

kritickou analýzu předních poststrukturalistů nabízejí Best a Kellner (1991). Srozumitelně provádí touto literaturou – což není nijak snadné – také Soperová (1986).

V celé této kapitole jsem se snažil vyhnout předpokladům karteziánského pojetí mysli (že je soukromá, vnitřní, subjektivní) jako něčeho protikladného fyzickým entitám, které jsou veřejné, vnější a objektivní. Dualismus duševní = soukromé a fyzické = vnější je v západoevropské filosofii velmi běžný, nastoluje ale složité záhady, které jsou podle mne neřešitelné. Jinou strategií – sledovali ji Wittgenstein (1968 a 1992), Heidegger (1962) a Dewey (1925) – je odmítnutí na tuto dichotomii přistoupit; mysl (a příbuzné věci jako „zkušenost“, „vnímání“, „pocit“ atd.) se zde rekoncipuje z hlediska pole a je charakterizována jako zásadně interaktivní uvnitř nějakého pole. K tomu viz Hark (1994), Johnston (1993) a Vesey (1991).

Vzájemnou prostoupenost Já a Jiných svěžím způsobem objasňuje Bhabha (1994). Barta (1994) dokládá, jak se pojem „západní civilizace“ vymezuje oproti mýtu divocho (satyrů, Kalibána atd.).

Vynikající historickou a filosofickou analýzu fenoménu studu předkládá Williams (1993).

K atomismu a metodologickému individualismu viz Martin a McIntyre (1994, Část VI), a Homans (1967).

### 3. DĚLAJÍ Z NÁS TO, CO JSME, NAŠE KULTURA NEBO SPOLEČNOST?

#### 3.1 Holismus

Často dnes slyšíme názor, že příslušníci jedné skupiny se zásadně liší od členů jiných skupin. Černoši jsou prý nutně jiní než běloši, muži se zásadně liší od žen a lidé z „nezápadních kultur“ jsou radikálně odlišní od lidí v „západních kulturách“. Tato představa zjevně přímo souvisí s otázkou, jak rozumíme jiným. Jestliže se fundamentálně lišíme od lidí v jiných skupinách, jak můžeme získat informace nezbytné k popisu a vysvětlení toho, co dělají?

Představa podstatné skupinové odlišnosti vychází dílem z pozice na opačném konci spektra než atomismu, totiž z holismu. *Holismus*, jak budu tento termín užívat, je doktrína, podle které jsou vlastnosti jedinců výhradně funkcí jejich místa ve společnosti nebo v nějakém širokém systému významů; přesněji doktrína vycházející z předpokladu, že identita člověka je určena jeho skupinovou příslušností, protože ji vytvářejí sociální a kulturní síly. Podle holismu jsme v podstatě prostředkem, jímž se vyjadřují kultura a společnost.

Tak jako je atomismus základem určité podoby vysvětlení v sociálních vědách (metodologického individualismu), leží holismus v základě *metodologického holismu*. Zastánci metodologického holismu trvají na tom, aby se sociální jevy studovaly na své vlastní autonomní makroskopické úrovni analýzy. Dále tvrdí, že teorie vysvětlující sociální jevy nejsou redukovatelné na teorie o jednotlivcích, kteří v nich vystupují. To má jednoznačný důvod: jednotlivci jsou tím, čím jsou, díky sociálnímu celku, k němuž náleží; z toho vyplývá, že jednotlivce lze chápat jedině na pozadí sociálního kontextu, a ne naopak. Základem jakékoli adekvátní sociálněvědné teorie tedy musí být sociální celky, nikoli jejich jednotliví příslušníci. Metodologický holismus tak nabízí návod na budování teorie v sociálních vědách: konečné vysvětlení hledejte v sociálních celcích.

Klíčovou postavou ve vývoji holismu byl Émile Durkheim. Durkheim tvrdil, že společnost je realita neredukovatelná na individuální psychologii a chování a že vysvětlení i těch činů, které se zdají být naprosto individualistické, je funkcí neosobních zákonů a sil charakterizujících sociální celky. Klasickým manifestem holismu je jeho metodologické pojednání *Pravidla sociologické metody* (1938 /1895/). Explanační sílu holismu se ale pokusil předvést ve skvělé studii *Sebevražda* (1951 /1897/). V této práci dokazoval, že tento veskrze individuální akt je ve skutečnosti sociálním faktem a že podmínky, které určují sebevražednost, udává společnost. Tvrdil, že individuální psychologie nestačí na vysvětlení vzorce různých měr sebevražednosti a vůbec není s to vysvětlit síly, které jednotlivce k sebevraždě vedou.

Modernější verzí holismu je strukturalismus. *Strukturalismus* vznikl jako přístup k jazyku. Jazyk je podle něj systémem znaků, jejichž význam a řád se neodvozuje ze sociálního života nebo z tvořivých záměrů individuálních mluvčích, ale výlučně ze vztahů znaků k jiným prvkům systému. Každý systém se vyznačuje vnitřní logikou, která uvádí prvky do vzájemného vztahu, a úkolem strukturalní lingvistiky je tuto logiku odhalit. Tento základní přístup byl rozšířen na teorii společnosti. Zde strukturalismus postuluje, že vědomí činitelé nevytvářejí systém významů, v němž mají žít; jako sociální subjekty jsou naopak sami tímto systémem vytvářeni a žijí už v něm. Chtějí-li sociální vědci porozumět individuálnímu chování, musí tedy věnovat pozornost vnitřní logice, která uspořádává různé prvky, z nichž se skládá sociální systém jako celek.

Nejvýznamnějším myslitelem je v tomto ohledu Lévi-Strauss, který analyzoval příbuzenství, obřady, mýty, přípravu jídla, manželství a totemy jako autonomní systémy složené ze základních jednotek, jejichž význam se odvozuje z jejich diferenačních vzorců, zejména z bipolární opozice. Principy strukturalní lingvistiky působivě rozšířil a na lidskou historii aplikoval Michel Foucault v knize *Archeologie vědění*. Podle této práce je historie sledem období utvářených různými diskursivními systémy s vlastní vnitřní logikou. Dominantní diskursivní systémy vytvořily vyloučením jiných systémů kolektivní identity. Historickou změnu nezpůsobují jednající lidé – oni sami jsou pouze nositeli daného diskursivního systému a jsou jím utvářeni. Změna připomíná spí-

še geologický zlom, v němž jeden systém ustoupí jinému. Podle Foucaulta by tak sociální vědci měli být archeology lingvistických struktur usazených v sociálních institucích.

V pozdějších pracích Foucault povahu sociálního zkoumání přehodnotil, ale své strukturalistické kořeny nikdy zcela neopustil. Například stále mluví o „konstrukci subjektu“ a vybízí, abychom se

snázili odhalovat, jak je možné, že subjekty jsou postupně, progresivně, reálně a materiálně utvářeny skrze mnohost organismů, sil, energií, materiálů, tužeb, myšlenek atd. (Foucault, 1981, str. 97.)

Foucault analyzoval proces, v němž jsou subjekty vytvářeny fyzickým, sociálním a diskursivním prostorem, ve kterém žijí. Zvláště zajímavé je to, jak nálepky, jimiž se označují lidé, jejich činy a vztahy, uvádějí do života nové formy osobní existence. Foucault například tvrdí, že když se v devatenáctém století (jako jemná medicínská forma sociální kontroly) objevily kategorie „perverze“, „homosexualita“ a „rozdvojená osobnost“, objevili se také perverzní lidé, homosexuálové a rozdvojené osobnosti. Obecně řečeno, člověk jistého druhu se vytvoří, jakmile začne sám tento druh existovat.

