

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Mgr. Filip Lachmann

**Sociální teorie a pozdně moderní přístupy
ke studiu kultury**

Social Theory and the Late-Modern Approaches
to the Study Of Culture

Rigorózní práce

Praha 2011

Autor práce: **Mgr. Filip Lachmann**

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Balon, Ph.D.**

Oponent práce:

Datum obhajoby: **2011**

Hodnocení:

Bibliografický záznam

LACHMANN, Filip. *Sociální teorie a pozdně moderní přístupy ke studiu kultury*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, 2011. 69 s.

Abstrakt

Studium kultury je součástí zájmu sociologie, sociálních věd a vědy o člověku již od dob jejich vzniku. Tento zájem se však s postupem let a vývojem jednotlivých disciplín značně proměňoval, zejména ve 20. stol., kdy se fenomén kultury stal jedním z hlavních ukazatelů společenského soužití. Pojem kultura sám o sobě představuje velmi široký okruh činností, předmětů a charakteristik svázaných s člověkem a jeho jednáním. Předkládaná práce se zaměřuje na proces, v jehož průběhu sociální vědci začali kulturu vnímat už ne pouze jako soubor či zásobárnu hodnot, ale jako součást mocenského boje, hegemonie, ideologie a útlaku, v její každodennosti, vlivu na vědecké poznání a tvorbu společenského diskursu. Všímá si vzestupu kritických teorií, které vznikly především v souvislosti z tzv. „kulturním obratem“ započatým v poválečném období. Je zde zachycen vývoj sociální teorie jako disciplíny kombinující více přístupů, ukotvené spíše ve volnějším referenčním rámci, přičemž hlavním cílem je poukázat na rozdíl mezi sociální vědou typickou pro modernitu a více či méně postmoderními autory, které dnes zároveň považujeme za přední vědce a filosofy 20. stol. Tento přehled zahrnuje frankfurtskou školu T. Adorna, M. Horkheimera a H. Marcuse, britská kulturní studia S. Halla, poststrukturalismus M. Foucaulta a R. Barthesa, dekonstrukci J. Derridy, postmoderní teorie J. Baudrillarda, Z. Baumana, J. Lyotarda, B. Latoura, postkolonialismus E. Saída, přínos P. Bourdieua a pojednání nad podobou současného světa F. Fukuyamy, E. Hobsbawma a S. Huntingtona. Tato práce chce shrnout jejich celkový přínos sociální vědě a poukázat na jeden z klíčových procesů 20. století, jehož výsledkem bylo opuštění projektu moderní racionality a její emancipační schopnosti a skutečnost, že do centra studia společnosti byla postavena kultura se všemi svými implikacemi.

Abstract

Sociology, social science and human sciences in general are interested in the study of culture since its inception. This concern, however, have transformed over the years and the development of individual disciplines, especially in the 20th century, where the phenomenon of culture has become one of the main indicators of social coexistence. The concept of culture itself represents a very wide range of activities, objects and characteristics tied with the human and his behavior. This work focuses on the process, during which social scientists have begun to perceive the culture no longer just a file or a store of values, but as part of power struggle, hegemony, ideology and oppression in their everyday impact on the scientific knowledge and the creation of social discourse. It notes the rise of critical theory, which arose mainly in the context of the so-called “cultural turn“, starting in the postwar period. It records the development of social theory as a discipline combining several approaches, grounded in a larger frame of reference, the main aim is to highlight the difference between social science typical for modernity and more or less postmodern authors, which we nowadays consider the leading scientists and philosophers of the 20th century. This report covers the Frankfurt School of T. Adorno, M. Horkheimer and H. Marcuse, the British Cultural Studies of S. Hall, poststructuralism of M. Foucault and R. Barthes, deconstruction of J. Derrida, postmodern theorists J. Baudrillard, Z. Bauman, J. Lyotard and B. Latour, postcolonialism of E. Said, the contribution of P. Bourdieu and discussion over the shape of the modern world by F. Fukuyama, E. Hobsbawma and S. Huntington. This paper intends to summarize their overall contribution to social science and point to one of the key processes of the 20th century, which resulted in the abandonment of the project of modern rationality and the emancipatory capacity and the fact the culture has been placed in the center of studies of the society with all its implications.

Klíčová slova

Kultura, modernita, postmodernita, pozdní modernita, sociologie, sociální teorie, kulturní obrat, kulturní studia, lingvistický obrat, konzumní společnost, globalizace ...

Keywords

Culture, modernity, postmodernity, late modernity, sociology, social theory, cultural turn, cultural studies, lingvistický obrat, consumer society, globalisation ...

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 12. 9. 2011

Filip Lachmann

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucímu této práce za věcné připomínky a nasměrování na tuto tematiku, rovněž své rodině a blízkým za podporu při její tvorbě i v průběhu celého studia.

Obsah

1 Úvod do věku pozdní modernity	8
Kultura v pozdně moderním věku	9
2 Kultura v sociální vědě	10
2.1 Klasické studium kultury	11
2.2 Nové počátky zájmu o kulturu	12
Přínos antropologie	13
Kulturní relativismus	14
Kulturní obrat	16
Masová společnost	17
3 Sociální teorie a pozdně moderní přístupy ke studiu kultury	18
3.1 Frankfurtská škola	19
Kulturní průmysl a masová kultura	19
Technologie	21
3.2 Britská kulturní studia	23
Teoretická východiska	24
Kódování / dekodování	27
Postmoderní populismus?	28
3.3 Lingvistický obrat a poststrukturalismus	29
Derridova dekonstrukce	30
Foucault: archeologie, diskursivita a moc	33
Barthesova mytologie kapitalismu	36
3.4 Postmoderní teorie	37
Postkoloniální kritika západní kultury	39
Lyotardův konec velkých vyprávění	41
Baudrillard a odcizení světa	43
Baumanova tekutá modernita	48
Latourova nemoderní modernita	50
Pierre Bourdieu, kulturní sociologie a média	51
3.5 Pojednání nad podobou nového světa: Huntington, Fukuyama a Hobsbawm	56
4 Diskuse	59
5 Závěr	62
Bibliografie	65

1 Úvod do věku pozdní modernity

Život před nás neustále staví nové výzvy, a co nám často připadá jako nepřekonatelný problém, stává se po jeho vyřešení jen jednou z běžných vzpomínek. V této situaci je často student – ve chvíli, kdy vykoná jednu zkoušku, stojí před ním řada dalších, na které je třeba se brzy soustředit. Pracovní pohovory. Nové kolektivy. Zkušenost jakéhokoliv druhu, v níž je třeba přesvědčit ostatní o svých kvalitách. Ve stejné situaci je však i společnost při svém setkávání se s novými skutečnostmi, sociálními jevy a tím, co často z nějakého důvodu od jisté doby nazýváme často bezvýhradně *pokrokem*. Vítáme vynálezy, vědecké teorie, ovládnutí přírody. V dějinách však sklízíme také atomovou bombu, koncentrační tábory či následky zemětřesení. S tím vším se společnost musí nějakým způsobem vyrovnat: nadšením, údivem, přehodnocením dosavadních přístupů, změnou dosud uznávaného paradigmatu nebo programy humanitární pomoci. Možná až příliš často v historii jsme se snažili napravovat to, co někdo o něco dříve vytvořil nebo vymyslel a těšil se přitom společně se svými pokračovateli velké přízni. V této práci nechci soudit, ani volit mezi tím, co je dobré, co dobré není a co je někomu (kromě každého) prospěšné. Mým cílem je čtenáři poskytnout jedno z vysvětlení, proč dnes vědecký diskurs je provázen současně diskursem o legitimitě a pravidlech, a proč bádání a jen málo nápadů a vynálezů v dnešní době vítáme bez pochybností a s nadšením. Přestože se média snaží stále znova resuscitovat naši fascinaci okolním světem – koneckonců je to součást jejich práce –, informace, které jsme byli nuceni ještě nedávno vstřebávat jako esenciální problém naší existence, dnes přecházíme bez hnutí. Chci zaznamenat vývoj moderní sociální teorie a jeho důsledky pro západní myšlení jako celek.

Například sociologové dnes už raději odsunují na okraj svého zájmu témata třídních rozdílů a nahrazují je zkoumáním kulturních předpokladů společenského soužití. V Evropě je na pořadu dne střet kultur a s ním související témata imigrace či nacionalismu jsou živnou půdou pro hlasité a mediálně vděčné diskuse, které otrásají vládami a plodí sociální konflikty, při nichž hoří předměstí či policejní vozy v centrech měst. Veřejné mínění je však náchylné podléhat populárním myšlenkám a jednoduchým řešením, proto je zde sociální věda, jež se chce formovat jako zodpovědný a aktivní hlas „vzadu“, mapovat sociální terén a zmírňovat dopady procesů nežádoucích pro společnost. Navíc, jak podotýká Pierre Bourdieu: „*Badatelé a vědci mají jedno poslání*

– a je obzvlášť naléhavé pro vědy o společnosti – přiblížit výsledky svého bádání všem.“ (Bourdieu 2002: 10) Proto je třeba palčivé otázky stále hlasitě a srozumitelně zodpovídat, dokud se neshodneme, že před námi neleží jiné, akutnější výzvy.

Tato práce je *jedním z možných* souborů přístupů ke studiu kultury, tedy toho, co nás sice stále obklopuje, dvacet respondentů by nám však na otázku po její definici nejspíš podalo dvacet různých odpovědí. Chce logicky propojit několik sociologických a jiných sociálněvědných teorií a škol, které právě prostřednictvím studia kultury v průběhu posledního století několikrát zásadně obrátily náš pohled na skutečnost.

Kultura v pozdně moderním věku

Pojem kultury vždy sociologii přitahoval. Dokonce do takové míry, že ji v průběhu dvacátého století někteří autoři dokázali vtělit přímo do hlavního předmětu jejího zájmu. Dnes známe nespočet způsobů, jak kulturu studovat, jak ji definovat, jak se obávat či neobávat jejího vlivu nebo pod jakým zorným úhlem ji sledovat. Otázka po správnosti a oprávněnosti jednotlivých přístupů je přitom značně sobecká. Dnešní sociolog je totiž postaven před závažný problém: jakou cestou se vydat, aby jeho závěry byly relevantní a měly dostatečnou výpovědní hodnotu, pokud chce ovlivňovat společenské dění i za hranice akademického světa. Stojí na křižovatce, která se vývojem disciplíny vytrvale převracela naruby a větvila, a to zejména od 60. let minulého století, stejně jako později, kdy definitivně narazila na výzvu (či zmar?) postmodernismu nebo porážky komunismu v roce 1989. Milníků je v posledních několika desetiletích řada a liší se podle názorů mnoha autorů, což může být také dědictvím postmoderního radikálního pluralismu. Sociální teorie, tak jak ji nyní chápeme, je spíše než „jen“ disciplínou, souborem přístupů. Neustále navíc čelí rozkladu a fragmentaci jednotlivých témat. Studium kultury musí stále unikat hrozbě zpochybnění svých vlastních výstupů a stále se mít na pozoru před tím, aby se nestalo jen určitým druhem vyprávění již dříve vyřčeného příběhu.

To, že jsme nyní, na začátku 21. století, svědky bezprecedentních změn ve společnosti, jako jsou chápání kultury, demokracie, vztahu k přírodě, rozvoje techniky, rozdělení a ve velkém finále posledního desetiletí nevídaného propojení světa v globální systém komunikací a globálních ekonomik, mohutné migrace obyvatel (jen v letech 1999–2001 do patnácti států EU přišlo 4,5 milionu osob /Hobsbawm 2009: 73/), je pro

společnost bezpochyby obtížné, zvláště když vidíme, kolik let dokážou rezonovat nejrůznější názory, přesvědčení, diskursy a postoje. Vše je přitom třeba vnímat jako celek a nevkládat např. na bedra rozvoji techniky, protože ta je jen vyústěním jistých potřeb člověka – potřeb, které je třeba popsat, problematizovat a vysvětlit.

2 Kultura v sociální vědě

Pojem kultury, jeho náplň a způsob zkoumání se v čase významně měnily. V tom ohledu vznikla celá řada publikací, odborných článků a čítanek rekapitulujících tento vývoj, stejně tak máme k dispozici nespočet definic kultury, které dohromady ukazují na podivuhodné privilegium, jehož se tomuto pojmu dostalo – se všemi totiž lze zpravidla souhlasit. Například podle *Velkého sociologického slovníku* je kultura „specif. lidský způsob organizace, realizace a rozvoje činností, objektivovaný ve výsledcích fyzické a duševní práce“ (Petrušek 1996: 547), z čehož lze usoudit, že pro sociální vědy je zásadní fakt, že jde o konstrukt člověka, o systém do určité míry odlišný od přírody, nicméně je třeba rozhodnout, jak tento konstrukt chápat při snaze odhalit jeho pozici v životě společnosti a co z něj lze vytěžit pro naše závěry, bude totiž existovat zásadní rozdíl například mezi pojetím kultury jako vysokého umění v kontrastu k masové kultuře, jako způsobu produkce mínění, jako souboru diskursivních praktik či jako moderní mytologie, která se stala ústředním tématem mé bakalářské práce s názvem *Devadesát let mýtů v českých zemích* (2008). Úrodnou půdou, ze které sociální vědy mohou dodnes těžit, je rovněž bohaté studium antropologie, o němž bude v tomto textu také řeč. Zásadním pro historii i pro mne je pak pojem kultury v sociologii v oblasti strukturalistických teorií a jejich překlenutí v podobě poststrukturální teorie, dále pak teoretikové postmodernity a pojetí „pozdní modernity“ vůbec. Je tedy zřejmé, že pro tuto práci je alfou a omegou tzv. kulturní obrat v sociologii a humanitních vědách obecně. To jsme však doposud nakousli jablko z více stran – přestože právě to je pro tuto práci esenciální –, vrátíme se nyní k těm klasičtějším přístupům ke studiu kultury.

2.1 Klasické studium kultury

Lze tvrdit, že období klasické sociologie je charakteristické zejména pro svoji snahu o dosažení velkých systémových teorií společnosti. Tyto „*velké teorie, pohybující se na pomezí filosofie dějin a vlastní sociologie, které vznikaly v průběhu devatenáctého století a počátkem století dvacátého*“ (Keller 2005: 13), však s pojmem kultury zacházejí odlišným způsobem, než se tomu začíná dít přibližně od poloviny 20. století, kdy se problematika kultury jako takové značně komplikuje, roste do šířky a hlavním východiskem přístupu přestává být jen fakt, že „*sociologie je produktem modernity, tedy produktem společnosti, která se radikálním způsobem oddělila od společností předmoderních, tradičních*“ (Keller 2005:15), a hlavním zájmem přestávají být velké teorie „*(industriální) kapitalistické společnosti, zejména klíčové konceptualizace a interpretace přechodu od preindustriálních evropských společností ke společnostem kapitalistickým...*“ (Balon 2004: 50). Ovšem i tradiční parsonsovská teorie společnosti přitom vnímá kulturní systém jako autonomní „zásobárnu“ pro „*hodnoty, k nimž se lidé hlásí, normy, které dodržují, a hmotné statky, které vytvářejí*“ (Giddens 1999: 32). Z kultury pak čerpá sociální systém, v němž internalizací hodnot vznikají různé potřeby jedince; jde o jednotící prvek lidského společenství, v nadsázce řečeno prvek s kladným znaménkem, který je důležitý pro společenskou solidaritu, protože hodnoty, které prostředkuje, mají jednotící smysl. V této práci chci demonstrovat, že pozdější přístupy však takové hodnoty mohou vnímat třeba jako základ rezistence vůči řádu, jako něco, co nabourává status quo a přímo strukturuje každodenní život.

Bylo tedy řečeno, že devatenácté století a začátek století dvacátého jsou obdobími velkých sociologických teorií *modernity*. Kultura jako taková zde není chápána jako samostatná analytická kategorie a spíše se s ní setkáváme v souvislosti s dohady, „*zda lidský, lidmi vytvořený a obývaný svět kolem nás chápat jako společnost (a tedy za pomoci disciplíny sociologie), nebo kulturu (volněji a bez pevného disciplinárního ukotvení)*“ (Reifová 2010: 12). Z těchto důvodů se při studiu klasické sociologie explicitně neseťkáváme s problematikou kultury jako strukturující veličiny, ačkoliv vnitřní skladbou kultury se humanitní vědy do jisté míry zabývají na poli literárním, uměleckém či historickém.

Například *kulturní historie* podle britského historika Petera Burkeho a jeho knihy *Variety kulturních dějin* vzniká jako logické propojení historií jednotlivých umění

a věd v raně moderním období. Základním modelem kulturní historie se stává „*model postupné dominance buď rozdílných oblastí světa, nebo jednotlivých disciplín*“ (Burke 2006: 24). Jak píše Burke, pozoruhodný je například výrok francouzského humanisty Le Roye, který už na konci 16. století tvrdí, „*že všechna svobodná a mechanická umění rozkvétají a upadají společně (...), takže jednotlivé civilizace řecká, arabská, čínská atd. – mají své vlastní vrcholy a propasti*“ (Burke 2006: 24–25). Kultura jako by se sama hlásila o pozornost díky zvýšenému zájmu historiků a myslitelů o dějiny myšlení a institucí nad zájmem o počítání bitev a válečných tažení. Zdá se to přirozené – zrod člověka jako subjektu v období humanismu musí nutně provázet i zájem o jeho, tedy o lidský svět a jeho specifika. Skutečný zájem o kulturu však propuká v osvícenství:

„Slavné Voltaireovo Pojednání o způsobech chování nebylo v tomto ohledu zdaleka osamoceno. Intelektuálové osmnáctého století obecně předpokládali, že rozdíl mezi ‚hrubými‘ a ‚uhlazenými‘ způsoby souvisejí s rozdíly ve způsobech myšlení. K tomuto tématu byly v té době napsány mnohem přesnější studie.“
(ibid.: 26)

V průběhu 19. století však dochází k bouřlivému vývoji historie jako samostatné vědecké, tedy profesionální disciplíny, jež postupně zpracovává své vlastní objektivní metody a postupy. Podobně jako sociologie se stává po vzoru přírodních věd pozitivistickým projektem a její pozornost se koncentruje hlavně na „*politiku, dokumenty a ‚tvrdé fakty*““ (ibid.: 29), čímž se kulturní historie dostává na „druhou kolej“. Zde spatřuji jistou souvislost s *kulturním obratem*, který má přijít za více než sto let, a který je tomuto procesu opačný – pokud usilování věd o objektivitu chápeme jako konstrukci profesionální vědy, kulturní obrat je v tomto smyslu do určité míry dekonstrukcí jejích ideálů, jak popisuje následující kapitola.

2.2 Nové počátky zájmu o kulturu

Sociologie jako pozitivní věda se rovněž rozvíjí jako hodnotově neutrální věda, která chce ve svém hlavním proudu dosahovat objektivního poznání hledáním kauzalit a zákonitostí a neaspirovat přitom na stanovování společenských cílů, ačkoliv ovlivnění „běžného“ vědění populace sociologickým výzkumem je nevyhnutelné. Dobrým příkladem využití sociologie je Mertonovo pojetí této disciplíny jako vědy rozkrývající latentní funkce jednání a upozorňující na možná rizika. Nejznámější příspěvek do

diskuse na toto téma vnáší Max Weber, když v kapitole „*Smysl hodnotové neutrality v sociologických a ekonomických vědách*“ knihy *Metodologie, sociologie a politika* (1917) volá po sociologii jako nehodnotící vědě. Weber má v tomto směru samozřejmě i své oponenty a tato debata je živá prakticky po celou dobu pozitivistického projektu sociologie. Hodnoty, stejně jako kultura, se však nestávají zásadním terčem kritiky až do období 60. let, vyjma autorů frankfurtské školy, kteří od 30. let 20. stol. zpracovávají nové paradigma, kterým je kritická teorie života v moderní kapitalistické společnosti. Ačkoli tito sociální vědci přejímají některá Marxova témata, odmítají jeho ekonomický determinismus a svoji pozornost soustřeďují na nadstavbu, tedy duchovní (a kulturní) systém. Na tomto myšlenkovém podloží Adorno s Horkheimerem v knize *Dialektika osvícenství* (Adorno – Horkheimer 2009) zavádí pojem *kulturní průmysl*, kterým se stejně jako vlivem frankfurtské školy budeme zabývat podrobněji v jedné z pozdějších kapitol. V tuto chvíli je podstatné, že tento koncept slouží k popsání odcizení člověka právě prostřednictvím masové kultury, čímž se kultura stává nástrojem pro kritiku společnosti, resp. života v kapitalistickém systému, a sociální věda tak získává možnost analyzovat jedno z hlavních činitelů strukturujících každodenní život.

