

Středoškolská odborná činnost 2006/2007
Obor 17 - Filozofie, politologie a ostatní humanitní a společenskovední obory

K POSTMODERNÍMU STŘEDU

Autor

Milan Blaha
Havlíčkovo gymnázium, Štáflova 2063,
Havlíčkův Brod 580 01

Konzultant práce:

PhDr. Hynek Bouchal, Ph.D.
Havlíčkovo gymnázium, Štáflova 2063,
Havlíčkův Brod 580 01

Havlíčkův Brod 2007
Kraj Vysočina

Prohlašuji tímto, že jsem soutěžní práci vypracoval samostatně pod vedením PhDr. Hynka Bouchala, Ph.D. a veškerou použitou literaturu a informační zdroje včetně internetu jsem uvedl v seznamu literatury.

V Havlíčkově Brodě 7. 3. 2007,

.....
Milan Blaha

Obsah:

1	Abstrakt.....	3
2	Poděkování.....	3
3	Úvod.....	4
4	Sociologie vědění.....	8
4.1	Vývoj chápání sociologie vědění.....	8
4.2	Sociální konstrukce reality.....	12
4.2.1	System dvou pohlaví.....	12
4.2.2	Externalizace.....	14
4.2.3	Objektivace.....	15
4.2.4	Legitimizace.....	16
4.2.5	Internalizace.....	17
5	Kauza „Metapříběh“	19
6	Postmoderní religio – intuice, nevědomí a sdílené tajemství?.....	20
7	Závěr.....	23
8	Literatura.....	26

1 Abstrakt

Relativisticko-konstruktivistické směry v sociologii souhrnně nazývané sociální konstruktivismus mají významný filosofický dopad, který nebyl dostatečně reflektován. Následující práce představuje právě relativisticko-konstruktivistickou odpověď (v duchu Rortyho pragmatismu) na některé (dez)interpretace „postmodernismu“. Práce představuje některá doposud ne zcela zdůrazňovaná filosofická východiska *Sociální konstrukce reality* Bergera a Luckmanna, klasického díla sociálního konstruktivismu. Dále se snaží blíže představit relativisticko-konstruktivistickou interpretaci postmoderny. Navzdory extremistickým interpretacím Derridy se pokouší diskutovat jakýsi „střed“ postmoderního myšlení, který se od kritiky moderny posouvá do spirituální sféry.

2 Poděkování

„Všechno říkání, mluvení i odpovědi jsou překládáním. Překládáme cizí myšlenky do svých vlastních. Přesto je v tomto překládání jakýsi neklid, jenž nás vyladuje stále k jednomu, ke stejnému, k logu.“ [13]

Rád bych na tomto místě poděkoval za cenné komentáře, věcné i jazykové korektury PhDr. Hynku Bouchalovi, Ph.D., jehož hlavní zásluhu na tomto díle vidím především v tom, že mi jako první zvěstoval existenci úchvatného světa společenských věd a filosofie. Bez jeho odborných a lidských kvalit, kterých se dostává jen těm nejunějším legitimizátorům sociální reality a které mě dokázaly odtrhnout od momentálně *mocnějších* přírodních věd, obětavosti nejen při shánění materiálů i svaté učitelské trpělivosti, by mě pravděpodobně nikdy nenapadlo, že takovou práci někdy napíšu. Dále bych chtěl poděkovat RNDr. Jaroslavu Kocmanovi, který mi už potřetí výrazně pomohl při počítačovém zpracování, vedení Havlíčkova gymnázia a všem lidem, kteří jazykově i jinak kontrolovali text soutěžní práce.

3 Úvod

Má postmoderna nějaký střed¹?

S trochou nadsázky by se dalo říci, že rozhodování, do jaké míry je tato otázka *kacířská, uměle vykonstruovaná nebo nesmyslná*, bude předmětem celé této práce. A jsem si vědom, že tato otázka zůstane v rámci *charakteru* postmoderny i samotné filosofie nerozhřešena, a proto ji ani „rozseknout“ nehodlám. Chtěl bych tímto textem vést „jen“ diskusi mezi odlišnými výklady, vést rozhovor, který, doufám, není jen bezduchým plácáním o významu pojmů.

Musím se přiznat, že jsem dlouho váhal, zda lze vůbec takovou diskusi vést. Kdysi mi utkvěla v hlavě myšlenka, které se nemůžu za žádnou cenu zbavit: „*Vykládat lidem o hledání smyslu nemá cenu, pokud ho sami ještě neztratili; to je pak jen ztráta času, energie a přátelství.*“ V duchu tohoto prohlášení se mi pak středoškolská soutěž odborných² prací nejevila jako příliš vhodná příležitost pro rortyovské *povznášející (sociální) „filosofování“*, které je pravděpodobně jen obtížně slučitelné se sociální konstrukcí *vidoucí „sočky“*. Povznášející filosofie je skutečně v rámci (vše)vědoucí, hodnotící a hlavně vyučující středoškolské soutěže deviantní, nepochopitelný „zjev“ mimo symbolický svět (řčeno slovníkem *Sociální konstrukce reality* Bergera a Luckmanna [4], viz níže).

Stále ve mně žije úporná pochybnost, že poslední z oborů SOČ je vyhrazen pro práce trochu jiného typu a že tento spis sem nepatří. Možná, že by mladí lidé ani takové spisky neměli psát. Sám na sobě pozoruji, že má nezralá osobnost, jejíž hlavní charakteristikou je schopnost asimilovat všechno, co se jí předhodí, má v konfrontaci s radikálními (dez)interpretacemi³ (nejen) Derridových myšlenek [29] značné problémy, které s nadsázkou popisuje Petr Svoboda ve své půvabné satíře [34]. Moje společenské bytí a filosofie mě katapultovaly do jakési kvazi-božské pozice nad lidským společenstvím⁴, mimo symbolické světy a k nim asociované pojmové aparáty, pokud bych měl opět použít jazyka Bergera a Luckmanna [4], do světa těžko popsatelné úzkosti⁵ a anomie, a já jen stěží hledám cestu zpět.

Nehodlám však spolu s čtenářem hledat nějaké *postmoderní religio*⁶, jak by se na první pohled mohlo zdát (zvláště na konci práce). Tato snaha se mi jeví jako dosti pošetilá.

¹ Východisko, které by spojovalo navzájem si odporující prvky postmoderní společnosti či myšlení v jeden celek. Viz dále.

² Vzhledem k tomu, že tato práce má mít svůj abstrakt, má být odborná, byl jsem nucen ji napsat (baumanovsky) *tak trochu v „jazyce vědy“*, nikoli filosofie, což je v rámci rádobí filosofické práce asi trochu problém. Doufám však, že postmoderní čtenář si mě vyslechne a tuto práci nezahodí.

³ Nechtěl bych Derridovi podsouvat to, co mu pravděpodobně nepatří, a tak se musím přiznat, že veden určitými předpoklady „extremismu ve společenských vědách“, který popisuje Arnošt Veselý [35], jsem sám podlehl některým (dez)interpretacím, jež tematizují jakýsi absolutní konec logocentrismu (a to nejen ve vědě), a tak pro mě určitou dobu Derridova dekonstrukce představovala onu „prokletou metodu“ [34], která bere člověku jakýkoli pojem smyslu. Lze říci, že text této práce je reakcí na mou (dez)interpretaci Derridy a s ní spojenou úzkost, jež mě silně zasáhla. Zároveň se však domnívám, že Derridovy provokativní myšlenky nejsou pravděpodobně útokem na samotný Logos, nýbrž na jeho vyprázdněnou karikaturu. Derrida nás možná svou metodou „*vnitřního rozporu*“ dokonce vyzývá, abychom opustili svá klišé a vydali se na cestu k Logu.

⁴ Dovoluji si tvrdit, že tento „výlet“ by jistě čekal i mnohé další ambiciózní kolegy sočkaře.

⁵ Člověk s takovou zkušeností může jen souhlasit s Baumanovým názorem, že „*postmodernita neruší moderní tlaky; pouze je nahrazuje jinými, novými, vlastními - decentralizuje je, dekondukuje, rozptyluje a privatizuje; činí tak s důsledky, jež zatím nelze dohlédnout*“ [1, 31].

⁶ Posvátná struktura integrující a udržující společnost [12].

Nechci však čtenáři zakrývat, že mi vstávají hrůzou vlasy na hlavě při pomyslení na život bez středu, s jehož ztrátou (a tím spojenou úzkostí) by se člověk měl vyrovnat⁷.

Ano, odmítám uznat absenci středu jako jeden z „přívodních jevů“ postmoderního myšlení. Spíše se, podobně jako Halík a Luhmann [12, 25], domnívám, že ona nietzscheovská *smrt Boha* otevírá dveře novým formám spirituality, které budou mnohem živější než mrtvý střed někdejšího občanského náboženství, ať jím je věda, katolicismus či šíření amerických hodnot ve světě [12].

Domnívám se, že celá problematika kolem absentujícího postmoderního středu je poměrně složitá⁸, neboť nelze pojímat postmodernu jako oslavu různosti a zároveň mluvit o absenci středu, i když tento střed nemá charakter nějaké struktury podobné *religii*. Foucaultova *heterotopie* je skutečně konglomerátem různých společností [11]. O společných měřítcích, na která by se lidé mohli odvolávat ve snaze změřit, posoudit či ohodnotit myšlenky, názory nebo volby svého životního stylu, nelze hovořit [11]. Je však otázkou, do jaké míry je ono odvážné prohlášení o absentujícím středu jakousi křečí vědění, které bylo utiskováno zavedeným řádem (a to nejen vědy, racionality či náboženství) a které ve své vášnivě vzpouře proti „*vysokým oltářům*“⁹ boří i každé „*obyčejné stavení*“, do kterých se „*rebelové*“ nakonec chtějí vrátit¹⁰. Svět se globalizuje, hovoříme o multisvětě či globální vesnici, a přesto dodáváme, že žádná realita neexistuje¹¹, jako kdybychom rezignovali na snahu držet směr mezi objektivismem a relativismem, jak by asi řekl Gadamer [6, 11].

⁷ I když se asi nemohu označit za konformního katolíka či protestanta, křesťanské hodnoty jsou mi blízké, a toto svoje východisko nijak nezakrývám. Zároveň bych ale nechtěl na následujících stránkách vykřikovat teze o Ježíši Nazaretském, jak se tomu děje v dílech některých křesťanských filosofů [11, 29] pravděpodobně ovlivněných americkou „*televizní pastorací*“. V době sekularizace, krize jazyka náboženství, jak o ní mluví Tomáš Halík [12], zkrátka přílišný důraz na jazyk náboženství působí přinejmenším od-středivě a od onoho postmoderního středu nás to jen vzdaluje.

⁸ Přinejmenším stejně tak složitá, jako samotný pojem postmodernismus, který, jak vtipně ukazuje Bauman [31], „*pramálo slouží ke komunikaci - hodí se spíše k tomu, aby bylo psáno na hraničních sloupech, jimiž jsou odděleni protivníci, kteří po dorozumění netouží a ani o ně nijak neusilují*“.

⁹ Ty však už dávno nejsou tak vysoké, jak bývaly. Berger s Luckmannem říkají [4], že nejvíce institucionalizované jsou společnosti produkující nejmenší ekonomický nadbytek. Industrializované společnosti jsou charakteristické nižší úrovní institucionalizace. Ony „*vysoké oltáře*“ už nezáří kdesi nad oblaky, jako v myšlení středověku či novověku, ale jsou už tak „*nízké*“, že je můžeme i rozbít.

¹⁰ Tento obraz mi asociuje pátou fázi homosexuálního coming-outu, jak jej popisuje Cassová [2]. Jedinec, který veřejně oznámí svou homosexuální orientaci, se v ní dostává do sekundárního odcizení, je plný hněvu vůči homofobnímu či heteronormativnímu světu, jenž považuje za příčinu svého utrpení [2]. Plně prožívá svou odlišnost, vstupuje do organizací bojujících za práva homosexuálů [2]. Jeho pocity úzkosti, ztráta smyslu života, odcizení, snižování heteronormativní společnosti, heterosexuálních osob a celého sociálního řádu (pramenící z odlišného symbolického světa a struktury věrohodnosti, viz sociologie vědění [4]) je překonáno až následující fází, ve které dochází k syntéze identity jedince s heteronormativitou společnosti, do které se resocializuje [2]. Člověk společnosti odpouští, považuje lidi za „*pramen své spokojenosti*“, z *já-homosexuál* se mění na *já* [2]. Rodící se postmoderna, příliš věrohodná na to, aby byla odmítnuta, hledá sama sebe v podobně hysterické polemice s předchozí strukturou věrohodnosti - modernou.