Holismus má pro sociální vědy zvláštní přitažlivost hned ze dvou důvodů. Za prvé, věda se samou svou povahou zaměřuje nikoli na jednotlivce, ale na členy určité třídy. Biologové nemluví o nějakém konkrétním bobrovi, ale o bobrech obecně (a v této souvislosti mohou vlastně generalizaci dovést k ještě větší abstraktnosti a hovořit o hlodavcích, živočiších nebo organismech). Ani ekonomové nevěnují pozornost konkrétnímu nakupujícímu, ale neosobně a v celku braným zákazníkům a prodejčům; politologové se zase zaměřují na voliče, zákonodárce a úředníky chápáné jako typy lidí nebo druhy rolí. (Užijeme-li celkem příhodného filosofického žargonu, věda se normálně soustřeďuje spíše na typy než na reprezentanty těchto typů.) To znamená, že členy určité třídy je z hlediska vědecké analýzy třeba chápat jako v podstatě stejné. Antropologové popisují chování Igorotů v jeho typičnosti, nikoli chování jednotlivých členů tohoto kmene. V těchto a podobných případech se individuální rozdíly pomíjejí nebo zatlačují do pozadí. Věda zdůrazňuje podobnost.

To samo o sobě ještě nepředstavuje holismus: holismus nespočívá jednoduše v tom, že se zaměříme na rysy většiny jedinců nebo typických exemplářů druhu. Snaha popisovat jevy z obecného hlediska však může vést k holistickému přístupu, přidá-li se k ní druhý faktor – explanační cíle vědy. Věda nechce předměty svého zkoumání pouze popisovat; ráda by také vysvětlila, proč jsou, jaké jsou. Toho věda zpravidla dosahuje odkrýváním kauzálních sil, které působí na entitu určitého typu a nutí ji chovat se tak, jak se chová. V tomto duchu také sociální vědci zcela přirozeně hledají vysvětlení, v nichž se sociální jevy uplatňují jako kauzální síly. Pokud jde například o otázku identity, co může lépe vysvětlit podobnosti v rámci určitého typu, než že jeho jednotlivé reprezentanty kulturně a sociálně utvářela určitá sociální skupina nebo kultura? Výsledkem je charakteristický sklon sociálních věd chápat individuální identitu holisticky jako funkci jedincovy kultury nebo společnosti.

Holismus a separatistický pohled na sociální entity, který ho doprovází, nacházejí oporu v určitých rysech dnešního života. Skupinová identifikace je dnes velmi důležitým faktorem. Jak moderní státy začleňují do svého politického organismu stále širší okruh lidských typů, příslušníci těchto skupin více zdůrazňují svou kulturní a sociální svéráznost. Prosazuje se – někdy až příliš křiklavě – zejména etnická, rasová, genderová a (někde také) náboženská identifikace. Příslušníci takových skupin trvají na své odlišnosti mimo jiné také ve snaze vyjádřit odpor proti hegemonii mocnějších skupin. Odmítají se kulturně začlenit do světa širší veřejnosti, nechťejí být asimilováni v tzv. „tavicím tyglíku“ ani se přizpůsobit stylům a normám dominantní skupiny, a naopak zdůrazňují to, co je na nich jiné a výlučné. Domnívají se, že tímto způsobem potvrzují svou hodnotu a své vnímání sebe. To vede k upevnování názoru, že individuální identitu utváří skupinová integrita a že lidé z jedné skupiny jsou zásadně odlišní od lidí z jiných skupin.

Holismus je tedy v aspiracích i praxi sociálních věd pevně ukotven a posilují ho také problematické stránky multikulturního života v současném světě.

### 3.2 Rozdílnost a skupinová příslušnost

Než posoudíme pravdivost holismu jako takového, zamysleme se nad jednou zjevnou věcí: ne všichni členové skupiny jsou ve všech ohledech stejní. Mohu být příslušníkem střední třídy, a přitom se od ostatních členů této třídy výrazně lišit (ostatní příslušníci mohou být ženy, černoši, lidé bez náboženského vyznání, z venkova, bez vzdělání atd.). V závislosti na tom, jak se díváme na členy nějaké skupiny, mohou být rozdíly v rámci této skupiny často stejně velké jako rozdíly mezi jejími členy a jinými lidmi, kteří do této skupiny nepatří.

Z určitého hlediska tvoří černí i bílí občané Spojených států zvláštní skupinu, protože jsou součástí společné politické kultury, jejíž prvky (například oddanost právům jednotlivce) utvářejí jejich pojetí vlády a občanství. Tato kultura jim dává společný soubor hodnot a norem a společný politický slovník, jímž chápou a vyjadřují svou nespokojenost a nabízejí řešení problémů. Skutečnost, že jak v „Gettysburském projevu“ Abrahama Lincolna (bělocha), tak v řeči „Mám sen“ Martina Luthera Kinga (černocho) zazněla řada stejných základních myšlenek a že oba tyto projevy dojaly černé i bílé Američany, vypovídá o společné vlastnosti – americkém občanství. Z jiného hlediska jsou ale rozdíly mezi bělochy a černochoy hluboké – jsou natolik hluboké, že Afroameričané se po mnoha stránkách podobají spíše jamajským přistěhovalcům, žijícím ve Spojeném království, než bělochům žijícím v Nashvillu nebo Omaze. Černochoům byla po většinu jejich historie ve Spojených státech upírána plná občanská práva a povinnosti a politickou kulturu této země navíc velkou měrou formovaly hluboce rasistické postoje. Být černým občanem Spojených států je v mnoha ohledech něco zcela jiného než v nich být bělochem.

Podobně lze uvažovat o jakýchkoli jiných rozdílech v rámci skupiny „občané USA“: muži versus ženy, obyvatelé měst versus obyvatelé venkova, bohatí versus chudí, křesťané versus nekřesťané atd. A tato skupina v tom není ojedinelá: totéž by se dalo říci o kterékoli jiné skupině. Představme si skupiny „ženy“, „katolíci“ a „pracující třída“ – rozdíly uvnitř těchto skupin jsou enormní. Dokonce i menší a homogennější skupiny jako „Ašantové“, „rodina Fayových“ a „spolek Psi Epsilon“ mají členy, kteří se z jiného hlediska navzájem významně liší. Ve všech skupinách nutně exis-

tují rozdíly v postavení (například mezi lidmi s autoritou a lidmi bez autority), které upevňují již existující odlišnosti a další tam vnášejí. Bylo by tedy zjednodušující si myslet, že skupiny se skládají z homogenních jednotek, které jsou všechny stejné v tom, jak radikálně se odlišují od členů všech ostatních skupin.

Představa, že skupiny jsou integrální celky, složené z homogenních jednotek, vychází také z běžného, nicméně chybného chápání pojmu „skupina“. Příliš často máme tendenci tento pojem zvěčňovat, tzn. uvažovat o skupině jako nějaké pevné, téměř fyzicky existující věci, která nutí všechny své členy se jí přizpůsobit (jako by skupina byla nějaký obráběcí stroj). Tato zvěčňující koncepce má svou logiku, pokud přijímáme silné pojetí kultury nebo společnosti, které zdůrazňuje schopnost kultury a společnosti prostupovat a utvářet své členy. Toto silné pojetí je ale ze dvou důvodů problematické. Za prvé neuznává to, čemu budu říkat procesuální povaha kultury a společnosti, a za druhé nechápe důležitost aktivní účasti ve společenském a kulturním životě. Abychom pochopili proč, musíme nejprve analyzovat ideje „kultury“ a „společnosti“, které zde hrají rozhodující roli. Až to provedeme, budeme moci lépe odpovědět na otázku, zda z nás činí to, co jsme, kultura nebo společnost.

### 3.3 Kultura

Ve standardním pohledu je kultura složitým souborem sdílených přesvědčení, hodnot a pojmů, který skupině umožňuje nacházet smysl svého života a dává jí návod, jak žít. Tento soubor lze nazvat základním systémem přesvědčení (dodejme, že takový systém přesvědčení může obsahovat jak položky zcela explicitní, tak jiné, které explicitní nejsou, a může zahrnovat jak to, co souvisí s pocíty a chováním, tak diskursivní výroky o světě). Snad nejvlivnější variantou tohoto standardního pohledu je ta, která kulturu zobrazuje jako text, jehož slovní zásobě a gramatice se její příslušníci učí. Podle tohoto názoru se člověk stává příslušníkem určité kultury v procesu enkulturace, v němž se učí číst základní text této kultury a přisvojuje si ho.