Přínos antropologie

Antropologie může být jednou z odpovědí, proč klasická sociologie není z určitého hlediska přímou vědou o kultuře a neproblematizuje ji jako předmět svého výzkumu, přestože jde o obory, které mají mnohé společné, o čemž svědčí i význam předních sociologů (Durkheim, Spencer ad.) pro antropologickou vědu. Rozmach antropologie v 19. století souvisí zejména s kolonialismem evropských zemí, misionářskými výpravami a studiem primitivních kultur po celém světě. Jelikož nás zajímá především sociální a kulturní antropologie,¹ je nasnadě doplnit, že se tato disciplína vyvíjí právě jako studium kultury a vztahu člověka k ní. Norský antropolog Thomas Hylland Eriksen v úvodu své učebnice *Sociální a kulturní antropologie* tvrdí, že „*antropologie zkoumá, jak mohou být lidé rozdílní, ale snaží se také zjistit, do jaké míry lze tvrdit, že všichni lidé mají něco společného*“ (Eriksen 2008: 12). Definiuje přitom v souladu s Cliffordem Geertzem kulturu jako „*ty schopnosti, představy a formy chování, které si lidé osvojili jako příslušníci společnosti*“ (ibid.: 13). Z hlediska svého

¹ Rozlišení na kulturní antropologii a sociální antropologii „*mělo původně spíše sémantický charakter*“ (Budil 1992: 5). Zatímco americká antropologická škola dávala přednost označení oboru za pomoci přívlastku „kulturní“, britská studia zase přívlastku „sociální“.

strukturálního charakteru „kultura vytváří v podobě mýtu, filosofického nebo teologického systému nebo na základě vědy konsistentní obraz a interpretaci světa, které umožňují pobyt člověka ve světě“ (Budil 1992: 7). Přestože existuje řada odlišných antropologických škol, které často nachází mnoho společného se sociologickými teoriemi (patrný je například vliv nedávno zemřelého velikána strukturalismu Claude Lévi-Strausse, jímž se budeme krátce zabývat v souvislosti s lingvistickým obratem a strukturalismem) a sociologii tak může nabízet jiný pohled na stejná témata (už když si prohlédneme obsah Eriksenovy knihy, vidíme kapitoly jako *Jedinec a společnost, Gender a věk, Politika a moc, Manželství, Společenské hierarchie, Politika identity: nacionalismus a menšiny* ad.), antropologie do jisté doby kulturu nevidí jako předmět odcizení, útlaku a součást hry moci a ideologie, neproblematizuje ji jako předmět kritiky. Může se stát základem společenské kritiky, třeba když popíše, jak fungují a drží pohromadě společnosti bez centrální či formální autority, může interpretovat, jak jednotlivý prvek kultury souvisí se svým kontextem. Když například Victor Turner, jeden z předních antropologů 20. století, vytváří svůj koncept liminarity, dokáže propojit zvyklosti afrického kmene Ndembuů se zasvěcovacími rituály probíhajícími i v moderní společnosti, vysvětlit vznik hippies v 60. letech či existenci sekt. Má přitom hodně co do činění se společenskou hierarchií, která je i výsostným sociologickým tématem: „*Liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího a ten kdo zastává vyšší pozici, musí zažít jaké to je být poníženy.*“ (Turner 2004: 98) Variabilita antropologických výstupů je bohatá, čtenáři je však patrný rozdíl mezi takto vědeckým přístupem a angažovanou sociální teorií rodící se společně s kulturním obratem.

Kulturní relativismus

Ještě než přikročíme k diskusi o modernitě v rámci procesu kulturního obratu, zastavme se u pojmu kulturního relativismu, jelikož ten hraje ve vědách o člověku důležitou roli mající dopad na vlastní uvažování vědců a je nedílnou součástí formování vědeckého rozumu. V první řadě je kulturní relativismus vymezením se proti etnocentrismu, do jisté doby dominantnímu přístupu ke studiu primitivních kultur a přírodních národů, na jehož základě docházelo ke srovnávání jejich institucí s institucemi západních moderních společností:

„*Čím méně se etnograf, cestovatel nebo misionář cítili se zkoumanou kulturou spjati, čím se v ní hůře orientovali a její hodnoty jim byly vzdálenější a*

nepochopitelnější, tím níže umisťovali tuto kulturu na vývojovém žebříčku univerzální ‚evoluce lidstva‘.“ (Budil 1992: 10–11)

Tento pohled, který souvisí úzce s kolonialismem a tím i hegemonií západní kultury nad zbytkem světa, a který se – jak si později v této práci ukážeme – od poloviny 20. století začíná obracet proti Západu samotnému (což je patrné zejména v posledních desetiletích, kdy mluvíme o konci této nadvlády), však brzy získal výrazné trhliny, ačkoliv různé podobně konzervativní názory jsou v myšlení patrné i dnes. Eriksen v tomto směru podotýká, že *„až donedávna bylo v evropské společnosti zcela běžné posuzovat neevropské společnosti podle podílu obyvatel, kteří vyznávají křesťanství“* (Eriksen 2008: 17).

Z profesionálního odmítnutí etnocentrismu pak plyne logické východisko, že *„podstatou kulturního relativismu je doktrína, že společnosti nebo kultury jsou kvalitativně odlišné a mají svou vlastní jedinečnou vnitřní logiku. Proto je z vědeckého hlediska absurdní posuzovat je podle stejných měřítek“* (ibid.: 18). Tento obrat je pochopitelný a úzce souvisí s postupnými proměnami myšlení v sociální vědě. Zároveň je tedy důležitý i pro chápání sociálních procesů ve společnosti moderní: často je totiž ošidné stanovit její objektivně správné hodnoty a cíle, ačkoliv každý výzkumník má pravděpodobně svoji jasnou, vědecky irelevantní morální představu o tom, co je dobré a co naopak ne. Nicméně toto „dědictví“ kulturní antropologie mějme na paměti, jelikož *„současné debaty o právech menšin a o multikulturalismu v západních společnostech svědčí o potřebě antropologických znalostí a o nemožnosti najít jednoduché řešení těchto složitých problémů“* (ibid.: 18), což později rozvedeme společně s diskusí a významem tzv. postkolonialismu, obecněji postmodernismu a kritice univerzální historie, uznání plurality názorů a odmítnutí moderní racionality. Nejde však o jakousi slepou uličku antropologie, jak by se nyní mohlo zdát. Univerzalismus je totiž poměrně dobře „vyhovující“ z hlediska metodologie. Jak dokazuje např. Claude Lévi-Strauss či Roland Barthes, za kulturními návyky lze odhalovat systémy binárních opozic a hledat tak strukturální zákonitosti stojící v pozadí všech společností, ačkoliv jejich manifestní znaky přitom mohou být navzájem značně odlišné.

Kulturní obrat

Pro sociologii a sociální teorii² a tedy i celou tuto práci je však zásadní proces započatý zejména v 60. letech, známý dnes jako *kulturní obrat*. Mohli bychom jmenovat řadu jeho charakteristik, velmi výstižně a s kritickým nábojem ho však popisuje právě Burke, který nám tím částečně odhaluje i dodnes znatelnou skepsi některých vědců k zahlcení disciplíny tématem kultury:

„Ve studiu lidstva a společnosti dnes zažíváme něco, co by se dalo nazvat ‚kulturním obratem‘. (...) Mnozí z. badatelů, kteří by se přibližně před desetiletím označili za literární kritiky, historiky umění nebo historiky vědy, nyní dávají přednost definici své profese jako kulturní historie“ a „ekonomové a historikové ekonomie obrátili svou pozornost od produkce ke spotřebě, a tedy ke kulturně utvářeným touhám a potřebám. V současné Británii i kdekoli jinde se slovo "kultura" stalo vlastně každodenním pojmem, jenž obyčejní lidé užívají, když hovoří o své společnosti a způsobu života.“ (Burke 2006: 190)

Na následujících stranách je tak třeba dokázat, že podobně jako jsou dnes studentské bouře 60. let interpretovány jako odmítnutí zkonstatovaných institucí té doby a vymezení se proti tehdejšímu společenskému zvyklostem, je kulturní obrat v sociologii jak faktickým, tak metodologickým odstupem od tvorby „velké teorie“, kterou v té době ještě reprezentuje např. Parsonsův neopozitivistický strukturální funkcionalismus. Pozornost se postupně odvrací od uvažování, pro které je v tehdejší profesionální akademické vědě typické *„nadměrné užívání pojmů konsensus, stabilita, rovnovážný stav, dokonalá integrace, normativní integrace jednání, sociální řád atp.“* (Balon 2004: 53)

Jen z množství vznikajících přístupů, jak částečně ukážu na následujících stranách, je patrné, že kultura začíná do sociologie „prosakovat“ v takové míře, že svůj obor v určitém smyslu postupně pohltní a stane se hlavním východiskem výzkumu. Důležitost pojmu a množství souvisejících textů se tak odráží v diskusích o vlivu a hegemonii západní kultury, vědy a vědění vůbec, což přináší novou vlnu kriticky

² Pojmy „sociologie“ a „sociální teorie“ by do jistého období vývoje sociologie bylo možné poměrně volně zaměňovat, protože sociologie sousloví sociální teorie až do 40. let 20. stol. neznala. Dnes však sociální teorií oproti sociologii míníme – přestože vědecké a pojmově dobře vybavené – přístupy spíše volněji ukotvené, multidisciplinární a zaměřené více na každodennost, interakci a polemiku, která často zasahuje i do jednání o směřování a cílech společnosti (srov. Harrington 2006, 27–43).

zaměřených autorů vstupujících do veřejné diskuse s často jasnými stanovisky a definovanými zájmy (např. birminghamská škola jako součást britské Nové levice). Tento obrat souvisí také s obratem lingvistickým, s teoriemi o konci modernity, postmodernismem či postkolonialismem, tedy procesy, kterými se zabývám blíže v titulní kapitole. Zde na vybraných autorech ilustruji, jak se sociologická disciplína fragmentuje a jak čelí postupnému rozkladu – kritériem totiž často přestává být konzistentnost teorie a míra převedení světa do posloupností čísel a vzorců, ale jeho kritičnost, angažovanost a schopnost nazírat realitu z nového úhlu. Rovněž je možné mluvit o postdisciplinaritě, postupném „rozpouštění“ celistvosti jednotlivých přístupů a jejich kombinaci, o čemž se zmiňuji v kapitole věnované britským kulturním studiím.

Masová společnost

Na tomto místě je také vhodné se zmínit o tom, jakým způsobem se vlastně kultura historicky ocitla na pozici jedné z definičních funkcí společnosti, což nám pomůže snadněji pochopit i její důležitou dějinnou proměnu. Dotýkáme se při tom především tématu masové kultury a tím i masové společnosti náležitým zejména Hannah Arendt, která v roce 1961 vydává esej *Between Past and Future* (Arendt 1994). V ní tvrdí, že jde o propojené jevy, kdy „jejich společným jmenovatelem není masa; nýbrž společnost, do níž tato masa byla včleněna“ (Arendt 1994: 37). Společnost se totiž začala v období na přelomu 18. a 19. stol. zajímat o do té doby vysokou kulturu a její hodnoty (to bylo do té doby výsadou vyšších společenských vrstev) a monopolizovat ji „k vlastním cílům, k nimž patří na příklad společenské postavení, společenský úspěch“ (ibid.: 37), což vede k mnoha sociologickým koncepcím souvisejícím s trávením volného času, sociálním statusem a mobilitou. Jistě bychom odtud mohli začít psát například dějiny kulturního kapitálu Pierra Bourdieu. Masová společnost se tím do jisté míry stává „kultivovanou“, nicméně její vztah ke kultuře jako takové se proměňuje – již s kulturou nežije, ale pouze ji spotřebovává jako jakékoliv jiné zboží. „Nijak by nevadilo, že vzdělaný šosák četl klasiky, vadilo to, že je četl s motivem sebezdokonalení a nepřišlo mu na mysl, že Shakespeare či Platón říkají mnohem důležitější věci, než je jeho vzdělání.“ (ibid.: 39) Lze za tím podle autorky rovněž vidět vznik kýče a odtržení kultury od reality, ačkoliv zavrhnout masovou zábavu jako celek by bylo jen „společenským snobismem“. Jediné nebezpečí masové kultury „spočívá v tom, že její životní chod... kulturní předměty nadobro spotřebuje, pohltní a zničí“ (ibid.: 40).

Masová společnost je tedy fenomén nepochybně starší než ideje z šedesátých let 20. století, a hledat tak za realitou kulturního obratu v sociální vědě jen náhlé myšlenkové hnutí několika málo vědců, „kteří na to přišli“, by bylo krátkozraké. Kulturní obrat můžeme vnímat jako součást celospolečenského procesu a pro vědu evidentní fakt, že se „*předpoklady modernizační teorie dostávají do konfrontace s realitou*“ (Šubrt 2001: 155). Starý systém se potýká s chudobou, šíří se vojenské konflikty, diktatury, také se objevují „*nová náboženská a společenská hnutí, která náboženstvím a ideologií vítězí na sekularizaci, vědou a technokratickým přístupem*“ (ibid.), jako jsou hippies a různá miléniová hnutí, o kterých mluví antropolog Victor Turner (Turner 2004).

Modernizační úsilí mění svoji původní podobu; dualistické vymezování tradice–modernita nahrazuje idea postupnosti, částečně se upouští od myšlenky jedné zastřešující modernizační teorie pro společnost, stejně jako se dostávají do popředí teorie konfliktu, větší důraz na mocenský boj, ideologii a hegemonii, zapomenout nesmíme ani na značný rozvoj feminizmu. Zároveň se vývoj 60. let mnohým tehdejším pozorovatelům jeví jako konec kapitalismu, který má člověka systémově přivádět do záhuby, ačkoliv ani v sovětském socialismu většina západních myslitelů východisko nespatřuje. Jak je však dnes vidět, nadšení některých radikálních hnutí a nová vlna zájmu o nové způsoby uspořádání systému po čase vyprchává nebo se institucionalizuje (často se například mluví o krizi sociálního státu v 70. letech) a ke konci kapitalismu nedochází. Naopak, dnes se dá, že kapitalismus našel své pokračování ve vyšší formě globalizovaného systému, což však neznamená, že by některé sociální teorie a snahy o vyrovnání s letitými i novými výzvami neměly svoji platnost a důsledky pro dnešní stav sociální vědy.

3 Sociální teorie a pozdně moderní přístupy ke studiu kultury

Nyní se chci více ponořit do zkoumání jednotlivých přístupů, které svoji současnou podobu získaly zejména v průběhu druhé poloviny 20. století, ačkoliv svůj základ většinou čerpají z teorií věku klasické sociologie, případně se rodí už v meziválečném období. Zde je také na místě poznamenat, že výběr jednotlivých teorií,

přístupů a pojetí by na tomto místě mohl mít mnoho různých podob.³ Jeho výsledná podoba sice nepodléhá žádnému systematickému postupu, nicméně sám o sobě je logickou oporou pro další směřování práce, která si klade za cíl bryskně zhodnotit dynamiku chápání pojmu kultury a sociální teorie.

Nejprve se v této kapitole zaměřuji na význam frankfurtské školy, kterou propojuji s britskou větví kulturních studií, postupuji tématem tzv. obratu k jazyku a sémiotice, který v sociální teorii nabývá konkrétních obrysů zejména ve strukturalistických (či poststrukturalistických) pracích, načež se dostávám k samotnému tématu postmodernismu (a postkolonialismu) a autorům v tomto směru vlivným na diskusi o kultuře.

3.1 Frankfurtská škola

Výrazný a významný pokus o uchopení předmětu kultury je patrný také v pracích sociologů a filosofů frankfurtské školy, která vzniká ve dvacátých letech v Německu v rámci *Ústavu pro sociální výzkum* (Institut für Sozialforschung). Za její základní myšlenkové pozadí považujeme zejména tamní klasickou filosofii a sociologii, autoři tak čerpají z Kanta, Hegela, Marxe, Nietzscheho, Webera či Freuda. Nejvýznamnějšími představiteli jsou bezesporu T. Adorno, H. Marcuse, M. Horkheimer, E. Fromm (někdy také W. Benjamin a J. Habermas). Ponechme však nyní stranou faktografii a historické reálie jako četné stěhování školy v reakci na rozrůstající se fašismus, což sociology přivede až do USA, kde někteří z nich zůstanou i po válce.

Kulturní průmysl a masová kultura

Společně i zvláště tito autoři rozpracovávají nový interdisciplinární přístup ke studiu života v moderní kapitalistické společnosti spojující „*politickou ekonomii a textovou analýzu s rozbořením společenských a ideologických účinků médií*“ (Kellner 2010: 80). Svoji kritiku mají brzy vedle témat racionality, svobody individua a reprodukce společnosti vystavit také na vymezení se vůči masové kultuře (Adorno 2009a, Adorno 2009b). Jedná se o fenomén odlišný od lidové kultury, o podrobení

³ Vedle zvolených autorů by jistě bylo také na místě zmínit důležité jméno výzkumu kultury, Jeffreyho C. Alexandera, jehož přínos je obsažen v jeho pojetí *kulturní sociologie*. Alexander se rovněž ve svých příspěvcích zabývá vlastní pečlivou diskusí o postmodernitě. (Alexander 1995)

kultury – včetně té vysoké – masám, o její podřízení podmínkám kapitalistického systému; na rozdíl od lidové kultury, která vzniká „odspoda“ a není součástí kalkulu a zisku, je masová kultura moderním fenoménem, standardizovanou a kvantifikovanou produkcí určenou pro homogenní publikum, je vyplněním volného času, důležité však je, že je masám distribuována „shora“. Právě z tohoto důvodu Adorno s Horkheimerem označení masová kultura zaměňují za označení *kulturní průmysl*, aby vyloučili, že jde o „záležitost něčeho jako kultury, která povstává spontánně z mas samotných, současná forma populárního (lidového) umění“ (Adorno 1991). Teorie kulturního průmyslu se tak stává jedním z „prvních modelů kritických kulturních studií, jenž rozebírá procesy kulturní produkce a politické ekonomie, politiku kulturních textů, recepci publika a použití kulturních artefaktů“ (Kellner 2010: 79).

Zástupci Frankfurtské školy mluví o represivní svobodě individua. Moderní člověk se cítí sice svobodný, přestože je na druhé straně odcizen. Nemá přitom mnoho možností – vzniká kulturní ohlušení, které je možné nevnímat negativně, protože je mu podsouváno, že je mu dobře, jelikož kulturní průmysl vytváří a vnucuje mu nepravé potřeby a touhy. „Kultura dnes vše orazítkovává stejně. Film, rozhlas, časopisy tvoří jeden systém. (...) Pravdu, že nejsou ničím než obchodem, využívají jako ideologii, jež má legitimovat brak, který úmyslně produkují.“ (Adorno–Horkheimer 2009: 123) S oběma autory by se při tom nejspíše shodovala i Hannah Arendt v tvrzení, že masová kultura mísí vysokou kulturu s nízkou, ačkoliv toto oddělení existovalo tisíce let. Takové mísení samo o sobě, či lépe řečeno kontaminace, je samozřejmě terčem jejich kritiky. Adorno navíc dodává, že veškerá sdělení a rady produktů (romány, filmy...) jsou „jsou prázdné, banální, nebo hůře – předávané vzorce chování jsou nestydatě konformistické“ (Adorno 1991). Otázkou je, nakolik by pod touto optikou bylo možné sledovat dnešní kulturní průmysl a přijmout jeho schopnost „zabraňovat emancipaci“ (ibid.), protože i ten v průběhu desetiletí po napsání těchto prací musel procházet značnými změnami. Díl změny nese například (svým způsobem lidová) tvořivost subkultur, vliv východních náboženství apod., ačkoliv i s tímto si stejně jako s jinými alternativami kulturní průmysl umí „poradit“. Příkladem budiž hiphopová subkultura vznikající na konci osmdesátých let v černošských ghettech v New Yorku a dalších velkých amerických městech. Profiluje se jako protisystémová a protestní kultura; nyní ji však díky jejím nejznámějším zástupcům můžeme vnímat jako podivuhodně spontánní hlas kapitalismu, jako ztělesnění amerického snu o vydělávání peněz. Jako by Adorno už tehdy zrecenzoval některé dnešní počiny původně revolučně cítících

interpretů: „*Koncepty řádu, které kulturní průmysl vtouká do lidí, jsou vždy koncepty statu quo. Zůstávají nezpochybněné, neanalyzované a nedialekticky předpokládané, i když již nemají význam ani pro ty, kdo je akceptují.*“ (ibid.) Kulturní průmysl tedy napomáhá vytvářet svět, ve kterém je vše v pořádku, stejně jako učí masy žít podle daných pravidel – jako když režisér nechá postavit scénu a hercům do ruky vloží scénář, který počítá i s výskytem opozice či alternativ. Kulturní průmysl bourá možnost a vůbec potřebu společenské kritiky.

Ve svých studiích⁴ Adorno kulturnímu průmyslu přisuzuje schopnost být ideologií, která nahrazuje vědomí konformitou a „*řád, který z ní pramení, není nikdy konfrontován s ní samou ani se skutečnými zájmy lidských bytostí*“ (ibid.). Zde vidím spojitost s knihou Prof. Miloslava Petruska, *Společnosti pozdní doby*. Možná právě za předpokladu „odcizení“ vědomí a vytvoření nepravých potřeb a tužeb můžeme definovat naši společnost třeba jako „infantilní“, kdy se z nedospělosti stává program a vše směřuje k prodloužení adolescence (srov. Petrusek 2007: 113), „legrační“ či jakoukoliv jinou, za jejíž definicí je možné najít stopy konformity vnucené či jakkoliv přinesené kulturním průmyslem. „*Ne náhodou lze zaslechnout cynické americké filmové producenty, jak říkají, že jejich filmy musí vzít v potaz úroveň jedenáctiletých. Moc rádi by takto přetvořili dospělé v jedenáctileté.*“ (Adorno 1991) O nevinosti a neškodnosti mediálního světa zaměřeného na mladost a vitalitu tak můžeme úspěšně pochybovat. Svým způsobem tedy kulturní průmysl propojený s masmédií a reklamou nahrazuje rétoriku minulého režimu, místo mýtu o ráji či boji za mír tak dnes *bojujeme* proti vráskám, bolesti kloubů a obezitě (i proto je v mediální branži oceňována virální reklama, která dokáže přimět určitou populaci dobrovolně jednat v jejím zájmu a šířit její obsah). Společenské problémy však přetrvávají, stejně jako slabost jakýchkoliv sociálních hnutí k tomu učinit změnu.

