



Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski¹

Pavel Barša

V posledních dvou desetiletích minulého století převrátili dva nejvýznamnější představitelé francouzského sociologického pragmatismu Luc Boltanski a Bruno Latour na hlavu Bourdieuvu kritickou sociologii, která ve Francii sedmdesátých let zaujala akademicky hegemonní pozici. Zatímco ona chápala každou *lokální* interakci prizmatem *globální* struktury, aby pak ohlásila aktérům skutečný smysl jejich jednání, jenž jim bez ní musel zůstat skryt, Latour a Boltanski vzali vážně jednání a vědění aktérů. Bylo-li úkolem Bourdieuvy sociologie odhalovat *pravdu* o systému sociálního panství v jeho globalitě a dávat ji utlačovaným jako zbraň v boji za emancipaci z něj, pak úkolem Boltanského a Latourovy sociologie bylo rekonstruovat lokální události a *minění* aktérů, která ztratila stigma „iluze“ jako protikladu „reality“ odhalované sociologem. Boltanski vystřídal sociologickou kritiku prováděnou vědcem sociologií kritiky prováděné aktéry. Latour učinil svým tématem místo již nastolených sociálních vztahů ve stabilizovaném celku společnosti jejich navazování v konkrétních situacích, přičemž zahrnul pod propojované entity vedle lidí také věci, živočichy a technologie.

Rezignace dvou autorů na holistické uchopení reality a zúžení pozornosti na „místní“ události a spory korespondovaly se smrtí revolučních ideologií v sedmdesátých letech a nástupem liberální hegemonie v letech osmdesátých a devadesátých: jako by sociologie šla s post-revolučním duchem doby a vzdala se své radikálně kritické funkce. To alespoň naznačoval sám Boltanski (spolu s Eve Chiapello) v *Novém duchu kapitalismu* (1999), když poukázal ke styčným bodům Latourovy verze pragmatického obratu, v jejímž centru stál koncept sítě, a „síťovou“ ideologii post-fordistického kapitalismu. Boltanski posléze rozšířil své konstatování o nezamýšlené komplicitě pragmatického obratu v *sociologii* s nástupem liberální hegemonie v *politice* a *ekonomice* i na tu její verzi, kterou představovaly jeho vlastní práce z přelomu osmdesátých a devadesátých let, včele s jeho a Thévenotovým *magnum opus O ospravedlnění. Ekonomie velikosti* (1991). Tuto sebe-kritiku provedl v knize *O kritice* (Boltanski 2009, 2011). Jak oznámil v jejím podtitulu, snažil se v ní narysovat obrysy „sociologie emancipace“, která by vyváženě syntetizovala strukturální a pragmatický přístup.

Sociální studia / Social Studies 1/2024. S. 9–31. ISSN 1803-6104. <https://doi.org/10.5817/SOC2023-33646>

¹ První verze tohoto textu byla přednesena na konferenci České sociologické asociace, 25. 6. 2021. Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Zato Latour se kát odmítl. V textech posledních dvaceti let tvrdí nejen to, že jeho sociologie se o žádnou syntézu nemusí pokoušet, neboť již stojí mimo metodologické antinomie „jednání vs. struktura“ a „interpretace vs. vysvětlení“ (Hollis 1994), ale také to, že poskytuje vědění schopné participovat na emancipaci. Zatímco však Bourdieu a kající se Boltanski spojují emancipaci se sociálně-vědnou kritikou společenských vztahů v jejich celku, Latour ji odpojuje jak od této kritiky, tak od ideje revoluce, jež ji většinou doprovází. Ve své revoluční podobě byla emancipace levicovou podobou projektu modernizace, jenž po dvou set letech svého provádění vyústil do hluboké sociální a ekologické krize. Emancipace současnosti tedy musí odmítnout jak liberálně-konzervativní *status quo*, tak – od Marxe zděděnou – představu, že je lze překonat revolučním skokem. Jinak řečeno: kritika a s ní spjatý projekt revoluce jsou podle Latoura samy součástí problému, nikoliv jeho řešením. To může vzejít jen z emancipace, která již nebude pochopena jako překračování všech mezí a vzlet člověka k utopické budoucnosti, ale jako přijetí mezí a obnova vazeb, jež ho vážou k životu „zde a nyní“.

V první části shrnuji Boltanského trajektorii tak, jak ji sám načrtává v *O kritice* (2009, 2011): na jejím počátku je odmítnutí kritické sociologie (jejímž protagonistou původně byl) jménem její pragmatické alternativy, na konci pak hledání kompromisu mezi nimi. Výklad Latoura ve druhé části čerpá především z *Politik přírody* (1999, 2004) a *Nového shromažďování sociální* (2005). Navzdory dílčím modifikacím, terminologickým posunům a Latourově vstupu do přímočařejí politického diskurzu v minulém desetiletí zůstávají základní kontury jeho pozice v zásadě nezměněny. Tato kontinuita a stálost kontrastuje s Boltanského oscilací mezi protikladnými stanovisky. Výtěžkem srovnání dvou autorů je zjištění, že Latourovi se daří dostat za dvě klasická sociálně-vědná dilemata (vysvětlení vs. rozumění; jednání vs. struktura), v nichž zůstává vězet Boltanski. V Závěru vztahují rozdíl v jejich filosofických východiscích k jejich rozdílným definicím toho, o co jde v politice, a komentují některé české reakce na překlad Latourova pamfletu *Zpátky na zem* (Latour 2017, 2020).

Boltanski: Od demaskování k rozumění a zpět

Sociologie může buďto provádět teoretickou kritiku zkoumané společnosti, anebo rekonstruovat praktické kritiky prováděné jejími aktéry. Ve francouzském akademickém kontextu posledního desetiletí minulého století představovaly tyto dvě alternativní pozice kritická sociologie Pierre Bourdieua a pragmatická sociologie Luka Boltanského a Laurenta Thévenota v té podobě, v jaké ji rozvinuli v knize *O ospravedlnění. Ekonomie velikosti* (1991).

Struktura a revoluce

V širším než čistě sociálně-vědném kontextu můžeme Bourdieuovu kritickou sociologii považovat za dědice té tradice evropského myšlení druhé poloviny 19. a počátku 20. století, kterou Paul Ricoeur nazval „hermeneutikou podezřívavosti“ a spojoval se jmény Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda. Ve stopách Marxe specifikuje Bourdieu pravou a skrytou realitu, jež řídí chování lidí nezávisle na jejich vědomí, jako sociální strukturu, kterou jednotlivci internalizují svou socializací. V ní získávají své dispozice vnímat

sociální svět a jednat v něm jistým způsobem – *habitus*. Jejich „vidění a rozdělování světa“ (*vision et division du monde*) neodráží realitu, ale perspektivu zvláštní kolektivní kategorie, k níž patří v rámci celkové sociální struktury. Z iluze, že jejich představa odráží reálný svět, a nikoliv jen jejich zvláštní sociální pozici, se mohou dostat pouze s pomocí sociologického vědění, které k nim přichází zvnějšku a je tudíž zcela cizí jejich sebe-rozumění. Zatímco toto jejich žité vědění je lokální a částečné, kritický sociolog jim nabízí globální vědění v podobě celkové mapy společnosti. Ta jim má umožnit vyjít ze světa zdání a poznat pravdu: budou-li schopni vystoupit ze sebe a ztotožnit se s globálním pohledem, najdou na ní svou osudem přisouzenou kolektivní (třídní) pozici, a pochopí, jak předurčuje jejich hodnoty, preference a sebe-rozumění.

Bourdieuovská sociologie začíná s již ustaveným sociálním světem v jeho celku, a Boltanski ji proto v *O kritice* podřazuje pod širší kategorii „transcendujících (*surplombantes, overarching*) sociologií“ (Boltanski 2009, 2011). Můžeme je také nazvat holistickými. Dívají se na sociální svět z výšky a zvnějšku. Používají objektifikující a kvantifikující nástroje sociální kartografie a statistiky. Korelátém holismu tedy je objektivismus. Celek předchází a vysvětluje kolektivní části, tj. různé sociální kategorie. Příslušnost k té či oné kategorii předchází a vysvětluje chování, tužby a vědomí jednotlivce. Struktura (*structure*) předchází, determinuje a vysvětluje jednání (*agency*) a pouze jejím zohledněním jsme schopni prohlédnout iluze individuálního sebe-rozumění.

Z hlediska projektu emancipace má podle Boltanského Bourdieuho přístup dvě silné a dvě slabé stránky. *První silnou* stránkou je, že pohled z vnější pozice vůči společnosti dovoluje ukázat, že daný sociální řád není nutný, daný jednou provždy, ale kontingentní, a tedy v principu změnitelný. Otevírá se tak možnost jeho překročení a nahrazení jiným řádem. *Druhou silnou* stránkou je, že dovoluje jednotlivci uzнат jeho osobní osud jako odvozený od osudu kolektivní kategorie, k níž patří, čímž ho činí otevřeným k participaci na emancipačním kolektivním jednání. Strukturalistická analýza tak dává jednotlivci do rukou intelektuální nástroj pro překonání fragmentace a izolace, které jsou jednou z podmínek jeho podrobení.

Rubem transcendentně-holistické metodologické pozice ovšem je, že lidé jsou v jejím pojetí pasivními vtěleními strukturálních sil, jež je ustavují za jejich zády. Tomu odpovídá propast mezi obyčejným věděním laiků a sociologickým věděním expertů. Předpoklad pasivity a falešného vědomí aktérů neutralizuje zmíněné silné body: činí obtížným představit si emancipační mobilizaci aktérů a místo naděje na překonání daného sociálního řádu posiluje pocit nevyhnutelnosti jeho reprodukce. Tento sklon k fatalismu je *první* politicky *slabou* stránkou transcendujících sociologií. *Druhou* je jejich sklon vidět asymetrie a panství úplně všude. I pod zdánlivě dobrovolně uzavřeným vztahem vidí skryté násilí – překryté a ospravedlněné falešným vědomím souhlasících jednotlivců. Přijmeme-li tento předpoklad všudypřítomného panství, je velmi obtížné představit si alternativní společenské uspořádání, které by bylo spravedlivé a zároveň odpovídalo minimálním požadavkům sociálního řádu, který z definice vyžaduje omezení chování a tužeb lidí. Jinými slovy, protože kritická sociologie bourdieuovského typu vidí panství všude, ztrácí možnost odlišit legitimní od nelegitimních omezení a načrtnout morální parametry alternativního společenského uspořádání.

