

KONSTRUKTIVISMUS A POLITIKA IDENTITY

Doc. Pavel BARŠA Ph.D.

Ústav politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy

Abstract

How modern multicultural politics plays with the term "identity" and how is this term manipulated with different political leaders, those are the main ideas of this study.

Jako „věda“ by sociální věda měla být schopna odlišit objektivní realitu od subjektivního zdání – to, co skutečně je, od toho, co se tak jen jeví, pravdu od mýtu. Modelem moderní vědy byla dlouho newtonovská přírodověda. Podmínkou její objektivní byla jednak *heterogenita* zkoumaného objektu a zkoumajícího subjektu - hmoty a ducha - a jednak jejich *oddělenost*. To, že subjekt poznání je jiné povahy než jeho objekt a že je od něj oddělen, zajišťuje, že akt poznání nechává svůj objekt netknutý, a může ho tedy představit tak, jak je o sobě, nezávisle na subjektu. Předkonstruktivistická sociální věda přistupuje k sociální realitě tak, jako newtonovská přírodověda přistupuje k realitě fyzikální a předpokládá tedy platnost obou podmínek. Má-li pravdu konstruktivismus, že inherentní součástí sociální reality jsou myšlenky a diskursy, jimiž lidé dávají význam světu a svému jednání v něm, pak dvě zmíněné podmínky nemohou být splněny. (Nechávám stranou otázku, zda tyto podmínky mohou být splněny přechodem od newtonovské ke kvantové fyzice.)

(1) Zkoumaný objekt patří ke stejnému typu reality jako zkoumající subjekt – na obou stranách poznávacího aktu jsou lidé, kteří vždy již nějak rozumí světu a sami sobě. Jejich vztah není vztahem představy k realitě - subjektu (ducha) k objektu (hmotě) –, nýbrž vztahem dvou představ(ování) reality. (2) Neplatí-li podmínka heterogenity zkoumajícího a zkoumaného, neplatí ani podmínka jejich oddělenosti. Aby se sociální vědec mohl něco dozvědět o druhých lidech, musí překonat oddělení od nich – musí se napojit na jejich sebe-rozumění. K tomu dochází tak, že jim položí otázku, ať již obrazně, nebo doslova. Akt poznání pak spočívá v interpretaci odpovědí jiných lidských subjektů na otázky výzkumníka, které samy byly výrazem jeho předběžné interpretace. Poznání se tedy neobejde bez intervence do zkoumané reality. Na konci poznávacího aktu nestojí mechanický odraz objektu (hmoty) v subjektu (duchu), nýbrž výsledek komunikativní interakce mezi výzkumníkem a zkoumanými.

Tato interakce se přitom neodehrává v sociálním vzduchoprázdnu, ale obě strany zaujmají určité pozice v širších strukturách distribuce bohatství, moci, smyslu a uznání. Nárok poznání na předvedení předmětu tak, jak je o sobě - nezávisle na subjektu zkoumání a jeho vztahu k němu -, je tedy neudržitelný jak díky *hermeneutické povaze* poznávacího vztahu jako vztahu dvou sebe-rozumění, tak díky jeho *sociálnímu ukotvení* – tj. díky přináležitosti výzkumníka i zkoumaných k určitým místům společenské struktury.

Je-li předpokladem zkoumání komunikace vědce se zkoumaným subjektem – tedy aktivace rozumění, představování a interpretace na obou stranách poznávacího vztahu –, jak je možná sociální věda, která by byla hodnotově neutrální a objektivní, tedy která by nebyla

nijak ovlivněna hodnotícími pohledy zkoumaných a výzkumníků ani jejich postavením v sociální struktuře? Obzvláště ostře se tento problém projevuje při zkoumání skupinové identity. Konstrukce lidí o jejich kolektivní příslušnosti se mohou jevit jako pouhé představy reality, a nikoliv jako realita sama, jen tehdy, předpokládáme-li možnost oddělit realitu od představy – tedy kolektivní příslušnost „o sobě“ od kolektivní příslušnosti v té podobě, v jaké si ji lidé představují – tedy „pro sebe“. Je-li však duch součástí bytí člověka (rozumění součástí lidské existence), pak nemůže bytí představovat nezávislou míru pravosti či falešnosti ducha. To podkopává kritickou roli, kterou západní racionalita od svých antických počátků připisovala vědeckému *logos* ve vztahu k předvědeckému *mythos*: kritika nevědeckých představ jménem vědecky uchopované reality ztrácí pevnou epistemologickou půdu pod nohama.

Plyne z toho, že se konstruktivistická sociální věda musí spokojit s rekonstrukcí mýtů, které si lidé tvoří o své kolektivní identitě? A nebo i po konstruktivistickém obratu má být stále jejím úkolem kritika – konkrétně kritika těch představ, které považují kolektivní identitu za nezávislou na aktech kolektivní identifikace jednotlivců, jimiž vytvářejí – „konstruují“ – sdílené, představované (*imagined*) „my“? Jinak řečeno: je úkolem konstruktivismu *rekonstrukce* různých představ lidí o jejich skupinové identitě, a nebo je jeho úkolem *dekonstrukce* těchto představ? Mají být tyto představy přijaty jako součást reality, a nebo odmítnuty jako mýty či ideologie, které realitu falšují?

Rekonstrukce vs. dekonstrukce

Mýtem, ideologií či falešným vědomím by byla taková představa skupinové identity (kolektivního „my“), jež ji prezentuje jako entitu nezávislou na vědomí a jednání jednotlivců, kteří k ní patří. Zastánci prvního i druhého vymezení úkolu konstruktivistické sociální vědy se shodují na tom, že skupinová identita, která se představuje jako objektivní, *přirozená* entita mimo dosah jednotlivců, je ve skutečnosti jejich *kulturní* konstrukcí. Nadsazení skupinové identity do soběstačného postavení tuto konstrukci zakrývá, a tím ji naturalizuje. Rekonstruktivisté buďto považují tuto konstrukci za nutnou součást sociálního bytí člověka, a nebo zcela vyvేశují soud o její nutnosti či nahodilosti, škodlivosti či žádoucnosti. Podle nich má konstruktivismus analyzovat naturalizace skupinových identit ve vědomí a jednání lidí, není však jeho věcí proti nim bojovat. Tyto naturalizace lze snad označit za mýty, ale to nic nemění na tom, že jsou součástí sociální reality: úkolem vědy je poznávat sociální realitu, nikoliv ji kritizovat a měnit. Dekonstruktivisté naopak krácejí ve stopách západního racionalismu a humanismu, který chápe spor logu s mýtem jako součást boje o emancipaci člověka: je-li naturalizace identit iluzí, pak je úkolem vědy tuto iluzi rozptylovat a osvobodit člověka z jejího zajetí. V tomto pojetí nemá věda účel či smysl sama v sobě, ale je nástrojem politického projektu lidského osvobození. Jak prohlásil Karel Marx v Jedenácté tezi o Feuerbachovi: vědění nemá svět pouze vykládat, ale má ho měnit.

Vztah lidí k jejich skupinové identitě se z konstruktivistického hlediska jeví analogicky k Marxově popisu odcizení člověka v Bohu, politických institucích či zboží. Bůh, stát i zbožně-peněžní vztahy jsou výtvořiny člověka. Člověk je však chápe jako na sobě nezávislé mocnosti, jež mu vládnu. Marxovým nejproslulejším příkladem tohoto odcizení je zbožní fetišismus: lidé si myslí, že hodnota zlata je objektivní vlastností tohoto kovu, ve skutečnosti je však jen odrazem vztahů, které mezi sebou sami navazují při materiální reprodukci svého života. Odcizení tedy spočívá v tom, že produkt činných sociálních vztahů se představuje jako jim vnější realita, které se lidé musí podřídít. Podobně chápou konstruktivisté skupinovou identitu jako produkt sociální či kulturní konstrukce myslících a jednajících jednotlivců, který se jim však představuje jako přirozený, objektivní, tj. na jejich vědomí a jednání nezávislý fakt.