Technologie

Důležitou součástí studií frankfurtské školy tvoří rovněž pojetí technologie, které se moderní společnost plně ujímá a která stojí v pozadí kulturního průmyslu. Autoři analyzují, jak nacisté nakládají s masovou kulturou ve prospěch své propagandy, což je patrné i v někdejší protektorátu, např. v oblasti české kinematografie, kdy film

⁴ Z těchto analýz je na místě zmínit sborník Adornových esejí (*On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening, How to Look at Television, Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda, Free Time...*) z různých období jeho tvorby – *The Culture Industry* (2001).

záměrně funguje jako eskapistická podívaná, která má odvést pozornost od skutečnosti nacistické okupace. Nicméně ani v americkém exilu frankfurtská škola ve své kritice nepolevuje. Autoři poznávají, že „americká ‚populární kultura‘ je rovněž vysoce ideologická a podporuje zájmy amerického kapitalismu“ (Kellner 2010: 81). A ačkoliv bychom dnes oblastologií nejspíše svěřili zástupcům francouzských kritických studií vědy a techniky (Latour, Callon ad.), o řadu let dříve se jí zabývá i Herbert Marcuse. V roce 1964 vydává svoji slavnou a vlivnou práci *Jednorozměrný člověk*, v níž se tomuto tématu věnuje ve spojitosti s konzumní povahou společnosti, vytvářením nepravých potřeb a potlačením možnosti jedincovy volby, rozvoje svobodných potřeb a myšlení, stanovuje hranice rozumu. Kniha se stala jedním z příspěvků studentských bouří v roce 1968, i proto jde o dodnes citovanou analýzu fungování kapitalismu, jejíž odraz nemusí být nutně doménou levicové kritiky; už úvodní věta předmluvy nápadně připomíná třeba rétoriku těch, kteří po útocích 11. září upozorňují na dvojsečnost protiteroristických opatření:

„Nemá snad hrozba atomové katastrofy sloužit k ochraně těch sil, které toto nebezpečí zvětšují? Snahy o odvrácení takové katastrofy zastiňují pátrání po jejích možných příčinách v současné industriální společnosti. Veřejnost tyto příčiny nevidí, neodhaluje je a nezmocňuje se jich, což je dáno akutností nápadného vnějšího ohrožení – pro Západ z Východu, pro Východ ze Západu.“
(Marcuse 1991: 25)

Ačkoliv bychom tak chtěli tvrdit, že „doba“ Marcuse, Adorna, Horkheimera a dalších je už dávno pryč, že jsme dospěli do stavu postmodernity, pozdní modernity či tekuté modernity, jak tvrdí Bauman, mnohé myšlenky vztahující se k jádru naší kultury a pohledu na svět mohou být stále živé. Zvláště, když se tyto centrální pojmy jako ideologie, masová kultura, produkce stanou v průběhu šedesátých let navýsost populárními a v rámci přístupu ke studiu kultury se začnou prosazovat kulturní studia, která se vyvinou v autonomní disciplínu.

3.2 Britská kulturní studia

Kulturní studia dnes dělíme do dvou větví, na americkou a britskou. Rozdíl mezi nimi spočívá v několika předpokladech daných zejména tradicemi v akademickém prostředí, ve kterých vznikají a operují, protože se však v této práci budu zabývat především britskou školou, odlišnosti pro plynulost výkladu zmíním později.

Od konce 50. let se okruh britských kulturních vědců soustřeďuje zejména na studie pracující třídy a vliv masové kultury. Za zakládající moment kulturních studií ve Velké Británii je však obecně považován až rok 1964, kdy na půdě univerzity v Birminghamu vzniká Centrum pro současná kulturní studia (CCCS) pod vedením Richarda Hoggarda, jehož v letech 1968–79 střídá Stuart Hall. V té době zažívají kulturní studia svůj největší rozmach – přístup se podobně jako v případě frankfurtské školy vyvíjí jako interdisciplinární, definovaný pracemi několika stěžejních autorů, zároveň však jde o politický projekt a autoři sami sebe řadí ke křídlu britské Nové levice. S tím souvisí i jejich angažovanost: když Hall zpracovává Gramscioho teorii hegemonie (Hall 1996a), zaujme ho jeho pojednání o „produkci organických intelektuálů“. Ti, na rozdíl od „tradičních intelektuálů“, kteří chápou svoji roli vně společnosti, jsou politicky odpovědní za svoji práci a pohybují se v předních liniích intelektuální činnosti, což teorii předurčuje k tomu, aby byla otevřena novým otázkám a podnětům. Program kulturních studií je tak uvědomělý, nedůvěřivý vůči moci, dominanci a kulturní produkci ve společnosti.

Hall vyvíjí svůj specifický pohled na svět odvolávající se podobně jako autoři kulturního průmyslu k marxismu, patrně je však také hledisko strukturální či později post-strukturální, obracející se k jazyku a sémiotice. Svým kulturalismem chce zmenšit propast mezi „*aktivním vědomím a relativně ‚danými‘ determinujícími podmínkami*“ (Milner, 1994: 2), strukturalismus má pak uzнат přítomnost omezujících vztahů struktury. Hall vnímá kulturu jako „*jeden z nejsložitějších konceptů v humanitních a sociálních vědách*“ (Hall 1997: 2), definuje ji ale společně se svým kolegou Raymondem Williamsem a jeho prací *Long Revolution* poměrně prostě: na jedné straně jako popisy dávající smysl společnosti – popisy umožňující reflexi zkušenosti, na druhé jako „celý způsob života“ a sumu vzájemných vztahů všech sociálních praktik. (srov. Hall 1980). Oproti Adornovi jsou kulturní vědci kritičtí k veškeré kultuře, včetně té vysoké, která je pro ně výrazem elitářství; i když jsou v centru jejich zájmu kulturní

artefakty, mediální sdělení, produkce, komunikace a publikum, podstatou analýz jsou vztahy mezi nimi, pozadí zažitých praktik a procesy změny.

Teoretická východiska

Pokud se čtenář setká s kulturálními studii a chce proniknout více k jejich kořenům, pravděpodobně narazí na poměrnou roztržitost textů, ve kterých by přímo zmínění autoři vydávali prohlášení, jakým způsobem chtějí vystavět svůj obor, což je pro kulturální studia příznačné, už z důvodů (ne)konzistence disciplíny:

„Kulturální studia mají vícečetné diskursy; mají množství rozdílných historií. Mají celou řadu formací; mají své vlastní období konjunktur a historických momentů. Měly mnoho trajektorií.. Teoretická práce v Centru pro kulturální studia byla vhodněji nazývána jako teoretický šum.“ (Hall 1996b: 263)

Stejně jako jiné obory, i tento totiž procházel významným vývojem, který postupně nasával další témata a zaujímal nové úhly pohledu. Až do začátku nového milénia aktivní Stuart Hall však při ohlédnutí za „svým“ oborem v eseji *The Question Of Cultural Identity* z roku 1992 zpětně hodnotí východiska, která od 60. let až do současnosti birminghamský projekt ovlivňovala. Napoví nám to mnoho o povaze tohoto interdisciplinárního (někteří by řekli postdisciplinárního či dokonce anti-disciplinárního) přístupu. V první řadě chtějí kulturální studia přinést do popředí identitu subjektu vycházející z nové formy individualismu moderní doby. V ní je člověk vytržen ze stabilních struktur, zejména můžeme mluvit o sekularizačním procesu při přeměně společnosti z tradiční na industriální, s čímž souvisí vznik do té doby nevídaných sociálních hnutí: protestantství jako oproštění vědění od církve, renesanční humanismus stavící člověka do centra universa, vědecké revoluce odhalující tajemství přírody, osvícenství, kdy se z člověka stává racionální bytost nezatížená církevními dogmaty. (srov. Hall 1992: 2) Moderní subjekt pak podle Halla v období pozdní modernity nezažívá díky trhlinám ve své vlastní koncepci odcizení, jak tvrdí někteří autoři, dochází ale k jeho dislokaci. V tomto ohledu mluvíme o pěti sociálních teoriích, jejichž důsledkem je konečná decentrace subjektu newtonowsko-karteziánské vědy, což je koneckonců i jedno z velkých postmoderních témat:

1) **Marxismus.** Vedle Gramsciho pojetí hegemonie *„čili nadvlády idejí a kulturních forem, které navozují souhlas s vládou vládnoucích skupin*

společnosti“ (Kellner in Harrington 2006: 220) se kulturní studia soustředila na marxistický strukturalismus Louise Althussera, který tvrdí, že dějiny nejsou tvořeny člověkem, ale strukturou. Tento antihumanismus, tedy vyjmutí individuálního působení člověka z centra svého systému, implikuje soustředění na způsoby produkce a cirkulace kapitálu a určujícími jsou tedy materiální podmínky výroby. Hall na těchto myšlenkách zejména v počátcích svého výzkumu konstruuje identitu jedince.

2) **Freudova koncepce nevědomí** tvrdí, že naše identita, sexualita a struktura tužeb jsou postupně naučené v dětství na úrovni nevědomí ve vztahu k ostatním. Zmíněná decentrace zde spočívá v rozporu s konceptem racionálního subjektu Descartova *Cogito ergo sum*. Halla v tomto směru zaujme zejména psychoanalýza Jacquese Lacana a jeho *zrcadlová fáze vývoje*, při které člověk svoji osobu jako celek začíná spatřovat vedle skleněného zrcadla v pohledech okolí, což formuje jeho vnitřní identitu.⁵ V této fázi se dítě setkává se okolními symbolickými systémy, s vnější reprezentací prostřednictvím jazyka, sexuality i kultury, což ho předurčuje v celém jeho životě. Zároveň je však identita moderního člověka otevřená a nekompletní a z psychoanalytického hlediska je tak jejich neustálé hledání snahou o dosažení slasti určité plnosti.

3) **Strukturální lingvistika** Ferdinanda de Saussure mimo jiné přináší tvrzení, že „*nejsme v jakémkoliv absolutním smyslu ‚autory‘ tvrzení, které pronášíme, nebo významu, který chceme vyjádřit jazykem*“ (Hall 1992: 4). Jazyk nás předchází a ve vztahu ke světu jde o systém arbitrárních výrazů, nicméně sám o sobě je systémem podobností a odlišností. Ve spojení s identitou to znamená, že jsem tím, kým jsem, protože nejsem někým jiným; identita je strukturovaná stejně jako jazyk a protože ani jím nejsme s to vyjádřit přesný smysl, ani identitu nelze určit ve své plnosti. „*Význam je inherentně nestabilní: cílí po uzavření (identitě), ale je konstantně narušený (rozdílností)*.“ (Hall, 1992:5)

4) **Foucaultův odkaz** není v oblasti kulturních studií ničím překvapivým. Můžeme se tak zde setkat s jeho konceptem disciplinární moci v rámci jeho genealogie moderního subjektu. V systému, který této moci užívá, klesá individualizace a s rostoucím objemem dokumentace vznikají nejrůznější popisy

⁵ Zde sociolog samozřejmě nachází spojitost se symbolickým interakcionismem, konkrétně koncepcí „zrcadlového já“ C. H. Cooleyho a pojetím „I“ a „me“ G. H. Meada, ovšem s tím rozdílem, že jejich identita je výsledkem vědomého učení.

a charakteristiky skupin, což vede k vyšší efektivitě organizace, podřízení subjektu včetně jeho těla a k jeho snadnějšímu ovládnutí. Moc za pomoci vědění proniká do všech oblastí života a podřizuje si tak i sféru rodinného života, sexu či psychiky a jejím vrcholem je stav, kdy poslušný jedinec subjekt kontroluje sám sebe a svoji „normalitu“.

5) Feminismus jako sociální hnutí i teoretická kritika v určité době silně ovlivnily kulturních studií a zavedla téma procesu konstrukce generové identity, nerovnováhu moci a postavení menšin ve společnosti, což našlo shodu se zájmem kulturních vědců o život subkultur. Ve svém textu *Cultural Studies and Its Theoretical Legacies* Hall podotýká, že nástup feminismu v kulturních studiích by se dal přirovnat ke vpádu. Když v roce 1978 s pocitem „dobrých, transformovaných mužů“ CCCS vydává časopis *Women Take Issue*, zaplavuje obor problematika genderu.

Hall kulturní identitu vnímá dvěma způsoby: jako kolektivní já, které je uměle vytvořené z historické zkušenosti, nebo jako soubor signifikantních odlišností definující to, kým se stáváme souhrou historie, moci a kultury. Identity jsou „*jména, která dáváme rozdílným způsobům, kterými jsme umístěni, a které nás umisťují, do narativu minulosti*“ (Hall 1990: 225). Kdybychom tak chtěli v tomto světle popsat například českou kulturní identitu, museli bychom pochopit historickou zkušenost, skupinové postoje k událostem jako nacistická okupace, období socialismu, porevolučního kapitalismu, zahrnout míru a způsoby sdílení evropských hodnot, vztah k církvi apod.⁶ To však není předmětem této práce – ta se v této kapitole pouze snaží vysvětlit myšlenkové pozadí britských kulturních studií. Jak již bylo řečeno, toto pozadí procházelo v průběhu let mnohými proměnami a není tak bez náhody, že dnes můžeme vyzorovat styčné plochy s jinými obory, jak po stránce metodologické, tak věcné.

Prvotní období kulturních studií vychází z prací trojice Hoggard–Williams–Thompson a je primárně marxistickým projektem, který se snaží uchránit dělnickou třídu před náporům nové populární americké kultury, a to i prostřednictvím různých osvětových seminářů. Věřili, že dělnická třída stále ještě může být nositelem změny a

⁶ V českém prostředí však nelze mluvit o tradici studia kultury ve smyslu nějaké školy, poslouží nám ale některé sémiologické analýzy (Vladimír Macura: *Šťastný věk*), či práce historiků (Otto Urban: *Kapitalismus a česká společnost. K otázkám formování české společnosti v 19. století*, Miroslav Hroch: *Na prahu národní existence, V národním zájmu*), sociologů (Ivo Možný: *Proč tak pozdě*) a filosofů (Jan Patočka: *Co jsou Češi*).

předpokladem transformace ve spravedlivou a rovnou společnost, na rozdíl od frankfurtské školy, které se už poválečný „proletariát“ jeví jako poražený a neschopný sjednocení. Ke změnám dochází v šedesátých a sedmdesátých letech, kdy se i díky vlivu nových sociálních hnutí postupně začíná vytrácet původní dominance třídního hlediska a na roveň se dostávají analýzy zahrnující také otázky, genderu, etnicity a subkultur mládeže, které nejsou chápány jako deviantní a jejich zkoumání se ubírá cestou sledování schopnosti jejich rezistence vůči většině a hegemonii její populární kultury. Konec konců právě subkultury na sebe mají v očích kulturních vědců vzít ono břímě systémové změny.

Přesto se ale britská větev studií oproti té americké stále nestává natolik rozšířeným⁷ a natolik pragmatickým a pedagogickým projektem, americký kulturní přístup navíc upozaduje koncepty ideologie a tříd obecně, což je vzhledem ke skutečnosti studené války pochopitelné, stejně jako fakt, že jsou v americké multirasové společnosti populárnější kategorie rasy a etnicity. Nutno podotknout, že právě těmito kategoriemi se Stuart Hall zabývá ve zvýšené míře i proto, že pochází z Jamajky, a sám je tedy ve Velké Británii součástí menšiny. (Hall 1990; Hall 1996c)

Kódování / dekodování

Jak funguje kulturní přístup v praxi, je možné si ukázat na jednom z Hallových nejznámějších textů *Encoding and Decoding in the Media Discourse* z roku 1973, kde se autor věnuje sémiotickému pohledu na přenos sdělení od výrobce k publiku. Vychází přitom z předpokladu, že se divák aktivně spolupodílí na konečném významu. Sdělení tedy nejprve zakódováno do jazyka, jehož užití je vždy ukotveno v nějakém diskursu, čímž s sebou nese i řadu konotací a zamlčených předpokladů, z nichž hlavní roli hraje kulturní a společenský kontext. Společnost tak může vnucovat své politické či kulturní klasifikace, které vytváří dominantní kulturní řád. Potud nacházíme mnoho podobného se rčením „stokrát opakovaná lež se stává pravdou“, jako když politici společně s médii jednomyslně označí viníka nějaké krize a ve svých vystoupeních brzy začnou s domněnkami pracovat jako s fakty, ať už jde o stigmatizaci černého muggera⁸ ve Velké Británii té doby nebo šéfa bezpečnostní agentury v českém prostředí. Změna

⁷ V USA dokonce v 70. letech dochází k takovému rozmachu kulturních studií, že se téměř zdá, že vytlačí z popředí ostatní sociální vědy, včetně sociologie.

⁸ V roce 1978 vychází práce *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order* zabývající se fenoménem tzv. muggingu, který spočívá ve vytváření *morální paniky* ve spojitosti s rasovým původem pachatelů přepadení.

významu sdělení je však možná, jelikož jeho obsah není neměnný, je pouze náchylný k podlehnutí dominantně preferovaným výkladům. K této situaci přitom dochází nezdědka, například když nejmenovaná tuzemská televizní stanice uvedla tureckou romantickou telenovelu jako velký jarní trhák a po několika dnech ji byla nucena stáhnout z hlavního vysílacího času. Došlo k tomu, že publikum jednoduše „nepřečetlo“ obsah pořadu tak, jak proklamovali programoví specialisté, došlo tak na další lidové, v Evropě velmi politicky nekorektní moudro: jiný kraj, jiný mrav.

Úplné záruky, že obecnost význam správně dekóduje, neexistují, protože divák k němu podle Halla může zaujímat různé postoje: dominantně-hegemonický, postoj vyjednaného kódu a postoj opozičního kódu. První typ je ten, který producent sdělení zpravidla očekává a při kterém dochází ke čtení preferovaným způsobem. Ve druhém je sice divák schopen porozumět, má však svůj vlastní názor a relativně autonomní postoj, takže sdělení interpretuje po svém. Třetím typem je opoziční čtení, kdy je původní význam nahrazen vlastním. Proto musí být (a dozajista jsou) mediální odborníci citliví k tomu, kdy jejich dílo začíná být čteno jiným, než preferovaným způsobem. Tehdy je nejvyšší čas ke změně dominantního řádu či k výběru jiné formy sdělení.

Postmoderní populismus?

Nedostatků tohoto oboru bychom našli spolu s kritikou mnoho právě z důvodu jeho určité rozpačitosti. Co je dodnes vyčítáno kulturním studiím, je přílišné zaujetí, až zahlcení populární kulturou a ignorace avantgardního umění a moderny, přitom „*avantgardní směry, jako například expresionismus, surrealismus a dadaismus, usilovaly o umění, jež by revolucionalizovalo společnost a poskytlo alternativy vůči převládajícím formám kultury*“ (Kellner 2010: 92). Opomenutím pokročilejších forem umění ve prospěch populární kultury se však studia vystavila nebezpečí, že „*rozdělí oblast kultury na ‚elitní‘ a ‚populární‘ a pouze tím převrátí pozitivní a negativní význam staršího dělení na ‚vysokou‘ a ‚nízkou‘ kulturu*“ (Kellner 2006: 234). Zároveň analýzám kulturních studií často chybí to, co svými programovými články vlastně samy hlásají – ukotvení ve standardizovaných vědních postupech běžných např. v sociologii. Postrádají tak reflexi sociálních vztahů a institucí, přílišným zaměřením na subkulturu navíc mohou ztrácet přehled o podobě většinové společnosti. Douglas Kellner rovněž poznamenává ztrátu původního socialistického přesvědčení, které je patrně společně

s něčím, co se nazývá obrat k postmoderní problematice, jež s sebou od osmdesátých let nese postupné vyprazdňování své hermeneutické hloubky, když utíká k postmodernímu populismu – k důrazu na mediální kulturu, která vyrábí „*materiál pro identity, potěšení a částečnou emancipaci, a publikum tak představuje to, co je ‚populární‘, svou spotřebou kulturních produktů*“ (Kellner 2010: 93). Médium je tak upřednostněno nad sdělením, což odpovídá postmodernímu pohledu na novou podobu kapitalismu. S postmoderním „koncem velkých příběhů“ se vytrácí i kritický náboj marxistické pozice, když svému osudu pozbývají naděje na spasení a osvobození od útlaku, takže dochází k tomu, že „*současná postmoderní – jak se dnes často označují – kulturní studia dominantní ideologii a kulturu spíše oslavují, než kritizují*“ (Balon 2004: 63). Do výčtu „nebezpečí“ zahrňme i obavu samotného Halla před přemírou diskursivity a textuality, která do oboru vstoupila společně s tzv. lingvistickým obratem. V ní se může ztratit, podobně jako americká kulturní studia, která podle něj trpí přílišnou institucionalizací. Ostatně sám se také už na začátku devadesátých let vyjádřil, že tamní praxi už dnes nerozumí (Hall 1996b).

3.3 Lingvistický obrat a poststrukturalismus

O obratu k jazyku jsem se doposud zmínil jen okrajově v kapitole o kulturních studiích, což však neznamená, že by jeho důležitost pro studium kultury byla zanedbatelná. Vstup jazyka na pole sociální vědy totiž vnímám jako jeden z nejzásadnějších faktorů, které ovlivnily jak pohled na kulturu, tak samotné chápání vědění a etablované vědy moderního věku. Jeho přínos je nejlépe popsitelný prostřednictvím díla několika předních intelektuálů 20. století, jejichž působení obvykle odvíjíme od teorií strukturalismu. Schopnost porozumění a interpretace samozřejmě fascinuje lidstvo už od starověku, kdy můžeme nacházet některé hermeneutické postupy už v klasické filosofii. Samostatná hermeneutická věda jako nauka o interpretaci (textů, uměleckých děl) se pak formuje až v 18. století a stává se tak dalším potomkem osvícenství. Nejčastěji ji spojujeme se jménem Friedricha Schleiermachera, jež za hlavní funkci hermeneutiky považuje „*výklad starých textů, který předpokládá celý hrozen vědeckých postupů z oblasti historie, filologie a lingvistiky..., ale je nakonec přece jen spíše ‚uměním‘*“ (Pokorný 2005: 18), což o půl století později stvrzuje i německý filosof Wilhelm Dilthey v programové studii *Entstehung der Hermeneutik* (Vznik hermeneutiky), pro nějž se hermeneutika stává hlavní metodou humanitních věd.

