



Slovo závěrem

Pavel Barša

„Socialismus v různých svých podobách zničil současně své národy i ekosystémy, zatímco mocnosti Severozápadu byly schopné zachovat své národy i část svého venkova tak, že zničily zbytek světa a uvrhly do chudoby ostatní národy. Dvoji tragédie: bývalé socialistické společnosti věří, že mohou své dva problémy vyřešit napodobením Západu; Západ věří, že oběma problémům utekl a že může dávat lekce ostatním, zatímco nechává Zemi a její obyvatele zemřít. Věřící, že je jediným vlastníkem chytrého triku, který mu dovoluje donekonečna vyhrávat a zatím možná vše prohrál.“

Nikdy jsme nebyli moderní (Latour 1991: 18)

Děkuji všem komentátorům za cenné připomínky a podněty. Zároveň se omlouvám, že vzhledem k omezenému prostoru nejsem schopen reagovat na všechny a musím dát přednost těm kritickým a nesouhlasným. Přes rozdílné úhly pohledu se texty Zdeňka Konopáška, Terezy Stöckelové a Petra Kubaly každý po svém hlásí k Latourově výzkumnému programu, takže bylo možné mou reakci na ně propojit. Czaba Szaló naproti tomu vidí Latoura kriticky zvnějšku. Pro konstruktivní odpověď na jeho komentář proto musím provést schematickou juxtapozici intelektuálních proudů či tradic, z nichž on a Latour vycházejí, již věnuji celý *první oddíl*. Propast mezi nimi zachycuji ve schematické zkratce jako rozdíl mezi dvěma heterogenními koncepcemi procesu zprostředkování. Kritické křídlo *post-romantické tradice*, k níž se hlásí Szaló, ho prezentuje jako odcizování života v předmětech a technice – účelů v prostředcích, které nad nimi získaly převahu – a snaží se o překonání tohoto stavu: prostředky mají sloužit účelům (nikoliv naopak) a život se nemá popírat, ale naopak poznávat v předmětech a dílech, která vytváří. *Post-humanistická tradice*, k níž patří Latour, vysvobozuje proces zprostředkování z této teleologické matrice. Dává prostředkům možnost odchýlit se z dráhy, která je směřuje k účelům: přerušit kontinuitu, vnést do procesu nové a nepředvídatelné – proměnit se z pouhých „zprostředkovatelů“ (*intermediaries*) do „prostředníků“ (*mediators*).

Ve *druhém oddílu* zjišťuji, že navzdory svému přihlášení se k Latourovi vychází Konopásek ve svém vztahu k němu z post-romantického, nikoliv post-humanistického pojetí zprostředkování. Po schématickém přiřazení těchto dvou pojetí k objektivistickým soudům vědy a intersubjektivistickým soudům estetiky v pojetí Immanuela Kanta ukazují ve *třetím oddíle*, že Latourovo odmítnutí objektivismu lze pochopit jako generalizaci druhého modelu souzení při současném překročení dichotomie mezi intersubjektivismem a objektivismem.

Ve *čtvrtém oddíle* konstatuji, že v soudech vynášených v recenzi na *Zpátky na zem* a v reakci na můj text se Konopásek prakticky řídí objektivistickým modelem, jakkoliv se teoreticky dovolává Latourovu epistemologie.

V *pátém oddíle* vítám příspěvek Terezy Stöckelové, v němž připoměla Latourovu diferenciaci různých konceptů politična, které se liší odlišným vztahem k sociologii. Schematicky lze konstatovat, že chápeme-li sociologii latourovsky jako soubor praktik spoluvytvářejících poznávanou realitu, pak je politično – ve smyslu hodnocení a rozhodování v situaci sporu – její inherentní součástí. Chápeme-li ji však konvenčně jako specializované vědění, které je institucionálně oddělené od prostoru politického jednání, musíme dojít k závěru, že sociologie je (či má být) na politice nezávislá. V souladu s příspěvkem Petra Kubaly však také musíme uznat, že tato nezávislost je pouze relativní. Různé sociální sféry jsou totiž, jakožto součástí jednoho kontinua sociální diferenciace, navzájem propojené, což jim dává možnost se ovlivňovat. V našem kontextu to znamená, že ideologické koncepty konvenčně pojaté politiky mohou vstupovat do prostoru sociální vědy a zvětšovat jeho vnitřní pluralitu. V *posledním oddílu* však připomínám meze takového propojení ideologie s latourovskou sociologií, když v reakci na Kubalovo přihlášení se k levici a Konopáskovo ke konzervatismu upozorňuji na to, že ačkoliv můžeme Latourův generalizovaný konstruktivismus nazvat ontologickým konzervatismem, *konceptuálně vzato* je neslučitelný s jakoukoliv ideologií, tu konzervativní nevyjímaje. Zároveň však tvrdím, že jeho „znečišťování“ etablovanými ideologiemi je *prakticky vzato* nevyhnutelné a vysvětlují, proč to představuje menší dilema pro konzervativní než pro levicové latourovce.

Post-romantismus versus post-humanismus

Szaló řadí Latoura do široce pojaté post-romantické tradice, která začíná u mladého Hegela a štěpí se na hermeneutiku (ovlivněnou filosofií života) na straně jedné (Dilthey, Heidegger, Gadamer) a kritickou teorii na straně druhé (Marx, Frankfurtská škola, Marcuse). Latour má být posledním pokusem o re-interpretaci druhé větve, která má ve svém středu koncept emancipace: rozšiřuje její rozsah, když žádá, aby také nelidské entity byly chápány jako aktéři. Hlavní Szalóovou výtkou je, že tímto zahrnutím se neřeší hlavní problém moderního typu panství: praxe, z níž povstává lidský svět, má své jádro v opracovávání přírody a boji lidí. V obou případech stojí v centru instrumentální racionalita spjatá se zpředměťováním, které se neobejde bez násilí.

