

díky ní lépe vyrovná s vlastním lehkým autismem a někdo si s její pomocí vybrousí své kritické myšlení.

3. Ona světovost má minimálně dvě roviny, které se prolínají někdy částečně, někdy vůbec. Jednak existuje světovost autentická, kdy svět opravdu zajímáme, a takové světovosti můžeme v sociologii dosáhnout buďto zázrakem, nebo nedopatřením. Druhý typ světovosti je spojen s tím, že odoktorátovaný jedinec, jehož měsíční příjem nápadně připomíná mzdu dnešních skladníků a pokladníků v supermarketu (a leckdy této výše ani nedosahuje), je spolu s masou vědců z celého světa nucen vyhazovat desetitisíce, či dokonce statisíce korun za možnost patnáctiminutové promluvy na mamutí konferenci a za publikaci příspěvku, který pravděpodobně nebude nikdo číst. V tomto jsme světově možná i nadstandardně, nicméně jde spíš o turistiku než o vědu. Světovost nelze jednoduše oddělit od zhoubné ideologie, jež vede vědce k drahým zbytečnostem, místo aby je motivovala činit něco aspoň trochu užitečného. Horší než sociolog, kterého i přes všechny kongresy a sborníky nikdo nezná v zahraničí, je sociolog, kterého nikdo nezná ani v jeho vlasti.

4. Výrazné osobnosti se samosebou hodí vždycky – už kvůli studentům, kteří by měli k někomu vzhlížet. Někdo se jimi může cítit zastíněn, nicméně to obvykle nebývá vinou těch osobností. Věřím a doufám, že dnešní sociologie má stále ještě ve tváři něco z tria Možný-Musil-Petrusek, jinak má asi takovou tvář, jako když dáte dohromady Václava Bělohorského, Jana Kellera, Jiřího Příbáně, Jiřinu Šiklovou a snad Hanu Librovoú. To je jistě tvář mediální a někoho rozčilující, ale v podstatě je to taková řada sociologických jmen, jaká znala moje zubařka a která ještě jakžtakž platí na některé studenty. Pokud by to měla být tvář výrazně mladá, tak se mi zatím jeví dosti nadějným třeba Daniel Prokop.

Sociologie jako sociologie vědění

Ilja Šrubař

I. Sociologie vědění jako paradigma.

Když se v první třetině minulého století začala formovat sociologie vědění jako nová sociologická disciplína, nedalo se ještě tušit, že se zde rodí paradigma, které radikálně změní pohled na sociální realitu, a to nejen v rámci sociologie samotné. Radikální změnu v chápání společnosti si v té době – alespoň v evropském kontextu – nárokovaly přístupy vycházející z marxistické mechaniky dějin. Těm byl připisován charakter vědecké zákonitosti a jejich zastánci rozhodně odmítali představu, že by platnost této nauky mohla být omezena sociálními podmínkami jejího vzniku. Ale na druhé straně Atlantiku rozeznal již ve 40. letech Robert Merton (1968, 513) potenciál, který sociologie vědění v sobě nesla, a nazval ji „kopernikánskou revolucí“ ve vývoji sociologie. Z jeho pohledu sociologie vědění nebyla jen další sociologickou disciplínou. V její optice se zvolna měnil pohled na společnost, její fungování i na genezi společnosti jako celku.

V čem spočíval a spočívá tento Mertonem avizovaný kopernikánský obrat sociologického vidění? Jeho základní tezi je možno formulovat tak, že sociální kolektivy vždy popisují samy sebe a tímto věděním se zároveň programují. Produkce vědění se zde jeví jako nezbytná součást konstrukce sociální skutečnosti jako takové. Sociologie vědění tak otevírá přístup k autogenezi – Luhmann by zde řekl „k autopoiesi“ – společnosti. Sociální skutečnost je zde chápána jako skutečnost vždy proložená strukturou smyslu, jímž se orientuje jednání aktérů, kteří tuto skutečnost vytvářejí.

Tento přístup má řadu pracovních konsekvencí. Vyžaduje především rozšíření samotného pojmu vědění. Za společensky relevantní vědění je v tomto rámci považován jakýkoliv soubor představ ovlivňující orientaci sociálního jednání. Varianty každodenního vědění se tak stávají stejně relevantními pro výzkum vývoje společností jako ideologické, světonázorové nebo náboženské systémy. Rozvoj vědeckých znalostí je zde jen jednou z komponent sebeprogramování společností a jeho působnost je filtrována pletivem představ. Různé společenské skupiny produkují různé sebepopisy společnosti a sociologie vědění proto obrací pozornost k mechanismům, jimiž je společensky akceptované „legitimní“ vědění odlišováno od nelegitimního,

a tudíž i konformní programy jednání od nekonformních. Zde se vynořuje zcela nová struktura dynamiky konstruování sociální skutečnosti, odlišná od mechaniky konfliktu sociálních tříd a tím podmíněného střetu zájmů. Tento nový pohled hledá dynamiku sociálního konstruování ve struktuře diskurzů, v nichž skupiny usilují o moc nad definicí skutečnosti, tj. o prosazení legitimacy jim vlastního sebepopisu společnosti. V této perspektivě ztrácejí svůj podklad teleologické koncepce vývoje společnosti, vycházející z logiky dějin a s ní spojených vývojových stádií. Dynamika společenského vývoje se zde odehrává spíše v procesu diskurzivních konfigurací, v nichž faktor náhody hraje podstatnou roli. Výsledek těchto konfigurací tak není vždy předvídatelný, což ovšem na jeho selektivní moci ohledně orientace sociálního jednání nic nemění.