Podle tohoto standardního pojetí se jedinci stávají lidmi, jakými jsou, díky tomu, že se stávají nositeli určité kulturní tradice. To znamená, že člověk získává základy své identity internalizací kon-

krétního systému přesvědčení a jeho doprovodných forem cítění a interakce. Kultura prostupuje své jednotlivé příslušníky duševně (takže mají určitý způsob uvažování), tělesně (takže mají jisté základní tělesné dispozice) a sociálně (takže jsou k sobě navzájem v určitých charakteristických vztazích). Toto prostupování v nich vytváří zvláštní schopnosti a charakteristiky. Identita je v tomto holistickém pojetí funkcí enkulturace.

Je tento standardní pohled přesný? Než budeme moci odpovědět, zamysleme se nad tím, co to je učit se jazyk (což je paradigmatický případ kulturního učení). Celkem věrohodně zní tvrzení, že náš jazyk nás proniká a že mu náležíme, neboť jeho sémantika a syntax nám umožňují říkat, co děláme. Náš jazyk nám poskytuje prostředky, díky nimž můžeme něco tvrdit, ptát se, požadovat a soudit. Nejsme zde ale na jednosměrné ulici: při tom, jak se učíme jazyk, některé jeho části potvrzujeme a jiné odmítáme; určité prvky přijímáme, jiné nově přeskupujeme a vytváříme nové formy. Není to pouhé vstřebávání – přeměňujeme, rozšiřujeme a reinterpreтуjeme. Uživatelé jazyka v tomto procesu mění jazyk zároveň s tím, jak je jazyk utváří.

To nám prozradí i jen zběžný pohled na to, jak se v nedávné minulosti měnila angličtina. Hojně se vyskytují nová slova, nově akceptované gramatické formy a nové metafory vyjadřující nové myšlenky – tak hluboce proměňují lidé hovořící anglicky svůj jazyk při jeho užívání. Něco přinesl politický a sociální vývoj (například pohlavně neutrální jazyk jako důsledek rostoucího uvědomění a síly žen), něco způsobily změny v technologiích (například rozšíření výslovnosti upřednostňované BBC jako důsledek rozvoje rádia a televize), něco vědecký pokrok („černá díra“, „gen“, „kvark“, „podivná částice“), o něco se zaloužila básnická i lidová tvořivost v užívání jazyka (anglické období výrazů typu „moje stíhačka“, „to je hlína“), něco přivodily změny v sociálních vztazích, společenské způsoby nevyjímaje (v akademickém projevu byly například povoleny stažené tvary) a působila zde i řada jiných faktorů. Jde o nevyčerpatelné téma, ale jeho celkové obrysy jsou jasné: v osvojování a užívání jazyka mají lidé aktivní roli – utvářejí ho, když ho přizpůsobují novým situacím, rozvíjejí jeho prostředky a mění jeho povahu, aby vyhovoval jejich účelům.

Z toho, jak se jazyk užívá, lze soudit, že ani kultura není nikdy

pouze vstřebávána; přesnější by bylo říci, že je *přivlastňována*. Důvod plyne z povahy dodržování pravidel. Kulturní normy sestávají z pravidel, která detailně stanovují přijatelné způsoby mluvy, myšlení, citění a chování. Co ale znamená dodržovat pravidlo? Pravidla dávají návod, jak postupovat. Žádné pravidlo však nemůže předjímat všechny podmínky, za nichž bude aplikováno. Ani jeho význam nemůže být jednoznačný (pravidlo nemůže jako svou součást obsahovat jiné pravidlo, které by říkalo, jak je mu třeba rozumět, protože i toto druhé pravidlo by samo potřebovalo jiné pravidlo a to zas jiné a tak dál do nekonečna). Jak význam pravidla, tak podoba jeho aplikace v daném případě vyžadují *interpretaci* ze strany těch, kdo se pravidlem řídí. Jednou ze známek schopnosti dodržovat pravidlo je ve skutečnosti právě umění je interpretovat, když si to okolnosti vyžadají. Ti, kdo dodržují pravidla, se tedy pravidlům jednoduše „nepřízpůsobují“, ale naopak je při jejich dodržování rozvíjejí a přeměňují.

Předvedme si to na příkladu jednoduchého pravidla nějakého hypotetického klubu: „Členem nemůže být příbuzný člena klubu“. Co v tomto pravidle znamená slovo „příbuzný“? Týká se lidí z bezprostřední rodiny nebo také vzdálenějších příbuzných? Patří do bezprostřední rodiny pouze pokrevní příbuzní nebo také osoby spřízněné sňatkem? Jak vzdálení jsou vzdálení příbuzní? Počítá se rozvedená žena za příbuznou svého někdejšího manžela? A co syn, který se nezná ke své rodině? A co v tomto pravidle znamená slovo „člen“? Je to jen ten, kdo má hlasovací právo? Nebo ten, kdo je způsobilý zastávat nějakou funkci? Jsou členy stálí hosté? A jak je to s nezletilými dětmi?... Klubovní kroniky jsou plné takovýchto a nespočtu dalších otázek (z nichž řadu neumím anticipovat, protože si neumím představit všechny možné situace, v nichž může být aplikace tohoto pravidla problematická). Je tomu tak nikoli proto, že by členové byli nutně neukáznění, nýbrž proto, že povaha dodržování pravidla vyžaduje neustálou interpretaci.

Nedal by se tento problém jednoduše vyřešit specifikací toho, co znamená „příbuzný“? Nedal, a to ze dvou důvodů. Za prvé, význam termínů uvedených ve specifikaci budou provázet stejné obtíže jako slovo „příbuzný“. Za druhé, uvedená specifikace se bude muset aplikovat na nové situace, které si vynutí další tvořivé interpretace. Specifikace debatu nekončí, pouze přesunuje její základ a poskytuje pro ni další materiál. Jasně to vidíme v případech

soudních rozhodnutí. I člověk pouze povrchně obeznámený se zákony a jejich uplatňováním ví, jaké se vedou spory o význam dohodnutých termínů a že tyto termíny je nutno neustále zpřesňovat. Většina právnické práce vlastně spočívá v hledání argumentů pro to, kterým směrem by se takové zpřesňování mělo ubírat.

Interpretace významu a aplikace na novou situaci vypovídají o aktivní roli nositelů kultury. „Předmětem enkulturace“ nejsou pouhé objekty, ale *jednající* lidé (kteří se přesněji řečeno „angažují v procesu enkulturace“). Jednající lidé nejenom čerpají z kulturních přesvědčení, pravidel a hodnot, aby mohli vytvářet své záměry a opravňovat své plány, ale sami svou aktivitou kulturu přetvářejí. Kultura tedy není pouze základem lidské aktivity, je také jejím výsledkem.

Úlohu aktivního přístupu k naplňování kulturních vzorců je dobře vidět na fenoménu odporu. Kulturní hodnoty a zásady se často podíravají, zpochybňují, nově promýšlejí, odmítají a transformují. To platí zejména v případě lidí na periferii, kteří sice uznávají sílu určité kultury, ale odmítají ji jako zkaženou a utlačovatelskou. V naší době se například staly u značné části populace předmětem ostrých pří a nesouhlasu určité klíčové kulturní představy a ideály jako „žena“ a „muž“ (a doprovodné pojmy jako „sexuality“, „manželka“, „matka“, „manžel“ a „otec“). (Odpor vyjadřují často lidé, kteří se s dominantním pojetím nechtějí nebo nemohou ztotožnit.) V důsledku toho se viditelně posunuje význam řady takových pojmů a tento proces bude dále pokračovat.

Dosud jsem mluvil, jako by kultura byla koherentním souborem přesvědčení (textem). To je ale chyba. Každá kultura, která je dostatečně složitá na to, aby se tak dala pojmenovat, se bude skládat z konfliktních přesvědčení a pravidel, která lidem, kteří se jimi řídí, nabízejí nesourodá, navzájem si odporující, nejednoznačná sdělení. Důvod lze odvodit také z toho, co jsem již řekl o kulturních pravidlech a aktivním jednání: pravidla vyžadují interpretaci a interpretace vyžaduje reflexivní analýzu a úsudek ze strany jednajících. Kulturní přesvědčení a ideály se navíc týkají lidí v různých mocenských pozicích. Pro mocného příslušníka elity nemusí být význam pravidla stejný jako pro člena skupiny, která je na periferii, a ani na něho nemusí mít stejný dopad. Kromě toho jsou kulturní normy a ideály výsledkem historie zápasů, v nichž

byly významné hlasy umlčeny. Různí členové kulturní skupiny budou tedy mít různorodé historie, navzájem si odporující zájmy a protichůdné interpretace. Spíše než koherentní jednoty stejnoměrně rozložené po celé společnosti jsou kultury centry napětí z rozdílností a protikladů.

