

Česká sociologie a postmoderní výzva

Úvodní zamyšlení k číslu fakulty sociálních věd UK

Vlídny čtenář (a jiné než vlídné čtenáře *Sociologický časopis* nemá, uvážíme-li jejich absolutní i relativní počet) se nemusí obávat, že bude v následujících textech zaplaven úvahami o dekonstrukci, intertextualitě, kontextovosti, indexikalitě, legitimitě, metanarativitě, simulákrech a jazykových hrách. Nebude ani obtěžován problémy gnoseologického relativismu, multikulturnosti, etnocentrismu a kulturního partikularismu nebo metodologického či teoretického pluralismu. Výslovně nebudou zpochybněny ani jeho případné dosavadní představy o sociologii jako privilegovaném poznávacím přístupu k sociální realitě nebo o tom, že sociologie je řádnou vědou jako každá jiná a že je pouze věcí času a naší usilovné píle, aby se dobrala podoby i statusu nejrozvinutějších věd přírodních. Dokonce ani nebude řečeno, že svět je text, že základní komunikační zbrání sociologie je rétorika, že sociologie se nemá zač stydět, jestliže se o ni mluví nikoliv jako o vědě, ale jako o pouhé literatuře, protože vypráví příběh o tom, jaké příběhy sama vyslechla, nebo - nedej bože, dokonce, že každá ontologie je konec konců sociologie.

Nebude to řečeno, ačkoliv všechno toto již řečeno bylo, v různých kontextech a různými autory sice, ale v jediném duchu - v duchu uvažování o postmoderní společnosti, postmoderně a postmodernismu.

Nejsme však zatím tak daleko, neboť v českých zemích otěže řízení diskuse o shora uvedeném - s čestnou výjimkou *Václava Bělohradského*, jehož životnímu jubileu je toto číslo se vši skromností dedikováno - se ujali filozofové (*pars pro toto* Hejdánek, Horák, Kosík, Havelka, Hubík, Petříček ml.), estetici (Zuska, Ševčíkovi), literární kritičky (Pokorný, Petříček st.), historici (Třeštík, Doležal), teoretici architektury a urbanisté, spisovatelé (Jamek, Richterová), teologové (Štampach) a - jak jinak - žurnalisté. Sociologové do již započaté diskuse buď vůbec nevstoupili, nebo do ní vstoupili na nevlastní půdě, diskutující o relativitě poznání, o Pravdě a leccčems jiném, případně o historickosociologických kontextech postmoderního diskursu (Mucha, Kabele, Střítecký, Havelka), nikoliv však o specificky sociologických aspektech tématu (vzácnou výjimkou jsou texty Zdeňka Konopásky). A přitom téma „postmodernismus“ je téma navýsost sociologické a svými konsekvencemi - ať už si o nich myslíme cokoliv - se právě, ba především sociologie velice citelně dotýká.

To všechno se již dobrých dvacet let tuší (přelomová Jencksova kniha *The Language of Post-Modern Architecture* je z roku 1978) a minimálně deset let přesně a s určitostí ví (diskuse s Habermasem již v polovině osmdesátých let spěla k tomu, aby získala status sociologicko-filozofické antinomie, protože spor o to, zda osvícenecký projekt moderny definitivně zkolaboval, nebo nebyl dosud dovršen, rozřeší s definitivní platností pravděpodobně až dějinná perspektiva budoucího století [o tom srv. Thompson, Held 1982]). Postmodernismus se dokonce v intelektuálních kruzích stačil stát módou (a proto stejně tak výrazem uznání jako nadávkou) a pokusil se i v sociologii metodologicky etablovat, aniž by se etiketou postmodernismu příliš vychloubal: *postmoderní sociologie* má totiž svůj počátek pravděpodobně v době, kdy si sociologové všimli pozdního Wittgensteina a kdy Garfinkel začíná se svými provokativními etnometodologickými experimenty a prohlašuje je za legitimní výzkumný postup, máje pro to poměrně dobré důvody teoretické i metodologické [srv. Bauman 1987b a Bauman 1991].

