a mocenských kalkulů.

Chceme-li se vyhnout hrubému zploštění všech těchto dimenzí, buď naturalizací politického faktu (jako „funkce“, jež je nezbytná v každé komplexní společnosti a jež je objektivována v pozorovatelných „chováních“), buď jejím rozpuštěním jako pouhé iluze, jako divadelního stínu, který jako by měl pouze „symbolizovat“, to znamená skrývat v prvku *smyslu* skutečnou *hru* mimopolitických zájmů a mechanismů, pak se opravdu zdá, že konstrukcionismus nabízí jakousi alternativu, jež by umožňovala v dobré víře sjednocovat různé dimenze politična a politiky, aniž by je redukovala, a to tak, že nakládá s představami jako s věcmi a s věcmi jako s představami.

Příklad jedné konstrukcionistické studie dějin všeobecného volebního práva umožní ukázat na meze tohoto postupu. Práce Alaina Garrigoua jsou příkladné v tom, že se zaměřují na jádro demokratické politiky, totiž na výkon volebního práva v jednom z jeho podstatných aspektů, na praxi individuální a tajné volby. Ukázaly na zvláštní rozdíl, který existoval ve Francii mezi zavedením všeobecného hlasovacího práva (1848) a jeho účinným prosazením se do pravidel a do mravů politiky, včetně udivujícího dlouhotrvajícího dozrávání techniky tajné volby (urna, vytištěné kandidátky a zejména volební zástěna), jež se prosadila až v roce 1913 po obtížných parlamentních debatách, jež začaly 1875 (přičemž volební zástěna byla navrhována od roku III!).⁸ Odpor vůči volební zástěně je možno chápat jako typický projev francouzské nesnáze „vyjádřit *pozitivní teorii* demokracie“, vlivem *racionalismu* experta stejně jako mesiášské strany-třídy, kteří neustále znehodnocovali a podřizovali volby jiným, zdánlivě vyšším formám reprezentace [Ronsavallon 1992: 449]. Alain Garrigou nezastává tento druh vysvětlení, který se podle něho nachází nepochybně příliš „uvnitř“ politiky, a místo toho vyvinul sociální genealogii

⁸) Rok III dle francouzského revolučního kalendáře, tedy 1795 (pozn. překl.).

„tajemství volební zástěny“, jejíž postupné propracovávání umožňuje uchopit postup konstrukcionistické problematiky. Historii volební zástěny vyložil nejprve nejklaštějším fakticistním způsobem v článku z roku 1988 a vysvětlil ji jako konflikt mezi notábly, kteří bojovali proti volební zástěně jménem organické koncepce reprezentace, jež byla v jádře aristokratická (dokonce i když šlo o republikány, jako byl Charles Ferry) a demokratickými „politickými podnikateli“, jimž volební zástěna představovala přirozený nástroj společnosti složené z jedinců, tedy stoupenci takového pojetí politiky, jež se obrací k abstraktnímu, atomizovanému občanovi [Garrigou 1988]. Jestliže se tento článek hlásí ke klasické perspektivě kritiky buržoazní politické iluze, pak konstrukcionistický obrat se prchavě vynořuje v závěru jazykem marxistické teorie fetišismu: „Fetišistická iluze proměňuje ve vlastnictví nástroje (volební zástěny) – jenž se stal symbolem – normy, jež se staly platnými jeho institucionalizací a jež byly vnuceny povinností ho užívat“ [ibid.: 45].

Pozdější článek „Sociální konstrukce hlasování“ [Garrigou 1993] prohlubuje a systemizuje konstrukcionistický postup. Politické instituce a jejich nástroje, jako tajné hlasování, představují jen „kontinuální a logický proces sociální konstrukce“ a „dějiny proměn hlasovacího aktu jsou jen genezí kategorie mínění, a vyvracejí tedy jeho naturalizované nazírání v souladu s rytmem sociální amnézie jeho konstrukce“ [ibid.: 7]. Jestliže se tedy sociální konstrukce násobí sociální amnézií, pak se dostáváme do pekelné genealogické smyčky, která vede k tomu, že každý politický koncept, jenž působí ve skutečnosti, je hloupý, protože jeho uskutečňování vede nutně k zapominání na jeho skutečné zdroje v důsledku naturalizace (jako kdyby historické vědomí bylo vyhrazeno pouze vzdělancům). Uvedená problematika vede k tomu, že se za odvážné kritické odhalení dává najevo formulace „symbolických“ významů, které ovšem obyčejní příslušníci demokratické politické komunity velice dobře znají. „Významy jsou tak dobře vepsány do předmětů (urny, volebního lístku, volební zástěny), že se staly symboly“ [ibid.: 9]. „Domestikace (voliče) definuje proces přijímání, jehož prostřednictvím došlo k interiorizaci norem. Toto zřejmé podrobení se, i když nestejné a nepochybně nikdy úplné objektivnímu řádu, uspořádanému prostřednictvím nástrojů, vychází jak z působivé objektivní soboru nástrojů pro hlasování, tak z příklonu k legitimním významům, jež jsou v nich objektivovány. Na jedné straně je hlasování spojováno se subjektivním svědomím, je to osobní mínění, které se projevuje v intimitě aktu; na druhé straně je spojováno s objektivitou počtu, a proto nabývá smysl a účinek jen operacemi sčítání hlasů“ [ibid.: 38-39]. Pod zdáním demystifikační dekonstrukce se zde setkáváme pouze s přeformulováním toho, co by bylo možné nazvat laickou teorií o hlasování, to znamená to, co ví a co si myslí každý občan. Dějiny všeobecného hlasovacího práva jistě nepatří mezi obecně sdílené znalosti, ale neznalost těchto dějin nebrání přemýšlet o volbách těm, kteří volí. Hovořit o „naturalizaci“ umožňuje snadno dosáhnout opaku, rovná se to však nepochopení toho, že obecné demokratické mínění je tvořeno *normativními* praktikami a vírami (jako je pravidlo „jeden člověk, jeden hlas“), které jednající uznávají jako *zvolené zásady* navzdory tomu, že zvyk znesnadňuje vynalézání alternativ.