Řekl jsem, že dva proudy konstruktivismu se shodují v popisu tohoto odcizení, liší se však v postoji k němu. Rekonstruktivisté tento popis buďto používají k apologetice dané reality, a nebo udržují vůči popisované realitě hodnotově neutrální vztah. V protikladu k apologetice či neutralismu rekonstruktivistů považují dekonstruktivisté popis reality pouze za první krok k její proměně. Vědění podle nich nemá být vůči realitě apologetické ani neutrální, nýbrž kritické. Zjištění, že naturalizované (zvěčnělé, objektivizované) kolektivní identity jsou pouhými představami a výtvary jednajících jednotlivců, nemá smysl samo o sobě, ale má sloužit jako nástroj osvobození z jejich moci.

Ideologické kořeny rekonstruktivismu leží v Burkově a Herderově obraně partikulárních skupinových tradic proti abstraktnímu univerzálnímu rozumu. Ve stopách těchto myslitelů považuje historismus 19. století příslušnost jednotlivce k nadindividuálním entitám jako jsou národy za nutnou součást lidského života, která plyne z podstaty člověka jako společenské bytosti. Ideologické kořeny dekonstruktivismu leží v osvícenském úsilí o emancipaci jednotlivce z moci kolektivů a jejich partikulárních tradic. Všechny skupinové entity mezi jednotlivcem a lidským druhem jsou pouze falešnými realitami, z jejichž zajetí se musí člověk vymanit, má-li se stát skutečně svobodným. Královskou cestou tohoto osvobození má být nahrazení partikulárních kolektivních mýtů univerzálními koncepty všelidského rozumu.

Má-li rekonstrukce apologetickou a neutralistickou variantu, pak dekonstrukce má variantu scientistickou a hravou. Scientistická dekonstrukce přebírá přesvědčení dogmatického osvícenství, že ze správného poznání lze vyvodit návod ke správnému jednání – že tedy vědecká teorie může a má bezprostředně normovat individuální i kolektivní praxi. Hravá dekonstrukce přebírá z osvícenství akcent na potenciálně osvobodivou funkci vědění, zbavuje se však jeho dogmatického racionalismu, a z něj pocházejícího scientismu: vědění rozšiřuje možnosti našeho jednání, volba mezi nimi ani jejich konkrétní aktualizace však není věcí teorie, ale praxe. Příkaz dekonstrukce zvěčnělých identit nemůže být založen v poznání jejich zkonstruovanosti: z *popisu* toho, co je (*sein*), totiž neplyne *předpis* toho, co má být (*sollen*). Idea konstrukce navozuje *možnost*, nikoliv *povinnost* dekonstrukce. Přijetí ani zamítnutí této možnosti není odvoditelné z poznání, které by bylo transcendentní životu, ale povstává z imanentní hry života samotného.[1]

Prvním úkolem této přednášky je rozvést protiklad mezi předkonstruktivistickým a konstruktivistickým pojetím skupin (1. a 2. část), neboť právě na pozadí tohoto protikladu se artikuluje rozdílný vztah ke skupinovým identitám i politice identit u rekonstruktivismu a dekonstruktivismu. Jejím *druhým úkolem* je nastínit třetí pozici, která by relativizovala protiklad těchto dvou pojetí (3. část). Z jejího hlediska není volba rekonstrukce nebo dekonstrukce identit autonomně vědeckou volbou, neboť se opírá o mimovědecké hodnoty, jež jsou spjaté s praktickou participací na zkoumané realitě. To se netýká jen individuálního vědce, ale sociální vědy jako takové. Dříve než je *poznáním*, je tato věda sociálním *jednáním* – je tedy vždy již součástí reality, kterou pozoruje. Upřednostnění hlediska participace před hlediskem vědeckého zření – tj. hlediska praxe před hlediskem teorie – relativizuje autonomii vědeckého rozumu, kterou předpokládá neutrální rekonstrukce i scientistická dekonstrukce. Hledisko participace je naopak v souladu s epistemologickými předpoklady apologetické rekonstrukce i hravé dekonstrukce.

1. Identita jako objektivní realita

Etnografie a historiografie 19. a první půle 20. století vycházely z předpokladu, že výzkumník společnosti může rozpoznat a popsat určitou lidskou skupinu tak, jako přírodovědec rozpoznává a popisuje přírodní druh: tím že identifikuje vlastnosti, kterými se daná skupina odlišuje od jiných skupin. Tyto objektivně zachytitelné rysy – ať již fyzické,

behaviorální či mentální – měly představovat společný jmenovatel příslušníků dané skupiny. Etnografie tohoto období byla spojena se dvěma podobami politiky identity: s etnickým nacionalismem a koloniálním rasismem. V obou případech se předpokládala heterogenita a oddělenost výzkumníka od zkoumaných skupin, z nichž vyplývala jeho schopnost je objektivně zachytit. Skupinová identita různých jednotlivců byla vymezena jako *stejnost* jejich fyzických či psychických vlastností, jazyka nebo životních způsobů. Přitom se předpokládalo, že této *objektivní identitě* odpovídá – nebo by měla odpovídat – *subjektivní identifikace* příslušníků dané skupiny s kolektivním „my“. Třetí podobou politiky identity tohoto období byl úřední nacionalismus státních národů, který kombinoval prvky etnického nacionalismu a rasismu s prvky kulturního a občanského nacionalismu.

Vzhledem k tomu, že jsme na půdě katedry antropologie, zaměřím se na první dvě větve politiky identity, neboť ty byly spjaty s počátky sociální antropologie. Etnický nacionalismus i koloniální rasismus vycházely z toho, že politicko-správní jednotky mají být ustavovány s ohledem na objektivně zjiřitelné skupinové identity. Každá z těchto podob politiky identity podpírá tuto tezi jiným odůvodněním. Pro etnický nacionalismus byla hlavním důvodem myšlenka demokracie – každá skupina má právo vládnout si sama, ať již v rámci širšího politického celku nebo v podobě vlastního národního státu. Idea národního sebeurčení (resp. politické autonomie) vznikla aplikací ideje demokracie na rovinu vztahů mezi národy. Koloniální správě naopak nešlo o *samosprávu*, nýbrž o hierarchickou *správu* obyvatelstva, která byla ospravedlněna představou nerovnosti ras a jim odpovídajících kultur. Podle okolností pak mohl kolonizátor buďto uzpůsobovat hranice správních jednotek hranicím skupinových identit, a nebo je naopak vymezovat tak, aby je protínaly, a tím skupinu rozdělovaly. První taktika vycházela z optimistického předpokladu souladu zájmu skupiny se zájmem koloniální správy, druhá z pesimistického předpokladu jejich potenciálního protikladu – politicko-správní fragmentace skupin měla znesnadnit jejich případnou odbojovou mobilizaci. Celkově lze říci, že u etnického nacionalismu i koloniálního rasismu plnila sociální věda politicky legitimující funkci: jakožto nositelka objektivního vědění o skupinových identitách měla etnografie (a s ní fyzická antropologie, historie, jazykověda a další relevantní obory) za úkol poskytovat vědecké důvody pro to či ono státoprávní a politické uspořádání.

Primát objektivní nad subjektivní identitou

Z hlediska rozdílu mezi předkonstruktivistickou a konstruktivistickou sociální vědou je klíčový vztah mezi objektivní identifikací skupiny vědcem a subjektivní identifikací se skupinou u jejich příslušníků. Pokud si tyto dvě identifikace odpovídají, je vše v pořádku. Jakmile však jsou v nesouladu, které z nich se má dát přednost? Předkonstruktivistické pojetí skupinové identity dává přednost vědění vědce. Ten má údajně privilegovaný přístup k objektivní realitě skupinové identity, která může být jednotlivcům zastřena subjektivním zdáním. Vědec sestavuje genealogie, měří fyzické rysy, identifikuje společný jazyk (či jazykovou rodinu), rozpoznává mentální a emocionální dispozice či životní způsoby. Jednotlivec může být ohledně své příslušnosti v omylu: na rozdíl od nezainteresovaných poznatků specializovaných disciplin totiž povstává jeho vědění o sobě z praktické a zainteresované zkušenosti se světem, a hrají v něm tedy roli nahodilé a subjektivní faktory.

