

# E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

ISSN 1211-0442

13/2014



University of Economics  
Prague

## O společenských vědách bez *identity*

Kamil Fleissner



## Abstract

This essay aims to discuss the concept of identity in critical perspective and in a wider context of the demarcation problem in social science. Following the famous paper Beyond „Identity“ (Brubaker, Cooper: 2000) I submit the question whether the “identity” is still usefull and suited as an analytical tool in social science. I pay attention to the origin of the concept of identity and I compare its essentialist, constructivist and deconstructivist approaches that represent various attitudes to social reality, to knowledge (episteme/doxa) and to relation between science and nonscience. I reflect critically all these three approaches and I argue for replacement of the concept of identity but also for more (auto)critical perception in respect of used research tools and of researchers themselves.

**Keywords:** Identity, demarcation problem, role of social sciences.

## Abstrakt

Předkládaná esej se snaží představit koncept identity v kritické perspektivě a v širším kontextu problému demarkace v sociálních vědách. V souladu se známou statí Beyond „Identity“ (Brubaker, Cooper) si pokládám otázku, zda je koncept identity nadále užitečný a vhodný coby analytický nástroj ve společenských vědách. Pozornost věnuji jak samotnému zanesení konceptu na pole sociálních věd, tak i srovnání a zhodnocení esencialistického, konstruktivistického a dekonstruktivistického pojetí, přičemž tyto tři způsoby uchopení daného pojmu vnímám zároveň jako reprezentace různých postojů k sociální realitě, k možnosti skutečného poznání (episteme/doxa) a ke vztahu vědeckého a nevědeckého pole. Kriticky reflektuji všechna tři pojetí a argumentuji ve prospěch nahrazení konceptu identity, avšak také ve prospěch posílení (auto)kritického vnímání ve spojitosti k užívaným vědeckým konceptům a nástrojům, jakožto i k vědcům samotným.

**Klíčová slova:** Identita, problém demarkace, úloha společenských věd

## ***Identita* jakožto společenskovědní koncept**

Při zevrubnější rešerši mnoha odborných textů posledních dekád by mohl člověk až nabýt přesvědčení, že si společenské vědy po Třídě, Rase a Národu stvořily další ze svých velkých bohyň s janusovskou tváří přirozenosti a falešnosti a nazvaly ji *Identita*. A jak už to tak u božstva obdobného ražení bývá, je zprvu pro *svou podstatu* nekriticky uctíváno, později je o něm coby o *společenském mýtu* pochybováno, až se někteří „heretici“ postupně uvolí a odvážně zvolají „Bůh je mrtev!“ a tím načnou období nejistého očekávání, zda se toto sdělení ujme a bude uznáno ve prospěch diskursu *nového vědění*, nebo nikoliv. Domnívám se, že dnes, čtrnáct let po vydání „kacířské“ stati *Beyond „Identity“* od Rogerse Brubakera a Fredericka Coopera, na poli sociálních věd stále tak trochu žijeme onu fázi nejistého očekávání a jsme zúčastněnými svědky paradoxního dění, kdy si sama *identita* jakožto koncept prochází tím, co jeden z jejích prvních šířitelů Erik H. Erikson označoval za „křizi identity“ (Erikson, 1963). *Identita* jakoby se ve světle postmoderní tendence k (auto)destrukci hranic všech totožností i jinakostí a vlastní neustálé reinterpretace stále častěji ptala sebe sama: „kdo jsem já?“ a nemohla se *ztotožnit* s proměnlivým, mnohovrstevným a nahodilým obrazem v zrcadle, které ji z jedné strany nastavují společenské vědy, pro něž je zpravidla sociálním konstruktem, a z druhé strany sama diskursivní a sociálně-kulturní praxe, v níž i nadále přežívají esencialistické tendence vnímat identitu jako zvěčněnou a danou přirozenost.

Právě v tomto často rozporném vztahu mezi vědeckým a každodenním společenským, neřkuli politickým uchopováním termínu *identita* a v procesu jeho nezbytného obohacování kategorickými přívlasky (národní, kulturní, etnická, evropská, ženská, kolektivní) lze přitom spatřovat největší slabinu a zároveň možné nebezpečí vyplývající pro sociální praxi. *Identita* totiž rozhodně není nevinné slovo, které sociálnímu badateli či jinému uživateli slouží čistě k popisu a analýze, ale jde zároveň o performativní koncept podpořený autoritou vědy, jehož užíváním je ve vztahu k danému kontextu v jisté míře preskriptivně napomáháno k vytváření, dotváření či přetváření sociální reality (srov. Austin, 2000; Butler, 1993, 1999; Fulka, 2002). Hovoříme-li nekriticky kupříkladu o „ženské identitě“, re/produkujeme tak arbitrární konstrukce sociálního vnímání lidských těl, a tím fakticky přistupujeme na postuláty feminismu difference a přispíváme k naturalizaci a zvěčňování distinkce muž vs. žena (viz Bourdieu, 2000: 11). Vytváříme jakýsi imaginární makro-subjekt s „*totožnými zkušenostmi*“ a „*totožnými zájmy*“, a tím držíme při životě předsudky s ním spojené; rozehráváme hru sebe-naplnujícího se proroctví. Mám za to, že pojem *identita* si v sobě nese nemalou míru potenciálu produkovat iluzi „konečné totality“, o níž hovoří francouzský filozof Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>, neboť navzdory opakovanému

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas (1906 – 1995) ve svém díle „*Totalita a nekonečno*“ poukazuje na tendenci západní filosofie k totalizaci všeho jedinečného pod jediný univerzální pojem, v jehož rámci jedinec ztrácí svůj smysl. Kierkegaard dokonce považuje zestežňující identitu subjektu za démonickou, popírající svobodu

akademickému zdůrazňování, že jde o relačně a situačně podmíněný, proměnlivý a mnohorozměrný sociální konstrukt, je samotný termín „totožnost“ ze sémantického hlediska zestejnujícím a jinakost a proměny popírajícím výrazem, v němž má subjekt při nekritickém zacházení tendenci zanikat ve stejném (*totožném*), což se následně promítá do sociální a diskursivní praxe – např. v podobě stereotypů a generalizací (srov. Melucci 1995: 46; Olšovský, 2011: 252).