Interakce a reforma

Podle Boltanskiho překonává pragmatická sociologie slabé stránky kritické sociologie tím, že nahrazuje strukturalismus interakcionismem a *vysvětlení* ze skrytých příčin *porozuměním* tomu, jak svou situaci chápou sami aktéři. Nezačíná s již ustaveným sociálním světem, ale zaměřuje se na proces jeho ustavování jednajícími lidmi, kteří jsou schopni kriticky interpretovat své vztahy v dané instituci: buďto je ospravedlňovat a potvrzovat, nebo je kritizovat a usilovat o jejich změnu. Zbytkem holistické pozice je ovšem předpoklad, že lidé již mají sociálně získané schopnosti posuzovat přijatelnost a správnost svých vztahů a své soudy odůvodňovat. Dáme-li stranou tento předpoklad předchozí socializace, vektor sociologické analýzy již nesměřuje svrchu dolů, ale drží se dole. Sociolog se snaží porozumět určité situaci z řečových aktů participantů a odstup získává nikoliv vzletem vzhůru a zaujetím stanoviseť, z něž by viděl její objektivní místo v rámci celku, ale ústupem do boku – zaujetím hlediska jiné situace definované odlišnými parametry. Umožňoval-li předtím holistický nadhled radikální či revoluční kritiku celku, nyní je prostor potenciální kritiky navozen pluralitou různých konceptů spravedlnosti odpovídajících různým institucionálním kontextům.

Zkoumání začíná popisem argumentů jednotlivců v situaci sporu. Kritika je vždy jen dílčí: v určité situaci byl buďto nedůsledně aplikován princip spravedlnosti, který jí odpovídá, anebo byl od začátku uplatňován nesprávný princip, který je proto třeba nahradit jiným. Na rozdíl od kritické sociologie není úkolem pragmatické sociologie nahradit *sebezrozumění* aktérů strukturalistickým *vysvětlením*, ale učinit explicitními a systematizovat jeho skryté předpoklady. S odkazem na Chomského „generativní gramatiku“ hovoří Boltanski o skryté „kompetenci“, která je realizována (*mis en oeuvre*) ve viditelné „performanci“. Nahrazení „explikace“ ze strukturálních příčin „explicitací“ předpokladů (řečového) jednání činí ze sociologa sporů o spravedlnost „gramatika politického pouta“. Ve společném *opus magnum* odlišili Boltanski a Thévenot šest typů obce definovaných šesti „gramatikami“, které používají aktéři a sestrojili pak – s pomocí děl evropské politické filosofie od Augustina po Saint-Simona – jejich teoretické modely. (Boltanski, Thévenot 1991)

V důsledku této změny paradigmatu se radikálně změnila koncepce emancipace. Především byla přerozdělena schopnost kritizovat, která je jejím předpokladem (neboť bez kritiky nemůže být překonáno *status quo*). Transcendující sociologie svěřuje monopol kritiky sociologovi jako expertovi na společnost a zcela upírá kritickou schopnost aktérům. Pragmatická sociologie poměr převrací – přesunuje kritiku od expertů k laikům. Sociolog se této schopnosti zbavuje ve prospěch lidí, které zkoumá. Omezuje svou roli na re-konstrukci kritik, které provádějí lidé. Přestávají být *agency* strukturálních sil fungujících „za“ jejich zády či „pod“ prahem jejich vědomí, a stávají se *aktéry* ve vlastním slova smyslu – subjekty, kteří jsou sami kompetentní kriticky posuzovat svou situaci. Úkolem sociologa je formulovat explicitní pravidla té či oné gramatiky spravedlnosti. Odlišné gramatiky chápe jako výraz nesouměřitelných principů, které – navzdory tomu, že se navzájem vylučují – koexistují v moderní společnosti jakožto společnosti diferencované do různých, navzájem nepřevoditelných, hodnotových sfér.

Ko-existence s sebou nese vzájemnou relativizaci i možnost kolize, která se ohlašuje například ve sporech o legitimitu použití toho či onoho principu na ten či onen typ lidské interakce. (Boltanski a Thévenot si vzali myšlenku koexistence mnoha principů spravedlnosti

a jejich příhraničních sporů ze *Sfér spravedlnosti* Michaela Walzera, 1983.) Účinek posunu od strukturalistické k pragmatické sociologii pro koncept kritiky můžeme shrnout následovně: sociolog již neobviňuje z nespravedlnosti společnost jako celek, ale snaží se pochopit a ideálně-typicky modelovat obvinění z nespravedlnosti, která vznáší sociální aktéři proti té či oné její instituci nebo jejímu rozhodnutí. Sociologie tedy již neprovádí *teoretickou* sociální kritiku, ale konstruuje teoretické modely *praktických* kritik prováděných lidmi.

V tom podle Boltanského spočívá *silná* stránka pragmatického obratu: klade kritiku (v níž se realizuje kompetence) na úroveň aktérů a jejich vědomí, čímž jim dává možnost emancipačního jednání, které jim (spolu s kritickou kompetencí) upřela kritická sociologie. Proti jejímu fatalistickému sklonu stojí aktivistický sklon pragmatické sociologie. Má však *dvě slabé* stránky: nepomáhá jednotlivcům napojit jejich spory na širší kolektivní kategorie a zapojit se do širšího emancipačního hnutí (1), ani rozšířit kritiky zvláštních institucionálních kontextů na obecnou kritiku spravedlnosti základních institucí dané společnosti (2). Metodologické přesměrování pozornosti od struktury k jednání se tedy vyhybá politické otázce *par excellence*, zda jisté kolektivní kategorie či entity nejsou v dané společnosti *systematicky* znevýhodňovány, a zda tedy sociální řád není nespravedlivý *jakožto celek*.

V moderním kontextu je minimálním požadavkem spravedlnosti absence panství ve smyslu asymetrie mezi dominujícími a dominovanými třídami. Zatímco, jak jsme viděli, kritická sociologie ideu dominance přepíná, pragmatická sociologie sklouzává podle Boltanského k opačnému extrému, když takovou ideu ignoruje. To je důsledkem posunu pozornosti od třídních konfliktů, které prostupují společností jako celkem, ke sporům objevujícím se v dílčích a omezených kontextech. Třídní rozdělení bylo nahrazeno spory mezi jednotlivci, kteří se nacházejí v určitých institucionálních uspořádáních. Ve sporech se jednotlivci rozdělují do dvou stran: jedna kritizuje jistý procedurální výsledek jako nespravedlivý a druhá ho naopak ospravedlňuje. Ve svých argumentech se každá strana odvolává na principy, o nichž předpokládá, že je druhá strana může přijmout, neboť vždy již jsou (byť často pouze dílčím způsobem a nedostatečně) předpokládány institucí, v níž došlo ke sporu.

Jiným typem sporu je výše zmíněný příhraniční spor. Týká se otázky, který z mnoha principů spravedlnosti – v Boltanského a Thévenotově terminologii „principů ekvivalence“ (definovaných určitou nejvyšší sdílenou hodnotou – tj. „velikostí“) – je vhodný pro danou situaci. Ani zde není zpochybněna legitimita principů ekvivalence v jejich vlastních doménách. Zproblematizovány jsou pouze hranice různých domén, z nichž se sociální řád skládá, nikoliv tento řád jako takový. Předpokládá se, že jednotlivci současně či střídavě obývají více kontextů, k nimž patří vzájemně neslučitelné principy ekvivalence. Ve svých sporech jsou schopni formulovat argumenty v různých gramatikách, které patří k různým „velikostem“ definujícím různé „obce“. To, co Boltanski a Thévenot nazývají „testem reality“, měří soulad prováděných procedur s principem ekvivalence, který koresponduje s daným institucionálním kontextem. Kritická strana sporu zpochybňuje realitu či příhodnost daného testu (čili určité procedury), nikoliv realitu v té podobě, v jaké je definována již institucionálně etablovanými gramatikami, v nichž jsou testy formulovány.

Politická logika tohoto přístupu je tedy reformistická, nikoliv revoluční. Spory se týkají legitimacy konkrétních aktů *moci*, nikoliv systémových asymetrií, shrnovaných termíny *panství* či *dominance*. Tento terminologický rozdíl je klíčový: zatímco moc může být

ospravedlněna, panství nikoliv. Metodologický důraz na jednání morálně kompetentních aktérů tedy implikuje zavržení revoluční (Boltanski používá slova „radikální“) kritiky. Otázka panství je vyhoštěna vně výzkumného pole. Jak Boltanski píše: „Právě proto, že pragmatická sociologie je ukotvena v blízkosti a začíná tím, jak se realita prezentuje aktérům i [akademickému] pozorovateli, má sklon vytvářet efekt uzavření reality do sebe samotné.“ (Boltanski 2011: 45)

Neschopnost pragmatické sociologie odpovědět na touhu po *radikální* emancipaci je posílena jejím druhým zmíněným slabým bodem – normativním individualismem. Pragmatická sociologie není schopna napojit svou v zásadě meritokratickou kritiku nesouladu mezi postavením jednotlivců uvnitř toho či onoho sociálního uspořádání a jejich hodnotou či „velikostí“ (z hlediska odpovídajícího principu ekvivalence, tj. dané nejvyšší hodnoty) na otázku sociální spravedlnosti ve smyslu spravedlivých vztahů mezi různými kolektivními kategoriemi – jako jsou třídy, rasy, gendery, etnické skupiny – uvnitř společenského celku. Jinak řečeno, v protikladu ke kritické sociologii neposkytuje lidem intelektuální nástroje, které by byly s to napojit jejich individuální zápasy za spravedlnost v určité sociální instituci na kolektivní zápasy za nápravu nespravedlnosti celkového systému – nepomáhá jim překonat jejich izolaci napojením se na širší (a potenciálně univerzální) emancipační hnutí.

Shrňme Boltanskiho analýzu silných a slabých stránek pragmatické sociologie z hlediska emancipace. Jejím silným bodem je aktivistický sklon, jenž plyne z předpokladu kritických kompetencí aktérů. Jejimi slabými body jsou individualistický sklon – tj. neschopnost navázat spory o nároky jednotlivců na zápasy o nastolení spravedlnosti mezi kolektivy – a vyhoštění otázky panství (tj. spravedlnosti ve společnosti jako celku) z výzkumného pole.

