

Dědictví sociologie – příslib společenských věd*

IMMANUEL WALLERSTEIN

International Sociological Association

The Heritage of Sociology. The Promise of Social Science

Abstract: The article criticises the present situation in sociology for not reflecting social reality. The solution is to create a new open culture of social sciences, not just a culture of sociology. Using the example of the sociological canon of Durkheim, Marx, and Weber it is shown that its heritage does not adequately reflect social reality. The main arguments are Freud's challenging of rationality, eurocentricity, the social construction of time, research into complex systems, feminism, and questions over modernity. As possible developments in the social sciences the author mentions the epistemological reunification of so-called dual culture, i.e., science and human sciences, organisational reunification and a new division of social sciences, and the presumption of the centrality of social sciences in the world of cognition.

Sociologický časopis, 1999, Vol. 35 (No. 1: 3-15)

Setkáváme se, abychom prodiskutovali téma: Společenské poznání: dědictví, výzvy, perspektivy. Dovolím si tvrdit, že naše dědictví, které se pokouším definovat, lze nazvat „kulturou sociologie“. Jsem přesvědčen, že poslední desetiletí přinesla významná zpochybnění této kultury, jež jsou výzvou k zapomenutí na kulturu sociologie... Uvědomuje si jejich sílu, pokusím se vás přesvědčit, že naši jedinou hodnověrnou vyhlídkou je tvorba nové otevřené kultury, tentokrát už ne jen sociologie, ale společenských věd. Kultury, která je (a to pokládám za nejdůležitější) umístěná v epistemologicky znovu sjednoceném světě poznání.

Poznání rozdělujeme a spojujeme třemi různými způsoby – intelektuálně jako disciplíny, organizačně jako korporované uspořádání a kulturně jako společenství vědců, kteří sdílejí určité základní premisy. O disciplíně můžeme přemýšlet jako o intelektuální konstrukci, jako o druhu heuristického návodu... Je nárokováním si takzvaného pole zkoumání s jeho určitou oblastí, jeho vhodnými metodami a následně s jeho hranicemi. Právě takto chápaná disciplína usiluje o zdisciplinování intelektu. Disciplína určuje nejen to, o čem máme přemýšlet, ale také *jak* o tom máme uvažovat, a také to, co je mimo obor. Když označíme nějaký předmět disciplínou, znamená to mluvit i o tom, čím není.

Sociologie jako disciplína byla spolu s dalšími obory, které zastřešujeme nálepkou společenské vědy, objeven 19. století. Jako samostatná věda byla více či méně vybudovaná mezi lety 1880 a 1945. Všechny stěžejní osobnosti sociologie tohoto období se snažily napsat alespoň jednu knihu, která by definovala sociologii jako samostatnou vědu. Poslední velkou práci této tradice napsal v roce 1937 Talcott Parsons, *Strukturu společenského jednání*, knihu, která má v našem dědictví velký význam a k jejíž úloze se ještě vrátím. V prvé polovině našeho století došlo k rozdělení společenských věd, které vytvo-

*) Jedná se o zkrácenou verzi přednášky, kterou proslavil I. Wallerstein 26. 7. 1998 na XIV. světovém sociologickém kongresu v Montrealu. Celý text je k dispozici v Sociologickém ústavu AV ČR.

řily samostatné disciplíny. Způsob, jakým se definovaly, kladl důraz na jejich odlišnost od blízkých věd.

Mým záměrem není přehodnocovat logiku hranic, která se tehdy vytvořila. Tyto hranice odrážejí tři rozštěpení v objektech zkoumání, které se soudobým vědcům zdály jasné a samozřejmé a jejichž klíčový význam hlásali a bránili. Je to *rozštěpení minulého a přítomného*, které oddělovalo idiografickou historiografii od nomotetického tria ekonomie, politologie a sociologie. *Rozštěpení civilizovaného a jiného* anebo *evropského a neevropského* oddělovalo všechny čtyři vzpomínané disciplíny (které v podstatě zkoumaly panevropsky svět) od antropologie a orientalistiky. A dále tu došlo k rozštěpení, které se považovalo za relevantní jen pro moderní civilizovaný svět – *rozštěpení trhu, státu a občanské společnosti*, jež ustanovovalo oblasti pro ekonomii, politologii a sociologii. Intelektuální problém s tímto souborem hranic spočívá v tom, že změny v systému světa po roce 1945 – nastolení pozice USA jako světového hegemonu, politické vzkříšení ne-západního světa a expanze světové ekonomiky s korelující expanzí světového univerzalistického systému – se společně spřáhly v podkopávání logiky tohoto rozštěpení a nakonec po roce 1970 došlo k vážnému rozmazání těchto hranic. Smazávání hranic na bylo takového rozsahu, že – podle mnohých, i podle mě – už více nebylo možné obhajovat tyto názvy, tyto soubory hranic jako intelektuálně závažné, či dokonce jako užitečné. V důsledku toho mnohé disciplíny společenských věd přestaly být samostatnými obory, protože už více nepředstavovaly zřetelně odlišná pole zkoumání s odlišnými metodami, a proto s pevnými a zřetelnými hranicemi.

To neznamená, že jejich jména zmizela. Naopak! Řada těchto věd už byla dávno institucionalizována v podobě univerzitních kateder, programů výuky, akademických hodností, vědeckých časopisů, národních a mezinárodních sdružení, či dokonce knihovnických třídících systémů. Institucionalizace disciplíny je způsob zachování a reprodukování činnosti. Představuje tvorbu skutečné lidské sítě s hranicemi, síť, která dostává formu sdružujících se, spolkových uspořádání, které mají vstupní požadavky a kódy zajišťující uznávané cesty vzestupné kariérové mobility. Vědecké organizace se snaží zdisciplinovat ne intelekt, ale činnost, praxi. Utvářejí hranice, které jsou mnohem silnější než ty, které vytvářejí disciplíny jako intelektuální konstrukty, a mohou trvat déle jako teoretické ospravedlnění jejich tělesných hranic.