Podivný nominalismus

Navzdory tomuto kruhovému propojení holých dat a konstrukcí, sociální konstrukce skutečnosti je velmi přitažlivá, protože se jí daří spojovat dvě mohutné a zdánlivě protikladné intelektuální vášně, totiž nominalismus se zavržením „naivního empirismu“, což představuje projev nedůvěry vůči slovům a vůči věcem zároveň.

Zatímco filozof, tradiční myslitel, sedí u svého stolu, zachází s koncepty, s abstrakcemi a podléhá jejich kouzlu, protože je považuje za skutečnost, (de)konstruktér zachází pouze s jednotlivinami. Vše univerzální je jen chimérou nebo souborem jednotlivostí: tento předmět, toto gesto. Jde přece o to, zakroutit krk univerzálním fantomům, dekonstruovat je na jejich jednotlivé části. Stát, obecná vůle, umění, veřejné mínění, dělnická třída, a dokonce i Jacques Chirac, ti všichni neexistují jako takoví, jsou to sociální konstrukce. Falešné univerzální koncepty tradičního sociologa (nebo ideologie) se však nerozpouští do elementárních jednotek, nechť by to byly individuální strategie, faktická data nebo jiné atomy, ale do konstruktivních „praktik“ společnosti, do praktik „společností“, o níž pořád nevíme, z jaké látky se skládá.

Nechť je ovšem jakkoli velmi významný nominalismus v počátcích novověku od Occama po Hobbese, nechť lze pro každý vědecký postup co nejvíce doporučovat, aby byl opatrný vůči konceptům, jež se hodí ke všemu, zůstává skutečností, že onen výše naznačený nominalismus je bezbřehý, protože mu chybí ontologie upřesňující, z čeho povstávají jednotky, jež skládají svět (sociální konstrukce). Jde-li o konstrukci, proč zůstat stát uprostřed cesty? Domy jsou postaveny z cihel, ale cihly jsou z hlíny atd. Jinak řečeno, nic nebrání klást jeden a půlkrát konstrukcionistickému konstrukcionistovi otázku po konstrukci konstrukce, a to *ad infinitum*.

Takové je ostatně zaměření etnometodologie jako nejdůslednější školy konstrukcionistického souhvězdí. Pro tento směr každá možná sociologie jakožto projev, který zůstává vně události, již si přeje vysvětlit, jen zakrývá svou závislost na smyslu a sociálním řádu, jež produkují sami její „příslušníci“ v rámci jejich „situovaných“ (lokálních) interakcí. Odtud vzniká jednak jakási negativní sociologie, jež vyzdvihuje neúspěchy a slepé uličky, které se nevyhnutelně vyskytují v každém vysvětlení, pokud ponechává stranou aktivitu, vznikající z lokální produkce příslušníků sociálního řádu, nebo pokud ji zkresluje tím, že ji vyzdvihuje vně okruhu jejího „situovaného“ vzniku, na druhé straně dochází k monotónnímu zkoumání nekonečných „praktik“, kterými příslušníci utvářejí sociální řád, zejména ten, který je typický pro konverzaci. „Konverzační analýza“ byla takto konstituována v autonomní vědu, jež se hodně opakuje, jež je tak říkajíc lhostejná vůči svému předmětu, protože nachází vždy a ve všem tytéž postupy. Merleau-Ponty a Heidegger slouží jako podstatná inspirace pro etnometodologii, jež si přeje stát se sociologickou konverzí fenomenologie, jakousi empirickou analýzou *Dasein*. Radikálnost etnometodologie se odlišuje od smířlivějšího zaměření ostatních konstrukcionistických škol. Je jakýmsi chtěným krátkým spojením mezi dvěma antitetickými zaměřeními: mezi filozofickou antropologií bytí-ve-světě, jež transcenduje a popírá samu možnost pozorovat a empiricky popsat tento aspekt lidského údělu a *empirickou* vědou o témž aspektu. Zmíněná volba nemožného nepostrádá velikosti, ani nepřímého poučení o problému mezi empirie. Na svém počátku dosáhla několika krásných výsledků na pomezí filozofie a sociologického popisu, ale její transformace v program musela nevyhnutelně zabřednout.⁹

Chtěl bych poznamenat k tomuto bodu, že ontologická dvojznačnost sociálního konstrukcionismu ohledně povahy „sociálního řádu“ zahrnuje starší dvojmysl, jež v současných francouzských společenských vědách zanechala strukturalistická a marxistická stopa. Pojem *organizovaná totalita*, s nímž přišel strukturalismus, se ve skutečnosti neshoduje s primátem výrobních vztahů (Marx) nebo symbolické dominance (Bourdieu):

⁹) Viz například první kapitoly knihy Harolda Garfinkela, *Studies in Ethnomethodology* [1984].

