

PROBLÉM REFLEXIVITY

Lucie Chaloupková

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Problem with Reflexivity

Abstract: This article presents reflexivity in its various meanings and forms as it appears in anthropology and social sciences. During the second half of the twentieth century in these fields, it became both an inspiration for various theories of the functioning of social phenomena, but also a part of anthropological methodology: in the era of the reflexive turn, it served as a critique of the situatedness of the production of anthropological knowledge, which was supposed to unmask the personal influence of the researcher on the resulting form of the texts. Although the contribution of this stage to the understanding of the meaning of the textuality of anthropological works cannot be denied, I see its “normalization” as part of anthropological methodology as problematic. If we focus more closely on the functioning mechanisms of reflexivity and self-reflection, we will come across certain paradoxes. In this paper, I focus on various criticisms of reflexivity, through which I try to approach the essence of the problem of using reflexivity. Emphasis is placed on the debate on reflexivity as a pivotal mechanism in the organization of late modern societies as described by theorists such as Giddens, Beck, Lash or Archer. These theories are confronted with the concept of “speech” as understood by constructivist approaches such as discourse analysis, which view all meanings as variable and constantly constructed by linguistic means in ordinary speech. I further show how reflexivity is unmasked by the opponents of reflexive modernization theory as a rhetorical strategy used to legitimize the status quo. This example serves as an illustration of the illusory nature of reflexivity and the possibility of its misuse.

Keywords: reflexivity; self-reflexivity; reflexive turn; reflexive modernity; account

Reflexivita je pojem, který v antropologii začal nabírat na významu zhruba v sedmdesátých letech minulého století, během takzvaného reflexivního obratu. Postupně pronikal do různých kontextů a nabýval odlišných významů. Tyto různé okruhy blíže popíšu níže. Problém, který zde chci vyzdvihnout, ovšem je, že pokud se pokusíme o přesnější vymezení (sebe)reflexe, narazíme na jisté nejasnosti a nesrovnalosti. Také proto se reflexivita stala objektem kritiky a objevují se i názory, že tento pojem je využíván nadbytečně, bez zjevného efektu či opodstatnění. Samotný princip „otáčení se sama za sebou“ s sebou totiž nese značná úskalí a je spojen s logickým paradoxem, který činí jeho efektivitu pochybnou. V jakých kontextech má tedy cenu tento termín používat? Abychom mohli odpovědět, je dobré vrátit se o krok zpět a znovu si vyjasnit, co daným pojmem myslíme, jak různé reflexivity v principu fungují a jaké mají smysluplné efekty.

V rámci těchto úvah bych se z praktického hlediska ráda zaměřila zejména na mechanismus, který z mého pohledu stojí v pozadí přenesení pojmu reflexivity na sociální vědy a výzkum – tedy individuální sebereflexe.

Různé významy reflexivity

Je zajímavé, že už v běžném jazyce mají pojmy „reflex“ a „reflexe“ dva v jistém smyslu protichůdné významy: první označuje automatické nervové reakce na určitý podnět, probíhající bez zpracování mozkiem, tedy nevědomě, druhý naopak vyjadřuje vědomí „zvýšené“: uvědomění sebe sama, svých záměrů, podmínek svého jednání, zpětné hodnocení vlastních projevů. Společné jim je „otáčení se zpět“ (z lat. *reflecto*) za podnětem svého vzniku – jednou je to podnět zvenčí, v druhém případě vnitřní: já sám. Nakonec už tento základní rozdíl bychom v určitém slova smyslu našli přenesen do sociálních věd: automatická („nevědomá“) reflexivita je zásadní pro směry vycházející z pragmatismu a interakcionalismu, například pro fungování etnometodologického projektu, kde se *reflexivita* stává podkladem pro funkci *accountability*, provádění (organizace) svého jednání v takové podobě, která ho podle vlastní interpretace lokálních pravidel činí srozumitelným a vyjadřuje jeho smysl. Jednání je tak reflektivní a referuje svou podobou jak samo k sobě, tak o pravidlech jednání. V tomto pojetí je reflexivita prerekvizitou, faktorem, který zakládá podobu jednání – jednání reflektuje podmínky svého vzniku, prezentace (reflexe) významu dané aktivity je součástí (podoby) dané aktivity (Garfinkel 1967). Vezměme si například takové čekání v řadě: smysl své činnosti zde reflektuji tím, že zcela

evidentně stojím v řadě, čímž tento smysl svého jednání prezentuji ostatním, reflektuji tak fakt, že jsem pozorován, na druhé straně také reflektuji pravidla toho, jak se má stát v řadě – tím, že způsobem co možná nejpatričtějším stojím v řadě. To vše přitom provádím bez nutné úvahy, v podstatě kompulsivně. Reflexivita je tak v pojetí etnometodologů automatickou, „nevědomou“ (ve smyslu „postrádající vědomou snahu“) aktivitou organizující jednání a je podle nich takřkajíc „cela obyčejná“. Naproti tomu reflexi ve smyslu uvědomění a vlastní snahy, vědomé introspekce, najdeme v různých podobách v metodologické sebereflexi u sociálních vědců nebo filosofů, kde se jedná o přiznání a prověření vlastních předpokladů, názorů a podmínek vzniku jejich díla. Toto pojetí vychází ze západní osvícenské tradice (Pels 1998). V prvním případě jde tedy o proces zvýznamňování vlastního jednání v průběhu jednání, v druhém případě vytvářím o tomto zvýznamněném jednání aposteriorní výroky s časovou prodlevou, během nichž se nutně musím také chovat reflexivně v prvním slova smyslu – dávám najevo, že se právě chovám reflexivně a reflektuji u toho pravidla reflektivního chování.

V poslední řadě se také za formu reflexe dají považovat smyčky feedbacku mechanického rázu, kdy systém v závislosti na dosažení určitého stavu změni svou aktivitu, opět se tak svým způsobem otáčí sám za sebou. Příkladem může být termostat nebo také mechanismus splachovacího záchodu.

Co se ovšem antropologie týče, reflexivita sem začíná pronikat zhruba v sedmdesátých letech, zejména v důsledku dvou vlivů: za prvé jsou to koloniální studie, upozorňující na ovlivnění podoby antropologických prací mocenskou pozicí výzkumníka ve vztahu ke zkoumaným (např. Asad 1973; Hymes 1972), za druhé pak feministický výzkum, upozorňující na společenskou situovanost vědění: ne všichni členové jedné společnosti mají totiž stejné právo promlouvat a konkrétní společenská pozice mění motivace a rétoriku promluv (např. Harding 1993; Behar 1990). V následujících dekádách se pozornost obrací také k faktu, že produkce vědění je ovlivňována individuální pozicí a subjektivitou výzkumníka: začínají tak vznikat texty, které představují výzkumné dílo jako formu literárního textu. Pozornost se v těchto pracích otáčí k procesu vzniku etnografií, který byl do té doby „schovaný někde v pozadí“, etnograf byl z textu vyškrtnut. Spolu s dalšími konvencemi tvorby etnografického žánru nebo také „etnografického realismu“ (jako je rétorická typizace, zobecnění sledovaných fenoménů, předstírání dokonalého ovládnutí kultury badatelem) byl tak navozen dojem objektivní znalosti a věrohodnosti (Marcus – Cushman 1982). Takový text ovšem lze jen stěží považovat za objektivní znalost, podoba textu je produktem

dobového kontextu autora, který se do ní promítá: autor píše v kontextu svého sociálního prostředí, užívá jeho rétorické konvence a literární postupy, píše jej jménem institucí a ze své politické pozice (Clifford – Marcus 1986). S ohledem na to tak vznikají nové experimentální etnografie, které do výsledného textu zahrnují zážitek výzkumníka (např. Rabinow 1978; Crapanzano 1980) – či spíše z něj činí hlavní předmět textu. Stávají se tak více romány o setkání s cizí kulturou než objektivistickými bezčasými texty, neproblematicky popisujícími to, jak to v jiné kultuře chodí. Stěžejní je v těchto nových textech naopak důraz na *problematicnost* získávání vědění o druhých, překlad mezi kulturami je zde popsán jako vše možné, jen ne samozřejmý.