Jak jsem již řekl, nevěřím, že sociologie je ještě disciplínou (podobně jako žádná z nám blízkých společenských věd). Všechny však zůstávají organizačně velmi silné. Podle mě z toho vyplývá, že jsme se octli všichni ve značně anomální situaci: trváme na základě naší mýtické minulosti, a to je zkrátka značně pochybné. Raději se však hodlám zabývat sociologií jako kulturou, to jest společenstvím vědců se společnými premisami. Jsem přesvědčený, že taková diskuse představuje půdu, na které je možné budovat naši budoucnost.

Dědictví

Co chápeme pod pojmem kultura sociologie? Začnu dvěma poznámkami. Za prvé, běžně chápeme kulturu jako *soubor předpokladů a činností*, které jsou společné pro většinu členů většinu času – sdílejí je otevřeně, ale co je důležité, *sdílejí je podvědomě*, a tak se základní předpoklady zřídka stávají předmětem diskuse. Takto pojaté předpoklady musí být nutně značně jednoduché, dokonce banální. Čím jsou určitá tvrzení hlubší, jemnější, učenější, tím je méně pravděpodobné, že je bude sdílet velký počet osob a že by byly schopné vytvořit celosvětové společenství vědců. Tvrdím, že právě takový soubor před-

pokladů sdílí většina sociologů, ale už ne nutně ti, kteří se nazývají historiky nebo ekonomy.

Za druhé si myslím, že sdílené předpoklady odhalují – odhalují, nedefinují – ti, které pokládáme za naše formativní myslitele. Dnešní standardní seznam sociologů na celém světě tvoří Durkheim, Marx a Weber... Odkud tento seznam pochází? Durkheim se označil sám za sociologa, Weber tak učinil až na sklonku svého života, a dokonce i tehdy velice dvojznačně, a Marx se tak nikdy nepojmenoval. A dále, když jsem se setkal se sociology, kteří sami sebe označovali za durkheimovce, a jiní se zase nazývali marxisty či weberiány, nikdo sám sebe neoznačil, že je durkheimovsko-marxistický weberián. V jakém významu je tedy možné hovořit o těchto třech jako o otcích zakladatelích, kromě toho, že to opakuje kniha za knihou a učebnice za učebnicí.

Tak tomu však vždy nebylo. Toto seskupení je ve značné míře dílem Talcotta Parsonse a jeho formativní práce kultury sociologie *Struktura společenského jednání*. Jistě si vzpomenete, že Parsonsovým záměrem bylo kanonizovat trio Durkheim, Weber a Pareto, ale jaksi se mu to nepodařilo, aby druhé o významu Pareta přesvědčil, a tak zůstává většinou ignorován. Marx byl doplněný *proti* Parsonsovým nejlepším snahám držet ho mimo seznam. Přesto připisujeme hlavní úlohu při vytvoření toho seznamu hlavně Parsonsovi. Navíc je to seznam poměrně zánovní – je v podstatě výtvozem období po roce 1945.

V roce 1937, kdy Parsons svou knihu psal, Durkheim stál již méně v centru francouzských společenských věd, než jak tomu bylo před dvaceti lety a jak to potom nastalo po roce 1945. Nebyl referenční postavou ani v dalších velkých národních sociologických společenstvích. V tomto směru je velmi zajímavé přečíst si *Úvod*, který George E. G. Catlin napsal pro první anglické vydání *Pravidel sociologické metody*. V roce 1938 píše pro americké publikum, že Catlin obhajoval význam Durkheima tím, že ho zařadil do stejné linie jako Charlese Booth, Flexnera a W. I. Thomase a tvrdil, že ačkoli Durkheimovy myšlenky anticipoval Wundt, Espinas, Tönnies a Simmel, není proto ještě méně důležitý. To není způsob, jakým bychom Durkheima představovali dnes. V roce 1937 se Weber na německých univerzitách nepřednášel, a když máme být féroví, ani v roce 1932 tu nebyl tak velkou postavou, jakou je v německé sociologii dnes. Jeho práce nebyly přeloženy ani do francouzštiny, ani do angličtiny. Pokud jde o Marxe, v nejuctyhodnějších akademických kruzích o něm padla zmínka zřídka.

R. W. Connell nedávno potvrdil moje dávné podezření, že učebnice sociologie publikované před rokem 1945 se sice zmiňují o této trojici, ale jen v rámci rozsáhlého seznamu dalších autorů. Connell to nazývá „spíše encyklopedickým než kanonickým pohledem na novou vědu jejími praktikami“. Kulturu ale vymezuje kánon a tento kánon zaznamenal rozkvět v letech 1945 až 1970 – bylo to velmi zvláštní období, ve kterém dominovali američtí praktikanti sociologie a v sociologické komunitě byl vedoucí perspektivou strukturální funkcionalismus.

Kánon musí začínat Durkheimem, z těch tří „sociologicky“ nejuvědomělejších, zakladatelem časopisu *L'Année Sociologique* (1898). Durkheim odpověděl na první a nej-samozřejmější otázku, která musí znepokojovat každého studenta společenské skutečnosti, který praktikuje empirickou práci. Jak to, že se jednotlivci drží určitých a ne jiných souborů hodnot? A jak je možné, že osoby s „podobným zázemím“ mají s větší pravděpodobností tytéž hodnoty než ty, jejichž zázemí je jiné? Tuto odpověď známe tak dobře, že už v ní nevidíme problém.

Přesto si připomeňme Durkheimovu odpověď. Durkheim velmi jasně znovuzformuloval své základní argumenty v *Úvodu* k druhému vydání *Pravidel sociologické metody* napsaného v roce 1901. Mínil je jako dopověď kritikům prvního vydání a snažil se vyjasnit svá tvrzení, protože cítil, že jej špatně pochopili. Stanovil tři základní předpoklady. Za prvé, „k společenským faktům musíme přistupovat jako k věcem – ustavil, že toto tvrzení je „základem naší metody“. Tvrdil, že tím neredukuje společenskou realitu na nějaký fyzikální substrát, ale jen prostě vyžaduje, aby se společenský svět chápal jako „přínejmenším v takové míře skutečný, v jaké to každý přiznává fyzikálnímu světu...“. Druhá základní propozice je, že „sociální jevy (jsou) vůči jednotlivci tím vnějším.“ A nakonec Durkheim říká, že společenský tlak není totéž, co je tlak fyzikální. („nepramení z nepoddajnosti určitých vzorů molekul, ale z prestiže, kterou jsou obdarované určité kolektivní představy. Je pravdou, že zvyky – ať jsou jedinečné pro jednotlivce, nebo dědičné – působí také tlak... Ale ovládají nás zevnitř... Naopak, sociální víry a praktiky působí na nás zevnějšku.“).