sociální řád lze chápat buď v termínech totality, nebo v termínech dělby ovládající/ovládání, ale kompatibilita obou perspektiv zůstává sporná. Jak dobře viděl Vincent Descombes [1996c], tento dvojsmysl se soustřeďuje ve slově „ideologie“. „Ideologie“ označuje pro strukturalismus ideje, které sdílí všichni, to znamená systém představ nějaké společnosti, obecně sdílené významy, kterou danou společnost organizují a které zajišťují v jejím nitru vzájemné porozumění lidí, zatímco sociologie dominance nazývá ideologií (falešné) ideje, jež vnucují ovládající ovládaným. Jedná se tedy o podstatný svár ohledně prvotních konstituujících složek lidské společnosti. Nicméně konstrukcionistický nominalismus udržuje dvojznačnost a do jisté míry ho zdokonaluje tím, že navrhuje pojem infra-politického sociálního řádu (konstrukce), který by však bylo možné kombinovat s politickou interpretací téhož řádu (dominací).¹⁰

Sociologie proti historii

Sociální konstrukce skutečnosti je chvályhodně alergická vůči všemu, co se podobá filozofii dějin, zejména vůči evolucionismu. Historie není abstraktním pohybem konceptů nebo časových období, které by vznikaly ze sebe navzájem. Jde o kritiku čistě spekulativních koncepcí historického pohybu, zejména když vedou k utvrzování nadřazenosti přítomného času nad minulostí; jde o to vrátit historii k jejímu skutečnému subjektu, lidem a jejich praxi, k temnému nebo skvoucímu putování, opakování a inovace. Tento program by bylo možné jen podepsat, kdyby nebyl pokryt nejasnostmi, které ho svádějí ze správné cesty: záměnou variability a historicity, záměnou mezi porozumitelností dějinám a myšlenkou, že dějiny by měly mít nějaký cíl. 1) Poukazovat na nekonečnou rozmanitost praktik, na rozdíly, jež se mohou skrývat v různých epochách pod tímž slůvkem, to se ještě nerovná psaní dějin, ale je to nanejvýš jeho začátek. Jednoduchý fakt popisování těchto rozdílů, *a fortiori* jejich vysvětlování předpokládá, že budou pochopeny v nějakém logickém prostoru, na příklad jako větve nějakého systému možností, že budou přičleněny k jiným rysům atd. Jestliže byly „konstrukce“, k nimž došlo v různých epochách *eo ipso* nesusouditelné, jestliže na příklad vztah mezi pojmem „vláda“ pro nás a to, co pod tento pojem přiřazovali lidé 16. století, by byl čistě nominální, pak bychom nemohli nikdy nic pochopit o našich předchůdcích. 2) Nelze dospět k pochopení minulosti bez určitých rámců porozumitelnosti. Abychom mohli hovořit o nějaké změně, je třeba postulovat nějakou věc, která se nemění. Necht' jsem omluven za to, že se cítím nucen připomínat tyto truismy, ale natolik spontánní nominalismus našich vědců zatemnil jejich zřejmost. Sociální konstrukce skutečnosti tím, že ve všem odhaluje evolucionismus, přechází od oprávněné kritiky teze o tom, že historie má nějaký cíl nebo účel, k popírání nevyhnutelných podmínek porozumitelnosti dějinám.

Tyto koncepční chyby ovšem nepostihují sterilitou všechny práce, jež inspirovala sociální konstrukce skutečnosti. To plyne ze skutečnosti, že se empirické bádání zabývá předměty, které nejsou pouze konstrukcí, ale s nimiž se také občas skutečně *setkáváme*. Jestliže, jak zde tvrdím, konstrukcionistický přístup nepředstavuje opravdový vědecký program – i kdyby byl nesprávný – není nic divného na tom, že neovlivňuje přímo všechny práce, které se ho dovolávají a že um a talent badatele zčásti unikají jeho vlivu. Konstrukcionistický přístup může být dokonce přínosný, jedná-li se o problematický popis nějakého předmětu. Každý pokus o poznání „sociálního světa“ je konfrontován s problémem jazyka a metod popisu. Má se vytvořit žargon *ad hoc* nebo se mají parafrázovat

¹⁰⁾ Velice zřetelně vyjadřuje tuto dvojznačnost Bernard Lacroix [1985].

domorodé popisy? Jaké hlavní rysy má pozorování zachovat? Jak pojímat kritéria *přesnosti* v těchto záležitostech? Je nutné pojímat popis jako problém. Bylo by možné tvrdit, že existuje jakýsi fenomenologický moment zkoumání, a že dokonce může být určující vzhledem k určitým otázkám. Tak je tomu s výzkumy pracovních situací, interakcí v nitru místních skupin atd., v takových výzkumech, v nichž rozhoduje zřetel na detaily „interakčního řádu“ (Goffman). Avšak je legitimní tento moment hypostazovat a povyšovat takovou sociální vědu, jež by byla *jen popisnou* za cenu přerušené vazby mezi popisem a vysvětlením? Konstrukcionistický přístup sjednává tomuto přechodu do krajnosti vážnost, tomuto přechodu od uznání závažnosti problémů popisu k jejich hypostázi tím, že dodává popisu „kritickou“ hodnotu (dekonstruuje údaje zdravého rozumu popisem toho, co není vidět) a odtud vede ke zhoubné záměně popisu a vysvětlení.