Tyto nové proudy souhrnně popisují Marcus a Fisher (1986) ve své publikaci *Antropologie jako kulturní kritika*. V úvodu knihy konstatují, že po selhání předchozích paradigmat, v absenci hegemonní teorie, se antropologie (opět) nachází v krizi: konkrétně *krizi reprezentace*, vyvolané posunem k problémům interpretace reality, která se vymyká schopnosti dominantních paradigmat popsat ji, natož vysvětlit. Autoři zde mapují vývoj vlivů, které v průběhu šedesátých a sedmdesátých let daly vzniknout „interpretativní antropologii“, jež se postupně odklání od objektivistických popisů cizí kultury etnografického realismu k popisu významů existujících v jiných kulturách. Tato doba je charakteristická *experimentem*, autoři objevují nové perspektivy a techniky v psaní etnografií. Marcus a Fisher zde nabízejí výčet a analýzu relevantních prací, které tematicky dělí na práce věnující se popisu subjektivního zážitku příslušníků jiných kultur a práce, které se snaží zasadit lokální fungování malých komunit do moderní globální politické ekonomie, místo aby vytvářely iluzi jejich izolace. Jako další významný motiv pro antropologii poté identifikují kritiku vlastní kultury na základě *defamiliarizace*, tedy juxtapozice cizí kultury s vlastní kulturou, čímž ji sesazují z jejího naturalizovaného trůnu a ukazují jako produkt konstrukce, stejně jako cizí kulturu. Tváří v tvář jiným společnostem tak dochází k „sebereflexi“.

Postupně se rozvíjející osobně reflexivní pozice, přesunující těžiště pozornosti směrem k výzkumníkovi, se ale brzy stala objektem kritiky: Bourdieu (1992) ve svém textu vyzdvihuje například Gouldnera, jehož sebereflexi popisuje jako přehnané zalíbení sám v sobě, které není dostatečně analytické a tudíž přínosné, a volá po systémové reflexivitě. Popisy osobních zážitků a pocitů výzkumníka podle něj nejsou směrodatné, reflexe má smysl pouze tehdy, pokud sociologie obrátí své pečlivé techniky a nástroje sama proti sobě. Bourdieuhovo konceptualizace polí tak musí popsat také pole sociologie. Příkladem systémové

reflexe je také zmíněná Hardingová (Harding 1973), která v duchu feministické tradice považuje zahrnutí sociálního původu výzkumníka za podmínku objektivního zkoumání. Text má podle ní objektivní smysl pouze jako výpověď z dané pozice.

Reflexivita, která zpočátku upozorňovala na „nedokonalost“ výpovědi výzkumníka, se postupně začíná uplatňovat jako součást metodologie, která má zvyšovat hodnotu, či dokonce „objektivitu“ vědění. Doznání své sociální pozice u systémových reflexí či popis vlastních pohnutek při získávání etnografických dat, upozorňující na vlastní „nedůvěryhodnost“, tak paradoxně *zvyšuje svou věrohodnost*. Upozornění na konstruovanost vlastního vědění, historicky jistě zásadní a nevyhnutelný moment ve vývoji produkce sociálního vědění, která se zde rozešla s „grand narratives“, se tak implicitně paradoxně stává novou technikou přesvědčování o hodnotě vlastního vkladu: „Já, reflexivní etnograf, se vám zde odhaluji, jsem k vám upřímný, mně můžete věřit“.

Reflexivní obrat se tak v určitém smyslu příliš nerozchází s fenomenologickou inspirací, která mu předcházela, kdy výzkumníkovi etnografickou práci umožňoval *bracketing*, tedy uzávorkování „svých vlastních názorů a dojmů“ (Pedersen 2020). Bracketing je zde však v jistém smyslu proveden formou doznání. Obě s sebou bohužel nesou skrytý předpoklad, že výzkumník ví, co je pro tvorbu jeho textu relevantní. Tento problém blíže přiblížím v oddílu věnujícím se kritikám reflexivity.

Ještě jinou metodologickou formou reflexivity je pak autoetnografie, která naopak staví pouze na sebereflexi výzkumníka (Chang 2016). Výzkumník se zde sám pro sebe stává „druhým“. V rámci logiky reflexivity tohle vlastně není problém, výzkumník buď věří, že je schopen činit relevantní reflexi, a text je tedy hodnotný touto lineární logikou, anebo věří, že je stejně uzavřen ve svém vnímání (v solipsistickém slova smyslu), což je jediné, co dokáže popsat, je tedy v podstatě jedno, zda hovoří sám o sobě, nebo o druhém.

Poněkud jiným způsobem je reflexivita pojímána v pracích vycházejících z pragmatismu nebo symbolického interakcionismu. Reflexe zde není něco, čeho bychom museli „dosahovat“, nejde o samostatnou činnost, je to apriorní základ chování, fungování lidských interakcí, a tudíž celé společnosti. Tento pojem se podobá spíše referenčnímu pojetí smyček feedbacku: jednání je závislé na schopnosti interpretovat jednání (sebe a druhých), na základě této interpretace pak dochází k jednání, tedy „systém přizpůsobí svou aktivitu svému zjištěnému stavu“. Například podle Cooleyho (Cooley 1902) nebo Meada (Mead 1934) je tento jev zásadní pro tvorbu self – internalizujeme si odraz nás

v chování druhých, vůči tomuto obrazu se otáčíme jako sami k sobě, stáváme se zároveň objektem i subjektem pozorování. Z této tradice vychází zmíněné etnometodologické pojetí, které jsem již objasnila výše. Společné jim je ovšem pouze spatřování elementární důležitosti v inherentní referečnosti jednání, konceptualizace self není zájmem etnometodologie, její pozornost se programově obrací k jednání.

Další způsob smýšlení o reflexivitě pak najdeme v systémové teorii Luhmanna, který tvrdí, že pro vymezení jakéhokoli systému (společnosti, diskursu, identity...) je nutné diferenciovat se od svého prostředí, systém tak opět obsahuje sebereferenční procesy (Luhmann 2017). Podobná myšlenka je přítomna také u známých diskursivních teoretiků, jako jsou Laclau a Mouffe (2014) nebo Foucault (2000), zde je však důraz kladen na politickou (mocenskou) strategii takové sebedefinice – různé diskursy mezi sebou totiž „hrají“ o možnost definovat daný prostor. Navíc, jak píše další diskursivní teoretici Glynos a Howarth (2007), adaptivní procesy běží trvale, self jsou kvůli své závislosti povaze neustále reartikulována, jak se kontext mění v čase. Procesy sebedefinování jsou tak spojité, diskursy jsou na sobě závislé, spíše než oddělené jako systémy u Luhmanna.

Další formu, kterou chci zmínit, pak exemplifikují Beck, Giddens a Lash (1994) ve svých tezích o reflexivní modernizaci. Jejich pojetí reflexivity je příkladem definice druhého typu, tedy sebereflexe jako vědomého zhodnocení. Ačkoliv jejich konkrétní pojetí modernizace se liší, obecně by se dalo říct, že se podle nich pozdní modernita jako dějinná etapa vyznačuje použitím reflexivity jako centrálního principu sociální organizace i organizace životní trajektorie, v kontrastu se společnostmi předmoderními, které byly organizovány tradicemi. Systémy se stávají dynamickými, plnými informací, jsou v kontinuálním procesu seberefleze, aktéři jsou neustále konfrontováni s různými strukturami, které jsou nuceni reflektovat, struktury tak přetvářet a uvědoměle tvořit svůj vlastní narativ. Reflexivita se stává požadavkem moderních struktur organizace. Podle Giddense je reflexivita „náchylnost většiny aspektů sociální aktivity a materiálních vztahů k chronické revizi ve světle nových informací“. To se také promítá do produkce moderního projektu self, který spočívá v udržování koherentního, a přesto nepřetržitě revidovaného biografického narativu (Giddens 1991). Reflexivita zde dostává odstín „osvobozené“ racionální agency. Podobné pojetí reflexivity bychom našli také u Archerové (Archer 2000, 2003), původně kritičky Giddense, jejíž práce o reflexivitě ovšem paradoxně nese ty stejné rysy jako Giddensova teorie.