Durkheim dále poznamenává, že k tomu, aby mohl sociální fakt existovat, musí existovat individuální interakce, které vyústí „do přesvědčení a způsobů činnosti svázaných kolektivitou; sociologii je tedy možné definovat jako vědu o institucích, jejich genezi a fungování.“ Takto jasně mluvíme o společenské realitě, která je sociálně konstruovaná, a je to právě sociálně konstituovaná skutečnost, již mají sociologové zkoumat – věda o institucích. Tyto tři premisy společně zakládají zdůvodnění Durkheimova „základního principu, to jest objektivní reality sociálních faktů. Je to právě tento princip, na kterém v konečném důsledku vše spočívá a vše se k němu vrací.“

Nehodlám diskutovat o svých vlastních náhledech na tyto Durkheimovy formulace. Rád bych naznačil, že jeho snaha vyhradit pro sociologii oblast, již nazývá „sociálními fakty“, oblast, která se liší od oblastí, které zkoumá biologie a psychologie, je skutečně *základní premisou sociologické kultury*. Tvrdím, že právě *tiché přijímání* durkheimovského *principu skutečnosti sociálních faktů*, ať je už jakkoli rozdílně operacionalizované sociálními psychology, symbolickými interakcionisty, metodologickými individualisty či fenomenology, je právě tím, co je vede k označení jeho prací za sociologické, a nikoli psychologické, biologické nebo filozofické.

V *Úvodu* k prvnímu vydání Durkheim píše o tom, jak by si přál být zařazen. Není dobré, říká, nazývat mne „materialistou“ nebo „idealistou“, jsem „racionalista“. I když je tento termín předmětem staletých filozofických debat a nesouhlasů, je to určitě nálepka, kterou by téměř všichni sociologové od dob Durkheima aspoň do roku 1970 přivítali. Proto nyní přeformuluji Durkheimův argument jako *první axiom* kultury sociologie: *Existují sociální skupiny, které mají vysvětlitelné racionální struktury*. Jsem přesvědčený, že jen málo sociologů bude zpochybňovat platnost tohoto jednoduchého tvrzení.

Problém s prvním axiomem není v existenci těchto skupin, ale v nedostatku jejich vnitřní jednoty. Právě zde nastupuje Marx. Hledá odpověď na otázku, proč sociální skupiny, které se zdají být jednotné (to je význam slova *group*), mají ve skutečnosti vnitřní rozbroje? Odpověď známe všichni. Je to věta, která otevírá první část *Komunistického manifestu*: „Dějiny všech dodnes existujících společností jsou dějinami třídních bojů“... Zbytek Marxova vstupu se opírá o zpracování historiografie třídního boje, analýzu mechanismů fungování kapitalistického systému a politické závěry, které je možno odvodit z tohoto analytického rámce... Nebudu diskutovat o zásluhách marxismu nebo o argumentech jeho oponentů. Jen se ptám, proč tak bídně selhal Parsonsův pokus vyloučit

Marxe z obrazu sociologie, a to navzdory studené válce a opačným politickým preferencím většiny sociologů světa. Zdá se mi, že to bylo proto, že Marx diskutoval o něčem tak ústředním pro společenský život, a to o sociálním konfliktu, že je prostě nemožné to ignorovat.

Marx měl zajisté své vlastní vysvětlení společenského konfliktu, které se soustředilo na fakt, že lidé mají rozdílné vztahy k výrobním prostředkům. Jistý čas bylo módní tvrdit, že Marx se mýlil a že třídní boj není jediným a primárním zdrojem společenského konfliktu. Nabízely se rozmanité náhrady: statusové skupiny, skupiny politické blízkosti, rod, rasa. Hodlám se omezit jen na zjištění, že každá náhrada za třídu předpokládá jako centrální boj a jenom žongluje se seznamy bojovníků. Existuje vůbec někdo, kdo Marxe vyvrátil tvrzením, že všechno je nesmysl, protože sociální konflikty neexistují?

Vezměme si takovou základní aktivitu sociologické praxe, jako je průzkum veřejného mínění. Co při něm děláme? Většinou vytváříme to, co se nazývá reprezentativním vzorkem a tento vzorek vystavíme sérii otázek na dané téma. Normálně předpokládáme, že na otázku dostaneme řadu (různých) odpovědí. Kdybychom předpokládali, že všichni budou odpovídat stejně, nemělo by pak valný smysl průzkum dělat. A co děláme, když získáme odpovědi? Korelujeme je se souborem základních proměnných – jako socio-ekonomický status, zaměstnání, pohlaví, věk, vzdělání atd. Proč to děláme? Jestliže bychom nepředpokládali sociální různorodost, nepouštěli bychom se do výzkumů. Víme, jak blízko má různorodost ke konfliktu; hovorově řečeno ty, kteří se snaží popřít, že neshoda-odlišnost vede ke konfliktu, podezříváme, že se snaží popřít samozřejmou realitu z čistě ideologických důvodů.

V tomto směru jsme všichni marxisty. A to v rozředené formě toho, co nazývám *druhým axiomem* kultury sociologie: *všechny sociologické skupiny obsahují podskupiny, které jsou seřazeny hierarchicky a jsou ve vzájemném konfliktu*. Je to zajisté vážné rozředení marxismu, je to však určitě premisa většiny sociologů.

Z druhého axiomu však plyne otázka: jak to, že společnosti jednoduše nevybuchnou, nerozpadnou se na části či se nezničí jinak? I když se občas takové výbuchy dějí, většinu času tomu tak není. Zdá se, že na rozdíl od druhého axiomu má sociální život nějaký pořádek. A právě tady přichází Weber, protože on má vysvětlení pro existenci pořádku navzdory existenci konfliktu.