¹¹ Je otázkou, do jaké míry je toto tvrzení spíše projevem určitého *extremismu společenských věd*, jak ji popisuje Arnošt Veselý [35] na příkladu sociologie. Anž bych chtěl filosofům cokoli podsouvat, nemohu se zbavit dojmu, že filosofie se podobně jako sociologie pohybuje v předivě neustálých mocenských her [21, 35], které chtě nechtě (ale obvykle nevědomě) s čtenáři hrají všichni autoři jakýchkoli textů a které svým způsobem vycházejí i z charakteru samotného komunikačního aktu. Teorie v sociálních vědách musí být vyhrcoané, bombastické, musí představovat určité (polární) extrém, *musí čtenáře rozechvívat*, aby se staly slavnými, aby se jednoduše *něco dělo* a aby se nakonec mohlo jednoduše, bez hlubších analýz, říct, že pravda je někde uprostřed [35].

Objektivismus vědy je mrtvý, protože *není* objektivní poznání, existující nezávisle na pohledech a metodách, ale to ještě neznamená, že žádná Pravda není (resp. je, agnosticky řečeno, nedosažitelná). Obávám se, že Rortyho pragmatismus [11, 33] v tomto směru není dostatečným korektivem, i když je pravděpodobně jediným relevantním *lékem* na postmoderní (pseudo)derridovskou úzkost vzniklou nekritickou aplikací (pseudo)derridovských závěrů na realitu [9, 11, 23, 26, 29, 34]. V rámci svého diskurzu např. v určitých ohledech nereflektuje fakt, že Derridův „*bůh poskvrněný jazykem*“ sice není *tak úplně* Bohem, ale zároveň mu nelze upřít určitou společenskou roli (viz sociologie vědění) v rámci symbolického světa [3, 4, 13, 14, 16, 20, 24, 25], která zjevně Bohem být nemůže¹².

Možná je mé myšlení beznadějně moderní, možná tu v rámci jakési intelektuální autoerotiky donekonečna rozmazávám své nekoherentní (dez)interpretace¹³ myšlenek postmoderních filosofů či uměle vykonstruované rozpory, ale nejsem si jist, zda nám nietzscheovská ztráta *metafyzického pohodlí* [11] nutně musí poskytnout smysl pro společenství¹⁴. Podobně jako Rorty [11, 33] nad ztrátou transcendentního netruchlím. Narozdíl od něj ji ale nemohu vítat. *Smrt Boha* podněcuje větší cit pro společenství, umožňuje přejít od konfrontace ke konverzaci¹⁵ [11, 33], *smrtelná křeč* se však může zjevit i v podobě (náboženského) extremismu¹⁶. Ať chceme nebo ne, ztráta našeho vědění, našich předpokladů („předsudků“) prostě bolí [4, 9, 14, 17, 20, 25], a proto ji zarputile odmítáme. Svět pro nás pak ztrácí jakýkoli smysl, ztrácíme smysl své osobnosti, ztrácíme smysl života a v důsledku i samotnou existenci.

Není mým cílem vykreslovat nastupující postmoderní dobu v těch nejčernějších barvách nastávajícího Armagedonu, jak tomu občas bývá u některých křesťansky orientovaných myslitelů [29], kteří v rámci svých diskurzů „*podsovají*“ postmoderně všechno možné¹⁷. Nemám ani potřebu postmoderně vyrábět nějaký nový metapříběh. Je však

¹² Podobné je to i v politice. Politická filosofie je založena na několika málo dogmatech, o kterých se nediskutuje (např. svobodná vůle občanů, panovník jako projev Boží vůle). (Post)moderní politika je hra založená na pravidlech, o kterých se žádné polemiky nevedou, protože zboření základních pravidel by vedlo ke konci samotné hry. Nedokáží si představit, jak by vypadala politika, kdybychom na tyto základní klamy/předpoklady, mezi které svobodná vůle občanů patří, rezignovali. Přestože si uvědomujeme, že „veřejné mínění“ je neustále ovlivňováno např. médii a že vědění každého člověka vychází z jeho sociálního bytí, musíme se *svobodné vůle lidu* neustále dovolávat, a to jak v demokracii, tak v totalitě. Pokud se nám líbí pluralita, neměli bychom říkat, že žádná pravda není (protože to vede k totalitě), nýbrž žít s vědomím, že pravd je hned několik, a proto nelze pro jednu válčit, zavírat ani odmítat jiné pravdy. Tato modalita postmoderního člověka nemůže smést politiku jako *špinavou hru s nesmyslnými pravidly*.

¹³ Pravděpodobně způsobené mým čtenářským diletantismem.

¹⁴ V tomto směru bychom mohli diskutovat např. problémy dětí muslimských přistěhovalců či občasně „komunikační“ nesnáze směrem ke světu islámu a naopak.

¹⁵ Tento přechod je výrazný zejména v politice - objevují se environmentální a feministické strany. Přestože česká politická scéna (zvláště v poslední době) představuje spíše autokratické přetahování levice a pravice, má i svůj diskurzní rozměr. Berger s Luckmannem [4] tento fakt interpretují organizační pružností pozdně moderní společnosti, která „*posouvá politiku z revolucí na diskurzní rovinu*“.

¹⁶ Jak říká Bauman [1, 31], postmoderna nás volá k svobodě, odpovědnosti, a dokonce i k „odpovědnosti za svou odpovědnost“. Musíme si znovu a znovu vybírat z možností, které se nám otvírají, z velkého množství názorů, které se nám po zrelativizování některých předpokladů nabízejí, a právě tato ohromná svoboda je pro člověka neúnosná. Přímou volá po někom, komu bychom mohli dát svou moc a on by nám dal nějakou jistotu, sňal by z nás břemeno svobody a zodpovědnosti. „*I proto je postmodernita mimo jiné časem totalitárních tužeb, fundamentalismů, snů o velkém zjednodušení světa...*“ , dodává Bauman [31].

¹⁷ Musím se přiznat, že bych chtěl touto prací „*usvědčit*“ některé (dez)interpretátory [29] postmoderny z ignorantského *nepřemýšlení* nad tím, co nám její „*otcové*“ říkají, což je ostatně i můj problém. Chtěl bych říci, že v dílech Foucaultových nebo Derridových často vidíme to, co tam vidět chceme. Sociologie vědění nás přivádí k názoru, že myšlenky postmoderních filosofů tak (dez)interpretujeme v rámci svých myšlenkových postupů, předpokladů a předsudků (v tom nejhorším slova smyslu), snažíme se je „*usvědčit*“ z něčeho vysloveně

otázkou, do jaké míry se postmoderna oprostila od neustálé „*coming-outové*“ kritiky osvícenství¹⁸, do jaké míry skutečně institucionalizovaného „*boha*“ zabila, do jaké míry se v důsledku této události v postmoderním myšlení objevil onen smysl pro společenství, který spojuje různé kultury, vědu, náboženství a vůbec celou postmoderní (neexistující) skutečnost.

nelidského (třeba z popírání příkázání „*Nezabiješ!*“, jehož „*stálou platnost i v postmodernismu*“ reflektuje Bauman [1, 31]). Projektujeme do nich své vlastní zlo, a tak z nich často dělám(e) nelidské krvelačné stvůry, které svými perverzními myšlenkami rozežírají duši člověka. Domnívám se však, že „*tajemství postmoderny*“ je v naslouchání [31]. Naslouchat, nehodnotit, snažit se argumentovat podobně jako ten druhý a uchovat si nevyslovitelné tajemství. Tajemství jinakosti, rozporu, mezilidských vztahů, intuitivnosti Boha a dalších „*malých i velkých věcí*“. Pokud nás postmoderna k něčemu vyzývá, je to meditace a kontemplace. Pokud totiž začneme postmoderně naslouchat a oprostíme se od *své zlé vůle*, nebudeme moci postmodernisty považovat za „*heretiky či sluhly samotného d'ábla*“, jak vtipně glosuje Bauman [1, 31], a psát např. tohle: „*Ukazuje to na rys dnešní doby, která nechce ovlivňovat duše lidí a nutit je ke zlepšení — úplně vystačí vnější konformita a dodržování přijatých norem...Zdá se, že to, co se děje na dně lidské duše, je věcí každého z nás.*“ [29] Postmodernisté přece učí něco úplně jiného, tedy že zřeknutí se odpovědnosti je prvním krokem na široké cestě zla [31] a že od této zodpovědnosti nás nemohou osvobodit ani „*příkázání daná shůry*“ (jež ale ze stejného důvodu nesmíme apriori zavrhnout) nebo jakási konformita [31].

¹⁸ Ta ale vychází ze společnosti, ve které určité osvícenecké myšlenky stále zdravý žijí, a tak nelze očekávat, že tato kritika jen tak zmizí. Dokonce bych řekl, že postmoderna bude neustále kritizovat ono osvícenecké nazírání na svět, neboť je svým způsobem věčné.

4 Sociologie vědění

V rámci sociologie je jen málo tak často diskutovaných témat, jakým je sociologie vědění [35]. Tato disciplína zabývající se analýzou procesů sociálního konstruování reality je dle mého názoru filosoficky velice zajímavá. Koncepce sociálního konstruktivismu, jak jej představují Berger s Luckmannem [4], má totiž velice zajímavou schopnost ukazovat, jak je (sociální) realita konstruována, ale zároveň nevzbuzovat takovou úzkost jako některé (dez)interpretace Derridy. Teze sociologie vědění samozřejmě nelze považovat za *pravdu* z pohledu filosofie¹⁹. Nelze jim však upřít určitý etický dopad ani postmoderní étos, zvláště zaměříme-li se na jejich důraz na společnost. Nikoli však ve smyslu jakéhosi „lidstva“, nýbrž celkem nevelkého „lidského společenství“ (rodina, spolucestující ve vlaku a podobně), jehož instituce nejsou foucaultovsky chápány za tak znásilňující. Obecně např. předpokládáme, že rodina je dokonce *matkou* každého z nás [5]. Sociologie vědění nám mezi řádky sděluje, že smysl existuje.

Humanistická sociologie, která oba autory *Sociální konstrukce reality* [4] tolik rozechvívá díky své schopnosti „*ukázat, jaké mocenské mechanismy a zájmy stojí za reprodukcí institucionálního uspořádání, ukazovat útlak a nespravedlnost a přitom nehodnotit*“ [4], je dle mého názoru jevem onoho postmoderního smyslu pro společenství. Oba klasici s námi sice v určitých ohledech (stejně jako já) hrají Konopáskovu *power play*, mocenskou hru proti sociální realitě [21], aby tím neohrozili přímočarou legitimitu a autoritativnost svého textu [21], což ale nemění nic na faktu, že tento jejich ne-filosofický výklad považuji za zajímavý, a proto jej zpřítomním i v rámci této práce.

4.1 Vývoj chápání sociologie vědění

Je zřejmé, že problém vědění ve vztahu k jednání představuje klasické sociologické téma [4, 14, 17, 35]. Jen málokdo si v industrializovaném a globalizujícím se světě nepřipouští, že lidské myšlení a vědění je sociálně determinováno, tedy že existují určité předpoklady („předsudky“), které nás vedou k různým závěrům [4, 14, 17, 35]. Některé předsudky jsme schopni v konfrontaci s jinými životnými styly, kulturami nebo způsoby myšlení odhalit [4, 14, 17, 35], některé můžeme považovat za „*neviditelné*“, za předpoklady obecně lidské, které by nám mohl odhalit *snad jen mimozemšťan*²⁰ [35]. Berger s Luckmannem [4] uvádějí za základní zdroje svého pojetí sociálního vytváření reality především Marxe, antiidealismus Friedricha Nietzscheho a historismus Wilhelma Diltheye.