Takto nahlížená platnost sociologických výpovědí nemůže mít charakter nadčasových zákonitostí. Sociologické výpovědi tak platí jen v rámci diskurzů, v nichž jsou učiněny. Omezují se na časový okruh diskurzů, jehož pozorovatelkou a účastnicí sociologie jako producentka sebepopisů společnosti je. Tento relacionální charakter sociologických výpovědí, jak to nazývá Karel Mannheim (1969, 257), neznamená, že by se sociologie jako sociologie vědění vzdávala nároku na validitu svých výsledků. Znamená to pouze, že rozeznává závislost těchto výsledků na optice, kterou je pozorován objekt jejího zkoumání, a že rovněž rozeznává, že tato optika vzniká v onom objektu zkoumání, jehož je sociologie sama součástí.

Zpočátku se zdálo, že tímto radikálním nálezem sociologie vědění značně otřásla i svou vlastní pozicí. Pozvolna se ovšem ukázalo, že tento nález není prokázáním její vědecké nezpůsobilosti, ale kognitivní adaptací, kterou komplexita pozorované společnosti vyžadovala a která se prosadila i v dalších humanistických disciplínách. Zhruba ve stejné době zjišťovala filosofie ve Vídni závažnou závislost filosofických tezí na jazyce, kterým byly formulovány. Radikální pokusy vídeňského kroužku o eliminaci této sociální podmíněnosti očištěním vědeckého jazyka od neformalizovatelných výrazů, tedy o jakousi jeho nadčasovou variantu, se ukázaly jako neproveditelné. Nejpozději Wittgenstein (1967) svým pojmem „životní formy“ (1936–48) ukázal, že pravidla korektnosti výpovědí jsou výsledkem pragmatického používání výrazů, a tedy produktem diskurzu, v němž jsou uplatňována. Na empirickém poli se podobný obrat rýsoval v oblasti kulturní antropologie, kde se ukazovalo, že pojmy jako náboženství, sociální vrstva, dar atd. nejsou neutrálními kategoriemi, ale pojmy evropského dis-

kurzu, jejichž použití pro analýzu jiného sociokulturního prostředí je zavádějící (Matthes 1992).

Náhled sociologie vědění, že sociální skutečnost kolektivů je vždy konstituována specifickými strukturami smyslu, byl tak postupně generalizován praxí dalších humanistických oborů. Stal se nosnou optikou jak tam, tak i v sociologii samé, jak ukazuje vývoj 2. poloviny minulého století. I zde pokračuje eroze společenských teorií, postulujících teleologickou logiku dějinných procesů. Již Berger a Luckmann (1967) formulují svou koncepci sociální konstrukce skutečnosti na základě sociologie vědění jako otevřený proces komunikace a interakce. Z výšin své teorie společnosti jako smyslem a komunikací strukturovaného autopoietického systému pozoruje Niklas Luhmann (1985, 13) vyhaslé vulkány marxismu. Foucault (1983) analyzuje moc společenských diskurzů a jejich selektivní síly, formující náhodnými konfiguracemi společnost a biografie jejích členů, a odmítá tak naději tradičního strukturalismu, že lze nalézt formuli definující množinu všech možných diskurzivních variací, podobnou Jakobsonovu (1971) fonetickému systému. Jeho poststrukturalistickou kritiku pak následovala řada postmoderních, postkolonialistických a dalších „post-převratů“ v humanitních vědách, v nichž se ovšem původně sebekritický náhled sociologie vědění do vlastní sociální podmíněnosti často proměnil v nástroj kritiky ideologicky zaměřené.

Kopernikánský obrat, o němž mluví Merton, tedy znamená, že odpověď na základní sociologickou otázku „jak se společnost vlastně možná?“ není dnes myslitelná bez analýzy toho, jak se společnost sama popisuje. Různorodost těchto narativů, jejich konfigurace, habitualizace a následky ve společenské praxi se tak ukazují jako nosné faktory ve struktuře společností a rozdílly mezi nimi jsou nezbytnými momenty pro vysvětlení rozdílů mezi nimi. Jak ukazují aktuální koncepce sociálního konstruování – Bourdieu (1979), Giddens (1984), Archer (1995), Luhmann (1985, 1997) atd. – stal se problém propojení sociální struktury a sémantik jejího sebepopisu jedním z centrálních problémů, kterým se sociologická teorie zabývá a kterého se empirický výzkum i každodenně dotýká.

To, že teze sociologie vědění zasahují do rozvoje ostatních humanistických oborů, znamená samozřejmě (vice versa), že se i sociologii otevřel prostor k interdisciplinární kooperaci. Rozbor toho, jak vědění vzniká, jak je sociálně formováno a jak je propojeno s vývojem společnosti, ukazuje, že se tento proces nedrží obvyklých hranic mezi akademickými obory, ale probí-

há v reálu samovolně po svém, tj. transdisciplinárně. Připomenu zde jen rozdíly v komunikaci, ve struktuře diskurzů a v institucích jejich ovládnání, které vznikají už jen tím, když společnosti přejdou od orální komunikace k literární a zde pak od komunikace založené na tisku ke komunikaci elektrické či elektronické. Aby sociologie pochopila selektivní a strukturující moc těchto procesů, měnících na staletí charakter autogeneze společností, musí zohlednit výsledky mnoha oborů, antropologií a lingvistikou počínaje a – řekněme – kybernetikou konče, o nutné znalost historického vývoje ani nemluvě. Musí se tedy sama transdisciplinárně otevřít, aby ukázala, že teze sebestprogramování sebestopisem není jen teoretickou formulí, ale reálným procesem, jehož živelná moc je ve společnostech vždy přítomná a byla v nich zřetelná již dávno před analytickým vstupem sociálních věd.