Obyčejně Webera klasifikujeme jako antimarxistu, jako toho, kdo stojí na pozicích kulturních, a nikoli ekonomických vysvětlení, a kdo ústřední hybnou sílu moderního světa vidí spíše v byrokracii než v akumulaci. Ovšem klíčový Weberův pojem, který slouží k ohraničení Marxova vlivu, či ho aspoň vážně modifikuje, je *legitimita* (oprávněnost). Weber se zabývá základem autority. Ptal se, proč jednotlivci poslouchají ty, kteří rozkazují. Existuje pro to více zřejmých důvodů, jako je zvyk nebo materiální vypočítavost. Ale Weber říká, že nestačí na vysvětlení obecnosti poslušnosti. Přidává třetí klíčový faktor – „víru v legitimnost“. V tomto bodě Weber načrtává svoje tři čisté typy autority či legitimního vládnutí: legitimita založená na racionálních základech, legitimita založená na tradičních základech a legitimita založená na charismatických základech. Je-li pro Webera tradiční autorita strukturou minulosti, a nikoli moderní, a je-li charisma, hrající jakkoli důležitou úlohu v historické praxi a i ve Weberově analýze v podstatě přechodným jevem, který je vždy eventuálně „rutinizovaný“, zůstává nám „racionálně-právní autorita“ jako „specifický moderní typ správy (veřejných věcí)“.

Weber nám nabídl obraz autority, kterou spravují zaměstnanci, byrokracie, která je „nezaujatá“ v tom smyslu, že nemá žádný *parti pris* ať vůči subjektům, nebo státu. Hovoří o byrokracii, že je „nestranná“, to je, že rozhoduje v souladu s právem, které je tou autoritou, kterou Weber nazývá racionálně-právní. Jistěže Weber připouští, že v praxi je situace trochu složitější. I když Webera takto zjednodušíme, máme zdůvodněné vysvětlení faktu, že státy jsou obvykle uspořádané, tzn., že autority se obvykle – více či méně, či do určité míry – akceptují a poslouchají. Nazveme to *třetím axiomem*, který zní takto: *Rozsah, v jakém skupina/stát krotí vnitřní konflikty, ve značné míře závisí na tom, že nižší podskupiny uznávají legitimitu skupinového uspořádání autority na takových základech, že to umožňuje skupině přežít a že podskupiny vidí dlouhodobou výhodu v přežití skupiny.*

Pokouším se ukázat, že sdílená kultura sociologie, nejsilnější v období 1945-1970, obsahuje tři jednoduché východiskové předpoklady – skutečnost sociálních faktů, trvalost sociálních konfliktů a existenci mechanismů zadržující konflikt – které spolu tvoří minimální základnu zkoumání sociální skutečnosti. Opět opakují, že tato sada axiomů není hlubokým a určitě neadekvátním způsobem nazírání na společenskou realitu. Je východiskem, které si většina z nás zvnitřnila a které většinou působí na úrovni nezpochybnitelných předpokladů, o nichž zřídka kdy diskutujeme. Nazývám to kulturou sociologie a naším esenciálním dědictvím. Je to ale dědictví konstrukt, který nemá dlouhého trvání, a i když je životaschopný, je současně slabý.

Zpochybnění

Nyní předložím šest zpochybnění, která podle mne vyvolávají vážné otázky týkající se souboru axiomů sociologické kultury. Představím je v časovém sledu jejich působení (i když mohly být napsány dříve). Předem zdůrazňuji, že jsou to pochybnosti a výzvy, nikoli pravdy.

První zpochybnění spojuji s Freudem. Freudův místopis psyché – id, ego a superego – jsme dlouho používali jako intervenující proměnné, které vysvětlují individuální vědomí. Nemuseli jsme použít jeho přesnou terminologii, ale jeho základní myšlenka tu působila. V tom smyslu je Freudova psychologie součástí našich kolektivních domněnek-předpokladů.

To, o čem chci diskutovat, je Freudovo implicitní *zpochybnění samotného pojmu racionality*. Naši formativní myslitelé (Durkheim, Weber a Marx) byly všichni dětmi osvícenství. Ani Freudovi nebyla tato tradice cizí. Celá psychoanalytická terapie je metodologií odvozena z osvícenství. Odráží názor, že rostoucí uvědomění může vést k zlepšenému rozhodování, tj. k racionálnějšímu jednání.¹ Freud tvrdí: jestliže bychom se měli rozhodnout, co je formálně racionální, musíme nevyhnutelně vyjádřit v konečné detailní složitosti a specifčnosti zamýšlený cíl. V tomto případě vše závisí na úhlu pohledu a rovnováze zájmů. Nejradikálnější solipsistické verze postmodernismu tak posouvají tuto Freudovu premisu do cílové stanice bez toho, aby vzdávaly Freudovi aspoň trochu úcty. Avšak tito postmodernisté nechápou Freudovu pochybnost (o racionalitě) jako pochybnost, ale jako věčnou univerzální pravdu, největší z velkých narácí. Tento druh extrémní vnitřní protiřečové pozice je sebezničující. Freud zpochybnil, a možná fakticky i zdemoloval užitečnost pojmu *formální* racionality. Formální racionalita je vždy *něčí* formální

¹) Autor dále rozebírá Freudovu diskusi o základním předpokladu racionality v psychoanalytické terapii, ze které je podle něho možné vyvodit, že Freud v konečném důsledku popřel existenci či možnost určení kritérií formální racionality.

racionalita. Jak tedy může být univerzální? Formální racionalita je obvykle představována jako využití nejefektivnějších prostředků pro dosažení určitého cíle. Ale cíl není lehké definovat. Proto postmodernisté vítají Geerzovu „hustou deskripci“. Freud naznačuje, že každý je formálně racionální. Právě *substantivní* racionalita je pokusem dostat se do souladu s touto neredukovatelnou subjektivitou a naznačit, že navzdory všemu můžeme dělat inteligentní, smysluplná rozhodnutí, a to sociální rozhodnutí. K této otázce se ještě vrátím.