Konkrétnějším terčem Szalóovy kritiky je, že Latour odmítá Heideggerovu obranu děl předmoderního řemesla před nivelizací sériovou výrobou. Pro Heideggera je klíčový rozdíl mezi těmito díly jako jedinečnými věcmi a vzájemně zaměnitelnými produkty průmyslové techniky: první transcendingují zpředměťování, druhé jsou jeho výsledkem. Szaló podle mne správně naznačuje, že Latour vidí v absolutizaci tohoto rozdílu nostalgické hledání ztracené bezprostřednosti – zpětný skluz k posvátnému a iracionalitě. Podle Szalóa ovšem svědčí toto Latourovo přitakání technickému zprostředkování při současné symetrizaci statusu věcí a lidí o tom, že se vyhýbá inherentně násilné straně instrumentální racionality, jejímž ztělesněním technika je. A přitom by se podle něj Latour mohl inspirovat pokusy kritické větve post-romantické tradice o omezení instrumentální racionality (*Verstand*) dialektickým rozumem

(*Vernunft*), který proměňuje kantovskou kritiku jakožto hledání podmínek možnosti objektu či faktu do dějinného smyslu, jenž je schopen v přítomnosti nacházet možnosti budoucnosti. Přitaká-li této své dějinnosti, bude podle Szalóa člověk schopen nový svět „hledat“ i „vytvářet“. Latour se však podle něj spokojuje pouze s abstraktní evokací toho druhého, což nenastavuje žádné meze odvrácené straně instrumentální racionality.

Szalóova kritika Latoura čerpá svou sílu z toho, že chápe jeho myšlení jako výhonek post-romantické tradice a re-interpretaci její kriticko-teoretické větve. Na přesvědčivosti však ztratí, jakmile Latoura situujeme do jiné myšlenkové linie, která se místo navázání na Hegelovo „dialektické překonání“ kritiky osvícenství romantismem vědomě situuje mimo jejich protiklad. V úvodním slově *Mikroby. Válka a mír; Iredukce* (1984) charakterizuje Latour tuto knihu jako „vědecko-politický traktát“, tedy s odkazem na Spinozu (a jeho *Teologicko-politický traktát*), nikoliv na Hegela. Slova podtitulu její první části – „Vojna a mír“ – neevokují dějiny ve smyslu 19. století a Hegelovy filosofie, nýbrž jejich dekonstrukci ve stejnojmenném románu Tolstého. Místo velikánů války či vědy, do nichž se podle hegelovské filosofie koncentruje směřování ducha dějin, jako byli Napoleon či Kutuzov nebo Pasteur, určují výsledek válečných nebo vědeckých střetů síly působící na úrovni, kterou konvenční historie zděděná z 19. století nevidí, neboť působí na úrovni každodenních praktik lidu či ve sporech o veřejnou hygienu nesených extra-vědeckými sociálními konflikty.

Titulem i obsahem své knihy se tedy Latour distancoval od post-romantické tradice, která chápe zprostředkování jako dialektický proces, v němž se člověk konfrontuje s přírodou, duch s bytím. Ze spinozistického hlediska je člověk stejně jako ostatní živočichové součástí přírody a duch je jedním z nekonečně mnoha atributů bytí. Nemá proto smysl koncipovat dějiny jako jejich kladení proti sobě a překonávání tohoto protikladu – jako proces, v němž se duch či člověk napřed odcizuje sám sobě v přírodě a svých dílech, aby se v nich posléze znova našel. Paradigmatem dějinného jednání již tedy nemůže být činnost subjektu, jenž dosahuje svých vědomých záměrů opracováváním objektu a bojem s jinými subjekty. Dějiny nemají těžiště v této účelové činnosti, jejímž prostřednictvím by se posunovaly k predeterminovanému cíli, ale v cestě, jejíž směr je určován stále znova obnovovanými re-konfiguracemi vztahů propojujících entity lidské i nelidské, vědomé i nevědomé sebe sama.

V post-humanistické perspektivě tedy dějiny nejsou výlučným dílem člověka – jejich aktéry jsou stejně tak nelidské přírodní entity (například viry). Samotné pochopení lidského světa jako autonomní duchovní oblasti oddělitelné (reálně i konceptuálně) od přírodního světa – jako kultury či civilizace tyčící se nad přírodou jako svou hmotnou základnou – ztrácí smysl. Zmíněnou knihu o „pasteurizaci“ francouzské bakteriologie dedikoval Latour tomu, „kdo překročí ‚severozápadní průjezd‘“ a bude tak schopen propojit dva oceány a kontinenty: Atlantik s Pacifikem, Ameriku s Asií – svět dějinné intersubjektivní se světem materiální objektivní, horizont věd sociálních s horizontem věd přírodních (metafora pochází od Michela Serrese /1983/). Překonání oddělenosti dvou světů obnáší jejich re-definici, která je dosažena radikální změnou perspektivy: pozornost je přesunuta od subjektu (člověka) a objektu (přírody) jako konstitutivních pólů homogenní dějinné praxe k množství heterogenních praktik, které probíhají „mezi“ nimi a z nichž tyto dvě strany teprve povstávají. Jejich proměna z nutného předpokladu procesů do jejich kontingentního produktu – přesun z konstitutivního do odvozeného postavení – znemožňuje, abychom Latourovo myšlení chápali se

Szalóem jako pokus o re-interpretaci kritické teorie. V textu, o nějž se Szaló nejvíce opírá, deklaruje Latour daleko radikálnější záměr: vysvobodit „emancipaci“ ze zajetí v této teorii a implicitně v celé post-romantické tradici, jejíž kontury podle Georga Lukáče předkreslil mladý Hegel.

Vystředěním post-romantického horizontu post-humanistickým se mění povaha „emancipace věcí“. V prvním horizontu by taková emancipace spočívala v zahrnutí věcí pod princip rovné svobody uplatněný na lidi – rozšíření říše svobodného jednání ze subjektů na objekty, které z ní byly doposud vyloučeny. Post-humanistický rámec dává „emancipaci věcí“ podstatně odlišný smysl: nejenže má být jednání rovnoměrně rozděleno na obou stranách hranice mezi světem lidí a světem vědí (které se v evropské kultuře 19. století oddělily a postavily proti sobě jako by byly navzájem nezávislé), ale zároveň má být opuštěna jeho hegelovsko-marxistická definice. Nebude již vlastností lidského subjektu, jenž se realizuje tvorbou předmětů a děl, jejichž prostřednictvím se příroda stává součástí kultury a lidských dějin. Toto paradigma jednání jako tvorby či výroby (které modeluje praxi podle práce jako účelové činnosti, v níž slovy Marxe probíhá metabolická výměna mezi člověkem a přírodou) je v Latourově verzi post-humanismu nahrazeno paradigmatickým aktéra-sítě. Je opuštěna kyvadlovitá dialektika (des)inkarnace: převrácení nitra do vnějšku odcizeného od svých tvůrců („první negace“), kteří si ho znova osvojují novým převrácením do nitra („druhá negace“). Zralý Hegel si představoval toto závěrečné smíření a prolnutí vědomí s bytím jako absolutní vědění dosažené v rámci racionálního (tj. občanského neboli buržoazního) státu jako „objektivního ducha“, raný Marx zase jako komunismus, v němž bude stát zrušen a člověk „re-naturalizován“ v té míře, v jaké bude příroda „humanizována“.