Jedna bezduchá filozofie

Školy sociální konstrukce skutečnosti, protože nedůvěřují jak naivně naturalistickým věcem, tak příliš idealistickému jazyku, umísťují místo svých konstrukcí kamsi doprostřed. Kardinálním pojmem tohoto výzkumného „terénu“ jsou „praktický“ smysl nebo „praktické“ vědění. Praktické vědění, to je manuální zručnost dělníka nebo kuchaře, obojí nepostižitelné „teoretickým“ věděním inženýra nebo receptáře, protože jsou ztělesněny v dispozicích, v důvěrném styku s jistým kontextem, jež není možné zcela vysvětlit, nicméně přece jen to je vědění, protože ho lze předávat, naučit se mu. Cíl této pozornosti vůči praktickému vědění je dvojitý: 1) proti strukturálnímu funkcionalismu – zejména v jeho marxistické podobě – je třeba poskytnout místo idejím, důvodům, argumentům, konceptům jednajícího a jeho schopnostem, je nutné přestat vydávat ho za „kulturního idiota“, za *judgemental dope* (doslova za idiota, pokud jde o schopnost úsudku, podle pěkné formulace Harolda Garfinkela, zakladatele etnometodologie); 2) ale návrat jednajícího se musí uskutečnit bez toho, že bychom propadli *intelektualistické* koncepci jednání, jež by ztotožňovala důvody jednání, představy, které působí v sociálních praktikách s čistě kognitivními obsahy, jako jsou ty, jež lze připisovat vnějšímu pozorovateli bez masa a kostí – jak je tomu v případě teorií, které chápou racionalitu jednajících jakožto *kalkuly*. Jednající je takto rehabilitován, ale rehabilitace je dvojznačná: je současně úplná a omezená na místní sféru interakce. Jakmile se objeví institucionální prvek, znovu se shledáváme s obraty ohlašujícími ztrátu subjektu. „Praktické vědění“ v pojetí sociální konstrukce skutečnosti totiž nemá nic společného s nějakým věděním, protože tu chybí spojení s opravdu *logickou* a *diskursivní* dimenzí praktické racionality. Pierre Bourdieu v tomto ohledu velice jasně prohlašuje, že praktický smysl „se řídí logikou, která není logikou“ [Bourdieu 1980: 144]. „Praxe“ tedy nemá nic společného s logikou a nejlépe ji uchopíme tehdy, je-li popisována termíny vyjadřujícími dispoziční jako tělesnou obratnost, gesta atd., mimo verbální formulace a racionalizace, které o zmíněných praktikách poskytují popisy nebo ospravedlnění teprve dodatečně, tedy popisy a ospravedlnění povrchní a klamná. Důraz, kladený výhradně na „kontext“, na „tělo“, byť je někdy velmi plodný pro popis, prozrazuje neznalost toho, co je to praktický *rozum*. Na rozdíl od Aristotela nebo Wittgensteina, kteří se snažili pozitivně analyzovat praktickou racionalitu, se vyznačují uvedené dispoziční nauky čistě negativní definicí praktického vědění: jako podvědomým, nediskursivním, neformálním atd. Domnívat se ovšem, že logika a diskursivita se nutně nacházejí na straně „intelektualismu“, které jakési autentické myšlení praxe musí nutně překonat, jen dokazuje, že zůstáváme v zajetí toho intelektualismu, oné „velké epistemologické konstrukce (poznávající, pronikavé atd.) od Descarta po Quina“,

jež chápe lidské myšlení pouze jako kontemplativní a že jsme tedy neschopni rozpoznat logickou a sémantickou dimenzi jednání [Tylor 1997: i-ii].

Luc Boltanski a Laurent Thévenot [1991] vynakládají značné úsilí na prosazení vlastního místa pro *argumentaci* v sociologii, která se k tomu takřka nehodí. Argumentativní repertáře („cités“), které sestavili, popisují evokujícím způsobem pluralitu ospravedlňujících rejstříků užívaných v sociálním jednání, avšak obtížně navazují na efektivní užití jednajícími. V saussurovských termínech by bylo možno mluvit, *mutatis mutandis* o jakési teorii jazyka, jež by postrádala dimenzi řeči. Procedury ospravedlnění, ponořené do aparátu „veličin“, jež jsou vlastní každému repertáři, se neliší od prostých *dispozic*. Pro autory „modelu ospravedlnění“ má tento model otevírat „přístupovou cestu k analýze jednání v usměrněných systémech, jež umožní vyhnout se problémům nezamýšlené introspekce nebo mechanické objektivace“ [ibid.: 436]. Avšak iniciativa „osob“ je omezena na schopnost pohybovat se mezi šesti „světy“ (světem inspirace, světem domova, světem mínění, občanským světem, světem obchodu, světem průmyslu, což odpovídá šesti „veličinám“ nebo rejstříkům ospravedlnění). Schopnost „realizovat se v různých světech“ je dokonce bytostnou ontologickou známkou, protože je to ona, na níž se zakládá rozdíl mezi lidskými a jinými bytostmi. Tento „model vícero světů“ si přeje „zachovat proti (paradigmatům habitu a ostatních sociálních automatismů) jakousi nejistotu, pokud se týče jednání osob“ [ibid.: 267]. Chce dojít k jisté „pragmatické reflexe“, mnohem spíše však vytváří určitý dispoziční model, který je zajisté sofistikovaný, nicméně zůstává ještě velmi vzdálen zamýšlené pragmatice. Nejistota totiž nestačí ke konstituování lidské iniciativy: nedeterminističtí fyzikové neuvažují o elektronech jako o osobách. Uznání „situací“ (jednoho nebo více světů, v nichž se kdo nachází) nebo „kompetence přizpůsobení“ je příliš omezené na to, aby konstitovalo formu praktického soudu. Opět se zde shledáváme se slabostí každé dispoziční teorie ducha, jakou kritizoval Peter Geach [1992: 4-7, 14-15] ve své knize o mentálních aktech: kategorie dispozice neumožňuje vypovídat o mentálních aktech, především o *soudu* nebo argumentaci, protože jí lze stejně dobře a *nerozlišeně* používat na to, že cukr má dispozici rozpouštět se v kávě.