Druhá pochybnost se týká *eurocentrismu*. Toto zpochybnění je nyní mnohem více rozšířeno, než tomu bylo před třiceti lety. Geografické zpochybnění se ukázalo být alternativním pojmem času.²

Třetí zpochybnění se také týká času, ale netýká se dvou vizí času, ale mnohočetných realit času – *sociální konstrukce času*. Čas může být podle Fernanda Braudela mistrem, ale je současně mistrem, kterého jsme si vytvořili sami a kterému je těžké se vzepřít. V chápání času podle Paula Lacomba jako sekvence událostí či „epizodické historie“ je čas ekvivalentní euklidovské přímce, která má nekonečné množství bodů. To je v souladu s antickým názorem, že všechno se stále v každém okamžiku mění, vysvětlení je sekvenční a zkušenost je neopakovatelná. Toto pojetí času je základem idiografické historiografie a též ateoretického empirismu, které jsou rozšířené v moderních společenských vědách.

Alternativní pohled na čas konstatuje, že sociální procesy jsou bezčasové v tom smyslu, že to, co vysvětluje události, jsou pravidla nebo teorémy, které se uplatňují v každé době a v každém prostoru, i když v daném momentě nedokážeme všechna tato pravidla vysvětlit. V 19. století se tento pohled někdy označoval jako „sociální fyzika“ v narážce na newtonovskou mechaniku, která poskytla model pro tento druh analýzy.

Braudelova základní výhrada vůči těmto dvěma pojmům času naznačuje, že sociální skutečnost se primárně objevuje ve dvou jiných druzích času, které většinou ignorovali ideografičtí historici a nomotetičtí společenští vědci. Tyto doby nazývá Braudel časem *dlouhého trvání* anebo *strukturálním* časem, dlouhým, ale ne věčným, a na druhé straně *konjunkturálním* časem (časem shody okolností) anebo *cyklickým*, středně rozsahovým časem – časem cyklů *v rámci* struktur. Oba tyto časy jsou analytickými konstrukcemi, ale také současně jsou časy, které vyvíjejí tlak na sociální aktéry. Asi cítíte, že Durkheim, Marx a Weber nebyli zcela rezistentní vůči takovým braudeliánským konceptům. Ale v tom, co se z nich včlenilo do sociologické kultury, není místo pro sociálně konstruovaný čas. Proto Braudel představuje základní zpochybnění takové kultury. Vznik historické sociologie v 70. letech byl nepochybně aspoň částečnou odpovědí na braudeliánské pochybnosti, naneštěstí tato sociologie byla vstřebána do sociologie jako její specializace, a tak na Braudelův implicitní požadavek větší epistemologické rekonfigurace nebyl brán zřetel.

Čtvrté zpochybnění přichází mimo hranice společenských věd – z poznávacího hnutí v přírodních vědách a matematice, které se zabývá zkoumáním složitých systémů.³

²⁾ Autor přibližuje teoretizování o rozdílech mezi evropským chápáním času (čas jako zboží) a neevropským (čas jako vládce).

³⁾ Autor se dále zabývá koncepcí Ilyi Prigogina, který podle něho formulovat toto zpochybnění nejradikálněji, zabývá se problémy non-ekvilibria a složitých systémů, jeho koncepcemi „proudů

Páté zpochybnění přináší *feminismus*.⁴ Právě zpochybnění nejzákladnější vědecké práce – vystavení všech požadavků empirické verifikace je zpochybněním, které feminismus adresuje vědě. Svým zpochybněním jakéhokoli apriorního předpokladu, že rod je irrelevantní vůči vědecké praxi, feminismus od základu zpochybňuje kulturu sociologie.

Šesté a poslední zpochybnění je možná nejvíce překvapující a nejméně diskutované. Je to tvrzení, že *moderna* – úhelový kámen vši naší práce – *nikdy skutečně neexistovala*.⁵

Připomínám, že uvedené zpochybnění nejsou podle mne pravdy, ale oprávněné výzvy k reflexi základních předpokladů. Můžeme o nich pochybovat. Útočí však nebezpečně na sociologickou kulturu a nemůžeme zůstat vůči nim lhostejní. Může existovat formální racionalita? Máme brát vážně civilizační zpochybnění západního/moderního hlediska? Vyžaduje skutečnost mnohých sociálních časů, abychom uspořádali jinak naše teoretické myšlení a metodologii? Jakou vědeckou metodu nás nutí vynalézat výzkum složitosti a konec jistot? Je možné dokázat, že rod je strukturující proměnná, která vstupuje všude, i do zdánlivě neuvěřitelně vzdálených zón jako matematická konceptualizace? A je moderna podvodem – ne iluzí, ale podvodem, kterému naletěli v první řadě společenští vědci? Mohou výše uvedené tři axiomy odvozené z Durkheima, Marxe a Webera, konstituující sociologickou kulturu, adekvátně řešit tyto problémy? A pokud ne, zkolabovala tím kultura sociologie? A pokud ano, čím ji můžeme nahradit?

Výhledy

Příslib společenských věd budeme chápat jako tři vyhlídky, které se mi zdají být možné a žádoucí pro 21. století: epistemologická reunifikace takzvaných dvou kultur, vědy a humanitních věd, organizační reunifikace a nové dělení společenských věd a předpoklad centrality společenských věd ve světě poznání.

Jaké závěry lze vyvodit z mé analýzy sociologické kultury a jejího zpochybnění? Za první, ultraspecializace, kterou sociologie trpí spolu s ostatními společenskými vědami, je stejně nevyhnutelná jako sebezničující. Přesto s ní musíme zápasit a doufat, že vytvoříme nějakou zdůvodněnou rovnováhu mezi hloubkou a šířkou poznání, mezi mikroskopickým a syntetickým viděním.

Za druhé, jak to nedávno vyjádřil Smelser, „sociologicky naivní aktéři“ neexistují. Ale máme sociologicky dobře informované aktéry? To jest, jsou racionální? A jaký znají svět?

času“ a „konce jistot“, ireverzibilitou jako zdrojem pořádku, výjimečností existence integrovaných systémů, o problémech racionality.

4) Autor diskutuje o bádání Evelyn F. Kellerové, Donny J. Haraway a Vandany Shivy, aby ukázal, že toto zpochybnění pramení z feministických varování před „univerzální totalizující teorií“ jako „hlavní chyby, kvůli které uniká většina skutečností“.

