



O zprostředkování a emancipaci věcí

Csaba Szaló

Zviditelňování konfliktních procesů, které doprovázejí ustavování světa z nejrůznějších věcí a lidí, představuje ústřední interpretační strategii post-romantické kritiky modernity. K proměně kritiky vědění o světě v kritiku dějin světatorby dochází v Evropě v 18. století a v jejím důsledku se rodí intelektuální tradice překonání mladého Hegela. Text Pavla Barši nastiňuje Latourovu reinterpretaci emancipační politiky, staví ji do kontrastu s Boltanského tápáním mezi teoretickým a praktickým věděním při hledání nových forem politiky emancipace a přitom přisuzuje úspěch Latourovi. K tomuto Latourovu úspěchu přispívá skutečnost, že jeho perspektiva umožňuje věci zviditelnit tak, jak „vypovídají jen samy o sobě“ (Barša 2023: 14). Věci se tedy neukazují jako příklady nebo zástupci něčeho jiného. Tato latourovská perspektiva podporuje pojetí sociologie, které hovoří o neredukovatelnosti, a tudíž i o novosti věcí, vynořujících se z konfliktního procesu ustavování světa. Souhlasím s tím, že taková sociologie jedinečnosti věcí a událostí, o níž se Latour snaží, může překonat tíživý protiklad života a dějin. V následujícím textu bych však rád připomněl, že Latourova kritika je formována post-romantickou tradicí a že nemožnost Latourovy teorie pojmout jedinečnost věcí jinak než jako vznik něčeho nového představuje jisté omezení: prohlubuje vázanost této perspektivy k instrumentálnímu pojetí racionality.

Místo politiky

Bruno Latour (2004, s. 321–322) nabízí ve svém textu východisko z krize současného kritického myšlení a navrhuje kultivaci realistické perspektivy, jež je zaměřena na záležitosti a otázky, které nás znepokojují (*matters of concern*). Latour tvrdí, že je třeba opustit interpretační strategii kritického odstupu, který byl zaměřen na odhalování podmínek umožňujících pokládání faktických otázek (*matters of fact*) a jejich zodpovídání, a formou sebekritiky zdůvodňuje, proč on sám ve svých novějších pracích tento obrat učinil.

Nově Latour vychází z teoretického předpokladu, že realitu nemůžeme plně poznat, když budeme klást jen faktické otázky, protože lidská zkušenost reality je bohatší a mnohostrannější, než je svět faktů. Faktické otázky jsou sice důležité, avšak kritické myšlení by mělo vést k uvědomění, že zaměřenost na fakta je součástí širších otázek a záležitostí, které nás znepokojují. Jinými slovy, to, že přednostně klademe faktické otázky, je politickým ztvárněním našich starostí, politickým překladem současného stavu věcí (*states of affairs*) v našem světě (Latour 2005).

Slovo „věc“ plní v Latourově teorii zásadní roli (viz i Latour 1991). Jeho reinterpretace kritické teorie vědomě navazuje na dvojí význam „věc“: jako *předmětu ve světě* ve smyslu objektu vně nás a jako *předmětu starosti*, problému, který nás znepokojuje. Latour následuje Heideggerovu interpretaci (2006), podle níž se věci vynořují ze „shromažďování“ věcí, objektů i problémů a lidí. Shromažďování je v tomto smyslu původcem jak faktických otázek, tak i otázek, které nás znepokojují. Místa soustředování věcí, objektů i problémů a lidí jsou tedy *místem politiky*.

Co v tomto latourovském univerzu můžeme dělat v případě, že nás znepokojuje participace moderní vědy a techniky na nejrůznějších formách násilí a destrukce života? Můžeme emancipační politiku pojmut tak, aby naše snaha vysvobodovat nebyla zaměřena pouze na člověka? Jak se Latourova teorie vztahuje ke kulturnímu předpokladu emancipační politiky, který byl artikulován v post-romantické tradici, a to ke schopnosti porozumět tomu, co to znamená, že *něco nebo někdo se stane pouhým předmětem* shromažďování a projednávání?