Místo kyvadlovitého pohybu z nitra do vnějšku a zpět – ústícího do jejich závěrečného smíření – zůstává aktér-síť na povrchu. Okamžik přítomnosti není dalším krůčkem v naplňování dějinného *telos*, ale potenciálním otevřením nepředvídatelné budoucnosti. Takový nový počátek přitom není výronem kreativity subjektu, expresí jeho nitra nebo realizací jeho záměru, ale efektem rekonfigurace sítě vztahů, jejímž uzlíkem je také konkrétní aktant, ať již je lidskou nebo nelidskou entitou. Szaló má pravdu, že Latour odmítá jakoukoliv vnější instanci, která by zastavila toto nekonečné zprostředkování a ustavila okrasek posvátného a absolutního, jenž by byl vyňat z možnosti relativizace a nového počátku. Jeho znovunastolení by obnovovalo hierarchickou dichotomii bezprostředního a zprostředkovaného, absolutního a relativního, ducha (ať již v podobě Boha, nebo člověka) a přírody. Post-romantická tradice v Szalóově lukácsovském smyslu se snaží pochopit dialektický proces vzájemného zprostředkování dvou stran těchto opozic. Z jejího hlediska proto znamená rezignace na bezprostřednost také rezignaci na emancipaci z panství techniky.

V protikladu k tomu, co tvrdí Szaló, se však Latour svým přitakáním technice nechytá do pasti instrumentální racionality. Pojímá totiž technické zprostředkování radikálně odlišným způsobem, než jak ho pojímá post-romantická tradice. Nechápe je dialekticky jako kyvadlovitý pohyb mezi vnitřkem a vnějškem – jako „dvojí negaci“, která by směřovala k jejich smíření. Jeho koncept zprostředkování – rozvinutý v prostoru otevřeném Deleuzovou „expresí“, Derridovou „suplementací“ či Serrovým „překladem“ (Deleuze 1968; Derrida 1967; Serres 1974) – dekonstruuje samotnou tuto dichotomii a s ní i dichotomii bezprostřednosti přírody a zprostředkovanosti kultury (či dějin).

Teze, že v účinku je vždy něco více než v příčině a že tedy nelze konec příčinného řetězce předpovědět z jeho počátku, neplatí podle Latoura jen pro procesy lidských dějin (jak si myslela Hannah Arendtová), ale pro všechny procesy. Podobně obecnou platnost můžeme přiřknout tezi, že nástroj či prostředek má potenci přidat něco nového k účelu či funkci, jimž měl původně sloužit, a tak je modifikovat. „Osvobozování věcí“ lze pochopit právě jako aktualizaci této potence – proměnu pouhého prostředku či „zprostředkovatele“ do „prostředníka“: tedy někoho či něčeho, kdo či co překračuje úkol, jenž mu byl stanoven, čímž vnáší do světa něco nového. Zatímco post-romantická tradice si vytkla za poslání vzepřít se moci prostředků nad záměry (překonat panství instrumentální racionality či techniky nad duchem, životem či Bytím), Latour chce naopak vysvobodit prostředky a účinky z moci příčin a záměrů. Chtěla-li ona tradice vysvobodit člověka z nadvlády věcí, on chce vysvobodit asociace věcí a lidí (ve smyslu asambláží heterogenních elementů) z nadvlády homogenizujících účelů vnucovaných jim humanistickým projektem modernizace.

Hněv věrného zprostředkovatele

Zdeňka Konopáska na pozdním Latourovi nejvíc dráždí to, že není věrným zprostředkovatelem Latoura dřívějšího – nebo spíše jeho vlastního, tj. Konopáskova, obrazu tohoto Latoura, jenž ho představuje jako originálního dědice Garfinkelovy etnometodologie a sociologa vědy a nebere v úvahu filosoficko-politickou část, která od začátku patřila k jeho tvorbě (dokladem může být nejen druhá část výše zmíněné knihy z roku 1984 nazvaná *Neredukce*, ale do velké míry také daleko slavnější *Nikdy jsme nebyli moderní* [1991] či knižní rozhovor s Michelelem Serrem [Serres 1992]). Takovým věrným zprostředkovatelem má být Konopásek sám, zatímco Latour zradil svůj vlastní odkaz.

Je zřejmé, že Konopásek přisuzuje dvěma figurám procesu zprostředkování opačná hodnotící znaménka než Latour. Ten s odkazem na Serrův koncept překladu říká, že dobrý překlad je na straně inovativního prostředníka, nikoliv věrného zprostředkovatele: první přidává něco nového k tomu, co měl „jen“ přeložit, čímž „zrazuje“ originál. Ve stejném smyslu považuje Nietzscheův Zarathustra za dobrého žáka jedině toho, který zradí (učení) Mistra. Ideál věrného žáka a věrného překladu, které jsou adekvátní kopii jedinečného originálu, odpovídá Heideggerovu pokusu zachránit nezaměnitelnost řemeslně vyrobených bot před nivelizací jejich jedinečnosti sériovou výrobou. Tento ideál odpovídá také projektu smíření nitra a vnějšku vzývanému hegelovsko-marxistickou větví post-romantické tradice: místo aby bylo nitro ve vnějšku odcizeno sobě samému, má se v něm adekvátně zrcadlit jeho původní obsah. Podobně má být v dobrém překladu vyjádřen stejný smysl, jaký měl originál, ale „jen“ jiným jazykem.