Heterogenita a oddělenost výzkumníka a zkoumaného – dvě podmínky objektivního vědeckého poznání – jsou z hlediska předkonstruktivistické sociální vědy heterogenitou a odděleností dvou typů vědění – vědeckého a laického. Výzkumníkově vědění je schopno objektivně a neutrálně zachytit sociální realitu, neboť je založeno mimo ni – v jí vnějším univerzálním rozumu. Vědění zkoumaných subjektů naopak povstává ze sociální reality samotné – je odrazem určitého sociálního místa, které v ní zaujímají a s ním spjatých

partikulárních zájmů, hodnot a představ. Zatímco vědecký rozum poznává realitu tak, *jak je o sobě*, laický rozum ji poznává pouze tak, *jak se jeví* tomu či onomu člověku nebo skupině. První typ vědění odkrývá „pod“ relativními jevy jejich skrytou podstatu, druhý typ zůstává zaklet v povrchové relativitě těchto jevů. Řečeno platónským jazykem tedy proti sobě stojí *episteme* a *doxa* – objektivní poznání a subjektivní mínění či zdání. O to pozoruhodnější je, že ve vztahu ke skupinové identitě se pojetí předkonstruktivistické vědy shoduje s laickým sebepojetím etnických skupin i těch, kteří tu či onu etnickou skupinu identifikují zvnějšku.

Tak například podle ortodoxního judaismu je Židem každý, kdo se narodil matce, která je Židovka. To má být objektivní fakt, který zůstává faktem bez ohledu na to, že asimilovaný Žid třetí generace si ho nemusí být vědom a jeho život nemusí vykazovat žádné židovské kulturní rysy. Ortodoxní Židé - a s nimi také antisemité - ho navzdory tomu budou považovat za Žida. Připomeňme si příběhy asimilovaných Židů druhé či třetí generace, kteří najednou „objeví“ své kořeny a vyčítají svým rodičům, že jim zatajovali, že „jsou Židy“. Pokrevní mezigenerační řetězec jako by je poutal k určité skupině za jejich zády a bez jejich vědomí a způsoboval pocit vykořenění a odcizení, který lze překonat jedině návratem do lůna jejich skupiny. Ze stejné objektivistické a primordialistické představy vycházejí historiky o volání krve, které se najednou v určitém životním období (nejčastěji v pubertě) ozve u adoptovaných romských dětí navzdory tomu, že byly od nejranějšího dětství vychovávány neromskými rodiči.

Pointa těchto příběhů spočívá v poukazu k primátu objektivní nad subjektivní identitou. Tento primát se ovšem nemusí týkat jen krve a barvy kůže, ale také kulturních znaků jako je jazyk či životní způsob nebo historický původ určité skupiny. Vzpomeňme jen na argumenty etnických nacionalistů střední, východní a jihovýchodní Evropy: fakt, že určitá skupina mluví určitým dialektem, byl často považován za objektivní důkaz toho, že přísluší k určitému národu. Pokud se s ním tato skupina neidentifikovala, pak bylo úkolem obrozeneckých intelektuálů osvětit nevědomé obyvatelstvo poznatky historiografie a jazykovědy, a přivést je k uznání jejich „skutečné“ identity. Podobně může vědecky zjištěný původ určité skupiny sloužit jako důkaz její příslušnosti k určitému širšímu kolektivu: například romisté přesvědčení o původu všech cikánských skupin z Indie mohou vůdcům těchto skupin přinášet své vědění jako důkaz jejich příslušnosti k jedinému etnickému národu. Úředníci minulého režimu (ve školství, vězenství, na pracovních úřadech) mohli identifikovat své klienty jako Romy na základě jejich barvy kůže, jazyka a způsobu života, přestože se tito vůbec nemuseli za Romy považovat. To proto, že v případě nesouladu měly mít větší váhu domněle objektivní znaky, a jim odporující subjektivní identifikace byly považovány za falešné vědomí – za projev nevědomosti nebo sebeklamu jednotlivce. Mnozí ortodoxní Židé si například myslí, že asimilovaný Žid si sám před sebou zastírá, že je Žid, protože internalizoval antisemitské předsudky svých spoluobčanů.

Primátu objektivní skupinové identifikace neustrannými pozorovateli nad subjektivní skupinovou sebeidentifikací zkoumaných jednotlivců odpovídala klíčová úloha vědců-intelektuálů, kteří měli přístup k objektivnímu stanovisku vědy. Jazykovědci, historici a etnografové měli získávat vědění o svém národu a poukazem k tomuto vědění probouzet spící národní vědomí svých etnických bratrů. Jejich úloha byla podobná úloze marxistických intelektuálů, kteří přinášeli dělníkům poznání o tom, že díky jejich postavení v sociální dělbě práce patří k dělnické třídě jako kolektivní entitě, která má „objektivní“ zájem na svržení kapitalismu. Pokud se námezdně pracující neidentifikovali s dělnickou třídou a jejím revolučním projektem, bylo to vysvětleno falešným vědomím, které jim vštípila buržoazní propaganda. Národní obrození i třídní uvědomění činily s Leninem řečeno z národů či tříd „o sobě“ národy a třídy „pro sebe“ – tj. proměňovaly objektivní skupinovou identitu rozpoznanou vnějším vědeckým rozumem (*episteme*) do subjektivní skupinové identifikace

(*doxa*). K bytí, které ve své objektivitě předcházelo vědomí, se mělo přidat vědomí, které adekvátně odráželo toto bytí. V kontextu americké politiky rasové a pohlavně-rodové identity se tomuto procesu říkalo výmluvně *consciousness raising*. Příslušníci utlačovaných skupin si měli uvědomit pravdu o sobě samých – o svém postavení a identitě.

Spory o definici národa i spory o definici třídy však soustavně narážely na případy subjektivních identifikací, které se odmítaly podvolit objektivním kritériím, ať už se tato kritéria dovolávala krve, rasy, jazyka a kultury nebo socio-ekonomického postavení. Všimneme-li si jen vztahu mezi kolektivní identifikací a kulturou jako celkovým způsobem života, pak je možné poukázat jak k případům, kdy jedna národní identita zahrnuje více kultur (např. kulturu urbánní a rurální v modernizujících se společnostech), tak k případům, kdy existují různé skupinové identity v rámci jediné kultury. To například tvrdí Marek Jakoubek s ohledem na kulturu romských osad: rozpoznatelně stejnorodá kultura s sebou nenese identifikaci všech jejích nositelů jako Romů, ale naopak v sobě má zabudován princip, že základní jednotkou jejich kolektivní identifikace je velkorodina.[2]

Stejně tak bychom mohli tvrdit, že vyjma odlišného jazyka neexistuje žádný antropologicky podstatný rozdíl mezi kulturou městské střední vrstvy v současném Německu, Česku a Maďarsku, a přesto se nositelé této kultury ve své většině identifikují s odlišnými národními „my“. Tomu, kdo by na to opáčil, že podstatný je jazyk, stačí poukázat k existenci různých státních národů, které mluví stejným jazykem - například anglicky, španělsky, německy či arabsky. Jakmile přestaneme tyto příklady nesouladu mezi objektivní skupinovou identifikací (na základě podobnosti) a subjektivní identifikací (s představovaným „my“) považovat za patologické výjimky z normálního stavu, zhroutnou se tím základní předpoklad předkonstruktivistického pojetí skupinové identity. Podle tohoto pojetí totiž tyto dvě identifikace *jsou* či *mají být* v souladu. Na uvolněné místo objektivismu pak může nastoupit konstruktivismus.