Nesnáz je ještě zřejmější v etnometodologii. Jak je možné hovořit o „vědění“ nebo docela prostě o „reflexivnosti“, když jde o schopnosti omezené na lokální a pomíjivé, podvědomé schopnosti, jež jsou imanentní „praktickým výkonům příslušníků“ (skupiny, společnosti atd. – *pozn. překl.*) do té míry, že je ani nelze formulovat jako maximy, natož jako argumenty? Jestliže je bytostným rysem tohoto praktického „vědění“ jeho neprůhlednost včetně a zejména pro samotného jednajícího, pak cesta kritiky intelektualismu končí ve slepé uličce.

Příznak jazyka

V tomto posledně uvedeném bodu doprovází tezi sociální konstrukci skutečnosti velké nedorozumění. Více autorů prohlašuje, že jsou spříznění s filozofickou kritikou intelektualismu. Tato kritika představuje velké téma pro filozofii 20. století, jež sdílejí tak rozliční autoři jako Heidegger a Wittgenstein. Ale kritika abstraktní a kontemplativní koncepce subjektu v různé podobě jako schránky na představy ve prospěch kontextuálního a aktivního zření „bytí-ve-světě“ (Merleau-Ponty) ztrácí svůj smysl, nespojuje-li se s reflexí jazyka a povahy jednání člověka jakožto bytí jazyka. Bez toho by nic neoddělovalo „tělesnost“ (Merleau-Ponty) nebo „životní formy“ (Wittgenstein) od prostých *mechanismů*, necht' je chápeme v behavioristických nebo sociologizujících termínech.

Připadá mně, že stoupenci sociální konstrukce skutečnosti tím, že se ze všech sil snaží o sociologickou aplikaci zmíněných filozofických idejí, pozbyli smysl pro to, co Charles Tylor nazývá „vztahem tělesnost-jazyk-společnost“ [Tylor 1997: viii]. Jejich práce věnují velkou pozornost „kategorizaci“, protože však jsou dobrými nominalisty, vidí v jazyku jen *nástroj* k pojmenování věcí. Zkušené oko sociologa pochopitelně neváhá kritizovat iluzornost neutrality nástroje, poukazuje na to, že jména věcí jsou sociálními produkty, jakési teorie, které více méně bez našeho vědomí utvářejí svět. Tak dle Mary Douglasové „klasifikace, které nám umožňují myslet, jsou nám poskytovány již hotové současně jako náš sociální svět“ [ibid.: 90]. Jistě, mnozí konstrukcionisté se zdráhají přijímat tento determinismus instituce a dávají přednost jemnější analýze v pojmech interakce, „koprodukce“ kategorií. Problémem v uvedené větě však není výraz „už hotové“, nýbrž výraz „klasifikace, které nám umožňují myslet“, jenž omezuje jazyk na funkci vydělování kategorií a neuznává logickou a výrazovou dimenzi jazykové aktivity. Genealogie kategorií tedy poskytuje jen velice částečný pohled na to, co bychom mohli nazvat rolí jazyka v dějinách.

Tato částečnost se projevuje na příklad v tom, jaký význam přikládají konstrukcionisté malé knize Laurenta Thévenota a Alaina Desrosièra [1988] o *socioprofesionálních kategoriích*, v níž se její autoři nepochybně nesnažili podat breviř sociologického nominalismu. Wittgenstein, kterého se často dovolávají dnešní nominalisté, oprávněně kritizoval nominalismus za to, že uvažuje jako by se jazyk skládal jenom z podstatných jmen a jako by nemohl vypovídat o slovesech, logických spojkách atd. a gramatických strukturách, pořádajících věty (*Filozofická zkoumání*, § 383) [Wittgenstein 1993]. Někteří, jako Mary Douglasová, proto, aby mohli zapojit celek jazyka a nejen podstatná jména do rámce sociální konstrukce, jsou dovedeni k vrzení, že logika sama je jistým sociálním produktem, že tedy závisí na zvyku. Nikdo nikdy však nevystavoval na odív odlišnou „logickou instituci“, dokonce ani neuvažoval o tom, čemu by se měla podobat. Sám Lévy-Bruhl, který přišel s touto myšlenkou, nakonec opustil pojem „primitivní“ nebo „předlogické mentality“, její kariéra však nicméně pokračuje v jiných, ale stejně absurdních podobách.

Nejvýznamnější část literatury o „symbolické účinnosti“ se vlastně soustřeďuje na kritiku jazyka, jež omezuje význam na jakýsi stroj na iluze: „Působivost všech aktů sociální magie, jejíž kanonickou podobu představuje juristická sankce, může působit jen v míře, v níž vskutku symbolická síla legitimizace nebo lépe naturalizace (přirozené je přitom to, co neklade otázku po legitimizaci) pokrývá a násobí imanentní historickou sílu, kterou jejich autorita a autorizace posiluje nebo osvobozuje. (...) Víme, že to vlastní v symbolické účinnosti spočívá v tom, že může působit jen za tiché spolupráce, jež je o to jistější, čím je méně uvědomělá, ba dokonce subtilně vynucená, těch, kdož jsou ji podrobeni“ [Bourdieu 1968: 13-15]. Kamenem mudrců je to „pole“, které transformuje symboly v síly a síly v symboly.