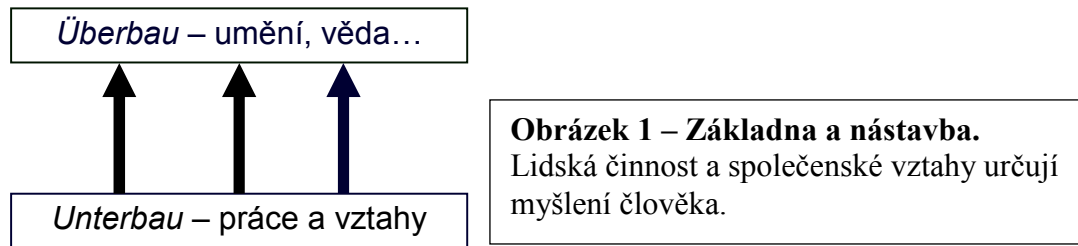
Marx sociologii dává přesnou definici, zřetelnou formulaci ústřední problematiky a pojmy²¹ [4, 14, 17, 35]. Marx jako první definuje instituce jako produkty činnosti a dále tvrdí, že lidské vědomí je předurčeno společenským bytím člověka [4, 14, 17, 35]. Základ lidského vědění tkví v činnosti (v práci v tom nejobecnějším slova smyslu) a ve společenských vztazích, které determinují myšlení a vědění člověka [4, 14, 17, 35]. Bez

¹⁹ Jak sami autoři zkrájí uvádějí, představují určitý sociologický pohled. Nemají v úmyslu analyzovat vědění a realitu z pohledu filosofie. [4]

²⁰ Tato teze má ještě vedlejší, pro nás mnohem důležitější význam. *Vědomí různosti* a s tím podmíněné tázání po původu této různosti, jehož *produktem* je právě sociologie vědění, totiž v důsledku ústí v předpoklad, že některé předsudky jsou obecně lidské [14, 17, 35], stejně jako fyziologické potřeby. Přestože se jedná o ryzí víru mimo dosah vědy, postmoderní názor „všechno je rozdíl“ nás nutně vede k sjednocení mimo náš institucionalizovaný svět.

²¹ Např. pojem ideologie – tedy systém myšlenek sloužící jako zbraně k prosazování zájmu sociálního útvaru.

ohledu na pozdější interpretace Marxových myšlenek v rámci marxismu-leninismu²² [4, 14, 17] můžeme říci, že právě Marx měl pro formování sociologie vědění asi největší význam, který je srovnatelný jen s dopadem myšlenek Friedricha Nietzscheho [4, 14, 17].



Právě Nietzscheho antiidealismus symbolizovaný několikrát zmíněnou (a možná, podobně jako u Derridy, nepochopenou) větou o smrti Boha [4, 12, 14, 17, 35], který silně zapůsobí na Foucaulta i Heideggera, umožnil prohlédnout. Vyjít ze zajetých myšlenkových kolejí, odhalit je, popsat resentment a začít se rozhlížet²³ [4, 12, 14, 17, 35]. Sám Nietzsche pojímá sociologii vědění jako umění nedůvěry [4].

Dilthey si zase důrazně uvědomuje relativitu všech výkladů lidských událostí založených na myšlení té a té doby. Sociologii vědění orientuje na historii, na společensko-historické volby myšlenkových obsahů. [4, 11, 14, 17, 35]

Všichni tři jsou doslova fascinováni myšlenkou, že lidské myšlení²⁴, vědomí a poznání není čisté, že existuje něco, co zakrývá pravou skutečnost. Všichni se snaží nějakým způsobem odkrýt ono „*bezděčné zkreslení vnímání skutečnosti bránící optimálnímu lidskému životu*“ [14, 17, 35], správnému sociologickému studiu společnosti, Marx jej zasazuje i do třídního boje [14, 17, 35]. Stále se ale domnívají a ústy Karla Mannheima říkají [14, 17, 35], že se jakási sociálně nezakotvená inteligence může osvobodit od předsudků, které během života získala [14, 17, 35]. Stále jsou objektivisty. Tato Mannheimova myšlenka poněkud kontrastuje s jeho „*postmoderní*“ tezí, že společnost určuje nejen vytváření myšlenek, jak tvrdil Marx, ale i jejich obsah, a že každé myšlení podléhá ideologii, což nutně ústí v názor, že vědění musí být považováno za vědění z určitého úhlu pohledu²⁵ [4, 14, 17, 35].

Na Diltheyho navazuje Max Scheler, filosof zabývající se „*vazbou mezi lidským myšlením a sociálním prostředím, v jehož rámci se lidské myšlení utváří*“, když ve 20. letech 20. století představuje disciplínu *sociologii vědění* („*Wissenssociologie*“), současníky s nadsázkou chápanou jako „*jakýsi druh sociologického glosování dějin*“. [4, 14, 17]

²² Celá problematika marxismu je příliš složitá, rozporuplná, mimo téma této práce i sociologickou poučenost jejího autora, a tak se spokojíme jen s touto poznámkou o Marxovi.

²³ A tak se možná dotknout (dříve zmíněných) obecně lidských předsudků, nutných předpokladů.

²⁴ O jehož nezávislosti a nedeterminovanosti postupně ztrácejí iluze.

²⁵ A tak není např. zrovna nejšťastnější odvozovat z gonozomální sestavy jedince fakt, že existují jen muži a ženy. Mužství a ženství je totiž jen společenskou konstrukcí postavenou na jakémsi biologickém základu, který však díky své socializaci vidíme jen přes ony kulturní brýle. Stejně jako není možno na dvojrozměrném papírovém modelu Möbiova listu určit, kde je nahoře a kde je dole, aniž bychom ho v jednom místě uchopili, není možno určit, kdo je muž a kdo je žena, aniž bychom si neustavili nějaké instituce a normy mužství a ženství. Muži a ženy ve společnosti existovali mnohem dříve než vědění o existenci chromozomů, legitimizování třeba Genesis. Dnes je to svatá matka příroda, respektive pojmový systém vědy zvané biologie. [4, 5, 9]

Přichází Merton poprvé rozpoznávající manifestní a latentní funkce myšlenek²⁶. [4, 14, 17]

Nemohu také nevěnovat krátkou zmínku o Weneru Starkovi, který poprvé přichází s pojetím sociologie vědění jako oboru, jenž se neorientuje na odhalování společenských zkreslení, ale na systematické studium společenských podmínek vědění [4, 14, 17]. Wener Stark donekonečna neopakuje, že náš svět je nějakým způsobem „zkreslen“ - ze *sociologie omylu dělá sociologii pravdy*²⁷[4]. Samotný pojem *sociální* přestává být absolutním synonymem ke slovu *levicový* [4, 35]. Podle Starka by se sociologie vědění měla zabývat věděním, tedy objektivizovanou a legitimizovanou pravdou o světě, která tento svět i utváří (viz dále) [4], nikoli donekonečna opakovat, že tento svět nemusí být nutně takový, jaký je. Dovolím si tvrdit, že Stark se domnívá, že sociologie vědění již nemá realitu měnit (nebo ji v duchu marxismu revolučně bořit), spíše ji legitimizovat, vnést do ní smysl, tolik nezbytný štít proti úzkosti nebo anomii.

„Velký učitel“ Petera L. Bergera, slavný sociolog Schutz, představuje v druhé polovině 20. století sociologii vědění přibližně v té podobě, jak ji známe dnes [4, 14, 17]. Schutzeho nezajímají velké ideologie, chce studovat „vědění každodenního života“ [4, 14, 17], „vědění obyčejného člověka“ [4, 14, 17]. Schutz ukazuje, že negeneralizované „velké ideologie“ či myšlenkové systémy jsou často příliš složité na to, aby se staly věděním širokých mas [4, 14, 17]. Ve skutečnosti je zahrnují jen soubory vědění intelektuálů či jejich legitimizátorů, kteří pak mohou na základě jejich znalosti vést učené diskuse. Ty ale nemají přímý společenský dopad, neboť (postmoderní) intelektuálové jsou až příliš sektářští, uzavřeni do svých kaváren a univerzit navštěvovaných malou částí populace [4, 14, 17], zatímco ostatní sociální aktéři vnímají společenské instituce jako více či méně objektivní a příliš je nezajímá, co je objektovalo – jsou jednoduše dané. Muži tak např. nejsou většinou homofobní proto, že by pečlivě studovali Písmo či katechismus Římskokatolické církve, ale kvůli určité legitimizované instituci, k jejíž legitimizaci je spíše Písmo používáno [20], na což upozorňuje už výše uvedený historismus a jeho kritika soudobých výkladů starých textů napsaných v naprosto odlišné sociální realitě [4, 11, 14, 17]. Schutz chce studovat (náboženskou) praxi²⁸, nikoli věrouku, což je, zvláště v době (post)moderní „privatizace víry“, spiritualizace a odklonu od oficiálních náboženství [1, 10, 11, 12, 24, 26, 29], nezbytné. Studuje obecné vědění považované konkrétními lidmi za jisté, nikoli „teoretické oficiální vědění“. Schutz představuje vědění výrokem [4]: „*Veškeré typizace běžného myšlení jsou samy o sobě částmi konkrétního historického socio-kulturního prostředí.*“

Schutzův žák Peter L. Berger pak společně s Thomasem Luckmannem (oba sociologové náboženství) v roce 1966 představují svoji klasickou práci *The Social Construction of Reality* [4], která podle mého názoru zastřešuje celou řadu sociologických směrů²⁹ později označovaných jako sociální konstruktivismus [14, 17].

Sociální konstruktivismus se na konci 80. let 20. století stal dominantním směrem interpretace rozličných sociálních jevů [14, 17]. Představuje most mezi sociologií a sociální

²⁶ Klasický příklad, na kterém se tato problematika vysvětluje: Indiánský kmen vyvolává déšť. Manifestní funkcí je vyvolat déšť, latentní funkcí, která je skryta či známá pouze zasvěcencům, je rituálem stmelit společnost [4].

²⁷ A tento rozměr je v rámci diskurzu této práce velmi důležitý.

²⁸ Sociologii náboženství chápe jako disciplínu nezbytnou pro rozvoj sociologie vědění, stejně tak i sociologii jazyka [4].

²⁹ Mezi konstruktivistické směry patří např. symbolický interakcionismus, fenomenologická sociologie, etnometodologie [14, 17].

psychologií, zvláště v rámci problematiky heterosexismu, vytváření identit, sociopatologických jevů a podobně [4].

4.2 Sociální konstrukce reality

„Vědomí relativity a skeptická distance k vlastním názorům vůbec nevedou či by alespoň neměly vést k nihilismu. Není totiž pravda, že skeptik „v nic nevěří“. Právě naopak – on věří v mnoho věcí současně. Musí tedy své názory kontrolovat, verifikovat, konfrontovat s jinými, musí je bránit nejen před jinými lidmi, ale i před sebou samým, před vlastním kritickým smyslem a vlastním svědomím.“ [31]

V čem je tedy etický a filosofický dopad práce Bergera a Luckmanna? Sociální konstrukce reality z dílny těchto sociologů náboženství reflektuje zajímavý fakt, tedy že *existuje nějaké lidské společenství*. Zdánlivě banální prohlášení přestává být banálním, pokud jej postavíme do kontrastu s možnými důsledky (dez)interpretací Derridovy dekonstrukce aplikované na společnost. Oba klasikové evokují myšlenku, že člověk jednoduše není bezdomovcem žijícím v jakémsi vykonstruovaném omylu, který vznikl z nevědomosti či *znásilňující* nutnosti. Vznik sociálního systému považují za biologicky podmíněný, protože člověk jednoduše nemůže žít uzavřen do svého nitra [4]. Nesnaží se však naivně odvozovat sociální řád z biologie, což v důsledcích dělají esencialisté³⁰ [5, 6, 19, 20], když např. považují homosexualitu za vrozenou. Berger s Luckmannem [4] ze své sociologické pozice mezi „obyčejným člověkem“, který je beznadějně *v zajetí* objektovaných institucí, a úzkostným „filosofem“, který přijal *beznadějnou, foucaultovsky terorizující pravdu, že žádná realita není*, dosahují jakési reflexe, která je, domyšlena do důsledků – viz Konopásek [21], v rámci Rortyho pragmatismu [11, 33] *uhájitelná*. Domnívám se, že ji ovšem nelze označit za jakýsi typ „postmoderního metapříběhu“³¹.