Empiricky to zjišťujeme na tom, že ve všech známých společnostech nacházíme instituce, které se na tuto živelnou moc diskurzu zaměřují, aby ji kontrolovaly a oddělovaly tak legitimní vědění od nelegitimního. Jak víme, tuto selektivní moc diskurzu sledoval v různých historických formacích Michel Foucault (1983), jenž vypracoval i mechanismus, který se za selektivitou diskurzu a její působností skrývá. Foucault ukazuje, že aktéři, kteří si osvojili diskurzem legitimované vědění, získávají i moc definovat skutečnost v rámci platného narativu. To motivuje jejich „vůli k pravdě“, tj. snahu prokázat platnost tohoto narativu v konkurenci s jinými. Výsledek tohoto procesu je v principu vždy otevřený a není nikdy předem dáno, zdali náhodná konfigurace faktorů aktuální platnost toho či onoho sebestopisu nezpochybní či naopak nepodpoří. Snaha o zakotvení jistého narativu ve struktuře společnosti není tudíž nikdy jen kognitivního rázu. Opírá se vždy o součinnost řady institucí, které jsou svou výkonnou mocí schopny prosazení platnosti toho či onoho sebestopisu společnosti podpořit. Vztah k „pravdivosti“ však přesto zůstává pro selektivitu vědění, které nabylo platné moci, důležitým legitimizujícím momentem, i když garantem této pravdivosti může být cokoli, co v rámci daného diskurzu platí jako její možný zdroj (věda, náboženství, sen, původ nebo sociální pozice autorů). Jen sebestopisy vybavené tímto rysem pravdivosti mají šanci vstoupit do „tradiční“ dané společnosti, tj. stát se částí jejího „archivu“. Zde jsou „uloženy“ sebestopisy společnosti, které patří k horizontu určité diskurzivní formace a které mohou pozvedat nárok na platnost při výkladu sociální skutečnosti. Není tedy – řečeno s Luhmannem (1980, 19) – každý povzdech veslařů v podpalubí galéry zvané „společnost“ relevantní pro směr, kterým se pluje.

Relevantním se stává pouze takový příspěvek k palubnímu diskurzu, jehož následkem je pohyb kormidla, ať už je jeho nárok na platnost podložen jakkoliv. V tomto smyslu je každá společnost postfaktická, protože narativy, jimiž se programuje, nečerpají svou pravdivost nutně ze vztahu k externím faktům. Stávají se naopak společenskými fakty teprve tím, že ovlivňují směr diskurzu a stávají se tak částí jeho struktury.

II. Sociologie jako předmět sociologie vědění.

Jak se ale funguje sociologie sama v tomto kontextu? Sociologie jako producentka narativů společenského sebestopisu se dostává do komplikované situace. Na jedné straně samozřejmě pozvedá nárok na to, že pravdivost jejich příspěvků k diskurzu je legitimována korektní výpovědí o fakticitě společenského systému. Na druhé straně je ovšem sama jeho částí. V praxi to vypadá tak, že nejen pozoruje a měří rysy svého sociálního okolí, ale protože jedním z těchto rysů je i kolektivní produkce sebestopisných narativů, pozoruje sociologie i tyto narativy a srovnává jejich validitu s fakty svého vlastního šetření. Nestojí tedy mimo společnost, ale funguje v ní jako pozorovatelka druhého stupně a v jejích diagnózách jsou reprezentovány i sémantiky, jimiž se pozorovaná společnost sama vnímá. Z hlediska sociologie vědění tak sociologie touto reflexivní smyčkou otevírá přístup k archivům kolektivní paměti, v nichž jsou uloženy varianty sebestopisných narativů zkoumané společnosti.

Pokusím se to krátce znázornit na variantách sociologických diagnóz (Šrubař, 2015), jak je nacházíme u sociologických klasiků: Marxe (1962/1867), Spencera (1877), Durkheima (1971/1895, 1977/1893, 1991/1896) a Tönniese (1979/1887, 1926, 1935). Pozornost všech čtyř autorů je zaměřena k sociálním změnám, vyvolaným procesem industrializace. Ze svých pozorování zároveň získávají kategorie, na jejichž základě se snaží tento proces hodnotit, a produkují tak varianty možného sebestopisování společnosti a jednání jejich aktérů. Podíváme-li se na diskurz, který se v dílech jmenovaných klasiků odráží, pak vidíme, že je charakterizován dvěma mocnými sémantikami sebestopisu moderny, ke kterým naši autoři zaujímají svou pozici. Na jedné straně je to sémantika laissez-faire liberalismu, která je zastoupena Spencerem, na druhé straně pak stojí alternativní narativy socialistických sebestopisů, zde především Marxova, který je charakterizován svým vědeckým nárokem. Marxova teze cyklických krizí