Brubaker a Cooper (2000: 2) v této souvislosti nabízejí řešení spočívající ve vyčlenění „kategorií pro analýzu“ a „kategorií pro praxi“ a volají po vzdání se pojmu *identita* coby „kategorie pro analýzu“ ve prospěch vhodnějších a flexibilnějších konceptů.<sup>2</sup> Na tomto místě je však zcela relevantní položit si otázku, zda toto odloučení zmíněných kategorií a s tím spojené zkonstruování skupiny vyvolených „pojmu pro analýzu“ nemá být spíše dalším z dokladů domnělé nadřazenosti autority vědy nad

---

druhého, jiného (Olšovský, 2011: 252). Sám Levinás zvažuje identitu Já ne-esencialisticky jakožto výsledek identifikačních procesů, v rámci nichž Já nezůstává stejné, ale nachází totožnost napříč vším, čím prochází. Já si osvojuje roli subjektu v průběhu přivlastňování okolního světa – v egoismu slasti (Levinás, 1997: 22). Právě pro „identitu“ pojímanou v tomto relativním smyslu užívá v návaznosti na Levináse Paul Ricoeur – reflektující Heideggerův původně hegelianský koncept *Dasein* a Meadovo rozlišení subjektu Já (*I, ipse*) a objektu Já (*Me, idem*) – výstižnější pojem „ipseita“, tedy vědomí sebe sama (jáství). Identita je oproti tomu plně podmíněna uvědomováním si Já (*Me*) ze strany „těch druhých“ (viz Ezzy, 1998: 245).

<sup>2</sup> Mezi pojmy, jimiž je možné nahradit koncept *identity*, zmiňují Brubaker a Cooper (2004: 14 – 21) jako flexibilnější a otevřenější například pojem **(sebe)identifikace** a **kategorizace**. Rozlišují přitom mezi „identifikací s něčím/někým“ (*identification with*) a „identifikací někoho/něčeho“ (*identification to*), což koresponduje s klasickým vyčleněním Já ve smyslu subjektu „I“ a Mě ve smyslu objektu „Me“. Identifikace pak může mít vztahový (např. relace žák – učitel, matka – dítě) nebo kategorický (klasifikace k určité skupině: národ, etnikum, gender, aj.) charakter. V případě, že se výzkumník snaží zmapovat kategorický identifikační proces ze strany „těch druhých“, tj. snaží se analyzovat jednání jakéhosi identifikátora (toho, kdo identifikuje a označuje – např. státní aparát formující národní vědomí), je pak možné využít foucaultovského konceptu **governmentalit** (tedy systematizace a racionalizace správy), namísto častého pojetí „top-down“ konstrukce určité kolektivní identity. V tomto relativně neologickém výrazu se kloubí jak odkaz na technologii ovládání jiných, tak odkaz na technologii sebe samého. Governmentalita je komplexem vědění a moci, jde o způsob regulace a disciplinace společnosti prostřednictvím významového a diskursivního řádu (viz Foucault, 2000 a 2009). Chtějí-li vědci pojmem „identita“ označovat a zdůvodňovat motiv jednání určitých osob, mohou si osvojit konkrétnější pojmy **sebe-porozumění** a **sociální umístění** (Brubaker, Cooper, 2004: 14), resp. **sociální pole** (Bourdieu, 2010); eventuálně mohou používat výstižnější – byť obdobně komplikovaný – termín, s kterým přichází Paul Ricoeur, a sice *ipseita*, která je přímo spojena s osobní odpovědností a se závazky k určitému konání, které jsou formulovány v jistém společenském kontextu. V případě, že se autoři textů o kolektivitách chtějí věnovat kvalitě představované identity (jakési její domnělé „povaze“), mohou využít některé ze sociologických konceptů kolektivního vědomí (Durkheim, 1926), nebo některé z celé řady historicko-sociologických konceptů kolektivní paměti/zapomínání či tzv. sociálních rámců (Halbwach, 2010; Bergson, 2003; Goffman, 1974; Nora, 2008; Assmann, 2001; Todorov, 1998; Le Goff, 2007; Ricoeur, 2000; aj.). Brubaker s Cooperem (2000: 19) pak v této souvislosti navrhuje konkrétní idiomy jako „**skupinovost**“ (*groupness*), „**společnost**“ ve smyslu sdílených běžných vlastností (*commonality*) a „**spojitost**“ (*connectedness*). Tyto postupně rozšiřující se koncepty reflektují oprávněné přesvědčení, že mít něco s někým společného ještě neznamená, že se tak vytváří určitá skupina s jasnou identitou odlišitelnou od těch druhých; a naopak, že být odlišný apriorně nevylučuje členství v určité skupině či společenství (Novotný, 2010).

každodenností (viz Paleček, 2008: 65), resp. otázku, do jaké míry je možné stavět sociálního vědce mimo/nad sociální praxi, jejíž je inherentní součástí, nikoliv jejím vnějším pozorovatelem. Společenské vědy nemohou být nikdy zcela objektivní, mohou (a měly by) si však uchovávat dostatečnou míru autonomie (Barša, 2006 : 21). Je tedy možné vnímat Brubakerovu a Cooperovu výzvu k zařazení pojmu *identita* výlučně do „kategorie pro praxi“ jako chvályhodné úsilí o jistou demarkaci a zvýraznění sociálně-vědní autonomie, nebo spíše jako snahu o přiživení mýtu o posvátnosti (společenských) věd?<sup>3</sup>