2. Identita jako strukturálně ukotvená intersubjektívni konstrukce

Konstruktivismus předpokládá, že sociální svět je konstituován významy, které mu dávají lidé. Z tohoto hlediska nemá smysl hovořit o identitě jako o objektivní danosti, jež by působila v mé bytosti po způsobu přírodní síly, aniž bych si ji musel subjektivně osvojit ve svém vědomém či nevědomém myšlení a jednání. Ani stoprocentní obsah „židovské krve“ v mých žilách ze mne sám o sobě Žida neudělá. Ale totéž platí o kultuře – ani ona neexistuje jako danost, která by působila za zády lidí, nýbrž realizuje se vždy jen v podobě jejich myšlení a jednání, jejich představování a prožívání světa. Kulturu jako pomyslný obsah sociálního světa nelze zachytit jinak než ve *formě*, v jaké je aktualizována svými nositeli. Podobně nemají zděděná krev či fyzický rys žádný reálný dopad mimo jejich osvojování lidmi: nepůsobí *o sobě* jako přirozená síla, ale sociální účinnost mají jen proto, že existují *pro někoho* – že jim lidé dávají smysl jednáním a myšlením.

Představme si člověka, jehož maminka se narodila do židovské rodiny, ale před svatbou s jeho otcem gójem opustila židovskou víru i kulturní obec. Fakt narození židovské matce nemá žádnou relevanci mimo způsob, jakým s tímto faktem zachází daná rodina – zda ho maminka a otec zatajují či zlehčují, zda ho jejich potomek považuje za důležitý či je vůči němu lhostejný. I pokud ho považuje za důležitý, může se k němu stavět negativně (např. díky internalizaci antisemitismu), a nebo si ho naopak přivlastnit pozitivně jako součást svého jáství. Člověk z původně židovské, ale již asimilované matky si může v určité životní chvíli (například v adolescenci nebo v době krize středního věku) začít svůj židovský původ pěstovat jako doplňující kolektivní příslušnost, která mu pomáhá kompenzovat nejistotu jeho individuální existence. Může tak učinit na celé škále od pouze symbolického ztotožnění (občasná návštěva synagogy či židovské kulturní akce nebo stranění Izraeli při sledování

zpráv z Blízkého východu) až k reálnému přijetí základních pravidel halachy (košer, dodržování sabatu).

Fakt „židovské krve“ nemá žádnou působící sílu mimo způsoby jeho osvojení – ať již jsou pozitivní či negativní - konkrétním aktérem. To, co platí pro zděděnou krev či barvu kůže, platí také pro jazyk, náboženství, kulturu a kolektivní identitu, které člověk dědí z rodinné výchovy. Člověk může v dospělosti opustit náboženství, v němž byl vychován, a nebo ho naopak aktivně přijmout, může pokračovat v životních způsobech a skupinových identifikacích svých předků, a nebo přijmout jiné. Může také hledat střední pozici mezi těmito dvěma krajními možnostmi. Americký černoch narozený dnes do vyšší střední třídy si ze své barvy kůže může učinit kritérium své výlučné kolektivní příslušnosti a ztotožnit se s představovaným mezigeneračním společenstvím Afričanů odvedených do amerického otroctví. Může však také barvu své kůže učinit zcela bezvýznamnou a stát se Američanem bez přívlastku. A může zaujmout i kompromisní pozici a být „africkým Američanem“. Může navíc střídavě aktivovat tu nebo onu identifikaci v závislosti na kontextu, v němž se ocitá. První identifikace může například převládnout při jeho návštěvě subsaharské Afriky, druhá v jeho profesionální kariéře a třetí v jeho občanských aktivitách za zlepšení životních příležitostí černošských Američanů.

Závislost objektivního faktu na subjektivním osvojení – matérie či obsahu života na jeho duchu a formě – však neplatí jen pro zkoumaný subjekt, ale také pro subjekt zkoumající. Ani on nemá bezprostřední přístup k faktům tak, jak jsou *o sobě*, ale pouze k faktům tak, jak jsou *pro něj*. Fakta se mu dávají vždy jen prostřednictvím jistých předrozumějících struktur a schémat, ať již je čerpá ze své kultury, nebo ze sociální vědy, která je součástí moderní vysoké kultury. Ostatně to, že vědec pozoruje, interpretuje a klasifikuje druhé, není nic, co by neznal z každodenního života – v něm je stereotypizace a skupinová kategorizace ostatních lidí nutnou součástí sociální interakce. Akademické instituce a specializované intelektuální nástroje dávají vědci jen možnost stereotypizovat, klasifikovat a kategorizovat ostatní lidi s daleko větší důkladností a systematičností.

Na rozdíl od nepřekročitelné propasti, která dělí vědecký od laického rozumu v předkonstruktivistické perspektivě, existuje mezi nimi z hlediska konstruktivismu kontinuita: vědecký rozum nemá žádný jiný zdroj významů světa, než je každodenní zkušenost. Subsystem vědy vzniká diferenciací v rámci vysoké kultury, která se sama vydiferencovala z celkového světa života. Postup od každodenního k vědeckému vědění spočívá v očišťování, reflexi, zpřesňování a vědomém zahrocování významů a kategorií, nikoliv v nahrazení jednoho typu vědění jiným. Předpoklady heterogenity a oddělenosti výzkumníka a zkoumaného padají. Obě strany poznávacího aktu - zkoumaný laik i zkoumající vědec – jsou uhněti ze stejného těsta. Živlem obou je táž realita lidského představování světa. Rozdíl mezi *doxa* prvního a *episteme* druhého není absolutní, ale relativní.

Tři vektory skupinové identifikace: sebe, druhými, druhých

Vědec i zkoumaní se ve svém každodenním životě neustále ocitají na straně identifikovaných i sebeidentifikujících. Skupinová identita povstává z opakovaných aktů obojího typu. Ty se mohou vzájemně vyvracet nebo posilovat, blokovat nebo vyvažovat. Zařazování jednotlivců pod určité skupiny jejich okolím vytváří protipól jejich vlastní skupinové sebeidentifikaci a většinou také nastavuje jasné meze jejím možnostem. Kdyby Condoleezza Ricová měla syna, mohl by si relativně svobodně zvolit, zda chce být Afričanem, Američanem bez přívlastků či africkým Američanem. To však neplatilo pro jejího tatínka, který strávil velkou část života ve formálně segregovaných institucích, jež mu na každém kroku připomínaly, že *není* normálním, plnohodnotným Američanem. A neplatí to zřejmě ani pro syna nějaké černošské *single mother* z některého ze současných chudinských

amerických *inner cities*. Určité místo v politicko-ekonomické i kulturně-statusové struktuře společnosti předem vymezuje šance jednotlivců volit si svobodně skupinovou příslušnost.

Skupinová identita tedy není *čistě* intersubjektivním výtvořem, neboť lidské subjekty samé se konstituují aktivním osvojováním na nich nezávislých a v tomto smyslu objektivních podmínek jejich existence. Jednotlivci nepředstavují empiricky nedeterminovaná (filosoficky řečeno transcendentální) vědomí, ale jejich intence a diskurzy jsou vždy již osvojenými jejich místa v před-existujících strukturách – ať již jsou to *politicko-ekonomické* struktury distribuce moci a bohatství, nebo *kulturně-statusové* struktury distribuce smyslu a uznání. Na jedné straně se lidé v těchto strukturách vždy již nacházejí, aniž by si je mohli svobodně zvolit. Na druhé straně však tyto struktury nemohou existovat bez toho, že by si je velké množství jednotlivců neustále osvojovalo. Představují-li sociální struktury nepřekročitelný prvek podmíněnosti a determinace, pak jejich osvojování jednotlivci představuje zase prvek svobody a nedeterminovanosti. Akty identifikace jsou tedy jednak aktualizací podmiňujících struktur, zároveň však také potenciálními nositeli jejich proměny.