Zpřítomněme si proto v hrubém náčrtu, jak sociální konstruování³² funguje. Za příklad si vyberme poměrně rigidní, mnoho lidí znásilňující instituci – existenci dvou pohlaví³³.

4.2.1 Systém dvou pohlaví

Naše společnost jednoduše není schopna akceptovat osoby, jejichž pohlaví není jasné [5]. Intersexuálové jsou již od narození stylizováni do jednoho z pohlaví, a to často jen na základě chirurgovy zručnosti [5]. Je nezbytné dokonalou přírodu, která přece určuje, co je přirozené a perverzní, opravit. Dítě by mohlo být vnímáno rodiči jako sexuální zrůda, někdo mimo společnost [5]. V rámci lidskosti a pomoci se však tímto umlčuje společenské hnutí, které by někdy v budoucnu s největší pravděpodobností bojovalo za práva intersexuálů, za intersexualitu jako takovou. Znovu se tak reprodukuje esencialistický diskurz, o jehož „mezerách“ nás přesvědčují malé děti³⁴, které si ještě neinternalizovaly některé předpoklady

³⁰ S určitou nadsázkou můžeme říci, že i většina české (postmoderní) společnosti.

³¹ I když nese rysy metapříběhovosti. *Sociální konstrukce reality* je legitimizační schéma (svým způsobem i zvěcnění), integruje realitu, dává smysl, potlačuje úzkost. Je však otázkou, zda se Berger s Luckmannem mohou ocitnout na nějaké bojové zástavě.

³² Na tomto místě důrazně upozorňuji, že čtenáři nehodlám (i když to místy tak vypadá) přetlumočit nějakou novou Genesis, tedy jakýsi výklad toho, jak realita kdysi vznikla. Všechny popsané procesy „fungují“ neustále, nepřetržitě.

³³ Sexualita je vůbec dobrou „zásobárnou“ příkladů pro náš výklad. To si uvědomili už Mauss s Hallem, když v 50. letech minulého století začali provádět sociologické analýzy sexuality, hledat „*totální sociální fakt*“.[4, 14, 17]

³⁴ To ukazují například i eticky pochybné experimenty, v jejichž rámci se výzkumníci snažili vychovávat své malé děti alespoň zdánlivě mimo genderový systém. Jak se vyjádřil jeden chlapec: „*Pindíka mají všichni, ale jen holčičky nosí barety.*“ [5]

(„předsudky“), určité vědění [5, 35]. Pokud bychom opustili náš systém dvou pohlaví, s velkou pravděpodobností by se vytvořily sociální instituce spojené s intersexualitou³⁵, které dnes naprosto chybí - intersexualita sociálně neexistuje, do sociální reality nepatří a je z ní vehementně vytlačována [5]. Sociální konstrukce tedy reprodukuje sama sebe, vytváří jednu z ústředních pravd, o kterých se nepochybuje a které spojují členy společnosti.

Jak již bylo řečeno, biologické pohlaví je velice nejisté a vratké, a tak musí být sociální konstrukce dvou pohlaví velice rigidní, aby se nám systém pohlaví zcela nezhroutil. Přírodě musíme „neustále pomáhat“, existuje tedy jasný rozpor mezi *přirozeným (tedy tím, co se při-rodí) a společenským* [5], který se velmi zřetelně projevuje v případě transgenderů, tedy osob, které přešly či přecházejí z jednoho genderu/pohlaví na druhý/druhé. Pokud se převléknete za příslušníka druhého pohlaví, na chvíli se stanete cross-dresserem, jistě se bude jednat o recesi. Něco, co do „opravdového, reálného“ života nepatří [5]. A pokud by se v něm objevilo, bylo by důsledně potrestáno. Naše kultura nepřeje přechodům mezi gendery [5], rozvrací se jimi zbytky patriarchy [5, 20], systém pohlavních rolí [5, 20], obecně společenské konstrukce. Transsexuálové musí projít několikaletým „přípravným kurzem na nové pohlaví“ pod „dozorem“ legitimizátorů reality (v tomto případě lékařů) [4, 5]. Tito legitimizátoři mají určit, zda by měl být skutečně člověk „přeoperován“, a to na základě psychologických/psychiatrických vyšetření³⁶ a pozorování, zda člověk „správně hraje“ svou genderovou roli [4, 5]. Pokud se tedy z člověka nestane karikatura vytouženého genderu³⁷, není mu často operativní změna pohlaví umožněna [5]. Společnost - karikováním transsexuálů, kteří tedy nikdy nebudou žít jako příslušníci svého původního, ba dokonce ani získaného, pohlaví, brání své konstrukce, sociální fakta a realitu jako takovou³⁸ - znásilňuje člověka.

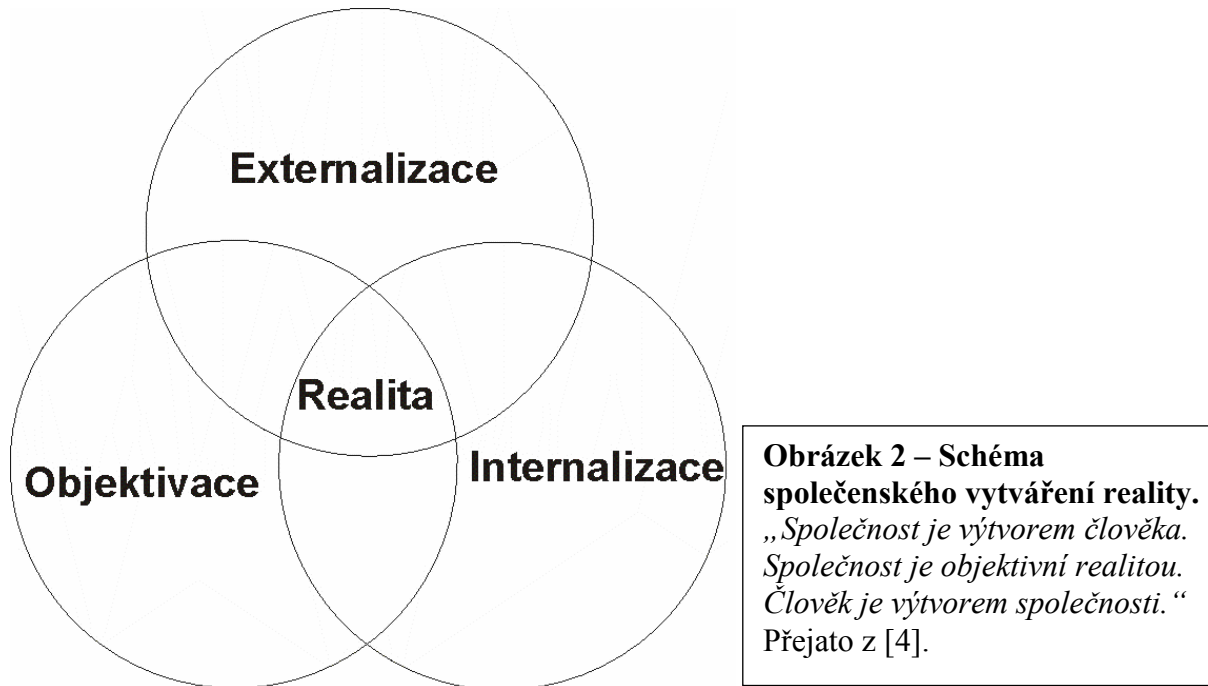
³⁵ Svědčí o tom např. určitá oblast pornografie zaměřená na jedince označované anglickou slovní hříčkou „*shemale*“.

³⁶ Ty chtě nechtě také nejsou objektivním „zjevením pravdy“, ale lidským výtvozem, ve kterém se odráží sociálně determinované předpoklady („předsudky“). Vzpomeňme třeba na léta, kdy byla homosexualita nemocí a zároveň se léčila její egodystonní „forma“ [5]. Dnešním psychiatrům tento fakt přijde celkem paradoxní, ale relativně nedávno (oficiálně do roku 1991) žádný rozpor „neviděli“, vše bylo koherentní a „logické“.

³⁷ Která se v případě MTF (male to female - z muže na ženu) transsexuálů dvě hodiny líčí, než jde vhodit dopis do schránky. [5]

³⁸ Prostě z transsexuálů udělá „něco extra“, co v podstatě není ani muž, ale ani žena. A takové „*úkazy matky přírody*“ se nás, žen a mužů, naší reality genderových předpokladů („předsudků“), rolí a stereotypů, přece netýkají. Člověk je ze sociální reality vytlačen a musí si hledat nějakou společnost (většinou „*stejně postižených*“), která by více reflektovala na jeho potřeby. V tomto bodě Foucault jakoby končí. Nepředpokládá, že jedinec bude integrován zpět do původní (majoritní) společnosti, mluví jen o znásilňujících institucích. Jako by Foucaultovi zbyl jen zmar, který možná dál pokračuje v *absentujícím středu* postmoderny.

Domnívám se, že naše *tekutá modernita* v určitých ohledech *neteče*. *Moderní teploměr* byl rozbit, kapičky rtuti se rozprskly po podlaze; veškerý pohyb končí. Každý si najde *nejvěrohodnější* skupinu, kapičku, a příliš se nestará, *co se děje vedle*. Uzavřeli jsme *dohodu o neútočení*, přesto (nebo právě proto) se diskuse mezi kapičkami děje jen se značným odporem. A přitom veškerá rtuťovitost, živost a věrohodnost postmodernismu, plurality (a možná i celé filosofie a náboženství) je právě v setkávání různých pohledů, v herakleitovské harmonii protikladů, halíkovském a patočkovském chvění, možná i v určitém mysticismu, který je jazykem poskvřňován, a tak ho z této práce nechci příliš šířit. Nicméně jen v meditativní debatě mezi kapičkami se *tekutá modernita* rozlije v celé své kráse. A tato *postmoderní diskuse* je možná jen tehdy, pokud si přiznáme *společný střed*.



Současná medicína přitom rozlišuje následující znaky pohlavnosti člověka [32]: 1. sestava pohlavních chromozomů (XX - žena, XY - muž), 2. pohlavní žlázy (vaječníky, varlata), 3. zevní genitál, 4. vnitřní genitál, 5. sekundární pohlavní znaky, 6. habitus, 7. pohlaví, ve kterém bylo dítě vychováno, 8. produkce pohlavních hormonů, 9. pohlavní úloha ve společnosti a 10. psychická identifikace (transsexualita). Pokud si odmyslíme ty, které jsou zjevně společností dané typizace, respektive legitimizace, zbývají nám znaky, u kterých bychom asi sociální „původ“ nenašli. Konopásek [16] ani Derrida [11] by asi s touto úvahou hrubě nesouhlasili, ale my si opravdovou reflexi dovolit nemůžeme, protože by (podobně jako Bergerovi a Luckmannovi) značně zkomplikovala celý výklad a pro diskurz této práce opravdová reflexe v tomto bodě není podstatná. Podstatné je ale to, že těchto znaků je hned několik, zatímco pohlaví známe jenom dvě³⁹. *Jak je tedy možné, že existují lidé s různými znaky pohlavnosti, přestože pohlaví jsou jen dvě? Proč jsme přírodě i sami sobě vtiskli tento řád věcí?*

Sociální konstruktivismus se snaží na tyto otázky odpovědět sledem několika procesů, které rámcově odpovídají za vznik a udržování (sociální) reality.

4.2.1 Externalizace

Prvním z nich je externalizace. Opuštíme si akademické definice⁴⁰ a osvětlíme podstatu na příkladech. Pokud jsem nositelem určitého znaku pohlavnosti, mohu dělat něco jiného (např. rodit), než jedinec, který jím nedisponuje. Pokud mám hlad, jdu sehnat něco k jídlu⁴¹, a právě snaha najít něco k jídlu je externalizace mé biologické potřeby směrem do

³⁹ Nebo třeba i devět [5], jak se občas ozývá z feministických kruhů. I devět pohlaví představuje určité zvěčnění.