z nadvýroby, vedoucích k postupnému zbídačování většiny obyvatelstva, se v té době zdála být dostatečně racionálním důvodem pro korekturu této dynamiky kapitálu ať už reformou nebo revolučním činem. Jejím výsledkem měla být svoboda a rovnost šancí v beztržní společnosti. Proti tomu stála liberální varianta sebeopisu, vycházející z pozorování stejné skutečnosti, kde ale svobodný trh, svoboda smluvního dojednání a obchodu představovala základ sebeorganizace společnosti svobodných občanů, kteří si vydrží stát jen k udržování vnitřní a vnější bezpečnosti. V obou variantách se zrcadlí vzrůstající podřízenost všech společenských oblastí logice ekonomického systému, obě varianty považují převrat, spojený s industrializací, za krok k vysvobození individua z tradičních svazků poddanství. Jejich diagnóza je tedy zakotvena ve shodném stavu věcí, vede však k jejich diametrálně odlišnému hodnocení. Zatímco liberální varianta představuje model samočinné sebeorganizace, který se v občanské společnosti blíží svému uskutečnění, v optice socialistických narativů mají být rozpory této spontánní sebeorganizace v budoucnosti překonány racionálním plánem.

Durkheim i Tönnies hledají svou pozici mezi póly liberální a socialistické sémantiky, kterou oba považují za příliš ekonomizující. Durkheim zdůrazňuje roli moderního státu, který umožňuje na jedné straně individuální rozvoj tím, že obstarává řadu funkcí, o které se dříve musel starat občan sám. Na druhé straně ale stát udržuje podmínky pro vzájemné propojení aktérů dělbou práce a pro vznik organické solidarity. Jednání státu se děje pod dohledem veřejnosti, tj. pod morální kontrolou občanů. Takto permanentně fungující diskurz občanské společnosti je garantem racionálního, tj. vůlí občanů a nikoliv pouze ekonomikou vedeného společenského pokroku a civilizace. I Tönnies se snaží svou opozicí pospolitost/společnost poukázat na nutné sociální mimoekonomické základy diferencované moderní společnosti. Tyto, jak víme, nachází v rámci pospolitosti, která je postupující ekonomizací moderní společnosti ohrožována. Přirozená soudržnost daná rodinou, etnicitou a její kulturou se v chladu racionalizované moderny rozpadá a mění se v mechanickou civilizaci, jejíž rozpory musí být řešeny centralizovaným sociálním státem. Pokrok v tomto smyslu znamená zánik přirozené organické kultury pod vlivem civilizace, tj. racionalizované ekonomiky a státu.

Jak zřejmo, máme zde co dělat nejen s variantami sociologických diagnóz moderny, ale i se sémantikami, vyjadřujícími různé typy legitimního jednání.

ní. Ve Spencerově narativu je finální a optimální stav společnosti již dosažen a je na jednotlivých aktérech jeho možností využít. I Marx směřuje k finálnímu stavu společnosti, dosažitelnému ale pouze radikálním převrácením modelu Spencerova v souladu s předpokládanou logikou dějin. Uchránit společnost před takovým převrácením je cílem Durkheimovy koncepce pokroku, garantované součinností silného státu a občanů. I Tönnies vidí nezbytnost centralizovaného sociálního státu, mají-li být rozpory kapitalistické reprodukce podchyceny. Toto vítězství civilizace nad kulturou považuje ale za erozi původních pozitivních lidských vztahů, daných v přirozené socialitě pospolitosti.

Podíváme-li se na strukturu tohoto diskurzu blíže, vidíme, jak tyto varianty na sebe v čase vzájemně reagují, vzájemně si oponují a konkurují svými programy sociálního jednání. Socialistické sémantiky a Marx jsou zde reakcí na liberální verzi, formulovanou již Adamem Smithem. Spencerův pozdější liberalismus se pak vymezuje vůči socialistickým narativům již v diskurzu jeho doby přítomným. Durkheim a Tönnies reagují jak na Spencerovu verzi liberálního narativu, tak i na socialistické sémantiky a hledají mezi nimi jakousi třetí cestu, přičemž se jejich hodnocení výsledků modernizace společnosti diametrálně liší. Durkheim je formuluje narativem pokroku, zatímco Tönnies diagnostikuje konec pospolitosti a její organické kultury pod vlivem mechanické civilizace, a artikuluje tak sémantiku kulturního pesimismu, negativně reagující na narativ moderny jako společenského pokroku.

Všechny tyto varianty vycházejí z pozorování stejného faktického procesu a shodují se v analýze jeho základních rysů. Ve svém hodnocení získaných výsledků se však přiklání k různým narativům sebeopisu moderny, již přítomným v jejím archivu, které tak spoluvytvářejí. Dalo by se říci, že sociologie zde nabývá funkce onoho zdroje pravdivosti, který tyto narativy v archivu moderních společností udržuje. Tyto narativy tak představují součásti legitimního vědění, které sice nemusí být vždy stejnou měrou dominantní, které je však možno pro legitimaci sociálního jednání vždy znovu aktivovat. Cyklickou aktualizaci alternativních sebeopisů moderny lze pozorovat obzvláště na střídání liberálních a etatistických narativů jako legitimace společenského řádu. Empirický výzkum (Bornschiefer 1988) ukazuje pravidelnosti tohoto cyklu už na střídání vládních stran a programů v krátkodobé perspektivě volebních cyklů. Je možné ho ale sledovat i v dlouhodobé perspektivě střídání globální otevřenosti společností a jejich

sociálního uzavírání v podobě posilování sémantik národních států a jejich reetnizace, jak to ukázal Ernest Gellner (1988) pro století 19. a počátky století 20. Sémantika globálního otevírání společnosti je překvapivě původně obsažena jak v liberální, tak v socialistické vizi ustupující role státu, zatímco Durkheimovo pojetí pokroku na konci 19. století je již spojeno s výkonným sociálním státem. Zcela jednoznačně reaguje Tönnies na otevřenou společnost globálního kapitalismu svou preferencí pro organicky uzavřenou „Volksgemeinschaft“. Vkládá tak, nechtě, do archivu sebesopisů moderní sémantiku, která v diskurzu německého národního státu vedla ke katastrofě 2. světové války. Netřeba říkat, že v přítomnosti stojíme na prahu opětovného sémantického uzavírání národních společností jako reakce na vlnu globalizace, zesílenou rozpadem uzavřených společností po roce 1989.