Návrh syntézy

Protože hledisko třídních konfliktů se ocitlo mimo pragmatickou sociologii, není divu, že zastánci kritické sociální vědy označovali její nástup na konci osmdesátých let za jeden z projevů hegemonie „liberálního individualismu“. V devadesátých letech Boltanski tuto kritiku odmítal s poukazem k tomu, že jejich společná kniha s Thévenotem si explicitně kladla za svůj cíl překonat protiklad mezi individualismem (liberální) ekonomie a holismem (durkheimovské) sociologie, a nikoliv usadit se v první pozici. Ve zpětném pohledu nultých let však dává tomuto čtení pragmatického obratu částečně za pravdu. Uznává, že jeho a Thévenotova kniha nepředstavovala jen nový výzkumný program, ale také symptom post-revoluční éry posledních dvou desetiletí minulého století s jejím odmítnutím „velkých [revolučních] narativů“. Jakmile tato éra narazila v prvním desetiletí nového století na první potíže, začala se vracet potřeba radikální kritiky, která by se nevyhýbala vnějšímu – transcendentujícímu – pohledu na systém, v němž žijeme. Kyvadlo se začalo pohybovat opačným směrem. Objevila se poptávka po sociologické syntéze, která by byla znova schopna zahrnout „sociologii sociálních tříd“, jež třicet let živořila na okraji.

Podle Boltanskiho by taková syntéza měla kombinovat silné body pragmatického programu – předpoklad kriticky kompetentních sociálních aktérů a pluralistický pohled na jejich zapojení do sociálních zápasů – se silnými body strukturálního programu: s vnějším pohledem otevírajícím možnost nahrazení sociálního řádu jeho spravedlivější alternativou

a s kolektivistickou koncepcí společenské struktury, jež umožní lidem vidět jejich individuální emancipaci jako součást emancipace dominovaných tříd či skupin. Za účelem dosažení této syntézy navrhuje Boltanski revidovat pragmatickou sociologii ve trojím ohledu. *Zaprvé*, rovně rozdělit kritické schopnosti mezi sociální vědu a sociální aktéry a systematicky pěstovat jejich dialog. *Zadruhé*, otevřít znovu otázku rozdělení společnosti v jejím celku na dominantní a dominující třídy. *Zatřetí*, přidat k testu reality spjatému s reformistickou kritikou „existenciální test“ napojený na radikální kritiku.

Podle *první revize* by se kritické kompetence sociálních aktérů měly napojovat na kritiku formulovanou transcending sociologií. Dialog s ní by jim umožnil uvědomit si jejich strukturálně determinované pozice v rámci sociálního celku a vztáhnout své omezené zápasy k zápasům dalších dominovaných skupin. Podle *druhé revize* má být pragmaticky reformulována teorie tříd, kterou kritická sociální věda – od Marxe k Bourdieu – formulovala strukturalisticky. Rozhodující otázkou nemá být vztah k vlastnictví či bohatství nebo postavení v rámci hierarchické sociální pyramidy (ať již ve státu nebo v ekonomice), ale schopnost jednáním ovlivňovat život svůj nebo ostatních a vztah k politicky institucionalizovaným pravidlům jednání. Lidé, kteří jsou schopni svým jednáním určovat nejen běh svých životů, ale také jednání druhých a spoluurčovat, a zároveň i obcházet obecně závazná pravidla, patří k dominantním třídám. Lidé, kteří jsou schopni svým jednáním ovlivňovat své životy, ale nikoliv jednání druhých a kteří musejí dodržovat etablovaná pravidla, na jejichž podobu často nemají vliv, patří ke středním třídám. A lidé, kteří nejsou schopni ovlivnit svým jednáním životy své ani druhých, ani uniknout pravidlům, patří k dominovaným třídám.

Třetí revize rozšiřuje problém spravedlnosti z otázky jejího (ne)dodržování v již etablovaných gramatikách na otázku spravedlnosti samotných těchto gramatik. Ty přisuzují v nespravedlivém řádu jistým kategoriím bytostí nižší status – zneuznávají je. Pro kritiku tohoto symbolického vyloučení nestačí „test reality“, jenž poukazuje k propasti, jež odděluje realitu od konceptů a hodnot, které ji definují. Pro kritiku je třeba poukázat k propasti, jež odděluje etablovanou definici reality od „životního toku“, z něžž byla vykrojena. Tuto propast zjevují „existenciální testy“, které zpochybňují základní parametry kvalifikace a evaluace lidských a nelidských bytostí tak, jak jsou institucionalizovány v daném sociálním řádu a pluralitě jeho etablovaných gramatik. „Existenciální test“ experimentálně pre-figuruje radikálně jiný sociální řád založený na odlišném souboru gramatik.

Selhání syntézy

Zatímco první a druhá revize činí nadějný krok ke smíření pragmatismu a strukturalismu, třetí revize naopak dosvědčuje, že Boltanski stále vězí v dilematech plynoucích z jejich opozice. Existenciální testy jsou totiž konstruovány z post-materialistického stanoviska, které má sklon omezovat jednání na jeho jazykovou a symbolickou dimenzi, tj. dimenzi významu. Strukturalistický koncept třídního panství je naopak materialistický: předpokládá, že dominantní třídy mají materiální a mocenský prospěch ze znevýhodněného postavení dominovaných. Nespravedlnost nespočívá primárně ve zneuznání, ale v nerovném rozdělení. A s ním se radikální kritiky prováděné existenciálními testy mýlí, neboť se netýkají této materiální dimenze panství. Tato dimenze byla ve středu zájmu starého sociálního hnutí dělnické třídy.

Gramatika existenciálních testů koresponduje naproti tomu s *modem operandi* nových sociálních hnutí, které prosazují alternativní identity a způsoby života (feministické, LGBTplus, hlubinně environmentální). Proto tyto testy nemohou znovu propojit pragmatickou perspektivu s perspektivou třídní struktury, kterou nová sociální hnutí opustila.

Zde je si třeba připomenout rozlišení „umělecké“ a „sociální“ kritiky kapitalismu, které Boltanski a Eve Chiapello učinili v *Novém duchu kapitalismu* (1999). Terčem umělecké kritiky je odcizení a heteronomie, terčem sociální kritiky je vykořisťování a sociální nespravedlnost. Svým rozšířením o existenciální testy pokračuje pragmatická sociologie v prvním typu kritiky, která podle Boltanského a Chiapello byla více či méně slučitelná s posunem od fordistického kapitalismu omezeného národním sociálním státem, k transnacionálnímu či globálnímu kapitalismu, který se z jeho omezení osvobodil. Jestliže jednou z hlavních výzev současnosti je narůstající nerovnost v rozdělování bohatství a moci zapříčiněná tímto novým kapitalismem, pak rozšíření pragmatického rámce o existenciální testy neodpovídá na tuto výzvu. Sám Boltanski ostatně nepřímě uznává propast mezi jejich gramatikou a gramatikou sociální spravedlnosti v politicko-ekonomickém smyslu, když podtrhává jejich příbuznost se sociálními hnutími, která se spíše než o reorganizaci existujícího řádu pokouší o vytváření alternativních společenství na jeho okraji. Aby pragmatická sociologie mohla poskytnout teoretickou podporu prvnímu projektu, musela by se týkat nejen symbolického, ale také praktického ustavování reality – musela by otevřít nejen otázku, jak reprodukuje naše životy jazykově, ale také materiálně. Spíše než ke kompromisu sociologie pragmatické se sociologií kritickou by takový krok vedl k radikalizaci té první.

Pro konkrétnější navození toho, co by musel obnášet takový krok, si musíme připomenout, že nástup pragmatické sociologie v osmdesátých a devadesátých letech byl nejen příznakem posunu sociálních věd od kritického k post-kritickému přístupu, ale také od paradigmatu produkce k paradigmatu komunikace (Markus 1986). Od jednání, jehož modelem je účelová činnost zpracovávající přírodní látku, se pozornost přesunula k řečovému jednání mezi lidmi. Abychom mohli odpovědět na výzvu nového kapitalismu, museli bychom překonat dichotomii mezi paradigmatem produkce a komunikace, a tím také mezi materialistickým a objektivistickým „vysvětlením“ a post-materialistickým a inter-subjektivistickým „rozuměním“. Boltanského reformulace pragmatické sociologie však navzdory jeho deklaracím zůstává na post-materialistické straně této dichotomie. Nechává nenaplněnou nejen deklarovanou potřebu propojit hledisko jednání s hlediskem struktury, ale samo jednání redukuje na *symbolickou* složku. Není schopna překročit kantovskou dichotomii mezi (inter)subjektivitou a objektivitou. Boltanského posun od bourdieuvského strukturalismu k pragmatismu a následný pokus učinit úrok zpět zůstává tedy vězet v protikladu, jehož póly chce smířit.

Latour: od de(kon)strukce k re-kompozici

Shovívavé čtení může v Boltanského trajektorii vidět jakousi dialektickou spirálu, postupující od nahrazení teze (strukturalismus) antitezí (pragmatismus) k jejich „syn-tezi“. Kritické čtení ji vidí spíše jako úsečku, po níž se Boltanski pohybuje sem a tam, od jednoho jejího konce k opačnému, aniž by byl schopen překonat jejich vylučující protiklad. Latourova trajektorie by naproti tomu představovala přímku, která tuto úsečku kolmo protíná, aby se dostala

ven ze soupeření jejích krajních bodů. Podle Latoura dává toto soupeření do pohybu kyvadlo známé z dějin sociologie minulého století: Parsons plodí Garfinkela, který zase zplodí nějakého dalšího Parsonse, atd. atp. Chceme-li opustit dráhu kyvadla, musíme být schopni zaujmout pozici vně protikladu interakcionismu a strukturalismu, subjektivismu a objektivismu, rozumění a vysvětlení, fenomenologie a naturalismu. Zatímco Boltanského vrhlo zaujetí pozice sociologického pragmatismu k potřebě hledat jeho syntézu se strukturalismem, u Latoura byl tento krok jen odrazovým můstkem k překonání jejich opozice. Dosahuje ho tím, že sociologický pragmatismus ukotvuje v pragmatismu filosofickém. Určující referencí v epistemologii mu je William James, v ontologii Alfred N. Whitehead a v politické teorii Walter Lippmann a John Dewey.