### Identita *identity*

Již v roce 1983 si Philip Gleason položil ve svém textu „*Identifying Identity: A Semantic History*“ nikoliv nedůležitou otázku, odkud se začal šířit ve společenských vědách pojem *identita* a proč si postupně vydobyl takovou oblibu (Gleason, 1983: 926). V této souvislosti poukazuje na několik podstatných aspektů spojených s kontextem společenských věd po druhé světové válce<sup>4</sup>: 1) diskreditace mnoha sociálně-vědních konceptů, jejichž „užitek“ kulminoval ve třicátých letech 20. století (rasa, národ, charakter); 2) marxisticko-freudovská kritika konceptu masové společnosti ze strany „frankfurtské školy“ a obrat zejména amerických badatelů ke zkoumání individualismu<sup>5</sup>; 3) naléhavá potřeba zkoumat ve světle nedávné zkušenosti s nacismem vztah jedince a společnosti, který se stal novou badatelskou výzvou (Gleason, 1983: 926 – 928). Nemalou roli pak bezpochyby hrálo i poválečné oslabení (dříve naturalizované) jistoty příslušnosti jedince k určité kolektivě, což navozovalo existenciální otázky „kdo jsem?“, „ke komu patřím?“, které prosakovaly do filosofie, umění a v neposlední řadě i do vědy. Reflexe právě uvedených aspektů se pak stala zdrojnicí odborných textů jako „*Protestant-Catholic-Jew*“ Willa Herberta, „*The Search of Southern Identity*“ C. Vann Wodwarda a konečně i díla „*Childhood and Society*“, kde již zmiňovaný Erik H. Erikson zmapoval problematiku tzv. „krize identity“ v průběhu

<sup>3</sup> Velmi kriticky se staví k otázce glorifikace a živení domnělé nadřazenosti a posvátnosti vědy nad ostatními sférami života například „epistemologický anarchist“ a Popperův žák Paul Karl Feyerabend, který ve svém slavném díle „*Rozprava proti metodě*“ polemizuje s tradičním pohledem na vědu a její metody a v postmoderním duchu ve své práci rozvíjí čtyři základní teze: 1) vědecké metodologie neposkytují pravidla vhodné k vědecké práci (pokrok není výsledkem racionálního jednání); 2) nesrovnatelnost jednotlivých teorií; 3) vědecké znalosti nejsou nadřazeny jinému vědění; 4) zřeknutí se konvenčních metodologických postupů přináší badateli svobodu a podněcuje jeho tvořivost (Feyerabend, 2001: 249).

<sup>4</sup> Gleason (1983: 910) uvádí, že ještě v roce 1930 figuroval v encyklopedii *International Encyclopedia of Social Science* pouze pojem „identifikace“, a sice v souvislosti s technikami kriminalistického vyšetřování. Termín „identita“ byl do téže encyklopedie zanesen až v roce 1968. Před 2. světovou válkou byl daný termín používán jen v matematickém prostředí a v dílech osvícenců Johna Locke a Davida Humea. Locke označoval identitou: „...pokračování života navzdory neustále prchlivosti hmotných částic“ (Locke dle Gleason, 1983: 919).

<sup>5</sup> Jedním z výrazů poválečné orientace amerických vědců na otázku jedincova působení ve společnosti a na téma atomizace společnosti bylo i „znovuobjevení“ Tocquevilla, jehož dílo se v 50. letech 20. století stalo díky své nadčasovosti opět velmi oblíbené a obdivované (Gleason, 1983: 927).

dospívání, v níž rezonuje jak dimenze vývoje individuální osobnosti (ego-identita), tak vůbec poprvé – a v tom lze hledat zárodky pozdějšího interdisciplinárního rozmachu daného konceptu – i dimenze dialektického vztahu jedince ke svému okolí (Gleason, 1983: 912 – 913; Wurgaft: 1995: 69).<sup>6</sup>

Od Eriksonova uvedení jinak Leibnizova<sup>7</sup> matematického termínu *identita* do sociálně-vědního diskursu a od dalších prvotních prací a konceptů sociální psychologie (např. Allport, 1954; Goffman, 1959; Tajfel, 1959; Turner, 1978; Stryker, 1967, aj.), které s tímto termínem pracovaly, popularizovaly jej, nebo často odkazovaly na předchůdce a zástupce symbolického interakcionalismu Herberta Meada, Charlese Hortona Cooleyho a Herberta Blumera, na Durkheimův koncept kolektivního vědomí, nebo na teorii rolí a teorií referenčních skupin Roberta Mertona, ovšem pojem označující „totožnost“ významně přesáhl pomyslné hranice ego-psychologických a sociálně-psychologických paradigmat a v různých modifikacích se rozšířil do většiny společensko-vědních disciplín (srov. Gleason, 1983: 916 – 918; Weigert, 1986; Hogg, Terry, White, 1995: 256; Huddy, 2001: 127; Passi, 2003: 475; Abdelal a kol., 2006: 696). Aktuálně proto můžeme číst ve vztahu k identitě nejen odborné psychoanalytické články o lacanovském imagináru<sup>8</sup>, ale můžeme si rovněž zakoupit nespočet antropologických knih o etnických *identitách*, nebo se můžeme setkat se sociologickými studiemi o konstrukcích skupinové *identity*. Stejně tak si ale lze vyslechnout historickou přednášku o formování národních *identit*, shlédnout na Youtube video o *identitách* třísektorové ekonomiky, nebo navštívit politologickou konferenci na téma „Evropská *identita*“. Jak hned v prvním odstavci odkazovaného textu *Beyond „Identity“* uvádějí Brubaker s Cooperem (2000: 1), a jak zároveň kvantifikuje ve své studii Fearon (1999: 1), společenská věda doslova propadla pojmu *identita*.<sup>9</sup> Čemu že to ale vlastně propadla?

---

<sup>6</sup> Erikson v návaznosti na Freuda spojil koncept „ega“ a „identity“ k označení komplexní organizace identifikací a introjekcí (tedy dohromady procesu internalizace), čehož je výsledkem organizované sebepojetí jedince (schopnost být neustále „tím samým“ pro sebe i jiné). Vedle „ego-identity“ pak staví koncept „self-identity“, kterým označuje složku aktivního hodnocení sebe sama. Identita jedince se pak utváří ve třech základních stádiích: premorální, ideologické, etické; přičemž klíčový je pozdně adolescentní věk (sebe)nejistoty, již Erikson označil jako „krizi identity“ (Erikson, 1968). V 60. letech 20. století, tedy v době mezigeneračních (ale i rasových) sporů v USA, evropských celospolečenských otřesů, se Eriksonova tvorba o identitě postupně stala jakousi mantrou, která dokázala velmi často nalézat inovativní odpovědi na aktuální otázky o interakci a dialogu jedince se sebou samým i se společností.