5) Autor dále rozebírá koncepci, kterou formuloval Bruno Latour v práci *Nebyli jsme nikdy moderní* – jeho feministickým tvrzením blízký argument o nečistých směsích jako základních složkách skutečnosti. Centrálním jevem reality jsou podle Latoura hybridy – sítě reality „současné reálné, jako příroda, vyprávěné jako diskurs a kolektivně jako společnost“, proto je klíčové překonat vědeckou a společenskou segmentaci skutečnosti do tří kategorií přírody, politiky a vyprávění (rozpravy). Latour tvrdí, že svět, v kterém žijeme, je založený na základním falešném přesvědčení o nezvratnosti moderního a na zdůrazňování úplné svobody lidí v netranscendentální společnosti.

Zdá se mi, že sociální fakty jsou sociálními v dvojakém smyslu: jsou sdílenými percepcemi skutečnosti, sdílenými více či méně nějakou skupinou střední velikosti, ale s odlišným stínováním pro každého individuálního pozorovatele. To jsou sociálně konstruované percepce. Necht' je nám jasné, že není zajímavá analytikova sociální konstrukce světa, ale sociální konstrukce kolektivity aktérů, kteří tvoří svým kumulativním konáním společenskou skutečnost. Svět existuje, a existuje především proto, že předcházet tomuto momentu. To, co se pokouší analytik zjistit, je, jak kolektivita konstruuje svět. Používá pro to samozřejmě svoji sociálně konstruovanou vizi.

Proudu času se proto nedá vyhnout a ani jej není možné předvídat, před námi jsou vždy bifurkace, jejichž výsledek je inherentně neurčitý. A dále, navzdory „proudu času“ je tu mnohost časů. Nemůžeme si dovolit zanedbávat ani strukturální čas dlouhého trvání, ani cyklické rytmy historického systému, který analyzujeme. Čas je více než chronometrie a chronologie. Čas je trvání, cykly a disjunkce.

Svět můžeme poznat jen prostřednictvím naší představy o něm, je to kolektivní sociální vize, a nepochybně je to i lidskou vizí. To samo sebou platí stejně o vizi fyzikálního jako sociálního světa. V tomto smyslu všichni závisíme na brýlích, které používáme, na organizujících mýtech (ano, velkých naracích), které McNeil nazývá mýtohistorií, bez nich nedokážeme nic říci. Z těchto omezení vyplývá, že neexistují pojmy, které by nebyly pluralitní: všechny univerzálie jsou částečné, existuje pluralita univerzálií. Z toho též vyplývá, že všechna používaná slovesa musíme psát v minulém čase. Přítomnost je pryč dříve, než ji vyslovíme, všechna tvrzení musíme umístit do historického kontextu. Nomotetické pokusení je stejně nebezpečné jako idiografické a vytváří past, do které už mnohé z nás zavedla kultura sociologie.

Ano, jsme na konci jistot. Co to však znamená v praxi? V dějinách myšlení se nám stále nabízí jistota. Teologové nabízejí jistoty, které viděli proroci, kněží a kanonizované texty. Filozofové nabízejí jistoty jako rozumově odvozené nebo induktivně vyvozené nebo získané intuicí. A moderní vědci nám nabízejí jistoty empiricky verifikované kritérii, která sami vymysleli. Všichni tvrdili, že jejich pravdy jsou viditelně validizované skutečným světem, ale že tyto viditelné důkazy jsou jen vnějším a omezeným vyjádřením hlubších pravd, pro které tajemství a odhalení byly předurčenými zprostředkovateli.

Nějaký soubor jistot převládal v určitém období na určitých místech, ale žádný z nich všude a věčně. (Z toho však nevyplývá, že filozofové a vědci nemají žádné zásluhy nebo že žádná pravda není validnější než druhá, a určitě ani to ne, že každá z vědeckých pravd je jen gigantickým podvodem.) Z toho vyplývá, že by bylo rozumné formulovat naše hledání s vědomím trvalé nejistoty a nedívat se na tuto nejistotu jako na nešťastnou, či dočasnou slepotu, anebo jako na nepřekonatelnou překážku poznání, ale spíše jako na neuvěřitelnou možnost imaginace tvorby, výzkumu. Pluralismus v tomto chápání přestává být lhostejností slabého a ignorujícího a stává se rohem hojnosti možností pro lepší universum.

V tomto roce skupina fyziků vydala knihu nazvanou *Slovník ignorance* [Cazenave 1998]. Tvrdí v ní, že věda hraje větší úlohu ve vytváření zón ignorance než zón poznání.

Jedním z problémů tvorby nových ignorancí je, že není věrohodný důvod předpokládat, že s novými ignorancemi se můžeme lépe zabývat v úzké oblasti, kde byly odhaleny. Fyzik může klást novým ignorancím, vyžadujícím řešení, otázky, které se předtím považovaly za biologické nebo psychologické. To určitě platí, pokud jde o nové ignoran-

ce, které objevují sociologové. Ochrana vlastního rajónu před novými ignorancemi, je nejhorší z vědeckých hříchů a největší hrozbou jasnosti.

Je to právě problém místa, který je základem organizačních problémů společenských věd. Institucionalizace jmenného rozdělení společenských věd je dnes mimořádně silná i oproti častému poklekávání před růžovým poupětem „interdisciplinarity“. Ano, tvrdím, že interdisciplinarita je sama návnadou, nejsilnější možnou podporou současného seznamu disciplín, protože naznačuje, že každá má určité zvláštní poznání, které by bylo užitečné kombinovat s jiným speciálním poznáním, abychom vyřešili určitý praktický problém. Faktem je, že tři velká rozdělení vědy 19. století: minulost/přítomnost, civilizovaný/jiný a stát/trh/občanská společnost se dnes vůbec nedají obhájit jako intelektuální směrovky. Dnes je nemožné v takzvaných oblastech sociologie, ekonomie či politologie učinit žádné citlivé tvrzení, které není současně historickou analýzou bez užití takzvaných generalizací, které se používají v jiných společenských vědách. Proč tedy nadále předstíráme, že se zabýváme odlišnými věcmi?

Pokud jde o civilizované/jiné, existuje sice množství zvláštností, ale rasistická zjednodušení moderního světa jsou nejen škodlivé, ale také intelektuálně ochromující. Musíme se naučit pracovat s univerzálním a partikulárním jako se symbiotickým párem, který se nikdy nerozejde a musí obohacovat všechny naše analýzy.