Filosofickému pragmatismu odpovídá i řešení problému distribuce vědění mezi aktérem a sociologem. Na rozdíl od Boltanského nenacházíme u Latoura jednostranný přesun relevantního vědění od sociologa k aktérovi a následné hledání kompromisu: napadá sice pravdivostní nárok kritické sociologie (jehož druhou stranou je předpoklad, že aktéři žijí v iluzi a omylu) stejně radikálně jako Boltanski, a také on přesouvá vědění na stranu aktérů. Nejedná se však o jednoduché převrácení asymetrie. Předpokládá totiž, že aktér se může mýlit a sociolog ho může – na základě svého expertního vědění – korigovat. Od začátku tedy u něj nacházíme předpoklad dialogu sociologa s aktérem, k němuž Boltanski dospívá až na konci své dráhy. Korigující vědění sociologa ovšem není podepřeno strukturalisticky, tj. pohledem zvnějšku, ale pragmaticky – etnometodologickým popisem daného jednání. Nesprávné názory aktéra již nejsou pojaty jako falešné vědomí, jež je součástí či produktem jeho dominance sociálním systémem. Spíše jsou výsledkem deformace či přehnutí určitých rysů jeho vědění, které je možné napravit zevnitř, imanentní korekcí – tedy bez kritiky, která by se opírala o údajně objektivní poznání získané tím, že se lokální perspektivy nahradí globálním pohledem zachycujícím celek. Sociolog nezavrhne aktérovo vědění *en bloc*, ale nabízí mu – pokud možno „diplomaticky“, a tedy bez urážek – jinou interpretaci, která by více než ta jeho odpovídala tomu, co zjistil při pečlivém sledování jeho jednání.

Od sociálního k ontologickému konstruktivismu

Konkrétním popudem k vyproštění se z výše zmíněných metodologických dichotomií sociologie i k reformulaci vztahu sociologa a zkoumaných aktérů byla Latourova zkušenost s reakcí vědců na vydání jeho prací ze sociologie vědy v sedmdesátých a osmdesátých letech – *Život v laboratoři. Konstrukce vědeckých faktů* (Latour, Woolgar 1979) a *Věda v akci. Jak sledovat vědce a inženýry ve společnosti* (Latour 1988). Jeho konstruktivistická korekce jejich představy, že jen odhalují fakta, která existují nezávisle na jejich výzkumu, byla jedním z výkopů „vědeckých válek“ (*science wars*), v nichž se vědci vzbouřili proti *konstruktivismu* Latoura a dalších sociologů vědy jménem *naturalismu*. Tento protiútok vykazoval Latoura na jeden pól opozice mezi subjektivismem a objektivismem, která je v sociologické metodologii většinou označována za dilemma rozumění vs. vysvětlení či (inter) subjektivita vs. objektivita. Latour našel východ z této pasti právě v prohloubení sociologického pragmatismu – a jím implikovaného konstruktivismu – do pragmatismu filosofického, jenž umožňuje pojem konstrukce rozšířit i na přírodní procesy. Toto rozšíření formuluje

Latour systematicky v *Politikách přírody* (1999, 2004). Vysvětluje tam, že první typ konstruktivismu (tj. „sociální konstruktivismus“) zůstává chycen v dichotomii bytí a vědomí, reality a jevu, „věci o sobě“ a lidských představ o ní. Předpokládá, že realita je jedna, ale lidé ji svým vědomím či jazykem (které mají sociální povahu) konstruují různým způsobem. Jedinosti skutečnosti odpovídá mnohost kultur, které podávají realitu různými – navzájem nesouměřitelnými – způsoby. Z tohoto hlediska by kultura představovala další vrstvu reality přidanou k realitě přírody, a tedy další vrstvu determinace: jakmile je člověk socializován do určité kultury, vidí svět jejím prizmatem.

Situace mnohosti pohledů mířících na jedinou realitu může být ovšem interpretována nejen *kulturně* a deterministicky, ale i *politicky* a voluntaristicky. Realita přírody a přirozenosti představuje sféru neoddiskutovatelných (*indisputable*) faktů či principů, které mají poslední slovo, zatímco v lidské společnosti a dějinách spolu soutěží různé názory a perspektivy, jejichž svár nikdy nekončí. Demokracie umožňuje soužití lidí, kteří nejsou schopni dojít k jednoznačnému závěru tím, že procedurou hlasování svěruje na omezenou dobu moc rozhodovat o společných záležitostech těm, kteří pro sebe a svůj názor získali většinu. V tomto druhém, politickém, pojetí již přírodní věda zachycující neoddiskutovatelná fakta nestojí proti pluralitě kultur, ale pluralitě světových názorů, věr či ideologií. Protože lidé, kteří tyto nesouměřitelné pozice formulují, o ně opírají své jednání, vede jejich mnohost nutně k mezilidským konfliktům. Moderní dichotomie *přírody*, kterou je možné vědecky a jednomyslně poznat, a *politiky* jako sféry plurality a nekončícího sporu, nevylučuje, ale naopak podněcuje opakované pokusy o podepření politiky poukazem k přírodě a přirozenosti jako k poslednímu – nespornému – základu, jenž tyto spory transcenduje, a proto může poskytnout závazný rámec jejich řešení, nebo alespoň omezení a regulace. Takovou transcendenci představovalo přirozené právo (*fyzis*), dávající údajně jednotný rámec a tedy i meze mnohosti pozitivních pravidel (*nomoi*), která regulují život kulturních či politických společenství. Takovou transcendenci představovaly také „přírodně-historické zákony“, o něž se podle Marxe měla opřít revoluční politika proletariátu.

Latourova pragmatická ontologie podkopává dichotomii přírody a politiky i přírody a kultury, neboť odmítá předpoklad vrstvy nekonstruovaných – neoddiskutovatelných či nesporných – faktů či objektivních kauzálních zákonitostí, nad níž by se rozkládala vrstva konfliktní plurality hodnot, kultur či vůlí. Ustavení této dichotomie v moderní imaginaci bylo jedním z výsledků toho, co A. N. Whitehead považoval za moderní rozštěp („bifurkaci“) přírody na „primární kvality“, zachytitelné geometricky a matematicky, a „sekundární kvality“, jež údajně vznikají z kontaktu primárních kvalit s našimi smysly a vědomím a jsou nekvantifikovatelné, relativní a subjektivní. Tento rozštěp se v 17. století protnul s nahrazením omezeného *kosmu* nekonečným *vesmírem*. Výsledkem byla moderní definice reality jako prostoru (*res extensa*), v němž se automaticky odvíjejí kauzální řetězce. Z tohoto odvíjení je vyloučena jakákoliv diskontinuita či mezera mezi příčinou a účinkem: v účinku je vždy jen to, co bylo v příčině. Jednání a svoboda – a s nimi spjatá nepředvídatelnost a kontingence – se objevují jen tam, kde důsledek nelze plně vyvodit z příčiny, neboť obsahuje víc, než ona. Kontinuum mechanické kauzality je v tomto případě přerušováno diskontinuitami či mezerami, v nichž se děje něco nepředvídatelného – tj. něco, co nebylo anticipováno v příčině.

Gianbattista Vico spojil v 18. století tuto mezerovitost umožňující jednání výlučně se sférou společnosti a dějin. Whitehead a v jeho stopách Latour přisuzují naopak takovou diskontinuitní povahu i živé a neživé přírodě: ani její procesy nespočívají v kontinuálním odvíjení příčinných řetězců, ale v překonávání mezer propojováním jedné entity s jinou. Ta přitom není jen pasivním zprostředkovatelem (*inter-mediary*), který by jen *transportoval* či přenášel příčinný impuls, ale může být také aktivním prostředníkem (*mediator*), jenž ho *transformuje* a něco k němu přidává. Také příroda je tedy sférou nepředvídatelné kontingence, a nikoliv pouze automatického působení kauzálních zákonitostí. Mezera, která musí být přemostěna zprostředkováním, zavádí do středu přírody, jež doposud byla doménou „nutné“ *reality*, „kontingentní“ *konstrukci*, čímž podvrací jejich vzájemně se vylučující vymezení, podle něhož to, co je „umělé“ konstruováno, trpí deficitem reality, neboť pravá realita je z definice *nekonstruovaná*, „přirozená“.

V dichotomické koncepci vztahu přírody a společnosti zpochybňovala „zkonstruovanost“ sociální reality (ať již pojatá kulturně a deterministicky, nebo politicky a světonázorově-voluntaristicky) její bytelnost (pevnost) a tím i exaktní poznatelnost. To se projevovalo nižším statusem sociálních věd jako *soft sciences*, jejichž závěry nemohly nikdy dosáhnout neoddiskutovatelnosti závěrů přírodních věd – *hard sciences* podepřených matematizovatelnými metodami a schopných odhalovat bezprostředně daná, tj. nezprostředkovaná a nekonstruovaná, fakta. Je-li však fakt efektem konstrukce ve výše naznačeném smyslu propojování a transformativního zprostředkování (je-li tedy každý fakt artefaktem), pak nejen ztrácí „příroda“ svou ontologickou a epistemologickou nadřazenost nad „společností“, ale hroutí se samotný jejich protiklad. Zároveň už nemáme možnost ospravedlňovat ten či onen společenský řád ani konkrétní politiky poukazy k objektivnímu – nespornému – poznání něčeho, co by jim bylo vnější: co by předcházelo a unikalo *kontingentnímu* rozhodování a jednání, a mohlo by proto sloužit jako jejich nezpochybnitelný a *nutný* základ či sjednocující a omezující rámec.

Historickým protějškem tohoto filosofického „konce přírody“ (a „přirozenosti“) jako nesporného, transcendentního, základu je situace antropocénu. Není v ní totiž již možné jasně odlišit vnějšek a vnitřek, přírodní prostředí a lidskou realitu: ve svém přírodním osvětlení již člověk nečelí přírodním faktům, která by byla nezávislá na jeho jednání, ale – mimo jiné – i důsledkům tohoto jednání. Oddělení společnosti od jejího materiálního prostředí (jako něčeho vnějšího a na ní nezávislého) přestává dávat v době antropocénu smysl. Vnitřek (člověk a společnost) a vnějšek (hmota a příroda) se prostupují. Latourovu proměnu sociologického do ontologického konstruktivismu (či pragmatismu) lze pochopit jako intelektuální protějšek nástupu té éry v *lidských* dějinách, v níž přestávají být oddělitelné od *přírodních* dějin Země, kterou lidé obývají.

Aktér-síť

Není-li diskrepance mezi příčinami a důsledky charakteristická jen pro sféru lidské interakce, jak si myslela jedna z největších Vikových dědiček v minulém století Hannah Arendtová, ale pro všechny mody existence, lidské i nelidské, znamená to, že také přírodním entitám je vlastní „jednání“ a „konstrukce“, které moderní pohled na svět přisoudil výlučně lidem.