Deleuzovská idea „expresé“ naopak vychází z toho, že obsah není oddělitelný od formy (ani nitro od vnějšku), takže jiná forma (vnějšek) nikdy nereprezentuje stejný obsah (nitro), ale vždy ho modifikuje či – radikálněji řečeno – vytváří znova (Deleuze 1968). To není důvod k smutku, ale k radosti: dává nám to šanci setkat se s něčím jiným, než co jsme znali z originálu. Deleuze a Latour podtrhli vzájemnou propojenost humanistického (hegelovsko-marxistického) paradigmatu *tvorby* s konceptem *reprezentace*: v centru obou je otázka adekvace či korespondence mezi výrazem a vyjadřovaným obsahem, překladem a originálem.

V Deleuzově a Latourově perspektivě je tato otázka přebita otázkou efektů výrazu a překladu, čímž se těžiště přesouvá od teoretického zachycování světa k jeho praktickému obývání. Nejen Konopáskovo srovnání pozdního a „původního“ Latoura, ale také jeho diskuse přenosu akademického vědění do politické arény preferuje otázku adekvace před otázkou efektů: „překlopení“ z jedné sféry do druhé je posuzováno primárně podle kritéria věrnosti originálu, nikoliv účinků, které produkuje. Nesoustředí se na to, co takový transfer způsobuje či má způsobit, ale na to, co bylo ztraceno v překladu: jemná odlišení a dvojznačnosti zachycované sociologickou analýzou.

Toto tvrzení se může zdát nespravedlivé: copak Konopásek nedeklaruje, že výsledek poměřuje také politickou průrazností, která je podle něj o to větší, oč více daný překlad zůstává věrný svému sociologickému originálu? Tato jeho evokace před-sjednané harmonie mezi ideálem sociologické analýzy a politickou účinností však nemůže být bez konkrétních příkladů chápána jinak než jako *wishful thinking*. I když bychom přijali to, že jím navrhovaná politická hesla si uchovávají sociologickou jemnost, stejně chybí doklad o jejich průraznosti. Ale i zůstaneme-li jen u posuzování jemnosti, není jasné, v čem by věta „Chceme férovou diskusi, ne silové řešení!“ měla být nadřazená větě „Chceme skutečnou diskusi, ne výkon moci!“ Možná, že bychom odlišné významové efekty byli schopni posoudit, kdybychom znali konkrétní okolnosti dané situace, a nikoliv pouze její paušální charakterizaci jako studentského protestu: vždyť konotace slov jsou dány způsobem jejich použití v určité situaci a tím, na jaké další výroky a okolnosti se v ní napojují či reagují.

Podobně kategoricky jako zavrhuje hesla oné demonstrace, pranýřuje Konopásek také Latoura *Zpět na zem* (2020) za to, že činí z Trumpa karikaturu. Jeho teze, že laciné zesměšňování amerického vůdce neumožňuje – na rozdíl od hlubší analýzy příčin jeho úspěchu – promýšlet účinnou politickou odpověď na něj, je přesvědčivá. Formuluje ji však způsobem, z něhož plyne, že ti, kteří tvrdí, že Trump svým kritikům nedal příležitost ke karikatuře, když ji ze sebe učinil sám, ztratili právo nazývat se sociální vědci. Konopásek navozuje pocit, že sociologie je věda, která je schopna dospívat k definitivním a jednomyslným odpovědím na tyto a podobné otázky. Odlišnými odpověďmi by nevznikal pluralitní prostor uvnitř sociální vědy, ale jejich autoři by jimi tuto vědu zrazovali – vylučovali by se z ní.

Latourovo překonání kantovského dualismu

Použijeme-li Kantova dualistického rozdělení soudů z *Kritiky soudnosti* (1975) jako by Konopáskovy otázky a odpovědi spadaly pod model determinujícího, nikoliv reflektujícího souzení. První souzení uplatňuje svůj pravdivostní nárok tím, že podřazuje daný fenomén pod obecný koncept, jenž vymezuje jeho podmínky možnosti jako objektivního faktu – fenomén se tak stává zaměnitelným případem obecného pravidla či zákonitosti. Druhé souzení se naproti tomu týká toho typu fenoménů či jejich aspektů, pro něž takové obecniny nemáme k dispozici. Stále vznášíme nárok platnosti, ale bez konceptuálního důkazu tím můžeme pouze apelovat na soudnost ostatních. Tento typ souzení se nemůže spoléhat jen na rozvažování, ale také na cit či citlivost, které propadají sítem objektivně zachytitelných konceptů.

To má důležité důsledky pro status zkoumaného fenoménu. Přestává být jedním z nekonečně mnoha případů, které lze podřadit pod danou obecninu (pravidlo, zákonitost),

jež by tímto podřazením zcela vstřebala jeho jedinečnost. Při absenci vhodné obecniny pro jeho zachycení ho poznáváme tak, že ho srovnáváme s jinými – v něčem podobnými, v něčem odlišnými – případy, aniž bychom jim nebo jemu brali jejich jedinečnost. Jak připomínám v úvodním textu, novokantovci rozvedli kantovskou dualitu do rozdílu mezi vědami přírodními, „nomotetickými“, zachycujícími obecné zákonitosti, a vědami historickými, „ideografickými“, zachycujícími jedinečné události či procesy.

Rozdíl mezi dvěma typy souzení implikuje nejen rozdíl v typu a povaze fenoménů, ale také rozdíl v typu a povaze vědecké debaty. Zatímco determinující soud ji uzavírá, neboť každý vědec hodný toho označení musí uznat jeho objektivní správnost či pravdivost, reflektující soud naráží na odlišné soudy ostatních, čímž se ustavuje pluralitní veřejný prostor. Nikdo ze soudících není schopen mít poslední slovo, takže jim nezbyvá, než akceptovat jiné hlasy a názory jako legitimní alternativy. Pluralita samozřejmě není bezbřehá, neboť existuje minimální – stále znova ověřovaný, a tím pádem modifikovatelný – konsensus o tom, které názory jsou ještě legitimní součástí debaty a které už se ocitají mimo vědecký prostor.