Latour ve svém textu odmítá kategorické rozlišování mezi věcí (*Ding*) a pouhým předmětem (*Gegenstand*). Odlišnost mezi věcí a předmětem pojímá Latour podle Heideggera (2006) jako rozdíl mezi možnostmi džbánu, který byl vyroben řemeslníkem, a průmyslově vyrobené plechovky, jak přispět k tvorbě místa shromažďování a rozvinutí světa kolem sebe (Harman 2002). Je zřejmé, že Latour „stojí na straně“ plechovky. Přesněji řečeno, Latour nárokuje potenciál světatorby, přisuzovaný Heideggerem pouze džbánu, také pro plechovku. Avšak přiznáme-li potenciál shromažďovací síly jak plechovce, tak džbánu, ještě to neznamená, že by se tyto věci za určitých okolností nemohly stát pouhými předměty manipulačního zacházení.

Schopnost porozumět tomu, co to znamená, že se *něco nebo někdo stane pouhým předmětem* shromažďování a projednávání, předpokládá smysl kvalitativní odlišnosti mezi profánním předmětem a něčím/někým, co/kdo je nositelem vlastního významu. Může vůbec místo politiky, místo shromažďování věcí, předmětů i problémů a lidí vzniknout bez prožitku smyslu této odlišnosti, kterou lidé i v minulosti vnímali jako rozdíl mezi profánním a sakrálním? Může Latour pojmut záležitosti a otázky, které nás znepokojují, jinak než jako technické problémy fungování, pokud nepřipustí, že naše předměty starostí mohou být prožívané a klasifikované kvalitativně odlišnými způsoby?

Pavel Barša nachází v textech Latoura perspektivu, v níž se ukazuje jedinečnost věcí, jejich nepodřízenost obecným kategoriím a zákonitostem. Tuto jedinečnost však Latour pojímá výhradně jako potenciál věcí shromažďovat nové sítě, nové světy. V tomto smyslu nabízí Latourova teorie možnost osvobodit věci z jejich podřízenosti v rámci mytologie činu, v němž byl doposud jednajícím subjektem vždy jen člověk, zatímco věc byla pouze nástrojem lidské vůle. Emancipace věcí podle Latoura spočívá v tom, že tvorba něčeho nového není už přisuzována jen člověku, ale nově také věcem. I když však věcem přiznáme tvůrčí sílu, stejně jako jsme ji dříve přiznali člověku, stále zůstáváme v rámci tradiční politiky emancipace, jež je umožňována na základě teoreticky založené abstraktní rovnosti. Představa, že vše a všichni jsou si rovni, pokud jde o schopnost tvořit, zůstává součástí mytologie činu, jež zahaluje nejrůznější podoby násilí a utrpení, které jsou nezbytnou součástí procesu tvorby a přetváření světa.

Zprostředkování

V průběhu vývoje moderní společnosti došlo k etablování kultu práce (Rabinbach 1992). Pracovní činnost se stala cílem sama o sobě. Tradice, chápající pracovní činnost jako dřinu a utrpení, byly postupně vytlačeny na okraj veřejné kultury. Během první světové války a v následujícím období, jež bylo poznamenáno nástupem totalitních režimů, se kultura inherentní smysluplnosti práce úspěšně integrovala do sociální organizace společnosti, podřízené válčení. Militarizace a industrializace každodenního života vedly k veřejné glorifikaci dělníků/bojovníků a vojáků/dělníků. Mytologie činu, která umožňuje sjednotit práci a boj, však neupravení v totalitarismu ani v modernitě, nýbrž v post-romantické tradici.

Zdůvodnění významu práce jako základního způsobu, kterým člověk přetváří svůj svět, můžeme najít již u mladého Hegela (Löwith 1992; Marcuse 2000; Lukács 1976). V následném dialogu s touto interpretací Hegela vznikly také důležité sociologické teorie o vztahu člověka, práce a revoluční proměny světa. Hegel chápe práci jako lidskou činnost, která se vyznačuje rozumností, a tím se liší od chování zvířat, založeného na instinktech. Už u tohoto rozlišování mezi lidskou prací a zvířecím chováním se ukazuje důležitost pojmu *zprostředkování*.

V této části argumentace nepovažuji za důležité zpochybňovat nebo ověřovat pravdivost tvrzení, podle něhož je zvířecí bytí charakterizováno tím, že zdrojem pro uspokojování potřeb, které se děje přímo, bezprostředně, je příroda, na rozdíl od lidské existence, pro niž je charakteristické, že člověk uspokojuje své potřeby *zprostředkovaně*, a to prací. Klíčem, který nám umožní hlouběji porozumět rozdílu mezi bezprostředností a zprostředkovaností, je zavedení zprostředkujícího elementu, jinými slovy, objektivace vztahu mezi lidskou existencí a světem, který ji obklopuje. Zvířecí bytí chápe Hegel jako bezprostřední součást přírody, lidská existence se podle něj z přírody vyděluje. Neznamená to, že člověk přírodu opouští, spíše se příroda stává součástí lidského světa.