K identifikaci sebe a identifikaci druhými je třeba přidat ještě třetí vektor identifikace – identifikaci druhých. Zmiňuji ji naposled, neboť lze tvrdit, že je vždy implikována v sebeidentifikaci a mohla by tudíž být pod ní podřazena. Není možné se identifikovat s určitým „my“ bez toho, že bychom se zároveň vymezovali proti nějakému (či nějakým) „oni“. Toto rozdělování světa na insidery a outsiders je součástí širších procesů reprezentace a kategorizace zkušenosti, v nichž dáváme význam a smysl světu i našemu životu v něm. Bez škatulkování jedinečných fenoménů - včetně sebe a ostatních lidí - pod obecné druhy by se člověk nemohl orientovat a jednat ve světě. Zařazování ostatních jednotlivců pod skupinové „esence“ na základě určitých atributů (zjev, jazyk, chování atd.) je jedním ze způsobů neustálého „konstruování“ sociálního světa naším praktickým každodenním věděním.

Shrňme: identifikace *druhých* jako „oni“ je druhou stranou identifikace *sebe* s „my“, kterou zase neustále posiluje, koriguje či naopak blokuje identifikace jáství *druhými* jako příslušníka jejich „oni“. Etnické, národní či rasové skupinové identity nejsou ničím jiným než výsledky neustále opakovaných institucionalizovaných a ritualizovaných identifikací těchto tří typů. V moderní době jsou tyto akty umožněny komunikací diskursů a obrazů prostřednictvím masových médií, která jsou schopna propojit obrovské skupiny lidí. Hranice i povaha „my“ je závislá na dosahu i jazyku médií a na obsazích i formě sdělení, která lidem přinášejí.

Jak bylo řečeno, tento intersubjektivní proces neprobíhá v nějakém čistém vědomí, ale akty vědomí či řeči (v jejich propojení s nediskursivními akty) aktualizují strukturální – politicko-ekonomická a kulturně-statusová – omezení a příležitosti jednotlivců. Navíc je sama skupinová kategorizace druhých mocenskou operací, v níž redukuji jejich subjektivitu na výraz pomyslné kolektivní esence a oni mi podle možností oplácejí stejnou mincí. Instituce omezují i umožňují takové chování a stabilizují je do opakujících se vzorců. Míra naší individuální svobody či nesvobody vůči skupinovým přihrádkám, do nichž nás ostatní zařazují, záleží na tom, na kterém místě sociální struktury a institucionalizované moci se systematicky ocitáme – zdali jsme spíše na straně označovaných, nebo na straně označujících.

3. Dekonstrukce, rekonstrukce, participace

Sociální věda vznikla v důsledku dělby práce, v níž se reflexe vydělila z každodenního jednání a vědomí lidí, v němž byla původně zapuštěna, a ustavila se jako samostatný institucionalizovaný prostor, specializovaný pouze na poznávání sociálního světa – na jeho klasifikaci, kategorizaci, reprezentaci, objektivizaci. Sociální vědec je tedy z definice na straně těch, kteří označují, nikoliv těch, kteří jsou označováni. Tato asymetrie *intelektuálně-mocenská* se vzájemně podepírá s asymetrií *sociálně-mocenskou*: instituce moderní vědy a

vzdělání jsou součástí vyšší kultury a jako takové jsou přímo či nepřímo vázány na mocné, bohaté a statusově ceněné kategorie lidí, nikoliv na kategorie bezmocné, chudé a stigmatizované.

Naznačil jsem, že v předkonstruktivistické fázi sociální vědy dostávala tato mocensky privilegovaná pozice sociální vědy a vědců ještě speciální bonus v podobě představy, že do vědy se vtělil nestranný pohled univerzálního subjektu, stojícího mimo omezení světa, který reprezentuje - tedy filosoficky řečeno transcendent(ál)ního subjektu. Svoboda tohoto subjektu byla přímo úměrná nesvobodě reprezentovaných jednotlivců, podřazovaných na základě svých rysů pod naturalizované skupinové kategorie – etnika, třídy, rasy, národy. Naturalistické pojetí sociální reality bylo jen druhou stranou víry v objektivitu a neutralitu vědeckého poznání.

Řekl jsem také, že objektivismus či naturalismus v pojetí skupinové identity jako kvazi-přírodního faktu, který řídí myšlení a jednání lidí za jejich zády, byl jen systematickým rozvedením naivního objektivismu a naturalismu identifikačních aktů každodenního života, jimiž lidé etnicky identifikují sebe samy a druhé a jsou jimi identifikováni. V každodenním životě si lidé neuvědomují, že skupinové identity jsou výsledkem intersubjektivních aktů identifikace, na nichž sami participují, a pokládají je naopak za objektivní danost, kterou poznávají jako objektivní fakt. Nevidí, že identita jejich vlastní skupiny i ostatních skupin je konstruktem jejich řečového a sociálního jednání a považují ji za danou ve stejném smyslu jako považují za dané přírodní objekty.

Zmínil jsem politickou funkci, jakou mělo vědecké potvrzení této objektivistické iluze každodenního života v nacionalistické etnografii, v kolonialistické antropologii i marxistické ekonomii. Podobně politickou funkci měla ve vztahu k úřednímu nacionalismu státních národů jejich oficiální historiografie, věda o státu a právu či o národním hospodářství. Ve všech čtyřech případech plnilo domněle objektivní vědecké poznání funkci legitimace politických projektů – ať již spočívaly v posílení a potvrzení politického *status quo* nebo v jeho radikální proměně. To jen dokládá, že propast mezi laickým *doxa* a vědeckým *episteme* – a tedy také mezi zainteresovaným a nezainteresovaným věděním - byla u předkonstruktivistické sociální vědy falešná.

Dekonstrukce

Konstruktivistický obrat v sociálních vědách je kopernikánskou revolucí v analogickém smyslu, v jakém Kant nazval kopernikánskou revolucí svou epistemologii. Tak jako Kopernik přestal vidět v zemi pevný bod, kolem něhož by se pohybovalo slunce, Kant a konstruktivistická sociální věda přestali vidět ve vědomí pasivní *tabula rasa*, na níž se aktivně otiskují objekty poznání, ale pochopili naopak objekty jako výsledky pořádkání zkušenosti aktivním vědomím. Vycházel-li však Kant z existence universálních, transhistorických kategorií, konstruktivisté předpokládají, že kategorie, které pořádají zkušenost sociálního světa, jsou historicky specifické a proměnlivé – tedy že nejsou *dány* jednou provždy, ale že jsou samy *zkonstruovány* v intersubjektivní interakci, v níž se aktualizují historicky specifické sociální struktury. (Na rozdíl od Kanta přisuzuje významná část konstruktivistů rozhodující roli při konstruování světa jazyku.)

Podle dekonstruktivistů má sociální věda i po tomto obratu plnit kritickou funkci, mění se však její konkrétní vymezení. Tam, kde objektivisté kritizovali falešné identifikace lidí poukazem k domněle objektivní identitě (dělnické třídy, etnického národa, semitské a árijské rasy), konstruktivisté mají kritizovat samotnou objektivizaci a naturalizaci skupinových identit, ať již probíhá na úrovni každodenního života obyčejných lidí, v diskurzech politických aktérů a státních byrokracií, nebo v rámci sociální vědy samotné. Skupinová identita *není* substancí, o níž by se opíral život jednotlivců. Nepředstavuje jakýsi

jim vnější, transcendentní základ, ale povstává naopak z jejich sociální interakce, v níž skupinově identifikují sebe a ostatní a jsou sami ostatními identifikováni. Identity nejsou do sebe uzavřenými kolektivními bytostmi - nejsou komunitami, které by měly své specificky kolektivní zájmy a projekty. Představa takových „makrosubjektů“ je konstruktem myslících a jednajících jednotlivců.