Vidíme tedy, že pojem reflexe je poměrně flexibilní: je schopen nabývat různých významů a v sociálních vědách nachází různá uplatnění. Na některých místech dochází až k jistému nadužívání, místy by se v podstatě dala reflexivita zaměnit s pojmem „referovat k něčemu“, jako například u interakcionismu: referuji ke své interpretaci (např. jednání druhých). Jinde se v některých případech stává téměř synonymní k „procesu volby“, jako u reflexivní modernizace: chaotické moderní struktury nutí aktéry činit volby, zvažovat možnosti – proč ovšem používat slovo reflexivita? Obzvláště pokud tím míníme signifikovat procesy rozdílné od těch spojených s tradičními společnostmi – copak volba přišla s příchodem moderní společnosti?

Na cestě k přesnějšímu pochopení popularity pojmu reflexivity by tedy bylo užitečné se nejprve podívat na některé kritiky jeho využití, poté se budu věnovat tomu, jak se reflexivita užívá po praktické stránce.

Kritiky reflexivity a paradox sebereflexe

Poslední zmiňovaná forma reflexe v rámci reflexivní modernity si našla mnoho kritiků (např. Maestrovic 2005; Alexander 1996; Atkinson 2007a, b; Adams 2003; Brannen – Nilsen 2005; Caetano 2014; MacNay 1999; Savage 2000). Obecně řečeno, teoretici reflexivní modernizace podle nich trivializují předěl mezi tradiční a moderní společností s jejími reflexivními institucemi, individualismem a osvobozenou agency a ztotožňují reflexivitu se sociální změnou, která je daná tím, že se konání agentů osvobozuje od strukturálních podmínek. Faktory, jako je kultura či kolektivní významy a vlivy, jsou zanedbávány, stejně jako nevědomá úroveň habitů, emotivní a iracionální faktory. Do popředí se místo toho staví racionální volba aktérů, implicitně evokující osvobozené osvícenské racio, ačkoli povrchově autoři toto spojení samozřejmě odmítají. Principiálně se však volba či agency aktérů a společenské struktury u těchto teoretiků jeví jako mimoběžné. Giddens (2004) sice ve své teorii strukturace popisuje, že sociální struktury existují díky tomu, že fungují v myslích aktérů, kteří je svým jednáním reprodukují, mohou tak ale činit tvořivě a struktury při tom měnit. Měnit ovšem na základě čeho? Mysl aktérů se u Giddense stává černou skříňkou, do které plynou struktury a na druhé straně jsou promítány v magicky pozměněné formě. Kritici reflexivní modernizace odmítají tuto mimoběžnost a argumentují, že struktury hrají roli i nadále, ovšem v pozměněné „moderní formě“. Například Adkinsová (2004) v případě genderu hovoří o vstřebávání reflexivní formy do performance genderu: „reflexivní self“ je v modernitě novou tradiční formou.

Problém strukturovanosti se ale netýká jenom teorie modernity. Tento malý háček provází sebereflexi jako stín. K dalším příkladům: vraťme se ke zmíněným pragmatickým směrům. Substantivní *Me* syntetizované pomocí „jazykového gesta“ je reprezentací mě, kterou vnímá (interpretuje) probíhající *I*. Tato reprezentace vzniká na základě sociální interakce – otáčím se k tomu objektu, který vzniká ve vztahu k druhému, ke kterému se otáčí druhý, a internalizuji si, že tento objekt je „moje já“. Důležitá je při tom *jazyková* podstata této reprezentace. Diskursivní analytici by v tomto směru podotkli, že je závislá na artikulaci a internalizaci pomocí symbolů zprostředkovaných různými narativy, žánry a médii příslušícími ke konkrétnímu socio-historickému momentu. Žádný význam totiž nemůže existovat mimo diskurs. Jak říká Foucault (2000): není žádné vně vědění-moci.

Zajímavé přitom je, že sám Foucault nakonec podléhá kouzlu reflexivity: jeho dílo začíná u zcela deterministického pojetí „nulového self“, které je čistě funkcí diskursu, a končí u pojmů jako je *estetizace self*, či *transgrese*, počítajících s možností vědomí a změny, která se ale jeví poněkud voluntaristická (McCarthy 1990). Možná to byla snaha vymanit se z bludné smyčky, kterou s sebou nese komplex vědění-moci: aby vzniklo jedno, musí být už předem zformováno druhé (Keenan 1987). Tomuto paradoxu je ale těžké uniknout, stejně jako je těžké uniknout paradoxu uvnitř aktéra. Aby *I* bylo schopno uvědomit si *Me*, musí ho interpretovat pomocí určitých struktur – podle Meada (Mead 1956) internalizovanými výsledky interakcí s kulturním prostředím. *Me* je odrazem *I* v zrcadle společnosti, která se promítá zase zpátky do *I*. Ovšem čím chápalo *I* před tím, než si internalizovalo *Me* tak, aby si ho mohlo internalizovat? *I* a *Me* jsou spolu propojeny jako vědění a moc.

Co se tedy stane, když strukturované aplikuje svoje struktury zpět na sebe? Dostane se do bludného kruhu. Jedním z důvodů je to, že tyto struktury při vnímání aplikuje nevědomě. Mauthner a Doucet (2003) formulují tento problém aplikovaný na sociální výzkum: aby výkumník mohl být reflektivní, musel by si být vědom toho, jaké vlivy z něj ovlivňují jeho projekty. To znamená: museli bychom vědomě aplikovat kognitivní kategorie, abychom si byli vědomi jejich vlivu. Tak ale kognice nefunguje – doufám, že tento fakt je natolik dobře známý, že ho na tomto místě nemusím dokazovat.

Tento případ se týká například metodologických „učebnic“, které vznikly jako důsledek poznatků reflexivního obratu, orientujících se na metodologické použití reflexivity při výzkumu, například Davies (2012). Tento text exemplifikuje problém s užitím reflexivity nikoli jako kritiky dosavadního výzkumu, ale

jako metodologické techniky při výzkumu. V teoretické sekci sice uvádí, že se paradigmatem hlásí ke kritickému realismu Roye Bhaskara, selhává zde však ve vysvětlení toho, co konkrétně na tomto modelu reflexivitu umožňuje, jak má vlastně mechanismus sebereflexe fungovat. Nekriticky potom výzkumníky nabádá k používání sebereflexe v podstatě na každém kroku výzkumu. Píše: „I zde je reflexivita klíčem k přesnosti, protože člověk musí rozpoznat, do jaké míry předinterpretoval svá data, a přemýšlet o tom, jak vlastní perspektivy a perspektivy zamýšleného publika ovlivňují to, jak bude etnografie chápána.“ Principiálně se zde velice blížíme fenomenologickému bracketingu a v nejdoslovnějším chápání pouček Daviesové jaksi implicitně počítáme s tím, že výzkumník je schopen zřít se svých nevědomých kognitivních vzorců a přesně identifikovat svou slepou skvrnu. Pokud se tato interpretace jeví jako příliš extrémní, můžeme program Davisové chápat v umírněné formě: imperativ „sebereflexe“ můžeme v podstatě nahradit poučkou „výzkumník by měl při každém svém kroku více přemýšlet“. Jednalo by se tak o případ, kdy pojem sebereflexe užíváme poněkud nadbytečně.