Sociologickou diskusi o postmodernismu jsme si zatím nedopřáli, a to ani *diskusi věcnou* (co to je postmoderní společnost, zda vůbec takový fenomén existuje nebo nakolik je to pouze jazykový konstrukt, které z příznaků postmoderní společnosti jsou pro nás *hic et nunc* relevantní a nakolik je postmoderní diskurs naopak pouze jazykovou hrou, arcit' v tom nejbanálnějším a nejpejorativnějším významu), ani *diskusi metodologickou* (zda existuje něco takového jako je postmoderní sociologie, jestliže ano, jak je teoreticky a metodologicky legitimována a čím, jak souvisí předchozí usilování těch, kdo konstruovali jakousi alternativní sociologii v období pozdního totalitarismu, s postmoderní sociologií západního typu a nakolik vědomě postmoderní jsou snahy tvůrců biografické a narativní či generálně - kvalitativní sociologie atd.). A přitom k takové diskusi je dáno několik snad poměrně vážných důvodů. Pokusme se je bez nároku na úplnost a z důvodů spíše inspirativních než jakýchkoliv jiných zrekapitulovat, protože tímto úvodním slovem vědecké ambice *par excellence* samozřejmě nesledujeme.

1) Čteme-li pozorně jednoho z otců-zakladatelů postmodernismu Jeana-Francoise Lyotarda [1993], stěží nám unikne, že počátek postmoderní epochy (jsme-li ochotni v těchto kategoriích ovšem vůbec uvažovat, protože někteří postmodernisté nepřipouštějí, že postmoderna je epochou, nanejvýše stylem či metodou) je mu totožný s koncem věrohodnosti velkých legitimizačních vyprávění či příběhů. Jestliže však je marxistický legitimizační příběh z nejvýznamnějších a jestliže snad definitivní konec jeho věrohodnosti spadá v jedno s počátkem postkomunistické vývojové etapy, v níž se právě nacházíme, pak skutečný *globální počátek postmoderní éry* je totožný s koncem komunismu jako vtěleného marxismu. Toto tvrzení, ačkoliv sdílené dokonce některými významnými autoritami (např. Zdzisławem Krasnodebskim, ale logika Fukuyamovy slavné stati je stejná), se může jevit jako pouhá logická hříčka bez sociální relevance. Pojmeme-li totiž postmodernismus hlavně a především jako typ vědomí a stav ducha, jež jsou příznačné pro postindustriální společnosti [Jameson 1984], pak jsme na počátku postmoderní éry v té míře, v níž začínáme etapu postindustriální. Zatím tedy, jak praví Krasnodebski [1991], čekáme na supermarkety...

2) Proti tezi, že do Evropy ve smyslu postindustriálního standardu (o Americe nemluvě) máme při vši české neskromnosti přece jen příliš daleko, lze ovšem vcelku přesvědčivě namítnout, že pouze v jistém smyslu a pouze v některých ohledech či parametrech. Elementy postmoderní společnosti k nám totiž vstupují (a nejen tím, že je přejímáme, ale taky tím, že je - většinou ovšem na principu stimulující, tedy anticipující akulturace nebo jen tardeovské nápodoby - vědomě vytváříme), aniž čekají na to, zda k nim bude vybudována dostatečně komplexní materiální základna (high technology, informační společnost, rozvinutý konzum).

Postmoderní společnost totiž - zatím *in abstracto*, na úrovni sociologické teorie - proměňuje téměř všechny podstatné parametry sociálního života, nikoliv však nutně současně (tedy ani ve smyslu comtovského konsensu, ani marxovského souladu mezi základnou a nadstavbou). Bauman dosti přesvědčivě ukázal (a doznal sluchu, např. u Arnasona, Castoriadise, ale i Featherstona aj.), že v ekonomicko-sociální sféře jde především o *zásadní proměnu způsobu reprodukce systému a jeho integrace* a o následnou podstatnou proměnu životního (či žitého - v tomto kontextu jde o rozdílnost nepodstatnou) světa, kdy „prostor, z něhož je vykázána práce, nezůstává prázdný, protože jej zaujala spotřebitelská svoboda, která přejímá úlohu pojítka, jež drží pohromadě životy jednotlivců a účelnou racionalitu života“ [Bauman 1989].