Latour *na jedné straně* ruší dualismus této kantovské epistemologické matrice, když i pod zdánlivě determinujícími soudy odhaluje soudy reflektující a pod homogenizujícími nároky objektivit nechává vyhrážnout heterogenitě. *Na druhé straně* chápe samotné souzení nejen jako *zachycování* něčeho již existujícího, ale také jako jeho *spoluvytváření* čili „performanci“: nechápe je tedy jen jako kontemplaci čili modus poznání, ale také jako akci čili modus jednání.

Sociologie jako soukromý prostor

Rétorika Konopáskovy recenze na *Zpátky na zem* i odpovědi na můj text signalizuje, jako by překonal kantovskou pozici opačným směrem než Latour: jako by dualismus mezi determinujícím a reflektivním soudem – mezi jedinou vědeckou pravdou a legitimitou odlišných názorů ve vnitro-vědeckém sporu – nahradil monismem, jenž generalizuje první typ soudu za cenu vymazání druhého. Žádný legitimní spor uvnitř sociologie není možný, neboť lze apodikticky odlišit správný soud, jenž je sociologii věrný, od nesprávného, jímž ji mluví zrazuje. Kategorie správnosti (či pravdy) a legitimacy se dokonale překrývají, takže ztrácí smysl je rozlišovat. Možnost legitimního nesouhlasu a tedy plurality uvnitř sociologie je vyloučena.

Když jsem četl Konopáskovu recenzi na *Zpátky na zem*, chápal jsem rétoriku věrnosti a zrady jako hyperbolickou dramatizaci jeho argumentu. Ve své reakci jsem proto také použil metaforické nadsázky, když jsem Konopáska popisoval jako pistolníka, jenž chtěl pozdního Latoura skolit, ale přestřelil. Rozhňevanost Konopáskovy odpovědi, v níž mě smrtelně vážně vysvětluje, že ho přece nemohl chtít skolit, když z něho celý život vychází, však svědčí o tom, že Konopásek bere rétorické tropy takřka doslova. Platí-li to i pro jeho diskurz o věrnosti a zradě, pak to svědčí o tom, že pro něj akademický prostor není veřejným prostorem (ve smyslu Lippmanově či Deweyho), jenž vzniká konfrontací odlišných stanovisek, ale prostorem soukromým. Je vytvářen monologem jednoho subjektu, jenž svou pozici ztotožňuje s pozicí své disciplíny jako celku. Všechny odlišné názory považuje za nelegitimní a vpustí dovnitř jen ty, které jsou kopií jeho vlastního hlasu, který je sám věrnou kopií hlasu Mistra (předtím, než ten zradil sám sebe).

Kdybych nedoufal, že to je karikatura (Konopásek není Trump) nepsal bych tuto odpověď, neboť bych jakýkoliv další pokus o dialog považoval za marný. Pro mne každopádně není nesouhlas druhého vyhlášením války, v níž se nad ním snažím zvítězit, ale podnětem k novému promyšlení, vyjasnění či modifikaci vlastní pozice a lepšímu pochopení pozice kritika. Nejde primárně o to porazit ho, ale o to dozvědět se o něm, sobě i probíraném tématu něco nového. Tak přistupuji k reakci Czaby Szaló, jehož hlas zaznívá zvnějšku latourovské sociologie, i Konopáska, jenž na mě reaguje zevnitř. Jeho komentář byl pro mne cenný, neboť mě vedl k reformulaci kritiky. Jakkoliv jsem své první hypotetické vysvětlení jeho odmítavé recenze *Zpátky na zem* ve svém textu rozvinul jen proto, abych je vzápětí dal – s poukazem ke Konopáskově latourovství – stranou (což Konopásek ve své reakci nebere v úvahu), je pravda, že kdybych si byl býval přečetl jiné jeho texty k tomu tématu, jejichž neznalost mi vyčítá, vůbec bych se jím nezabýval. Z jeho rozhovoru s Petrem Pokorným je například zřejmé, že recenzi nemohl psát ze stanoviska absolutizované difference mezi sociologií jako sférou poznání a politikou jako sférou jednání – že nemohl považovat ztrátu jemných odlišení a dvojznačnosti za důsledek přesunu sociologa ze sféry „kontemplace“ do sféry „akce“: jakožto latourovec ví, že sociologie nemusí teprve vstupovat do sféry jednání, neboť vždy již sama v jistém smyslu je jednáním (performancí reality, kterou poznává) a zahrnuje v sobě tudíž vždy již politický aspekt (Konopásek, Pokorný 2020).

Heterogenní verze politična

Z Konopáskovy odpovědi na můj text i ze zmíněného rozhovoru plyne, že problém jeho reakce na pozdního Latoura je spíše opačný, než jaký navozovala moje první hypotéza: nespočívá v tom, že by absolutizoval rozdíl mezi sociologií a politikou, ale v tom, že nediferencuje ten typ politična, jenž je součástí sociologického výzkumu, od politična v té podobě, v jaké patří k politickému prostoru v jeho oddělení od prostoru akademického. V souladu s Latourovou terminologií charakterizuje Konopásek v rozhovoru s Pokorným první typ politična jako „diplomacii“, která je založena na smyslu pro dvojznačnosti a jemná odlišení a obviňuje Latoura *Zpátky na zem* z toho, že obětoval diplomacii aktivismu, jenž tyto subtilní difference přebíjí černobílými opozicemi: z dvojznačností jednoho fenoménu činí vzájemně se vylučující atributy dvou protikladných entit, mezi nimiž se máme rozhodovat jako mezi Dobrem a Zlem. Podobně jako v případě studentského transparentu tedy Konopásek nekritizuje samotný vstup sociálního vědce do konvenčně definovaného politického prostoru, ale to, že při něm opouští jazykové hry praktikované v prostoru akademickém: nahrazuje heterogenitu a složenost reality homogenizovanými monolity, které představuje jako vzájemně si vnější entity. Z diplomata, který zprostředkovává dohodu mezi nepřáteli, se stává propagandistou jednoho tábora, jenž demonizuje tábor opačný.