Rozlišení státu/trhu/občanské společnosti je vcelku jednoduše nevěrohodné. Ví to každý skutečný aktér skutečného světa. Trh je vytvářený a omezovaný státem i občanskou společností. Stát odráží trh i občanskou společnost. A občanská společnost je vymezená státem a trhem. Není možné oddělovat tyto tři způsoby vyjadřování zájmů, preferencí, identit a vůlí aktérů do uzavřených oblastí, o kterých se vytvářejí tvrzení rozličnými skupinami lidí.

Nadále však sdílím Durkheimovu premisu, že psychologie a společenská věda jsou dvě oddělené záležitosti a že psychologie je blíže určité části biologie. Všiml jsem si toho, že většina psychologů, od behavioristů po freudiány sdílí tento názor. Skupinu, která nejvíce vzdoruje této separaci, je možné fakticky najít právě v sociologii.

Jsem přesvědčen, že se musíme kolektivně otevřít a uznat omezení našeho vidění. Musíme číst více literaturu z širšího okruhu, než to činíme v současnosti, a musíme značně povzbuzovat naše studenty, aby také nečetli jen sociologické práce. Měli bychom získat doktorandy z mnohem širšího společenskovědního prostředí, než jsme to dělali doposud, a musíme jim dovolit víc určovat to, čím jim můžeme pomoci růst. A je pro nás klíčové, abychom se učili jazyky. Vědec, který nechte ve třech až pěti jazycích, je vážně handicapovaný. Angličtina je sice hlavní, ale sama angličtina znamená, že máme přístup jen k asi polovině toho, co je napsané, a postupem desetiletí se tento podíl zmenší, protože oblasti nejvyššího růstu produkce vědců jsou ve své písemné tvorbě neanglické. Růst schopnosti číst ve více jazycích jde ruku v ruce s rostoucí internacionalizací našich výzkumných jednotek, i když to není identické. Nevím, kam to povede, ale pochybuji, že se jednou skuteční sté výročí jakékoliv mezinárodní společenskovědní společnosti pod jejím dnešním názvem.

Nakonec jsem si nechal to, co považuji za nejvíce fascinující perspektivu a možná i nejdůležitější. Když se na konci 18. století dovršil takzvaný rozvod mezi filozofií a vědou, společenské vědy byly chudým příbuzným – ani ryba, ani rak – a byly zesměšňované na obou stranách boje „dvou kultur“. Společenská věda si tuto představu zvnitřnila, cítíce se tak, že nemají jinou možnost, než se spojit buď s přírodními vědci, nebo huma-

nitními vědami. Dnes se situace radikálně změnila. V přírodních vědách narůstá hnutí zabývající se zkoumáním složitých systémů, které hovoří o proudu času, o neurčitostech, a věří, že lidské sociální systémy jsou nejsložitější. V humanitních vědách narůstá hnutí – kulturní zkoumání, které je přesvědčené, že neexistují žádné esenciální estetické kánony a že kulturní výtvaru jsou zakořeněny ve svém sociálním původu, sociálních recepcích a sociálních narušeních.

Zdá se mi jasné, že zkoumání složitosti a kulturní zkoumání posunuly přírodní a humanitní vědy do terénu společenské vědy. To, co bylo centrifugálním polem sil ve světě poznání, se stalo centripetálním a věda o společnosti je nyní pro poznání ústřední. Jsme v procesu pokusu překonat tyto „dvě kultury“, pokusu sjednotit je do jedné oblasti bádání o pravdivém, dobrém a krásném. Je to důvod k veselí, i když tento záhon bude velmi těžké okopávat.

Poznání ve světle nejistot obsahuje volby – volby ve všech otázkách a určitě i volby sociálních aktérů a mezi nimi volby vědců. Volby vyžadují rozhodování o tom, co je substantivně racionální. Nemůžeme dále předstírat, že vědci mohou být neutrální, to jest očištěni od své sociální skutečnosti. To ale neznamená, že je dovoleno vše. Znamená to, že musíme starostlivě vážit všechny faktory ve všech oblastech a pokoušet se dospět k optimálním rozhodnutím. Na druhé straně to znamená, že musíme navzájem komunikovat a musíme to dělat jako rovný s rovným. Každý z nás má více určitého specializovaného poznání o určitých speciálních oblastech než druzí, ale nikdo, žádná skupina nemá všechny znalosti potřebné pro substantivní racionální rozhodnutí, dokonce ani v relativně omezených oblastech, jestliže nevzala ohled na poznání druhých mimo tyto oblasti. Zručnosti se přitom nerozpouštějí v nějakém beztvarém vzduchoprázdnu, ale jsou vždy částečné a potřebují se integrovat s jinými částečnými zručnostmi. V moderním světě to však děláme zřídka. Ani vzdělávání nás na to dostatečně nepřipravuje. Když si uvědomíme, že funkcionální racionalita neexistuje, jen pak můžeme začít dosahovat substantivní racionalitu. Věřím, že na to mysleli Prigogine a Stengers, když mluví o „znovuzačarování světa“. To neznamená popírat velmi důležitou úlohu „odčarování“, ale trvat na tom, že musíme všechny části zase uvést do souladu. Příliš rychle vylučujeme konečné příčiny. Vědci zevšeobecnili taktiku, která je užitečná pro vymanění se z teologických a filozofických systémů kontroly, na metodologický imperativ, a toto je ochromující.

A nakonec, svět poznání je rovnostářským světem. To je jeden z největších příspěvků vědy. Každý má právo zpochybnit věrohodnost existujících tvrzení o pravdě za podmínek, že svoje protitvrzení vybaví určitými empirickými důkazy a poskytne je komukoli pro kolektivní přehodnocení. Když ale přírodovědci odmítli být společenskými vědci, nevěnovali pozornost zjištění, že toto počestné setrvání na rovnostářství ve vědě není možné a ani hodnověrné v nerovnostářském společenském světě. Bud' me si jisti, že politika vzbuzuje ve vědcích strach a oni hledají bezpečí v izolaci. Vědci se bojí mocenské minority – menšiny při moci. Bojí se i mocné většiny, která by se mohla dostat k moci. Nebude lehké vytvářet rovnostářštější svět. I tak, abychom dosáhli cíle, který přírodní vědy odkázaly světu, vyžaduje to egalitárnější sociální uspořádání, než jaké máme dnes. Zápas o egalitarismus ve vědě a ve společnosti nejsou oddělené. Jsou tím, co nám opět ukazuje na nemožnost oddělování hledání pravdy, dobra a krásy.