⁴⁰ Které nás podle Konopásky tolik odtrhávají od sociální a vytvářejí sociologický svět. [21]

⁴¹ A právě v tomto tvrzení je skryt onen pragmatismus sociálního konstruktivismu, kterým je možno poslat extrémní (dez)interpretace Derridy do adekvátních mezí. Dekonstrukce nám možná znemožňuje určité styly myšlení, ale nikdy nám nemůže zabránit jíst. Postmoderna „si zakládá“ na holismu. Znovu zpřítomňuje

vnějšího světa. Externalizace je tedy antropologicko-biologická nutnost⁴² [4]. Člověk jednoduše nemůže existovat v jakési nečinné uzavřenosti do svého nitra [4, 16]. Je neustále nucen se externalizovat v nějaké činnosti. Lze tedy říci, že přestože sociální řád nelze odvodit přímo z biologie, biologické vybavení člověka je nezbytným předpokladem jeho vzniku⁴³ [4], možná k němu nutně vede. Můžeme dokonce diskutovat Gehlenovy teze o *sociální děloze* [4], která ze zvířete dělá člověka a ve které je bezbranné lidské mládě dlouhou dobu „nošeno“.

Externalizované produkty nemohou uniknout pozornosti ostatních lidí a začíná proces objektivace [4], ve kterém objektované produkty nabývají objektivní povahy. Lov či porod nejsou jen záležitostmi konkrétního jedince, ale obecným jevem, podobně jako nutnost něco jíst. To, že lidé loví, rodí a jí⁴⁴, vnímáme jako skutečnost i tehdy, kdy momentálně nelovíme, nerodíme a nejíme. Na svět stvořený člověkem se začínáme dívat jako na objektivní realitu, prožíváme ho jako něco nadlidského a nadosobního. [4]

4.2.2 Objektivace

Objektivace je podmínkou vzniku institucionalizace. Všechno lidské konání podléhá habitualizaci a typizaci. Vznikají sociální konstrukce a role. Najednou loví jen muži, i když by to ženy jistě také zvládly. Mají ale jinou sociální roli, která často reprezentuje sociální řád. Dělbá práce (legitimizovaná vyšší efektivností a stabilnějším systémem, ve kterém každý ví, co má dělat) s sebou přináší i dělbu moci, otázky sociálního statusu. Dělbá moci však přináší konfliktní situace a nestabilitu systému. Je třeba druhoplánové objektivace. [4]

odvěké téma nerozpojitelné jednoty duše a těla, kterou v jiné náboženské křeči, v *křeči hnusu z nevěrohodnosti institucionalizovaného náboženství*, a touze po oslavě Boha věrohodným způsobem porušil až novověk rukou Descarta.

⁴² Aniz bych chtěl nějak legitimizovat některé „kultovní“ texty postmoderny, právě tuto její charakteristiku, podle mého názoru, v rámci postmoderního myšlení tematizuje i Bauman [1, 31]. Jeho *Postmoderní příhody těla* [1] viděny optikou externalizace Bergera a Luckmanna [4] dostávají úplně jiný význam, který nemá nic společného s jakýmiisi „relikty sociálněvědního myšlení“, jak je kritizuje Hubík [15], ani biologickým esencialismem [5].

⁴³ Zde bychom mohli vést poměrně zajímavou polemiku s biologicko-psychologickým esencialismem, tedy směrem stále ještě převažujícím v psychologii a biologii, který představuje většinový názor společnosti a který se vyznačuje hledáním (v současné době především na poli nejsymboličtějšího a z hlediska legitimizace sociálního řádu i „nejpoužitelnějšího“ oboru molekulární biologie) biologické podstaty (esence) všeho možného, v našem „pohlavním“ příkladě třeba mužství a ženství, hetero- a homosexuality a podobně. Sociologie [4, 5] esencialismus analyzuje jako legitimizační soubor relativně jednoduchých symbolických schémat, která „posvěcují“ objektovanou (sociální) realitu, dávají jí smysl a zároveň legalizují nerovnost mezi muži a ženami, hetero- a homosexuály a podobně. Esencialistický diskurz normality a trpěných abnormalit tvoří dokonce strukturu věrohodnosti jak pro homofoby, tak i pro velkou řadu homosexuálů. Pro jedny znamená legitimizaci jejich xenofobie, pro druhé legitimizaci jejich existence [2, 5]. A opět narážíme na „totální sociální fakt“ Marcela Mause [4, 16], nepopíratelné vědění vládnoucí lidskému myšlení a jednání, které spojuje celou společnost, legitimizuje rozdělení moci, sociální role, zkrátka celou realitu. Jak důrazně se, v souvislosti s využitím „přirozenosti“ pro společenské zájmy a její nekritické esencialistické interpretace, zpřítomňuje ono slavné „*Fysis kriptestai filei*.“ (fysis miluje skrývání).

⁴⁴ Osoba trpící mentální anorexií například tuto objektivaci odmítá. Je objektováno, že lidé nejí, respektive ne tolik nebo tímto způsobem. Přestože pociťuje hlad, nemůže jíst, protože i příjem potravy je sociálně konstruován. *Nehrozí taková anti-logocentrická „mentální anorexie“ i postmoderně?*

4.2.3 Legitimizace

Tu představuje legitimizace⁴⁵, tedy proces integrace významů institucí novými významy získanými z vytvořených symbolických světů. Základním nástrojem legitimizace je jazyk. Pokud přisoudíme určitému jedinci s určitými znaky pojem muž, můžeme na základě symbolu (genitálu, přítomnosti transkripčního faktoru Sry či větší fyzické síly) přiřadit termín muž i ostatním nositelům symbolu. Slovo muž se tedy ustavilo jako odraz (sociální) reality a běžným používáním slova muž je pak sociální realita neustále udržována⁴⁶. [3, 4]

Se zvyšujícím se ekonomickým přebytkem a stoupající komplexností sociální struktury se vynořuje nutková potřeba celkového rámce, něčeho pro všechny⁴⁷. Tento rámec tvoří již dříve zmíněné symbolické světy, *symbolická univerza*, jejich pojmové aparáty (především mytologie, teologie, náboženství, filosofie, umění, věda...) či subsoubory vědění. A objevují se i „neziskoví“ teoretikové, specialisté, strážci symbolických světů a k nim asociovaným subsouborům vědění, jejichž hlavními „úkoly“ je nepustit dovnitř symbolického světa nebo subsouboru nezasvěcenosti, ale zároveň ho přimět tento symbolický svět nebo subsoubor legitimizovat. Legitimizátor si přitom musí dávat dobrý pozor, aby ze symbolického světa či subsouboru *nevypadnul*⁴⁸. Legitimizátoři jsou významnými tvůrci reality⁴⁹, neboť jí dávají smysl, jehož hledání je jedním z nejpozoruhodnějších projevů člověka. O jeho původu nemůžeme nic říci⁵⁰, neboť se jedná o fascinující otázku, jejíž hlubší tázání by snad zaplnilo rozsah několika knihoven. V diskurzu této práce snad jen to, že tento

⁴⁵ Tento termín máme od Maxe Webera, který jej poprvé použil v kontextu politiky [36].

⁴⁶ V jazyce je tedy zakódováno chápání (objektivní pravda, vědění, produkt a hybatel společnosti) reality, které tuto realitu ovlivňuje [4]. Zeptejte se např. své babičky, zda v době jejího mládí znala pojem lesba. Pravděpodobně zjistíte, že nikoli. Důvodně se ale můžeme domnívat, že v době babiččina mládí nějaké ženy mohly vykazovat chování, které bychom (podle současné konstrukce) označili za lesbické [2, 5]. Avšak nebyly to lesby, protože k vytvoření sociální skupiny je třeba pojem (opět vytvořený sociální činností), který ji legitimizuje [2, 5]. Mohlo se jednat dokonce i o ženy, které by, vědomy pojmu lesba, nikdy takové chování nevykazovaly [2, 5]. Bez pojmu lesba a s vědomím možných dopadů jeho absence musíme připustit, že realita heterosexuálních a homosexuálních žen se nám naprosto boří [2, 4, 5].

⁴⁷ Pluralitní = symbolické jádro pro všechny, ale dílčí světy [4].

⁴⁸ Krásným příkladem takových legitimizátorů jsou lékaři. Střeží subsoubor vědění o lidském zdraví, respektive symbolický svět života a smrti. Lidé jim a jejich umění prokazují úctu, lékařství je ctěný subsoubor, jejich sociální status je vysoký. Svůj subsoubor uzavírají obecně nesrozumitelným mrtvým jazykem, hierarchií „uniforem“, odbornou terminologií, lety studia a „výchovy k lékařství“ (kterých si všimnul nejen Foucault) a dávají si dobrý pozor, aby nebyli považováni za šarlatány mimo lékařství. Lékaři jsou vůbec příhodným příkladem legitimizátorů, podobně třeba jako kněží (a vůbec všichni strážci symbolických světů) integrují každodenní s mezním, např. habituizovaný životní styl se smrtí, kterou, jak známo, nelze prožít dvakrát. [4, 19]

⁴⁹ Na tomto místě bych chtěl odpovědět doc. Hubíkovi, který ve své recenzi Baumanových *Úvah o postmoderní době* autorovi vyčítá (zdánlivý) rozpor mezi sociální realitou „plnou expertů“ a Baumanovou tezí o „konci doby expertního vědění“ [15]. Domnívám se, že se oba pánové tak trochu „plácají“ (a to nejen v případě této konkrétní teze) v množství hyperbol padajících z obou stran. Berger s Luckmannem [4] přesvědčivě ukazují, že expertní vědění je důležitým tvůrcem jakékoli sociální reality, *bez expertního vědění to zkrátka nejde*. Mluvit o „konci doby expertního vědění“ (stejně jako o společnosti, „která přiznala, že jí chybí základ a cíl“) [1] je spíše vyhrocenou tezí v duchu sociálněvědního extremismu [35], která dává vzniknout reakcím, obvykle na něco úplně jiného, v tomto případě na hrůzostrašné představy aplikace takové teze na sociologii [15]. Shrnutí a podtrženo, neměli bychom tolik manifestovat naše metafyzické diskurzy a „vysoké oltáře“, ale začít skutečně říkat to, co si vlastně myslíme.

⁵⁰ Nejčastěji diskutovanou příčinou je fakt, že člověk sám sebe chápe jako entitu, která není totožná s tělem, ale tělo pouze používá [4, 16]. Probíhá neustálý proces individuace, uvědomování si sebe samého, který je otcem filosofie, náboženství, umění, snad i *obecné religiozity* [3, 4, 16]. Neustále totiž hledáme sami sebe ve smyslu, když se nemůžeme plně ztotožnit se svým tělem [4]. Proces individuace je jedním z nejsložitějších a zároveň i nejkrásnějších témat filosofie, sociologie, biologie i poněkud méně smysluplné vědy zvané sociobiologie, která vznikla (možná jen) díky podobnému ontologickému rámci sociologie (Marxův „třídní boj“) a biologie (darwinistická představa boje o život) [4, 27, 28].

mysl je štítem proti úzkosti existencialismu, Durkheimově anomii⁵¹. Je klíčem ke *smysluplné* existenci (ve společnosti). Bez něho nejsme schopni žít, ani umřít⁵². [3, 4, 24]

Legitimizace nám dává vědění (*kdo je to muž.*) a hodnoty (*jak se k mužům mám chovat*). Průvodním jevem legitimizace je i zvěcnění, tedy chápání věcí vytvořených člověkem jako něčeho, s čím člověk nemá vůbec nic společného. Tím se stává svět institucí, vytvořených lidskou činností, světem přírody, jakýchsi nutností daných osudem či záměrem Božím. Zvěčňují se i role, což však způsobuje odstup člověka od ní, protože role už není volbou a výsledkem činnosti člověka, ale diktátem vyšší mocnosti⁵³. [4]

4.2.4 Internalizace

Náš výklad sociálního konstituování reality by nebyl úplný, pokud bychom zanedbali velice významný proces internalizace, v jehož průběhu je objektivizovaná a legitimizovaná sociální realita vštěpována jedinci jako objektivní pravda, která se stává jeho subjektivním přesvědčením, Schelerovým „*natürliche Weltanschauung*“ - *přirozeným světovým názorem*. Tímto je konstrukce reprodukována. [4]

Internalizace je (podobně jako legitimizace) východiskem porozumění mezi lidmi, chápání reality a *smysluplného* života. Proces socializace, kterým „*vrůstáme do společnosti*“ [4, 5, 19] a vytváříme pojetí sama sebe, se neobejde bez silné citové vazby na „*učitele*“, významného druhého (matka) či zobecnělého druhého (společnost) [4, 5, 19]. Bez této vazby je socializace méně úspěšná, člověk nedosahuje např. takového IQ⁵⁴, vykazuje strach z neznámé společnosti, může docházet ke kriminálnímu jednání [4, 5, 19]. Vzhledem k tomu, že vzdělávací proces v naší společnosti symbolizuje spíše pověstný *cukr a bič*, není sekundární „*školní*“ socializace až tolik úspěšná⁵⁵ [5].