Lyotard [1993] celou svou dnes již vpravdě klasickou úvahu o postmoderní situaci založil přece nikoliv náhodou na konceptu *společenské vazby*, tedy na klíčovém *sociologickém* pojmu, který ustavuje a stabilizuje stejně tak sociologii Comtovu jako Tönniesovu, Marxovu jako Parsonsovu. Lyotard zpochybnil právě tato pojetí sociální vazby nikoliv z důvodů snad čistě metodologických či pojmoslovných, ale z důvodů věcných, protože povaha sociální vazby sama se v postmoderní situaci proměnila. Toto zpochybnění, zejména pak jím navrhovanou výkladovou alternativu, můžeme sice také zpochybňovat, dříve bychom však to všechno měli vzít sociologicky zcela vážně.

Posun ve vnímání distinkcí mezi tzv. vysokou a nízkou kulturou a *průnik masové kultury* téměř do všech sfér sociálního života a dramatický růst role *masmediální interpretace světa* je u nás již do té míry nepochybný, že je dokonce předmětem žurnalistických sloupečků, nikoliv však systematické sociologické analýzy. V oblasti *životního stylu* dochází sice na jedné straně zřetelně k jakési zvláštní odrůdě jeho egalitarizace, která je však na hony vzdálena egalitizaci proklamovaného socialistického životního způsobu, protože je egalitizací dobrovolnou, na druhé straně pak vznikají nové formy životního stylu spojené s rostoucí vertikální diferenciací společnosti a konstitucí vyšších středních vrstev a ekonomické elity, nemluvě o rozmanitých alternativních životních stylech s funkcemi nezřídka generačně či „ideologicky“ expresivními. Co už vůbec nelze pominout, je pravděpodobná *destrukce tradiční soustavy hodnot*, tedy oné soustavy, která se v naší společnosti nestačila ve své „moderní“ podobě ani řádně stabilizovat a již byla rozvrácena dvěma totalitními systémy. Spor o *hodnotový relativismus*, zatím vedený sice zaníceně, ale na úrovni spíše jen verbální než fakticky dokumentované, nelze už vůbec bagatelizovat, protože není ani zdaleka sporem abstraktně noetickým či epistemologickým o „status Pravdy“, ale je diskusí o konstantách a proměnách celé západoevropské kulturní a civilizační tradice a o způsobech soužití lidí různých kultur, civilizačních úrovní a tradic [zde srv. Gellner 1992 nebo Finkelkraut 1993]. Lze proto pouze vyslovit údiv nad tím, že se sociologové k věci vůbec nevyslovili (první vlašťovkou je diskuse zahájená *Sociologickými aktualitami*, 1994). *Generační* a nelze vyloučit, že také *etnický konflikt*, před nímž pravděpodobně stojíme, bude stejně tak konfliktem kulturním a hodnotovým, jako konfliktem sociálně existenčním.

V tomto smyslu a v této věcné perspektivě (kterou lze bohatě doplnit) se tedy netřeba obávat, že by diskuse o postmodernismu byla u nás jakkoliv předčasná.

3) Proces, který prožíváme a jehož jsme aktivními účastníky, je procesem revoluční transformace s výraznými prvky restauračními, což označujeme obvykle metaforou návratu na trajektorii, na níž jsme už jednou byli a z níž jsme více či méně dobrovolně sešli. V terminologii obvyklé, byť oficializovaným marxismem kompromitované, jde o návrat ke kapitalistickému socioekonomickému a politickému uspořádání. Relevantní otázka, která byla ostatně položena téměř na samém počátku věcného i módního zájmu o postmodernismus, tedy zní - v jakém vztahu je postmodernismus (jako fakt i jako periodizační označení) ke kapitalismu? Jestliže jde o jinou vývojovou fázi kapitalismu, pak čím je charakteristická obecně a čím je svébytná v postkomunistickém kontextu? Není samozřejmě bez zajímavosti (a i to je velké téma, v tomto případě řekněme metasociologické analýzy), proč je postmodernismus tak atraktivní pro autory neomarxistické či „marxisticky inspirované“?