Tyto osamostatněné *substance* převádí konstruktivistické vědění na *procesy* konstrukce. Z hlediska tohoto vědění nejsou kolektivní entity *přirozenými danostmi*, které by zvnějšku podmiňovaly jednání jednotlivců, ale naopak *kulturními konstrukcemi* řečového a jiného jednání. Podle dekonstruktivistů má vědění přispívat k tomu, aby byly kolektivní identity takto pojety nejen ve *vědě* o společnosti, nýbrž také v samotné *společnosti*. Z tohoto hlediska nemá vědění jen poznávací, ale také politickou funkci – s Marxem řečeno nemá svět jen vykládat, ale měnit. Toto sdílené východisko je odlišně specifikováno scientistickou a hravou dekonstrukcí. Zatímco první vidí kritický úkol vědění stále prizmatem absolutizované dichotomie *episteme* a *doxa* – vědy a ideologie -, druhá tento rozdíl relativizuje, aniž by ho ovšem zcela zrušila.

Všimněme si blíže scientistické dekonstrukce. Odhalovala-li předkonstruktivistická sociální věda pod falešnou skupinovou identitou pravou identitu (pod Němcem Žida, pod formálně rovným občanem vykořisťovaného proletáře), pak podle této dekonstrukce je každá identita falešnou, neboť pravou realitou jsou pouze procesy konstrukce identit. Bylo-li předtím falešné vědomí způsobeno záměnou kolektivních identit, nyní je způsobeno samotným jejich pojetím jako samostatných a na jednotlivcích nezávislých realit. Toto pojetí je vlastní nacionalistům, rasistům, multikulturalistům či diferenčním feministkám. Diskurzy těchto různých variant politiky identity jsou ideologií *par excellence* – adekvátní představu *procesů* konstrukce překrývají falešnou představou o nezkonstruované *substanci*.

Scientistický dekonstruktivismus potvrzuje osvícenské pojetí politické funkce vědy, jinak ji však specifikuje. Věda má být stále nástrojem osvobození člověka. Zatímco však předtím byla pravou realitou objektivně založená identita proletářů, Židů či Čechů, nyní je pravou realitou proces jejího intersubjektivního utváření. Představa identity osamostatněné od tohoto procesu a hypostazované do podoby v sobě založené esence či substance je ideologií. Dnes jako za Marxových časů je úkolem vědy odhalovat pod ideologickým zdáním pravou realitu. Zatímco však dříve spočívala emancipace člověka obecně i dělnické třídy zvláště v *realizaci pravé identity*, nyní má spočívat v *dekonstrukci každé identity*. Nyní jako tehdy je královskou cestou k lidské svobodě kritika ideologie vědou.

Rekonstrukce

Takové pojetí sociálně-kritické funkce sociální vědy je však v napětí s výchozí tezí konstruktivismu, podle níž sociální realita není oddělitelná od způsobů, jakými ji lidé svými myšlenkami a činy vytvářejí. Duch nepřekrývá pravou a původní realitu „pouhými“ představami jako jejími umělými a falešnými maskami, ale představy jsou naopak konstitutivní dimenzí reality. Z takového pojetí sociální reality plyne následující pojetí skupinové identity: bude-li určitá množina jednotlivců identifikována ostatními jako skupina s vlastní skupinovou identitou a bude-li se zároveň významná většina příslušníků této množiny sama takto identifikovat a jednat (tj. kognitivně i prakticky rozlišovat insidery od outsiderů), pak bude tato skupina *reálně* existovat, a to právě z konstruktivistického hlediska. Objektivista by naopak stále mohl poukazovat k „pravé“ identitě, která definuje skupinovou esenci jednotlivců nezávisle na tom, co si myslí a jak jednají. Takovou možnost konstruktivista nemá, neboť – jak bylo řečeno - podle něj je myšlení a jednání lidí podstatnou součástí zkoumané skutečnosti.

Izraelské úřady, které vychází z představy, že všichni potomci z matky Židovky jsou Židy, a proto jim na požádání automaticky udělují občanství, vytvářejí etnický židovský národ. Prohlásit tento národ jen za produkt ideologického mýtu je jistě možné v rámci *politického* boje (například boje proti sionismu a státu Izrael), takové prohlášení však nic nepřidává k *vědeckému* výzkumu. Přijímá-li takový výzkum konstruktivistickou tezi, že ideje (diskurzy, řečové hry) jsou konstitutivní součástí reality, pak může stěžovat kritizovat představu o etnickém národu jménem reality „o sobě“, která by ontologicky předcházela ideám. Na rozdíl od naturalisty se konstruktivista nemůže opřít o realitu, která by byla nezávislá na představách a poskytovala by proto vnější měřítko jejich správnosti. *Differentia specifica* konstruktivistického pojetí sociální reality spočívá právě v tom, že ji nepovažuje nikdy za pouhé bytí *o sobě*, ale snaží se jich zachytit vždy jako bytí *pro sebe*: to jest ve způsobech, jakými si lidé svým myšlením a jednáním osvojují strukturální podmínky své existence.

Z tohoto hlediska by mohl mít konstruktivismus právě opačný politický důsledek a funkci, než jaké mu přisuzují scientističtí dekonstruktivisté: spíše než sociální kritice by nahrával neutralitě nebo apologetice ve vztahu k popisovaným skutečnostem. Konstruktivista již nemůže kritizovat ideje jménem vědecky poznané reality, neboť jeho koncepce reality ruší heterogenitu a oddělení představ a reality, které byly předpokladem takové kritiky. V této nové epistemologické konstelaci jako by mu nezbývalo než popisovat různé ideové (diskursivní, řečové) konstrukce reality bez toho, že by je mohl kritizovat – ztratil totiž objektivní standard, jímž by zvnějšku mohl poměřovat jejich „falešnost“ či „pravost“.

Podle rekonstruktivistů tedy konstruktivistický obrat neznamena jen jinou specifikaci, ale přímo opuštění sociálně-kritické funkce vědy. Je-li sociální realita skrz na skrz kulturní - a tedy také ideovou či ideologickou – konstrukcí, pak existuje tolik realit, kolik je konstrukcí a žádná z nich nemá epistemologické nástroje potřebné k tomu, aby se mohla prohlásit za tu jedinou pravou a vyloučit ostatní jako neplatné. Budou-li jednotlivci věřit, že patří k nějaké etnicko-národní, náboženské či rasové komunitě, která přesahuje jejich individuální existence, a budou-li se chovat podle toho, čemu věří, pak k takové komunitě skutečně budou patřit. A sociální vědec nemá po ruce žádný objektivní, transcendentní standard, jehož použitím by mohl tuto komunitaristickou a primordialistickou víru prohlásit za ideologický blud. Také jeho názor je totiž podobně jako tato víra pouze jen jednou z možných konstrukcí reality.

Participace

Kritika různých proudů politiky identity kvůli jejich „komunitarismu“, „kolektivismu“, „esencialismu“ atd. (jimiž podřizují jednotlivce skupinám) není v posledku opřena o vědecky neutrální argument, ale jen o jinou, individualistickou konstrukci sociální reality. Říci, že všichni lidé jako jednotlivci patří k lidskému druhu, a nikoliv k té či oné etnické nebo náboženské komunitě, ve skutečnosti znamená nahradit konstrukt partikulární komunity krve a víry jiným konstruktem - tentokrát konstruktem universální komunity lidské přirozenosti. Která teze zvítězí není věcí vědecké kritiky ideologie, ale věcí převahy té či oné ideové konstrukce. Prezentace takové kritiky jako nahrazení falešného zdání (*doxa*) pravým poznáním (*episteme*) svědčí o zpětném skluzu scientistických dekonstruktivistů k primordialismu. Naturalizované a zvěčnělé představy skupin jsou demystifikovány jako falešné vědomí, jež překrývá primordiální realitu jednotlivců a jejich (řečového a diskursivního) jednání. Příslušnost jednotlivců k partikulárním skupinám je pouze falešnou (uměle zkonstruovanou) realitou, pod níž vědec odhaluje původní přirozenost každého jednotlivce, kterou sdílí se všemi ostatními příslušníky lidského druhu. Druhou stranou dekonstrukce kolektivismu je tak naturalizace individualismu.