Řada historických faktorů může vysvětlit toto nepochopení jazyka: kontinuita redukcujícího pohledu na jazyk jako na *zprostředkovatele* (klamného) idejí od francouzského osvícenství (Condillac, na příklad) k marxistické kritice ideologie, slabý ohlas, který měla ve Francii moderní filozofie jazyka a logiky (od Humboldta k Wittgensteinovi, přes Peirce a Frega), vliv Merleau-Pontyho v kontextu zavržení fenomenologie společenskými vědami ve strukturalistické epoše. Merleau-Ponty skutečně svým nedokončeným dílem poznamenal pozitivně soudobé myšlení mohutností svých antiintelektualistických argumentů, ale také negativně, prostě proto, že jazyk nebyl prvotním zájmem jeho filozofie.

Domnívám se, že Merleau-Ponty takto zjednal vážnost koncepci lidského jednání a komunikace, jež zanedbává logickou, artikulovanou dimenzi ve prospěch pouze dimenze „tělesnosti“.

Dodám, že ve francouzských společenských vědách lze snad najít jeho stopu rovněž na intimnější rovině stylu. Avšak na neštěstí tam, kde u autora *Viditelného a neviditelného* jsou protichůdné formulace, oxymora („dotčený dotýkající“ atd.) prozatímními metaforami myšlení, jež je v pohybu, metaforami poetického úsilí, snažícího se uchopit unikající transcendentální argument, převzetí formulací téhož stylu vedlo ke spokojenosti s ani ... ani, s vložkami, se záměnou stručného označení nějaké antinomie s jejím řešením: sociologie není ani holistická, ani individualistická; struktury nejsou ani mentální, ani sociální; člověk není ani přirozená, ani konvenční; data jsou konstruována atd. Na příklad dle Pierra Bourdieua „nepřeháníme“, tvrdíme-li, že právo „*dělá* sociální svět, ovšem za podmínky, že nezapomeneme, že ono je uděláno jím“. A kousek dál můžeme číst: „Legitimitu, která je prakticky svěřena právu a činitelům práva rutinou zvyklostí, k nimž jeho užíváním vede, nelze chápat ani jako účinek uznání, jež univerzálně přiznávají jisté jurisdikci ti, kteří jsou jí podřízeni, té jurisdikci, jež, jak by si to přála profesionální ideologie korporace právníků, by byla výpovědí o univerzálních a věčných hodnotách, tedy přesahujících dílčí zájmy, ani naopak jako účinek příklonu, k němu nevyhnutelně dochází tím, co bylo jen zaznamenáním stavu mravů, mocenských vztahů nebo přesněji, zájmů těch, kteří vládou.“ [ibid.: 13-14] Takové protichůdné formulace se užívají ve filozofii (nebo když se vědec setká s nějakým filozofickým problémem). Mohou být užitečné za podmínky, že se neomezují na jednoduchou výpověď nějakého protikladu nebo ne-smyslu, jenž je sám o sobě *prázdný*, a že mají platnost jen jako výchozí rámec pro skutečné propracování třetí cesty, kterou naznačují.

Může existovat více světů?

Sociální konstrukce skutečnosti chce být, v čemž spočívá nepochybně klíč k její svůdnosti, originální a radikální doktrínou a vstřícným kompromisem zároveň, chce nabízet střední stanovisko vůči velkým dilematům, jimž jsou vystaveny sociální vědy.

Vágnost konceptu však může povzbuzovat dvojznačnost soudů. Tak jsou konstrukcionisté jednou přívrženci epistemologického relativismu (každý má svou pravdu), jindy pouze „metodologického“ relativismu, který si klade nárok zachraňovat požadavky realismu a objektivitu skutečna, jež jsou vlastní vědě. Pro ty první plyne z vykonstruovaného charakteru skutečnosti, že žádná skutečnost není. To, co se považuje za skutečnost, je pouze konstrukcí toho nejsilnějšího, je to konstrukce, která uspěla; viz studii Bruno Latoura o vědeckých sporech, jež se řídí principy typu: „Jelikož vyřešení nějakého sporu je *příčinou* nějaké stabilní představy o přírodě, nikoli jejím důsledkem, nikdy nemůžeme důsledek, stav přírody, užívat k vysvětlení toho, jak a proč byl nějaký spor uzavřen. (...) Stav přírody a stav společnosti (tj. čemu se věří) jsou dva symetrické důsledky jednání badatelů, jak dohromady zahrnout lidské a ne lidské“ [Latour 1995: 627-628]. Pro druhé by pak použití relativistického „principu symetrie“, jenž klade do závorky rozdíl mezi pravým a falešným, mělo představovat jen výzkumný postup, prozatímně použitelný po dobu výzkumu, avšak bez epistemologického dosahu. Vědecké pravdy jsou „sociálními produkty, relativně nezávislými na sociálních podmínkách jejich vzniku“ [Bourdieu 1976: 97] (znalci ocení relativnost nezávislosti, ohlas „konečné determinace“, jež je dílem základny, o níž se předpokládá, že zachová „relativní autonomii nadstavby“). Domnívám se, že pojem sociální konstrukce skutečnosti nezbytně implikuje radikální relativismus:

vždyť kolik je konstrukcí, tolik je perspektiv, které by nedokázalo sjednotit žádné objektivní hledisko.