Další problém je ovšem zásadnější, začínáme se zde přibližovat paradoxu: při sebereflexi vlastního způsobu vnímání (nebo námi vnímaného) aplikujeme ten samý způsob vnímání – z jakého důvodu bych měl tímto své vnímání transcendovat? Jak píše Pels (2000), sebereflexivita (a obecně jakýkoli způsob vnímání a vědomostí) má slepou skvrnu, je kruhová, stejně jako hermeneutický kruh. Vezměme si tento příklad: „Positivistické směry tvrdí: všechna správná tvrzení musí být prokazatelná“ – což je neprokazatelné tvrzení. Problém je totiž v tom, že jednotlivá slova v rámci diskursu mnohem více než „ke světu tam venku“ ukazují k jiným slovům v rámci téhož diskursu. Lze se pohybovat uvnitř jeho okruhu, ale nelze ho potvrdit jeho vlastními prostředky, nemůže být zároveň uvnitř a vně. Stejně tak i „já“ je svým způsobem uzavřený systém, který ukazuje jen sám k sobě. Já je to, co produkuje já. Je to něco podobného, k čemu poukazuje Gödelův paradox. Nebo také tvrzení typu „tohle tvrzení je nepravdivé“, „krétský myslitel tvrdí, že všichni Kréťané jsou lháři“ nebo „existuje nekonečné množství lichých čísel“ – což nemohu dokázat, protože jsem definoval nekonečno jako něco, čeho se nikdy nemohu dobat. „Jediným důkazem pravdivosti tohoto tvrzení je, že tvrdí, že je pravdivé“ – byla tahle věta pravdivá? Příkop mezi významovými systémy a světem je zkrátka jako vzdálenost mezi Achillem a želvou, čím víc se snažíme překonat tuto vzdálenost, tím propastnější je rozdíl.

Je zábavné, když tuto logiku aplikujeme například na již zmíněné výzkumníky systémové reflexivity. Hardingová k tomu, aby se přiznala ke svému

standpointu a refletovala svou teorii, potřebuje svou předcházející definici sociálních pozic, pocházející z té stejné teorie. Bourdieu potřebuje k doznání své pozice v poli svou definici pole a pozice v něm, vedle toho také definuje objektivitu jako schopnost aplikovat vlastní výzkumný aparát na sebe a akt aplikování sebereflexe na sebe. Mnoho sociálních výzkumníků by se shodlo v tom, že aplikování sebereflexe činí jejich výzkum jaksi objektivnějším, ale na tom, jaké procesy jsou k tomu relevantní, už se neshodnou.

Různými aplikacemi reflexivní práce tak vznikají smyčky referencí, jejichž reflexivnost je ovšem sporná. Například Woolgar argumentuje, že můžeme přidávat další vrstvy reflexivity: máme originální text Malinowského o Bali-nesanech a jeho reflexi psaní etnografie (Latour 1998). Woolgar pak přidává další vrstvu, která reflektuje Malinowského naivní snahu o vyhnutí se naivitě nereflexivního vyprávění. Latour na to argumentuje, že žádná z těchto vrstev nemá navrch, protože každá z nich je rovnocenný text o svém vlastním tématu, jsou tedy na stejné úrovni. Tyto texty žijí takříkajíc v demokracii. Reflexe Malinowského reflexe není o nic méně naivní než to, co o sobě Balinésané říkají sami. Tím, že k něčemu referujeme (vyjadřujeme se o něčem), vytváříme svůj vlastní text o této věci, nikoli kopii této věci. Dokonce ani fotografie není totožná se zobrazovaným předmětem: *Ceci n'est pas une pipe*.

Konečně Lynch (2000), žák Garfinkela, připomíná, že reflexivita je součástí běžného fungování ve společnosti. Povyšovat ji na akademickou ctnost není na místě. Co totiž tato reflexivita vlastně dělá? Pořád dokola jen upozorňuje na to, že vědění je relativní. To ale už víme. A jaké to má důsledky? Lynch, možná poněkud škodolibě, upozorňuje, že prakticky vzato, argumenty ohledně teoretické zátěže poznání neposkytují žádný specifický důvod být například skeptický ohledně dat z rádiového teleskopu zaměřeného na quasar (ibid.). V případě sociálního výzkumu se pak dá říci, že k textu připojujeme další balík informací, díky kterému naše předkládaná reprezentace nabývá na objemu, ovšem myslet si, že čím větší reprezentace je, tím menší je vzdálenost mezi ní a popisovanou realitou, by byla chyba. Přidáváme tak informace, které jsou možná nějakým způsobem relevantní – otázkou je ale jak? Možná jsou nějakým způsobem zajímavé, a možná někdy jenom činí text méně atraktivním, což je směla – jak by řekl Latour (1988).

Reflexivita a řečnické strategie

Již tedy začíná být patrné, že pojem reflexe/sebereflexe ve smyslu kritického uvědomění, jak se tohle slovo používá v běžném jazyce, či jak ho přes veškeré své rétorické výhrady prakticky vzato používají teoretici reflexivní modernizace, je poněkud problematický. Slabost reflexivity jako nosného teoretického prvku ještě více vynikne, když se zaměříme na to, jak se reflexivita používá prakticky. Zkusme se nyní podívat, jak by se tento fenomén jevil optikou *konstruktivistických směrů* – jako jsou etnometodologie, diskursivní analýza či diskursivní psychologie.

Jeich společným rysem je důraz na neustálé konstruování sociální reality v jednotlivých interakcích prostřednictvím lingvistických prostředků (Benwell 2006). Tyto směry mají sice různý vztah k realitě na ose od „vše je diskurs“ (Foucault – Laclau – Mouffe) po „existují i některé nediskursivní sociální praktiky (například násilí)“ (Fairclough – Chouliaraki), ovšem shodují se v tom, že významy v textech (promluvách) jsou proměnlivé a produkované diskursivními/lokálními praktikami (Jorgensen – Philips 2002). Dalším důležitým rysem diskursu je pak jeho spojení s mocí – tím, že diskursy různým způsobem definují svět, ho ovlivňují, podmaňují si ho, tvoří ho.

Zejména relevantní je zde pohled diskursivní psychologie, která toto vztahuje i na psychologické fenomény – subjektivní psychologické reality jsou konstituovány skrze diskurs, definovaný jako situované užití jazyka, tedy jeho každodenní používání.

Vezměme si příklad probíraný Potterem (Potter 1998), jedním ze zakladatelů diskursivní psychologie: kritizuje zde tehdejší kvantitativní výzkumy postojů, snažící se jednotnou metrikou postihnout nepostihnutelné – mnohoznačné, mnohočetné a často vnitřně nekonzistentní postoje. Na prezentaci postoje podle něj nelze pohlížet jako na upřímné lineární doznávání se k preformovaným názorům, nýbrž jde o aktivitu, která má konat různé věci podle kontextu. Jeden člověk tak může zároveň zastávat opačné póly názoru. Uvádí tento příklad výsledků výzkumu: „Muži na jedné straně podporovali princip kariérních příležitostí žen a útočili na diskriminaci na základě pohlaví. Na druhé straně nabídli širokou škálu praktických důvodů, proč se ženám nedaří dosáhnout plné rovnosti v zaměstnání Projevili tak schopnost potvrdit jak podporu rovnosti žen v zaměstnání, tak podporu pokračující nerovnosti ..., podpořit status quo nerovnosti a ukázat se jako nesexističtí“. Na tomto příkladu je vidět, že podoba prezentovaného názoru a výběr řečnických strategií jsou uzpůsobeny

tak, aby sloužily motivaci daných aktérů – například zajistit si přijetí u obou stran konfliktu. Aktér tím vytváří určitý obraz o sobě, který je pro něj „politicky“ výhodný, který ho staví do co nejlepší pozice. Podávání názorů tedy není pasivní, ale aktivní činnost. Stejná logika, která se používá v diskursivní analýze, tak platí i u psychologických fenoménů, jako jsou názory, postoje, ale také nálady, emoce, nebo chápání vlastní identity. To vše je předmětem fluidity významů dané diskursivitou.