Vezměme si například pojem ženství. V poslední době se v uvažování o tomto pojmu rozlišuje mezi ženským pohlavím a ženským sociálním rodem (gender). Pohlaví je prý záležitostí biologie, něco dané přírodou; gender je oproti tomu věc kultury, něco, co různé kultury konstruují různým způsobem. Otázka „Co znamená být žena?“ se tak z tohoto hlediska může týkat jedné ze dvou věcí: buď zjišťuje „Co je charakteristické pro ženské pohlaví?“ (tato otázka si žádá anatomickou a fyziologickou odpověď), nebo se ptá „Jaký je význam různých způsobů chování, vztahů a zkušeností, z nichž se skládá ženství?“ (tato otázka vyžaduje kulturní odpověď).

Zamysleme se nad otázkou vztahu mezi mateřstvím a ženstvím. Má být ženství definováno z hlediska mateřství (takže není-li žena matkou, není plnohodnotnou ženou)? Jestliže ano, jak se má pojímat mateřství? Předpokládá kojení? Výchovu potomků? Podřízenost otců? To jsou kulturní otázky; odpovědi na tyto a podobné otázky tvoří kulturní definici. Takové odpovědi nediktuje příroda – jsou to konstrukce, které jsou výsledkem sociálních zápasů o to, jak by se mělo té které kulturní kategorii rozumět. Řada kultur tak ženství definuje z hlediska mateřství, avšak ne všechny; důležitější zde je, že některé kultury, které kdysi definovaly mateřství jako věc pro ženství nezbytnou, později začaly tuto definici odmítat (to se pravděpodobně děje v dnešní Británii a ve Spojených státech). Anebo jinak – zatímco některé kultury definují mateřství velmi úzce (například, že k plnému mateřství je nutno kojít), v jiných je to daleko vágnější pojem (a například najímání kojné k dítěti není známkou selhání v mateřství). Diskutabilní a nestabilní je sám význam kategorie „matka“ a různé skupiny o něm mohou a budou mít odlišné představy. To, která představa ve společnosti převládne, závisí na výsledku zápasu mezi těmito skupinami. Ve skutečnosti ani nemusí nějaká převládnout a daná kultura může pojmout několik antagonistických koncepcí mateřství.

To, že kulturní kategorie jsou předmětem a výsledkem ostrých

sporů, je vidno i v uvedeném příkladu jasného rozlišení mezi pohlavím a sociálním rodem. Některé feministky v poslední době toto rozlišení napadají jako scestné a neúnosné. Tvrdí, že kulturně konstruovanou kategorií není pouze gender, ale i pohlaví samo. Jsou toho názoru, že to, co dělá člověka osobou ženského pohlaví, není (jednoduše nebo primárně) otázkou biologie, ale v konečném důsledku naopak otázkou kulturní. Ptají se například, zda sexualita spočívá v tom, že člověk má určité orgány nebo že má určitým způsobem nasměrovanou pohlavní touhu. Platí-li to první, jak máme přistupovat k těm, kdo o sobě tvrdí, že jsou ženy uvězněné v mužském těle, k těm, kdo si dali operativně změnit pohlaví, nebo k hermafroditům? Je-li pravda to druhé, jsou lesbičky méně nebo více ženským pohlavím? A co bisexuálové? Lidé z takových kategorií nezapadají do přehledné dichotomie „pohlaví: biologie x gender: kultura“; zdá se, že tuto kategorizaci rozbíjejí a dokládají, že dokonce i pohlaví jako takové je kulturní konstrukcí.

Ti, kdo kritizují pojmání pohlaví jako něčeho předkulturního, se snaží toto pojetí ze současné kultury vytěsnit. Domnívají se, že je nespravedlivé a omezující, že ho ti, kdo jsou u moci, vnucují jiným, které takový způsob definování identity svazuje a je v rozporu s jejich zkušeností. Bude mít tato kritika nějaký efekt nebo vyzní do prázdna? Na tuto otázku zatím nelze odpovědět. Ale to je právě to: kulturní definice ženství je otevřená otázka, která se neustále řeší a zpochybňuje, vnucuje a odmítá, definuje a reviduje. (Nejde samozřejmě o pouhé sémantické spory. To, jak se určitým pojmům a kategoriím v dané společnosti rozumí, se zásadně odráží ve fungování této společnosti, zejména v tom, jak se posuzují určité způsoby chování a podoby vztahů a jak jsou distribuovány sociální výhody a břemena.)

Kulturní definování a redefinování je procesem sociálního, kulturního a politického boje o dominantní postavení mezi prvky kultury, které spolu soupeří o podmínky osobní a sociální identity. Otázka, co znamená „žena“, vyvolává řadu různých možností; v závislosti na výsledku kolektivních zápasů některé z nich postupně převládnu (aby se později proměnily?) a jiné budou opuštěny (aby byly jindy vzkrášeny?). Ve skutečnosti je i pojetí ženství (a mužství, občanství, autority, práce, smrti, modlitby, lásky...), které je dnes dominantní (je-li tomu opravdu tak), samo

sedimentem takových minulých zápasů.

Dalším důležitým faktem v souvislosti s kulturami je, že jsou nutně otevřené. Kultury jsou ideační entity; jako takové jsou propustné a citlivé na vlivy jiných kultur. Tam, kde dochází k výměně mezi lidmi, vždy existuje možnost ovlivnění jedné kultury jinou. (A i když se takové ovlivnění neprojeví, je to proto, že lidé v jedné kultuře cizí a divnou kulturu záměrně odmítají. Ale toto odmítání představuje jen jiný způsob pronikání cizí kultury do kultury domácí.) Lidská historie je zčásti příběhem o tom, jak různé kulturní skupiny přetvářejí kulturní hranice rozšiřováním styků, tolerováním lidí z vnějšku a uzpůsobováním interaktivních mechanismů. Bez vzájemného vlivu se neobejde dokonce ani vytváření neprostupnějších hranic. Lidský svět se neskládá z pestrobarevné směsice nezávislých, zapouzdřených, volně se pohybujících kultur; je to spíše svět neustálého vzájemného ovlivňování a výměny.

Tak například otroci na jižanských plantážích pozorovali, jak bílí páni tančí, aby pak jejich evropské kroky pohotově přeměnili na něco výlučně svého. Běloši, kteří uviděli tento nový způsob tance, ho zase začlenili do svého repertoáru, a změnili tak svůj taneční styl. Černoši, již ne otroci, ale stále silně utlačovaná skupina, pojali novější formy rozvinuté bělochy do svého tance. Touto vzájemnou výměnou vytvořili černoši a běloši něco typicky amerického. Ale tuto typicky americkou podobu tance samu poznamenaly vlivy světa klasického baletu: s příchodem George Balanchina do sebe moderní americký tanec asimiloval starý ruský svět. Tento proces jde dál a dál: nové styly, pohledy, hudební žánry a kultury se dostávají do vzájemného kontaktu, mění možnosti, které si tanečníci nacházejí, a přepisují výrazivo pohybů těla.