Z hlediska sociologie vědění je také velice zajímavý případ totální transformace, jakéhosi zavržení primárně socializované reality a přijetí reality jiné, alternativní [2, 4, 19]. Příkladem takové alternace je např. již dříve zmíněný homosexuální coming-out, proces přijetí homosexuální orientace. Člověk socializovaný do heteronormativní kultury je v důsledku existence „*věrohodnější*“ struktury věrohodnosti (kterou představuje vědomí existence homosexuálů, vlastní společenská konstrukce homosexuality jako možné sexuální

⁵¹ Vzhledem k tomu, že existuje kolem čtyř obvyklých chápání tohoto slova [19], uvádím význam. Jedná se o stav neřízenosti spojený s rozpadem sociálního řádu, respektive struktury věrohodnosti, příčina velké části kriminálního, respektive asociálního chování, poprvé definovaný Durkheimem v jeho slavném díle *Sebevražda*. [4, 19]

⁵² A hrůza z některých (pseudo)derridovských závěrů, která mě (podobně jako některé další lidi) ovládla, je toho svědectvím.

⁵³ Marx se poměrně obsírně věnuje zvěcnění ve smyslu odcizení dělníka a práce či odcizení dělníka a ostatních dělníků [4]. Tato velice obtížná pasáž je však mimo formát této práce.

⁵⁴ V naší společnosti konstruovaná část emocionální inteligence, jejíž „*adoraci*“ (čtenář necht' odpustí mi mou malost, ale tohle jsem bez zhodnocení prostě nepřešel) se věnuje např. sdružení Mensa. A aby byl tento nový klíč rozdělování moci něčím legitimizován, někteří (molekulární) biologové v rámci esencialistických diskurzů ukazují, jak moc je IQ (či inteligence, chcete-li) dědičné. Ani jim moc nevádí, že inteligence potkana a člověka je přece jenom trochu „*nebe a dudy*“. Člověk žije ve společnosti a jeho život je natolik typizován, že málokdy musí „*sáhnout*“ k té „*velmi dědičné*“ (a ne tak společenské) inteligenci potkaní.

⁵⁵ Náš systém známkování žáků by se starým Řekům zdál pravděpodobně stejně perverzní, jako se jejich pederastie akcentující citový vztah učitele a žáka jeví nám, i když obě instituce slouží prakticky stejnému záměru. Rozpor je v tom, že každá je legitimizována jiným symbolickým světem. Vše, co je mimo náš symbolický svět, se nám jeví deviantní. [4, 5]

orientace a podobně) a mocenského vymezování (homofobní reakce na náklonnost k osobě stejného pohlaví) nucen „demontovat“ heteronormativní normickou strukturu subjektivní⁵⁶ reality [2, 4, 19], což s sebou nese anomii, ztrátu smyslu života a s tím spojené psychosociální problémy [2, 4, 19], které lze poměrně signifikantně potlačit významnými druhými (většinou z řad blízkých přátel, na které má silnou citovou vazbu) [2, 4, 19]. Člověk se segreguje od předchozí struktury věrohodnosti, přetrhává vztahy s heteronormativní společností (v počátečních fázích), pak se může více či méně úspěšně resocializovat, ale vztahy s předchozími významnými druhými (rodíče), symboly předchozí struktury věrohodnosti, mohou být již neobnovitelně přetřhány [2, 4, 19]. Musíme spolu s Bergerem žasnout, jakou moc nad chováním a životem člověka má konstrukce homosexuality jako nezměnitelné, vrozené a „osudové“ orientace⁵⁷ [2, 3, 4].

⁵⁶ Zajímavé je, že homosexuál často stále považuje heteronormativitu za objektivní. Jeden z nejzakoreněnějších předpokladů („předsudků“) zůstává často coming-outem nedotčen, protože existuje onen foucaultovský *teror sociálních institucí*, které si např. podle tezí sociologického realismu žijí svým vlastním životem a nelze se jich dotknout, nějak je změnit. V boření takových předpokladů má postmoderna moji plnou podporu, nikdy by se však sama neměla stát novým *terorem prázdnoty*.

⁵⁷ Tato konstrukce není příliš stará, byla vytvořena na konci 19. století několika odvážnými lékaři, kteří nesouhlasili s kriminalizací homosexuality, a proto ji ve jménu lidskosti „zpsychiatrizarovali“ [2, 5, 20]. Za nemoc se do vězení nedává. Dnes pokládáme tuto psychiatrizaci za nesmírně silný posttraumatický stresor [2]. Obsah vědění o homosexualitě je totiž jiný [2, 5, 20].

5 Kauza „Metapříběh“

„Křesťané, kteří se poprvé setkají s myšlenkami takových filosofů, jako jsou Foucault, Derrida a Rorty, mohou mít docela dobře nutkání se s hrůzou stáhnout ve strachu, že postmoderní odmítnutí osvícenského programu zachází až příliš daleko.“, říká Stanley J. Grenz ve svém *Úvodu do postmodernismu* [11]. Ačkoli není mým cílem toto prohlášení analyzovat, obsahuje pro mě velice důležité slovo, tedy *poprvé*.

Grenz [11] totiž předpokládá, že postmoderna je nějakým způsobem slučitelná s křesťanstvím, snaží se nalézt optimální způsob, jakým by bylo možné evangelium zvěstovat postmodernímu člověku. Grenz nechce (a je si vědom, že ani nemůže) postmoderní myšlení označit za ateistické, zároveň ale nemůže akceptovat onu postmoderní ztrátu metapříběhu [11]. Dostává se tak do závažných problémů, neboť společně s „*otci postmodernismu*“ odmítá osvícenskou teorii poznání, ale zároveň nemůže souhlasit s neexistencí objektivní pravdy [11]. Ve své argumentaci tak paradoxně občas používá diskurz první, Boha oslavující, etapy osvěcenství. Není schopen zčásti rezignovat na křesťanský metapříběh, který se v rámci postmoderny jeví jako neudržitelný [11].

Grenz jakoby, podobně jako mnoho křesťanů [26, 29], není zcela ochoten reinterpretovat křesťanský metapříběh, respektive jej redukovat na onen střed, na jádro, o kterém se tato práce snaží pojednávat. Grenz stále trvá na Zjevení, „*vysokém oltáři*“, a není schopen akceptovat, že křesťanský Bůh nepřebývá za chrámovou oponou. Jako by teprve objevoval dopad Foucaultovy teze o osvícenské *disperzi rituálního boha* [7, 8] do podob vědy, umění a podobných „*fragmentů*“, zatímco pro postmodernu jsou některé tyto fragmenty již *mrtvé* (respektive ne-božské). A právě tato rigidita mu příliš nedovoluje reagovat na soudobé výzvy postmoderny [4, 24, 26], která popřela i jakýkoli střed.

Tomáš Halík⁵⁸ se dostává do podobných problémů. Jeho koncepce křesťanské pochybnosti se silně chvěje oním postmoderním *prolínáním světů* [12]. Přestože také pevně vytrvá v metapříběhu, jeho texty naznačují určité tendence „zhustit metapříběh do bodu“. Tento jeho postoj se výrazně projevuje např. v jeho myšlence: „*Vidět v sekulární víře a sekulární etice - v postoji, který vychází z lásky a úcty k člověku - bližence víry a etiky v křesťanském smyslu není, či nemusí nutně být, výprodejem nadpřirozeného - jakousi relativizací Boží sféry a ustrnutím ve sféře „jen přirozeného“, jen lidského. Je to v posledku radikální domyšlení základní křesťanské pravdy, že Bůh skrze tajemství vtělení zrušil zdánlivě nepropustnou hradbu mezi Bohem a člověkem, že nic lidského mu není cizí.*“ [12] Postmoderna tak trhá onu chrámovou oponu dělicí Boha od lidí, jako by vysvobozovala Boha z jeho vyhaslého „*vysokého oltáře*“, na kterém je skrze (zpochybněnou či rozpoznanou) sociální instituci vězněn.

⁵⁸

A skromně musím přiznat, že i já.

6 Postmoderní religio – intuice, nevědomí a sdílené tajemství?

„A protože pravda neexistuje, mějme se aspoň rádi a číňme dobro.“ [23]

I když je to na první pohled paradoxní, v posledních dvou nebo třech desetiletích došlo v celosvětovém měřítku k nárůstu sociálního významu náboženství [3, 6, 10, 18, 26]. Náboženství se stále více dostává do veřejného prostoru, politiky, kulturní, sociální, a dokonce i ekonomické oblasti [3, 6, 10, 18, 26]. Samuel Huntigton [26] upozorňuje, že právě náboženská různost do značné míry určuje sociokulturní rámce jednotlivých společností⁵⁹ [18, 26]. Podle mínění slavného sociologa Bergera, jehož slavné dílo *Sociální konstrukce reality* mě tolik zaujalo, je současný svět stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív [26]. V souvislosti s rozpadem instituce náboženství je současný svět v určitých oblastech i religioznější⁶⁰ [26].

Jak již bylo řečeno, postmoderna, ostatně podobně jako moderna, je velice kritická vůči institucionalizovanému náboženství [11, 24, 25], které do značné míry „žije samo ze sebe“. Jak uvádí Luckmann [24], společnost a náboženství se v moderní společnosti dostaly do ostrého protikladu⁶¹. Dochází tak k privatizaci víry⁶², která je vysoce intimní, niternou, neveřejnou a v důsledku nespolečenskou stránkou života jedince [24]. A právě v tomto odspolečenštění víry zvaném *sekularizace* lze spatřovat možný původ transformace religiozity z náboženství (směřující k Bohu) ke spiritualitě (směřující k člověku) [26]. V náboženském vzepětí⁶³ provázejícím tuto transformaci lze vidět Luhmanovu sekulární „změnu formy a kvality religiozity, která však nemění vnitřní obsah“ [25]. Tato změna je myšlením moderního člověka interpretována jako hluboká krize církve.

Náboženství totiž, podle Luhmanna, formuje „širší společnost“ [25], vytváří pojem lidstva (a podobně). Tento pojem je však neslučitelný s dynamikou postmoderní společnosti, a tak jakákoli selektivní teologie nemá šanci být věrohodná [25, 26]. V důsledku toho pak podle Luhmanna církvi zbývají jen neteologická religiozita a negativní teologie [25], které však jsou poměrně problematičtěji slučitelné se samotnou institucí církve. To může vést až k uzavírání církve, která se vědoma svých problémů uzavírá před útoky z vnějšího postmoderního světa [11, 26].

⁵⁹ Jako by se paradoxně v postmoderně náboženství opět stávalo veřejným.

⁶⁰ V tomto směru můžeme hledat i paralelu s religiozitou české společnosti. Jak uvádí Halík [12], české země jsou tradičně silně nábožensky založené, avšak velmi kritické k institucionalizovaným formám náboženství. Tento kritický postoj se odrážel ve formální *matrikové víře* označované tradičně silně katolickými českými Němci za „*bömisch-katolisch*“ [26]. Znamená to, že ateismu „*je inteligentnější Čech vzdálen, nechává si dost prostoru pro zahloubání se do nadmyslna. Ale to, co mu ze zahloubání vyplyne, nebývá ochoten včleňovat do církevního rámce, podřídí vyšší autoritě*“, jak tvrdí Frýbort [10].