Moderní tradice hermeneutiky si tedy neklade za cíl rozkrýt sociální děje a praktiky; je vědou zejména literární a historickou. Jazyk tak do pozitivistického projektu sociálních věd vstupuje až v počátcích 20. stol. s dílem Ferdinanda de Saussure, který svými přednáškami vydanými posmrtně jako slavný *Kurs obecné lingvistiky* (Saussure 2007) napomáhá vzniku velkého souboru sociálně-vědních přístupů orientovaných na vlastní jazykový systém. Saussure vnuknul své době důležitou ideu, že naše myšlení je determinováno strukturou jazyka, stejně jako že jazyk je systémem vykazujícím tzv. „nepřítomnou celistvost“ a jako celek je tedy nadřazen svým jednotlivým částem. Obojí později – od poloviny 20. století – pak zpracovávají další autoři a začínají na těchto základech budovat převratné teorie diskursu, řeči, mýtů, symbolů a textů. Za referenční jména těchto přístupů na úrovni sociální teorie považují Clauda Lévi-Strausse, Michela Foucaulta a Jacquese Derridu, na poli sémiotiky pak Rolanda Barthesa (či Umberta Eca), přestože lingvistický obrat je často vkládán i do souvislostí s pracemi Heideggerovými či Wittgensteinovými. Problematika jazyka ve vztahu ke kultuře tak proniká do antropologie, sociologie i literární vědy, kde nachází mnoho přívrženců a brzy se stává jednou z cest vedoucích k teoriím postmodernismu, ačkoliv Lévi-Strauss ve své *Strukturální antropologii* například tvrdí, že právě jazykověda jako jediná vede k „*pozitivnímu poznání společenských faktů*“ a ve vztahu k sociologii „*analogie existující mezi metodami obou těchto disciplín jim ukládá zvláštní povinnost spolupracovat*“ (Lévi-Strauss 2006: 39). Výběr jmen na tomto místě není ani náhodný, ani učebnicově určený, pomůže nám totiž posunout se blíže postmoderním přístupům poslední čtvrtiny 20. stol., a to prostřednictvím Derridovy teorie dekonstrukce, Foucaultova (ač nepřiznaného) poststrukturalismu či práce Rolanda Barthesa.

Derridova dekonstrukce

Jacques Derrida a Michel Foucault. Dvě velká jména historie francouzské filosofie a sociální teorie, která vedle osoby učitele Louise Althussera jeví společný i zájem o interpretaci a strukturální pochopení textu. Oba ve svém bádání dochází k důležitému metafyzickému posunu, jehož důsledky dnes popisujeme pojmem poststrukturalismus, ačkoliv se oba tomuto zařazení zas svého života vzpírali. Považuji zde za podstatné zmínit, že poststrukturalismus je třeba chápat nikoliv jako samostatný přístup, který by chtěli tito nebo jiní autoři budovat, ale jako překonání „starého“ saussurovského strukturalismu radikalizací jeho předpokladů. Je tak spíše označením

pro práce a myšlení skupiny (zejména francouzských) intelektuálů, jejichž myšlenky vedou až ke zpochybnění ideálu pozitivní vědy. Původní strukturalismus vše posuzuje z hlediska pravidel jazyka jako systému znaků, které stojí v pozadí všech kulturních jevů. Základní pojmy přitom vychází z rozlišení mezi *jazykem a řečí* (langue x parole; jazyk je totalitou sdílenou kolektivním nevědomím, která přímo utváří kategorie našeho myšlení, zatímco řeč je konkrétním využitím v promluvě nebo psaní), *označujícím a označovaným* (znak v jazyce je ve vztahu k realitě arbitrárním spojením zvukového či grafického označujícího a toho, co skutečně označujeme; samotný význam znaku vyplývá až z jeho rozdílnosti od ostatních znaků – jazyk je tak systémem diferencí bez pozitivního významu) a *diachronním a synchronním* přístupem (diachronní přístup ve studiu jazyka zahrnuje jeho historii, změny a původ, zatímco synchronní vnímá jazyk v daném stavu bez ohledu na čas a vývoj). Lévi-Strauss na těchto základech analyzuje univerzální struktury náboženských rituálů, magie, umění a sociálních jevů různých společností, jelikož stejně jako jazyk i narativy podle něj mají svoji vnitřní rozpoznatelnou strukturu, v níž význam vzniká ve vztahu k ostatním mýtům. V šedesátých letech pak Derrida přichází se svojí teorií dekonstrukce.

Derrida v eseji *Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku* (Derrida 1993) následované knihou *Gramatologie* (Derrida 1999) stanovuje několik zásad, které jsou důležité pro samotnou dekonstrukci. V první řadě stojíme před skutečností, že text nemůže mít žádný konečný a předem daný význam, jelikož může existovat mnoho způsobů čtení. Hned v počátku zmíněného titulu Derrida kritizuje tendenci západního myšlení uchýlovat se k „nejoriginálnějšímu a nejmocnějšímu“ etnocentrismu historie – k logocentrismu,⁹ který mu vnucuje svůj vlastní řád vyjádřený jako „*pojmem písma ve světě, ve kterém musí fonetizace písma zakrývat svoje vlastní dějiny svojí produkcí*“ (Derrida 1999: 11), dějiny metafyziky připisující původ pravdy *logu* a podmínku *epistémé* jako podmínku vědeckosti vědy. Derrida tvrdí, že psaní je do doby určitého zlomu chápáno jako odvozené od řeči a od Platóna po Hegela slouží šíření *logu*, ačkoliv podle něj psaní stejně jako řeč vězí v přítomnosti a není o nic více stabilní. Dochází však k tomu, že od určitého historického momentu psaní prosazuje subjektivitu a vyvrací řád, a že centrum struktury, tedy jakákoliv metafyzika, „*vůbec není, že centrum nemůže být myšleno formou přítomného jsoucna, že centrum nemá žádné přirozené místo, že to není pevné místo, nýbrž funkce, jakési ne-místo, v němž se donekonečna*

⁹ Z řeckého *logos*, čili „rozum“ a „řeč“.

odehrávají substituce znaků“ (Derrida 1993: 179). Pokud text nemůže mít žádný základní význam, struktura je podle Derridy *decentrovaná* a nesoběstačná. Z toho důvodu v jazyce ani v jakémkoliv jiném systému nemůžeme používat Saussureovy binární opozice, protože pokud máme jen text, mimo který nic není, chybí nám centrum, ke kterému by existovala binární opozice odkazující k nějakému absolutnímu počátku. Aby Derrida překonal logocentrismus a dokázal, že „*bytí nikdy nemělo ‚smysl‘, nikdy nebylo myšleno či vyslovováno jako takové, pokud se neskrylo do jsoucna*“ (ibid.: 167), staví do opozice logiku pojmu *différance* (od francouzského slovesa *diférer* – „vyčkávat, vědomě či nevědomě se uchylovat... k pozdržujícímu prostředkování okliky“ a zároveň „nebýt identický, být jiný, rozlišitelný“).¹⁰ Jím se vyrovnává se saussureovským označujícím, které, oproštěné od své metafyziky, se dostává do nikdy nekončícího řetězce. Každý význam donekonečna „vyčkává“ a je odkládán, protože nás každé slovo vede k dalšímu v systému signifikace. Jednotlivé znaky za sebou pouze nechávají *stopu*, k níž Derrida podotýká:

„Je nezbytné zcela přísně nechávat zjevovat se/mizet stopu toho, co přesahuje bytí. Stopu (toho), co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu.“ (ibid.: 168)

Différance tedy vytváří význam, který se ukládá ve své stopě. Tím není možné zajistit nebo postihnout konečný význam textu. Západní metafyzika stavící do centra lidský subjekt je tak Derridou dekonstruována tím, že jsou zpochybněny předpoklady její racionality. Přesto Derrida přiznává, že dekonstrukce se bez metafyziky neobejde:

„...nemá smyslu otrásat metafyzikou, aniž bychom používali metafyzických pojmů; nemáme k dispozici žádnou řeč – žádnou syntaxi a žádný slovník – jež by byla cizí těmto dějinám; nemůžeme pronést jedinou destruktivní výpověď, která by se již nemusela připodobnit formě, logice a implicitním postulátům, právě toho, co chtěla popírat.“ (ibid.: 180)

¹⁰ Tato dvojitá definice slovesa *diférer* pochází z Derridovy eseje *Diférance* z knihy *Texty k dekonstrukci*. Český překlad *diférance* patří Miroslavu Petříčkovi ml. má překlenout fonetickou rozdílnost, která by vznikala při čtení slova *diférance* (s **a**) oproti slovu *diférence* (s **e**). V tomto textu však tento výraz používám v původním francouzském znění *différance*.

Pro dějiny kultury dekonstrukce skutečně znamená silné otřesy, jelikož je třeba analýzu významu zaměřit na potlačené předpoklady. Pokud si vypůjčíme Derridova slova a bude nás zajímat, jaká je „*mezera mezi faktickou jistotou a jejím interpretativním opakováním*“ (ibid.: 136), dojdeme snadno ke zpochybnění objektivitu všech kulturních konceptů a převedením celé jejich problematiky na záležitost textuality (včetně karteziánské vědy a její racionality nebo aristotelské sociologie, která je podle Derridy výsledkem řecké gramatiky). Získané vědění vycházející z historie, filosofie i moderních věd vyvěrajících z osvícenství tak není jen *pouhým* poznáním a reflexí světa, je přímo jeho tvůrcem, jelikož je určující pro kategorie našeho myšlení a stává se tak oním „nejmocnějším“ etnocentrismem západního myšlení. To vše je podstatné pro definici identity subjektu ve vztahu ke světu, v němž žije. Dekonstrukce tak podle Slavojě Žižeka poznání nařizuje dvojí zákaz: „*Zakazuje ‚naivní‘ empiricistický přístup (,pečlivě prozkoumejme danou látku, pak vytvořme obecné hypotézy...‘), stejně jako globální, nehistorické metafyzické teze o původu a struktuře univerza.*“ (Žižek 2007: 200–201) Tím však vyvrací samotnou možnost dosáhnout poznání samotné *pravdy* a podtrhuje bezvýhodnost situace, v němž vězí lidská existence.

Foucault: archeologie, diskursivita a moc

Fungováním a dynamikou společenských institucí se sociologie zabývá od svého počátku, je však otázkou, nakolik i ona sama jako jedna z věd o člověku plní úlohu jedné z takových institucí, která než aby odhalila svoji podstatu, musela by nejprve zpochybnit základy svého vývoje. S podobným problémem se potýkají mnozí teoretici již desítky let, což je patrné právě na našem tématu proměny chápání pojmu kultury zejména od poloviny minulého století. V šedesátých letech přichází Michel Foucault, jeden z těch nejvlivnějších, s první ze svých slavných prací *Dějiny šílenství*, která je základem pro jeho snahu o zachycení dlouhodobého procesu, jenž je možné charakterizovat neskromně jako epistemologickou proměnu historie. V knize *Slova a věci* se ptá: „*Odkud tak náhle přichází tato neočekávaná hybnost epistemologických rozvrhů, odklony pozitivit a v mnohem větší hloubce také proměna jejich způsobu bytí?*“ (Foucault 2007: 169) Cílem jeho historické analýzy je otřesení „naivně nehybnou půdou“ západní kultury – znovu problematizovat dějiny myšlení a vědy, podrobit zevrubnému popisu jeho způsoby třídění a systémy klasifikace, pomocí řad kulturních celků „*problematizovat teleologie a totalizace*“ (Foucault 2002: 28), čehož chce dosáhnout specifickou metodou zkoumání: tradičně pojatá historie schraňovala

„monumenty minulosti, transformovala je v dokumenty a nechávala promluvit stopy, které samy o sobě jsou často neverbální či říkají mlčky něco jiného, než o čem mluví“ (ibid.: 15), zatímco historie, jež Foucault popisuje jako archeologický přístup, směřuje opačným směrem – od dokumentu k vlastnímu popisu monumentu, jde o vytvoření čistého popisu poznání. Svoji metodu definuje v *Archeologii vědění* (1969); vysvětluje v ní procedurální otázky i teoretické problémy, které před nás historická analýza staví. V první řadě je podle něj třeba se zbavit kontinuity dějin a toho, co se pro nás stalo samozřejmým (díla, knihy, žánry, třídění...). Taková historie je potom jen „shluk rozptýlených událostí“ (Foucault 2002: 37) uspořádaných v rámci diskursu, přičemž musíme zodpovědět následující otázky: „Jak se stalo, že se na tomto místě objevila právě tato, a ne nějaká jiná výpověď?“ (ibid.: 45) Na jakých pravidlech stojí utváření diskursu? Foucault chce přitom svoji analýzu omezit jen na pole věd o člověku a vyhnout se při jejich studiu „logickým řetězcům vyplývání“, jak to činí filosofie, a vyvarovat se „tabulek diferencí“ vlastních lingvistice – míní analyzovat „systémy rozptýlení“ za pomoci hledání regularit diskursivních formací, tedy pravidel formování historických diskursů, kterými je determinováno myšlení.

Zatímco Derrida uvrhuje lidské poznání do nelítostné pasti textuality, Foucault to činí prostřednictvím diskursivních praktik. V knize *Slova a věci* se jeho analýza zaměřuje na dvě diskontinuity západní kultury, které od sebe oddělily diskursivní formace tří dějinných období: renesanci, klasické období 17. a 18. století a období od 19. století, které je zároveň počátkem naší modernity. Ta je také počátkem „existence“ člověka ve smyslu jeho vlastního dvojníka: „*práh moderny se objevuje ve chvíli..., kdy se vytvořila taková empiricko-transcendentální dubleta, kterou nazýváme člověk.*“ (Foucault 2007: 245) Touto dubletou má Foucault na mysli zdvojení člověka – jeho zrod ve smyslu žijícího, pracujícího a mluvícího subjektu a zároveň empirického objektu vědění. Člověk moderní doby je chycený do empirické existence, je ovládnutý pozitivitou života, práce a řeči, které se situují do role samotných podmínek poznání. Foucault svým dílem narušuje to, co vnímáme jako přirozenost, když odhaluje, jak se myšlení v jednotlivých epochách měnilo a jak každé ze zmíněných období mělo své vlastní principy, kterým podřizovalo způsoby uspořádání. To mění i náš pohled na základní předpoklady modernity, jako jsou pravda, rozum či subjekt – předpoklady vycházející právě z těchto způsobů uspořádání poznání, což Foucault ilustruje již v předmluvě knihy *Slova a věci* na jisté taxonomii živočišných druhů z jedné čínské encyklopedie,

kteřou v ní objevil argentinský spisovatel Jorge Luis Borges. Podle ní se zvířata rozděľují na „a) patřící císaři, b) balzamovaná, c) ochočena, d) selátka, e) sirény, f) bájná, g) potulné psy, h) zahrnutá v této klasifikaci, i) mrskající sebou jako šílená, j) nespočítatelná, k) namalovaná velmi jemným štětcem z velbloudí srsti, l) atd., m) co právě rozbila džbán, n) co zdálky vypadají jako mouchy“ (Foucault 2007: 1). Taková taxonomie sice na čtenáře působí absurdně, až humorně, je však explicitní ukázkou toho, jak se může lišit způsob vidění světa. Foucault na tomto principu rozkrývá způsoby kategorizování zmíněných tří období západního myšlení, čímž poukazuje na existenci jeho hranic. Moderní myšlení je uspořádané do tabulek (či mřížek) přiřazujících různá jsoucna do patřičných tříd tvořících řád rozdílností a podobností, kterému je potom podřízené každé naše setkání s nějakou skutečností, a který legitimizují vědecké a filosofické interpretace, z nichž Foucault svojí prací chce vybočít.

V pozdějších obdobích své práce se Foucault zabývá tím, co lze nazvat genealogií moderního subjektu. Zaměřuje se zejména na vztahy moci a vědění, což nám pomůže odkrýt další z možných specifik kultury. Zejména v práci *Dohlížet a trestat, kniha o zrodu vězení* (Foucault 2000) a nedokončené trilogii *Dějiny sexuality* (Foucault 1999) mapuje způsoby, jakými se institucionální moc v průběhu historie zmocňuje lidského subjektu. Zajímá ho, jak s touto institucionální mocí souvisí příslušné formy našeho uvažování. Svoji pozornost upírá například k „umění rozdělení“, když zkoumá rozdíl mezi vyloučením malomocných ze středověkých měst a nakládáním s nemocnými morem, kteří byli uzavíráni do karantény a podrobeni kontrole. Tento kontrast vede Foucaulta k vytvoření konceptu biomoci, který spočívá v ovládnutí těla a mysli člověka. Proces trestání odsouzených historicky přechází od praktik utajeného souzení a veřejného trestání (veřejné popravy) k praktikám veřejného souzení a utajeného trestání, což úzce souvisí s vývojem expertních technik v rámci novověkých věd o člověku. Podřízení subjektu spočívá v jeho postupné disciplinaci – v kontrole aktivit a přivedení k *užitečnosti*. Moderní racionalita se podle Foucaulta vyznačuje tzv. pastýřskou mocí – individualizující mocí vedoucí lidstvo ke spáse a zlepšení života prostřednictvím eliminace deviantních vlivů, které by ohrozily „normalitu“. Foucault má na mysli „rozvoj technik moci, zaměřených na jedince a určených k jejich nepřetržitému a permanentnímu řízení“ (Foucault 1996: 156), aby bylo zaručeno bezpečí každého jednotlivce. Názornou ukázkou disciplinace je panoptikon, věznic

Jeremyho Benthama, kde jsou vězni podřízeni neustálé kontrole z centrální věže, přičemž neví, zdali jsou v danou chvíli pozorováni nebo ne, což je vede k sebekontrolě. Podobným způsobem pak funguje i moderní racionalita, která prostřednictvím technik kontroly a výcviku jednotlivce vedou člověka utvoření určitého druhu uvažování založeného na zmíněné normalitě. Tímto způsobem Foucault odkrývá další rysy moderní doby a její kultury a není tak například náhodné, že se motiv panoptikonu objevuje na konci devadesátých let i v Baumanových úvahách (Bauman 2003) o vztahu ke svobodě a jejích limitů.

Barthesova mytologie kapitalismu

O přímou aplikaci sémiotické analýzy po vzoru Rolanda Barthese jsem se před dvěma lety pokusil ve své bakalářské práci věnované mytologii moderního českého státu. Podstata této analýzy spočívá v odhalení mytologie moderní kapitalistické společnosti a rozkrytí tzv. metajazyka, sekundárního systému, který je nadstavbou primárního sémiologického systému, jímž je jazyk. Vychází přitom přímo z takového pojetí jazyka, které před nás staví Saussure, podle Barthese však stejná pravidla platí i pro tento sekundární systém a význam je tak tvořen rozdílem mezi označovaným a označujícím. Označující mýtu (Barthes ho nazývá jako „formu“) je znakem lingvistického systému určitého sdělení naplněného jazykovým významem (označující jazyka je nazváno jako „smysl“), označovaným je pak daná skutečnost (zde hovoříme o „konceptu“, a to u obou stupňů systému). Společně tvoří význam mýtu (ten Barthes nazývá jako „signifikaci“). Forma využívá smyslu jako zásobárny informací a skrývá se v něm, odebrá mu však jeho plnost a bohatost a mýtus si tak žádá zaplnění signifikací. Důležitou vlastností metajazyka mýtu je, že označované mýtu může měnit svoji náplň, klíčovým krokem pro dešifrování mýtu je tak jeho správné pojmenování. Forma je smyslově vnímatelná, zatímco koncept je jakousi „mlhovinou“, kondenzací vědění asociujícího se v paměti. Obojí dohromady vytváří signifikaci mýtu, která je přitom dvojího charakteru – její doslovnost je zneprítomněna a je definována svým záměrem. Signifikace tak je kromě strohého konstatování upozorněním, nezjevnou výpovědí o nějaké současně přítomné skutečnosti, vysvětlením či snahou něco znehodnotit – je jednoduše více než strohým popisem, což mýtus zpravidla odlišuje od jazyka. Je totiž zřejmá jeho motivace, která tak stojí v protikladu k arbitrarnosti jazyka, což předpovídá možnost mýtu využít jej v určitém záměru, ať už bohulibém, či nikoliv.

Barthes takto analyzuje reklamu a výtvarky kapitalistického systému, když už v padesátých letech demaskuje nakládání s objekty v nejširším slova smyslu, s objekty jako jsou umělá hmota, víno a mléko, tvář Greta Garbo apod. Tyto analýzy vychází poprvé souborně roku 1957 v knize *Mytologie*, čímž se Barthes společně s Lévi-Straussem stává inspirátorem dalších autorů vycházejících ze strukturalistické pozice (stejně jako popularizátorem metody soustředěním se na aspekty každodenní zkušenosti). Tvrdí, že mytolog

„pokládá za nezpochybnitelné, že člověk v buržoazní společnosti je v každém okamžiku vnořen do falešné přirozenosti, a pokouší se za nevinnosti toho nejnaivnějšího vztahového života znovu nalézt ono hluboké odcizení, které mají dotyčné nevinnosti za úkol kamuflovat“ (Barthes 2004: 154).

Můžeme tak mluvit o tom, že člověk je v moderním kapitalistickém systému determinován strukturami, jež se podílejí na tvorbě skutečnosti. V eseji *Smrt autora* (Barthes 1968) pak Barthes projevuje (lze říct, že v poststrukturalistickém duchu) svůj názor na autorství textů, které podle něj předurčuje smysl textu a tedy jeho čtení, chápání a kritiku. Moderní text podle Barthes má nechat „zemřít“ autora na úkor čtenáře, texty mají mluvit samy za sebe. Autor má být jen tím, koho Barthes nazývá „scriptor“. Ten text pouze vytváří, což eliminuje mýtus daný původem díla a nabídne možnost rozkrýt strukturu, z níž je poskládáno. To rovněž jako u Derridy odráží pochybnosti ve schopnost subjektu být skutečným autorem svých tvrzení a obrací nás k antihumanistickému postoji patrném právě pro poststrukturalistické teoretizování.