Jinak řečeno: důsledná kritika zvěčnění skupiny jako úpadku do falešného modu lidského bytí je možná jen za cenu skluzu k předkonstruktivistickému pojetí sociální reality.

Jedině toto pojetí totiž umožňuje kritizovat *falešný* jménem *autentického* modu lidského bytí. Taková kritika se podobá kritice rasismu prostřednictvím poukazu k přírodní vědě, která má objektivně dokazovat, že biologické rasy neexistují. Z hlediska konstruktivismu je však takový poukaz k domněle objektivní realitě skrývající se „pod“ konstrukcemi lidských představ (diskursů, řečových her) nepřijatelný. Také biologie a fyzická antropologie jsou totiž jen diskursivními *re-prezentacemi* světa *pro nás*, nikoliv bezprostředními *prezentacemi* světa tak, jak je *o sobě*. Důsledný konstruktivismus je schopen pouze říct, že vedle tradičních kultur, v nichž je jednotlivce podřízen kolektivu, existují i moderní kultury občanských společností, jejichž diskursivní a institucionální konstrukce reality naopak zajišťují velkou míru autonomie jednotlivce. Ale toto *vědecké konstatování* dvou *kulturních možností* neimplikuje *ontologickou původnost* (pravost) jedné z nich a odvozenost (falešnost) druhé ani *normativní povinnost* prosazovat jednu proti druhé.

A není tomu tak jen proto, že sociální realita je na rozdíl od přírodní reality prostoupená lidským duchem, který na sebe v čase i prostoru bere množství vzájemně nesouměřitelných a nepřeložitelných podob, jak od Herdera přes Rankeho k Diltheymu tvrdí německý historismus. Je tomu tak také proto, že stejnorodý duch je na obou stranách poznávacího procesu a že poznávající subjekt samotným aktem poznání proměňuje svůj předmět. Na začátku jsem řekl, že *heterogenita* a *oddělení* subjektu a předmětu poznání jsou podle newtonovského modelu dvěma základními podmínkami objektivity a neutrality vědy. Je-li subjekt součástí reality, kterou zkoumá a je-li jeho poznání samo vždy již sociální interakcí, a tedy také proměnou této reality (obě teze jsou dvěma stranami popisu jedné situace), pak si takový subjekt nemůže nárokovat vědění o tom, která představa o realitě je platná a která ne: ztratil totiž své postavení čistého ducha, který zvnějšku, netečně a nezajímavě shlíží na sobě cizorodou realitu.

Projekty rekonstrukce a dekonstrukce přinášejí dvě protikladné odpovědi na otázku sociální *funkce* či *použití* vědy, nikoliv na otázku *platnosti* jejího poznání. Motivy těchto odpovědí povstávají ze světa sociální praxe, nikoliv ze světa vědecké teorie. Řekl jsem, že rekonstrukce může na jedné straně sloužit apologetice určité reality, na straně druhé se také může spokojit s její přísně neutrální analýzou. (Tato neutralita se tak ovšem jeví jen z hlediska vědy - z hlediska širší sociální praxe, jejíž je věda součástí, je i suspenze hodnocení hodnocením, a nemůže tedy vznášet nárok hodnotové neutrality.) Dekonstrukce na sebe na jedné straně může vzít podobu kritiky falešného vědomí jménem vědecké pravdy, na straně druhé i podobu hry. První typ dekonstrukce je opřen o hierarchickou *dichotomii* mezi svobodou jednotlivce a identitou skupiny, druhý typ rozehrává *pluralitu* možných skupinových identifikací jednotlivce. Apologetická a neutrální rekonstrukce i vědecká a hravá dekonstrukce jsou různými možnostmi použití sociální vědy. Pro volbu mezi nimi nemá výzkumník po ruce vědecká kritéria. Opírá ji o hodnoty a strategické rozvahy, které povstávají z jiných oblastí sociálního života než z vědeckého výzkumu.[3]

Výzkumníkova volba jednoho z těchto použití sociální vědy není ukotvena ve vědeckém poznání, ale v jeho existenciálních, etických či politických angažmá, v nichž si tak či onak osvojuje politicko-ekonomické a kulturně-statusové podmínky svého života – tedy své místo ve struktuře distribuce bohatství a moci na straně jedné a struktuře distribuce smyslu a uznání na straně druhé. To, že použití vědy je samo vědecky nezdůvodnitelné, také znamená, že politické spory – včetně sporů politiky identity – nelze řešit aplikací vědeckých kritérií. Věda je sama pouze osamostatněným, relativně autonomním momentem reality, kterou zkoumá a nemůže tedy hrát roli jí vnějšího a nestranného soudce.

Jen absolutizujeme-li autonomii vědy a popřeme-li pupeční šňůru, která ji váže k sociální realitě, můžeme ji chápat jako poznání, které se nepodílí na poznávaném. Vezmeme-li naopak vážně sociální ukotvení vědy, musíme vztah mezi poznáním reality a

podílením se na ní obrátit: participace již není momentem vědeckého poznání, nýbrž poznání je momentem participace. Věda již není primárně „zúčastněným pozorováním“, nýbrž „pozorujícím se účastněním“. Nietzsche by řekl, že zření života je samo podřízeným momentem života, nikoliv naopak. Marx by řekl, že sociální teorie je podřízeným momentem sociální praxe. Jednota akce a kontemplace, jednání a poznání má své těžiště v prvním, nikoliv druhém pólu.

Autonomie vědy: relativní, nikoliv absolutní

Toto uznání s sebou nese nebezpečí, že s odmítnutím absolutní autonomie sociální vědy bude popřena i její autonomie relativní – že kritéria a logika vědeckého výzkumu budou podřízeny kritériím a logice politického zápasu mimovědeckých zájmů či hodnot. Zvrácené efekty takové politizace se například ohlásily na amerických univerzitách v průběhu zavádění *gender*, *Black* či *gay and lesbian studies* a dalších oborů, jejichž předmětem byly zvláštní skupinové identity. V těchto programech vstoupila politika identity na akademickou půdu a do popředí se dostaly spory o to, zda jsou ženy, černoši či lesby (popřípadě aktivisté hnutí těchto skupin jako feministky, afrocentristé atp.) kompetentnější k výzkumu a pedagogické praxi v oborech zabývajících se jejich skupinami než ti, kteří do těchto skupin nepatří. Odpověděli-li bychom kladně, pak by byla absolutizace hlediska vědy (zastávaná naturalisty a scientistickými dekonstruktivisty) vystřídána absolutizací hlediska politiky. Podle mého názoru však kritika absolutních nároků vědy na sebe-založení nemusí a nemá *popřít* autonomii vědy, ale pouze ji *relativizovat*. A relativní autonomie sociální vědy bude moci být obhájena pouze tehdy, když při hodnocení akademických výkonů a posuzování akademické kompetence budou mít prioritu čistě akademická, a tedy genderově/rasově/sexuálně/ideologicky slepá kritéria.

Akademické pole má specifická pravidla pro rozlišení legitimní od nelegitimní argumentace. Tato pravidla se liší od pravidel politického pole: zatímco v tomto poli je například možné nebrat argument vážně s odůvodněním, že vyjadřuje pouze předsudek příslušníka určité identity či ideologické skupiny, v akademickém poli je takový postup nelegitimní. Jinak řečeno: v politické debatě vystupuje mluvčí primárně jako příslušník určitého tábora a má právo upřednostnit slabý argument spolubojovníka před silnějším argumentem soupeře. V hodnocení vědecké zdatnosti musí mluvčí naopak posuzovat pouze kvalitu výzkumu a sílu argumentů bez ohledu na to, s jakou ideovou pozicí jsou spojeny a kdo je jejich autorem. V konkursních řízeních či při obhajobách vědeckých prací musí mít novost výzkumu a logická a empirická kvalita jeho provedení primát nad jeho ideologickým obsahem a skupinovou či ideologickou identifikací autora.