Vykreslení příznivého obrazu, podání vysvětlení svého jednání či vysvětlení sama sebe souvisí s již zmíněným pojmem *accountability*, používaným v etno-metodologii. Schopnost vysvětlit, *ospravedlnit* svoje jednání, podat vhodný *account* o něm, je jeho součástí, účastníci sociální reality musejí být za každé situace „accountable“. Kořeny tohoto pojmu přitom najdeme v dílech Goffmana (Goffman 2002) nebo Scotta a Lymana (Scott – Lyman 1989), které se věnují studiu ospravedlňování porušení sociálního řádu. *Accounty* zde představují vysvětlení, jež má předejít podezření z porušení sociálního řádu či zjednat nápravu a ochránit tak toho, kdo se obhajuje. Z tohoto pojetí se pojem později zobecnil na „vysvětlení jakéhokoliv jednání“. Ovšem vidíme, že smyslem *accountu* není objektivní podání vysvětlení, nýbrž *legitimizace* vlastního jednání. Původně to bylo ospravedlnění před druhým za situace hrozcího postihu, ovšem tím studium *accountů* nekončí. Pozdější autoři jako Harvey, Orbuch, Weber (1990) si všímají také toho, jaký vliv má podávání *accountů* na jedince samotné. Autoři popisují mechanismy, díky kterým podání *accountu* způsobuje emotivní mitigaci prožívané skutečnosti, vyrovnání se s životními událostmi. Složitě prožité situace jsou shrnuty do příběhových konstrukcí, které jsou podány druhým. Autoři propracovávají model fungování této mitigace, zásadní přitom stále je, aby podaný *account* došel kladného hodnocení u publika. Nejde tak jenom o ochranu vlastního sociálního self před nepříznivými dopady jednání, jde o psychologický mechanismus vyrovnávání se s realitou. Podání vhodného *accountu* se stává ospravedlněním před sebou samým.

Zajímavá je v této souvislosti studie Atkinsona (Atkinson 2010), jednoho z kritiků reflexivní modernizace. Jakožto zastánce teorie tříd podle Bourdieua zde zkoumá, zda je determinace kariéerní dráhy aktérů třídním habitem skutečně věcí minulosti, jak tvrdí teoretici reflexivní modernizace. Dochází k závěru, že habitus stále stejným způsobem ovlivňuje životní trajektorie, ovšem podoba prostředí se změnila – dynamické požadavky trhu nutí aktéry k často razantním kariéerním změnám, které se mohou jevit jako zvýšená sociální mobilita a důsledek flexibilní tvorby reflexivních biografí aktéry, pokud se ale podíváme

hlouběji, mechanismy habitu fungují stále ve stejné formě. K podobným závěrům došlo také mnoho dalších výzkumníků, například Anders et al. (1999), Evans (2002), Brannen a Nilsen (2005), Goldthrope (2006), McLeod a Yates (2006), Roberts (2010), Nico a Caetano (2017), Skeggs (2004), Skrbis et al. (2011). Zajímavým poznatkem Atkinsona ovšem je, že sami aktéři své dráhy prezentují jako důsledek reflexivních voleb, přičemž hojně užívají obrátů jako „uvědomila jsem si, jak dosáhnout seberealizace“, „měl jsem moment prozření“ či „rozhodl jsem se, že bych raději chtěl...“, čímž vytvářejí narativy svých svobodných voleb, fakticky ovšem pouze aposteriorně ospravedlňují kroky, které byli nuceni podniknout kvůli externím tlakům trhu práce – například poté, co byli propuštěni. Atkinson tento jev nazývá *faux reflexivity*. Jde o jev, kdy je „obyčejné běžné vědomí svých subjektivních možností daných třídní pozicí narativně maskováno jako sebereflexe a zcela svobodná volba“ (ibid.: 114).

Podobné pojetí reflexivity jako u Atkinsona najdeme u již zmiňované Adkinsové (Adkins 2004), která popisuje habituaci reflexivity v performanci genderu – reflexivita se místo transformativní praxe stává novou technikou vyjádření self, která ale genderové rozdíly pouze odráží a reprodukuje. Reflexivita se stává novou tradicí, ovšem reflexivní způsob prezentace genderu po formální stránce nemá na obsahové chápání genderových kategorií další praktický vliv, reflexivní *performance* kategorií tyto kategorie neovlivňuje. *Hybridizace habitu* (jev paradoxního začlenění reflexivity do habitu) u ní má poněkud jiný odstín než například u McNay (1999) nebo Sweetmana (2003), kteří argumentují, že reflexivní praktiky se v dnešní době staly součástí *habitu* kvůli fragmentaci, nepřehlednosti a obecně chybějící koherenci mezi *habitem* a *polem* – dnešní doba je podle nich charakteristická permanentní *krizí*. Ačkoliv jsou u nich identity stále závislé na rekombinaci prereflexivních charakteristik habitu, reflexe má stále jistou kreativní sílu.

Adkinsová však vidí reflexivní praktiky spíše jako *technologii produkce self* ve smyslu praktik a řečnických strategií, jak je popisuje Skeggsová: podle ní jsou podoby self tvořeny dobovými strategiemi a modely vyprávění. To, jak se v dané době tvoří různá self, se rovněž liší podle sociálního postavení těch, kteří vyprávějí či o kterých se vypráví (Skeggs 2002). Identifikuje rozdíly mezi způsoby, jak se hovořilo a hovoří o nižších a vyšších třídách, které pak tvoří pojetí jejich já. Možnost vyprávět o sobě jako o aktivním tvůrci své biografie přitom podle ní byla dlouho výsadou pouze vyšších tříd.

Zhruba v polovině dvacátého století se ovšem u střední třídy začalo vyvíjet nové pojetí self založené na *estetizaci* – dlouhodobém pěstění svého

já, taktickém zvyšování jeho hodnoty (*exchange value*), kontroly nad ním, „investování do sebe“ (Skeggs 2004). Tohle pojetí je závislé nejen na přístupu k materiálním zdrojům, ale také k času – aby bylo možné získat *vědomost* toho, „jak se dosahuje té správné hodnoty“, je třeba investovat obojí. S tím je spojeno rozšiřující se používání řečnických strategií, kdy si subjekt nárokuje autorství kontextu nebo prostředí, jako by byly výsledkem prosazování jeho osobních schopností. Tento narativní model sebeaktualizace se poté dále transponuje na celou společnost. Stejně řečnické strategie tak najdeme i u příslušníků nižších tříd, kteří ani nemají přístup k prostředkům, které by mohly takovýto životní styl podpořit, jak také ukazuje Atkinson (2010). „[Řečnické strategie] individuální racionality a ‚podnikatelský postoj‘ k budoucnosti se staly prostředky, kterými lze dosáhnout neoliberálních slibů seberealizace (Woodman – Farrugia 2015). Tyto narativy se staly vhodnou technologií tvorby self pro majoritní neoliberální politický diskurs.

Jak Skeggsová (Skeggs 2004), tak také Adams (2003) nebo Savage (2000) přitom identifikují teoretiky, jako je Giddens či Beck, jako právě ty příslušníky vyšších tříd, kteří tuto třídní rétoriku povyšují na legitimní celospolečenský jev a naturalizují ji. „Jejich sociologie může být viděna jako součást symbolického boje o autorizaci vlastních zážitků a perspektiv ... Distancování se od konceptu tříd je vyjádřením třídních zájmů skupiny relativně mocných odborníků – intelektuálů (Skeggs 2004). Jak ovšem Adams (2003) upozorňuje, samo jejich chápání reflexivity je dobovou západní fabrikací, nikoli existujícím kognitivním procesem. Jejich teorie jsou spíše dědictvím osvícené západní racionality a produktem diskursů západní pozdně moderní společnosti než jejím kritickým popisem.

Je pravděpodobně patrné, proč je rétorika reflexivity a sebeaktualizace tak atraktivní pro ty, kteří mají snadný přístup ke zdrojům – díky ní totiž jejich jednání získává punc autorství záviděníhodných pozic, zároveň se tím vysvětluje, proč jiní takových pozic nedosáhli – pravděpodobně se navzdory „nepřeborným možnostem v naší otevřené společnosti a na volném trhu“ ve své seberealizaci dostatečně nesnažili. Tím se jejich třídní pozice legitimizuje. U příslušníků nižších pozic však může reflexivita jako majoritní strategie konstrukce subjektivity působit paradoxně. Právě všeobecná víra v možnost reflexivní existence totiž ospravedlňuje podmínky, které aktéry znesvobodňují a způsobují „bolest fragmentované existence“ (Berlant 2020) ve společnosti permanentní krize. Reflexivita ovšem podle Berlanta, Woodmanna a Farrugia (2015) tvoří současnou *ilusio*.