Nemám žádné pochyby o intelektuálně zmrzačujících účincích, jaké může mít zaujetí aktivistické pozice na sociálně-vědnou analýzu. Problém však vidím v Konopáskově předpokladu, že nechce-li se sociolog zradit, musí i vně akademického kontextu mluvit a jednat stejným způsobem, jako když je uvnitř něj. Jak připomínám ve svém textu, již v *Novém shromažďování sociální* (tedy více než deset let před vydáním *Zpátky na zem*) považoval Latour za legitimní nejen roli „sociologa asociací“ (kterou sám vynalezl), ale vedle role

(objektivistického) „sociologa sociálna“ také roli aktivisty usilujícího o sociální změnu – jeho jazykem z jednoho interview v době covidové krize řečeno roli „prorockou“. Podmínkou ovšem bylo, že při jejím zaujetí sociolog nesklouzne zpět k dualismu kritické sociologie – tj. že si nebude s poukazem ke svému vědeckému poznání nárokovat epistemologické privilegium ve vztahu k ostatním aktivistům. Z Latourova výkladu je zřejmé, že různé role vyžadují různé typy jednání a mluvení. Konopáskova opačná představa, že při výkonu jakékoli role má latourovský sociolog vždy mluvit a jednat tak, jak mluví a jedná při svém etnografickém výzkumu, nebere v úvahu moderní diferenciaci (a vzájemné zprostředkování) různých „modů existence“.

Latour ovšem sám zavdal podnět k nedorozumění, když ve zmíněné knize otázku různých typů politična netematizoval. O to cennější je připomenutí o dva roky mladšího textu, který je právě jí věnován, Terezou Stöckelovou. (Latour 2007) Konvenční odlišení akademické sociologie (a dalších institucionalizovaných vědních oborů) od politiky platí pro koncepty 3 a 4 spojené s představami suverénního státu a občanské deliberace. Je evidentní, že politické jednání vymezené těmito koncepty znamená něco zcela jiného, než politické jednání vymezené koncepty 1 a 5. Z hlediska konceptu 1 je politickým úkolem *par excellence* rozplétání a nové splétání heterogenních vláken reality potlačených a překrytých etablovanými diskurzy a objektivistickým podřazováním pod obecné zákonitosti. A něco podobného platí pro koncept 5, jenž zahrnuje mikroanalýzu každodenních praktik administrace lidí a věci prizmatem foucaultovské „governmentality“. Zatímco v případě konceptů 3 a 4 vstupuje sociolog do politiky jako někdo, kdo přichází odjinud, v případě konceptů 1 a 5 se nemusí nikam přesunovat, neboť politično je inherentní jeho sociologickým praktikám.

Lippmanovsko-deweyovská „veřejnost“ (politično 2), vznikající v důsledku problematizace nějaké zavedené instituce, politiky či praktiky, leží někde mezi političnem 3 a 4 na straně jedné a 1 a 5 na straně druhé. Od prvních ji odděluje efemérní a otevřená povaha: zatímco stát a společenství občanů mají trvale institucionalizovanou existenci s jasně danými hranicemi a ustavenými ideologickými diskurzy, tato veřejnost vzniká a zaniká s vynořením se a zmizením určitého problému a může se na ní podílet kdokoli, koho se tento problém týká. Tato větší tekutost platí i pro diskurzy, jež se kolem něj vytvářejí: „nové asociace a kosmogramy“, které Latour připisuje političnu 1, v nich mají (alespoň na začátku) větší šanci. To, že tato veřejnost vzniká sporem, ji však rychle vrhá k absolutizaci opozic, která je typická pro politický a aktivistický diskurz spjatý se státními politikami (koncept 3) a permanentní občanskou veřejností (koncept 4). Tyto dva institucionalizované prostory mají navíc za současných podmínek sklon každou takovou nově vzniklou veřejnost lippmanovsko-deweyovského typu okamžitě kolonizovat svými před-formátovanými kategoriemi.

Latourův článek připomíná, že konvenční oddělení politiky – ať již státní (3) nebo občanské (4) – od (sociální) vědy jako dvou odlišných polí je pouze jedním z vícero způsobů, jak můžeme pochopit jejich vztah a má tedy pouze relativní platnost. Spolu s jeho absolutizací bychom absolutizovali samotný rozdíl mezi věděním a jednáním a ztratili bychom smysl pro to, že praktiky věděni spoluvytvářejí realitu, kterou (údajně jen) poznávají a že ve středu vědy nestojí ani tak fakta *nezaujatě* sbíraná z odstupu (*matters of fact*) jako spíše věci, na kterých vědcům záleží a na nichž *zaujatě* participují (*matters of concern*). Mainstreamové pojetí vztahu politiky jako sféry jednání a sociologie jako sféry poznání, které implikují koncepty 3 a 4

(a potenciálně i koncept 2), vítá ve veřejném prostoru nezaujaté „sociology sociální“, kteří poskytují fakta jako opěrné body pro rozhodování a jednání politiků a občanů. Latourovští „sociologové asociací“, kteří svým výzkumem zaujatě spoluvytvářejí alternativní světy či zachycují jedinečné procesy, jsou v lepším případě zařazeni do stejné kategorie jako umělci nebo historici a tolerováni, v horším případě považováni za nedostatečné vědce, neboť nejsou ochotni hrát hru na dodávání a analýzu faktů (dnešním mediálním jazykem řečeno „dat“).

Dobrý příklad „zaujaté“ české sociologie z poslední doby, v němž jsou hodnotící a politické otázky možné změny zkoumaných praktik bezprostřední součástí výzkumu, představují práce Michala Synka, Dany Hradcové a Radka Cabocha (Synek, Hradcová, Caborch 2019, 2022). Dokládají, že z latourovského hlediska se etnografie dané instituce již samotným svým průběhem stává v jisté míře participací na jejím chodu, a tudíž i na její reprodukci či případné reformě. To samozřejmě nevylučuje, aby výzkumníci po uzavření výzkumu vstoupili do politického prostoru ve smyslu 3 a 4 s programem na změnu úředních politik v dané oblasti. Protože však tento prostor je jakožto sféra rozhodování a jednání definován mimo jiné i opozicí vůči vědě jakožto sféře poznávání, budou muset přistoupit na kompromis s diskurzem „nezaujaté“ či „objektivní“ vědy, a tak kompromitovat i latourovskou zásadu symetrizace vědeckých a nevědeckých diskurzů. Zároveň se pravděpodobně nebudou moci vyhnout ideologickému onálepkování své propozice (jako levicové či pravicové, liberální či konzervativní), ani identifikaci přátel či spojenců a nepřátel či odpůrců – dvěma rysům, které jsou nerelevantní či přímo škodlivé v političnu 1 a 5.