Tento argument bude rozvinut v další studii, jež se bude zabývat současnými relativismy a závažnými spory, k nimž vedou. Zde se budu držet kritiky jiného řádu. Zdá se mi, že většina konstrukcionistů přijímá příliš snadno tezi radikálního relativismu (neexistují fakta, pouze konstrukce), přičemž se domnívají, že unikají důsledkům tohoto stanoviska a kritikám, jež vzbuzuje. Stoupenci „silného programu“¹¹ v sociologii vědění platí za mistry ve vyhýbání se diskusi pomocí „anti-antirelativistické“ sofistiky, aniž by zaváhali před skvosty jako: „Není žádné neštěstí být relativistou, ostatně já sám jím nejsem.“ Krásný výkon tohoto druhu představuje úvod Bruno Latoura k *Vědě v akci*. Relativismus pro něj představuje „vlajku, jež je ctí pro sociologii věd“. Latourovi se zdá, že redukce vědy na její sociální dimenzi znamená něco znehodnocujícího jen proto, že „sociální“ je ztotožňováno s libovolným, konvenčním, iluzorním (je to kámen hozený do zahrádky Pierra Bourdieua). Avšak díky objevu, že se „společnost neutváří sociálně“ (ale předmětně), je možné tvrdit, že relativistická sociologie vědění představuje ve skutečnosti *summum* „realistické“ objektivity: neexistují ideje, jen předměty. Stoupence „metodologického relativismu“ odpuzuje tato brutální podoba popření a dávají přednost uhlazení ostrých hran ve snaze smířit sociální konstruktivismus a tradiční vědecký duch. Tak pro Philippa Corcuffa, když jsou vědecké pravdy „dány historicky a sociálně“, „pojem pravdy i nadále konstituuje pro vědeckou práci jakýsi *regulační obzor*“ [Corcuff 1995: 116]. Tento přístup se ovšem rovná popření existence problémů kladených relativismem, jako kdyby šlo jen o ideologicko-filozofické hádky, které sociální vědy mohou ignorovat s blazeovanou skepsí sociologa vůči velkým ideám, jež jsou jeho péčí svedeny ke skromnějšímu údělu „sociálních konstrukcí“. Jako by stačilo připojit přídavné jméno „sociální“ k nějakému konceptu, abychom se zbavili nesnází, které vyvolává.

Vezměme si jeden příklad: konstrukcionisté ukazují, že lidé žijí a jednájí v mnohých „světech“. Pro její strůjce nejde o pouhou sugestivní metaforu, nýbrž o opravdovou ontologii. Ontologickou reformu ohlašuje snaha převzít model knihy *De la justification*, jde jí o to, nahradit „důvěrně známá bytí“ sociologie nebo politické filozofie jinými „bytími“. Autoři díla si uvědomují riziko lingvistického idealismu, jemuž by byl vystaven model ospravedlnění, kdyby se sociální vztahy diskuse a ospravedlňování omezily na jazykové vztahy. Pak by se totiž sociologie neodlišovala od rétoriky. Právě proto zdůrazňují „angažování se věcí“ nebo objektů ve „společných světech“, v nichž dochází k rozvinutí „rejstříků“. Zamýšlejí takto „uznat místo, které náleží („objektům“) v podmínkách realistického usuzování“ [Boltanski a Thévenot 1991: 30]: „Odkazující bok po boku jak realistickou fetišizaci, tak symbolickou dekonstrukci, chceme ukázat způsob, jakým lidé čelí nejistotě tím, že se opírají o předměty, aby vybudovali určité řády a naopak, jak upevňují postavení předmětů tím, že je spojují s vytvořenými řády“ [ibid.: 31]. Jenže se zde střetáváme s úplnou redefinicí pojmů světa a předmětu. Jestliže se zdá, že pojem předmět ještě kontrastuje s „vírami“ a s „důsledky jazyka“, je přece jen relativizován, protože existence předmětů se stává závislou na světech, do nichž se umísťujeme. „Každý z celků předmětů asociovaných s různými řády konstituuje koherentní svět“ [ibid.: 34]. Dokonce i když jde o otázku „přirozených předmětů“, pak je to ve smyslu toho, jakou lidé „mají možnost se změnit a projevovat v různých světech“ [ibid.: 281]. Zabývá-li se sociologie ospravedlnění takto redefinovanými předměty, jak se ještě může její postup

¹¹) Autorem tohoto výrazu je David Bloom [1982].

odlišovat od „rétoriky“, to je od lingvistického idealismu? Domnívám se naopak, že pluralita světů implikuje *irealistickou* tezi: „Svět nahradily světy, jež jsou pouze verzemi“, píše veliký relativistický filozof Nelson Goodman, vynálezce této nové plurality světů. Goodman definuje svou pozici jako „radikální relativismus, jenž je výsledkem důslednosti, relativismus, jenž vede k čemusi, co je příbuzné s irealismem.“ [Goodman 1992: 7 a 15] Protiklad idealismu a realismu, aniž by byl zdaleka překonán, nabyl novou sílu zejména díky pracím Goodmana a dalších pragmatických filozofů, kteří nově formulovali originálním způsobem idealistickou kritiku objektivitu (což zase vedlo stoupence realismu k rozvinutí nových argumentů. Spor tedy zůstává velice živý a to o to více, že je povzbuzován ontologickou dvojznačností soudobé fyziky). Soudíme-li, že sociální vědy opravdu potřebují hovořit o vícero světech, mají-li promýšlet lidské jednání – což je konec konců možné – pak je třeba vstupovat do těchto sporů (to je onen důsledek rigoróznosti, který Goodman zmiňuje) a prostý fakt, že se jedná o „sociální svět“ nestačí ke smíření realismu a irealismu, faktů a konstrukcí.