Bourdieu definoval *ilusio* jako „elementární důvěru ve významy, které se z ‚objektivního‘ hlediska mohou zdát arbitrární, ale které činí společenský život smysluplným a tím možným, díky kterému se vše, co se odehrává v [poli], zdá smysluplné: plné významu a objektivně se ubírající řádným směrem“ (Woodman – Farrugie 2015). Bourdieu jako příklad uvádí systém hodnocení a postavení ve francouzském vzdělávacím systému, který vytváří iluzi rovných počátečních podmínek. Reflexivita pak stejným způsobem vytváří iluzi svobodné volby a ospravedlňuje tak neoliberální systém. Bourdieu přitom zdůrazňuje, že *ilusio* není v žádném případě svobodná volba: jde o základní prerekvizitu, která umožňuje identitu, jen skrze ni existuje subjektivní význam. *Ilusio* sebeaktualizujícího self tak může být přítomno i u těch, kteří ani nemají strukturální možnosti budovat své reflexivní biografie. Zároveň je to něco, co činí smysluplným a možným jejich self ve fragmentovaném světě neoliberálního systému, který člověka nutí k neustálým změnám a přizpůsobování se vrtochům trhu.

Dalo by se také říci, že *ilusio* (možnost smysluplnosti) je emotivní element v logice fungování sociálního světa – je tou správnou formulí, díky které nám samotným naše *accounty* dávají smysl. Jak jsem zmiňovala výše u práce Harveyho a kolektivu (1990), podávání *accountů*, vysvětlení toho, co se děje, má efekt emotivní mitigace. Z pohledu samotného člena neoliberální společnosti se narativ sebeaktualizace pravděpodobně jeví jako relativně atraktivnější než vysvětlení pomocí tlaků okolí: „uvědomila jsem si, že tahle práce není pro mě...“. *Ilusio* tak ospravedlňuje naše zážitky a chrání nás svým smyslem před úzkostí světa.

Diskursivní směry podruhé: Proč jsou zde podstatné?

Ráda bych na tomto místě shrnula, proč jsem se v předcházejícím oddíle věnovala diskursivním směrům. Antropologie na jedné straně sama v rámci reflexivního obratu (krize reprezentace) přichází s tím, že všechny kultury jsou konstruované, včetně té západní, která se ráda považuje za tu vědeckou, objektivní. Veškeré významy tak antropologie po krizi reprezentace postuluje jako situované, lokální a rovnocenné ve své konstruovanosti. Tím logicky přitakává pohledu diskursivních směrů: můžeme říci, že „všechny kultury jsou stejnou měrou konstruované“ nebo také že „svět je utkán z pavučiny významů“, že „významy jsou lokální a situované“ nebo že „vše je diskurs“. Mění se zde sice měřítko, od makroměřítka „kulturních významů“ k mikroměřítku různých diskursů, které mezi sebou hrají v běžných každodenních

promluvách a jsou využívány podle potřeb promlouvajících, princip je ale totožný. Na druhé straně tento převrat dává vzniknout reflexivní metodologii současných výzkumníků, kteří se nejrůznějšími formami doznání snaží učinit svůj text objektivnějším, akademičtějším, úplnějším, kvalitnějším či třeba upřímnějším – podle konkrétního výzkumníka. Opomíjí přitom fakt, že jeho sebereflexe je jen další diskursivní fabrikací, *stejně konstruovaná* a tím pádem *stejně důvěryhodná* jako původní etnografický realismus – významy totiž žijí v demokracii konstruovanosti, jak tvrdí samotní autoři reflexivního obratu. Výzkumník jednoduše formou literárního textu vytváří příhodný obraz technikami určitého diskursu – a to platí i pro reflexivního výzkumníka. Zařazení sebereflexe jako metodologie výzkumu je jako výsledek krize reprezentace podle mého názoru paradoxní.

Vrcholem tohoto paradoxu pak je, že samotný reflexivní obrat, obracející pozornost k dobové situovanosti textu a pozici výzkumníka, je dobovým kulturním produktem neoliberální společnosti, jejíž technika konstrukce self se koncentruje kolem reflexivity jakožto jejího *ilusia*. Sebereflexivní výzkumník tak produkuje svůj text v rámci majoritního diskursu společnosti, která tvrdí, že jeho individuální pozice a jeho sebereflexe je základním tvůrčím kamenem života, a domnívá se, že tak dosahuje objektivitu – protože tento diskurs je v moderní kultuře naturalizovaný. Výzkumník pocházející z moderní neoliberální společnosti *je totiž stále členem této společnosti* a platí pro něj stejná pravidla jako pro ostatní členy. Něco mu tak říká, že by se měl doznat.

Možná by na tomto místě pomohlo, kdybych to ilustrovala na anekdotě z praxe. V rámci svého doktorského studia jsem zatím měla příležitost vyslechnout si tři prezentace o výsledcích již kompletního výzkumu svých kolegů. Dva ze tří věnovali významnou pozornost sebereflexi. Jeden z nich, zkoumající pražské *milongy*, taneční setkání příznivců tanga, ve své sebereflexi uvedl, že si myslí, že jeho emocionální angažovanost nebyla *dostatečná*, snad kvůli jeho výzkumnému odstupu, což podle něj nějakým způsobem ovlivňuje jeho pozorování. Tato poznámka pro mě byla určitě zajímavá, ovšem nikoli svou přímou analytickou hodnotou, spíše mě zaujala různost možností interpretace této poznámky. Na jedné straně by mohla sloužit jako zmíněné tradiční doznání méněcennosti antropologických interpretací světů zkoumaných, výzkumník si tak lidově řečeno nejprve rituálně nasype trochu popelu na hlavu. V druhé řadě může také sloužit jako pojistka vůči nedostatkům studie – pokud se ukáže, že výsledky nejsou nějakým způsobem uspokojující, bude to snad kvůli té politováníhodné neangažovanosti.

Dále výzkumník formou této poznámky konstruuje emotivní angažovanost jako důležitou – správné cítění tak implicitně označuje jako esenciální v první řadě pro milongy, v druhé řadě pak pro úspěšnou účast na nich. Tím ustanovuje celkový pojem úspěšné účasti, „adekvátnosti“ prožitku milong – je zde určité správné cítění, správná emotivní angažovanost, kdo nemá tuto angažovanost, není správným účastníkem milongy. Tímto způsobem tak vylučuje prostou mnohost, mnohoznačnost a pestrost v prožitcích milongy, zdá se, že zde existují nějaké jednotící principy a určitá hierarchie prožívání. Prožívání samo je zde konstruováno jako svým způsobem jednostranné – nejde o směs různých prožitků a typů vnímání, které nelze jednoduše poměřovat, je zde jakýsi jednotný emotivní postoj, který kvalifikuje správné prožívání milongy.

Vedle toho také konstruuje svůj pohled výzkumníka, který je odlišný od pohledů jiných – jeho pohled je analytičtější (jiná verze fráze „výzkumný odstup“), což mu neumožňovalo prožívat správné emoce – elegantně tak vytváří svou pozici jako racionálnější, kdežto pohled účastníků je emotivnější, tedy iracionálnější. Potvrzuje tak populární západní dichotomii nezúčastněné racionální analytičnosti a emotivní zúčastněné iracionality. Zkoumaní jsou ponořeni do zážitku, jsou tak na rozdíl od výzkumníka méně reflektivní. Jeho více reflektivní pohled, explicitně prezentovaný jako méněcenný, je tak implicitně vlastně hodnotnější. A i když výzkumník podle svého doznání neprožíval tu správnou emocionalitu, alespoň svým doznáním implicitně prezentuje svoje pochopení, jaká je ta pravá emocionalita – jinak by nebyl schopen identifikovat, že jeho emocionalita není ta pravá. Vedle toho také demonstrovuje svoji znalost cítění všech ostatních přítomných účastníků milongy – kdyby tohle porozumění neměl, nebyl by schopen identifikovat svoje prožívání jako odlišné.