Zahrnutí přírody do lidského světa se odehrává právě vynořením se zprostředkování mezi lidskými potřebami a jejich uspokojováním pracovní činností. Vynoření se lidské existence z bezprostřednosti přírodního bytí a vznik *vztahu* mezi lidskou existencí a přírodou jsou obvykle myšleny jako souběžné děje v rámci imaginární dějinné události, kdy lidé začínají do svých činností zapojovat věci. Od tohoto teoreticky postulovaného okamžiku se součástí práce stává také výroba a přetváření věcí, nástrojů, později i strojů, jejichž prostřednictvím se zprostředkování uskutečňuje.

K tomu, abychom viděli, že zprostředkování mezi lidskými potřebami a jejich uspokojením zahrnuje jak ničení, tak i tvoření, stačí například jen popsat věci, nástroje a zdroje „shromážděné“ během pracovní činnosti vaření a navazujícího stolování. Tato proměna, formování pomocí zprostředkování, není zacílena jen na entity přírody, jež jsou nedotčeny lidskými činy. Ulovená zvířata, podobně jako nasbírané dříví se součástí tohoto shromažďování stávají již jako věci, tj. jako nástroje a zdroje, které od počátku nesou stopy jak svého přírodního původu, tak i lidské činnosti. Věci, nástroje a zdroje získávají svou minulost právě díky tomu, že jsou zahrnuty do lidského světa činností. Praxe zprostředkování tedy vytváří trvání i dočasnost, časovost vztahu mezi lidskou existencí a světem.

Nástroje, zdroje a věci používané člověkem během pracovní činnosti mají své vlastní podoby trvání a dočasnosti, které přesahují časovost, ale i existenciální prostorovost života jednotlivce. Věci mohou zůstávat na místech, kde člověk pobýval, jako stopy lidské existence

dlouho po jejím zániku. Takovými věcmi, nástroji a zdroji však nejsou pouze předměty denní potřeby, jako například nádobí, ale také stromy zasazené člověkem nebo potomci zdomácnělých zvířat. Pojímat tyto živé bytosti jako věci neznamená z hlediska teorie zprostředkování jejich degradaci, spíše to indikuje, že byly do lidského světa zahrnuty jako nástroje a zdroje pro lidskou činnost. Musí však zprostředkování nutně znamenat podřízení nejrůznějších forem přírodního bytí lidské existenci?

Věci, nástroje a zdroje mohou být během pracovní činnosti zcela zničeny. Spotřeba věcí se totiž neodehrává pouze ve fázi zprostředkování mezi lidskými potřebami a jejich uspokojením, jež následuje po pracovní činnosti, ale již dříve. Ničení a opotřebování věcí, nebo jinak řečeno jejich radikální nebo pozvolná proměna, patří mezi tvůrce časovosti zprostředkování a zahrnuje v sobě *praxi*, která je běžně kategorizována nejenom jako práce, ale také jako další (a vlastně všechny) lidské činnosti, například spotřeba, boj, péče, hra, zábava atd. (Feenberg 2014). Navíc v sobě praxe zprostředkování zahrnuje – a to je z hlediska politiky emancipace klíčové – také lidskou existenci. Mezi věci, nástroje a zdroje, které jsou spotřebovávány, opotřebovávány a ničené v praxi zprostředkování, patří také lidé, vykonávající nejrůznější činnosti. Praxe zprostředkování v sobě tedy taktéž zahrnuje radikální nebo pozvolnou proměnu lidské existence nejenom tím, že lidský život ničí nebo spotřebovává, ale také tím, že *člověk praxe se stává věcí*.

Dějinnost rozumu

Latour (2004) odmítá přijmout kvalitativní odlišnost mezi věcí a pouhým předmětem se zdůvodněním, že by nás to zavedlo na cestu vyšlapanou zastánci znovunastolení bezprostřednosti mezi člověkem a přírodou. Zdá se tedy, že podmínkou k tomu, abychom porozuměli, že jedinečnost věci může mít i jinou podobu než akt vzniku něčeho nového, je upřednostnit vnímání nad rozumem. Odhalení toho, že je s něčím nebo s někým zacházeno jako s pouhým předmětem, může být v Latourově pojetí pouze aktem iracionality, založené na předsudcích. Tato argumentace je dobře známa z post-romantické tradice překonání Hegela. Stejná tradice však v sobě zahrnuje také překonání romantické snahy o znovu-sjednocení člověka a přírody právě pomocí teorie zprostředkování, kterou jsem se snažil krátce nastínit výše ve vztahu k pojmu práce. Tato mnohovrstevnatá tradice obsahuje navíc i důležitou diskusi, jež některé Latourové námitky předjímá a vyvrací dříve, než byly vůbec vzneseny.