⁶¹ Pokud tedy mluvíme o nějakém postmoderním středu, musíme jej hledat mimo „matriková“ náboženství, ve společnosti či člověku samotném, neboť právě na ty klade postmoderní myšlení velký důraz. Zatím však, v důsledku přežívající moderny, postmoderní myšlení možná hledá svoje „jádro“ ve střetu institucionalizovaného náboženství a společnosti, v boření „vysokých oltářů“.

⁶² Víra je jedním z nejnítěnějších tajemství lidského srdce. Něco, co se na veřejnosti neukazuje, na co se nesaží a jen tak od někoho osahávat nenechá [24]. Postmoderní religio nejsou jen media a liberalismus, jak říká Halík [12]. Je to také tajemství, sdílené tajemství mystických zážitků, o kterých lze jen mlčet, které chováme v úctě a které někdy v budoucnosti možná nějakým způsobem začleníme i do rámce (institucionalizovaného) náboženství, neboť i *mystika se externalizuje*.

⁶³ Které vysvětluje zdánlivý rozpor mezi tímto a předcházejícím odstavcem.

Inspirováni Luhmannem [25] se pak můžeme dokonce ptát, zda samotná instituce církve v sobě nemá prvky jakéhosi stranění světu, které se v postmoderní (neexistující) skutečnosti projevují obzvláště zřetelně různými formami sektářství či esencialismu⁶⁴.

Postmoderna však pravděpodobně neznamena konec církve/náboženství, spíše „rekonstrukci“. Mladým křesťanům, především katolíkům, a to nejen těm „formálním“, ale i těm, kteří participují na duchovním životě křesťanských společenstev a církví, je dnes dokonce celkem jedno, jaké stanovisko zastává jejich církev k otázkám antikoncepce, homosexuality a podobně [26]. Často jsou skeptičtí k pojmu Boha [26], ale úzkostlivě zachovávají křesťanskou úctu k člověku v duchu výše zmíněného citátu Tomáše Halíka [12, 26]. Lze dokonce říci, že chvění nestálé, proměnlivé a těžce stabilizovatelné identity postmoderního člověka („bezdomovce“ slovy Jana Kellera) se stává chvěním náboženským, chvěním postmoderního středu či (božského) herakleitovského Logu. Touto legitimizací „postmoderního bezdomovectví“ je tak (institucionalizované) náboženství znovu a znovu rekonstruováno/pohřbíváno.

Logos, jeden z nejzákladnějších pojmů, na kterých byla vystavěna naše kultura [13], se ale neztrácí, spíše se v rámci postmoderního eklekticismu vrací k jednomu ze svých významů. Logos jako poznání *zemřel*, dále však žije v svém významu „usebrání“ [13]. Usebrání vlastního života, usebrání protikladů a nových vlivů, usebrání toho, co je lidské. Logos je rezonance [13]; halíkovské chvění [12], chvění symbolických světů Bergera a Luckmanna [4], Patočkou tematizované chvění (postmoderní) nezajištěnosti a ořesivosti [30]. Chvění související s jemným rozporem, které podle Hogenové provází všechny dobré filosofie odjakživa [13]. Chvění, které pociťujeme, když vidíme (krásného nebo milovaného) člověka. Chvění, bez kterého je podle Einsteina věda nemyslitelná [13] a které i vědce vybízí k meditativnímu myšlení, k přemýšlení nad tajemstvím. A právě toto chvění mě rozechvívá k názoru, že postmoderna není jen (pseudo)derridovská úzkost, ale má svůj střed.

To však neznamena pokračování metapříběhu. Postmoderna odmítá člověku ukazovat cestu [1, 9]. Zároveň ho ale podle mého názoru nechce jakýmsi terorem (pseudo)derridovské úzkosti zastavovat. Postmoderní myšlení neodmítá „mravnost“. Avšak nechce (a ani nemůže) definovat, co to „mravnost“ je [1, 9]. Klade důraz na „vztahovou mravnost“ [1, 9]. Postmoderní konformita tak není kodifikovaná, ale vychází ze sociální situace, a tak nemůže např. homosexuálům bránit uspokojovat své citové potřeby. Je možná svým způsobem dokonce mnohem křesťanštější v tom směru, že nedokáže soudit. Bez metapříběhu, onoho soudce (je jedno, zda je tímto soudcem idolatrický bůh, věda či rozum), nemůže vynést jasný soud nad nikým ani ničím. Tuto rortyovskoy utopickou myšlenku podle mého názoru krásně formuluje křesťanský religionista Honneth [9], když říká, „že nemáme právo formulovat jakoukoli etiku, nemáme předepisovat, co je dobrý život, ale jaké jsou předpoklady dobrého života“. A tímto předpokladem myslí především „lásku jako základní formu sebeuskutečnění“ [9].

⁶⁴ O jehož síle nás přesvědčují někteří zástupci KDU-ČSL, s kterými se diskuse o možné podpoře zákona o registrovaném partnerství může vést jen v rámci esencialistického diskurzu. Pokud by tak někdo tento zákon podpořil, nebylo by to z důvodu postmoderního rortyovskoy-utopického „postoje vnitřní sympatie k jinakosti, respektive úcty k tajemství“ [11, 33], či díky osobnímu, nezvěčněnému vztahu ke skutečnosti, jak nám ji představují Berger s Luckmannem [4], a z něho pramenící tolerance, nýbrž z důvodu pragmatismu v tom nejhorším slova smyslu. Taková podpora by byla spíše nemilou (žel nezbytnou) úlitbou společnosti, která většinou nemá nic proti homosexuálním vztahům (opět esencialistická legitimizace: „Nemohou za to, už se tak narodili. Odnaučit se to nedá.“ [2, 5, 20]), pokud se jí příliš nedotýkají [2, 5, 20]. Případně zamítnutí je tak jen neuskutečňenou zradou na svém přesvědčení, které v rámci postmoderny již nemůžeme nazvat předsudkem.

Sociálně-utopický ráz některých postmoderních myslitelů se pravděpodobně odrazí i v nadcházející postmoderní religiozitě. Jednou z možných forem takové religiozity bude možná určitý spiritualismus se zvláštním důrazem na intuici, jedinou jungovskou funkci *psyché*, která stojí (zdánlivě) mimo dosah společenského vědění, která nám umožňuje *vidět za roh* a která nás jako nejméně diferencovaná funkce podle Junga spojuje s mnohem věrohodnějším světem osobního nevědomí [16], což jí může dávat potenciál vytvořit novou religiozní strukturu. Ta může být mnohem mystičtější než vykonstruovaný a postmodernou odhalený bůžek dlící na vysokém oltáři.

Je tedy postmoderna schopna spojit např. Jungovu analytickou psychologii se sociologií vědění a sociálním konstruktivismem, a tak vytvořit nové postmoderní religio? To je otázka, kterou dnes ani nemůžeme diskutovat, protože postmoderní myšlení se teprve rodí, teprve se vyrovnává s modernou, boří „vysoké oltáře“ integrující ne-postmoderní společnosti, a naše myšlení je postmoderní jen v záblescích, jinak dále uvažujeme zcela moderně⁶⁵.

Teze analytické psychologie [16] však podle mého názoru otevírají otázky možného vzniku určitého postmoderního religia. Úplná jednota protikladů na dně nevědomé jeskyně ve mně vzbuzuje otázky:

„Vystane nové postmoderní religio charakterizované logem spojeným s tajemstvím, chvěním, který je zpro-střed-kovatelem mezi (existenci indiferentním) Bohem a světem, úchvatným produktem člověka?

Nebo nás postmoderní destrukce pojmu „společnost“ zavede ke skrytým obsahům nevědomí, které jsou právě společností a jejími symbolickými univerzy, jež postmoderna (možná) boří, potlačeny v rámci integrace jedince do společnosti?

Co vůbec znamená předpoklad⁶⁶, že postmoderna je „napůl objevenou podobou té jednoty, která přesahuje všechny naše rozdíly“? Zakusíme ono postmoderní splynutí obzorů, kterému dnes předchází halíkovské prolínání světů?

⁶⁵ Nebo naopak v rámci křeče postmoderny spíše ne-moderně.

⁶⁶ Tematizovaný Andersonem [11].

7 Závěr

„Vědomí relativity každého vědění přeje tolerancím, vyvolává zájem (spíše než odpor) o jiné, odlišné názory nebo jiné než vlastní životní styly, zve k dialogu spíše než k exterminaci protivníka. Vědomí relativity vlastních názorů zamezuje či alespoň omezuje nadutost, pýchu a domýšlivost, pohrdání a nenávisť k jiným, kteří sdílejí názory odlišné. A vlastní svoboda taky pomáhá – protože, jak to pěkně a věcně zformuloval německý filozof Odo Marquard, protože svobodě je dobře tam, kde je mnoho bohů a mnohost dějin.“ [31]

Na předchozích stránkách jsem se pokusil ukázat doposud nepříliš reflektované filosofické závěry sociologie vědění a sociálního konstruktivismu, která chápu jako jednu z možných odpovědí na otázky spojené s myšlenkami Derridovy dekonstrukce, kterým dodala etický náboj Foucaultova díla o *moci a vědění* [11]. Sociologie vědění nám ukazuje (a teď mi, prosím, odpusťte následující podpásový a moderní akt moci), že tyto myšlenky jsou (ostatně jako všechny jiné) determinovány sociálně, třeba *sociálním bytím M. Foucaulta*. Tato jejich postmoderní *vztahovost* [9, 12] je předurčuje k tomu, aby byly znovu a znovu zpřítomňovány tehdy, když sociální instituce někoho znásilňuje, ale samy by v úplně jiných kontextech neměly být používány k jakémusi *nesmyslnému* postmodernímu teroru na člověku, který už si dávno nemůže být jistý ani sebou jako myslící substancí, ani objektivní realitou.

Sociální konstruktivismus [4] říká, že naše vědění a mocenská přediva jsou jen a jen produkt naší společnosti, a tak je našim výsadním právem je tvořit - vrhnout se do politiky, vytvářet sociologické práce⁶⁷, pěstovat filosofii a vůbec se kriticky rozhlížet kolem i v rámci vlastního „předpokladového“ myšlení. Sociální konstruktivismus nechce člověku sebrat poslední zbytky ne-postmoderního logocentrismu v tom *nevědeckém* slova smyslu. Uvědomuje si, že jen integrace⁶⁸ člověka ve společnosti, vede ke smysluplné existenci, a to nikoli pod vládou mrtvého, nijak transcendentního boha. Uvědomuje si, že radikální odmítnutí jakéhokoli středu, a to i středu postmoderního myšlení, je jen pokračováním metapříběhu⁶⁹ naruby. Postmoderna ani v náznaku nechce člověka přivést zpátky „před prvotní hřích“, do říše zvířat, čehož se obávají někteří její kritici. Neměla by však člověka nutit, aby se slovy C. G. Junga [16] „*nikdy nenarodil*“ - nepřešel z kolektivního nevědomí do vědomí, tedy nepřijal společnost a její konstruovanou, ale přesto skutečnou, realitu. Inteligentnější postmoderní člověk znalý tezí antipsychiatrického hnutí přece prožívá nepřekonatelnou úzkost z procesů kolektivního nevědomí, *bázlivý respekt* už jen z předtuchy nejhlubších sfér lidství, které mu občas v náznacích zablýsknou při pohledu na životní cesty těch, kteří vypadli ze symbolického světa společnosti a začínají odhalovat ty nejskrytější předpoklady lidského myšlení.

Ano, nevědomí nás oslovuje už nejen ve snech. Postmoderní demaskování společenských konstrukcí či dokonce jejich „*dekonstrukce*“ znamená dlít ve stavu mezi vědomím a nevědomím - v blízkosti něčeho, co nás převyšuje mnohem více, než snižující se

⁶⁷ Které (často) hrají svoji přesilovou hru expertního vědění [4], Kopáskovu přesilovou hru sociologického proti sociálnímu, sociologickou *power play* proti sociální realitě [16], a to jak v podobě begerovsko-luckmannovských legitimizací [4], tak v rámci samotného vytváření sociologického expertního vědění, které musí být nějakým způsobem vyhrocené, aby bylo slavné a aby se na něm přihlíželi i jeho vyhranění odpůrci, jak poukazuje Arnošt Veselý [35].