3.4 Postmoderní teorie

Tímto jsme se dostali ke kapitole, která by se vzhledem k některým výrookům obsaženým v této práci dala pojmut jako klíčová. Některé teorie, které jsem nastínil, jsou ve svých východiscích považovány, pokud ne přímo za postmoderní (Derrida, Foucault), tak alespoň za zásadní pro postmoderní cítění (frankfurtská škola, kulturní studia). Cítění, které Doc. Tomáš Hauer v knize *S/krze postmoderní teorie* (knize pro toto téma velmi užitečné) pojmenovává jako *nejistotu světa*, v němž žijeme a na který jsme si zvykli jako na náš *domov*. Postmoderní myšlení má však více teoretických základů, často se navíc liší úhel pohledu na to, co vlastně představuje, a zdali je vůbec

možné mluvit o postmodernitě. Touto diskusí se zabývám právě v této kapitole, nejprve bych ale rád ilustroval tento zdánlivě nový způsob myšlení na pronikání za hranice vědy – na jednom z příběhů britského spisovatele Terryho Pratchetta.

Řeč je o fantasy románu *Otec prasátek* (angl. *Hogfather*), který se odehrává ve vymyšleném světě Zeměplochy, v němž se setkávají kouzla i fantastické bytosti s lidmi, jejichž vlastnosti a starosti se zpravidla neliší od těch, které známe ze skutečného světa. Zápletka příběhu se týká přípravy vraždy Otce prasátek, který v Zeměploše plní úlohu našeho Ježíška (v anglickém prostředí mluvíme o postavě Father of Christmas) nosícího dětem dárky a sladkosti. Když se nakonec silám zla nepodaří Otce prasátek zabít, postava Smrtky, tvořící spojnicu mezi světem a záhrobím, tedy určitou ztělesněnou formu bytí a součást Božího plánu, pronese, že Otec prasátek je důležitý k tomu, aby se děti naučily umění mít fantazii. Na otázku své vnučky, jestli lidé potřebují fantazii k tomu, aby pro ně byl svět snesitelný, odpovídá: „*Ne, lidé potřebují fantazii k tomu, aby byli lidmi...*“ Naučit se věřit malým lžím, jako je Otec prasátek, je pro ně totiž dobrým cvičením k tomu, aby později dokázali věřit těm větším, jako jsou *spravedlnost, laskavost, či povinnost*. Když vnučka opáčí, že to přeci není stejný případ, pronese: „*Tak si vezmi vesmír, rozemel jej na nejjemnější prach, ten přesej přes to nejjemnější síto, a pak mi ukaž jediný atom spravedlnosti, jedinou molekulu milosrdenství, a přesto... se pokoušíte jednat, jako kdyby na světě byl nějaký ideální řád, jako kdyby ve vesmíru existovala nějaká správnost, podle které by se dal posuzovat... potřebujete věřit ve věci, které neexistují, jak jinak by se potom mohly stát skutečností?*“

Přestože jde o poměrně triviální romanopiseckou myšlenku, tento krátký dialog v jádru dobře charakterizuje postmoderní pohled na svět jako na svět fantazie, metafor a ideologií. Spravedlnost, laskavost a povinnost jsou společenskými institucemi, jejichž faktický význam a chápání se v průběhu historie mohl měnit. Jsou ale především spojeny s koncepty určitého ideálu univerzální pravdy a odkazují k morálce a řádu, tedy k tomu, čehož podoba je postmoderním diskursem revidována a kritizována. Nyní je však třeba říci, že paušální označení postmodernismu jako skepse a nihilismu by bylo hrubým zjednodušením toho, co v dějinách západního myšlení představuje. Přestože zde mluvíme zejména o diskusích v sociální teorii od 80. let 20. století, postmodernismus sám o sobě pro většinu autorů nepředstavuje (už ze své podstaty) konzistentní vědecký projekt, který by bylo možné časově ohraničit. I z toho důvodu se jím budeme zabývat jednoduše jako *stavem* modernity (chcete-li jako pozdní

modernitou), což nám umožní zahrnout i autory, které známe spíše jako sociology a teoretiky moderní společnosti. Ostatně v tomto ohledu jsou k radikálnímu projektu postmodernity jako zamítnutí moderního vědění skeptičtí i dvě výrazná jména české sociální teorie, prof. Václav Bělohradský a prof. Jan Keller, který už v úvodu svých obsáhlých *Dějiny klasické sociologie* postmodernitu označuje za „*velmi pohodlný přístup, jenž studentům sociologie umožňuje osvojit si omezený počet postmoderně znějících frází a klišé a budit přitom dojem zasvěcenců*“ (Keller 2004: 11). Má to svoji logiku – přestože například Foucault svým archeologickým přístupem k historii myšlení ukazuje, že věda v každé epoše může být formována zdánlivě nevědomými pravidly, a Derrida tvrdí, že náš rozum je predeterminován jazykem, nebylo by příliš svědomité, ba ani možné zamítnout moderní poznání v celé úplnosti. Je však představitelné opustit například ideu, že moderní racionalita nutně vede k emancipaci lidského subjektu, k vědeckému pokroku, osvobození či vyvedení člověka do zaslíbené země, což je také téma postkoloniální kritiky, jíž se hodlám krátce věnovat v následujícím oddílu. Rovněž bychom postmodernitu neměli jednoduše zaměňovat s pojmem postindustriální společnosti, ačkoliv i jeden z předních teoretiků postmodernity Jean-François Lyotard (resp. přední intelektuál, který se k tomuto „údělu“ přiznává a tvrdí, že postmoderno „*je rozhodně součástí moderna*“ /Lyotard 1993: 26/) strukturální společenské změny, které tento koncept vystihuje, s tématem postmodernity nepochybně spojuje. Obsáhnout však veškeré koncepty pojící se s touto tematikou není proveditelné v rámci této práce, v dalších odstavcích se vedle postkoloniální kritiky a Lyotarda zabývám pouze kontroverzním přístupem Jeana Baudrillarda, prací Zygmunta Baumana a závěrem pak kulturní sociologií Pierra Bourdieu, přestože jeho zařazení do této kapitoly je diskutabilní; pramení však z důvodu, který bude později vysvětlen.

Postkoloniální kritika západní kultury

To na co jsme již narazili v pojednání o proměnách antropologie, tedy postupné upuštění od univerzalizmu hodnot při zkoumání kultur rozličných přírodních a jiných nezápadních národů, se úzce dotýká i západní kultury druhé poloviny 20. století. Období kolonialismu, kdy silné evropské státy ovládly podstatnou část planety, dnes chápeme jako vojenskou, ale zároveň i industriální a kulturní expanzi západní kultury. Například nesporný ekonomický a technologický vliv britského impéria činí z Velké Británie pomyslnou „dílnu světa“, což způsobuje jak růst jejího bohatství, tak rozvoj vědy a techniky. Vznikají bezprecedentní vazby mezi Evropou a okolním světem, což

má do budoucna zapříčinit příliv těch, kteří se vzdělají na Západě a své vědění konfrontují se svými kulturními kořeny. Podle Homiho Bhabhy se postkoloniální interpretace rodí z prostředí „kulturní hybridizace“, což způsobuje jejich nestabilitu, nicméně do popředí intelektuálních diskusí se dostávají témata kulturní identity (berme v potaz například nastíněnou proměnu kulturních studií Stuarta Halla, který ne náhodou pochází z Jamajky, dřívější britské kolonie), hegemonie západní kultury a její vztah k nezápadnímu světu. Britská socioložka Gurminder K. Bhambra v knize *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (2007) například shodně s našimi předešlými poznatky uvádí období 60. a 70. let jako zlomový okamžik revize dřívějších paradigmat a zpochybnění konceptu modernity a modernizace s přihlédnutím k tomu, že se vědění formovalo i jinde než na Západě, s čímž souvisí zformování okcidentálního pohledu na kulturu a rozvinutí debaty o eurocentrismu základů sociologie. McLennan tvrdí, že Bhabha vidí „sociální historii modernity... [jako] specificky koloniální historii, ‚postkoloniální‘ nálady pak nemohou být prostě znovu vloženy do vysvětlování ‚vzestupu Západu‘ nebo ‚vytváření národů‘ nebo ‚třídního boje‘ a tak dále“ (McLennan 2003: 74), což naznačuje (nutnou) základní odlišnost od postmodernismu západních autorů, který je oproti postkolonialismu spíše skepsí obecnějšího charakteru.

Přesto jsou základy tohoto tématu částečně ukryty už v kritikách západních autorů, např. v historických analýzách Michela Foucaulta, z jejichž zjištění plynou otázky typu „kdo je nemocný?“ a „kdo určuje diagnózy a racionální expertizy?“, což pochopitelně sociální vědu jako celek staví do defenzivního stavu, kdy jsou oprávněné pochyby nad její schopností řešit skutečné problémy a identifikovat jejich příčiny. Buď jak buď, postkolonialismus se stává evidencí útlaku a toho, jak k němu docházelo a pro sociology může představovat „nejzajímavější a nejspíš nejstálejší provedení postmodernity“ (McLennan 2003: 71); je evidencí toho, jak jeden diskurs vnucuje ostatním podmínky vyjadřování a předpoklady myšlení. Mohli bychom proto tvrdit, že takový pohled na západní kulturu je komplementární s postmoderní náladou a zpochybněním západní racionality, erupcí nespokojenosti světa, jež byl západní kulturou nejdříve pohlcen a posléze nedokázal najít odpovědi na otázky, které takové soužití přineslo.

Další významnou postavou postkoloniální teorie je palestinsko-americký kulturní vědec Edward Said. Ten v rámci kulturních studií formuje kritiku

orientalismu vycházející z knihy *Orientalismus* z roku 1978. Said se inspiruje Foucaultovou teorií diskursivních formací (srov. Said 2008: 12) a tvrdí, že skutečný svět existuje až za jeho reprezentacemi. Skutečnost je pro něj „rysem samotné textuality, světskosti textu, a problém není ani tak v dominantní reprezentaci zakrývající skutečnost, ale v boji mezi odlišnými a soutěžícími reprezentacemi“ (Ashcroft–Ahluwalia 2001: 7). Podle Saida je orientální svět konstrukcí Západu, která byla prostřednictvím literatury vytvořena k tomu, aby Evropa mohla rozvinout svoji dominanci nad okolním světem. Orient (Východ) nikdy jako homogenní celek neexistoval a s hegemonií Západu z období kolonialismu se vyrovnával v různých regionech po svém.

Liotardův konec velkých vyprávění

„Všechno, co je uznávané, třeba teprve od včerejška..., má být předmětem podezření.“
Jean-François Lyotard

Některé z předpokladů Lyotardovy slavné teze o konci velkých vyprávění byly již v této práci popsány, než ale přikročíme k jeho celkovému vysvětlení, je třeba rekonstruovat Lyotardův vztah k postmodernitě. Jak jsme zvyklí také u jiných francouzských autorů, přesah jeho myšlení je patrný i do oblasti literární teorie a umění (Barthes, Bourdieu ad.) a je tedy smysluplnější ho uchopit jako mezioborový přístup čerpající z širší filosofické tradice. Lyotard své postoje formuje ve spojitosti s celospolečenským a kulturním posunem; postmodernitu tak dává do souvislosti nejen s moderní architekturou, ale i proměnami vkusu a chápání společenských rolí a novou skutečnost brání proti kritikám. V jednom z dopisů svým studentům z let 1982–1985, jejichž soubor později nazývá *Postmoderno vysvětlované dětem*, vystupuje v opozici k jednomu z hlavních kritiků postmoderního „obratu“ Jürgenovi Habermasovi zastávajícího obranu modernity „proti těm, které označuje jako neokonzervativce..., [kteří chtějí] pod praporem postmodernismu odvrhnout moderní projekt, který zůstal nedokončený, projekt osvícenství“ (Lyotard 1993: 17–18). Postmodernita však činí „jen“ to, že v duchu duchampovského *ready made* postihuje realismus a realistické zobrazovací techniky moderní doby, jako jsou fotografie a průmyslová kinematografie. Je neustálým zpochybněním legitimacy díla, stejně jako vědy a kapitalismu a jejich metanarativních příběhů. Kategorie soudů a pravidel toho, co bude vytvořeno, totiž vznikají až ex post: „*Postmoderno by bylo tedy třeba chápat ve smyslu paradoxu futura exacta, toho, co je budoucí (post) a zároveň právě minulé (modo).*“ (Lyotard 1993: 28)

Pro Lyotarda se ale cosi jako postmoderní obrat formuje už v sedmdesátých letech, kdy v knize *Pohanské návody* (1977) vysvětluje pohanství jako „radikální rozchod se zaměřením moderního myšlení na pravdu a jistotu“ (Hauer 2002: 203–204), což z moderních projektů činí jen další formu narací, dějinných příběhů. Lyotard se soustřeďuje na jazyk jako saussureovský systém diferencí, jelikož „jazykové struktury radikálně determinují život člověka jako společenského subjektu“ (Hauer 2002: 204). Takový subjekt je totiž sám socializovaný do jazyka, což jeho chování podřizuje jeho logice. Netvrdíme při tom, že by jazyk nebo jednání člověka bylo předurčeno tím způsobem, že by bylo dáno, jaká promluva navazuje na jinou, nicméně „existuje regulace možných způsobů navazování, daná zacílením jazykové hry“ (Hauer 2002: 206), přičemž subjekt se přizpůsobuje jednotlivým jazykovým hrám na základě příslušné situace. V tomto momentu Lyotard navazuje na Wittgensteinovo pojetí řečových her z jeho zásadního díla *Filosofická zkoumání* z roku 1953. Vystavuje svoji teorii *metanarativů*, tedy příběhů, které mají právě roli podřizovat jednání, vědu, moc, způsob legitimizace apod. určitou finalitu.

Jeden z možných praktických důvodů „ztroskotání“ moderního projektu podle Lyotarda může spočívat v tom, že se stále lidstvo jako celek „dělí na dvě části. Jedna čelí problému složitosti [z důvodu rostoucí komplexity myšlení a praxe], druhá dávnému, strašnému problému vlastního přežití.“ (Lyotard 1993: 71) Tato disproporcionalita Západu a zbytku světa je koneckonců zřetelná i dnes, přestože stojíme před jinou situací, kdy lze uvažovat o tom, že západní hodnoty byly vtěleny, či „vpašovány“ do procesu globalizace. Tím, že modernita umožnila vznik teroru světových válek a nedokázala vyřešit otázky chudoby a kvality života, utrpěla v posledních stoletích četné trhliny. Svět, v němž se postupně začal rozvoj vědy vázat stále těsněji na zisk a emancipační úsilí pokroku na efektivitu výroby a tržní užitek, je pro Lyotarda novou dějinnou situací, jelikož „vědecké nebo technické objevy nebyly nikdy podřízeny poptávce vycházející z lidských potřeb“ (ibid.: 74). Je to zároveň konec „velkého vyprávění“ osvícenského příběhu, v němž „hrdina vědění přispívá svou prací k dobrému eticko-politickému účelu, k univerzálnímu míru“ (ibid.: 97), jelikož způsob legitimizace, který moderní pokrok využíval, se stal přežitkem. Pojetí společnosti jako samoregulačního systému už není nadále možné, protože mizí rovnováha mezi potřebami a nadějemi jejích členů a hlavní funkcí systému se stává „performativita“ ve smyslu „optimalizace mezi jeho inputy a outputy“ (ibid.: 111), což má za následek

zvýšení důležitosti účinnosti a výkonu vědy a techniky a převládnutí její kontroly nad poznáním a realitou vůbec. Lyotard nemíní jen jednoduše ničit, nýbrž podrobit západní kulturu kritice a ve své vlastní analýze zpochybnit výsostné postavení technokratů a prokázat, že myšlenka pokroku se od určité doby jeví jako neuskutečnitelná ve smyslu osvobození člověka. Neuskutečnitelná v takové fázi modernity, kterou můžeme pojmenovat jako postmoderní, v níž procesy legitimizace pravdy, spravedlnosti či konsensu neodkazují k metanarativům a vědecké bádání provází diskurs o vlastních pravidlech, jež mu propůjčují legitimitu při dosažení *lokálního* konsensu s možností jeho odvolání. Navíc „*tato orientace odpovídá vývoji společenských interakcí, při němž v profesionálních, afektivních, sexuálních, kulturních, rodinných i mezinárodních otázkách stejně jako v záležitostech politických dočasná úmluva fakticky nahrazuje trvalou instituci*“ (ibid.: 176).

Baudrillard a odcizení světa

„Svět je to, co se konalo,“ jak řekl Wittgenstein.“

Jean Baudrillard

Jak bylo řečeno, jedním z východisek postmoderních teorií je strukturální teorie, jejíž aplikací se zabývá i další z vlivných postav teorie kultury a studia postmoderní situace, Jean Baudrillard. Na tomto místě se budu podrobněji zabývat jeho vlastní přístupem v kritické teorii, podstatný pro náš přehled však bude i jeho pevná víra v kulturní obrat a nutnost rozvinutí takových předpokladů, které naši pozornost odvádí od ekonomické základny ke kultuře, znaku a symbolice. Baudrillardův přínos tak dnes hodnotíme zejména z hlediska kritiky konzumního charakteru společnosti, jež Baudrillard podrobuje analýze směřované z pozice strukturálního přístupu.

K tématu konzumní společnosti a zájmu o „každodennost“ se Baudrillard dostává už ve svém raném období 60. let, kdy inspirován Sartrovým existencialismem, marxistickým kritickým projektem, a na druhé straně pracemi Barthesse či Lévi-Strausse a Derridy, začíná formovat svůj specifický přístup ovlivněný rovněž silným zájmem o moderní technologii a média. Toto dvojí směřování Baudrillardovy kritiky jí propůjčuje poměrně efektivní nástroj, jak pochopit historický proces odcizení a zvyšování kontroly nad jednotlivci, stejně jako strukturální zákonitosti společnosti, produkce a spotřeby. Poprvé se ucelená kritika konzumní společnosti objevuje na konci šedesátých let v knihách *Systém předmětů* (1978) a *Společnost konzumu* (1996), v nichž

podobně jako Barthes pokládá „*systemy předmětů v konzumní společnosti za uspořádané coby sémiotický systém*“ (Merrin 2010: 211), jež je třeba zkoumat. Důležitým východiskem Baudrillardových prací je soustředění se na spotřebu na úkor produkce, protože právě ovládnutí spotřeby je charakteristickým znakem kapitalismu v postindustriální společnosti. Podle něj žijeme ve světě předmětů (hmotných věcí a služeb) a už se nevztahujeme přímo k lidem, ale k těmto předmětům. Konzum přitom není jen prostým uspokojením potřeb, jelikož spotřeba objektů získala směnnou hodnotu a stala se systémem komunikace (člověk nekonzumuje sám) a způsobem sebevyjádření. Zároveň však působí jako proces diferenciací a jako taková je zdrojem hierarchizace. Bylo by přitom mylné se domnívat, že spotřeba (a potřeba) vzniká jako spontánní jev a může být prostředkem k dosažení psychologického uspokojení a štěstí. Představa, že vyšší spotřeba a hojnost uspokojí naše potřeby, je podle Baudrillarda iluzorní, ideologická. Ideologie spotřeby má navíc takový účinek, že není možné se tomuto systému vymanit, jelikož jakákoliv forma spotřeby je pořád jen určitou distinkcí od ostatních. Konzumerismus je učením se kódu v rámci sémiotického systému.

Pro pochopení Baudrillardovy postmoderní filosofie je však potřeba udělat o několik kroků více, jelikož popsané společenské a kulturní změny – ačkoliv se dnešnímu člověku na první pohled nemusí jevit jako nikterak zajímavé – mají podobně jako u Foucaulta hlubší dopad na chápání okolního světa a reality vůbec. Baudrillard proměnu světa v konzumní ilustruje na příběhu *Pražského studenta*.¹¹ Jeho obraz v zrcadle symbolizuje význam našich jednání, která vytváří okolní svět. Pokud by symbolicky tento obraz chyběl, společnost by nebyla schopna sebereflexe a svět by se stal nepřehledným a nejasným. K tomu však dochází v konzumní společnosti, kde se naše jednání vymykají kontrole a reciprocita mezi světem a námi samotnými se ztrácí. A bez schopnosti pohledu na sebe není možná identita, čímž se stáváme někým jiným (odcizeným; podobně jako student jsme prodali svůj obraz a udělali z něj komoditu).

¹¹ *Pražský student (The Student Of Prague)* je původně německý horor, natočený poprvé jako němý film v roce 1913 (podle předlohy Hannse Heinze Ewera za režie Stellana Rye a s filmovou kritikou dodnes velmi oceňovaným výkonem Paula Wegenera v hlavní roli), později několikrát přepracovaný. Zjednodušený děj příběhu: Chudý student ve snaze získat lepší postavení ve společnosti, a tím i pozornost jedné ženy, vymění s ďáblem svůj obraz v zrcadle za zlato. Díky tomu se poté těší úspěchům, jednoho dne ale narazí na obraz sebe sama z masa a kostí, který nechal ďábel obžít. Ten ho začne při všech příležitostech (pro)následovat, čímž studentovi hrozí, že se dostane do problémů, pokud by ho někdo spatřil společně s jeho obrazem pohromadě. Jednoho dne student vyvolá souboj, na který ale dorazí pozdě. Oponent je již však mrtvý, protože jeho obraz dorazí na místo dřív. Student se skrývá, ale obraz ho stále pronásleduje, takže mu znemožňuje jakoukoliv sociální existenci. Vymyslí tedy, jak se ho zbavit ve svém pokoji. V určitou chvíli na něj vypálí ze zbraně a roztrhne přitom zrcadlo. V jeho zbytcích spatří konečně svůj „starý“ obraz, zároveň se ale sám skácí k zemi a je to on, kdo umírá.

To, že může ďábel studentův obraz strčit do kapsy, ilustruje proces zbožního fetišismu – jakmile je vyprodukována určitá naše práce a jednání, dostane se obojí z našeho dosahu a je objektivizováno. Ve skutečném životě nás to ale dále pronásleduje (podobně jako Studenta obraz), když neodchází do žádného „vnějšího světa“, vůči kterému bychom mohli být svobodní. Tato naše odcizená část je předmětem (duše, stín, produkt naší práce, naše karikatura...), který k nám zůstává připojený a mstí se nám – loví nás. To lidskou bytost neoslabuje, ale přímo obrací vnitřkem ven, mění v něco ďábelského, staví ji proti sobě samé.