Kritická teorie Frankfurtské školy je úzce svázána s problematikou povahy lidské racionality. Může být rozumné jednání něčím jiným než lidskou aktivitou, řízenou uvažováním o nejhodnějším způsobu dosažení předem vytyčeného cíle? Alternativa k tomuto pojetí rozumného jednání je spojena s kritikou moderní společnosti, která se v post-romantické tradici objevuje od konce 18. století. Uvažování o racionálním charakteru jednání, které není hledáním nástroje, nýbrž se *vynořuje z praxe lidského spolubytí a spolupráce*, s sebou nese zpochybnění modernity, jež je založena na průmyslové výrobě, obchodování a kolonizaci slabších zemí. Rozumné jednání se z tohoto kritického hlediska ukazuje být součástí a způsobem *tvorby lidského světa*. Rozum v tomto smyslu neznamená pouze lidskou schopnost uvažovat, ale je také pevně spjat s *dějiny* lidské existence.

Je-li jednou rozumné jednání vpleteno do světatorby, potom už nemůže být založeno na čistém rozumu, zůstává vždy součástí bujení významů a vztahů, jejichž prostřednictvím jsou lidské bytosti součástí *života*. *Historické vědomí* se vynořuje z praxe lidského spolubytí jako součást jednání zaměřeného na tvorbu světa. Post-romantická tradice klade vznik uvažování o časovosti lidské existence do kontextu každodenních konverzací a mytických vyprávění o tom, jak se člověk může vysvobodit z utrpení. Uvědomění, že různé způsoby lidské existence mají dějinný charakter, bylo v tomto smyslu součástí lidského úsilí o překonání panujícího uspořádání světa. Rozumné jednání se už z podstaty své povahy vždy staví proti stávající skutečnosti (Marcuse 2000). Hledání lepší cesty k dosažení stanoveného cíle, stejně jako uvažování o tom, jsou-li vytyčené cíle přijatelné a nemají-li nějaké vhodnější alternativy, vychází ze zpochybnění, zda to, co je, je skutečně dokonalé a nepřeměnitelné. V tomto smyslu představuje rozum dynamickou sílu, schopnou překonat současnost, je motorem dějin a tzv. vývoje. A právě tento *neklid rozumu* stojí v pozadí nevyčerpatelné síly seberealizace člověka, jeho vnitřního nutkání pokročit dál.

Racionalitu, vynořující se z praxe spolubytí a spolupráce, doprovázenou historickým vědomím, však nelze redukovat jen na poznání dočasnosti všech světů a nevyhnutelnosti vzniku světů nových, proměněných. Dilthey nám připomíná, že zabýváme-li se interpretací orientovanou na porozumění jiným lidem a jejich historicky situovanému světu, přispíváme tím také ke kultivaci naší schopnosti přijímat jiné *způsoby existence* jako smysluplné a zároveň si můžeme plněji uvědomit tvůrčí sílu života, jež přesahuje individuální i kolektivní existenci člověka (Makkreel 1992). Rozumné jednání, které překonává hranice stávající skutečnosti, není v tomto smyslu pouze dílem lidského myšlení, ale vynořuje se ze světa samotného, jenž v sobě zahrnuje možnosti překonání svého současného stavu.

Rozpoznávání těchto možností je schopností lidského rozumu, kterou nelze oddělit od představitosti. Tímto tahem sjednocuje hegelíánská perspektiva v rozumném jednání hledání a tvorbu. Propojením rozumu a života nastiňuje navíc takový obraz pohybu lidských dějin, jenž není řízen zvenku, ale pohání jej jeho vlastní vnitřní dynamika. Rozumné jednání tudíž nespočívá v následování ideálů dokonalosti, existujících mimo lidský svět, ale stává se uchopitelným jako *překonání* toho, co jsme zdědili z minulosti. Skutečný potenciál rozumu však nemůže být realizován, pokud si neuvědomíme, že podstata lidských dějin nespočívá pouze v hledání nových cest k předem známým cílům, ale také v přehodnocování cílů dřívějších a objevování cílů nových.