Jeden z nich, ostatně kdysi (totiž v letech 1949-1965) spolu s Claudem Lefortem a Jeanem-Francoisem Lyotardem spoluvydavatel časopisu *Socialisme ou barbarie*, Cornelius Castoriadis konstatuje, že „nálepka postmodernismu zcela jistě nevymezuje a

nemůže charakterizovat naši dobu, ale naprosto adekvátně ji vyjadřuje“ [Castoriadis 1992: 14] už pro „svou patetickou neschopnost vyjádřit epochu pozitivně neustálým odkazováním na *post-something*“. Sám navrhuje inspirující a jistě provokativní periodizaci vývoje evropské civilizace:

a) období konstituce Západu, které končí v polovině 18. století;

b) období moderní či kritické, jež je socioekonomicky charakterizováno vznikem a dynamickým rozvojem kapitalismu a koexistencí autonomie, zejména pak individuální svobody, s racionálním ovládním, mocí a kontrolou. Tato koexistence je možná pouze pod dohledem Rozumu proměněného v tribunál, který má právo posoudit, zda jednotlivé věci a procesy odpovídají kánonu efektivity, maximalizace zisku a kvantifikovatelného růstu. Kapitalistický racionalismus je tak současně výslednicí i důsledkem lidské potřeby absolutní fundace, jistoty a univerzality. Rozum se v této etapě tedy stává soběstačnou fundací lidské racionální aktivity, Dějiny jsou Rozumem a Rozum si sebe sama uvědomuje v Dějinách, lineárně nebo dialekticky, výstupem čehož je kapitalismus, liberalismus a klasické dělnické hnutí;

c) návrat ke konformismu, kdy vznik totalitarismu a dvě světové války (metaforicky Osvětim a Hirošima) vedou k pádu mytologie pokroku a volají po obnovení destruované stability. Kritika kapitalismu proto přirozeně mizí a vzniká ideologie apologetická, jež je asociována „s viditelným úpadkem duchovní tvořivosti“, který však není identický s exponenciálním růstem technickým. A právě tento kapitalismus je jiný než kapitalismus, který se vyvíjel v permanentní konfrontaci se svými kritiky, neboť kapitalismus, který nemá vnitřní opozici, je „zcela odlišný sociohistorický tvor“.

Proslulé úvahy Fukuyamovy jakoby chtěly programově doložit Castoriadisovu skepsi: pád komunismu a totální, globální vítězství liberalismu interpretované jako „konec dějin“, je přece variací na téma „postmodernismus jako vznešená apologetika konformismu a banality“ [Castoriadis, l. c.], v jiné dikci - postmodernismus jako „ideologie neokonzervatismu“. Postmoderní kontext musí připouštět - a z povahy věci by připouštět měl - věcnou kritiku onoho socioekonomického systému, v němž žijeme a jehož lepší alternativu zatím vymyslet nelze (podle známých představ hayekovských je vůbec nepřípustno takovou alternativu „vymýšlet“). Tato kritika, a to dokonce ve svých nejradikálnějších verzích, ba i v podobě neodpovědných velkých emancipačních projektů, které se zcela „zákonitě“ znovu objeví, pakliže již nejsou v nějaké podobě na světě, musí plnit funkci sebedestruujícího proroctví. Právě tak tomu bylo, jak ukázal Popper, ve vztahu mezi kapitalismem a marxismem: marxismus se stal sebedestruujícím proroctvím, protože systém, jenž byl předmětem jeho kritické analýzy, byl sám schopen - pokud se vyvíjel bez vnější intervence - se z něho a z ní prostě poučit. Totalitarismus zesnul hanebnou smrtí právě proto, že *ex definitione* takovou vnitřní potenci neměl.

4) To všechno a mnoho dalšího nachází svůj odraz nejen v tématech, jež jsou v soudobé západní sociologii rozvíjena a kultivována, ale především v tom, *jak se sociologie vůbec dělá*. Přijměme na okamžik bez výhrad Lyotardovu tezi o dominantní roli jazykových her ve společnosti a v procesu utváření sociální vazby. V každém případě je sociologie zcela nepochybně jednou z jazykových her, protože konec konců je - řečeno s klasikem - dobře nebo špatně použitým jazykem a mimo jazyk se sociologie jaksi „nekoná“ (o společnosti to tak zcela, bez ohledu na mínění radikálních postmodernistů, neplatí). Z této elementární teze, která je i ve své umírněné podobě velice nepochopitelná každému rigidnímu objektivismu, ovšem vyplývá řada pozoruhodných důsledků.