Jak vidíme na příkladu z dějin sociologie, pohlížíme-li na ně v perspektivě sociologie vědění, vstupuje sociologie sama do mocenských diskurzů a přispívá k vytváření variací sebesopisů společnosti. To ovšem neznamená, že by tato perspektiva představovala onen příslovečný cop, za který by se sociologie mohla z nevyhnutelné přináležitosti ke svému předmětu vytáhnout. Poskytuje nám ale optiku, pomocí které sociologie může zaujmout pozici pozorovatelky třetího stupně tím, že nejen srovnává narativy sebesopisů s vlastními nálezy, ale je nadto schopna i pozorovat a kontrolovat, jak se sama k těmto narativům vztahuje.

III. Sociologie vědění jako nástroj analýzy společnosti.

Možnosti optiky sociologie vědění ovšem nejsou vyčerpány jen touto metodologickou předností. Obrací pozornost přímo k jádru konstrukce sociální skutečnosti, tedy k procesům, v nichž diskurzem formované sociální struktury pronikají do každodenního jednání, a formují tak svět žití aktérů, smím-li zde použít Patočkův filosofický výraz. Změna legitimního sebesopisu společnosti s sebou samozřejmě nese i změnu vzorců jednání a s nimi spojených očekávání, jimiž se jednání orientuje. Ve svých studiích ke struktuře narativů a biografii ukazuje Thomas Luckmann (2007), že sebesopisy společnosti obsahují i modely ideálních aktérů a s nimi související vzorce legitimních životních drah. Tyto vzorce samozřejmě neexistují jen virtuálně, ale jsou transportovány v programech institucí, jimiž se společnosti snaží průběh a výsledky diskurzů kontrolovat. Ernest Gellner (1988)

ukázal ve svých studiích k vývoji evropského nacionalismu, jak je postupně prosazování narativu národního státu a jeho ideálu etnické, jazykové, geografické a kulturní homogenity podporováno výstavbou systému školství, státní správy, svátků a rituálů, kterými jsou požadovaná kritéria národnostní příslušnosti převáděna do praxe aktérů jako požadavky jejich „legitimní“ biografie. Tento nálezný – v principu nikoliv překvapivý – přesto v perspektivě sociologie vědění vede k pozoruhodným konsekvencím: Foucault (1984) a po něm Bourdieu (1982) přesvědčivě ukázali, že změna sémantiky sebesopisu způsobuje změnu legitimního vědění a následně i přeměrování selektivních mechanismů, které pomocí školení a zkoušky otevírají či uzavírají aktérům přístup k různým sociálním pozicím a životním drahám. Řada společenských institucí, které dosud byly předmětem speciálních disciplín, jako sociologie organizací, školství, deviantního chování atd., se zde objevuje v podobě dispozitivů mocenského diskurzu, jímž se sociální kolektivy programují. Sociologie vědění se tak definitivně stává nástrojem celospolečenské analýzy.

Mohlo by se tedy zdát, že sociologie vědění v této své podobě odhaluje jakýsi harmonický determinismus autogeneze společnosti, podobný Parsonsovu (1966, 1971) kybernetickému modelu, v němž kulturní a normativní vzorce utvářejí sociální osobnost individuí, jež svým konformním jednáním tyto vzorce opět reprodukuje. Taková harmonie je ovšem nepravděpodobná z pohledu sociologie vědění, která sleduje proces komunikace, v němž se individuální vnímání světa transformuje v objektivní společenskou skutečnost, a ta se promítá do biografii aktérů. Již pozorování každodenních průběhů komunikace ukazuje, že její výsledky nemusejí odpovídat intencím jejích účastníků a mohou naopak vést k opaku toho, co bylo původně zamýšleno. Tento faktor náhody vede k tomu, že komunikace sice vytváří vzorce očekávání, tj. vědění, kterými se její účastníci orientují, ale jejich podobu nelze nikdy zcela předpovídat nebo intencionálně ovládat. To platí i o průběhu mocenských diskurzů, v nichž jde o legitimitu narativů. Spontánnost diskurzivní moci musí být tedy kontrolována a stabilizována institucemi, které výsledky svémocného diskurzu transformují do opakovatelných programů. V procesu sebesprogramování společností sebesopisem tak můžeme rozlišovat různé roviny formace a působnosti sebesopisných narativů, a to rovinu diskurzů, rovinu institucí a rovinu biografii. V poslední části mé prezentace chci ukázat, že součinnost těchto rovin není harmonickým procesem. To je dáno již tím, že dění na těchto úrovních je sice propo-

jeno a probíhá současně, avšak zároveň se svými časovými strukturami od sebe zásadně odlišuje.