Vzájemnou výměnu a přisvojování je vidět všude. Uvažme jen, jaké jídlo jíme, co si oblékáme, jaké hry hrajeme, jaké knihy čteme, jakou posloucháme hudbu. Pojďme však hlouběji a zamysleme se nad skrytějšími kulturními rytmy, podle kterých žijeme. Naše pojmání času, prostoru, moci, krásy, aktivity, společenství, poznání – to všechno bylo hluboce poznamenáno importem a výpůjčkami kulturních významů a hodnot jiných, kteří se od nás liší, reagováním na tyto významy a hodnoty a jejich přetvářením. Roku 1907 se v Paříži konala výstava afrických plastik. Už jen to, že se takové sošky objevily v galerii, změnilo povahu těchto objektů, jejichž

původní význam byl úzce spojen s kmenovými a náboženskými praktikami. Návštěvníci v nich začali vidět nikoli náboženské symboly, ale estetické objekty. Pochybuji však, že si někdo z nich uměl představit, jak dalece tyto skulptury provždy změní západní sochařství. U mladého Picassa, který se na ně také přišel podívat, tyto africké práce radikálně změnily představu smyslu umění a krásy a uměleckého výrazu. Začal tesat a modelovat umělecká díla, která se nepodobala ničemu, co bylo tehdy vidět v západních muzejích a galeriích, a přes něho (mezi jinými) se změnila celá estetika západního umění dvacátého století. Ale nejen to. Změnil se také pohled, jímž se na umění dívali sami Afričané: začali vidět rozdíly (například mezi náboženstvím a uměním), které do té doby neviděli, což jim umožnilo promýšlet a vytvářet nové druhy uměleckých děl.

Oč snadnější je myslet v jednoduchých kategoriích: „černá kultura“, „bílá kultura“, „západní kultura“, „africká kultura“. To jsou ale nebezpečná zjednodušení, která hrubě neodpovídají realitě lidí žijících v podmínkách, o nichž chtějí tyto kategorie vypovídat. Lidé v nich – skuteční lidé z masa a krve, ne nějaké abstrakce ideologů, politiků a některých sociálních vědců – jsou směsicemi charakteristik příznačných pro tu či onu kategorii. Skuteční lidé navíc naslouchají jiným, zkoušejí nové představy a styly života, aby některé odmítli a jiné přijali (vždy svým vlastním způsobem). Lidé se učí od jiných a na základě toho, co se naučili, se mění.

Dovolím si shrnout, co jsem zatím o kultuře řekl. Kultury nejsou ani koherentní, ani homogenní, ani jednoznačné, ani bezkonfliktní. Jsou neodmyslitelně mnohojazyčné, rozporuplné, proměnlivé a otevřené. Součástí kultury je nepřetržitý proces přepisování a transformace, v němž se nově potvrzují, proměňují, vytlačují, zpochybňují, odmítají a predefinovávají jejich rozmanité a často protikladné náplně. Tento proces je nevyhnutelný, protože je inherentně obsažen jak v tom, co pro aktivní bytosti znamená učit se a používat kulturní významy, tak v ideační povaze kultury samé.

Výše jsem uvedl, že standardní model kultury ji pojímá jako text ke čtení. Tato metafora je nejspíše zavádějící: vnucuje příliš statický, příliš integrální, příliš uzavřený a příliš pevně daný obraz kultury. Kenneth Burke ve snaze vyhnout se chybám, které obsahuje metafora kultury jako textu, navrhl, abychom se na kulturu

raději dívali jako na rozhovor:

Představte si, že vejdete do nějakého salonu. Přicházíte pozdě. Když vstoupíte, jiní už tam dávno jsou a vedou živou diskusi – příliš živou na to, aby ji přerušili a přesně vám vysvětlili, o co jde. Tato diskuse vlastně začala ještě dříve, než tam přišel kdokoli z nich, takže vám nikdo z přítomných stejně není schopen zopakovat, o čem všem už byla řeč. Chvilí posloucháte a pak usoudíte, že už chápete smysl argumentace, a tak se do diskuse sami vložíte. Někdo odpoví, ať už ten je z toho na rozpacích, nebo to s uspokojením vítá – to v závislosti na kvalitě příspěví vašeho spojence. Diskuse je ale nekonečná. Připozdívá se. Musíte odejít a konverzace stále pokračuje. (Burke, 1957, str. 95–96.)

Všimněme si některých klíčových charakteristik tohoto malého scénáře: konverzace předpokládá aktivní účast rozprávějících, z nichž každý má co zvláštního k příspěví; je to důležitá konverzace – je to pře, ne nějaké bezstarostné tlachání; pře mimo jiné vyžaduje, aby člověk získal spojence, kteří mohou nebo nemusí podporovat myšlenky některých účastníků (navazování spojení téměř s jistotou přivodí u každého postoje změny); konverzace je nepřetržitým sledem námitek a reakcí a její průběh je otevřený a proměnlivý, ne však libovolný nebo nestrukturovaný – účastník vstupuje do odvíjejícího se sporu, může ale ovlivnit další podmínky a směr konverzace.

Burkova metafora kultury jako rozhovoru ve srovnání s metaforou kultury jako textu rozhodně představuje krok vpřed. Postihuje dynamickou povahu kultury jako nepřetržitého procesu, v němž si aktivně – nikoli mechanicky – jednající přivlastňují a mění zásady, podle kterých žijí. Burkova metafora, tak jak ji její autor rozpracovává, má však jisté vážné nedostatky, neboť nezachycuje určité prvky kultury, o kterých jsme se už zmínili. Konkrétně se nedotýká mocenských rozdílů mezi členy; neproblematizuje, jakým způsobem se členové do rozhovoru zapojují (vlastně to vypadá, že v Burkově konverzaci vůbec nic nebrání účasti); dále se zdá, že výsledky rozhovoru se dotýkají jenom rozhovoru samého a že k jiným prvkům života účastníků nemají žádný vztah; nepočítá se zde s tím, že jistá „rozhodnutí“ ohledně směru konverzace vyloučí určité alternativy; povaha konverzač-

ních jednotek („argumenty“, „odpovědi“) a situování konverzace („salon“) samy explicitně nepřipouštějí možnost zpochybnění (zvláště zavádějící je výraz „salon“, protože evokuje zdvořilou a elegantní konverzaci); konverzace působí jednovýznamově, jako by v určitém časovém úseku probíhala pouze jedna konverzace. Z „konverzace“ kultury jsou někteří lidé systematicky vylučováni, mocenské rozdíly v ní některé zvyhodňují před jinými a její výsledky předem znemožňují životní volby, které jsou pro některé lidi, ne-li pro všechny, velice důležité. (Připomeňme si například, s čím se setkávají v „kulturní konverzaci“ většinové Ameriky její původní obyvatelé. Také je třeba si uvědomit, že kultura Ameriky zahrnuje celou spoustu simultánních konverzací, z nichž ne všechny užívají stejné výrazivo.)

Navíc v podobě, v níž Burke tuto metaforu předkládá, to vyvolává dojem, jako by rozprávějící vstupovali do rozhovoru už se schopností konverzovat. To je vážná chyba. Aby potenciální účastník konverzace uměl konverzovat, musí si nejprve osvojit jisté konverzační dovednosti (pojmy, způsoby komunikace), které jsou již v konverzaci přítomny. Skuteční účastníci se z potenciálních účastníků stávají pouze díky internalizaci podmínek odvíjející se konverzace. I námitky a pochybnosti účastníků jsou samy utvářeny podle toho, jak již konverzace probíhá. Burke svým zdůrazněním aktivní role účastníků kulturní konverzace nedoceňuje fakt, že kultura sice umožňuje určité druhy angažovanosti, ale zároveň ji omezuje.

Burkovu metaforu je tedy třeba náležitě upravit tak, aby realističtěji vystihovala prudkou povahu kulturních zápasů, z nichž jsou určití potenciální účastníci vyřazeni a jiní v nich zauímají mocensky odstupňované pozice; zápasů, do nichž všichni vstupují internalizací určitých jejich podmínek a jejichž výsledky před účastníky a jejich potomky uzavírají některé z možných životních voleb. Takové zápasy jsou mnohostranné a vyznačují se střídáním impulsivních vzduchů s poklidnými přestávkami a zastrašování a hrozeb s trpělivou argumentací, příležitostným křikem a někdy velkým povykem.