Hovořím záměrně o kompromisu, neboť sdílím Konopáskovu kritiku ohlupujícího sklonu aktivistického diskurzu k manichejské simplifikaci, zároveň však považuji tento sklon za inherentně spjatý s jazykovými hrami, jimiž je prostor politické veřejnosti v konvenčním smyslu ustavován. Z hlediska pragmatické sociologie (v jejím protikladu k sociologii strukturalistické) ho přitom nelze od těchto her oddělit a představovat si, že se do něho latourovský sociolog může přesunout a pokračovat v jazykových hrách svého výzkumu. Musí naopak přijmout jeho jazykové hry. Chce-li ho obohatit o své specifické vědění, musí je však ohýbat a variovat tak, aby relativizoval a komplikoval jejich sklon k absolutizaci opozic a homogenizaci jejich stran. Tento úkol bude moci splnit jen tehdy, nepřestane-li i po svém přesunu stále pěstovat smysl politična 1 a 5 pro spornou a omezenou platnost ideologií, které spolu zápasí v političnu 3 a 4. Udržování autonomie prvního modu politična je přitom o to nesnadnější, čím méně ho lze vodotěsně izolovat od druhého. Sociolog je sám vždy také příslušníkem státu a občanem, který má určitou světonázorovou orientaci. Jistě, latourovský výzkum vychází ze svých vlastních předpokladů, otázek a metod a z tohoto hlediska je na ideologické orientaci svých praktikantů nezávislý. Tato autonomie je však jen relativní. Jak připomíná Petr Kubala: právě proto, že latourovskému sociologu záleží na zkoumaných věcech, nelze jeho analýzy zcela odpojit od jeho postojů v rámci politického modu 3 a 4.

Coda

Také Konopásek poukazuje v rozhovoru s Pokorným na propojenost své konzervativní orientace a svého výzkumného programu. Toto jeho přiznání posiluje závěr, k němuž jsem po zvážení hypotézy academicismu dospěl při hledání důvodů jeho odporu k pozdnímu Latourovi:

tvrdím, že ačkoliv se v recenzi na *Zpátky na zem* dovolává výlučně důvodů sociologických (což mě – vedle podtitulu recenze kontrastujícího radikalismus „intelektuální“ s „politickým“ – přivedlo ke zvažování první hypotézy), ve skutečnosti hrály stejně tak důležitou, ne-li důležitější roli důvody ideologické. Je-li tomu tak, pak to ovšem činí ještě méně udržitelným jeho pokus vyhnat legitimní názorovou pluralitu za hranice sociologie, včetně té latourovské. Nechceme-li ji redukovat na výlučnou doménu jednoho ideologického tábora, musíme se smířit s tím, že různé světonázorové orientace mohou vést k různým odpovědím na probírané otázky. Předpokládám například, že na mém odlišném hodnocení *Zpátky na zem* se podepsala nejen skutečnost, že jsem jejího autora na rozdíl od Konopásky vždy chápal také jako politického filosofa (a tudíž jsem nebyl překvapen jeho vstupem do žánru pamfletu), ale také má levicová orientace. Oba rozdíly mohly být určující pro to, že jsem knihu na pozadí kontextu let 2016-17, v nichž vznikala, považoval za vydařenou hybridizaci Latourových výzkumných východisek s konvenčními jazykovými hrami politična 3 a 4, zatímco konzervativně orientovaný Konopásek chápající Latoura především jako sociologa vědy v ní viděl zradu těchto východisek a přeběhnutí k aktivistickému manicheismu.

V *Kde to jsem?* (Latour 2022) nahradil Latour v roli nepřítele Trumpa Elonem Muskem a kolektivně pak tou částí korporátních elit, kterou tento magnát reprezentuje. Vedle variace na stejné téma se však tato kniha od *Zpátky na zem* také liší. Jak upozorňuje Stöckelová ve svém komentáři, Latour přesunul její těžiště od velkých ideologických narativů (přináležejících k političnu 3 a 4) zpět k mikroanalýzám každodenních praktik těla, které předcházejí a relativizují nepřátelství pěstované těmito narativy. Z tohoto hlediska představuje *Memorandum o nové ekologické třídě* (psané společně s Nikolajem Schultzem) střední polohu (Latour, Schultz 2022): performativní vzývání nové třídy – která by vystřídala buržoazii v hegemonické roli – jako by se od „malé“ tělesné každodennosti vracelo k ideologickým diskurzům dějin, v nichž spolu zápasí o nadvládu „velké“ skupiny jako jsou třídy či národy. V *Kde to jsem?* Latour nejen přisoudil diskursu kolektivního nepřátelství okrajové postavení, ale – jak připomíná Stöckelová – výslovně relativizoval jeho platnost. V *Memorandu* se pak sice vrací velký kolektiv („třída“), avšak těžiště je od jeho nepřátel přesunuto k otázce jeho vytváření. Latourova analogie mezi ekologickou civilizací budoucnosti, k jejímuž rozvoji se snaží aktivisticky burcovat, a Eliasovým popisem rozvoje buržoazní civilizace, „uzemňuje“ makrodiskurz „třídy“ a „civilizace“ v mikroanalýze proměn každodenních praktik údržby těla, jimiž se proslavil ve své knize Elias.

Navzdory návratu k rétorice třídy si tedy ve svém posledním textu Latour podržuje zaostření na „malé“ každodenní *jednání*. Tím zřejmě zklame ty na ekologické levici, kteří mají pocit, že se v boji za radikální změnu neobejdou bez analýzy „velkých“ systémových *struktur*, které je třeba poznávat z vědeckého odstupu. (V jejich diskursu zastupuje tyto struktury většinou slovo „kapitalismus“.) Latour ovšem do konce života umíněně odmítal nejen mýtus takového *vědeckého* odstupu, údajně umožňujícího *objektivní* analýzu celku, ale také mýtus *morálního* odstupu, údajně umožňujícího *nestranné* souzení spravedlnosti či nespravedlnosti celku. V úvodním textu jsem ukázal, že z hlediska pragmatické sociologie jsou tyto dva typy odstupu dvěma stranami bourdieuvské kritické sociologie, která si (jakožto sociologické vtělení kritické teorie) nárokuje to, že je schopna analyzovat realitu a soudit aktéry z jim vnějšího – transcendentního – stanovišť.