Pravidla na odlišení legitimního od nelegitimního argumentu při posuzování vědeckého výkonu či kompetence akademickým grémiem se podobají pravidlům na odlišení legitimního od nelegitimního argumentu při posuzování ústavnosti určitého zákona americkým Nejvyšším soudem: mezi jeho členy jsou zastánci různých světových názorů, věřící i nevěřící. Při své ústavní deliberaci však nesmějí poukazovat k těmto svým hodnotovým východiskům, ale jen k principům a textu ústavy, loajalita k nimž se předpokládá napříč světonázorovými tábory. Soudci mají používat jen těch argumentů, o nichž si mohou rozumně myslet, že jimi druhé mohou přesvědčit – tedy že by pro druhé mohly být přijatelné. A to evidentně neplatí pro argumenty poukazující k věroučnému článku toho či onoho vyznání nebo světového názoru.

Jinou analogií jsou soutěže v hudební či herecké interpretaci. Tak jako se v těchto soutěžích neposuzují skladby či dramatické texty, ale její provedení, neměly by se při posuzování vědeckých prací hodnotit jejich obsahové teze a ideologická zaměřenost, nýbrž intelektuální inovace a metodologická správnost. Jejich kritéria přitom nejsou přístupná

v monolozích jednotlivých vědců, ale pouze jejich dialogem, jímž neustále (re)konstruují společný horizont sdíleného rozumu svého vědeckého společenství. Základní procedurální pravidlo této komunikace zní, že každý má při posuzování vědeckých prací a výkonů používat jen takových argumentů, o nichž může rozumně předpokládat, že mohou být přijatelné pro ostatní nehledě na teoreticko-metodologické či ideologické různice mezi nimi. (Předpokladem dialogu tedy je, že se posuzovatelé předem respektují jako legitimní členové jednoho vědeckého společenství.) Takové kritérium přijatelnosti či rozumnosti vylučuje předem argumenty poukazující k tomu či onomu teoretickému paradigmatu a ideovému *obsahu* vědeckého (akademického) výkonu a obrací pozornost k jeho náležité *formě*. Poukaz k obsahovým aspektům je přípustný pouze tehdy, může-li mluvčí předpokládat obecnou shodu, která jde napříč různými teoreticko-metodologickými tábory. Jedině díky této formalizaci a proceduralizaci kritérií vědeckosti - tedy díky tomu, že tato kritéria jsou ukotvená v proceduře dialogu členů již existujícího vědeckého společenství, a nikoliv v údajně monologicky přístupné objektivní pravdě - mohou uvnitř jediné sociální vědy koexistovat různá a navzájem nesouměřitelná teoretická a ideologická paradigmatata.

Není asi třeba připomínat, že toto je idealizovaný nárys žádoucí podoby sociální vědy, a že v reálné praxi čelí vědecká komunita pravidelně nerozhodnutelným případům, které hrozí jejím rozštěpením. To jsou situace, v nichž si různé názorové skupiny nárokují výlučnou vědeckost svých přístupů a vykazují ostatní přístupy a jejich nositele mimo vědu s poukazem, že jejich vědění je postaveno na mimovědeckých hodnotových východiscích. Ti, kteří tvrdí, že sociální věda se bez takových východisek může obejít, z toho navíc často vyvozují, že právě to ji činí způsobilou rozšiřovat svou autoritu i do mimovědecké oblasti a zodpovídat politické otázky. Vědecké poznání má mít moc vyřešit a *ukončit* politický boj právě proto, že na rozdíl od různých hodnotově obtížených mínění (*doxa*), která spolu v tomto boji zápasí, opírá své argumenty o hodnotově neutrální vědecké poznání (*episteme*).

Tím, že scientisté činí z vědy nástroj ukončení politického boje, však prakticky dokládají opak toho, co považují za svou teoretickou premisu. Věda, z níž je učiněn nástroj politiky, si totiž stěží může nárokovat nestrannou pozici vně politiky. Nárok na absolutní autonomii či sebe-založení, o nějž se opírá pokus vědy o ukončení politického boje, vede paradoxně k instrumentalizaci vědy. Politické angažmá vědy, poháněné vírou v její nestrannost a nadstranickost, tak končí v jejím podřízení stranickým zájmům. Klasické příklady takového vyústění scientismu do politizace vědy poskytují osudy sovětské a neoliberální ekonomie ve 20. století. Podobně jako musí každý pokus o ospravedlnění politiky boží pravdou dříve či později vyústit do profanace posvátného, musí i pokusy o její ospravedlnění vědeckou pravdou skončit ideologizací vědy, a tím i relativizací jejích nároků na hodnotově neutrální – tj. nestranné a nadstranické - poznání. Divit se tomu může jen ten, kdo zapomněl, že politická moc nikdy nebere své bohy vážně.

Vede-li úsilí o absolutizaci autonomie vědy paradoxně k jejímu popření a politizaci vědy, pak uchování autonomie musí být založeno na uznání její relativity - tedy toho, že žádná vědecká teorie se nemůže obejít bez mimovědeckých hodnotových východisek. Chce-li se sociální věda uhájit jako autonomní oblast vědění, musí za to tedy být ochotna zaplatit cenu opuštěním nároku na vlastní sebe-založení a uznáním toho, že je součástí reality, kterou zkoumá. Tím si také otevře možnost reflektovat mocenskou asymetrii mezi poznávajícím a poznávaným subjektem, která je u naturalistů i scientistických dekonstruktivistů zahalena závojem vědecké neutrality. To, že samotný akt vědeckého poznání (klasifikace, identifikace, kategorizace) je sociálním vztahem a aktem moci, a že institucionalizovaná sociální věda (specializovaná na tento akt) zajišťuje systematickou mocenskou převahu výzkumníkům nad zkoumanými, je zjištění, které může být některými chápáno jako požehnání, jinými jako prokletí naší profese. Na to, jak si toto zjištění osvojit – jaké hodnocení přijmout a jaké

důsledky z něj při vlastní vědecké práci vyvodit - neexistuje žádná vědecká odpověď. Také to je totiž problémem morálním a politickým, nikoliv vědeckým. Děkuji za pozornost.

[1] Jinde jsem toto řešení vztahu vědění a jednání nazval “nietzschovským osvícenstvím”, srv. Pavel Barša, “Nietzschovské osvícenství”, in: týž a Josef Fulka: *Michel Foucault. Politika a estetika*. Dokořán, Praha 2005, ss. 9-102.

[2] Marek Jakoubek: *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Socioklub, Praha 2004.

[3] Pro apologetickou rekonstrukci viz Michael Omi, Howard Winant: *Racial Formation in the United States. From the 1960 to the 1990s*, 2nd edition, New York, London, Routledge 1994 (1986) a Howard Winant: *Racial Conditions. Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press 1994. Srv. můj výklad těchto autorů v Pavel Barša: *Politická teorie multikulturalismu*, Brno, CDK 1999, s. 180-190. Pro neutrální rekonstrukci viz Rogers Brubaker, Mara Loveman, Peter Stamatov: “Ethnicity as cognition”, *Theory and Society* 33, 2004 s. 31-64. Pro vědeckou dekonstrukci viz Tomáš Hirt: “Svět podle multikulturalismu”, in: Tomáš Hirt a Marek Jakoubek: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*, Plzeň, Aleš Čeněk, 2005, s. 9-76. Pro hravou dekonstrukci viz Judith Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y. and London, Routledge, 1990. Srv. můj výklad této autorky v Pavel Barša: *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi poststrukturalismem a psychoanalýzou*, Praha, SLON, 2002, s. 272-279.