Burkovi se v jeho metafoře daří zachytit dynamickou, proměnlivou, kontroverzní povahu kultury. „Kultura“ pro něho není podstatné jméno, ale sloveso; týká se procesu, v němž jednající lidé pouze nereprodukuje způsoby, jak žijí, ale obohacují je, upravují



a někdy zcela mění. Kultura je tedy vyvíjející se souvislá aktivita, nikoli věc. Burke však ve své metafoře nebere v úvahu určité základní rysy kulturního zápasu: mocenské rozdíly, umlčování a to, jak sama kultura utváří identitu rozprávějících. Tato metafora by se však dala patřičně upravit. Pak by přesněji odrážela souhru mezi činnostmi příslušníků dané kultury, kteří si aktivně přisvojují a mění kulturní významy, na jedné straně, a uschopňující i omezující roli kultury při utváření těchto jednajících a jejich činnosti na straně druhé.

### 3.4 Společnost

Ve standardním holistickém pohledu je společnost systémem, který determinuje chování a vztahy svých členů. *Teorie systémů* například pojímá společnost jako soubor funkčně se k sobě vztahujících jednotek, které drží pohromadě tok informací, vyvolávaný požadavky prostředí a vnitřními potřebami. Podle této teorie neexistuje zásadní rozdíl například mezi topným, endokrinním a sociálním systémem: samozřejmě na jisté úrovni jsou všechny tyto systémy zcela odlišné, ale v konečném důsledku jsou to struktury uspořádané kolem informačních toků, jejichž výsledkem je uchovávání určitých vztahů mezi různými částmi těchto systémů a mezi těmito systémy a prostředím. V topném systému tak vzduch sděluje svou teplotu termostatu, který tuto informaci předává kotli ústředního topení, jehož výkon mění teplotu vzduchu až k bodu, kdy termostat nařídí přerušit ohřev. Podobně v politickém systému sdělují občané své požadavky mechanismu alokace zdrojů, který reaguje jistými výstupy (například vládní politikou), jež mu mají zajistit podporu a předejít dalším požadavkům. V tomto pojetí jsou politické systémy jako systémy topné: jsou to otevřené homeostatické systémy ve stabilním stavu, využívající různé kanály informací a zpětné vazby, aby se udržely v rovnováze.

Problémem tohoto přístupu je to, jak zachází s pojmem „komunikace“ a příbuznými pojmy. Termostat komunikuje s kotlem zcela jiným způsobem než voliči se svými volenými zástupci. V prvním případě existuje informace pouze v jakémsi metaforickém smyslu. Ani termostat, ani kotel nechtějí nic sdělovat a nejsou si ani jeden druhého vědomy. V druhém případě je komunikace zúčastněných stran záměrná a předaná informace

je výsledkem vědomého uchopení významu. Termostaty *nemají v úmyslu* produkovat specifické signály pro kotel, *nechtějí říkat* kotli, kdy se má zapnout, a *netouží* zvyšovat teplotu v místnosti. Ani kotel ničemu *nerozumí*: jeho chování je přísně mechanické. Volený úředník však musí rozumět požadavkům voličů a vědomě na ně reagovat. (Také já s vámi čtenáři komunikuji způsobem, jakým nemohu komunikovat se svým počítačem: ten nemůže nic vědět, protože je doslova bezmyšlenkovitý.)

Někomu může připadat malicherné zdůrazňovat, že pojem „informace“ a příbuzné pojmy jako „rozumění“ se v případě topného systému užívají jinak než v případě systému politického, ale na tomto rozlišení hodně záleží. Rozdíl mezi komunikací mezi lidmi a komunikací mezi součástmi mechanického systému staví do jasného světla fakt, že společnost se skládá z *jednajících lidí*, a ne z pouhých navzájem propojených částí. Jednající lidé se na rozdíl od termostatů chovají podle svých záměrů, uvědomují si svůj svět a snaží se naň v souladu s tímto vědomím reagovat. Jednající lidé vnímají svou situaci, uvažují o ní, vytvářejí si motivy a na základě svého uvažování vědomě jednají a své jednání reflexivně sledují, aby viděli, zda přináší žádoucí výsledek. Jednající lidé jsou schopni reflexe – vysvětlování, hodnocení, ospravedlňování a kritiky svého jednání – a změny chování v duchu této reflexe. Jednající lidé mají na rozdíl od termostatů vědomí a umění myslet. Jednající lidé proto nemohou být pouhými kolečky v nepřetržitě fungujícím systému; společnosti jednajících lidí tvoří způsobilí aktéři, kteří se vědomě učí svým rolím a někdy je na cestě za svými cíli pozměňují.

To neznamená, že sociální pravidla a role neutvářejí chování příslušníků sociální skupiny. Kněz sloužící mši musí dodržet určitý postup a formulace předepsané liturgickými pravidly. Tato pravidla diktují, co kněz musí udělat; jsou-li určitá pravidla přestoupena, žádná mše se nekoná, ať si kněz přeje, co chce. Roli sloužícího mši církevní pravidla vymezují zcela úzce, roli kněze volněji, roli katolíka ještě o něco vágněji. Ve všech těchto případech je však chování jednajícího umožněno a formováno sociálními pravidly a rolami.

Tato pravidla a role mohou být dvojího druhu: buď jsou regulativní, nebo konstitutivní. *Regulativní pravidla a role* stanovují dovolené a zakázané chování a vztahy; *konstitutivní pravidla*

a role umožňují jisté formy aktivity. Například šachové pravidlo „dotknuto, táhnuto“ je regulativní a stanovuje, že hráči nemají dovoleno provizorně pohybovat figurami po šachovnici, aby prozkoumali jejich zranitelnost. Pravidlo „matem hra končí“ je ale jiného druhu. Nejde v něm ani tak o regulaci tahů ve hře, jako o to, aby šachová hra byla vůbec možná. Toto pravidlo potvrzuje šachy jako svébytnou aktivitu, takže bez něho by se šachy vůbec nehrály. Zatímco některá (konstitutivní) pravidla šachové hry zajišťují možnost takových tahů, jako je rošáda a šach mat, jiná (regulativní) pravidla upřesňují přípustné meze těchto tahů. Ve své regulativní podobě pravidla omezují chování, ve své konstitutivní podobě je umožňují. Po vzoru Anthonyho Giddense (z jehož myšlenek o společnosti zde těžím) můžeme tato umožňující a omezující pravidla a role nazvat *strukturou* společnosti.

Slovem „struktura“ bychom se ale neměli nechat zmást: struktury nejsou fyzické entity, které působí nezávisle na těch, jež ovlivňují. Jako zabezpečovatelky pravidel a rolí potřebují ke své realizaci naopak interpretativní aktivitu ze strany lidí, kteří jednájí v jejich rámci. Struktura zajišťuje podmínky pro možnost jednání a dává návod, jak při jednání postupovat, ale produkuje a reprodukuje ji sami jednáající svou aktivitou. Šachová pravidla se například v dané situaci osvědčují, protože dva hráči je pochopili a vzali je za svá (mohou je také docela dobře změnit). Sociální struktury nefungují jako programy určující pohyby mechanických robotů; vyžadují aktivitu myslících a cítících aktérů, kteří si tyto struktury musí přivlastnit, protože jinak by nemohly existovat.

Struktura a jednání si tak nejsou navzájem protikladné. Sociální struktury nerozkazují naprosto poddajným automatům bez vlastní vůle. Právě naopak. Ke svému uskutečnění potřebují inteligentní jednáající lidi. Jednat lze na druhé straně pouze díky tomu, že to jisté sociální struktury umožňují a jiné stanovují omezení. Vnitřní spojení mezi strukturou a jednáním předpokládá jejich neustálé vzájemné ovlivňování, protože struktury potvrzují jednání, které tyto struktury někdy upevňuje a někdy rozkládá. Struktury umožňují jednání a jednání produkuje a reprodukuje struktury. (Giddens tomuto vzájemnému působení mezi jednáním a strukturou říká „strukturace“. Tento tvar užívá, aby naznačil slovesnou, aktivní a diachronickou povahu společnosti.)

Kam nás to všechno dovádí, pokud jde o pojem „společnost“?