Moderní dichotomie mezi svobodou a nutností, umělým a přirozeným, kulturou a přírodou, vytvořeným a nevytvořeným, fabrikovaným a daným, zprostředkovaným a bezprostředním je podvrácena a relativizována. V souladu s tím se proměňuje i koncept jednání. Je zbaven asociace s účelovou a intencionální činností vědomého subjektu jako zdroje činu. „Zdroj“ jednání je ve skutečnosti vždy rozložený mezi více entit, zachytitelný pouze jako relace (a relace k relaci), v níž jedna entita/aktér přiměje jinou entitu/aktéra k tomu, aby něco udělal/a. Toto „přimět udělat“ (fr. *faire faire*) je jedním z významů, který má zachytit koncept aktéra-sítě, v níž se propojují navzájem heterogenní entity – lidé, věci, technologické aparáty, živočiši. Jak vysvětluje Latour v *Novém shromažďování sociální* (2005), jednání probíhající v určitém čase na určitém místě je prostřednictvím materiálních elementů propojeno s jednáním jiných míst, časů a participantů: například univerzitní přednáška je umožněna existencí budovy, kterou navrhli architekti a postavili stavitelé před desítkami let. Protože impuls jednání se skrz očka sítě může šířit z člověka na věci i zpět, vysvobozuje nás „aktér-sít“ z Prokrustova lože filosofické opozice mezi konstruktivismem a naturalismem, společností a přírodou, subjektem a objektem.

Vysvobozuje nás také ze sociologické opozice mezi lokálním jednáním a globální strukturou. Nikoliv ovšem tak, že by síť představovala jakousi střední polohou zajišťující jejich propojení, a tím také kompromis mezi sociologickým pragmatismem a sociologickým strukturalismem. Re-distribuci lokálního jednání – mezi lidmi, zvířaty, a věcmi i mezi různými časy a místy – totiž odpovídá re-lokalizace globálních struktur. Ve vizi kritické sociologie představují tyto struktury celek společnosti, jenž determinuje identitu a jednání lokálních aktérů – jenž tedy působí „za“ jejich zády či „nad“ jejich hlavami jako pro ně neviditelná a nedosažitelná, transcendentní, síla, které nemohou uniknout. Jen kritický sociolog – zachycující zvnějšku celek – je schopen prohlédnout falešnost přesvědčení aktérů o autonomii jejich jednání a autenticitě jejich citů a mínění. Jeho teorie je proto údajně schopná vysvětlit i jejich nejniternější emoce a přesvědčení (náboženskou víru, estetický prožitek, lásku k druhému) jako konstrukt vztahů sociálního panství. Společnost vcelku čili společenská struktura funguje jako hlubinná dimenze, odkaz k níž umožňuje podat „sociální vysvětlení“ jakéhokoliv jevu: globální vysvětluje lokální, neviditelné vysvětluje viditelné; hloubka, „třetí rozměr“, vysvětluje to, co se děje na bezprostředním, „dvojměrném“, povrchu; poukaz k transcendentní rovině, skryté „pod“, „za“ či „nad“ rovinou imanentních praktik, má umožnit pochopit jejich pravý zdroj a smysl.

Jestliže koncept „sítě“ nemůže zprostředkovat kompromis mezi povrchem a hloubkou, imanentním a transcendentním, je to tím, že zůstává důsledně na povrchu. Umožňuje nám nacházet podmínky lokálního jednání, které nejsou přítomné v daném čase a místě, aniž bychom museli dodávat k empiricky vykazatelným vztahům nevykazatelný poukaz k dimenzi, jež by je kvalitativně přesahovala (a dávala by jim hloubku), neboť je můžeme najít na jiných místech, v jiných časech a u jiných aktérů-sítí. Podmínky lokálního jednání jsou tedy vykazatelné bez skoku či vzletu do výšky, z níž bychom viděli globální souvislost, jež lokálnímu aktéru zůstává skrytá a předurčuje to, co si myslí a dělá. Máme-li věřit Latourovi, pak jedním z důvodů, proč se smířil s označením svého přístupu zkratkou ANT bylo, že je homonymem „mravence“ – tedy hmyzu, jehož akční radius je omezen na zemský povrch. Nemá k dispozici andělský vzlet, jež by mu umožnil získat nadhled, z něž by

uviděl celek a mohl by tak to, co se děje na určitém místě, vysvětlit ze vztahů tohoto místa k ostatním místům a k celku. Zatímco kritický sociolog je dalekozraký, sociolog-mravenec je krátkozraký: vidí jen propojení místa s jiným místem, a to zase s dalším, a tak dál. Postupuje od blízkého k blízkému – *de proche en proche, next to next* – bez skoků či vzletů do jiné roviny či dimenze, z níž by na pozemské dění shlížel z ptačí perspektivy. To neznamená, že by popíral mocenské či materiální asymetrie, všechny je však empiricky vykazuje na povrchu, bez odkazu k neviditelné hlubinné struktuře. Není to tedy „kapitalistický výrobní způsob“ či „systém sociálního panství“, jež by vysvětlovaly to, že někteří umírají hladem a druzí žijí v palácích, ale konkrétní budova a hala Wall Streetu jako jeden z centrálních uzlů obchodních a finančních transakcí obepínajících zeměkouli.

Sociologie sociální, nebo asociací?

Teorie holistické sociální vědy jsou re-lokalizovány podobně jako globální struktury („výrobní způsob“ či „sociální panství“), k nimž odkazují: také ony jsou produktem lokálně ukotvené činnosti svých autorů šířící se do jiných lokalit. Nejsou odrazem společenské reality, ale jednou z instancí jejího ustavování, formátování a stabilizace. Jinak řečeno, sociologické vědění se nevznáší nad sociální realitou jako její transcendentní odraz či obraz, ale je zakořeněno v ní jako její součást. Neshlíží na ni z vyšší úrovně, ale vzniká a působí na její úrovni. Nevzlétá k nebesům, ale zůstává na zemi podobně jako všechny jiné druhy vědění – ať již povstávají z vědeckých, nebo mimo-vědeckých praktik. Touto re-lokalizací sociální vědy je delegitimizována imperialistická ambice velkých sociálních teorií (od Marxe přes Webera k Parsonsovi, od Durkheima k Bourdieu), které chtějí vysvětlovat vědění všech ostatních domén, a tak je vykázat do postavení zahrnovaných a *relativních*, zatímco sociologii rezervují privilegium vědění, které ostatní zahrnuje, aniž by bylo zahrnováno (relativizuje, aniž by jimi samo bylo relativizováno), a může si tak nárokovat *absolutní* status.

Sociologie sociální jako „sociálního faktu“ (Durkheim) předpokládá, že disponuje univerzálním rámcem, do něhož může zahrnout ostatní vědění a mody existence. Latour přirovnává vztah své „sociologie asociací“ k této „sociologii sociální“ ke vztahu Einsteinovy teorie relativity k Newtonově fyzice. Zatímco sociologie sociální považuje svůj zvláštní referenční rámec za globální rámec všech rámců lokálních a snaží se v souladu s tím vybudovat obecný meta-jazyk, do něž by byly jazyky zvláštních rámců přeložitelné, sociologie asociací považuje domnělý meta-jazyk pouze za jeden z mnoha navzájem nesouměřitelných lokálních jazyků, které se spoří o definici a performanci reality. Spíše než o aplikování sociologického referenčního rámce na ostatní (jako jejich závazného univerzálního metajazyka) jde sociologii asociací o zachycení a rozvíjení (*deployment*) těchto sporů a stopování praktik jejich aktérů. Místo sjednocujícího meta-jazyka si musí vystačit s minimalistickým „infra-jazykem“, jenž umožní střídat různé – navzájem nesouměřitelné – referenční rámce.

V tomto zaměření na spory a sledování aktérů se Latour překrývá s Boltanského projektem v jeho pozdní reformulaci, v níž je „test reality“ nějakého principu spravedlnosti či ekvivalence (jenž je již částečně realizován v nějaké instituci), rozšířen o „existenciální test“ samotné definice reality, v němž se dostávají do sporu různé její rozvrhy či konstrukce nebo „kosmogramy“. Nejsou však jen interpretacemi reality, na něž je redukuje Boltanskiho

dualistická osnova či konvenčně pojatý sociální konstruktivismus, nýbrž vlastními mody její existence. Latour nechce zachycovat společnost jako již utvořenou skutečnost, ale sledovat interakci a spory heterogenních aktérů a entit, z nichž teprve povstává a ustavuje se, a nakonec se stabilizuje a homogenizuje: *proces* asociace tuhne do *stavu*, v němž mají některé životní mody hegemonní status, zatímco jiné jsou asimilovány či vyloučeny. Jestliže úkolem či funkcí sociologie sociální je podílet se na tomto formátování a homogenizaci reality, pak rolí sociologie asociací je naopak zviditelňovat konfliktní procesy jejího ustavování z heterogenních elementů.

Dvě perspektivy mají opačné představy o tom, co je důležité a co druhotné. Jednou je pozornost zaměřena na stejné a obecné, zatímco jiné a jedinečné je vytlačeno na okraj jako nedůležité. Podruhé je pozornost naopak zaměřena na jiné a jedinečné, zatímco do postavení nedůležitého je vykázáno stejné a zákonité. „Pro sociology sociální je pravidlem [již vytvořený] pořádek, zatímco úpadek, změna či vytváření jsou výjimkami. Pro sociology asociací je pravidlem performance a to, co má být vysvětleno jako matoucí výjimka, je jakýkoliv typ dlouhodobé stability ve větším měřítku. Jako by představy dvou škol o [tom, co má být v] pozadí a popředí byly převrácené.“ (Latour 2005: 35) Jednou jsou individuální fenomény chápány pouze jako případy a příklady – exemplifikace – obecného pravidla či zákonitosti, podruhé je ukázáno, že je na žádné obecné pravidlo či zákonitost nelze redukovat – že nejsou příkladem či zástupcem něčeho jiného (individuálním uskutečněním obecné možnosti), ale vypovídají především samy o sobě.

Druhý přístup jde ovšem proti definici sociální vědy jako vědy odhalující zákonitosti, vzorce či mechanismy sociální reality. V tomto pojetí je centrálním bodem sociálně-vědné činnosti právě teoretická reprodukce obecných a opakujících se procesů či stavů, jež redukuje studované fenomény na individuální instance či vtělení těchto zákonitostí. Pohyb sem a tam mezi teorií, která generalizuje, a empirií, která zachycuje singularity, má v tomto pojetí své těžiště v prvním pólu: cílem je dospět k obecné formuli, která ověří svou platnost na tom či onom případě. Z tohoto hlediska je nutnou součástí každé akademické práce teoreticko-metodologický rámec, jenž je schopen zkoumaný fenomén prezentovat jako případ (instanci) obecného pravidla. Jak vysvětluje Latour v Mezihře *Nového shromažďování sociální*, zatímco explanační („teoreticko-metodologický“) rámec je nezbytnou součástí mainstreamové akademické práce, která vidí ve zkoumaném fenoménu realizaci obecné možnosti, sociologii asociací by takový rámec odváděl od hlavního úkolu, jímž je trasování fenoménů *sui generis* – tedy takových, jež nejsou zahrnutelné pod již existující obecné pravidlo, ale které své pravidlo vyslovují teprve svou existencí.