Proces odcizení (Baudrillard zdůrazňuje, že ne ve smyslu Marxově) byl odstartován, když individuální i sociální život začala ovládat zbožní logika. Podobně jako to tvrdí Lyotard, Baudrillard podotýká, že konzumní dobu provází zrychlení produktivity ve jménu kapitálu a kultura spotřeby se tak stává formou radikálního odcizení, mnohem rozsáhlejšího než v případě industriálního vykořisťování. Netýká se to totiž jen produkce a produktů: tržní logika proniká do oblasti sexuality, lidských vztahů a celé kultury, jelikož prakticky vše je nebo může být objektivizováno ve prospěch zisku a *ze všeho se stávají symboly*, obrazy, konzumovatelné objekty. Konzum je procesem absorpce znaků a absorpce znaky je koncem transcendence moderního věku. Tak jako jsme o tomto mluvili v případě Herberta Marcuse – mizí obraz (stín, dvojník, duše...), stejně jako ontologický rozpor; vše je jen převáděním a vnímáním znaků a individuální bytí se tak ztrácí v kalkulaci se znaky, čímž se konzument nesetkává se svými skutečnými potřebami, ani není konfrontován se svým obrazem: je imanentní ve znacích, které nějakým způsobem uspořádává.

Přestože se Baudrillard později v sedmdesátých letech v eseji *Zapomeňte na Foucaulta* (2007) vyhraňuje vůči Foucaultově práci *Vůle k vědě* (Foucault 1999), která je zároveň prvním dílem jeho rozsáhlých a nedokončených *Dějin sexuality*, jisté pozice s Foucaultem sdílí. Když popisuje proměnu společnosti v konzumní, dodává, že společnost jako celek vyměnila transcendenci a konečnost (které Foucault v knize *Slova a věci* popisuje jako základní premisy moderního věku) za blahobyt a není již schopna reflexe. Člověk již nemá být s čím konfrontován, protože mizí ontologický boj mezi označujícím a označovaným (mezi bytím a jeho „dvojníkem“). *„Individuum dále neprodukuje svoji reflexi, ale je absorbováno v záměru různých znaků/předmětů, je absorbováno v pořadí ukazatelů sociálního statusu. (...) Předmětem spotřeby je*

seřazení znaků.“ (Baudrillard 1998: 192) Není možné mluvit o *subjektu* jako o samostatném obraze a nepletete si ho přitom sami se sebou. Spotřebitel hraje svoji „personalizaci“ mezi jedním znakem a jiným a mezi těmito znaky přitom nejsou rozpory, definuje tak ve hře svojí volbou své kombinatorické schopnosti, protože spotřeba je hravá. Nemá svoji identitu z hlediska těla a duše, vytrácí se transcendence; místo toho individualitu a identitu nahrazuje konzumem.

Spotřeba a blahobyt je zároveň pro Baudrillarda mýtem. Ve shodě s Barthesem říká, že pokud společnost neprodukuje mýty, může to být jedině v případě, že je sama svým vlastním mýtem. Dávila nahradil blahobyt, pakt s ďáblem smlouva blahobytu. Dávila však nikdy doopravdy neexistoval a jen tím, že ho lidé vytvořili, v něj začali věřit. Jenže stejně tak neexistuje ani blahobyt – jen nás přivádí k tomu, abychom věřili v jeho existenci – a samotná spotřeba je tedy mýtus, když společnost sama o sobě mluví jako o konzumní. „*Jediná objektivní realita spotřeby je idea spotřeby, je to tato reflexivní, diskursivní konfigurace, nekonečně opakovaná v každodenním jazyce a intelektuálním diskursu, ve zdravém rozumu*“ (ibid.: 193). Sama společnost k sobě totiž mluví jako ke konzumní a právě blahobyt a spotřeba jsou konstituenty naší mytologie. Pokud by spotřeba byla skutečně *jen* spotřebou (ve smyslu koupím-použiji-vyhodím a nic dalšího se neděje), neměla by takový vliv na sociální rozvrstvení nebo sociální integraci, exkluzi apod. Naše doba je první v historii, ve které jsou výdaje na jídlo stejně jako výdaje na statky charakteristické pro nějakou třídu („prestížní“ výrobky a služby) nazývány všemi jako spotřeba, jde o součást veřejného mínění.

Pokud je společnost blahobytu je mýtus, je tím myšleno, že přebírá reklamní heslo typu: *tělo, o kterém sníš, je tvoje vlastní*. Společnost se pokouší vměstnat sebe samu do obrazu, který sobě představuje, aby přesvědčila sama sebe podobným způsobem, jako reklama přesvědčuje lidi o jejich tělech a prestižních hodnotách těchto těl. Společnost se totiž stává sama svým sebe-naplňujícím proroctvím, podobně jako když spotřebitelé mohou v reklamách vidět, jací sami jsou nebo po čem touží a zároveň mají možnost si tyto „touhy“ splnit. (srov. ibid.: 194)

Mýtus konzumu čerpá z diskursu a jeho anti-diskursu, který je schovaný všude, nejen v intelektuální sféře, ale i v samotné masové kultuře (jako když reklamy parodují samy sebe, agentury používají anti-reklamu apod.). Neustále se opakující obviňování je

však součástí celé hry, protože jedině dvě strany téže věci společně mohou vytvářet mýtus. Existuje hodně „kritického“ diskursu a moralizování, což všechno konstituuje mýtus, který z nás definitivně činí „civilizaci předmětu“ (ibid.: 195). Diskurs, který je fascinovaný více předmětem, než zdravým rozumem nebo podstatou konzumu, přechází do mytické a „anti-předmětové“ kritiky. Zde přitom leží hlavní práce při vytváření mýtu, jelikož všechny anti-diskursy se pohybují v mezích formální liturgie předmětu: nevytváří žádnou skutečnou distanci a jsou stejně bytostně vlastní konzumní společnosti jako cokoli, co do ní sami zahrnujeme (např. že se někdo rozhodne žít na samotě jako farmář proto, že nesouhlasí s tržní ekonomikou, jen svým distinktivním jendáním prohlubuje mýtus). „*Stejně jako středověká společnost balancovala na Bohovi a Dáblovi, tak naše je balancována na spotřebě a její denunciaci*“ (ibid.: 196).

Podstatnou část Baudrillardova díla tvoří také pojem *simulace*, jež se ve svém jádru stýká s Baudrillardovým zájmem o moderní technologie a médium ve smyslu McLuhanova slavného tvrzení, že „médium je sdělení“, a je jedním z důsledků Baudrillardova posunu k tématům týkajícím se sexuality, psychoanalýzy či svádění. Koncept simulace (Baudrillard 1995; 1996), jejímž radikálním završením je vyhlazení skutečného, popsany v polovině devadesátých let v knize *Dokonalý zločin* (Baudrillard 2001), se odvíjí od myšlenky, že žijeme ve světě zprostředkované simulace skutečnosti (odtud název simulakrum), která je tím závislá na médiích. Dokonalým vzorem simulakra jsou pro Baudrillarda USA, jež v knize *Amerika* (Baudrillard 2000) popisuje jako místo, v němž se stírá rozdíl mezi realitou a iluzí, kde zboží nabylo podobu znaků, jejichž hodnota je určována reklamou a médii. Právě média jsou pro Baudrillarda původci procesu nahrazení „symbolického sémiotickým“, když realitu přetvářejí na znaky, které sledujeme společně s ostatními na obrazovkách (dnes především monitorech) a „*čím dál dokonalejší skutečnost vede pouze k ‚hyperskutečnosti‘, což je koncept, který pro Baudrillarda zahrnuje dva procesy..., realizovat skutečné jako skutečné a postavit je nad skutečnost jako její příklad... [a] zdokonalení obrazu... což vede k přílišné věrnosti, jež zastíňuje a postupně vymezuje naši vlastní zkušenost*“ (Merrin 2010: 222). Jinak řečeno, obrazy věcí a událostí se stávají přitažlivější než tyto věci a události, které tak začínají existovat jen ve formě hyperreality, což je zároveň završením *zla*, dokonáním *dokonalého zločinu* technikou a virtualitou – nenávratného zničení skutečnosti:

„Dokonalý zločin je zločinem nepodmíněné realizace světa prostřednictvím aktualizace všech jeho dat, prostřednictvím transformace veškerých našich aktů, všech událostí v čistou informaci – zkrátka: konečné řešení, předjímavá akcelerace rozřešení světa prostřednictvím klonování reality a usmrcení reálného jeho dvojníkem.“ (Baudrillard 2001: 33)

Tím se Baudrillard dotýká pojetí ontologického statusu zla (Baudrillard 1993) a poukazuje nepřímou na skutečnost, že postmoderní sociální teorie je neodmyslitelně spjata s klasickými filosofickými otázkami, které konfrontuje s běžnou každodenní zkušeností sociálního charakteru.

Baumanova tekutá modernita

„Postmoderna je modernitou minus její iluze.“

Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman, na rozdíl od Derridy, Lyotarda či Baudrillarda, je svým způsobem sociologem pevně spjatým s myšlením moderního světa, jeho morálkou a etickými otázkami, a ve svém studiu neaspíruje na to být takovým sociologem postmodernity, který by přicházel s radikálními výroky, jak činí například právě tito zmínění autoři. Jeho postoj k postmodernitě lze chápat na základě tvrzení, že žijeme ve věku *nejistoty*, kde se pravidla rodí prakticky přes noc, kde struktura získává podobu sociálních *sítí*, jejíž uzly se dynamicky a účelově spojují stejně, jako rozpojují, a relace dostávají jiný význam, než tomu bylo doposud. Popis těchto proměn z Baumanova pera míří prostřednictvím termínů vlastních modernitě ke studiu klasických sociologů, ačkoliv oproti nim mezi jednu z jeho hlavních zásad patří snaha „*vyhýbat se ‚systémovým‘ principům na sto honů*“ (Bauman 2006a: 35), což nachází mnoho společného s jeho konceptem „tekuté modernity“, jenž je vyústěním jeho příspěvku do debaty o postmodernismu, kterým se zabývá ve svých pracích zejména od konce 80. let (*Úvahy o postmodernismu, Individualizovaná společnost, Globalizace, Tekutá modernita...*). Zastřešující metaforou pro tuto teorii je proces zkapalňování či rozpouštění pevných látek dřívější „pevné“ modernity (pravidel, racionality, řádu, vazeb individuálního ke kolektivnímu...). Tato nová, „lehká“ modernita se vyznačuje fragmentací, diferenciací a rozvolněním; místo jednoho *projektu* žijeme *projekty*, přičemž „*projektování a úsilí potřebné k realizaci projektů podlelo privatizaci, deregulaci, fragmetarizaci*“ (Bauman 2006b: 13). Změny přicházejí jak na straně

chápaní individuálních svobod, tak na straně organizace práce: „*Dnešní kapitál již cestuje nalehko, jen s příručními zavazadly, ke kterým patří pouze kufřík, mobilní telefon a přenosný počítač,*“ což má však za následek, že „*někteří obyvatelé světa jsou v pohybu; pro ostatní je tím, co odmítá zůstat v klidu, samotný svět*“ (Bauman 2002: 95). Bauman tak při popisu postmodernity neutíká k různým „sémiotickým převratům“ v dynamice poznání a více se věnuje tématu svobody, individualizace a praktickým důsledkům opouštění emancipačního potenciálu modernity a chápaní bezpečnosti, což je patrné například v knize *Tekuté časy: život ve věku nejistoty* (česky 2008) na popisech proměn společnosti, chápaní bezpečí či vztahu k práci.

Studium *kultury* je přitom Baumanovi vlastní už od šedesátých let. Později dává najevo svůj zájem práci *Kultura jako praxe* z roku 1973, kterou částečně v roce 1999 reviduje. V původním pojetí je pro Baumana zásadní podřídít fenomén kultury analýze vytvořením typologie podle tří hlavních přístupů ke kultuře: prvním je hierarchizující přístup, který chápe kulturu jako zdroj hodnot se schopností stratifikovat a odlišit od sebe například vysokou a masovou kulturu, druhým diferencujícím, který zavádí hodnocení odlišnosti (čímž je v jádru také svým způsobem hierarchizující), a třetím strukturální, jež vnímá kulturu jako generický model: „*Všichni děláme totéž, rodíme se, milujeme, množíme se, jíme, vylučujeme a umíráme, liší se jen způsob, kterým tyto kulturní činnosti vykonáváme.*“ (Beilharz 2010: 160) Se zmíněnou revizí se však Bauman obrací zejména k inspiraci strukturální antropologií Lévi-Strausse a jeho pojetím kultury jako strukturující činnosti, kdy kultura funguje jako repertoár lidského jednání umožňující velké množství různých variací. Může tak být prostředkem svobody a tvořivosti, což však není nutně pozitivním, „*vždyť tvořivost měla za následek také holocaust a gulag*“ (Beilharz 2010: 162). Zároveň Bauman zdůrazňuje dvojsečnost kultury ve smyslu praxe – dokáže být zdrojem tvořivosti, stejně jako konformity, sociální reprodukce. Přestože Bauman rozhodně neopisuje žádná východiska kulturních studií (podle všeho se jimi ani nikdy nezabýval), ani ve své tvorbě neprochází procesem kulturního obratu (srov. Petrussek 2010: 808), kulturu staví do centra pozornosti i ve svém stěžejním konceptu tekuté modernity typické pro postmoderní dobu. V ní kultura zaujímá dominantní postavení jako součást spotřebního charakteru společnosti. Podle Baumana je spotřební společnost společností volby a volba je kulturně podmíněná. Pokud tedy chceme vyložit kulturu tekuté modernity, je třeba se zaměřit na tyto volby, oproti epoše „pevné modernity“, v níž role kultury

spočívá především v její konzervační schopnosti, asimilování a návyku, což koresponduje s úvodem této práce. Kultura je v době tekuté modernity „svázaná s podstatou tržní ekonomiky či obecněji konzumní společnosti“ (Petrušek 2010: 813), což implikuje i rychlost jejího „průběhu“, kdy jsou veškeré statky „kulturně“ konzumovány a jejich hierarchizující efekt je definován zpravidla jejich tržní hodnotou. Pro Baumana je tak kultura zásadním činitelem v lidské společnosti a není se tak čemu divit, když v jednom ze svých rozhovorů Bauman pronesl, že vlastně nikdy nepsal o ničem jiném.

Latourova nmoderní modernita

„Nikdy jsme nebyli moderní.“

Bruno Latour

Další ze zajímavých pohledů na post/modernitu je obsažen v práci Bruno Latoura, badatele z francouzských „Science and Technology Studies“, známého zejména díky jeho Actor-Network-Theory. Jeho zpochybnění našeho vnímání modernity vychází z eseje *Nikdy jsme nebyli moderní*, jež na toto místo zařazuji jako antropologický příspěvek k této diskusi. V této eseji nejprve rozvíjí svoji myšlenku modernity, která se podle něj vyznačuje dvojím souborem praxí: „překladem“ skutečnosti, neboli vytvářením, bujením *hybridů* přírody a kultury, a „očišťováním“ těchto hybridů, jejich rozdělováním do dvou skupin – na sociální a ne-lidské. To podle něj odpovídá vytváření sociotechnických sítí, které posléze kritika rozděluje podle všech existujících disciplin, nemíchá tak vědu a techniku s ekonomikou, náboženstvím či fikcí, jednoduše od sebe odděluje fakta, moc a diskurs. Epistemologové ze sítí vyjmou pojmy, sociologové sociální a politické, sémiotici diskurs, všichni ale zároveň eliminují to zbylé a související, jinak zůstávají nepochopeni. „*Náš intelektuální život je rozpoznatelný, dokud od sebe epistemologové, sociologové a dekonstruktivisté udržují přiměřenou vzdálenost, a tak živí kritiku poukazováním na slabiny ostatních přístupů.*“ (Latour 2003: 17) Pokud podle Latoura existují zmíněné sítě, zahrnují jak sociálního aktéra, tak neživý svět a konstrukty, jsou „zároveň reálné jako příroda, narativní jako diskurs a kolektivní jako společnost“ (ibid.: 18). V tento moment je třeba do konceptu zahrnout roli antropologie, která je v tradičním pojetí schopna studovat jen nmoderní kultury a národy, které analyzuje v celé jejich bohatosti – spojuje mýty, rituály, politiku, náboženství i techniku. Poskytuje tak příběhy zároveň narativní, sociální a reálné.

V určitý moment se však podle Latoura i náš moderní svět stal antropologizovatelným. Tím momentem je pád Berlínské zdi v roce 1989, který brzy vedle pádu socialismu přináší také řadu pochybností a nedůvěru v kapitalistický systém, jež lze spatřovat v nevěře v jeho dobré úmysly, s čímž souvisí i vzestup zájmu o přírodu – je napadena oprávněnost ryze moderního úsilí o ovládnutí přírody, stejně jako je zpochybněno úsilí o odstranění vykořisťování jednoho člověka druhým. Trochu posměšně se Latour vyjadřuje k postmodernismu, který podle něj zůstává kdesi mezi těmito pochybnostmi a moderní vírou. Ta ještě sice mezi některými lidmi přetrvává, ale už jí chybí „srdce“. „*Vůle být moderní se jeví váhavá, někdy přímo nemoderní.*“ (ibid.: 22) Zásadní otázkou však je: co vůbec znamená *být moderní*?

Modernost je nový režim, zrychlení, opak archaického a starého, „*zápas, ve kterém jsou vítězi a poražení*“ (ibid.: 23). Přípony „post“ či „po“ přitom k označení tohoto stavu přikládáme proto, že už se dále necítíme jistí při rozhodování o tom, kdo je vítěz a kdo poražený, pocítujeme skepsi. Slovo moderní označuje zmíněné dva soubory praxí, resp. stav, kdy tyto soubory *chápeme odděleně*. Pokud však pozornost zaměřujeme na obojí, přestáváme být moderní, „*protože si retrospektivně uvědomujeme, že i v končícím se období tyto dva soubory praxí stále působily*“ (ibid.: 24), čímž se mění i náš vztah k celé historii. Jakmile jsme přestali oddělovat činnost bujení hybridů od práce očišťování, jakmile jsme uznali, že tyto dvě protichůdné činnosti děláme, je možný vstup srovnávací antropologie na scénu. Tím jsme ale také přestali být moderní, jelikož význam tripartity kritiky ve smyslu oddělení fakt, moci a diskursu pozbyl svého smyslu.

Pierre Bourdieu, kulturní sociologie a média

Důvodem, proč řadím Pierra Bourdieu do této kapitoly, je pronikavost¹² jeho díla spočívající mimo jiné i ve schopnosti odolat právě onomu „postmodernímu vábení“ a vyrovnat se s ním; vystavět originální přístup k překlenutí dilematu jednání a struktury prostřednictvím vlastního pojetí kulturní sociologie, v níž má místo jak objektivistické hledisko (struktura), tak subjektivistické čerpající z fenomenologické tradice. Bourdieu tak nezbavuje aktéra schopnosti ovlivňovat svůj osud a zároveň neupírá systému moc strukturovat jeho život a ovlivňovat ho prostřednictvím své symboliky. Svým způsobem je Bourdieu sociálním vědcem jiného „žánru“ než autoři, kterým jsme se věnovali

¹² Ve Francii se dokonce v akademických kruzích o dnešní době mluví jako o „post-bourdieuovské“, jak píše Frederic Vandenberg v článku *Post-Bourdieuian social theory in France*. (Vandenberg 2006)

doposud, protože zůstává věrný řemeslu sociologie a nerozpouští ho v multidisciplinaritě a postmoderní skepsi. Přesto zůstává schopen podrobit společenské instituce a média kritice směřující pod jejich povrch, a to prostřednictvím výstavby vlastních analytických kategorií, v nichž má místo i kultura, ať už se jedná o „vysokou“, nebo „nízkou“.

Bourdieu je autorem bezpočtu knih a tezí, svůj klíčový koncept reprodukce struktur dominance ale vystavil už v rané fázi svého psaní, v letech 1966–72: konkrétně jde o koncepty habitu, kulturního kapitálu a pole. Bourdieu prostřednictvím svých empirických výzkumů buduje tyto pojmy, díky kterým se dostává až do oblastí volného času, osobního vkusu a jednání, což znamená mnoho pro pochopení toho, jak kultura dokáže utvářet naše životní dráhy a určovat jejich směr. V tomto směru jde podobně jako u dalších zmíněných autorů o dílo veskrze kritické a příklánějící se k tomu, že jsme společností determinováni podstatně více, než jsme ochotni si připustit. Jeho důmyslnost spočívá především v tom, že je schopno vysvětlit změnu samotné sociální skutečnosti – včetně těch historických – a nabízí tak možný pohled na společenské systémy, jako je náboženství či věda a umění, kterými se ve svých spisech aktivně zabývá.

Zastavme se nejprve krátce u zmíněných pojmů, které již byly vyloženy v mnoha publikacích. Habitus je souborem dispozic jedince, které získává v průběhu socializace. Formují a určují strategie pro jeho budoucí jednání, strukturují jeho zájmy, potřeby, hodnocení či očekávání, stejně jako vysvětlují sociální pozice druhých. Prostřednictvím habitusu je možná i reprodukce struktury, jelikož habitusy „*jsou diferencované; také však diferencující. Jsou nejen odlišné či odlišované, ale samy také odlišnosti plodí*“ (Bourdieu 1998: 16). Role habitu nespočívá v tom, že by určoval samotné jednání, „*nýbrž spíše určuje způsob provedení a hranice možného jednání; je tak zprostředkujícím článkem mezi světem významů a sociálními strukturami.*“ (Pullmann 2007: 501) Pro Bourdieuho je společnost třídní, ovšem nikoliv v objektivistickém měřítku, ale v kulturním. Třídy tak vychází až z jednání aktérů, z jejich životního stylu, a jejich podoba není jen výsledkem rozložení výrobních prostředků, což poukazuje na existenci značně heterogenní struktury. Vztahy mezi aktéry jsou totiž uspořádány do *polí*, kvalitativně odlišných celků s typickými tématy, problémy a druhy kapitálu, který je určující pro podobu sociální stratifikace uvnitř něj. Bourdieu v tomto ohledu stojí na půli cesty mezi Marxovým důrazem na základnu

(ekonomiku) a frankfurtskou školou, pro niž je určující nadstavba (politika, kultura). Jeho kapitál má v základním rozdělení čtyři typy: *ekonomický* (vlastnictví výrobních prostředků a ekonomické zájmy), *kulturní* (kulturní statky, znalosti, vysokoškolský titul...), *sociální* (členství ve skupině, známosti...) a *symbolický* (vyznávání „správných hodnot“, vztah k určité tradici, vědě apod.). Svým způsobem je tak symbolický kapitál určitým druhem kulturního, odkazuje totiž k symbolům vztahujícím se k danému sociálnímu poli a je tak základní součástí boje o moc, prestiže a společenského postavení.