Společnost z tohoto hlediska není vůbec věc, ale proces – proces strukturace a vyplývání ustálených důsledků této strukturace. V tomto pojetí společnost nic „nedělá“; není to *věc, která má moc*, ale spíše *proces, v němž* je v čase uspořádána sociální praxe. (V tom je „společnost“ stejná jako „kultura“: není to podstatné jméno, ale sloveso.) Společnosti jsou ve své podstatě temporální entity (jako fotbalová utkání, soudní spory a katolické mše), nikoli věci, které tvarují a opracovávají jiné nezávislé věci. Společnost je zkrátka dynamické pronikání vzorců interakce, udávaných pravidly a rolemi, mezi jednáajícími lidmi, jejichž identita a vzájemné postavení se neustále mění mimo jiné na základě toho, jak jednáající lidé pravidla a role interpretují.

### 3.5 Determinace a aktivní přístup

Dělají z nás to, co jsme, naše kultura nebo společnost? Odpověď závisí také na tom, jak jsou definována slova „kultura“, „společnost“ a „dělat“. Holisté na tuto otázku odpovídají kladně, protože kulturu a společnost pojímají jako *věci, které determinují* své členy tak trochu na způsob raznice vysekávající výrobky z kovu. Naše analýza kultury jako svárlivé konverzace a společnosti jako procesu strukturace však toto holistické myšlenkové schéma zpochybňuje. Zejména vrhá ostré světlo na neschopnost holismu přidělit adekvátní roli aktivnímu lidskému jednání.

Enkulturační není memorování, napodobování a reprodukování: je to proces aktivního učení a modifikování (který jsem nazval „přivlastňováním“). Kulturní význam není lidem vepsán jako tetování: musejí mu rozumět, vědět, jak s ním zacházet, uplatňovat ho na nové okolnosti, pozměnit ho, když se změní situace, a přivlastnit si ho. Kultura na rozdíl od tetování po svých nositelích chce, aby ji neustále schvalovali nebo obnovovali na základě úvahy a úsudku – jinak by nemohla být účinným regulativem cítění, myšlení a jednání. Kultura se nerealizuje sama jako nějaký počítačový program: k tomu, aby byla životaschopná, potřebuje reflexi.

Holistické pojmání kultury jako textu, jemuž je třeba se učit, zveličuje integritu kulturních tradic a jejich schopnost vryt se do svých nositelů. Holismus si dostatečně nevšímá, že lidé se učí kul-

turním tradicím aktivně: učení mylně ztotožňuje s pouhým pasivním vstřebáváním. Učení se kultuře je proces zpochybňovaného přivlastňování, v němž lidé, kteří si přisvojují kulturní významy, tyto významy ustavičně reinterpretovali a přepisují. Příslušníci kultur nejsou pouhé houby, které svůj obsah jen nasají. Kultury jsou proto bohaté amalgámy pouze částečně koherentních definic, pravidel a ideálů, výsledky neutuchajících vnitřních zápasů a působení vnějších vlivů.

Totéž platí o společnosti. Společnost je procesem strukturační, v němž se uspořádané soubory pravidel a rolí prostřednictvím interpretativní, záměrné činnosti vědomých aktérů vtělují do neustále se vyvíjejících způsobů jednání. Takto pojmovaná společnost nemůže být autonomní věcí, která působí bez vědomí svých členů a automaticky produkuje jejich chování jako stroj, do něhož na jednom konci vstupují suroviny, aby na druhém konci chrlil přesně stejné výrobky. Strukturační stejně jako enkulturační vyžaduje od lidských aktérů aktivní přivlastňování.

Přesto zde musíme být opatrní. Lidská činnost vždy probíhá v nějakém kulturním a sociálním prostředí, které jednajících jednoduše nevytvořilo svou činností a které sice nepřestává poskytovat prostředky, díky nimž je lidská činnost možná, ale zároveň v důležitých ohledech rozsah této činnosti omezuje. Velmi dobře to vyjádřil Marx: „Lidé dělají své vlastní dějiny, ale nedělají je libovolně, ne za okolností, jež si sami zvolili, nýbrž za okolností přímo předem daných a zůstavených.“ (Marx, 1977 /1851/, str. 300)

Naše původní kultura a společnost jsou nám vnuceny, protože jsme si je nevybrali a vybrat nemohli. Schopnosti nezbytné k tomu, abychom byli aktivními činiteli, jsme získali v procesu – a díky procesu – enkulturační a socializace do určité kultury a společnosti. Pojmy, způsob myšlení a cítění, pravidla a role, které z nás činí konkrétního člověka, nám byly dány, ať jsme chtěli, nebo ne.

Naše kultury a společnosti nás nepřestávají uschopňovat a zároveň omezovat. Kultura nám poskytuje konceptuální a emocionální prostředky, které nám umožňují jednat – včetně způsobu, jakým vzdorujeme významům a pravidlům, manipulujeme s nimi a vytváříme nové. Bez jistých konstitutivních pravidel a rolí by nebyly možné určité formy identity. Regulační pravidla a role navíc vymezují okruh přípustné činnosti, penalizují myšlení a chování, které se jim vymyká, porušovatele zbavují adekvátních

prostředků a někdy určitému zakázanému nebo pobuřujícímu chování a myšlení brání hrozbou uvěznění, ostrakizace nebo pobytu na psychiatrickém oddělení.

Činorodost je v každém případě relativní vlastnost: člověk ji může mít ve větší nebo menší míře. Někteří lidé jsou „činnější“ než jiní v důsledku svého místa v sociálním řádu, své dovednosti, svých dispozic atd. Činiteli jsou však všichni lidé, protože interpretují a reagují. Mohou se ale uplatňovat více nebo méně přímo, více nebo méně efektivně. Například jednání rolníků bylo tradičně přísně vymezeno, protože jejich společnost a kultura jim poskytovala pouze malý prostor, v němž mohli ovlivňovat své sociální podmínky. Tyto podmínky vlastně často určují lidé u moci, aby oslabili schopnost rolníků jednat, a dokonce se před nimi snaží zatajit, že i oni jsou ve skutečnosti aktéry.

Být faktickým aktérem mimo jiné znamená si svou aktivní roli uvědomovat. Na to poukazuje Paulo Freire (1972): i utlačovaní jsou aktéry, ale protože si tento fakt neuvědomují, svůj vliv uplatňují jen váhavě a neefektivně. Freire volá po vhodné „pedagogice“, která by jim pomohla uvědomit si schopnost aktivního jednání, aby se skrze toto uvědomění naučili projevovat a prosazovat energičtěji a obratněji.

To vše naznačuje, že ve zkoumání vztahu mezi aktivními bytostmi a jejich kulturou a společností je třeba klíčový pojem „dělat“ přesněji vyhranit. Naznačuje totiž několik možných souvislostí, mezi nimi i následující:

1. umožňovat (poskytováním nezbytných prostředků);
2. omezovat (ohraničováním škály možných alternativ);
3. vybírat (upřednostňováním jisté množiny výsledků);
4. zprostředkovávat (utvářením způsobu, jímž jeden prvek ovlivňuje jiný);
5. zabránovat (mařením jistých druhů změn);
6. determinovat (pevným ustanovením povahy, druhu nebo vlastnosti).

V některých významech slova „dělat“ z nás společnost a kultura skutečně dělají, co jsme, i když je chápeme procesuálně, a trváme tedy na důležitosti lidského činitele. Kultura a společnost utvářejí naši osobní a sociální identitu tím, že nás uschopňují a omezují, že vybírají a zprostředkují jisté druhy činnosti a jejich výsledků,

kdežto jiným brání. Nedělají nás ale v tom smyslu, že by determinovaly, kdo jsme – pevně ustanovovaly naši povahu a vlastnosti tak, že by naše chování, myšlení a cítění bylo jednoduše funkcí kultury a společnosti, v nichž shodou okolností žijeme. V procesu enkulturace a socializace se lidé nechovají jako papoušci. Nebo abychom to přiblížili ještě jinak, nejsme pouhými produkty nějakého procesu, který lidi formuje, jako když formičkami vykrajujeme vánoční cukroví.

### 3.6 Shrnutí

Z toho, že kultura a společnost jsou procesy, v nichž se lidé aktivně účastní produkce a reprodukce významů a přetrvávajících vzorců vztahů, plyne, že ani kultura, ani společnost nejsou věci takového druhu, aby mohly determinovat povahu nebo přirozenost svých členů. Kultury a společnosti nejsou samostatné entity, které hnětou a tvarují své členy; ve skutečnosti jsou pouze nepřetržitým sledem interakcí svých členů. Nemají žádnou moc nezávislou na participaci těch, které ovlivňují.