Úkolem sociologa je přeložit tuto novost a neredukovatelnost do svého textu tak, aby ji mohl zakusit čtenář. Jeho čtení má být samo událostí ve smyslu setkání s něčím novým a nepředvídatelným. Tímto vymezením se ovšem funkce a povaha sociologického textu přibližuje funkci a povaze literárního textu na straně jedné a historického textu na straně druhé. V protikladu k sociologii již ustavené reality, jejíž opakující se procesy se řídí obecnými zákony, překračuje Latourova sociologie událostí (jež realitu teprve ustavují) novokantovský rozdíl mezi nomotetickými a ideografickými vědami: první se zabývají *cyklickými* přírodními procesy řízenými obecnými zákonitostmi, druhé *lineárními* lidskými dějinami jakožto sledem jedinečných událostí. Sociologie sociální pěstuje náš smysl pro podobnost

a stejnost, posiluje náš sklon k homogenizaci a převádění fenoménů na společné jmenovatele. Sociologie asociací nás otevírá různosti a diferencí, probouzí cit pro neredukovatelnost fenoménů na předem dané rámce a obecniny – smysl pro neurčitost a jedinečnost, z nichž teprve povstává určité a opakovatelné.

Tři úkoly sociologie

Ačkoliv Latour nejprve vymezuje dvě sociologie vzájemně vylučujícím se způsobem, posléze je prezentuje jako vykonavatelky dvou stejně tak potřebných a navzájem neredukovatelných úkolů, k nimž přidává úkol třetí: poté, co sociologie asociací rozpletla různorodé nitky vytěsňované ustavenými formáty, má se sama zapojit do nového skládání – „re-kompozice“ kolektivu, jenž umožní ko-existenci různých modů existence, včetně těch, které byly sociologií sociálně asimilovány či vyloučeny. Participací na tomto novém ustavování se sociologie podílí na nastolování jednoty z mnohosti, což je specifickým úkolem politiky, nikoliv vědy. Sociologie k němu může přispět nikoliv jako *kritika* stávajícího „řádu panství“, jež by ho pomáhala nahradit alternativním „řádem svobody“, nýbrž jako *diplomacie*, která zprostředkovává kompromisy mezi nesouměřitelnými nároky heterogenních modů existence. Vedle toho na sebe sociolog může vzít také mnohem robustnější roli a prosazovat určitou změnu: musí se však vyhnout pokušení, jemuž podléhá kritická sociální věda, kterou založil Marx – nesmí si nárokovat transcendentní pozici vzhledem k realitě, kterou chce měnit.

Shromažďování kolektivu musí být periodicky opakováno, neboť nutně ztroskotává jeho univerzalistická ambice. Je totiž nemožné podřadit navzájem nesouměřitelné asociace a entity pod jednu definici sdíleného světa a nechat reprezentovat jedním „my“ bez toho, že by některé z těchto entit byly deformovány či vyloučeny. Proto musí pokus o shromáždění různorodé mnohosti pod hlavičkou jednoho „politického těla“ začínat stále znova. V souladu s tím hovoří Latour ve *Zkoumání modů existence* (2013) o „politickém cyklu“. Tři úkoly sociologie – stabilizace daného (podřizováním pod obecné formáty), trasování nového (jedinečných asociací) a podíl na novém shromažďování – spolu souvisejí a vzájemně se doplňují, musejí však zůstat jasně odlišeny a odděleny. Katastrofou pro sociální vědu i demokratickou politiku podle Latoura bylo, když sociologie vzápětí po svém vzniku ve druhé polovině 19. století nejen rychle zapomněla na trasování asociací (první úkol), ale přestala také rozlišovat mezi konstruováním společnosti jako souboru faktů řízených zákonitostmi (druhý úkol) a shromažďováním politického těl(es)a, v němž by nejruznější entity nucené kohabítovat našly společnou reprezentaci a ustavily sdílený svět (třetí úkol). K tomuto smíšení druhého a třetího úkolu došlo nejviditelněji v kritické sociální vědě, která počínaje svým zakladatelem Marxem naložila na své vědění úkol, jenž mohou plnit pouze samotní aktéři, z nichž povstává politické těleso, a nikoliv věda. Kritická sociologie zrušila politiku, když předem vědecky rozvrhla hranice politického těl(es)a, jež ji splývaly s hranicí společnosti. Řešení sociální otázky se v marxismu překrylo s konstitucí nového politického kolektivu.

Stopování jedinečných asociací, jež jsou vzápětí homogenizovány do podoby sociální, rozplétá nitky, jejichž jedinečnost zanikla v konvenčně formátovaném výsledku: tj. ve standardizovaném svazku, jehož součástí se staly. Toto rozpletení – *deployment* – neredukovatelných diferencí je nutným krokem na cestě k novému spletení, shromáždění, propojení: mělo

by zajistit, že bude inkluzivnější, tj. méně reduktivní, než to předešlé. Taková re-kompozice je jádrem Latourova nového vymezení emancipace, které je třeba odlišit od dvou alternativních koncepcí (Latour 2010). Jednu představuje revoluční emancipace od stávajícího stavu jako celku, kterou slibuje radikální sociální kritika vtělená do kritické sociologie či kritické teorie. Druhou představuje postmodernismus, jenž s ohledem na katastrofické konce takové revoluční emancipace odmítá emancipaci jako takovou.

Na rozdíl od postmodernismu Latour nezavrhuje ideu budování sdíleného světa, ani velké sjednocující narativy a ideu univerzality, bez nichž se neobejde. Univerzální však nemá být ukotveno ve vnější klenbě globálního, ale musí povstávat zevnitř a zespodu – z propojování lokálního. Není tedy dáno předem, zaujetím transcendentní pozice, ale vzniká skládáním. A k němu nelze mobilizovat bez velkých narativů. V *Tváří v tvář Gaie* (Latour 2015) a *Zpátky na zem* (2017, 2020) se Latour snaží přispět ke konstrukci nového velkého narativu o tom, jak moderní/západní lidé začali v novověku vykořisťovat nezápadní lidi a spolu s nimi Zemi, která po nich na začátku 21. století začíná stále naléhavěji a násilněji vymáhat dluh, který si tak u ní založili. Musí se tedy obrátit: z moderních se stát „nemoderními“ (nikoliv ovšem „antimoderními“) – z lidí jako pánů Země a ostatního tvorstva se proměnit do pozemšťanů jako jejich partnerů. Materiální základnu svých životů již nemají pojímat jazykem ekonomie, ale ekologie (oba termíny mají svůj etymologický kořen v řeckém *oikos* – domácnosti, v níž byla původně reprodukce života propojena s produkcí statků). O tento nový velký narativ by se měla opřít radikální politická re-kompozice, která by postavila hráz další sociální a ekologické devastaci Země.

V zatím poslední knize *Kde to jsem? Lekce z lockdownu pro pozemšťany* (2021) přičítá Latour toto zrušení světa jak liberálně-kapitalistické, tak marxisticko-socialistické emancipaci a obě tyto křídla modernizace pak podřazuje pod kategorii revoluční *emancipace 19. a 20. století*: jejím cílem je osvobození člověka z pout závislosti, překročení všech omezení a hranic, vzlet k nebi. *Emancipace 21. století* se odehrává v „krajíně po bitvě“ – zničené nezamýšlenými důsledky tohoto modernizačního projektu. V této post-revoluční emancipaci již nemůže jít o zničení stávajícího řádu a jeho nahrazení novým, lepším, modernizovaným, racionálním – podepřeným vědeckým poznáním pravé reality (*epistémé*), které sprovedí ze světa mínění (*doxa*) zděděná z předmoderních tradic ... Tento pokus již proběhl a my dnes zápasíme s jeho destruktivními důsledky. Naším úkolem nemůže být další destrukce světa života, ale jeho restituce – látání toho, co bylo modernizací potrháno.

Závěr

Boltanski a Latour mají odlišné koncepty politična. První považuje za jeho podmínku *sine qua non* „metafyziku spravedlnosti“ (Boltanski 1993). Spravedlnost definuje obec pojmem společného dobra (tj. nejvyšší sdílenou hodnotou), které předurčuje princip ekvivalence. Jeho prostřednictvím se pak měří poměrná velikost příslušníků obce, kteří zároveň sdílejí společnou lidskost, a jsou si tedy – navzdory rozdílné velikosti – jakožto lidé rovni. „Metafyzika spravedlnosti“, která umožňuje měřit legitimitu daného distributivního výsledku či instituce, obnáší rozštěp na rovinu imanence, na níž se pohybují jednotliviny, a rovinu transcendence, na níž jsou ukotvena obecná kritéria souzení. Tento rozštěp představuje normativní překlad

dichotomie globálního a lokálního, zahrnujícího a zahrnovaného. Epistemologicky vzato odpovídá Kantově dichotomii transcendentálního a zkušenostního.

V protikladu ke kantovské moralizaci politiky (tj. jejímu podřazení pod koncept spravedlnosti) Boltanskim provádí Latour nietzscheovskou politizaci morálky. S Deleuzem a Guattarim řečeno odmítá „plán transcendence“ a snaží se své myšlení držet striktně v „plánu imanence“ (Deleuze, Guattari 1992). Není tedy divu, že spravedlnost – jež se neobejde bez prvního plánu – v jeho koncepci politická chybí. Jeho jádrem je podle něj skládání společného světa zespodu – bez vnějšího rámce, jenž by ho (s pomocí nějakého metajazyka) svrchu formátoval a kódoval a podržoval nějakému předem danému principu spravedlnosti. Definuje-li Boltanski politické konflikty jako spory *zvláštních* stran o to, která z nich je na straně *obecné* spravedlnosti, Latour je definuje absencí tohoto transcendentního rámce, k němuž by se strany mohly odvolávat při prosazování svých požadavků. Jakmile se ocitly mimo kantovský dualismus obecného a zvláštního, nezbyvá jim než oscilovat mezi násilím a diplomacií, válkou a vyjednáváním, nepřátelstvím a dohodou o *modu vivendi*. Navzdory tomuto realistickému východisku ovšem Latour nepřijímá etatismus realistických myslitelů typu Carla Schmitta, kteří za sféru politická považovali dějiny, v nichž bojují národy, jejich státy a vůdcové o území a uznání. „Válka a mír“ z názvu Latourovy knihy o „pasteurizaci“ Francie (Latour 1984) odkazuje nejen na typ sporů, které nemohou být vyřešeny aplikací transcendentního rámce, ale také na stejnojmenný román, v němž Lev Nikolajevič Tolstoj relativizoval důležitost velkých historických postav poukazem ke každodennímu životu pracujících většiny.