Stejně jako je pro vědce kulturních studií důležitá role médií, i Bourdieu některé své analýzy směřuje tímto směrem. Ve známém spise, brilantní analýze nazvané *O televizi*, demonstruje svůj přístup, když pojmenovává základní mýlku, které se v případě tohoto média dopouštíme. Jeho primární funkcí totiž není zprostředkování informací, ale zajištění ekonomických cílů majitele (či vydavatele). Skrývá „*neviditelné mechanismy, jejichž prostřednictvím se provádějí všechny druhy cenzury, které činí z televize vynikající nástroj udržování symbolického řádu*“ (Bourdieu 2002: 13) a působí tak tím, co Bourdieu ve svém díle *Nadvláda mužů* (Bourdieu 2000) popisuje podrobněji jako symbolické násilí vycházející z objektivně sladěných a historicky přijímaných schémat a fungující jako „historická transcendentna“ vnucující se člověku na každém kroku (srov. Bourdieu 2000: 33). V praxi jde o stav, při němž jedna strana samovolně snáší nadvládu té druhé, což je i příklad televizního vysílání, které místo aby realitu pouze komentovalo, tuto realitu vytváří. Televize a tisk jsou schopny urychlit události a z věcí poměrně obyčejných vytvořit exkluzivní záležitost či kauzu par excellence. Vedle toho je také podstatné si všimnout úlohy médií v přímé tvorbě veřejného mínění a určování hranic společenských témat. Bourdieu popisuje, jakým způsobem jednotlivé deníky jeden od druhého přebírají témata a jejich konkurenční boj, resp. „hra odrážejících se zrcadel“ tak vede k „mentální uzavřenosti“ (Bourdieu 2002: 19–21), která tak často ovlivňuje chování spotřebitelů a názorový horizont společnosti a vytváří tím do určité míry neviditelnou cenzuru. Tuto homogenitu vzešlou z mediální konkurence způsobuje posedlost sledovaností a komerčním úspěchem (tedy ziskem), která proniká i do dalších sfér společnosti. Kvantita nad kvalitou, množství nad všechno, čísla jako vyjádření legitimacy produktu, „absolutní verdikt“. I kultura je tím pádem plnohodnotně obchodovatelným statkem a její masovost je společností chápána – i přes zřejmost negativních důsledků – jako berná mince a přednost. Co tak kultura a

médiím může paradoxně rozvazovat ruce, jak je patrné i dnes, je podpora veřejnými prostředky, tedy stav, kdy např. Česká televize nemusí bojovat o zisky z inzerce natolik horlivě jako ostatní komerční televizní stanice a své zpravodajství tak nemusí natolik odpolitizovat, ať už pořadím zpráv v hlavní relaci, tak odváděním pozornosti na to, jak se politik na debatu oblékl.

Taková úvaha o veřejnoprávních médiích by však v Bourdieuho podání měla dozajista odlišnou a mnohem méně naivní podobu, protože podle něj nebezpečí tkví zejména ve změně podmínek legitimacy kulturní produkce. Pokud jsou totiž kulturní výdobytky podřízeny logice obchodu, vznikají především pro publikum a odvíjejí svoji podobu od nutnosti „zavděčit se“, být prodány. Těžko si přitom dokážeme představit, že by se skvělá díla naší historie, filosofická pojednání nebo matematické zákonitosti objevily proto, aby uspokojily poptávku s nejistým pozadím, zmítanou adornovskými nepravými potřebami. Tento způsob myšlení nás může přivést rovněž k možným příčinám zániku tradic, k *normalizaci myšlení* a spoutání svobody vědy a umění. Taková ohrožení se týkají i dneška, kdy často slýcháme volání po tom, aby měl právo přežít jen takový výzkum, který bude prospěšný, a pokud možno v co nejkratším časovém úseku publikovatelný a využitelný pro zisk skrývající se pod hesly jako „zlepšení života“ nebo zvýšení „blahobytu“ a „efektivity produkce“. Logika trhu však zapomíná, že rychlost a důraz na kvantitu může veřejné zájmy redukovat nejlépe na produkty každodenní potřeby spolu s masově-kulturními výdobytky zaměřenými na zábavu (odtud obliba bulvárních médií). Tento proces ve svém konečném důsledku zahrnuje i dnes poměrně běžný jev, kterým je opovržení nad tím, co se zprvu nejeví jako ziskové¹³ a na první pohled z hlediska logiky obchodu racionální, jako třeba tradice a rituály společně s dotacemi na vědu (zvláště humanitní) a jiné než masové kultury. Tím vším se moderní člověk dostává do pasti Bourdieuho neviditelné struktury odvíjející se od daného sociálního prostoru, ve kterém se pohybujeme, od pole. „*Když se informace... stane homogenizovanou informací pro všechny, vidíme pak politické a kulturní důsledky, které to může mít.*“ (Bourdieu 2002: 41) Taková homogenizace v sobě implikuje nutnost soustředit se na méně problémová témata a snahu nikoho svým

¹³ Dobrým příkladem je současné zpochybnění smyslu toho, proč zpravodajský kanál České televize – tedy médium veřejné služby – věnuje šest hodin vysílacího času komentáři britské královské svatby, čímž dle mého názoru dokresluje současný stav evropského vztahu k tradici a to jak křesťanské (církevní obřad, zvyklosti), tak světské (vojenská přehlídka, monarchie). Některé odpůrce takto „monumentální“ svatby přitom uklidní až informace, že světová pozornost Londýnu přinese několikamiliardový zisk.

vyzněním neurazit, což vede ke konformismu hodnot a – jak jsem názorně popsal – kultury.¹⁴ Výsledkem je nutně odpolitizovaná realita okořeněná moralistními zprávami a poutavými příběhy; jsme tak nuceni stále dokola vidět „*sled zdánlivě absurdních historek, které se nakonec všechny podobají – nekonečná defilé ubožáků, sled událostí, které se objeví bez vysvětlení a zmizí bez řešení...*“ (ibid.: 87), vše ve jménu objektivity, bezkonfliktnosti, sledovanosti, zisku.

O médiích jako spoluvůrcích kultury toho bylo napsáno mnoho, jelikož jsou „*všechna pole kulturní produkce podřízena strukturálnímu tlaku žurnalistického pole*“ (ibid.: 53). Jedinečnost a pozoruhodnost jejich role spočívá zejména v rozporu mezi odborností a rozsahem svého vlivu a není tak nic zvláštního na tom, že například při výzkumech veřejného mínění lidé hodnotí moderátory zábavních vědomostních soutěží jako nadprůměrně inteligentní. Mediální, či žurnalistické pole se totiž vyznačuje svojí vlastní logikou, vlastním chápáním symbolické významnosti témat – do médií tak vše pronikne pod určitou, často zkreslenou optikou, jelikož novináři si „*pamatuji jen to, co je schopné je zaujmout, upoutat jejich pozornost, tedy vejít se do jejich kategorií, projít jejich filtrem*“ (ibid.: 45). Toto tvrzení se dnes naplňuje při kontrastu, který vytváří zapojení sociálních sítí do televizního zpravodajství: otázky či postřehy diváků totiž často „nabourávají“ hru politických debat tím, že jsou pro jejich aktéry často nepříjemné a mění směr určený televizními moderátory. A to se pro demokratizaci televize jako média jeví jako esenciální, pokud je eliminována právě možnost selekce těchto vstupů. To je však jen jeden malý krůček, protože oslovování „televizních filosofů“ a „analytiků“ „*hry na předpovídání průběhu událostí... se zajištěnou absolutní beztrestností..., chráněné zapomněním, které způsobuje téměř dokonalá diskontinuita novinářské kroniky a rychlá rotace následných konformismů*“ (Bourdieu 2002: 85) stále v praxi televizního vysílání přetrvávají.

¹⁴Bourdieu k tématu konformity rovněž trefně glosuje roli televizních hlasatelů: „*Hlasatelé televizních novin, moderátoři debat, sportovní komentátoři se stali malými řediteli svědomí a dělají ze sebe... mluvčí typicky maloměstské morálky. Říkají, 'co je třeba si myslet' o tom, co oni označují jako 'problémy společnosti'...*“ (Bourdieu 2007: 43)

3.5 Pojednání nad podobou nového světa: Huntington, Fukuyama a Hobsbawm

Samuel P. Huntington, Eric Hobsbawm a Francis Fukuyama jsou autory, kteří se ve svých klíčových koncepcích pokusili vyrovnat s pohledem na nový světový řád a uspořádání po roce 1989. V jejich podání je pro tento „nový svět“ definiční buď kulturní identita (Huntingtonův *Střet civilizací*), globalizační vliv západu (Hobsbawmova *Globalizace, demokracie a terorismus*) či rozšíření liberální demokracie (Fukuyamův *Konec člověka a poslední člověk*). Přestože (nebo naopak právě proto, že) jde o často citované autory, naší práci to pomůže získat další pohled na to, jak lze pozorovat procesy, kterými prochází společnost na konci 20. století a na začátku 21. století. I proto tuto část záměrně řadím za kapitolu o postmodernismu.

Všeobecně poměrně dobře známá Huntingtonova kniha *Střet civilizací* vyvolala v posledních dvaceti letech bouřlivé diskuse, vzhledem ke kritice zpochybňující zcela zásadní východiska vystavěné teorie civilizačního konfliktu (Holubec 2001: 491–499) ji však považuji jen jako jeden z možných – přestože často zjednodušujících – pohledů na dnešní svět, z nějž je vhodné si odnést jen některé jeho části. V tomto ohledu jsou například mnohem střízlivější úvahy o globální povaze světa britského historika Erica Hobsbawma, které vychází v souboru nazvaném *Globalizace, demokracie a terorismus*, podobně jako populární *Konec dějin a poslední člověk* Francise Fukuyamy. Protože všechna tři díla reagují na poptávku po „vysvětlení“ naší doby, chci je krátce zpracovat ve vzájemném kontrastu. Co je spojuje, je především komplexní pohled na nové uspořádání světa – Fukuyama mluví o rozšíření liberální demokracie po celém světě způsobujícím v určitém smyslu konec dějinného vývoje, Huntington preferuje hegemonii americké kultury, zatímco právě tu Hobsbawm z marxistické pozice kritizuje a přisuzuje vládě George Bushe například vinu za zostřování konfliktů s muslimským světem. Co je rovněž důležité podotknout, je Hobsbawmův náskok více než jedné dekády – jeho kniha vychází v roce 2007 jako soubor přednášek vznikajících při různých příležitostech od začátku nového milénia, má tak čas k tomu se vyrovnat i s výtkami děl zbylých dvou autorů.

Všichni tři autoři pracují s faktem, že s pádem železné opony skončilo bipolární rozdělení světa a je tedy třeba hledat nový řád, novou definici mocenských vztahů. Zatímco Huntington operuje s několika civilizačními okruhy, které jsou už ve svém vymezení velmi problematické a zjednodušující vnitřní národní a etnické skutečnosti,¹⁵ Hobsbawm se věnuje zejména proměně národního státu a Huntingtonovu základní tezi o civilizačním konfliktu nahrazuje nebezpečím zbarbarštění společnosti a novodobou podobou teroristických skupin, aniž přitom na rozdíl od svého kolegy prvoplánově označuje kulturu Islámu za skutečný původ možného zla, což dokládá na historii sebevražedných atentátníků, kterým teroristické akty sloužily pro ryze sekulární cíle. Podstatné na jeho postoji je, že současné teroristické skupiny nejsou významnými dějinnými aktéry, ale symptomy barbarizace společnosti a všeobecného růstu násilí, jehož pronikání do samotných základů kulturních projevů můžeme sledovat už od šedesátých let. Na rozdíl od Fukuyamy pak Hobsbawm nesměruje k závěru, že stojíme u konce „dějin“ jako evolučního procesu, „*jehož součástí jsou zkušenosti všech národů ve všech dobách*“ (Fukuyama, 2002: 12), jelikož samotná liberální demokracie se v současném světě dostává naopak do vážné krize a v posledních několika desítkách let tak můžeme pozorovat všeobecnou inklinaci ke konfliktnější, výbušnější a tedy i násilnější podobě společnosti (Hobsbawm mluví o *éře násilí*), na kterou mají zásadní vliv také nadnárodní společnosti obcházející pravidla. Demokracie stejně jako celá západní kultura do 21. století vstupuje se značným úbytkem občanů ochotných na ní alespoň minimálně participovat, v důsledku čehož se potom můžeme ptát na legitimitu vlád podporovaných jen menšinou obyvatel. Je tak jisté, že není cesty zpět, stejně jako že nám koncepty národních států a globální liberální demokracie v současné podobě už nestačí.

Terorismus samotný tedy nese svědčí o civilizačním konfliktu, jak správně podotýká – stejně jako Hobsbawm – Fukuyama, jelikož mnohem více lidí si dnes vzhledem k ohromným migračním vlnám volí právě Západ nad životem ve svých původních státech, než aby usilovali o jeho zničení a vymazání z mapy. Stejně jako západní myslitelé, o kterých jsem doposud v této práci mluvil, ideologii kapitalismu

¹⁵ Huntingtonova kniha se rovněž setkala s kritikou v eseji Edwarda Saida nezvané *Clash Of Ignorance* (2001), v níž autor zpochybňuje samotná základní východiska Huntingtonova přístupu: „... *personifikace obrovských entit zvaných ‚Západ‘ a ‚Islám‘ je lehkomyšlně potvrzená, jako kdyby nesmírně komplikované záležitosti, jako jsou identita a kultura, existovaly ve světě komiksu, kde se Pepek Námořník a Bluto navzájem nemilosrdně mlátí...*“ (Said 2001: 2) Said Huntingtona obviňuje z demagogie a ideologického přístupu, který chce kulturní identitu přetvořit v něco, čím není.

západní společnosti kritizují, i přistěhovalci vznášejí námitky, které jsou však veskrze charakteru ekonomicko-sociálního než kulturně-nábožensky-ideologického. Hobsbawm to dokládá tím, že například nespokojenost americké společnosti v současnosti spočívá zejména v tom, že je před ní stavěn vnější nepřítel a neurčitá síla kdesi v muslimském světě, přestože jsou Spojené státy zaměřeny z důvodu objemu své ekonomiky a velikosti trhu především na sebe samotné. To potvrzuje rovněž fakt, že ani útok na jeden z hlavních symbolů kapitalismu 11. září 2001 ekonomiku západu ani nezničil, ani vážně nepoškodil.

Přestože by se zdálo, že je svět stabilnější než v období světových válek a postupně se sžívá se svojí „globální kulturou“, je tomu podle Hobsbawma právě naopak. I na prahu třetího tisíciletí probíhají nucené migrace milionů obyvatel v rozvojovém světě a genocidy. Svět chce být na jednu stranu za každou cenu spojen, lidská civilizace na to však stále ještě není připravena a globální „svoboda“ se tak projevuje především ve volném pohybu zboží a kapitálu. Postoupili jsme od velkých válek k malým, lokálním a často jen vnitrostátním konfliktům, které však mají stále ohromné následky a zhoršení životní situace milionů lidí. „*Válka, která byla tak typická pro dvacáté století – tj. válka mezi státy – rychle mizí.*“ (Hobsbawm 2009: 38) Když se však zmenšuje role národního státu a podpora jeho institucí, které jsou základem moderní doby, je jeho současná podoba v rozporu s „šířením“ modernity, na jejíž roveň Fukuyama klade existenci liberální demokracie poté, co se i její nejstabilnější alternativa v podobě východního komunistického bloku vyčerpala a otevřela svoji náruč volnému trhu.

Jak si čtenář jistě všiml, všechny tyto debaty spojují podobná témata, kterými se zabývá sociální teorie již o mnoho let dříve. Spojují je termíny jako svoboda, kultura, etnicita, kapitalismus a především globalizace. Nutí nás se ptát, jestli tento fenomén znamená expanzi liberální demokracie nebo jen kapitalismu, který ostatně dokáže fungovat i bez demokracie, jak dokazuje Čína; zdali globalizace znamená v první řadě rozšíření kultury Západu včetně svých negativních implikací. V každém případě naši pozornost odvádí od samotného Západu, což pro budoucnost sociální teorie může znamenat mnoho a na jejím vývoji v posledních dvaceti letech se to také projevilo.

4 Diskuse

Původním záměrem mé práce bylo na tomto místě umožnit čtenáři rovněž proniknout do soudobé společenské diskuse, popsat problémy a velká témata a konfrontovat tato zjištění s popsány teoriemi. Pokusit se však o jakékoliv vyložení dějin práce s kulturou a zhodnotit je jako celek ve vztahu k dnešku je úkolem dalece přesahujícím rozsah této práce. Znamenalo by to totiž každý jednotlivý přístup znovu přehodnotit z hlediska jeho relevance k *jistým* tématům, která jsou však právě většinou těchto přístupů určena nebo přinejmenším předznamenána. „Nanečisto“ jsem uvažoval nad zpracováním téma multikulturalismu, globalizace a „nových médií“, jejich uchopení by však vyžadovalo další rozsáhlé studium mediálních sdělení pomocí obsahové analýzy, stejně jako toho, jak vypadá reálná politika Evropské unie a jaké trendy se prosazují v soudobém myšlení, včetně neustálého nástupu nových technologií, jako jsou chytré telefony či sociální sítě. Čtenář si tak uvědomuje, že tato úloha není úkolem jedné kapitoly, aby nebyla jen nepřesným přehledem toho, čeho si jeho autor *všiml*. Dnešní skutečnost je totiž více než kdykoliv předtím fragmentovaná a veřejný prostor názorově pluralitní, jak dokazuje prof. Miloslav Petrušek ve svých *Společnostech pozdní doby*, v níž ukázal na 118 – ať už pro někoho více či méně relevantních – konceptů společnosti, pomocí kterých bychom mohli popsat sociální realitu. Pokud bychom mluvili o tom, jaké dědictví nám připravilo postmoderní uvažování, shodneme se na tom, že „*až nepředstavitelně rozšiřuje sféru témat, jež klasická a moderní sociologie neznala buď vůbec, nebo jen marginálně*“ (Petrušek 2006: 30). Dnešní doba skutečně nejen sociologovi může připomínat jakési „puzzle“, jak poznamenává prof. Petrušek, a pracovat tak jen s několika málo jeho dílky by nebylo zodpovědné, pokud chceme odpovídat na otázky globálního charakteru.

Témata, kterými se pozdně moderní autoři zabývali, nejsou navíc doposud překonaná natolik, abychom se museli soustředit na jiná, diametrálně odlišná. To dokazuje jak předchozí kapitola věnovaná trojici Huntington, Fukuyama a Hobsbawm, tak následující letný přehled témat, o kterých lze říci, že se dnešní doby významně dotýkají a jsou předmětem častých diskusí. Zároveň k jednotlivým fenoménům přiřazují jména autorů z této práce, jejichž odkaz ve vztahu k nim může být stále dostatečně živý: *konzumní společnost* (Hall, Bauman, Baudrillard), *vliv médií na kulturu* (Bourdieu, Baudrillard), *virtuální realita* (Baudrillard), *globalizace* (Bauman), *nedůvěra ve vědu*

(Lyotard), *terorismus* (Hobsbawm), *multikulturalismus* (Said), *mocenský boj* (Foucault, Said) aj. I témata, která jsem zde nezmínil, a přesto zapadají do obvyklého kánonu dnešních diskursů, by se navíc pravděpodobně dala popsat prostřednictvím konceptů těchto autorů (např. globální oteplování jako mocenský boj). Lze totiž předpokládat, že pokud jsou jednotlivé epochy charakteristické pro způsoby myšlení, kterými se vztahujeme ke světu, dnešní doba musí rovněž mít svá specifika, která čerpají mnohé právě z procesů, které jsem zmínil společně v souvislosti s kulturním obratem, ačkoliv například Slavoj Žižek se v knize *Mluvil tu někdo o totalitarismu* zmiňuje o vzestupu tzv. „třetí kultury“ v podobě různých kognitivních věd (moderní evoluční teorie, neurologie, kybernetika, moderní fyzika apod.) „bojujících“ s postmoderními teoriemi o intelektuální hegemonii ve veřejném prostoru, zároveň ale popisuje jejich zamlčené ideologické pozadí prostřednictvím výroků autorů, kteří například tvrdí, že „*celé lidstvo je na pokraji největšího duchovního posunu v celých dějinách, že vstupujeme do nové epochy, ve které bude egoistický individualismus nahrazen nadindividuálním kosmickým vědomím.*“ (Žižek 2007: 209) Přestože je dnešní sociální teorie díky svému vývoji ve druhé polovině dvacátého století proti podobným snahám o primát ve výkladu světa odolná, tyto teorie se těší značné popularitě a jejich masové přijetí může ve svých důsledcích představovat nebezpečí. Podle Žižeka například spočívá v úplném nahrazení pozice „veřejného intelektuála“ interprety „třetí kultury“ a v odsunutí palčivých problémů společnosti do pozadí (chudoba, rasismus, sexuální diskriminace apod.).

