O změně osvětlení a zbarvení všech věcí: sociální konstrukce zkušeností

CSABA SZALÓ*

Škola sociálních studií FF MU, Brno

Toward a transfiguration of the world: the social construction of experience

Abstract: The erosion of modern cultural authority is a characteristic feature of the contemporary post-modern condition. The emergence and dissemination of heretical discourses displace the apolitical self-evidence and universality of modern experience. This article attempts to depict recent cultural transfigurations of experience in three dimensions. Firstly, the erosion of modern political discourse suggests that history, progress, state, nation and society have lost their charisma of self-evidence. These cornerstones of modern political experience are disclosed as socially constructed imaginary totalisation. Secondly, the representation of gender as a social construct reveals the falsehood of essential human experience. Gender, as an example of otherness, shows that the construction of experience is closely linked to a power/knowledge nexus. Thirdly, Nietzsche's metaphor of language as a prison allows the role of discursive practices in the constitution of experience to be outlined. This article argues for a non-foundationalist perspective, which grasps the mediated character of experience, and accepts the condition of uncertainty produced by the play of ambiguity and power.

Sociologický časopis, 1995, Vol. 31 (No. 2: 345-356)

„Osvětlení a zbarvení všech věcí se změnilo!...
Čím byla radost v dobách, kdy člověk věřil
v ďáblы a pokušitele! Čím vášeň, když viděl
nablízku číhat demony!“

[Nietzsche 1992: 136]

...Marcus Flaminius Rufus po kruté cestě konečně vstoupil do Města nesmrtelných. „Musí to být dílo bohů“, pomyslel si. Pak mu zavanulo do uší ticho. Prázdnota města působila dojmem smrti bohů, kteří město stvořili. Všiml si neobvyklého stylu staveb a prázdnota města se přeměnila v děs. „Bohové museli být šílení!“ řekl a rychlým krokem sestupoval dolů labyrintem, ven z města. Tajemnost města ho neopouštěla ani v následujících měsících, jež trávil mezi ubohými barbary, žijícími při břehu řeky kousek za městem. Sledoval je dlouhé dny a noci, a představoval si jejich svět jako vířící hru impresí, vytvářejících universum, v němž není paměti ani času. Avšak neprohlédnutelná mlha nad jejich světem se náhle zvedla, a odkryla také tajemnost Města. V den, kdy déšť přivedl páchnoucí barbary do extáze, jeden z nich nečekaně promluvil. Byl to Homér... V Borgesově vyprávění *Nesmrtelný* [Borges 1970: 135-149] je v různých rovinách přítomno téma *zkušenosti*: zpočátku popisuje formování se zkušenosti bestiální krásy města, dále můžeme sledovat, jak se Marcus Flaminius dobírá zkušenosti rozdílů mezi svým vlastním světem a světem „barbarů“. Podobně klíč k záhadě osudu nesmrtelných nachází Borges v

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Csaba Szaló, Škola sociálních studií FF Masarykovy univerzity, Arne Nováka 1, 660 88 Brno.

jejich specifické zkušenosti bytí. Tato nová zkušenost života *bez* smrti je poznamenána nepřítomností předešlého stabilního bodu reference. Smrt zanechává své stopy v nové zkušenosti nesmrtelných, jedině proto může její nepřítomnost devastovat všechny předešlé struktury významu a smyslu. Tento Borgesův text nabízí jistou strukturu problematizování fenoménu zkušenosti: V analogii s osudem nesmrtelných můžeme dnes sledovat podobnou destabilizaci opěrných bodů zkušeností (jako jsou např. Dějiny, Stát, Rozum, Pravda, Subjekt, Příroda). Dále, podobně jak Marcus Flaminius, v současném světě neodvratně nabýváme zkušenosti jinakosti. A nakonec, Borgesův výklad konstituování zkušenosti bestiální krásy města nastoluje otázku podmínek možnosti samotné zkušenosti. Připomíná, že „nestačí otevřít oči a dívat se kolem sebe“, všechny naše prožitky jsou vždy již zprostředkované interpretací. Proud zkušeností je konstituován prostřednictvím *zvýznamňování* nejrůznějších forem prožívání, jako je fantazie, vnímání, vzpomínání, vzrušení atd.