Ohledně toho, jak tento poznatek vznikl, se můžeme dohadovat: je například možné, že výzkumník zažíval během účasti na milongách nějaký pocit, který označil jako pocit neadekvátnosti, a rozhodl se tento pocit diskursivně prezentovat ve zkoumání jako „výzkumný odstup“. Vedle toho je také možné, že výzkumník žádný specifický pocit nezažíval, zkonstruoval ho až následně při psaní práce, když si uvědomil, že literatura o tangu hovoří o pocitu melancholické nostalgie (Gotlib 2023), na který se on nepamatuje – aby potvrdil tuto literaturu, musí tedy zkonstruovat svůj odstup, který mu nedovolil melancholický sentiment prožívat. Možná ovšem postupoval čistě z předpokladu diskursu výzkumníka, který je racionální a analytický, a pokud se vedle toho pohybujeme zároveň v diskursu dichotomie racionality a iracionality, je nasnadě, že jeho pocit nebyl emotivní, v textu tak dochází pouze k potvrzení

své vlastní racionality, která implikuje nějakou pravděpodobnou emocionalitu na straně druhé. V poslední řadě je možné, že výzkumník ke svému závěru došel ve srovnání s výpověďmi zkoumaných, a místo aby určitou emotivitu identifikoval například jako diskurs, jehož prostředky tanečníci prezentují svoji účast na milongách, internalizoval si toto téma jako naturalizovaný axiom, vůči kterému jeho osobní citění selhalo (díky neznalosti diskursivních konvencí) – místo popisu tamního diskursu tak téma popsal jako vlastní sebereflexi.

Zajímavé přitom je, že jeho prožívání (ve smyslu pocitu nepřeloženého do jazyka) mohlo být zcela normální a běžné u různých účastníků milong – jeho prezentací ovšem došlo k vytvoření subjektivní pozice výzkumníka, který je nějakým způsobem *jiný*, což se stalo aposteriorně příčinou vzniku tohoto pocitu. Na druhé straně je ale také možné, že svůj předpoklad jinakosti výzkumníka, se kterým vstoupil do pole, pak v zážitku v poli našel jako sebenaplňující se prorocství – a nakonec ho popsal v literárním žánru výzkumné reflexe.

Na tomto jednoduchém příkladu jsem chtěla ukázat, co myslím tím, že reflexivita je diskursivní produkt: je plná řečnických strategií, které vytvářejí subjektivní pozice, a konstruuje implikace, které mohou být dost závažné. Pokud se pohybujeme v paradigmatu toho, že významy jsou konstruované, pak by měl také platit předpoklad, že prezentace subjektivních prožitků (či tyto prožitky jako takové) představují vždy diskursivní konstrukt, jak tvrdí diskursivní psychologie, nikoli upřímné „objektivní“ doznání. Nechci tím říci, že by se výzkumník vědomě snažil manipulovat svoji analýzu, ba naopak, největší hrozbou je zde zcela nevědomá reprodukce diskursů (jako je například uvedený protiklad racionality a emotivity), které nelze zabránit. Pokud výzkumník doznává své pocity a údajně tak převádí nevědomé na vědomé, vytváří tím spíše diskursivní konstrukty, protože každá promluva je interpretována pomocí nějakého principu – jak jsem psala výše, aplikuje svoje struktury na sebe. Chápání sebereflexe jako upřímného doznání by tak pouze vedlo k potvrzení nevědomých předpokladů výzkumníka, např. předpoklad, že „důležitá je pro milongu určitá forma emotivity“, je potvrzen doznáním, že „moje emotivní prožívání nebylo adekvátní“. Jistě se také můžeme k osobní reflexi výzkumníka stavět jako k novému zdroji analýzy o sobě, a můžeme se snažit psychoanalyzovat zážitek výzkumníka v poli a jeho formulace a přemítat nad tím, proč se asi cítil, jak se cítil.

Analogickým způsobem byla zajímavá i sebereflexe druhého kolegy, jehož tématem je ovšem zkoumání přetrvávání koloniálních vlivů v prostředí humanitárních organizací v Africe. Nechci se zde pouštět do podrobností, ovšem implikace této sebereflexe nás mohou zavést do nečekaných myšlenkových krajín,

které v případě tohoto kontextu začínají být o dost ožehavější než u zkoumání pražských fanoušků tanga. Domnívám se tedy, že nadšení v hodinách metodologie, které v současnosti panuje ohledně reflexivity a především sebereflexe, by mělo být poněkud tlumeno důkladnou debatou ohledně limitů sebereflexe. Myslím si, že sebereflexe by v tuto chvíli mohla stále být spíš objektem zkoumání než metodologickou praxí.

Závěr

Ve světle zmíněného už je patrně zřejmé, proč je reflexivita tak problematická. Zdá se totiž, že než aby autora zpětně reflektovala a obracela se k minulosti, spíše ho tvoří a obrací se k jeho budoucnosti. Každá promluva je totiž v zásadě tvořivá – definuje realitu podle svých potřeb. Autor jistě může slíbit, že se bude reflektovat podle svého nejlepšího vědomí a svědomí – či si vytvoří vlastní soustavu podmínek, podle kterých ji bude provádět, jako například Bourdieu – jejím paradoxům se ovšem nevyhne, jak bylo řečeno, reprezentace nemůže vlastními prostředky překročit samu sebe.

Další problematickou otázkou pak je, proč vlastně pojem reflexivity používáme. Čeho tím chceme dosáhnout? Jak jsem zmiňovala v oddílu věnovaném historii používání reflexivity, konfrontace principu konstruovanosti vědění s produkcí antropologických prací měla svoji historickou hodnotu, ovšem co dále můžeme z reflexivity získat? Jak jsem ukázala v posledním oddílu, používání tohoto pojmu se může stát spíše řečnickou strategií, která má dosahovat svých diskursivních cílů narativní konstrukcí, která má promluvu ukázat v určitém světle a rozdělit tak určité role – místo aby přidávala její informační hodnotu. Jaký důvod má výzkumník k tomu, aby se neustále rituálně doznával k tomu, že je jeho dílo konstruované? Chce se tak ukázat jako upřímnější, paradoxně objektivnější než jiní výzkumníci? Či tím dopředu ospravedlňuje možné nedostatky svého díla? Proč se výzkumník chce pomocí reflexivity ve svém textu ukázat právě tímto způsobem? A do jaké míry jsou osobní dojmy a pocity výzkumníka v textu vlastně relevantní?

Jak naznačuje poslední oddíl, svůj podíl na současné atraktivitě reflexivity může mít obecná kulturní relevance tohoto pojmu. Reflexivita je součástí momentální techniky produkce self, tvoří současné *ilusio* a náleží k mnohem širšímu pojmovému aparátu chápání (nebo spíše produkce) světa, který je protkáán moderní společností. Z pohledu logiky individualismu se zdá interpretace skrze své vlastní zážitky vždy relevantní, doznání se (*confession*) je žádoucí. Reflexivita

a autoetnografie je vhodným módem výzkumníka společnosti individualistických hodnot. Zajímavým paradoxem reflexivního obratu, upozorňujícího na to, že etnografie je determinována dobovým kontextem autora (Marcus – Cushman 1982), je fakt, že tato kritika je produktem dobového kontextu těchto autorů.

Ovšem i kdyby výtka týkající se řečnických strategií nebyla aktuální a reflexe byla vždy jen upřímná lineární snaha reprezentovat „podmínky vzniku“, je zde stále otázka, jak správně vymezit faktory, které byly relevantní pro vznik určité volby. Můžeme se na naše vlastní jednání dívat jako výzkumník a pokoušet se odhalit, rekonstruovat své motivace. To, co vznikne, bude ale pouze hypotéza, která není testovatelná. Nakonec se pak také můžeme obrátit na naše kolegy „výzkumníky“ – jak říkal Popper (2020): vědecká objektivita není produktem nestrannosti zkoumání jednotlivého vědce, ale přátelsko-nepřátelské spolupráce mnoha.