⁶⁸ Tedy přijetí určitých způsobů myšlení, předsudků/předpokladů, které samy o sobě podmiňují vznik jakési religiozity logocentrismu, tedy předpokladu existence nějaké skutečnosti, smyslu a řádu věcí, který může být tisíckrát jiný, než je ten řád můj, ale přesto je reálný, protože je pro někoho řádem.

⁶⁹ Podobně, jako když někteří křesťané trvají na stvoření světa za šest dní, a pak svoji etiku odvozují ze „*zákonů přírody*“.

oltáře společenských institucí. A tak ti, kteří tuší ono „*transcendentní*“ a seznámili se s myšlením postmoderny, hledají různé způsoby, jak se do kolektivního nevědomí nepropadnout. Topí se a ve své smrtelné úzkosti se chytají každého stébla (symbolického světa nebo racionalizací). Volají Ježíše Krista, mluví o ukecanosti francouzských filosofů, *religiózní* kritice osvícenství, chtějí se vrátit do metafyzického pohodlí institucionalizovaného náboženství. Nebo se naopak dovolávají „*všednosti*“⁷⁰, postmoderního středu, pragmatismu či sociálního konstruktivismu, aby nezemřeli, zůstali ve vědomí, v záři Logu, který osvětluje tvář každého člověka i společnosti, aby se jejich cesta individuace, *uvědomování si sama sebe, integrace a dezintegrace osobnosti* [16], neuzavřela v kolektivním nevědomí, do kterého však nevyhnutelně spěje [16].

Podle Bergera a Luckmanna [4] právě legitimizace (skrze symbolické světy a jim asociované pojmové aparáty - např. mytologii, teologii, vědu, umění, filosofii) integrují tuto foucaultovskou *mezní zkušenost*⁷¹ [4, 11] s každodenností. *Mezní* se tak stává *každodenním*, typizovaným, institucionalizovaným, zkrátka konstruovaným [4]. A tak jsme schopni *správně zemřít (integrace smrti* – viz Martin Heidegger a Malinowského analýza pohřebních obřadů [4]), smrt pro nás není tak strašná. V tomto směru je postmoderna legitimizací, která nám také umožňuje *správně zemřít*, a neměla by (a ani nemůže, je přece lidská, člověkem stvořená) člověku tuto „*službu*“ upírat, nechat ho *samotného*. Pokud tuto tezi postmoderní myšlení bude schopno reflektovat, nebude moci dál „*zapírat*“ svůj *střed*. Postmoderna nachází sama sebe, teprve objevuje, co znamená být „*po moderně*“⁷². (Pseudo)derridovská kritika logocentrismu není *postmoderní*, nýbrž je ne-moderní, fixovaná na negaci moderny. Možná dokonce zcela moderní, žijící ve světě bipolárních protikladů, jak je např. ve vědě popisuje Komárek [22].

Bauman říká [1, 31], že postmoderní doba je v důsledku své obrovské svobody „*velmi křehká, zatížena sebevražedným pudem*“. Nestále se snaží utéct z psychicky náročné svobody k nějaké totalitě. Ať se nám to líbí nebo nelíbí, nějakou víru, jistotu a vědění jednoduše potřebujeme [31]. Člověk, a to ani postmoderní, nemůže žít v nějakém umělém, nevěrohodném světě, který přece ani neexistuje. Domnívám se, že pokud postmoderna nechce směřovat k nějakému totalitnímu režimu, musí si jasně a zřetelně přiznat, že má nějaký svůj střed.

A tento střed nespočívá v negaci moderny, metapříběhů a jiných podobných věcí, které jsou k němu v určitých ohledech indiferentní. Tento střed podle mého názoru tkví ve společnosti samotné, v její existenci a legitimitě. A tato legitimita nesmí být legitimitou objektivistickou, nýbrž *berger-luckmannovskou*. Musí být vystavěna na „*odpovědnosti za svou odpovědnost*“, jak říká Bauman [1, 31], a možná i na znalosti tradice, která brání rozvoji „*atomizujících postmoderních tlaků, jenž nepřejí mravnímu vztahu, protože jim rozhrěšení*

⁷⁰ „Obyčejného života mezi obyčejnými lidmi.“

⁷¹ Dovolují si tvrdit, že ji zažíváme, tušíme-li procesy kolektivního nevědomí, např. ve smrti [16].

⁷² Tedy být „*konečným triumfem moderního ducha*“, jak říká Baumanovými ústy Lyotard [11, 31]. A to tím opravdovým triumfem, který vědom si komplikovaných přediv moci, násilí a předpokladů odmítá být „*korunou moderny*“. Znovu a znovu interpretovat, znovu a znovu přemýšlet, nic neodbyť nějakou metafyzickou frázi, nějakou „*jistotu/vědění*“, ale přitom si být vědom potřeby metafyzických odpovědí a jistot/vědění, a tak útočit jen a jen na jejich znásilňující aplikace, to je (možná) jeden ze středů postmoderního myšlení. Postmoderní střed je tajemství. O tajemství by se mělo mlčet, protože o něm nelze moc dobře mluvit, natož psát. Domnívám se však, že toto tajemství je jedním z tajemství křesťanské víry. Postmoderna a sociální konstruktivismus (odhalující sociální determinovanost identit) nás podobně jako Kristus ukřižovaný mezi dvěma lotry vybízí k přemýšlení, zda zločinci a trpící nejsou těmi beránky, kteří snímají hříchy (toho krásného, konformního, úspěšného, mravního a slunečního) světa.

dává sám egotistický postoj.“ [31] *Postmoderní člověk* by se možná neměl rodit, ale do postmoderny vyrůst skrze hluboké zkušenosti ambivalentnosti světa, který volá homosexuály (u Baumana Židy [31]) k tomu, aby se integrovali, ale zároveň o jejich integraci nestojí, „*odmítá vyjádřit uznání za poslušně vynaložené úsilí*“ [31]. Jen takové zkušenosti nám dávají tušit hlubší tajemství společnosti, umožňují vidět (nějaká) mocenská přediva, donucovací sílu společnosti, zajímavé poznatky sociologie vědění a několik málo „hlubších sfér lidství“. A pak, s vědomím všeho, co bylo (je a bude), můžeme smysluplně existovat ve společnosti, bádát v oblasti biologie [28] i věřit v jednoho Boha.

8 Literatura

1. BAUMAN, Z. Úvahy o postmoderní době. 1. vyd. Praha: Slon 1995.
2. BLAHA, M. Internalizovaná homofobie. [Práce Středoškolské odborné činnosti ČR] Havlíčkovu gymnázium, Havlíčkův Brod 2006.
3. BERGER, PL. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. Anchor Books, New York 1969.
4. BERGER, PL., LUCKMANN, T. Sociální konstrukce reality – pojednání o sociologii vědění. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.
5. FAFEJTA, M. Úvod do sociologie pohlaví a sexuality. 1. vyd. Věrovany: Nakladatelství Jana Piszkievicze 2004.
6. FAY, B. Současná filosofie sociálních věd. 1. vyd. Praha: Slon 2002.
7. FOUCAULT, M. Dějiny sexuality I. Vůle k vědění. 1. vyd. Praha: Herrmann a synové 1999.
8. FOUCAULT, M. Dohlížet a trestat – kniha a zrodu vězení. 1. vyd. Praha: Dauphin 2000.
9. FRASEROVÁ, N., HONNETH, A. Přerozdělování nebo uznání? Praha: Filosofia 2004.
10. FRÝBORT, L. Češi očima exulanta aneb Osmaosmdesát pohledů zvenku. 1. vyd. Praha: Annonce 2000.
11. GRENZ, SJ. Úvod do postmodernismu. 1. vyd. Praha: Návrat domů 1997.
12. HALÍK, T. Co je bez chvění, není pevné – labyrintem světa s vírou a pochybností. 1. vyd. Praha: NLN, s.r.o. 2002.
13. HOGENOVÁ, Anna. Logos a orthotes. Vhled, č. 2. Dostupné z URL: [http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled\(cislo2\)/Vstupni_stranka/Konecne_a_nekonecne/AHSoubor1.html](http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled(cislo2)/Vstupni_stranka/Konecne_a_nekonecne/AHSoubor1.html) [24. 1. 2007]
14. HUBÍK, S. Sociologie vědění. 1. vyd. Praha: Slon 1999.
15. HUBÍK, Stanislav. Zygmunt Bauman – úvahy o postmoderní době. Sociologický časopis, únor 1997, č. 33, s. 217-223.
16. JUNG, CG. Analytická psychologie – její teorie a praxe. 2. vyd. Praha: Academia 1993.
17. KELLER, J. Proměny sociologie vědění. In: Sborník FF UJEP, Brno, G 28.
18. KEPEL, G. Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět. 1. vyd. Brno: Atlantis 1996.

19. KOMENDA, A. Sociální deviace. 1. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého 1999.
20. KOMENDA, Antonín. Ke kořenům křesťanské homofobie. Právnická fakulta Palackého univerzity v Olomouci. Dostupné z URL: http://publib.upol.cz/~obd/fulltext/Iuridica2/Iuridica2_12.pdf [24. 1. 2007]
21. KONOPÁSEK, Zdeněk. Sociologie jako power play. Sociológia, únor 1996, č. 28, s. 99-125.
22. KOMÁREK, Stanislav. Jazyk vědy a polární myšlení. Vhled, č. 2. Dostupné z URL: [http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled\(cislo2\)/Vstupni_stranka/Jazyk_a_veda/Jazyk_vedy_a_polarni_mysleni.html](http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled(cislo2)/Vstupni_stranka/Jazyk_a_veda/Jazyk_vedy_a_polarni_mysleni.html) [24. 1. 2007]
23. KRANÁT, Jan. Richard Rorty a filosofie neexistence pravdy. UNIVERSUM, roč. XVII, č. 1/2007, s. 41-43.
24. LUCKMANN, T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. Macmillan, New York 1967.
25. LUHMANN, N. Sociální systémy. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2006.
26. NEŠPOR, Zdeněk R. Ústřední vývojové trendy současné české religiozity. Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství [Sborník článků], Sociologický ústav Akademie věd České republiky, Praha 2004.
27. NEUBAUER, Zdeněk. Biomoc. Vhled, č. 1. Dostupné z URL: [http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled\(cislo1\)/Vstupni_stranka/Svet_jako_organismus/Biomoc1.html](http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled(cislo1)/Vstupni_stranka/Svet_jako_organismus/Biomoc1.html) [24. 1. 2007]
28. NEUBAUER, Zdeněk. Tao biologie. Vhled, č. 3. Dostupné z URL: [http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled\(cislo3\)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html](http://www.vhled.cz/Casopis_Vhled(cislo3)/Vstupni_stranka/Tao_a_svet/Tao_biologie.html) [24. 1. 2007]
29. PAVLÍK, Mikuláš. Postmodernizmus — znamenie konca pre cirkev? Advent – časopis adventistů sedmého dne, červen 2006, č. 6, s. 3-8.
30. PATOČKA, J. Kacířské eseje o filosofii dějin. 1. vyd. Praha: Academia 1990.
31. PETRUSEK, Miroslav, REIFOVÁ, Irena. Deset otázek profesoru Zygmuntu Baumanovi. Sociologický časopis, únor 1997, č. 33, s. 203-216.
32. SILBERNAGL, S., DESPOPOULOS, A. Atlas fyziologie člověka. 2. vyd. Praha: Avicenum 1984.
33. RORTY, R. Nahodilost, ironie, solidarita. 1. vyd. Praha: Pedagogická fakulta UK 1996.
34. SVOBODA, Petr. Dekonstruktivismus: Veškeré citáty jsou čirou fikcí, mystifikací a satirou. Britské listy 22. 11. 2004. Dostupné z URL: <http://www.blisty.cz/2004/11/25/art20749.html> [26. 2. 2006]

35. VESELÝ, Arnošt. Sociologie poznání, K. R. Popper a vědecká metoda aneb malé poznámky o sociologickém extremismu. Sociologický časopis, březen 1996, č. 32, s. 361-364.
36. WEBER, M. Metodologie, sociologie, politika. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH 1998.