<sup>7</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) v rámci své „monadologie“ hovoří o identitě v souvislosti s tzv. „principem identity nerozlišitelných“, podle něhož, existují-li dva kvalitativně identické předměty, jsou numericky totožné navzájem a jde proto o tentýž předmět.

<sup>8</sup> Lacan ve své psychoanalýze označuje imaginárním proces, v němž vzniká Já a jeho identita. V rámci tohoto procesu přijímá jedinec obrazy (imaga) sebe sama a „těch druhých“ (tzv. stadium zrcadla).

<sup>9</sup> James D. Fearon (1999: 1) ve svém textu *„What is Identity (Us We Now Use the Word)?“* uvádí, že od roku 1981 do roku 1995 se počet disertačních prací, v jejichž abstraktu figuroval pojem *identita*, takřka ztrojnásobil (ze 709 na 1911), přičemž průměrný meziroční nárůst množství takových prací od roku 1986 činil 12 %.

Ze skutečnosti, že koncept *identity* postupně prostoupil do většiny sociálně-vědních disciplín a spolu s tím se na něj nabalovaly nové či naopak eliminovaly původní („eriksonovské“) významy, vyvstává jistý definiční problém a snad i aktuální zmatečnost a vágnost samotného pojmu *identita* (srov. Gleason, 1983: 914; Kohli, 2000: 114; Aguiar a kol., 2010: 263). Přesto lze nalézt několik společných vztyčných pilířů a atributů, které se často při konceptualizaci *identity* opakují a jsou velkou částí sociálně-vědní obce zdůrazňovány, a sice: modularita, kontextuální (resp. situační a relační) podmíněnost, pocit koherence a kontinuity, dynamický a mnohohrstevný charakter, a v neposlední řadě také původ v dialektickém vztahu mezi jedincem a společností. Na základě interpretačního přístupu jednotlivých badatelů k těmto zmíněným komponentám pak Brubaker s Cooperem (2000: 6 – 8) rozeznávají pět nejčastějších pojetí *identity*: 1) *identita* jakožto základna a zdroj sociální či politické akce; 2) *identita* jakožto stejnost členů určité kolektivity, přičemž tato stejnost může být chápána objektivně (totožnost sama o sobě) či subjektivně (představa totožnosti, nebo příslušnosti k určité skupině); 3) *identita* coby fundamentální neměnné jádro osobnosti; 4) *identita* jakožto výsledek sociálně-politického jednání; 5) *identita* vnímaná v duchu Foucaultovy postmoderní filosofie jako prchlivý a fragmentovaný produkt soutěžících diskursů. V této klasifikaci přitom evidentně rezonuje i jednodušší a tradičnější členění na esencialistický (primordialistický) a (re/de)konstruktivistický přístup k utváření pomyslných hranic mezi Já a Ty, nebo My a „Ti druzí“ (Brubaker a Cooper hovoří o „slabém“ a „silném“ pojetí *identity*). Nakolik jsou tyto hranice neměnnou objektivní a přirozenou daností, sociálním konstruktem, nebo výzvou k dekonstrukci, není však dle mého soudu jen otázka badatelského uchopení samotné *identity*, ale v širší perspektivě rovněž otázka pojetí úlohy/smyslu společenských věd a jejich vztahu ke každodenní sociální praxi.

Zastánci v posledních dekadách slábnoucího esencialistického přístupu stále věří v objektivní existenci své bohyně *Identity* a jsou přesvědčeni o tom, že je sociální vědec zcela odloučen od zkoumaného předmětu, je nezávislý, schopný objektivně nazřít podstatu věcí a realitu samu o sobě – tak, jak jest (*episteme*). V rámci tohoto naturalistického pojetí sociální reality, které koresponduje s newtonovským přístupem k fyzickému světu, je *identita* vymezena jako totožnost – domněle – objektivně přítomných znaků (např. rasa, jazyk, etnicita, pohlaví, třída, národnost, etc.). Subjektivní sebe-identifikace jedinců by pak těmto objektivním znakům (kategoriím) měla v každodenní praxi odpovídat, a pakliže tomu tak není, jedná se dle primordialistů jen o laické subjektivní zdání (*doxa*) nebo anomálie, které jsou více či méně přímou výzvou k inkluzivní či exkluzivní politice identity, jenž má tyto „úchylinky od normality“ eliminovat, minimalizovat, nebo v lepším případě alespoň „tolerovat“, nikoliv je však respektovat jako individuální volbu. Představme si kupříkladu jedince, který vykazuje některé domněle objektivní znaky španělství (mluví výborně španělsky, narodil se v Barceloně, má španělské rodiče, jeho etnicita

se zdá být španělskou, jeho genetický kód je velmi podobný s kódem nalezeným u pozůstatků Iberů, údajných španělských předků), ale zároveň se sám necítí být Španělem, nýbrž výlučně Kataláncem. A obdobně bychom mohli argumentovat na příkladu mužů (definovaných jako vlastníků objektivně pozorovatelných biologických znaků a z nich „přirozeně“ plynoucích sociálních rolí), kteří se cítí být ženami – tedy tzv. transgenderů, apod. Primordialisté mají v případě těchto nesouladů jasno, daný jedinec je jimi označen za Španěla/muže, bez respektu k jeho sebe-identifikaci. Toto upřednostnění objektivní identifikace (resp. kategorizace) má ovšem v součinnosti s autoritou a privilegovaným postavením vědy v celospolečenském diskursu velký potenciál ke zneužití – společenská věda má zde velmi blízko k tomu, aby se stala nejen nositelkou objektivního vědění, ale také vskutku „nezávislou“ služkou politiky, jak bylo ostatně možné zaznamenat u etnografie 19. a 20. století, u „odborné“ literatury kolonialismu, u geopolitiky, marxistické ekonomie, oficiální (nacionální) historiografie, atd.. (Barša, 2006: 23 – 26)