Zatím, co hlavní zájem o „nové sociologie“ spočíval v jejich původní pozornosti vůči živým koncepčním otázkám, naneštěstí konstrukcionistický postup je znovu zavírá poté, kdy byly stěží pootevřeny. Takový je konečný důsledek dvojznačného užívání nekonzistentního konceptu.¹²

Z francouzštiny přeložil Petr Horák

PHILIPPE DE LARA je filozof a pracuje jako vědecký pracovník pařížské École nationale des ponts et chaussées. Vydal mj. výbor z díla amerického filozofa Charlese Tylora pod názvem *La Liberté des modernes* (Paris, P.U.F. 1997) a řadu statí ve významné francouzské revui *Le Débat*.

Literatura

- Aron, Raymond 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
Aron, Raymond 1969 (1938). *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: J. Vrin.
Aron, Raymond 1983. *Mémoires*. Paris: Julliard.
Aron, Raymond 1986 (1938). *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.
Berger, Peter, Thomas Luckman 1986. *La Construction sociale de la réalité*. Paris: Klincksieck.
Bloom, David 1982. *Sociologie de la logique*. Paris: Pandore.
Boltanski, Luc, Laurent Thévenot 1991. *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
Bourdieu, Pierre 1968. „La force du droit.“ *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 64.
Bourdieu, Pierre 1976. „Le champs scientifique.“ *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 2-3.
Bourdieu, Pierre 1980. *Le Sens pratique*. Paris: Éd. de Minuit.
Bourdieu, Pierre 1988. „Penser la politique.“ *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 71-72.
Bourdieu, Pierre, J. Loic, D. Wacquant 1992. *Réponses*. Paris: Éd. du Seuil.
Corcuff, Philippe 1995. *Les Nouvelles Sociologies*. Paris: Nathan Université.
Descombes, Vincent 1995. *La Denrée mentale*. Paris: Éd. de Minuit.
Descombes, Vincent 1996a. *Les Institutions du sens*. Paris: Éd. de Minuit.
Descombes, Vincent 1996b. „L'esprit comme esprit des lois“ (entretien). *Le Débat*, no. 90.

¹²⁾ Irène Théry, Marcel Gauchet, Philippe Reynaud a Philippe Urfalino četli a kritizovali předchozí verzi tohoto článku. Vděčím jim za mnoho.

- Descombes, Vincent 1996c. „Structuralisme.“ Pp. 647 in *Dictionnaire de philosophie politique*, ed. par Philippe Raynaud et Stéphane Rials. Paris: P.U.F.
- Douglas, Mary 1989 (1986). *Ainsi pensent les institutions*. Paris: Éd. Usher.
- Garfinkel, Harold 1984 (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Oxford: Basil Blackwell.
- Garrigou, Alain 1988. „Le secret de l'isoloir.“ *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 71-72: 22-45.
- Garrigou, Alain 1993. „La construction sociale du vote.“ *Politix* 22: 5-42.
- Geach, Peter 1992 (1957). *Mental Acts*. Bristol: Thoemmes Press, s. 4 - 7 a s. 14 - 15.
- Goodman, Nelson 1992 (1978). *Manières de faire des mondes*. Nîmes: Éd. Jacqueline Chambon.
- Knorr-Cetina, Karin, Aaron Cicourel (ed.) 1981. *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.
- Lacroix, Bernard 1985. „Ordre politique et ordre social.“ In *Traité de science politique*, éd. par Jean Leca et Madeleine Grawitz, vol. I. Paris: P.U.F.
- Latour, Bruno 1995. *La Science en action*. Paris: Gallimard.
- Morrissey, Robert 1997. *L'Empereur à la barbe fleurie*. Paris: Gallimard.
- Ronsavallon, Pierre 1992. *Le Sacre du citoyen*. Paris: Gallimard.
- Searle, John 1995. *The Construction of Social Facts*. New York: Simon and Shuster.
- Thévenot, Laurent, Alain Desrosières 1988. *Les Catégories socioprofessionnelles*. Paris: La Découverte.
- Tylor, Charles 1997. *La liberté des modernes*. Paris: P.U.F.
- Wittgenstein, Ludwig 1993. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.

Nositelé přeshraniční spolupráce na česko-německé hranici

FRANTIŠEK ZICH

Vydal Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, Praha 1, fax (02) 2222 0143,
e-mail sreview@soc.cas.cz

Vyšlo v edici „Working Papers“ WP 99:4
Jednotlivé výtisky můžete objednat na výše uvedené adrese
Cena 129,- Kč (6 USD)

Shrnutí: Procesy evropské integrace zahrnují rovněž občanskou spolupráci přes hranice. Důsledky rozdělené Evropy v období „studené války“ se projevují nedostatečně rozvinutými kontakty a vztahy zejména mezi obyvateli na česko-německé hranici. V současné době nelze hovořit o existenci přeshraničního společenství v těchto regionech. Podle empirických šetření kvantitativně přibývá přeshraničních kontaktů, ale jen částečně se mění v trvalejší vazby. Bylo zjištěno, že přibližně jen 5 % obyvatel česko-německého pohraničí má trvalejší, opakované vztahy s někým v Německu. Tito lidé tvoří aktivní část populace a jsou *nositeli* vytváření přeshraničního společenství. Na poznání jejich sociální povahy a motivace ke spolupráci přes hranice byl zaměřen empirický výzkum v roce 1998. Bylo použito jak dotazníkové šetření (n = 432), tak kvalitativních hloubkových rozhovorů.