Především - v minulém vývojovém období české sociologie můžeme snadno rozlišit tři jazykové hry, které se v ní a s ní hrály. Byla to - s přirozeným typologickým zjednodušením - přípustná hra na sociologii jako marxisticko-leninskou sociologii a stejně přípustná, i když méně ráda viděná hra na empirický výzkum. Kromě toho se hrála superiorní jazyková hra, která slove ideologie a která má podle Lyotardovy oprávněné představy ve vztahu k jiným jazykovým hrám právo sociální exkluze: kdo hraje jinou hru, než připouští totalizující ideologická hra, nebo kdo nehraje podle jí stanovených pravidel, je ze hry vyloučen. Prostě řečeno - ideologie je jazykovou hrou, která je nebo konsekvентně ústí v teror, je to teroristická a terorizující jazyková hra. Odtud, z této potence ideologie jako jazykové hry, pak vyplývaly všechny ty ne vždycky důstojné úlitby ideologickým božstvům, jež jsme mnozí činili ve snaze nebýti z institucionalizované jazykové hry vyloučení. Pokusil jsem se tuto hru popsat v *Alternativní sociologii*, kde jsem se však snažil doložit existenci i daleko obecnějších nebezpečí. Ta jsou důsledkem nepřijetí *teoretického pluralismu a kritické tolerance* jako nosných metateoretických a metodologických principů sociální vědy - a to jsou principy postmoderní, i když nikoliv nutně pouze postmoderní. Nebezpečí, že budeme znovu hrát totalizující hru na „jedinou vědeckou sociologii“, tedy vůbec není neblahou výsadou pouze totalitních politických režimů. Je zabudováno v představě, že sociologie je privilegovanou jazykovou hrou, která má ve vztahu k jiným jazykovým hrám „patent na rozum“, rozhodně alespoň pokud jde o sociální skutečnost. Tato již comtovská představa je však stále silněji zpochybňována a otázka, odkud bere sociologie legitimitu, jestliže je produktem myšlenkového vývoje, jenž svůj počátek bere v osvícenství, je kladena se stále větší naléhavostí. Není to však otázka tak znepokojivá, jak se na první pohled zdá. Je znepokojivá pouze potud, pokud nepřijmeme, že dosavadní vývojová tendence sociologie ve směru exaktní (empirické, systémové, kvantifikované atd.) vědy je pouze jednou z možných vývojových trajektorií, která sama jsouc legitimní má stejně legitimní alternativy.

Dnes je již vcelku obecně uznáno, že ve sféře teorie je pluralismus normálním stavem a že naděje na znovusjednocení sociologie v rámci jediného paradigmatu je nejen lichá, ale především pro sociologii neobyčejně nebezpečná. Jinak však otázka vypadá na úrovni empirického výzkumu, kde se po dlouhou dobu zdálo, že to, co se označuje jako kvantitativní, tvrdá, standardní atd. sociologie, nemá a vlastně ani nemůže mít faktickou a věrohodnou alternativu [srv. Wyka 1990].

Současný vývoj tzv. kvalitativní sociologie však dosti přesvědčivě naznačuje, že existují i jiné varianty empirického přístupu k sociální skutečnosti, jež jsou stejně legitimní jako klasické standardizované postupy těšící se oblibě i akademickému uznání. Nebezpečí obsažené v tomto „alternativismu“ je však zjevné a - zdůrazňuji - i u nás poměrně dobře známé. Je to nebezpečí konstituce vědy bez pravidel [srv. Petrusek 1994]. V rámci postmoderní filozofie vědy i sociologické metodologie můžeme sice čas od času zaznamenat návraty k feyerabendovskému *anything goes*, neznamená to však nikterak, že je opravdu všechno dovoleno. Není to dovoleno ani na úrovni „ontologické“, ani metodologické. Tak třeba Johann Arnason říká, že odmítnutí mytologie pokroku je sice korektní, ale neplyne z něho, že všechny minulé a současné režimy jsou ekvivalentní. Odmítnutí ideje unifikovaného univerzálního Rozumu je sice stejně korektní, neplyne však z něho, že všechny styly myšlení jsou ekvivalentní a hodnotově indiferentní. John Murphy právem konstatuje, že postmodernismus nehází pravidla přes palubu, protože jazykové hry samy přece taky mají svá pravidla a jejich nedodržování se trestá absencí či nemožností komunikace [Murphy 1988]. I nestandardní metodologie má své standardy