Konstruktivisté, kteří jsou aktuálně na společensko-vědním poli zřejmě nejpočetněji zastoupenou skupinou, si jsou vědomi toho, že jejich bohyně *Identita* není jsoucí sama o sobě, ale že je „jen“ smyšlenou součástí mýtů produkujících sociální realitu a ospravedlňujících určité jednání konkrétních aktérů. Toto prozření je nicméně na druhé straně vykoupeno faktickým vzdáním se veškerých epistemologických nástrojů, které umožňují rozpoznávat pravdivé od nepravdivého, či správné od nesprávného, neboť se konstruktivismus zříká objektivních standardů hodnocení a ve své krajní poststrukturalistické formě trochu podléhá vlastnímu (auto)destrukčnímu potenciálu a občasně zabředá do bažin relativismu. V závislosti na tom, jak je k *identitě* coby k mýtu přistupováno, lze pak vyčlenit dvě základní, byť zjednodušující kategorie výzkumníků: rekonstruktivisté a dekonstruktivisté.<sup>10</sup> Principiální rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že „ti první“ mýtus o identitě pouze převypravují a berou jej jako

---

<sup>10</sup> Oba proudy stavějí na teorii sociálně konstruované reality, za jejíž společensko-vědní (tedy nikoliv hlubší filozofickou, resp. hermeneutickou a fenomenologickou) platformu lze považovat dílo Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna „*The Social Construction of Reality*“ z roku 1966. V jeho duchu konstruktivisté přistupují k identitě jako k sociální realitě, která je konstituována jakožto představa/dojem jáství nebo příslušnosti k určité kolektivitě v procesu neustále institucionalizujících se a habitualizujících se identifikací. Tyto představy/dojmy jsou nepřetržitě redefinovány v průběhu celoživotního socializačního procesu, v jehož rámci si jedinec osvojuje jistý sociální, diskursivní a symbolický řád (přijímá jakousi prefiguraci „přirozenosti“) a spolu s ním i určité sebe-porozumění a kolektivní vědomí. (Berger, Luckmann, 1999: 55, 62 a 103; Löwenstein, 1997: 62)

Samotný socializační proces byl na poli společenských věd nazírán z mnoha teoretických perspektiv. Funkcionalismus kupříkladu vnímal socializaci jako strategii ke „zdařilé výchově“. V obdobném duchu ji pojímal i tzv. reprodukční model, pro nějž byla mechanismem sociální kontroly. Teprve konstruktivistický přístup ale přidělil jedinci v procesu socializace aktivní úlohu a přestal jej pojímat striktně jako objekt okolního působení (viz Barša, 2006: 29); ačkoliv – a to se stalo předmětem pozdější kritiky zástupců tzv. interpretativního modelu – se i nadále drží termínu „socializace“, který *a priori* budí dojem pokračování asymetrického vztahu mezi individuem a společností. Někteří sociologové učení a dětské výchovy (např. William Corsaro) v této souvislosti navrhuji nahrazení termínu „socializace“ pojmem „interpretativní reprodukce“ (Corsaro, 1997).

nutnou – ač zkonstruovanou – intersubjektivně sdílenou součástí sociální reality, zatímco „ti druzí“ se k danému mýtu stavějí v duchu západního racionalismu kriticky a volají po jeho destrukci (Barša, 2006: 22).

Jinými slovy řečeno, podle tzv. rekonstruktivistů by měl sociální vědec analyzovat naturalizace ideologií a identit, neměl by se však snažit kritizovat a měnit sociální realitu (k domněle lepšímu), nýbrž měl by „neutrálně“ (neutrálně pouze z pohledu společenské vědy, nikoliv však celé sociální praxe) zachycovat její obraz. Tímto „neutrálním“ přístupem nicméně rekonstruktivisté v zásadě přistupují na recyklování mýtu o té či oné identitě a mnohdy jej dokonce apologeticky přiživují a vytvářejí z něj to, co je v sociální antropologii a sociologii občas označováno „druhou přirozeností“, neboť považují příslušnost k jistým konstruovaným kolektivům za přirozenou součástí lidského bytí a samotným hovořením o identitách uchovávají zdání jejich přirozenosti. Naopak tzv. dekonstruktivisté mají za to, že společenské vědy by neměly pouze vykládat sociální realitu, ale měly by k ní přistupovat navýsost kriticky a přispívat k její změně ve smyslu emancipování a aktivního osvobození jedince od jej obklopujících naturalizovaných ideologií. Tím však dekonstruktivismus opětovně staví sociální vědu do normativní, leckdy až politické role autority schopné rozeznat „pravdivé“ a „společensky potřebné“. Je-li nicméně každá identita takto apriorně označena za falešnou výslednici konstrukčních procesů vyzývající k destrukci, nedochází tím nepřímě k naturalizaci individualismu? Není výsledkem onoho „osvobození“ člověka představa univerzální přirozenosti každého jednotlivce, již sdílí s příslušníky lidského druhu? Nestávají se mnohé malé mýty o topicky, rodově, profesně, konstitučně a jinak definovaných identitách, jedním velkým vyprávěním o identitě lidské (Barša, 2006: 29)? Nesnaží se dekonstruktivismus, byť mnohem sofistikovaněji, jak poznamenává Calhoun (1994: 17), o pro západní civilizaci tolik příznačné esencialistické hledání lidské substance – jádra, které sám Derrida tolik kritizoval (viz Szaló, 2003: 17)?<sup>11</sup> Jak z mého pohledu trefně uvádí J. Hillis Miller (dle Petrusek, 1995: 245), dekonstrukce tak trochu dekonstruuje samu sebe.