Dění na těchto rovinách nepochybně vykazuje různou temporalitu. Časový průběh biografie je lineární, podmíněný antropologicky danými omezeními doby žití aktérů. Ontogenetický vývoj, stárnutí i sociální vzorce sice člení biografii do odlišných fází, ale znemožňují jejich opakování, tj. návrat z pozdějších fází do fází dřívějších. Subjektivní vědomí v čase proměňuje aktuální prožitky v typizované reprodukce ukládané v paměti, které nazýváme životní zkušeností. Protože život není prožíván jen vědomím, ale též tělem, je tato zkušenost zbarvená tělesností a emocionalitou, jež zkušenost začleňuje do rozsáhlé škály citových kontextů mezi póly štěstí a utrpení, nenávisti a lásky. Temporalita institucí je oproti tomu cyklická. Jejím funkcí je umožňovat opakování komunikace a interakce v rámci očekávatelných vzorců, a stabilizovat tak průběh autogenetické reprodukce sociálních struktur. Jedním z důležitých předpokladů pro stabilní opakovatelnost komunikace na této úrovni je nezávislost institucí na biografiích jejich personálu a klientů. Stabilizace očekávání, takto poskytovaná institucemi, ovšem není totožná s předvidatelností společenského dění jako celku. Toto dění naopak vystupuje vůči institucím jako generátor náhod, které instituce zpracovávají v rámci vlastních programů, čímž se jejich struktura mění. Proměnlivost institucí je tak podmínkou pro to, aby mohly udržovat stabilní opakovatelnost komunikace. Tento paradox se odráží v sémantikách sebepopisu moderních institucí, které zdůrazňují lineární dynamiku svých programů, tj. schopnost své permanentní reorganizace, aby tak zajistily cyklicitu svého stabilizujícího působení. Úkoly a nároky, jimž jsou instituce vystaveny a jimž slouží, jsou produkty diskurzů. Zvraty diskurzů tak dávají institucím nový obsah a směr. Jak jsme viděli na příkladu sociologických klasiků, je repertoár diskurzů sice rámován sémantikami sebepopisů již existujících v mediálních archivech společnosti, ale rozsah těchto – dnes již globalizovaných – archivů obsahuje množství variací historicky tradovaného, a tudíž i možností, které mohou být do diskurzu včleněny. Diskurzy se tak opakovaně vztahují k sémantickým elementům uložených v archivech. Nepředvídatelnost jejich výsledků však vede k tomu, že diskurzy sice opakovaně vznikají, ale produkují tím neočekávané variace zdánlivě známého. Na rozdíl od cyklicity institucí, zaměřené na opakování očekávatelného, je tak cyklicita diskurzů charakterizována tím, že do procesu autogeneze společnosti vnáší neočekávané jako faktor náhodnosti.

Pro autogenezi společnosti jako světa žití aktérů není toto živelné fungování diskurzů bez následků. Diskurzy, jak již víme, oddělují legitimní sebepopisy společnosti od nelegitimních (Foucault 1986), tj. legitimní vědění od zavrženého, tedy takového, které je považováno z hlediska aktuálně platného sebepopisu společnosti za systémově nefunkční. Prosazování aktuálně funkčního a potírání nefunkčního vědění se pak stává nově definovaným úkolem institucí a jejich programů, které mohou sahat od eliminace zakázaného slova až k eliminaci jeho nositelů. Náhodné výsledky diskurzu se tak působením institucí proměňují v kauzální faktory, jimiž živelnost diskurzů proniká do biografii aktérů. Ačkoliv je možné retrospektivní rekonstrukcí diskurzivního dění v rámci sebepopisných narativů živelnost diskurzu zpětně představit jako racionálně uchopitelné zřetězení událostí, a tím vzbudit zdání jeho nutnosti, nemění to nic na tom, že tato „logika“ zůstává generátorem biografických zvrátů, jejichž původ leží mimo akční rádius aktérů.

Vztahy roviny diskurzů, institucí a biografii si je třeba představit na základě jejich odlišných časovostí jako současnost nesoučasného, která je autogenezi společnosti vlastní a kterou nelze jakousi synchronizující metakonstrukcí překlenout nebo zrušit. Jak tedy na základě této současnosti nesoučasného vypadá součinnost těchto rovin? Na první pohled by se mohlo zdát, že čas společnosti a jejich institucí svým dlouhým trváním přesahuje trvání biografii, a že tedy konstrukce reality na těchto rovinách je trvalejší než proměnlivé průběhy individuálních biografii. Bližší pohled na temporalitu jmenovaných rovin a jejich součinnost nám ovšem ukazuje, že živelná cyklicita diskurzů umocněná cyklicitou institucí a jejich programů zasahuje do linearitu biografii daleko častěji, než by se mohlo zdát. Z hlediska současnosti nesoučasného se naopak ukazuje, že cyklicita diskurzů a institucí fragmentuje lineární průběh biografii, takže se tyto dostávají často do rozporu s aktuálně prosazovanými narativy sebepopisu společnosti, a tím i s institučně prosazovaným legitimním věděním. V moderních společnostech, kde dynamika autogeneze opakovaně vyžaduje systémovou transformaci, je tento fenomén charakteristickým rysem světa žití aktérů.