(„neboť ani alternativní sociologie není poezie“, jak říká Anna Wyková), i když její vztah k tématům verifikace, distance od objektu, definice pozorovatele, pojetí zkoumaného subjektu, operacionalizace, ale i k použitému vědeckému jazyku bude samozřejmě poněkud jiný, než jak jej známe z běžné metodologické literatury. Dilema této nové metodologie bude odlišné od dilemat klasického empirického výzkumu, protože bude znít - jak se vyhnout naivnímu subjektivismu a nevrátit se přitom ke staré výzkumnické rutině [srv. Wyka 1990: 59]?

Peter Berger v knížce *The Sacred Canopy* již v roce 1969 vyzýval k ekumenické toleranci, která je mu předpokladem rozvoje sociologie jako vědy moderní (a za sebe dodejme: i postmoderní). Číslo *Sociologického časopisu*, které má čtenář před sebou, chce být příkladem takové ekumenické tolerance. Je výsledkem usilování učitelů, vědeckých pracovníků i studentů *Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy*, která je nejmladší univerzitní fakultou a která by se ráda takto představila sociologické obci. Nepřisluší mi, abych jednotlivé texty komentoval, protože hrají vlastní jazykovou hru, mluví vlastní dospělou řečí a jsou otevřeny ke každé další věcné komunikaci podle pravidel, jež jsou ve vědě, byť jakkoliv pluralitní, obvyklá.

Miloslav Petrusek
děkan Fakulty sociálních věd UK

Literatura

- Bauman, Z. 1987a. *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. 1987b. „Postmodernity in Search of Sociology.“ *Theory, Culture and Society* 4.
- Bauman, Z. 1989a. *Modernity and Holocaust*. Oxford: Polity Press.
- Bauman, Z. 1989b. „Sociological Responses to Post Modernity.“ *Thesis Eleven* 23.
- Bauman, Z. 1991. „A Sociological Theory of Postmodernity.“ *Thesis Eleven* 29.
- Berger, P. 1969. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Brown, R. 1987. *Society as Text. Essays on Rhetoric, Reason and Reality*. Chicago and London: The Chicago University Press.
- Featherstone, M. 1987. „Lifestyle and Consumer Culture.“ *Theory, Culture and Society* 1.
- Finkelkraut, A. 1993. *Destrukce myšlení*. Brno: Atlantis.
- Gellner, E. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Hellerová, A. 1991. „Sociologie po holocaustu?“ *Lettre internationale* 2.
- Jameson, F. 1984. „Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism?“ *The Left Review* 146.
- Jencks, C. 1989. „Co je to postmodernismus?“ *Architektura* 2.
- Krasnodebski, Z. 1991. „W oczekiwaniu na supermarkety, czyli upadek komunizmu w swietle postmodernistycznej filozofii widziany.“ *Przelom i wyzwanie*. Warszawa-Torun.
- Liotard, J. F. 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
- Murphy, J. W. 1988. „Making Sense of Postmodern Sociology.“ *British Journal of Sociology* 4.
- Petrusek, M. 1992. *Alternativní sociologie*. Praha: KOS.
- Petrusek, M. 1994. *Teorie a metoda v moderní sociologii*. Praha: Karolinum.
- Thompson, J. B., D. Held (eds.). 1983. *Habermas: Critical Debates*. London: Macmillan.
- Wyka, A. 1990. „On Alternative Approach in Empirical Sociology.“ *The Polish Sociological Bulletin* 189.