Jak jsem výše demonstroval, a to především prostřednictvím reinterpretace pro svou střízlivost a sebereflexi vynikající stati „*Konstruktivismus a politika identity*“ od Pavla Barši, ani jeden ze tří základních přístupů ke konceptu *identity*, a potažmo k sociální realitě jako takové, se neobejde bez problémů, které je nutné nazřít v kritické perspektivě. Vedle vágnosti a zmatečnosti pojmu *identita* je zřejmé, že při jeho esencialistickém uchopování se může neblaze promítat do sociální praxe ve smyslu

---

<sup>11</sup> Csaba Szaló (2003: 17) poukazuje na Derridovu kritiku hegemonie západní kulturní reprezentace lidských bytostí coby osob s jistým centrem/jádrém, s autentickým vnitřním Já – identita je tak pojmána esencialisticky jako určité jádro individuálního bytí, které se vymyká dynamice neutralizovaných, tedy upozaďovaných struktur. Podle Barši (2009: 29) ovšem při scientistické dekonstrukci kolektivních identit dospíváme právě k závěru o formování „přirozenosti“ individualismu – lidského jádra přítomného ve všech osobách.

legitimování popírání jinakosti a proměnlivosti jedinců, stejně tak jako ve smyslu poplatnosti inkluzivním a exkluzivním politikám. Při konstruktivistickém pojmání *identity* pro změnu sémanticky nekoresponduje s mnohorozměrnou, procesuelní a fluidní povahou, na níž sociální vědci neúnavně odkazují a navíc se v rámci tzv. rekonstruktivismu fakticky stává „druhou přirozeností“. Konečně při dekonstruktivistickém zacházení je *identity* rozmělnována natolik, že se pod nálepkou „osvobození subjektů a individualit“ nenápadně formuje „přirozená“ lidská substance individualismu – jakási *identity* „bezidentitních“ – a v tomto smyslu je dekonstruktivismus tak trochu (nechtěným?) návratem k esencialismu. V této souvislosti je ale nutné se ptát, jak by měl tudíž sociální vědec koncept *identity* uchopit. A měl by se o to vůbec snažit? Neměl by dát raději na výzvu Brubakera a Coopera a jejich přítakávačů a vydat se „za *identity*“ směrem k alternativním a vhodnějším konceptům, které dokážou odborně postihnout zamýšlené obsahy problematizovaného termínu, aniž by měly tak silný přesah do sociální praxe? A je toto odloučení od tak rozšířeného a ceněného konceptu vůbec představitelné?

### **Představa o sociální vědě bez *identity***

Představme si na okamžik, že by se společenské vědy jednoho rána ocitly bez své oblíbené bohyně *Identity*, která jim po dlouhá léta napomáhala a dodnes napomáhá zodpovídat celou řadu otázek o vztahu jedince s jej obklopující společností a prostředím. Pro mnohé sociální vědce je to dozajista děsivá a nemyslitelná idea (viz Tilly, 1996: 7; Hall, 2000: 15). Jimi dlouhodobě užívaný analytický koncept, který vychází z odporu k mýtu o univerzální lidské racionalitě; jejich letitý pracovní nástroj zkoumání a přístupu k sociální realitě; veškeré výstupy jejich nepochybně koncepční a systematické výzkumné činnosti (ty tisíce knih, desetitisíce odborných článků a konferenčních příspěvků); a pro některé dokonce badatelská vášeň; to vše by mohlo ztratit své pojmenování a k němu pojící se totožnost – ano, totožnost! A ba co víc, nejeden z vědců by mohl přijít o své úrodné výzkumné pole, které ho v té či oné míře živí (někdy mu spíše umožňuje přežívat), pročez je často v jeho zájmu o něj pečovat, rozšiřovat jej a případně jej také bránit (třeba i mlčením o jeho nedostatcích). Dost možná by tak právě sociální vědci jako první na pádnou otázku Stuarta Halla (2000: 15) *Who needs „Identity“?*, křičeli odpověď „My“ – manifestující svou vlastní profesní *identity*.

Na předcházejících stránkách jsem několikrát poukazoval na některé z problémů konceptu *identity*: a) pro sociální praxi nebezpečné a pro sociální vědu nevhodné tendence k jejímu zvěčňování; b) zastírání jinakostí identifikovaných/identifikujících pod unifikační etiketou totožnosti, resp. apriorní předvídání, že procesy identifikace povedou k tvorbě představy stejnosti; c) až přílišná vágnost pojmu, která na jedné straně prakticky umožňuje jeho „vše-použitelnost“, na straně druhé předpokládá vždy důslednou konceptualizaci; d) sémantický rozpor zpodstatňujícího termínu

„identita“ s jeho efemerním, procesuálním či performativním pojetím. Jedním z velkých nedostatků užívání daného konceptu v sociálně-vědní praxi je ale i skutečnost, že je s ohledem na svou nadprodukcí nekriticky přijímán samotnými vědci jako něco samozřejmého, neodmyslitelného, sloužícího k automatické aplikaci bez hlubší reflexe a operacionalizace. Mnozí badatelé (včetně zástupců konstruktivistických proudů) vsutku berou *identitu* „tak jak je“ – *identita* jakožto analytický koncept je pro ně velmi často v rámci společensko-vědního diskursivního pole přirozeností. To je přitom zajímavý paradox, neboť zatímco na poli sociální praxe je *identita* (ve smyslu *označované* totožnosti jáství či příslušnosti k jisté kolektivitě) z konstruktivistického pohledu některými badateli zpochybňována, resp. zbavována podstaty a přirozenosti, tak na půdě sociální vědy je *identita* (coby *označující* pro totožnost jáství či příslušnost k jisté kolektivitě) velmi často těmi samými vědci brána jako objektivní danost, o níž netřeba dále pochybovat. Jakoby pravidla sociální konstrukce reality platila pro některé (tedy rozhodně ne všechny!) autory jen mimo společensko-vědní obec, která pro ně zůstává – v rozporu s tím, co bylo řečeno dříve, tedy, že je vědec neoddělitelnou součástí zkoumané sociální praxe – objektivní a k sobě samé nekritickou sférou skutečného poznání (*episteme*).

Na základě výše uvedené tematizace pojmu *identita* dospívám k závěru, byť s pokorou a bez nárokování si jeho obecné či dokonce konečné platnosti, že je daný společensko-vědní koncept zbytný a nahraditelný. To však dozajista neznamená, že by neměly být analyzovány aspekty jako je sama politika identity, jakési identitární projekty, nebo společenský a politický diskurs identity, které jsou běžně přítomné ve zkoumané sociální praxi. K takovému rozboru by však bylo vhodnější využívat jiných konceptů. *Identita* by měla být jen předmětem a nikoliv nástrojem (a v některých případech dokonce líbivou prodejní značkou) výzkumu. Zároveň je ale třeba vnímat i skutečnost, že je pojem ve vědecké obci natolik zažitý a má za sebou tolik užitečné práce, že nebude snadné jej jen tak prostě „ponechat“, byť ve jménu větší vědecké preciznosti. Mám ovšem za to, že je nutné se o to postupně pokoušet a minimálně je třeba přistupovat na společensko-vědním poli k *identitě* z kritické perspektivy a dávat následně prostor pro nové, nebo staronové koncepty, které alespoň částečně eliminují problematičnost daného pojmu. *Identita*, dle mého úsudku, totiž v posledních letech začíná společenským vědám spíše škodit, než jim přinášet užitek.