Zde hraje roli další mechanismus, kterým jsou propojovány výsledky diskurzů s motivacemi aktérů. Aby se diskurzem produkované narativy mohly stát „hodnotovou“ motivací jednání aktérů, tj. motivací, která není pouze prosazována programy institucí, ale která přechází i do identity jednajících, a tvoří tak formy toho, co Bourdieu (1979) nazývá habitem, je zapotřebí

moralizace diskurzů a jejich témat. Moralizace umožňuje sebepopis společnosti v kategoriích schvalování/ztotožnění nebo odmítání/opovržení (Luhmann 1997, 244 ff). Vnímání společnosti je tak včleněno do oné škály citových kontextů, která je spojena s biografickou zkušeností. Moralizací lze tedy dosáhnout toho, aby do postojů vstoupila emocionalita, a tím i ochota aktérů trvat na svých postojích navzdory faktům i navzdory vnějším tlakům institucí, a pociťovat uspokojení při realizaci preferovaných hodnot. Bourdieuova koncepce habitu pak poukazuje k tomu, že takto získané postoje nejsou libovolně měnitelné. Jejich přivlastnění zanechává trvalé stopy v biografických individuích, které, jak ukazuje kupříkladu výzkum traumat (Šrubař 2015), nemohou být bez dalšího diskurzivně či institucionálně eliminovány. Součinnost cyklicity diskurzů a linearitu biografii tak má pro svět žití aktérů dalekosáhlé důsledky. Živelnost cyklických diskurzů, která s sebou často nese neočekávané změny těchto sémantik, znamená na úrovni biografii fragmentaci běhu života a identity, kde dřívější fáze biografii náhle není možno v rámci nových narativů v celé šíři tematizovat. Části biografické identity tak zůstávají neartikulovatelné, i když jsou v životní zkušenosti jako orientace jednání stále přítomné.

Dějiny střední Evropy nám poskytují bohatý materiál pro ilustraci tohoto efektu a jeho následků. Tak kupříkladu Němec narozený v roce 1900 byl socializován v prostředí militarizovaného císařství pod vládou Wilhelma II. Prožil všeobecné válečné nadšení v roce 1914, a pakliže byl ještě v roce 1918 povolán k vojenské službě, měl příležitost na vlastní kůži prožít rozdíl mezi narativem očištěné války a její realitou v zákopech. V chaotickém diskurzu sebepopisů společnosti, konkurujících během Výmarské republiky, se mohl zařadit mezi konzervativce, sociální demokraty, komunisty nebo republikány, popřípadě se cítit potupen Versailleským mírem a vyvinout sympatie pro Hitlerovu NSDAP. Jestliže po roce 1933 neemigroval nebo neskončil v koncentračním táboře, octl se 1939 znovu ve válce, na jejímž konci ho čekal buď útěk, nebo zajetí. Další po roce 1945 probíhající mocenský diskurz ho rozdělením Německa vřadil do jednoho z odlišných režimů, z nichž jeden vyžadoval přizpůsobení podmínkám parlamentární demokracie, zatímco druhý ho uvrhl do totalitárních poměrů, jejichž hodnotový systém se diametrálně odlišoval od totality režimu předchozího. A pakliže dobrodružně neutekl z východního sektoru na západ a žil dostatečně dlouho, zažil i zhroucení reálného socialismu a tento krach opětovně znehodnotil jeho v poslední fázi života pracně vybudovanou biografickou

adaptaci na živelnost tohoto procesu. Kolektivní následky tohoto znehodnocení můžeme pozorovat na erozi narativů liberálního sebepopisu společnosti, která je současně mezi obyvatelstvem bývalé NDR signifikantně vyšší než v ostatních německých regionech.

Biografie, které jsou takto strukturovány faktorem náhody, produkovaným diskurzivní cyklicitou, nejsou žádnou německou zvláštností. Snadno je možné si je představit ve všech střeoevropských zemích i v jakémkoliv regionu světové společnosti. Je-li naše předchozí analýza správná, pak jsou fragmentované biografie, jejichž životně podstatné fáze nejsou vždy v přítomném narativu artikulovatelné, normálním zjevem a vedou ke vzniku inkonsistentních identit. „Převlékání pláštěů“ se tak zřejmě stává nezbytnou praxí, kterou aktéři tyto vpády diskurzivní náhodnosti do světa žití zpracovávají. Dynamika autogeneze společností tak vede na úrovni světa žití aktérů ke tvorbě inkonzistentních identit a neartikulovatelných fází biografii, jež se stávají živnou půdou pro vznik individuálních i kolektivních traumat.

Výsledný efekt nesynchronizované součinnosti rovin autogeneze můžeme tedy nyní shrnout takto: Náhodné výsledky diskurzů vytvářejí a mění sebepopisy společností. Tyto výsledky jsou následně zakotvovány v programech institucí, jimiž jsou promítány do průběhu biografii. Tam představují zásahy do světa žití, generované mimo dosah aktérů. Podstatnou součástí tohoto propojení diskurzu, institucí a biografii, tj. propojení rovin struktury a jednání, je proces moralizace, v němž jsou výsledky diskurzů a programy institucí emocionalizovány a jejich přijímání či odmítání se stává součástí identity aktérů. Diskurzivní změny sebepopisů společnosti a jejich legitimacy vedou pak k tomu, že je žití a praxe aktérů fragmentováno do biografických fází, jejichž průběh není vždy sladitelný v rámci jednoho narativu ani zcela artikulovatelný v rámci právě aktuálního sebepopisu společnosti.