V této diskusi je na základě teorií, které jsem se na těchto stránkách pokusil sjednotit pod pojmem kultury, třeba vyslovit postoj, že jejich kritičnost bychom neměli opouštět ani v budoucím výzkumu. Jestliže Max Weber, Émile Durkheim nebo Talcott Parsons byli velkými teoretiky modernity, jsou popsání autoři velkými teoretiky postmodernity (či pozdní modernity, tekuté modernity, postindustriální společnosti...) jakkoliv se na nevhodnějším názvu pro dnešní dobu nemusíme shodovat. Lze také tvrdit, že tím, že pozdně moderní autoři pronikli pod povrch modernity a svůj výzkum obrátili radikálním způsobem také proti sobě samým, byl dovršen určitý myšlenkový vývoj ve smyslu vztahu člověka ke své vlastní existenci a postoji ke zkoumání. Nabízí se pochopitelně námitka, že rozpuštění metafor jednoho druhu (říkejme jim „velké“) není zárukou toho, aby nevznikly metafory druhu jiného; aby se postmoderní étos v některých případech neuchýlil k nihilismu a nevyústil jen v existenciální krizi, nebo se neztratil v přemíře radikálního pluralismu myšlenek, které by naopak snahu o dosažení

pravdy podtály přímo v jejím kmeni. Přínos postmoderního myšlení by pro nás měl mít jiný význam. Pokud pomineme Derridovu poznámku o tom, že nemůžeme být autory svých tvrzení, jako sociální vědci stále můžeme pokračovat v započatém procesu poznávání, obohaceném ovšem o neustálé vědomí nevyzpytatelnosti a skrytosti mocenských praktik dané kultury či jiných postranních zájmů. Tak jako Lyotard volá po podmínce dosahování konsensu na lokální úrovni a odvolatelnosti teorie, i Karl R. Popper se svým deduktivně falzifikačním modelem vědecké metody vyjadřuje nutnost nepovažovat naše poznání za *dokázané*, nýbrž *doposud nefalzifikované*. (Popper 1997) Postmoderní myšlení nás má přivést k tomu, abychom namísto preference té či oné racionality legitimizovali paradoxy, které před nás sociální realita staví – abychom uznali, že existují neřešitelné či jen částečně řešitelné otázky, jejichž východiskem není řešení definované jako „racionální“, ale domluva bez zamlčených předpokladů spočívající v komplementaritě přístupů. Postmodernita je dle Lyotarda modernita ve stavu svého zrodu a tento stav je trvalý (srov. Lyotard: 1993: 26), což je přirovnatelné ke stavu, v němž se nemohou ustavit žádné metanarace, které by člověka později dohonily a prokázaly mu medvědí službu tak jako obraz Baudrillardova studenta z Prahy. Je tedy třeba dbát na to, aby pod maskou postmoderního „dobrého úmyslu“ nevzešla nová forma „velkého příběhu“.

Rovněž je třeba zhodnotit, nakolik je ještě na místě použití pojmu kultury jako jednoho z hlavních definičních prvků společnosti, jelikož ta nečeká na moment, kdy bude definována, naopak je v neustálém pohybu. V první řadě počítejme s tím, že zkušenost kulturního obratu nepřesahuje délku života jedné generace, a přestože stále mluvíme o zrychlování života, prvek kultury se zřejmě stále nevytrácí – i dnes bychom se shodli s Baudrillardem, Bourdieuem a Baumanem ohledně toho, že pro naši společnost je typická spotřeba, která je kulturně podmíněná. Ačkoliv je kritika kultury konzumu stále živá, je možné, že nedokáže odolat mohutnosti masové spotřeby, zvláště, když střední třídu zřejmě ani nezajímá, jak by se dalo odvodit z Kellerovy studie *Vzestup a pád středních vrstev* (Keller 2000). Možná více než v dobách vzniku postmoderních teorií konzumu je dnes běžné se setkat s reakcemi, že volba konzumovat je prostým vyjádřením svobody jednotlivce bez dalších implikací, takže je patrné, že kritika a osvěta má v tomto směru ještě stále co říci.

Prakticky každá teorie, chce-li dnes aspirovat na komplexnější vyložení sociálního prostoru, se dnes musí nějakým způsobem vypořádat s pojmem kultury,

Jelikož to, s čím je tento pojem spojen, je pevně svázáno s našimi návyky a má strukturující efekt na naše jednání. Na druhé straně je třeba dodat, že kultura je dnes ve své podstatě tak nejednoznačný pojem, že jeho význam vzniká už jen ve vztahu ke kontextu a s jeho pomocí je možné pojmenovat nespočetně více jevů než kdykoliv předtím.

5 Závěr

Touto prací jsem se pokusil o vytvoření vlastního souboru přístupů ke studiu kultury, které se dostaly do popředí sociálně-vědního diskursu zejména od 60. let 20. století. Cílem bylo prokázat důležitost pojmu kultury a variabilitu možných úhlů pohledu. Vlivné a veskrze kritické teorie, kterými jsem se zabýval, spojila zároveň tendence ke zpochybnění projektu modernity. Běžnou mýlkou je, že postmodernita v určité chvíli nahradila modernitu a nastolila nový režim naší zkušenosti. Ve skutečnosti sami klíčoví postmoderní autoři postmodernitu vnímají spíše ve smyslu pozdní fáze modernity: jako modernitu zbavenou iluzí o roli západní racionality vedoucí k emancipaci člověka, jako modernitu ve stavu svého zrodu, při němž se ideje teprve ustavují, a je vytěsněna možnost dominantních způsobů vyprávění, jako modernitu definovanou již ne prostřednictvím třídních rozdílů, ale kulturních charakteristik, či jako období nového a radikálního odcizení prostřednictvím spotřeby. Zároveň je u těchto přístupů třeba ocenit větší angažovanost v problematice ideologie, moci a nezjevného, kulturně legitimizovaného útlaku různých skupin jednotlivců, což se zároveň promítá do diskusí o samotné vědecké metodě a postavení vědce. Pojednával jsem zde o úloze kultury, o úloze vědecké disciplíny a zásadních proměnách myšlení v sociální vědě, ukázalo se však, že jde o objekty úzce spjaté s otázkami samotné svobody či pravdy, stejně jako s jistou beznadějností jejich absolutního dosažení. Z popsanych teorií je totiž zřejmé, že ono baudrillardovské „Zlo“ není možné porazit „prostým“ osvobozením ženy, krize růstu, sexuality nebo výrobních sil.

Jelikož není snadné, ba ani možné shrnout ideje tolika klíčových myslitelů 20. století v takto omezeném rozsahu, hlavními tématy, která si navzdory původnímu záměru práce sama z textů řekla o pozornost, se tedy stalo samotné pojetí kultury, období pozdní modernity a možnosti či obzory poznání sociální vědy. Jednotlivé teorie dokázaly poodkrýt část většího obrazu proměn společnosti a s ní i souvisejících

sociálních teorií, jež měly vliv na utváření světa od období studené války do dneška. Jejich dopad je dnes možné považovat za úměrný dopadu klasiků modernity, o čemž svědčí i množství následovníků kulturních studií, z nichž se zejména ve Spojených státech stal obor téměř masové výuky, stejně jako běžné řazení Michela Foucaulta, Pierra Bourdieu či Jeana Baudrillarda mezi nejpronikavější filosofy a sociální vědce minulého století.

Expozicí tématu kultury jsem došel k závěru, že myšlenky vybraných autorů vystihují zásadní otázky poplatné i pro dnešní dobu a jejich síla spočívá zejména v překlenutí „staré“ či „pevné“ modernity, řečeno s Baumanem. Rovněž autoři jako Barthes, Baudrillard, Bourdieu nebo Hall vystavili své vlastní a osobité kritiky kapitalismu, ať už prostřednictvím sémiotické analýzy moderní mytologie, koncept odcizení, habitu nebo kulturní analýzy soustřeďující se na kulturní identitu. I dnes je společně s těmito tyto postupy možné nacházet skryté mechanismy moci, zpochybňovat svobodu definovanou jako volbu při nákupu zboží nebo pochopit vliv symbolického. Jde veskrze o „teorie každodennosti“, jež vychází z historického posunu objektu kultury z pozice hierarchizujícího prvku, typického pro někdejší rozlišení kultury na vysokou a nízkou, do pozice strukturující činnosti, kdy kultura funguje jako repertoár lidského jednání, takže se stává zdrojem odlišnosti a zároveň konformity.

V tomto přehledu možná částečně vybočuje výběr Michela Foucaulta a Jacquese Derridy, jelikož o nich sotva lze mluvit jako o ryze kulturních vědcích. Jejich zařazení však přesto přineslo zajímavý vhled do samotné tvorby významu a prostřednictvím Foucaultovy usilovné snahy také možnost proniknout pod povrch diskursivních praktik vznikajících na základě pravidel, podle kterých lidstvo v průběhu dějin klasifikuje poznání a vytváří tím podmínky vzniku forem vědění. Foucault stejně tak odkrývá zásadní vztah mezi vědním a mocí, což má své důsledky v dalším podkopání důvěry v emancipační projekt modernity. Přínos poststrukturalistického myšlení této dvojice má navíc silný vliv na vývoj feminismu, postmoderního myšlení či tvorbu kulturních identit v rámci kulturních studií či postkoloniální teorie, jež má i dnes mnoho svých pokračovatelů, a lze předpokládat, že i s postupem let najde své uplatnění.

Jak tedy bylo řečeno, kultura se v posledních desetiletích postupně stávala natolik „mocným“ termínem, že vnikla prakticky všude do oblastí společenského života.

Pokud by se jednalo pouze o naši sugesci, nebyla by ještě dnes předním tématem sociální teorie, jejíž referenční autory jsem na těchto stranách představil. Kultura společně s dědictvím postmoderního myšlení je patrná i u soudobých myslitelů a rozsáhlých témat globalizace, multikulturalismu či střetu kultur, jejichž rozsáhlejší zpracování však již není v mezích této diplomové práce a může tak být námětem pro další studium, jímž bych se rád i nadále zabýval. Postmodernita je totiž dnes už téměř v Kristových letech a zpracování pokračujícího procesu fragmentace sociální vědy od dob jejího vzniku se nabízí jako téma plodné a rozsáhlé.

Bibliografie

ADORNO, Theodor. 2009a. *Schéma masové kultury*. Praha: Oikoymenh, 62 s. ISBN 978-80-7298-406-0

ADORNO, Theodor. 2009b. *Minima Moralia*. Praha: Academia, 252 s. ISBN 978-80-200-1759-8

ADORNO, Theodor. BERNSTEIN, Jay M. 2001. *The Culture Industry*. New York: Routledge, 224s. ISBN 978-0415253802

ADORNO, Theodor. 1991. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. [přel. Martin Schlemmer, dostupné online 14.4.2010 <<http://bit.ly/lzfUeE>>] Routledge, 192 s. ISBN 978-0415058315

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. 2009. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh, 248 s. ISBN 978-80-7298-267-7

ALEXANDER, Jeffrey C. *Modern, Anti, Post and Neo*. New Left Review N. 210 (March/April): 63-103. ISSN 0028-6060

ARENDT, Hannah. 1994. *Krize kultury : (čtyři cvičení v politickém myšlení)*. 1 vyd. Praha: Mladá fronta, 157 s. ISBN 80-20404-244

ASHCROFT, Bill; AHLUWALIA, Pal. 2001. *Edward Said*. London and New York: Routledge, 167 s. ISBN 0-203-13712-4

BALON, Jan. 2004. *Sociologie a kulturní studia: dva typy interdisciplinárního výzkumu*. Sociologický časopis (Praha) vol. 40 (1-2): 49-66. ISSN 0038-0288

BARTHES, Roland. 2004. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 170 s. ISBN 80-86569-73-X

BARTHES, Roland, 1968. *The Death of The Author*. [dostupné online 10.4.2011 <<http://scr.bi/asyYi1>>]

BAUDRILARD, Jean. 2007. *Forget Foucault*. Los Angeles: Semiotext(e), 125 s. ISBN 978-1-58435-041-5

BAUDRILLARD, Jean. 2003. *The Transparency Of Evil*. Lodnon: Verso, 174 s. ISBN 0-86092-588-3

BAUDRILLARD, Jean. 2001. *Dokonalý zločin*. Olomouc: Periplum, 180 s. ISBN 80-902836-7-5

BAUDRILARD, Jean. 2000. *Amerika*. Podlesí: Dauphin, 164 s. ISBN 80-86019-97-7

BAUDRILLARD, Jean. 1996. *La société de consommation*. Paříž: Gallimard, 318 s. ISBN 978-2070323494

- BAUDRILLARD, Jean. 1996. *O svádění*. Olomouc: Votobia, 213 s. ISBN 80-71-98-078-1
- BAUDRILLARD, Jean. 1995. *Simulacra and Simulation*. Michigan: University of Michigan Press, 176s. ISBN 978-0472-065219
- BAUDRILLARD, Jean. 1978. *Le système des objets*. Paříž: Gallimard, 288 s. ISBN 978-2070283866
- BAUMAN, Zygmunt. 2008. *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 109 s. ISBN 978-80-200-1656-0
- BAUMAN, Zygmunt. 2006. *Humanitní vědec v postmoderním světě*. Praha: Moraviapress, 170 s. ISBN 80-86181-82-0
- BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Svoboda*. Praha: Argo, 124 s. ISBN 80-7203-432-4
- BAUMAN, Zygmunt. 2002. *Úvahy o postmoderním světě*. Praha: SLON, 165 s. ISBN 80-86429-11-3
- BEILHARZ, Peter. 2010. „Zygmunt Bauman, kultura a sociologie.“ In EDWARDS, Tim (ed). 2010. *Kulturální teorie: klasické a současné přístupy*. Praha: Portál, s. 150-166. ISBN 978-80-7367-685-8
- BHAMBRA, Gurinder. 2007. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingtoke: Palgrave MacMillan, 208 s. ISBN 978-0230-500-3-41
- BOURDIEU, Pierre. 2002. *O televizi*. Brno: Doplněk, 103 s. ISBN 80-7239-122-4
- BOURDIEU, Pierre. 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum, 148 s. ISBN 80-7184-775-5
- BOURDIEU, Pierre. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 179 s. ISBN 80-7184-518-3
- BUDIL, Ivo T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton, 167 s. ISBN 80-900904-5-1
- BURKE, Peter. 2006. *Variety kulturních dějin*. Brno: CDK, 251 s. ISBN 80-7325-081-0
- DERRIDA, Jacques. 1999. *Gramatológia*. Bratislava: Archa, 314 s. ISBN 80-7115-138-6
- DERRIDA, Jacques. 1993. *Texty k dekonstrukci*. Archa: Bratislava, 336 s. ISBN 80-7115-046-0
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál, 408 s. ISBN 978-80-7367-465-6

- FOUCAULT, Michel. 2007. *Slova a věci*. Brno: Computer Press, 309 s. ISBN 978-80-251-1713-2
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Hermann a synové, 318 s. ISBN 80-239-0124-9
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Podlesí: Dauphin, 427 s. ISBN 80-86019-96-9
- FOUCAULT, Michel. 1999. *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*. Praha: Hermann a synové, 189 s. ISBN 80-238-5090-3
- FOUCAULT, Michel. 1996. *Myšlení vnějšku*. Praha: Hermann a synové, 303 s. ISBN neuvedeno
- FUKUYAMA, Francis. 2002. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers, 379 s. ISBN 80-86182-27-4
- GIDDENS, Anthony. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo, 595 s. ISBN: 80-7203-124-4
- HALL, Stuart. 2005. „Kódování/dekódování.“ In *Teorie vědy* (Praha), vol. 27 (2): 41-59.
- HALL, Stuart. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage and the Open University, 400 s. ISBN 978-0761954323
- HALL, Stuart. 1980. „*Cultural Studies: Two Paradigms*.“ In *Media, Culture and Society*, vol. 2 (1980): 57-72.
- HALL, Stuart. 1992. „*The Question of Cultural Identity*“ In HALL; HELD; MCGREW (ed.). 1992. *Modernity and its Future*. Cambridge: Polity, 274-316.
- HALL, Stuart. 1990. „*Cultural Identity and Diaspora*.“ In RUTHERFORD, J. (ed.). 1990. *Identity*. Lawrence and Wishart, s. 222–237.
- HALL, Stuart. 1996a. „*Gramsci's Relevance for the study of race and ethnicity*.“ In MOORLEY, David; CHEN, Kuah-hsing (ed.). 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London, New York: Routledge, s. 411-440. ISBN 978-0-415-08804-6
- HALL, Stuart. 1996b. „*Cultural studies and its thoretical legacies* .“ In MOORLEY, David; CHEN, Kuah-hsing (ed.). 1996 *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London, New York: Routledge, s. 262-275. ISBN 978-0-415-08804-6
- HALL, Stuart. 1996c. „*New Ethnicities*.“ In MOORLEY, David; CHEN, Kuah-hsing (ed.). 1996 *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London, New York: Routledge, s. 441-449. ISBN 978-0-415-08804-6
- HARRINGTON, Austin. 2006. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, 496 s. ISBN 80-7367-093-3

- HAUER, Tomáš. 2002. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 227 s. ISBN 80-246-0545-7
- HOBSBAWM, Eric. 2009. *Globalizace, demokracie a terorismus*. Praha: Academia, 136 s. ISBN 978-80-200-1725-3
- HOLUBEC, Stanislav. „*Samuel P. Huntington: Střet civilizací (Kritická reflexe díla)*.“ In ŠUBRT, Jiří (ed). 2007. *Historická sociologie*. Plzeň: Aleš Čeněk s.r.o., s. 491-499. ISBN 978-80-7380-061-1
- HUNTINGTON, Samuel P. 2001. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 447 s. ISBN 80-86182-49-5
- KELLER, Jan. 2004. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON, 529 s. ISBN 80-86429-52-0
- KELLER, Jan. 2000. *Vzestup a pád středních vrstev*. Praha: SLON, 124 s. ISBN 80-85850-95-8
- KELLNER, Douglas. 2006. „*Západní marxismus*.“ In HARRINGTON, Austin (ed). 2006. *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál, s. 216-239. ISBN 80-7367-093-3
- KELLNER, Douglas. 2007. „*Frankfurtská škola*.“ In EDWARDS, Tim (ed). 2010. *Kulturální teorie: klasické a současné přístupy*. Praha: Portál, s. 79-103. ISBN 978-80-7367-685-8
- LATOURE, Bruno. 2003. *Nikdy sme neboli moderní. Esej o symetrickej antropológii*. Bratislava: Kalligram, 200 s. ISBN 80-7149-595-6
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo, 374 s. ISBN 80-7203-713-7
- LYOTARD, Jean-François. 1993. *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 177 s. ISBN 80-7007-047-1
- LYOTARD, Jean-François. 1977. *Instructions paiennes*. Paříž: Editions Galilee, 87 s. ISBN 978-2718600727
- MARCUSE, Herbert. 1991. *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko. 190 s. ISBN 80-2060-075-2
- MCLENNAN, Gregor. 2003. „*Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory*.“ In *European Journal of Social Theory*, vol. 6 (1): 69-86.
- MERRIN, William. 2007. „*Spekulace ke smrti: teoretické násilí Jeana Baudrillarda*.“ In EDWARDS, Tim (ed). 2010. *Kulturální teorie: klasické a současné přístupy*. Praha: Portál, s. 208-236. ISBN 978-80-7367-685-8

- MILNER, Andrew. 1994. *Contemporary Cultural Theory. An Introduction*. London: UCL Press, 196 s. ISBN 0-203-80745-6
- PETRUSEK, Miloslav. 2010. „Zygmunt Bauman: ‚tropika diskursu‘, slovo o pop-kultuře a spotřební společnosti epochy ‚tekuté modernity‘.“ Sociologický časopis (Praha) vol. 46 (5): 801-820. ISSN 0038-0288
- PETRUSEK, Miloslav. 2007. *Společnosti pozdní doby*. Praha. SLON, 464 s. ISBN 978-80-86429-63-2
- PETRUSEK, Miloslav, a kol. 1991. *Velký sociologický slovník (1. svazek)*. Praha: Ústav teorie a historie vědy AV ČR, 747 s. ISBN 80-7184-164-1
- POKORNÝ, Petr. 2005. *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Praha: Vyšehrad, 512 s. ISBN 80-7021-779-0
- POPPER, Karl R. 1997. *Logika vědeckého bádání*. Praha: Oikoymenh, 618 s. ISBN 80-86005-45-3
- PULLMAN, Michal. „Proměny třídních pozic v moderní společnosti: kulturní sociologie Pierra Bourdieua.“ In ŠUBRT, Jiří (ed). 2007. *Historická sociologie*. Plzeň: Aleš Čeněk s.r.o., s. 500-504. ISBN 978-80-7380-061-1
- REIFOVÁ, Irena. „Předmluva k českému vydání.“ In EDWARDS, Tim (ed). 2010. *Kulturní teorie: klasické a současné přístupy*. Praha: Portál, s. 12-21. ISBN 978-80-7367-685-8
- SAID, Edward. 2008. *Orientalismus*. Praha: Paseka, 464 s. ISBN 978-80-7185-921-5
- SAID, Edward. 2001. „Clash of Ignorance.“ The Nation 2001 (October 4). ISSN 0027-8378 [dostupné online 1.5.2011 <<http://bit.ly/9VZSA0>>]
- SAUSSURE, Ferdinand de. 2007. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 490 s. ISBN 978-80-200-1568-6
- ŠUBRT, Jiří. 2001 *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV, 164 s. ISBN 80-85866-77-3
- TURNER, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 194 s. ISBN 80-7226-900-3
- VANDENBERG, Frederic. 2006. „The Age of Epigones. Post-Bourdieusian social theory in France.“ In DELANTY, Gérard (ed.). 2006. *Handbook of Contemporary European Social Theory*. New York: Routledge. ISBN 978-0203086476
- ŽIŽEK, Slavoj. 2007. *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*. Praha: Tranzit, 274 s. ISBN 80-903452-8-X