Tolstoj napřed přenesl rozhodující síly, které podle něj předurčovaly výsledky velké politiky, do tohoto jejího lidového podloží, aby v posledním období života politiku zcela odmítl jako parazitní vrstvu sociální reality, bez níž se lid může zcela obejít. Latour naopak v desátých letech vstoupil do přímočaře politického diskurzu, a to na straně radikálních odpůrců globalizace. Zároveň však tyto své spojence frustroval tím, co považovali za vágnost jeho politického programu a neochotu analyzovat současnou situaci na úrovni globálního systému. Jeho čeští aktivističtí kritikové například po českém vydání *Zpátky na zem* v roce 2020 vyjadřovali pochyby o tom, že bychom mohli současnou krizi pochopit a překonat bez toho, že bychom ji formulovali v jazyce systémově reprodukováných (sociálních i klimatických) nerovností – tedy z „globálního“, nikoliv jen z „lokálního“ hlediska (Kubala 2020; Ort 2020). V protikladu k tomu, co naznačují tito jeho kritici, Latour tvrdí, že vůbec neignoruje asymetrické rozdělení moci a bohatství v současném světě, ale že je schopen je zachytit i bez odkazu k anonymním globálním strukturám, které by z empiricky nevykazatelné sociální hloubky, čili jakéhosi „třetího rozměru“, determinovaly to, co se děje na „dvojrozměrném“ povrchu. Proti dodatečnému přidání takového pohledu „zvnějšku“ a „svrchu“, chce Latour zůstat věrný zakladateli etnometodologie Garfinkelovi a nahlížet současný svět důsledně pouze „zevnitř“ a „zespodu“.

Latour by mohl vyslyšet hlasy svých aktivistických kritiků jen tehdy, vzdal-li by se radikálně pragmatického východiska své sociologie. Jak jsem ukázal výše, Boltanski na jejich volání naopak odpověděl pozitivně káním za svou pragmatickou vzpouru z přelomu osmdesátých a devadesátých let a novou smířlivostí k holisticky založené sociologické kritice. Jak dokázal v knize *Směrem k extrému. Rozšíření domény pravice* (Boltanski, Esquerre

2016), je navíc doma v klasickém žánru levicové kritiky pravicové ideologie. I tímto způsobem překonává vágnost, kterou levicoví radikálové vytýkají Latourovi. Spíše než zařadit se do etablovaných ideologických táborů má druhý sociolog ambici nově promíchávat jejich karty. Podobně jako jeho vyhýbání se systémové analýze kapitalismu plyne i tento jeho sklon k propojování a vzájemné relativizaci protikladných ideologických pozic v posledku z anti-holistického východiska: svou aspirací na zachycení světa v „globálu“ představují moderní ideologie vulgarizovaný protějšek moderní sociální vědy, která – od Marxe přes Durkheima k Bourdieu – vznáší stejný nárok.

Podobně jako Latour v roli v sociologa asociací nechce ani Latour v roli sociologického proroka legitimizovat svůj diskurz domnělou schopností své vědy uvidět společnost svrchu. Chce-li se také v této roli vyhnout navozování falešné „hloubky“ a zůstat na „dvojezměrném“ povrchu, musí ukotvit svůj diskurz ve své každodenní zkušenosti. Logicky pak u něj místo obecné kritiky *způsobu výroby* a systémových nerovností, kterou by si přáli radikálové, nacházíme spíše náčrt žádoucí proměny *způsobu života*. Mikropolitika každodennosti, rozvíjená s poukazem k vlastnímu místu a situaci, u něj dlouho triumfovala nad ideologickým diskurzem konvenčně pojaté politiky. Jakmile tomuto diskurzu začal ve svých posledních pracích přece jen rezervovat větší a důležitější místo, stalo se to předmětem sporů, do nichž se vedle sociologů zapojili také aktivisté.

Projít mezi levicí a pravicí

Z hlediska českých anti-globalistických aktivistů to vypadá tak, že Latourovi jeho akademické – teoreticko-metodologické – východisko brání dovést jeho politický radikalismus do všech jeho důsledků – především pak do analýzy a kritiky nespravedlivého globálního systému. Otec-zakladatel české latourovské sociologie Zdeněk Konopásek hájí inverzní pozici: má to být Latourův politický radikalismus, jenž mu brání udržet si jeho akademickou jemnost a čistotu (Konopásek 2020). Vstupem do radikálního politického rohu prý Latour sešel z akademické cesty, na níž se držel ve svých předcházejících dílech. Jenže Latour nikdy nepředstíral nějakou politickou neutralitu ani oddělení svých akademických analýz od silných hodnotících postojů, včetně těch politických. Radikální odmítnutí neoliberální globalizace jako poslední fáze modernizace ve *Zpátky na zem* nesevřel o náhlém „názorovém obratu“, jenž evokuje Konopásek. Nalezneme ho totiž již v *Nikdy jsme nebyli moderní* – knize vydané před třiceti lety (Latour 1991). (Na jedno z explicitně politických míst této knihy upozornila Tereza Stöckelová, 2015) Vstup do politické arény, který Latour provedl ve svých dvou posledních knihách, je navíc v souladu s jeho vlastní definicí toho, co jsou legitimní úkoly sociologie, mezi něž, jak jsme viděli, explicitně řadí i podíl na novém skládání politického kolektivu. Politický pamflet *Zpátky na zem* nepředstavuje „názorový obrat“, ale jen praktickou realizaci možnosti, kterou Latour teoreticky evokoval již od osmdesátých let.

Z jeho diferenciací různých módů existence a s nimi spjatých diskurzů také plyne, že specificky politický diskurz vyžaduje modifikaci rétoricko-intelektuálních prostředků. Trasování nových asociací má těžiště v objevování heterogenit a symetrií tam, kde etablované formáty homogenizují a asymetricky vylučují (a stigmatizují) některé elementy jménem jiných. Jakkoliv se politické skládání snaží o co největší inkluzi a symetrizaci,

jakožto obrácený – konstruktivní a specificky politický – pohyb se neobejde bez definice nepřítele a jeho stigmatizace, v níž dvojznačnost a jemnost trasování musí být nahrazeny jednoznačností a konfrontací a symetrie pro jednu ustupuje asymetrii. V plnění specificky politického úkolu si sociolog prostě nevystačí s radikálním relativismem, jímž se řídí při stopování asociačních událostí. Z latourovského hlediska tedy můžeme konstatovat, že označení popíračů klimatické změny za hlavního nepřítele ve *Zpátky na zem* od chvíle francouzského vydání této knihy roku 2017 zastaralo, stěží však můžeme polemizovat s tím, že k politickému diskurzu patří identifikace nepřítele a útok na něj.

Konopásek jako by chtěl vykázat „pravého“ Latoura do oblasti čisté vědy, tj. „kontemplate“, a za úpadek či zradu považoval jeho vstup do politiky, tj. „akce“. Představa, že aktivistický Latour „zradil“ své lepší, čistě akademické já, ho ovšem vměstňuje do moderní dichotomie, která byla od osmdesátých let hlavním terčem jeho útoků: dichotomie *vědy*, domněle poznávající nesporná fakta, a *politiky*, v níž vládou spory. Z hlediska plánu imanence však není možné oddělit fakt od hodnocení ani reflexi nesouměřitelných pozic od praktického podílu na jejich sporu. Kontemplate je vždy již akcí, zaujetím určitého hodnotícího postoje, jenž straní něčemu a vytlačuje na okraj něco jiného, ať se tváří sebevíc nestranně, relativisticky a pasivně. Jak vysvětluje Latour v *Mikrobech: válce a míru* (1984), výsady faktů a domněle odtazižené reflexe se neopírají o transcendentní pozici (již se její protagonisté dovolávají), ale jsou výrazem dočasného vítězství a panství určitých imanentních sil nad jinými. Stabilizace tohoto panství jim umožňuje zahalit se svatozáří transcendence, která by byla nezávislá na hodnocení a interakci a jim nadřazená. Hodnocení však vždy již předchází a podmiňuje konstrukci faktu a nemůže tedy být vykázano pod něj jako něco nižšího, a totéž lze říci o (*inter*)akci ve vztahu ke *kontemplaci*.

Z některých Konopáskových formulací plyne, že problémem je nejen to, že Latour překročil akademické angažmá směrem k politickému, ale také to, že se příliš vzdálil od své původní specializace, sociologie vědy, které údajně „nejvíce rozumí“. Latour skutečně začínal svou akademickou kariéru v tomto oboru, velmi brzy si však uvědomil, že re-lokalizovat mýtus přírodo-vědeckého faktu bude moci pouze tehdy, pochopí-li ho jako druhou stranu mýtu lidské svobody, která se údajně projevuje *vně* přírody – ve sféře ducha, kultury, dějin. Re-lokalizace vědy tedy vyžadovala jít za tuto dichotomii – překročit úzkou oblast sociologie vědy směrem k daleko ambicióznějšímu projektu antropologie modernity. Tento projekt načrtl Latour „negativně“ v *Nikdy jsme nebyli moderní* (1991), aby ho realizoval „pozitivně“ v *Modech existence* (2013).

Ale vše, co bylo doposud řečeno, musí přece Konopásek jako největší český znalec Latoura vědět! Zradou pro něj možná není samotný vstup pozdního Latoura do politického pole, ale to, že v něm zaujal radikální pozici: tím měl obětovat smysl pro dvojznačnost a symetrii. Skutečnost, že Konopásek v recenzi napadá Latoura za družení se se západními levičáky z nakladatelství Verso, zatímco sám se v posledních letech začal objevovat ve společnosti českých pravičáků jako je Alexandr Vondra, skutečně naznačuje, že kamelem úrazu není ani tak sám vstup do politického pole, ale místo, jež v něm Latour zaujal. Jako by Konopásek předpokládal, že v souladu s akademickým latourismem je jen politický konzervatismus, zatímco politický radikalismus se s ním vylučuje. V obou případech by se sice jednalo o přechod ze sféry (akademické) kontemplate do sféry (politické) akce, přetržka

mezi dvěma postoji by však byla větší u těch, kteří napadají *status quo* než u těch, kteří ho obhajují. První musejí mobilizovat pro změnu – tj. překonání setrvačnosti – a k relativistické a symetrické analýze tedy přidat dogmatický a asymetrický diskurz „Ano! Ano! Ne! Ne!“. Druzí mohou čelit tomuto útoku nejlépe právě setrváním v relativizaci, symetrii a poukazech ke komplexitě a jemně propleteným vláknům reality, jejíž předivo se jednostrannými zásahy potrhá a místo kýženého zlepšení, jež radikálové slibují, se vše jen zhorší.