Stát se v procesu socializace a enkulturace členem jisté kultury a společnosti tedy neznamená být klonem všech ostatních členů. Z členství neplyne podobnost. Jako jednající si přivlastňujeme kulturu a jako členové společnosti tuto společnost průběžně produkujeme a reprodukovujeme tím, jak interpretujeme její významy a jakou konkrétní podobu dáváme jejím pravidlům. Kultury a společnosti se proto díky tvořivé a inovativní moci svých členů budou vždy měnit.

Holismus, jak jsem jej definoval, tedy nemůže mít pravdu. Nejsme pouhým odrazem kultury a společnosti, k níž náležíme. Žádná kulturní entita nebo sociální skupina není tak pevně daná, uzavřená nebo soudržná, abychom mohli být jejím odrazem; definování skupiny je naopak nepřetržitým procesem, v němž její členové spolu svádějí zápas ve snaze najít si pro sebe vhodné místo ve struktuře přesvědčení a pravidel, jejichž moc závisí na interpretativní aktivitě těchto členů. Nemáme tedy důvod se domnívat, že jsme uvězněni v nějaké kultuře nebo společnosti nebo jimi determinováni jenom proto, že jsme tuto kulturu nebo společnost přijali za svou.

Nesmíme zde ale přehánět. Kulturní a sociální aktivity jsou

umožňovány a zároveň omezovány jistými kulturními koncepty a přesvědčeními a sociálními pravidly a rolemi. Jednající se stávají jednajícími pouze prostřednictvím enkulturace a socializace do určité kultury a společnosti – do procesů, které je předcházejí a průběžně poskytují zázemí, které jim umožňuje jednat. Kulturní i sociální praktiky opravňují k určitým formám chování a identity. Tyto trvajících vzorce interakce navíc poskytují návody a prostředky k jednání, a tak buď omezováním, nebo odměňováním určitých forem aktivity účastníky interakcí ovlivňují.

Dělají z nás tedy to, co jsme, naše kultura a společnost? Na to nelze odpovědět pouhým ano nebo ne. Jestliže slovem „dělat“ myslíme „umožňovat nebo omezovat“, pak nás naše kultura a společnost opravdu dělají (i když si musíme dát pozor na to, abychom si toto děláni nepředstavovali jako práci lisu, který vytlačuje do materiálu určitý tvar). Chápeme-li je ale ve smyslu „determinovat“, pak z nás to, co jsme, naše kultura a společnost nedělají: v procesu enkulturace a socializace nejsme pasivními entitami, do kterých by se kulturní imperativy a sociální pravidla vtiskovaly jako do voskové tabulky (zde zase musíme dbát na to, abychom naši přivlastňovací aktivitu nechápali jako neomezenou nebo abychom si nemysleli, že se ojedeme bez prostředků poskytovaných naší kulturou a společností).

Pojímejme kulturu jako proces přivlastňování a společnost jako proces strukturace, v nichž se významy a pravidla vykládají a aplikují v interpretativní a záměrné činnosti vědomých akterů. To nám osvětlí, jakým způsobem mohou kultura a společnost utvářet své členy, aniž by musely být nezávislými věcmi působícími bez jejich vědomí a automaticky produkujícími jejich chování jako u nemyslicích koleček ve složitém soustrojí.

V této a předchozí kapitole jsme zkoumali dva přístupy, které se zdají být navzájem protikladné. Podle atomismu mají být základním prvkem sociální analýzy jednotlivci. Holismus naopak trvá na tom, že jednotlivci jsou produkty kulturních a sociálních sil, a výchozími jednotkami analýzy musejí tedy být kultura a společnost. Filozofové sociálních věd a sociální teoretikové obvykle zastávají jednu *nebo* druhou z těchto alternativ, zdůrazňují *bud'* jednotlivce, *nebo* kulturu/společnost.

Jak jsme ale viděli, žádná z těchto alternativ není přijatelná,

protože obě jsou jednostranné. Atomismus hlásá jedinečnost a aktivitu jednotlivců, aniž adekvátně doceňuje, že jednotlivci potřebují k tomu, aby byli, jací jsou, jiné lidi. Zde se vydává správným směrem holismus, když proniká k tomu, jak kultura a společnost uzpůsobují jedince k myšlení, citění a jednání a zároveň je omezují. Holismus ale zachází příliš daleko a pomíjí fakt, že lidé jsou aktivními činiteli a enkulturace a socializace nepřetržitými procesy přivlastňování. Holismus také kulturu a společnost zhmotňuje, dělá z nich věci, které mají moc, místo aby je chápal jako odvíjející se procesy, v nichž se moc vyjadřuje a realizuje. V důsledku toho je holismus stejně jednostranný jako atomismus, jenom v opačném směru.

Příhodnější je atomismus a holismus propojit, přesněji řečeno vzít z nich jejich zásadní vhledy a sloučit je už bez jejich jednostranně přehnaných důrazů. To se daří v Giddensově teorii strukturalizace a (za předpokladu patřičných úprav) také v Burkově pojetí kultury jako rozhovoru. Atomismus správně zdůrazňuje důležitost aktivního jednání v sociálním životě člověka; holismus správně zdůrazňuje důležitost toho, jak kultura a společnost utvářejí lidskou aktivitu. Z tohoto hlediska nemusí být atomismus a holismus soupeřící přístupy. Vytváříme svoji kulturu a společnost nebo ony vytvářejí nás? Správná odpověď spočívá v odmítnutí mylné dichotomie, která vyvolává tuto otázku; správná odpověď zní „obojí“. Tvoříme svoji kulturu a společnost a ony zase utvářejí nás. Řešením *není* kultura/společnost *nebo* individuální jednání, ale kultura/společnost *a* jednání.

Toto široké a slučující hledisko, které spojuje jednání s mocí kultury a společnosti, bude snazší přijmout a ocenit, budeme-li kulturu a společnost chápat procesuálně, jak to bylo rozvedeno v této kapitole, a budeme-li podobně procesuálně pojímat Já, jak to naznačila kapitola předchozí.

### Další četba

Přístup uplatněný v této kapitole silně ovlivnili Anthony Giddens (1976, 1979, 1991) a Renato Rosaldo (1989). Ke Giddensovi viz Held a Thompson (1989) a Bryant a Jarry (1991). O problémech rozebíraných v této kapitole diskutují také Burke (1957), Clifford (1988) a Bhabha (1994).

Přínosný rozbor různých přístupů ke kultuře nabízejí Alexander a Sei-

dman (1990). Vynikající přehled chápání kultury předkládá také Jenks (1993).

Příklad procesuálního pojetí třídy podává Thompson (1963), tužeb a jejich místa v ekonomické teorii Lindblom (1990), krevní msty Keiser (1991) a světových dějin jako celku McNeill (1995).

K holismu viz James (1984) a texty sebrané v Martin a MacIntyre (1994, část VI). Teorii systémů se zabývá Easton (1965). O strukturalismu pojednávají texty sebrané v de George a de George (1972) a Petit (1977). Viz také Lévi-Strauss (1967 a 1970) a Althusser (1970).

O to, do jaké míry byl Foucault strukturalista, se vedou spory. Dreyfus a Rabinow (1982) nabízejí pohled blízký mému a tvrdí, že *Archeologie vědní* „sdílí určité základní předpoklady se strukturalistickým přístupem“ (xxiv) a že i ve Foucaultově pozdější práci „je zachována strukturalistická metoda, která se na diskurs i na mluvčího zaměřuje jako na konstruované objekty“ (xxvii). Jiný výklad Foucaultova díla nabízí Rouse (1994).

K dodržování pravidel viz Wittgenstein (1968, par. 172–242) a Kripke (1982). Rozdílem mezi konstitutivními a regulativními pravidly se zabývá Rawls (1955).

O způsobech determinace píše Wright (1978, kap. 1).

Pohlaví a gender rozebírají Butler (1990), Giddens (1992) a Devor (1989).