Lidská arogance je největším omezením, které si lidstvo na sebe uvalilo. To je, podle mne, poselství příběhu o Adamovi. Byli jsme arogantní v tvrzení, že jsem dostali a

pochopili boží zjevení a poznali záměry bohů. Byli jsme ještě arogantnější, když jsme tvrdili, že jsme schopni dospět k věčné pravdě užitím lidského rozumu, toho zrádného nástroje. A nepřestáváme být arogantními, když se snažíme vnutit jeden druhému s takovou zuřivostí a krutostí naše subjektivní představy o dokonalé společnosti. V těchto arogancích jsme v první řadě zradili sebe sama a uzavřeli naše potenciality, schopnosti, které jsme mohli mít, imaginace, které jsme mohli rozvíjet, a chápání, ke kterému jsme mohli dospět. Žijeme v nejistém vesmíru, jehož největší předností je trvání neurčitosti, protože neurčitost umožňuje tvorbu – vesmírnou, a tím i lidskou tvorbu. Žijeme v nedokonalém světě, ve světě, který bude vždy nedokonalý, a proto bude vždy skrývat nespravedlnost. Před touto skutečností však vůbec nejsme bezmocní. Můžeme svět učinit méně nespravedlivý, krásnější a naše poznání světa může růst. Potřebujeme ho pouze budovat, a abychom ho mohli budovat, potřebujeme jen uvažovat společně a bojovat za to, abychom mohli získávat jeden od druhého originální poznání, které je schopen získat každý z nás. Můžeme pracovat na této vinici a přinést ovoce, jakmile se o to pokusíme.

Můj blízký spolupracovník Terence Hopkins mi roku 1980 napsal poznámku, z níž učiním náš závěr: „Nemůžeme jít jinam než vzhůru, vzhůru a vzhůru, což si můžeme přeložit náročněji a náročněji v kladení intelektuálních norem. Elegance. Přesnost. Krátký rozsah. Snaha o správnost. Věčně. To je vše.“

Přeložily Zuzana Kusá a Jitka Stehlíková

IMMANUEL WALLERSTEIN je americký sociolog a historik ekonomie. Působil jako ředitel *Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical Systems, and Civilizations*. Zabývá se makrosociologií, systémovou sociologií a otázkami sociální změny. V letech 1994-1998 byl prezidentem Mezinárodní sociologické asociace (ISA).

Literatura

- Braudel, Fernand 1972. „History and the Social Sciences: The Longue Durée.“ Pp. 11-42 in *Economy and Society in Early Modern Europe*, ed. by P. Burke. London: Routledge and Kegan Paul.
- Braudel, Fernand 1980a (1959). „The History of Civilizations: The Past Explains the Present.“ Pp. 177-218 in *On History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braudel, Fernand 1980b (1960). „Unity and Diversity in the Human Sciences.“ Pp. 55-63 in *On History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Catlin, George E. G. 1964 (1938). „Introduction to the Translation of Emile Durkheim.“ In *The Rules of Sociological Method*, by Emile Durkheim. Glencoe, IL: Free Press, 8th ed. Translation by Sarah A. Solovay and John H. Mueller.
- Cazenave, Michel 1998. *Dictionnaire de l'ignorance*. Paris: Bibl. Sciences Albin Michel.
- Connell, R. W. 1967. „Why is Classical Theory Classical?“ *American Journal of Sociology* 102: 1511-1557.
- Durkheim, Emile 1982. *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, IL: Free Press.
- Freud, Sigmund 1955 (1900). *The Interpretation of Dreams*. New York: Basic Books.
- Freud, Sigmund 1957 (1915). „The Unconscious.“ Pp. 161-204 in Standard Edition XIV.
- Freud, Sigmund 1960 (1923). *The Ego and the Id*. New York: W. W. Boston.
- Freud, Sigmund 1961 (1930). *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton.
- Haraway, Donna 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Keller, Evelyn Fox 1985. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.

- Latour, Bruno 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La D'couverte.
- Marx, Karl 1963 (1852). *The 18th Brumaire of Louis Napoleon*. New York: International Publishers.
- Marx, Karl, Friedrich Engels 1948 (1848). *The Communist Manifesto*. New York: International Publishers.
- Mc Neill, William J. 1986. *Muthistory and other essays*. Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott 1949 (1937). *The Structure of Social Action*. 2nd ed. Glencoe, IL: Free Press.
- Prigogine, Ilya 1996. *La fin des certitudes*. Paris: Odile Jacob.
- Prigogine, Ilya 1997. *The End of Certainty*. New York: Free Press.
- Prigogine, Ilya, Isabelle Stengers 1984. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Boulder, CO: New Science Library.
- Shiva, Vandana 1993. *Various chapter in Maria Mies and Vandana Shiva, Ecofeminism*. New Delhi: Kali for Women.
- Wallerstein, Immanuel et al. 1996. *Open the Social Sciences: Report of Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Weber, Max 1946 (1919). „Politics as a Vocation.“ Pp. 77-128 in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max 1968. *Economy and Society*. Ed. by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.

Sexual Diversity & Human Rights

Second International Conference *Beyond Boundaries*

21-24 JULY 1999

Manchester Metropolitan University, UK

The second international conference of the International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society (IASSCS) is being hosted by Manchester Metropolitan University, UK, on 21-24 July 1999. The theme of the conference is Sexual Diversity and Human Rights.

Further details about the conference – including costs and booking information – will be available in the near future.

If you require further information, please contact:

Gail Hawkes

Department of Sociology

Manchester Metropolitan University

Geoffrey Manton Building

Rosamond Street West

Off Oxford Road

Manchester M15 6LL

phone (+44) (0) 161 247 3464

fax (+44) (0) 161 247 6321

e-mail g.hawkes@mmu.ac.uk

www <http://www.miid.net/diversity/>