Zde by opět mohl vzniknout dojem, že autogeneze společnosti je procesem, v němž jsou náhodné výsledky diskurzů převáděny regulativní cyklicitou institucí ve stabilní motivace, vedoucí aktéry k reprodukci systémových struktur. Tento koloběh do jisté míry vyjadřuje cyklický charakter autogeneze, daný tím, že tato opravdu může operovat pouze tím, co sama vyprodukuje, včetně identit a motivací svých aktérů. Takto deterministický výklad autogeneze ovšem přehlíží tu okolnost, že faktor náhodnosti zakotvený v komunikaci působí i na rovině biografii. I zde je totiž tento faktor pod-

statnou součástí dynamiky autogeneze. Fragmentace biografii sice vede na jedné straně k tvorbě inkonzistentních identit a možných traumat, na druhé straně ale tyto biografie poskytují i vědomost o alternativní sebepopisech společnosti a s nimi spojené praxi, která se od aktuálně daných očekávání odlišuje. Sociální, morální a instituční tlaky, vyžadující reprodukci aktuálních podmínek, se tak setkávají s odlišnou životní zkušeností, vedoucí k odlišným biografickým projektům a narativům. Ty mohou tematizovat jiné elementy obsažené v mediálních archivech společenské paměti, měnit pohled na společenskou tradici nebo konstruovat tradici novou, legitimující odlišnou praxi.

Na rovině biografii se tedy setkáváme s významným zdrojem variací narativů. Obsah, rozsah a působení těchto variací v diskurzu jsou ovšem zrovna tak nepředvídatelné jako jeho konfigurace s dalšími elementy diskurzů samotných. Mohou vést jak k potvrzení, tak k transformaci nebo i k rozpadu aktuální podoby systému. V každém případě vyvolává jejich vstup do diskurzu řadu neintendovaných následků. Teprve zohledněním variace sebepopisů společnosti na rovině biografii lze cyklus autogeneze společností pojmout tak, aby se tento koncept vyhnul deterministickému pojetí.

Pokusil jsem se ukázat, jak optika sociologie vědění mění náš pohled na společnost a jak se může stát nástrojem celospolečenské analýzy. Jak je zřejmé, v této perspektivě nelze konstrukci sociální reality chápat jako uskutečňování dobrých úmyslů. Autogeneze společnosti vystavuje svět žití netransparentním tlakům, které nejsou zvladatelné ani intencionalitou subjektivní akce, ani redukcí komplexity pomocí institucí. Variace sebepopisů na úrovni biografii a její selekce živelnými diskurzy otevírá brány náhodným konfiguracím, které opět a znovu otevírají či uzavírají možnosti žití, a mění tak legitimitu biografii i narativního konstruování identit. Jak již poznamenala Margaret Archer (1995, 165), není společnost jako výsledek tohoto procesu nikdy trvale dobrým místem k žití. Nemáme však jiné.

Citovaná literatura:

Archer, Margaret, S. (1995): *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press

Berger, Peter L. / Thomas Luckmann (1967): *The social construction of reality*, New York: Doubleday

Bornschieer, Volker (1988): *Westliche Gesellschaft im Wandel*, Frankfurt am Main: Campus

Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Durkheim, Émile (1977, 1. vyd. 1893): *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M: Suhrkamp

Durkheim, Émile (1971, 1. vyd. 1895/6): *Le socialisme. Sa définition – ses débuts, la doctrine Saint-Simonienne*, Paris: Presses universitaires de France

Durkheim, Émile (1991, 1. vyd. 1896): *Physik der Sitten und des Rechts*, Frankfurt/M: Suhrkamp

Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M: Suhrkamp

Foucault, Michel (1984): *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell

Giddens, Anthony (1984): *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*, Cambridge: Polity Press.

Jakobson, Roman (1971): *Selected Writings I., Phonological Studies*, The Hague: Mouton

Luckmann, Thomas (2007): *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*, Konstanz: UVK

Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Luhmann, Niklas (1985): *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M: Suhrkamp

Mannheim, Karl (1969): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke

Marx, Karl (1962, 1.vyd. 1867): Das Kapital, Bd. I, MEW Bd. 23, Berlin: Dietz Verlag

Matthes, Joachim (1992): "The Operation Called "Vergleichen" ", in: Matthes, Joachim, (Hg.), *Soziale Welt*, Sonderband 8: 75-99.

Merton, Robert, K. (1968): Social theory and social structure, Glencoe. Free Press

Parsons, Talcott (1966): Societies, Englewood Cliffs: Prentice Hall

Parsons, Talcott (1971): System of modern societies, Englewood Cliffs: Prentice Hall

Spencer, Herbert (1877): Principles of Sociology, London: Williams & Norgate

Šrubař, Ilja (2015): Wozu Geschichte der Soziologie?, in: Dayé, Christian/Stephan Moebius: Soziologiegeschichte, Berlin: Suhrkamp, 465-487

Šrubař, Ilja (2015a): Lebeswelt und Trauma, in: Hitzler, Ronald (Hg.): Hermeneutik als Lebenspraxis, Weinheim: Beltz Juventa, 79-93

Tönnies, Ferdinand (1979, 1.vyd. 1887): Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Tönnies, Ferdinand (1926): Fortschritt und soziale Entwicklung, Karlsruhe: G. Braun

Tönnies, Ferdinand (1935): Geist der Neuzeit, Leipzig: Hans Buske

Wittgenstein, Ludwig (1967): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Koncept „
logii jako
označující
závislé na
že jeho v
Evropě, a
pou zpom
může v k
jiné sociál
benswelt“,
vantní otá
teorie na e
badatelské
společnost
Tato konfe
k problema

- teori
- spe
- role
- exist
- lečr
- soc
- jedr
- polit