## Závěr

Ve společenských vědách se čas od času objeví pojem, který se postupně stane natolik užívaným a líbivým, že si jej posléze přisvojí i každodenní sociální praxe a naplní jej novými významy a tím jej fakticky znehodnotí pro budoucí badatelskou činnost. *Identita*, zdá se, částečně doplácí na svou akademickou popularitu a díky

velkému potenciálu vymezovat a rozdělovat přímo vyzývá k politickému zneužití. Je-li přitom sociální věda – byť v jisté míře autonomní – součástí zkoumané sociální reality a nikoliv zcela nezávislou a objektivní sférou konečného a pravého poznání, měla by brát na sebe svůj díl společenské odpovědnosti a zpětně reflektovat možné (pozitivní i negativní) dopady vlastních výstupů. Zpolitizované teorie a koncepty by měly být opouštěny a očišťovány už jen proto, aby je zaštiťující autorita vědy neposkytovala oporu jejich dalšímu případnému zneužívání. Je třeba ale mít na paměti i jiné a snad věcnější nedostatky konceptu *identity*.

Vedle sémantického problému a terminologické vágnosti pojmu jsem na předcházejících stránkách poukazoval, že mnozí (tedy opětovně zdůrazňuji, že nikoliv všichni) autoři nekriticky přejímají koncept identity jako samozřejmost, a to bez ohledu na to, zda s ním následně pracují z pozice primordialismu či konstruktivismu. Každému uchopování jakéhokoli společensko-vědního konceptu, tedy i *identity*, by ale dle mého uvážení měly předcházet v běžné sociální praxi často opomíjené dětské otázky „a proč?“, které nejsou zatížené dospělým pocitem (domnělé) přirozenosti okolních věcí a které jsou na počátku každé kritické reflexe okolního světa. Svědomitý badatel musí mít v sobě velký kus takové dětské zvědavosti a na každou jemu předkládanou odpověď by se měl opětovně a neustále ptát „a proč?“. Čím více si takových otázek bude pokládat, tím méně samozřejmý mu okolní svět bude připadat, a tím více o něm bude pochybovat.

Pochyby jsou pro mne výchozím bodem poznání a „jistota“ je jeho limitou. Jelikož je ale na druhé straně každé poznání, jak zdůrazňoval Wittgenstein (1969: 378), v konečném důsledku založeno také na (společenském, vědeckém, politickém, aj.) uznání, nejde pouze o záležitost jakéhosi prozření jedince, ale rovněž „těch druhých“, kteří jej obklopují. A nejinak je tomu v případě zde problematizovaného termínu *identita*. Uznává-li velká část společensko-vědní obce, k nevoli Brubakera s Cooperem, svou oblíbenou bohyni jakožto vhodný a užitečný analytický nástroj označující jisté přechodně stabilizované struktury, pak – v případě Vašeho nesouhlasu – nezbyvá, než toto „uznané poznání“ zároveň respektovat i podrobovat další kritice a stavět před něj logickou argumentaci a relevantní otázky „proč?“. Proč bychom měli pracovat s konceptem, který zjevně svádí k politickému zneužívání? Proč bychom měli výraz stabilního uplatňovat k označení procesuálního? Proč bychom něco sdíleného a společného měli apriorně a totalitně označovat „identickým“? Proč bychom za určitým konáním člověka měli hledat právě *identitu*? A proč jako sociální vědec potřebuji tento podivuhodný pojem? Proč *identita*?

Pakliže bude vědec svědomitě hledat odpovědi na tyto otázky a na základě poctivé argumentace dojde k závěru, že má pojem *identita* ve společenských vědách své místo, nechť jej používá. Dojde-li badatel při zodpovídání uvedených otázek k opačnému závěru, tedy že by bylo vhodnější si ve jménu větší preciznosti a společenské

odpovědnosti osvojit jiný a vhodnější koncept, ať tak učiní. V žádném případě by ale výzkumník neměl nechávat zmíněné otázky bez povšimnutí a odpovědi na ně nekriticky považovat za samozřejmé. Právě ona „samozřejmost“ totiž značí pomyslnou a mnohdy nejasnou hranici, za níž se relativně autonomní společenská věda stává politikou.

## Bibliography

Abdelal, R., et. al. (2006). Identity as a Variable. *Perspectives on Politics*, Vol. 4, No. 4, (December, 2006), 695 – 711.

Allport, G. W.: (1954). *The Nature of Prejudice*. Addison-Wesley, Cambridge.

Assman, J.: (2001). *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínky a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Prostor, Praha.

Austin, J. L.: (2000). *Jak udělat něco slovy*. Filosofia, Praha.

Barša, P.: (2006). Konstruktivismus a politika identity. *AntropoWebzin*, č. 1, (2006), 21 – 35.

Berger, P. L. – Luckmann, T.: (1999). *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. CDK, Praha.

Bergson, H.: (2003). *Hmota a paměť*. Oikoymenh, Praha.

Bourdieu, P.: (2010). Sociální prostor a symbolická moc. Prednáška v San Diegu, březen 1986. In *Cahiers du CEFRES*, červenec 2010, 1 – 12.

Brubaker, R. – Cooper, F.: (2000). Beyond „Identity“. *Theory and Society*, 29, (2000), 1 – 47.

Butler, J.: (1993). *Bodies that Matter. On the Limits of „Sex“*. Routledge, New York, London.

Corsaro, W. A.: (1997). *The Sociology of Childhood*. Pine Forge Press, Thousand Oaks.

Durkheim, E.: (1926). *Pravidla sociologické metody*. Praha, Orbis.