Lucie Chaloupková je studentkou třetího ročníku doktorského programu Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Karlovy univerzity v Praze. Titul magistry sociologie v zaměření na sociální antropologii získala na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. V rámci současného studia se věnuje zkoumání konstruování narativů sebereflexe u uživatelů psychedelických látek, čímž tematicky navazuje na svoji předchozí práci. Kontakt: l.chaloupkova@gmail.com

Použitá literatura

- Anders, Lesley et al. 1999. „The Persistence of Social Structure. Cohort, Class and Gender Effects on the Occupational Aspirations and Expectations of Canadian Youth.“ *Journal of Youth Studies* 2, 1999, 3: 261–282.
- Adams, Matthew. 2003. „The Reflexive Self and Culture. A Critique.“ *British Journal of Sociology* 54, 2003 2: 221–238.
- Adkins, Lisa. 2004. „Reflexivity. Freedom or Habit of Gender?“ *Sociological Review* 52, 2004, 2, supplementum: 191–210.
- Alexander, Jeffrey C. 1996. „Critical Reflections on Reflexive Modernization.“ *Theory, Culture & Society* 13, 1996, 4: 133–138.
- Archer, Margaret S. 2000. *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge UP.
- Archer, Margaret S. 2003. *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge UP.
- Asad, Talal. 1993. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanity Books.
- Atkinson, Will. 2007a. „Anthony Giddens as Adversary of Class Analysis.“ *Sociology* 41, 2007, 3: 533–549.

- Atkinson, Will. 2007b. „Beck, Individualization and the Death of Class. A Critique.“ *British Journal of Sociology* 58, 2007, 3: 349–366.
- Atkinson, Will. 2010. *Class, Individualization and Late Modernity. In Search of the Reflexive Worker*. Cham: Springer.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott. 1994. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford UP.
- Behar, Ruth. 1990. „Rage and Redemption. Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman.“ *Feminist Studies* 16, 1990, 2: 223–258.
- Benwell, Bethan. 2006. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Berlant, Lauren. 2020. *Cruel Optimism*. Durham: Duke UP.
- Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc J. D. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brannen, Julia – Nilsen, Ann. 2005. „Individualisation, Choice and Structure. A Discussion of Current Trends in Sociological Analysis.“ *Sociological Review* 53, 2005, 3: 412–428.
- Caetano, Ana. 2014. „Reflexivity and Social Change. A Critical Discussion of Reflexive Modernization and Individualization Theses.“ *Portuguese Journal of Social Science* 13, 2014, 1: 93–109.
- Clifford, James – Marcus, George E. (eds.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cooley, Charles H. 1902. „Looking-glass Self. The Production of Reality: Essays Readings on Social Interaction.“ *Teaching Sociology* 1902, 30: 381–128.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Evans, Karen. 2002. „Taking Control of Their Lives? Agency in Young Adult Transitions in England and the New Germany.“ *Journal of Youth Studies* 5, 2002, 3: 245–269
- Foucault, Michel. 2000. *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice–Hall.
- Giddens, Anthony. 2004. „The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.“ Pp. 127–157 in *Practicing History*. London: Routledge.
- Giddens, Anthony. 2023. „Modernity and Self-identity.“ Pp. 477–484 in *Social Theory Re-wired*. London: Routledge.
- Glynos, Jason – Howarth, David. 2007. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London: Routledge.
- Goffman, Erving. 2023. „The Presentation of Self in Everyday Life.“ Pp. 450–459 in *Social Theory Re-wired*. London: Routledge.
- Gotlib, Matvei. 2023. „Obrození tanga: nostalgie, naslouchání, experimentování.“ *Lidé města* 25, 2023, 3: 325–345.
- Harding, Sandra. 1993. „Rethinking Standpoint Epistemology: What Is ‘Strong Objectivity’?“ Pp. 49–82 in Linda Alcoff – Elizabeth Potter (eds.): *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Harvey, John H. – Orbuch, Terri L. – Weber, Ann L. 1990. „A Social Psychological Model of Account-making in Response to Severe Stress.“ *Journal of Language and Social Psychology* 9, 1990, 3: 191–207.

- Hymes, Dell. 1972. *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.
- Chang, Heewon. 2016. *Autoethnography as Method*. London: Routledge.
- Jorgensen, Marianne W. – Phillips, Louise J. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. Thousand Oaks: Sage.
- Keenan, Tom I. 1987. „The ‚Paradox‘ of Knowledge and Power. Reading Foucault on a Bias.“ *Political Theory* 15, 1987: 481–536.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal. 2014. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London – New York: Verso Books.
- Latour, Bruno. 1988. „The Politics of Explanation. An Alternative.“ Pp. 155–176 in *Knowledge and Reflexivity, New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.
- Luhmann, Niklas. 2017. *Systemtheorie der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lyman, Stanford M. – Scott, Marvin B. 1989. *A Sociology of the Absurd*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Lynch, Michael. 2000. „Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge.“ *Theory, Culture & Society* 17, 2000, 3: 26–54.
- Marcus, George E. – Cushman, Dick. 1982. „Ethnography as a Text.“ *Annual Review of Anthropology* 11, 1982: 25–69.
- McCarthy, Thomas. 2017. „The Critique of Impure Reason Foucault and the Frankfurt School.“ Pp. 159–191 in *Michel Foucault*. London: Routledge.
- McLeod, Julie – Yates, Lyn. 2012. *Making Modern Lives. Subjectivity, Schooling, and Social Change*. New York: State University of New York Press.
- McNay, Lois. 1999. „Gender, Habitus and the Field. Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity.“ *Theory, Culture & Society* 16, 1999, 1: 95–117.
- Mestrovic, Stjepan. 2005. *Anthony Giddens. The Last Modernist*. London: Routledge.
- Mead, George H. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, George H. 2018. *George Herbert Mead on Social Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauthner, Natasha S. – Doucet, Andrea. 2003. „Reflexive Accounts and Accounts of Reflexivity in Qualitative Data Analysis.“ *Sociology* 37, 2003, 3: 413–431.
- Nico, Magda – Caetano, Ana. 2017. Untying Conceptual Knots. The Analytical Limits of the Concepts of De-standardisation and Reflexivity.“ *Sociology* 51, 2017, 3: 666–684.
- Pedersen, Morten A. 2020. „Anthropological Epochés. Phenomenology and the Ontological Turn.“ *Philosophy of the Social Sciences* 50, 2020, 6: 610–646.
- Pels, Dick. 2000. „Reflexivity: One step up.“ *Theory, Culture & Society* 17, 2000, 3: 1–25.
- Popper, Karl R. 2020. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton UP.
- Potter, Jonathan. 1998. „Discursive Social Psychology. From Attitudes to Evaluative Practices.“ *European Review of Social Psychology* 9, 1998, 1: 233–266.
- Rabinow, Paul. 1978. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Roberts, Steven. 2010. „Misrepresenting ‘Choice Biographies’? A Reply to Woodman.“ *Journal of Youth Studies* 13, 2010, 1: 137–149.

- Savage, Michael. 2000. *Class Analysis and Social Transformation*. Milton Keynes: Open University Press.
- Skeggs, Beverley. 2004. *Class, Self, Culture*. London: Routledge.
- Skrbis, Zlatko et al. 2012. „Expecting the Unexpected. Young People’s Expectations about Marriage and Family.“ *Journal of Sociology* 48, 2012, 1: 63–83.
- Sweetman, Paul. „Twenty-first Century Dis-ease? Habitual Reflexivity or the Reflexive Habitus.“ *Sociological Review* 51, 2003, 4: 528–549.
- Woodman, Dan – Farrugia, David. 2015 „Ultimate Concerns in Late Modernity. Archer, Bourdieu and Reflexivity.“ *British Journal of Sociology* 66, 2015, 4: 626–644.