Jak v jedné ze svých slavných knih ukázal Albert O Hirschman (1991), tohle byla již od dob Francouzské revoluce hlavní strategie konzervativní reakce a Konopásek ji ve své recenzi s pomocí latourovského jazyka výborně rozehrává. To neznamena, že by Latourovi insinuoval něco, co by mu bylo cizí. Jak dokládá i jeho oslava Erica Voegelina z *Čelem ke Gaie* (Latour 2015), ve svém odmítání prométheovské levice a s ní kritiky jako takové Latour skutečně inkorporuje do svého myšlení klasické konzervativní odmítnutí revolučního typu emancipace a jemu odpovídajícího typu univerzalistického sociálního vědce či intelektuála. Tento konzervatismus se projevuje i v jeho „afirmativní“ redefinici emancipace, jež má „láhat“ to, co revolucionáři – levicoví i liberální – potrhali. Konopásek ovšem zapomíná, že spolu s tímto zavřením liberální i levicové revoluce Latour navrhuje také konzervativně-pravicovou obranu statusu quo. V obou případech se přitom dovolává hodnoty, o níž předpokládá, že by měla tvořit definiční jádro zavrhané pozice: ruší-li podle něj (liberální a levicová) revoluce *skutečnou emancipaci*, která přece musí začít afirmací vezdejší existence, a nikoliv její negací, pak také obrana *statusu quo* ruší moudrost *pravého konzervatismu*, podle něž přece nelze uchovávat zděděné jinak než jeho proměnou.

Konopáskovo paušální přiřazení pozdního Latoura k levici přehlíží tuto hybridní povahu jeho pozice. Latour kombinuje odmítnutí *statusu quo* (tj. setrvačného pokračování v modernizaci) s odmítnutím revoluce, která tvrdí, že našla Archimedův bod, z něž může pohnout celkem společnosti. Navzdory tomu, co tvrdí Konopásek není tato politicky radikální, zároveň však anti-utopická či anti-idealistická, pozice u Latoura ničím novým. Pobýval *vždy* na realistickém křídle francouzské radikální levice: před čtyřiceti lety to bylo křídlo spinozovsko-nietzscheovské (rezonující v jeho *Neredukcích*, Latour 1984), nyní ekologicko-nerůstové. Obě pozice spojuje radikalismus, jenž se obejde bez transcendence a s ní spjatého dualismu, jenž byl ve 20. století typický pro západní levicové intelektuály typu Jean-Paul Sartra i východní disidentské intelektuály typu Václava Havla: napadali *status quo* svých společností z vnějšího stanoviska údajně univerzálních hodnot. Ve své ambici reprezentovat obecné byli humanitními ekvivalenty kritických sociálních vědců typu Bourdieua.

Boltanski se k nim přiblížil zmírňováním pragmatismu. Latour naopak svou radikalizaci pragmatismu pokračuje ve Foucaultově nahrazení „univerzálního“ intelektuála, vznášejícího se nad realitou, intelektuálem „specifickým“ – zakořeněným v partikulárních praktikách své profese a nemajícím tedy žádnou speciální anténu k obecnému, jež by jeho promluvy nadřazovala promluvám ostatních pozemšťanů (Foucault 1994). Toto Foucaultovo gesto mělo své historické pozadí ve sporech nové a staré levice ve Francii šedesátých a sedmdesátých let. Ty proudy nové levice, které byly inspirované Spinozou a Nietzsche, nahradily dualistickou matici, do níž stará levice vměšťovala vztah intelektuála k emancipačnímu hnutí, plánem imanence, který rušil jeho výsadní postavení. Zatímco v rámci klasické levice *reprezentoval* intelektuál díky své schopnosti globálního nadhledu hnutí a jeho cíle, nyní

na něm *participoval* v rovném postavení s ostatními. Globální vědění evokující utopické vize bylo nahrazeno konfliktním skládáním množství vědění lokálních. Na místo revolučního vzletu k utopii nastoupilo trpělivé otevírání ne-utopické budoucnosti života „zde a nyní“.

Konopáskova interpretace pozdního Latoura jako někoho, kdo ulétl do levicového utopismu, a měl by se „vrátit ne zem“, přehlíží, že Latour dnes stejně jako před čtyřiceti lety odmítá jak neoliberální a konzervativní pravici, tak revolučně-utopickou levici. Podobně zmrzačující definici Latourovy pozice podává z opačného konce ideologického spektra Matěj Mětelec, když ho identifikuje politicky s konzervativní pravicí a filosoficky s heideggerovskou kritikou techno-vědy (Mětelec 2020). Podobně jako konzervativní pravičák Konopásek nevidí existenci ne-růstové levice, která se již „vrátila na zem“, a v níž tedy Latour oprávněně nachází svého politického spojence, nevidí prométheovský levičák Mětelec rozdíl mezi dvěma typy anti-pokrokářů: jeden nostalgicky fetišizuje, a tím zabíjí minulost, druhý ji jako Latour zachraňuje otevíráním budoucnosti. Byť se dva čeští pistolníci domnívají, že Latoura skolili, oba přestřelili. Zatímco zírají jeden na druhého, Latour bez úhony prochází mezi nimi a jde si dál svou cestou.

Literatura

- BOLTANSKI, Luc. 1993. *La souffrance à distance, Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié.
- BOLTANSKI, Luc. 2009. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, Luc. 2011. *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Cambridge: Polity.
- BOLTANSKI, Luc a Eve CHIAPELLO. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Galimard.
- BOLTANSKI, Luc a Laurent THÉVENOT. 1991. *De la Justification. Economies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- DELEUZE, Gilles. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Ed. de Minuit.
- DELEUZE, Gilles. 2014. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- DELEUZE, Gilles a Félix GUATTARI. 1992. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit.
- FOUCAULT, Michel. 1994. „La fonction politique de l'intellectuel.“ Pp. 109–114 in M. FOUCAULT. *Dits et écrits (1954 – 1988)*. Paris: Gallimard.
- HIRSCHMAN, Albert O. 1991. *The Rhetoric of Reaction, Perversity, Futility, Jeopardy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HOLLIS, Martin. 1994. *The Philosophy of Social Science. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. 1775. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- KISSINGER Henry. 2009. *Obnovení světového řádu: Metternich, Castlereagh a potíže s mírem v letech 1812 – 1822*. Praha: Prostor.
- KONOPÁSEK, Zdeněk. 2020. „Latour o antropocénu. Složitě vztahy mezi intelektuálním a politickým radikalismem.“ *Vesmír* 99: 512–514.
- KUBALA, Radek. 2020. „Elity nás zradily, nezbývá než hledat cestu k pozemšťanství, říká Bruno Latour.“ *Deník Referendum*, Cit. 1. února 2023 (<https://denikreferendum.cz/clanek/31428-elity-nas-zradily-nezbyva-nez-hledat-cestu-k-pozemstanstvi-rika-bruno-latour>).

- LATOUR, Bruno. 1988. *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 1999. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 2004a. „Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern.“ *Critical Inquiry* 30: 225–248.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno. 2007. „Turning Around Politics.“ *Social Studies of Science* 37(5): 811–820.
- LATOUR, Bruno. 2010. „An Attempt at Compositionist Manifesto.“ *New Literary History* 41(3): 471–490.
- LATOUR, Bruno. 2012. *Enquête sur les modes d'existence Une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2015. *Face à Gaïa Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2017. *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Zpátky na zem*. Praha: Neklid.
- LATOUR, Bruno. 2021. *Ou suis-je? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. 2022. *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Praha: Neklid.
- LATOUR, Bruno a Nikolaj SCHULTZ. 2022. *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno a Steve WOOLGAR. 1979. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- MARKUS, Gyorgy. 1986. *Language and Production. A Critique of the Paradigms*. Dordrecht: Reidel
- METELEC, Matěj. 2020. „Pochybné návrhy a zmatená prohlášení.“ *Host*, 5. října 2020. Cit. 2. února 2023 (<http://www.h7o.cz/pochybne-navrhy-a-zmatena-prohlaseni/>).
- ORT, Jakub. 2020. „Vyložit karty na zem.“ *Tvar* 17/2020. Cit. 2. února 2023 (<https://itvar.cz/vylozit-karty-na-zem>).
- POKORNÝ, Petr a Zdeněk KONOPÁSEK. 2020. „Lítáme v tom. Dialog o klimatu na pomezí vědy, politiky a aktivismu“ Pp. 67–105 in A. VONDRA (ed.). *Musí být ekologie alarmistická? Hledání realistických odpovědí*. Praha: CEVRO.
- SERRES, Michel. 1974. *La traduction. Hermès III*. Paris: Ed. de Minuit.
- SERRES, Michel. 1983. *Rome. Le livre des fondations*. Paris: Grasset.
- SERRES, Michel. 1992. *Eclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*. Paris: François Bourrin.
- STÖCKELOVÁ, Tereza. 2015. „Bruno Latour: Nikdy jsme nebyli moderní.“ *A2larm*, 11. října 2015. Cit. 2. února 2023 (<https://a2larm.cz/2015/10/bruno-latour-nikdy-jsme-nebyli-moderni/>).
- SYNEK Michal, Dana HRADCOVÁ a Radek CARBOCH. 2022. „Vlastní místo? Každodennost a údržba budovy v ‚domově pro osoby se zdravotním postižením‘.“ *Biograf* 75–76 (v tisku).
- SYNEK Michal, Dana HRADCOVÁ, Radek CARBOCH a Dita JAHODOVÁ. 2019. „Kritické gesto a záležitosti péče v soufardnicích ne/způsobivosti.“ *Sociologický Časopis/ Czech Sociological Review* 55(5): 587–614.
- WALZER, Michael. 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Autor

Pavel Barša přednáší sociální a politickou teorii na Filosofické fakultě Karlovy univerzity. Mezi jeho akademické zájmy patří filosofie sociálních věd, historie sociálních hnutí a politických idejí a teorie emancipace.

Kontakt: pavel.barsa@ff.cuni.cz