Uchopení zkušeností je častým tématem moderního myšlení. Stejně jako James Joyce, taky Virginia Woolfová, Marcel Proust, Robert Musil, Thomas Mann a další, se mohou číst ve světle této problematiky. Důležitou perspektivou uchopení zkušenosti je fenomenologie. Edmund Husserl odmítl klasickou epistemologii, která konceptualizovala zkušenost v podobě interakce poznávajícího vědomí a vnímané objektivní věci. Oproti klasickému tvrzení, podle kterého význam prožitku vzniká v referenci k objektu mimo vědomí, Husserl se domníval, že význam prožitků nemůže pocházet mimo proud zkušeností [Solomon 1990: 129-138]. Vždyť každý prožitek je zasazen do určitého kontextu, vzniká v určitých souvislostech. Což znamená, že každý prožitek odkazuje k jiným prožitkům, a tím vytváří *horizont* dalších možných prožitků. A právě díky tomuto horizontu součástí každé zkušenosti je určité očekávání. Byl to Alfred Schütz, kdo v poli sociologie reinterpretoval Husserlovu perspektivu uchopení zkušenosti z hlediska intersubjektivní, a identifikoval prvek očekávání v podobě *typizování prožitků*. Médium této typizace počitků je klasifikační struktura jazyka, která konstruuje zkušenost prostřednictvím předem daných interpretativních schémat [Schütz 1973: 75]. Navzdory konceptualizaci intersubjektivní a role jazyka, Schütz se snažil o uchopení zkušenosti v tradiční linii Bergsona a Husserla. Jenž nachází zdroj významu v proudu zkušeností, ale lokalizuje ho ve vědomí v jeho trvání (*durée*) [Schütz 1967: 13]. Podle této tradice prožitky jako součásti proudu zkušeností jsou uchopitelné jedině jako součásti proudu vědomí. Časovost proudu zkušeností je v tomto smyslu nejenom jedině uchopitelná prostřednictvím této univerzální struktury vědomí, ale samotný význam prožitků se konstituuje na půdě této struktury. To však znamená, že význam zkušenosti je *přítomen* ve vědomí v momentu prožitku, a poté je artikulován v jazyce. A právě tady vzniká možnost chápání jazyka jako něčeho deformujícího, něčeho, co znetvoří původní a pravdivý význam zkušenosti. Paranoia hledání ztracené pravdy však privileguje jisté formy zkušenosti, což nutně vede k marginalizaci jiných. Borgesova inspirace mě vede k tomu, abych zmíněné tři roviny problematiky zkušenosti zkoumal ve světle těch netradičních perspektiv, které nejenže odmítají představu zkušenosti jako produktu opozičního vztahu subjektu a objektu, nýbrž vůbec přestaly s hledáním neměnného základu „pravdivé“ zkušenosti. Tyto netradiční přístupy sdílejí představu různorodosti zkušeností, která vylučuje legitimní privilegizaci jistých forem. Zdá se mi, že texty autorů jako Lyotard, Foucault, DeCerteau, Derrida a další popíráním existence jediné formy „pravdivé“ zkušenosti nejen vyjadřují krizi kulturní autority, ale zdůrazňováním heterogenity a plurality zkušeností

představují radikální obrat v intelektuálním diskursu, ve směru k přijetí nejistoty jako trvalého stavu světa.

Eroze moderního politického diskursu

Podíváme-li se na mapu, můžeme vidět v Africe zeleně vybarvenou *Sierru Leone* stejně jako Rwandu nebo Somálsko. Tato politická mapa působí dojmem, že Sierra Leone je suverénním státem ležícím na přesně ohraničeném území kontrolovaném vládou. Ve skutečnosti oficiální vláda sedmadvacetiletého kapitána místní armády kontroluje pouze hlavní město a částečně jeho nejbližší okolí. Zbývající část země je „samozřejmě“ obsazena protivládními rebely, nadto jistá teritoria kontrolují různé milice sousední Libérie. Situace se mění průběžně, a to spíše z důvodů proměnlivých aliancí místních šéfů a počínání renegátů než na základě vojenských úspěchů. Do obrazu náleží ještě velký počet utečenců, zde „jenom“ 780 000 lidí [Kaplan 1994]. Tato situace – „běžná“ v Africe – je ve srovnání s Rwandou a Somálskem pro svět (masmédií) „nezajímavá“. Avšak současná Afrika může být v budoucnu stejně relevantní pro charakter politiky, jako byl Balkán těsně před první světovou válkou. Afrika je symbolem strategické výzvy pramenící nejen z demografické, ekologické a sociální tísně, ale i z rostoucí eroze moderní klasifikace sociálního, politického a kulturního prostoru v podobě společnosti, státu a národní kultury. Stejně jako po rozpadu moderních koloniálních říší Evropy, i po rozpadu Sovětské říše došlo k erupci vytvářející nové státy. Státotvorný proces ve východní Evropě zdánlivě posiluje moderní klasifikaci světa. Avšak v současnosti se neustále vynořují otázky, které moderní politický diskurs marginalizuje. Výzva ekologické krize, transformace války, socio-kulturní fragmentace, tlaky permanentní technologické inovace a světová ekonomika vytvářejí specifické politické problémy, které zpochybňují i moderní pojetí sociálního, politického a kulturního prostoru.