Erikson, E. H.: (1963). *Childhood and Society*. Norton, New York.

Ezzy, D.: (1998). Theorizing Narrative Identity: Symbolic Interactionism and Hermeneutics. *The Sociological Quarterly*, Vol. 39, No. 2, (Spring, 1998), 239 – 252.

Fearon, J. D.: (1999). *What is Identity (As We Now Use the Word)?* [online]. Dostupné na: <https://www.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> (24. 2. 2014)

Feyerabend, P. K.: (2001). *Rozprava proti metodě*. Aurora, Praha.

- Foucault, M.: (2009). *Zrození biopolitiky*. CDK, Brno.
- Foucault, M.: (2000). *Dohlížet a trestat*. Dauphin, Praha.
- Fulka, J.: (2002). Od interpelace k performativu (Feminismus a konstrukce rodové identity). *Sociální studia*, č. 7, (2002), 29 – 50.
- Gleason, P.: (1983). Identifying Identity: A Semantic History. *The Journal of American History*, Vol 69, No. 4, (March 1983), 910 – 931.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Harper and Row, New York.
- Goffman, E.: (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday Anchor Books, Garden City.
- Halbwach, M.: (2010). *Kolektivní paměť*. Sociologické nakladatelství, Praha.
- Hall, S. (1996). Who needs „Identity“? from du Gay, P. Evans, J. and Rodman (eds.). *Identity: a reader*, 15 – 30.
- Hogg, M. A. – Terry, D. J. – White, K. M.: (1995). A Tales of Two Theories: A Critical Comparsion of Identity Theory with Social Identity Theory. *Social Psychology Quarterly*, Vol 58, No. 4, (1995), 255 – 269.
- Huddy, L.: (2001). From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory. *Political Psychology*, Vol. 22, No. 1, (March, 2001), 127 – 156.
- Kohli, M.: (2000). The Battlegrounds of European Identity. *European Societies*, Vol. 2, No. 2, (2000), 113 – 137.
- Le Goff, J.: (2007). *Paměť a dějiny*. Argo, Praha.
- Levinás, E.: (1997). *Totalita a nekonečno*. Oikoymenh, Praha.
- Lowenstein, B. W.: (1997). *My a ti druzí*. Doplněk, Brno.
- Melucci, A.: (1995). The Process of Collective Identity. In Johntson, H. – Klandermans, B., *Social Movements and Culture*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Nora, P. (2008). Entre Memoria e Historia. A problemática dos lugares. In Rilla, J.: *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Trilce, Montevideo.

- Novotný, D.: (2010). *Identita v antropologii (kritický pohled)* [online]. <http://poznamkypodcarou.blogspot.cz/2010/08/identita-v-antropologii-kriticky-pohled.html> (24. 2. 2014)
- Olšovský, J.: (2011). *Slovník filozofických pojmů současnosti. 3., rozšířené a aktualizované vydání*. Grada Publishing, Praha.
- Paleček, M.: (2008). *Identita – podivný pojem*. *AntropoWebzin*, č. 1, (2008), 62 – 71.
- Paasi, A.: (2003). Region and Place: Regional Identity in Question. *Progress in Human Geography*, Vol. 27, No. 4, (2003), 475 – 485.
- Petrusek, M.: (1995). Dekonstruovaný informátor a sociální konstrukce českého národa. *Sociologický časopis*, Vol. 31, No. 1, (1995), 245 – 252.
- Ricouer, P.: (2000). *La Memoria, la Historia, el Olvido*. Fondo de Cultura Economica, Buenos Aires.
- Stryker, S.: (1968). Identity Salience and Role Performance: The Importance of Symbolic Interaction Theory for Family Research. *Journal of Marriage and the Family*, č. 30, (1968), 58 – 64.
- Szaló, C.: (2003). Sociologie formování sociálních identit. In Szaló, C. – Nosál, I. (eds.), *Mozaika v rekonstrukci*, IIPS, Brno, 13 – 36.
- Tajfel, H.: (1959). Quantitative judgement in social perception. *British Journal of Psychology*, 50, (1959), 16-29.
- Tilly, Ch.: (1996). *Citizenship, Identity and Social History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Todorov, T.: (1998). Paměť před historií. In *Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti*. Cahiers du Cefres, 17, 33 – 46.
- Turner, R. H.: (1978). The Role and the Person. *American Journal of Sociology*, 84, (1978), 1 – 23.
- Weigert, A. J. et al.: (1986). The Social Production of Identity: Metatheoretical Foundations. *The Sociological Quarterly*, Vol. 27, No. 2, (1986), 165 – 183.
- Wittgenstein, L.: (1969). *On Certainty*. Blackwell, Oxford.
- Wurgaft, L. D.: (1995). Identity in World History: A Postmodern Perspective. *History and Theory*, Vol 34, No. 2, (May, 1995), 67 – 85.

# E-LOGOS

ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY

Ročník/Year: 2014 (vychází průběžně/ published continuously)

Místo vydání/Place of edition: Praha

ISSN 1211-0442

Vydává/Publisher:

Vysoká škola ekonomická v Praze / University of Economics, Prague

nám. W. Churchilla 4

Czech Republic

130 67 Praha 3

IČ: 61384399

Web: <http://e-logos.vse.cz>

Redakce a technické informace/Editorial staff and technical information:

Miroslav Vacura

[vacuram@vse.cz](mailto:vacuram@vse.cz)

Redakční rada/Board of editors:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha, Czech Republic)

Ivan Blecha (FF UP Olomouc, Czech Republic)

Martin Hemelík (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Angelo Marocco (Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Rome, Italy)

Jozef Kelemen (FPF SU Opava, Czech Republic)

Daniel Kroupa (ZU Plzeň, Czech Republic)

Vladimír Kvasnička (FIIT STU Bratislava, Slovak Republic)

Jaroslav Novotný (FHS UK Praha, Czech Republic)

Jakub Novotný (VŠP Jihlava, Czech Republic)

Ján Pavlík (editor-in-chief) (VŠE Praha, Czech Republic)

Karel Pstružina (VŠE Praha, Czech Republic)

Miroslav Vacura (executive editor) (VŠE Praha, Czech Republic)