Závěr

Pavel Barša ve svém výkladu invenčních teoretických provokací Latoura odhaluje stezku, která nás může přivést k ne-utopické formě politické proměny současného světa. Perspektiva souběžného odmítání negace života a výzvy k obnově našich vazeb k životu na Zemi se však vynořila jako součást sporů post-romantické tradice dávno před vstupem Bruna Latoura na akademickou scénu. Nepochybují o přínosu ani o autorství Latoura. Snažil jsem se naznačit implicitní teoretické souvislosti tradice, které umožnily konstituci této perspektivy jako alternativy k utopickým nebo eschatologickým světonázorům, avšak také ji uvěznily v horizontu snahy o znovu-sjednocení člověka a přírody. Po odchodu Latoura zůstává nadále

nezanedbatelnou otázkou, jak uvažovat o politické proměně současného světa bez zapojení našeho sdíleného smyslu pro historii.

Kultivace našeho smyslu pro historii má nepochybně svůj etický rozměr, kromě toho ale také přináší významné rozšíření možností, jak interpretovat události naší současnosti. Historický smysl neslouží tedy jen k tomu, abychom rozuměli minulosti. Je-li kultivován, umožňuje nám pochopit dějinný charakter událostí, které jsou součástí naší doby. Díky historickému smyslu se můžeme stát svědky zhroutení starého světa a vzniku světa nového (Koyré 2018). Historický smysl nám tak umožňuje novou interpretaci událostí, jichž jsme součástí a které bychom jinak byli schopni vnímat jen jako prožitek toho, že se náš svět hroutí, jako *apokalyptický příběh o konci světa jako takového*. Zhroutení starého světa a zrod nového světa jsou v tomto smyslu *dějinnými událostmi* (Střítecký 1985). Z této perspektivy dějinnosti může navíc pojem světa nabývat i dalších, pluralitních významů, lišících se od významu původního. Mnohost světů se ukazuje jak v podobě sledu epoch, kdy svět středověku byl vystřídán světem renesance, ten pak světem průmyslu atd.; tak ve formě paralelních světů, např. světa aristokracie a světa nevolníků, světa křesťanů a židů, světa Čechů a Němců, vědců a vojáků.

Dějinnost světů, jež v průběhu času vznikají, zanikají a střídají se, a světů paralelních se projevuje jejich dočasností. Historický smysl nám umožňuje sledovat s porozuměním zhroutení starého a zrod nového světa a kromě toho nás také může přivést k poznání, že se můžeme stát nejenom *svědky*, ale také *účastníky* zhroutení a zrodu světů. Revoluční euforie však mnohdy vede k tomu, že nejsme schopni vnímat a nahlížet mnohost paralelních světů (Arendt 2011). Proměnu našeho politického světa pak prožíváme jako proměnu světa jako takového.

Literatura

- ARENDR, Hannah. 2011. *O revoluci*. Praha: Oikoymenh.
- BARŠA, Pavel. 2023. „Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski.“ *Sociální studia/Social Studies* (online first). <https://doi.org/10.5817/SOC2023-33646>
- FEENBERG, Andrew. 2014. *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*. Brooklyn: Verso.
- HARMAN, Graham. 2002. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- HEIDEGGER, Martin. 2006. „Věc.“ Pp. 7–38 in Martin HEIDEGGER. *Básnický bydlí člověk: německo-česky*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh.
- KOYRÉ, Alexandre. 2018. „Hegel v Jeně.“ Pp. 42–79 in Tomáš KOBLÍŽEK a Robert ROREITNER (eds.). *Hegel ve Francii*. Praha: Oikoymenh.
- LATOUR, Bruno. 1991. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 2004. „Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern.“ *Critical Inquiry* 30(2): 225–248.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- LÖWITH, Karl. 1991. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*. New York: Columbia University Press.
- LUKÁCS, György. 1976. *A fiatal Hegel (Der Junge Hegel)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MAKKREEL, Rudolf A. 1992. *Dilthey*. Princeton: Princeton University Press.

- MARCUSE, Herbert. 2000. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge.
- RABINBACH, Anson. 1992. *The Human Motor*. Berkeley: University of California Press.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. 1985. *Dějiny a dějinnost: Studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Brno: UJEP.

Autor

Csaba Szaló vyučuje sociologii na Masarykově universitě. Zabývá se sociální teorií a kulturní sociologií.

Kontakt: szalo@mail.muni.cz