Mapa, na níž jsou jednotlivé státy vyznačeny barvou, je vynálezem moderny, či přesněji, jak na to poukazuje Benedict Anderson [1983], je produktem evropského kolonialismu. Mapa založená na vědeckých technikách měření nabízela jistou „mřížku“ pro klasifikaci nových politických celků, a tak kartografie vytvářela fakta uspořádáním pohledu na politický svět. Kartografický pohled umožnil konstituci *imaginárních totalizací* [DeCerteau 1990] moderního typu jako společnost, stát a národní kultura. *Hranice* se stala konceptem, která v rozhodující míře ovlivňuje moderní politickou zkušenost. Vize teritoria státních útvarů jako přesně ohraničeného a kontrolovaného prostoru se stala základem konceptualizace společnosti a národní kultury. Tyto kategorie předpokládají jistou *logiku identifikace* [Lefort 1986] politických, sociálních a kulturních hranic. Snem moderního politického diskursu je barevná skvrna na mapě, která jednoznačně reprezentuje identický prostor státu, společnosti a národní kultury. Neidentita těchto imaginárních hranic byla a je zdrojem krvavých konfliktů. Jsou to především různé nacionalismy, které vyhláší přirozenost a normalitu identity těchto hranic a snaží se o uskutečnění této vize. Když se nekryjí prostory státu a národní kultury, logika identifikace nenabízí příliš široké spektrum řešení. Buď se mění (nebo zakládají) hranice státu, aby mohly obejmout „vlastní“ národní kulturu, anebo se posouvají hranice národní kultury, aby ta mohly vyplnit prostor „vlastního“ státu, a to asimilací nebo deportací nositelů „cizí“ národní kultury. Představa společnosti jako spontánně se seberegulující totality společenských vztahů a forem jednání ohraničuje prostor společnosti s hranicemi státu. Jako nositel těchto vztahů a jednání je identifikována populace žijící na politicky ohraničeném území. Identita hranic společnosti a státu je také problematická. Může existovat více společností

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 jedine 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 prorocství 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 křeace. 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, hegemonií této moderní formy zkušenosti otřásly [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 nejvýznamnějších 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 individui. 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 dvojí 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 jediné 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 jednajících 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, narácí 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 blíže 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, zvýznamňující kulturu jako mužský svět, nemusí být nutně dána jejich neschopností. Naopak vyloučení ženy z maskulinního světa kultury jí může být k užitku 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. Přirozené 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 zkušenosti 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, přesnější 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 Ciouxová, 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 Ciouxová [1986] vyjadřuje pochybnost o právoplatnosti hierarchických dichotomií západní kultury, a to především přírody/kultury, které privilegují 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 dominanci a kontrolu žen. Nároky těchto dichotomií na reprezentaci univerzálních esencí skrývají nároky na privilegaci maskulinního. Nejenže neexistuje všeobecně ženská zkušenost a jednotně uchopitelná ženská sexualita, ale Ciouxová 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 Ciouxová 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 poskytl 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 privilegování mateřství z plurality zkušeností ženské tělesnosti jako zdroj ženské přirozenosti. Tato privilegace 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 „nádheře 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 jediné výběr mezi limitem chaosu a smrtí. My *žijeme* ve vězení a můžeme jediné snít o svobodě, píše, přičemž upozorňuje na to, že sen svobody může vzniknout jediné 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 jediné 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 šílenství, 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 dominance [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 dominance, 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, samozřejmostí autorizovaných Pravdou. Diskursivně strukturovaná zkušenost formuje subjekty, kteří s ovládnutím (*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 jednoduše betonů, 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 konstituována 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 jí 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 šílenství*. 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.
- Lyotard, J. F. 1984. *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J. F. 1989. „Universal History and Cultural Differences.“ In *Lyotard reader*, ed. Benjamin. London: Blackwell.
- Lyotard, J. F. 1993. *O Postmodernismu*. Praha: FÚ AV ČR.
- MacCormak, 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.