Boltanski si na konci devadesátých let minulého století uvědomil korelaci mezi zavržením této holisticko-kritické pozice pragmatickou sociologií a rezignací na projekt překonání kapitalismu. Protože nechtěl patřit do tábora jeho apologetů, začal se vracet k některým prvkům kritické sociologie. O jeho knize *O kritice* (2009) lze proto říci něco podobného, co Szaló říká – podle mého soudu nesprávně – o Latourovi. Je pokusem o *pragmatickou* re-interpretaci *kritické* sociologie. Boltanski v ní uznává, že „kritické gesto“ se nemůže zcela obejít bez nároku na poznání existujícího celku z odstupu ani na jeho souzení jménem hodnot či principů, jež jsou mu vnější. Neobejde se tedy bez skluzu zpět k dualismu: „tento“ svět je hodnocen z hlediska světa „onoho“, k němuž nás má přivést radikální politika. Úkolem kritické teorie (či kritické sociologie) – schopné povznést se nad existující svět a pohlédnout na něj jako na celek – je spolupodílet se na designu revoluční změny.

Také Latour hovoří o nezbytnosti radikální změny celku, chce se při ní však obejít bez „kritického gesta“ a jeho skluzu k epistemologickému a ontologickému dualismu či transcendent(al)ismu. Novou, ekologickou, civilizaci nemáme rozvrhovat „zvysoka“ a „zdálky“, na základě (domněle) objektivního vědění o celku, zachyceném zvnějšku, ale „zespodu“ a „zblízka“. Znamená to, že k ní dojdeme primárně nikoliv teoreticky, ale prakticky – ne jednorázovou změnou „systému“ podepřenou kritickým *věděním*, ale posuny v našem neustále opakovaném každodenním *jednání*.

Umíněnost, s jakou se Latour brání novému vztyčení „plánu transcendence“, blokuje alianci s tím křídlem radikální levice, které se nemůže vzdát obvyklého dualistického rámce kritické teorie (či bourdieuovské sociologie) a o ní opřené revoluční politiky. Souhlasím s Konopáskem, když v rozhovoru s Pokorným konstatuje, že vztahy mezi konzervatismem a progresivismem na politické a vědecké rovině jsou – obzvláště s ohledem na spor mezi konstruktivismem a objektivismem (čili „naturalismem“) – „zašmodrchané“. V naději na to, že to posune debatu o krok dál, se však přece jen pokusím učinit první krok k jejich rozpletení. Tvrdím, že levicově-akademické apropriace *sociálního* konstruktivismu, které ve svém komentáři připomíná, byly úspěšné právě proto, že tento typ konstruktivismu lze – na rozdíl od Latourova *generalizovaného* konstruktivismu – propojit s obvyklým transcendent(al)istickým nasazením radikálně-levicové politiky: různé sociální konstrukce nechávají netknutu „přírodu“, „přirozenost“ či „život“, které je transcendují a mohou tak představovat vnější stanoviště, z něžž mohou být tyto konstrukce (od)souzeny. Žádný takový transcendentní zbytek však u Latoura neexistuje. To nastavuje jasné meze sblížení jeho výzkumného programu s levicovou společenskou kritikou v obvyklém – tj. dualistickém – smyslu. V souladu s tím se Latour jednoznačně distancoval od sociálně-vědných či filosofických přístupů, které poskytují takové kritice teoretické zdůvodnění – tedy jak od Bourdieuovy sociologie (Latour 2005), tak od širší množiny kritických teorií (Latour 2004a).

Stejně meze však latourovský výzkumný program nastavuje svému případnému propojení s konzervativní ideologií, k němuž se hlásí Konopásek. A to navzdory tomu, že můžeme tento program filosoficky vzato pochopit jako výraz ontologického konzervatismu: tedy pozice, která odmítá „tento svět“ teoreticky soudit z hlediska jemu vnějších principů či hodnot – tj. „onoho světa“. Domyslíme-li tuto afirmativní a anti-utopickou stranu Latourova programu, pak se nezdá spravedlivá Szalóova výtká, že Latour absolutizuje „vytváření“ světa na úkor jeho přijímání či – Szalóovými slovy – „hledání“. Odmítnutí „plánu transcendence“

naopak implikuje, že jsme svět schopni měnit jen potud, pokud jsme schopni přitakat mu takovému, jaký ho nalézáme, a nepodrobovat ho tedy „souzení“ z jemu vnějšího stanoviska. Měníme ho pouze zevnitř – na základě „hodnocení“, jež je součástí našich praktik, které vždy již předcházejí teoretické reflexi. (Kontrast „souzení“ a „hodnocení“ je Deleuzův – Deleuze 2014). Překrytí východisek Latourovy sociologie s ontologickým konzervatismem (jenž může být také nazván „pragmatismem“ ve smyslu opaku „intelektualismu“) by posilovalo Konopáskovu pozici jen v případě, že by odlišoval tento konzervatismus jakožto imanentistickou ontologii, která umísťuje těžiště existence do *praktik*, od konzervatismu jakožto politické ideologie, která – jako každá ideologie – předkládá *teorii* světa. U něj se však tyto dva heterogenní koncepty prostupují, když v rozhovoru s Pokorným staví konzervatismus proti progresivismu a předpokládá, že jejich opozice se projevuje jak v politice, tak v epistemologii (Konopásek, Pokorný 2020: 98).

Já naopak tvrdím, že opozice, kterou nacházíme na rovině konvenčně definované politiky nemá svou obdobu na rovině filosofických či vědeckých východisek latourovské sociologie (ať již tuto rovinu charakterizujeme jako „epistemologickou“ nebo „ontologickou“). Jako protiklad progresivismu je politický konzervatismus *intelektuálním obrazem* světa vcelku, jenž zápasí s konkurenčním obrazem. Ontologický konzervatismus naproti tomu spočívá v přijetí *praktické zakořeněnosti* v místě (síťově propojeném s nesčetným množstvím dalších míst). Jeho protikladem tedy je nejen progresivismus, ale všechny světové názory rozvrhané z domnělé pozice globálního nadhledu, včetně politického konzervatismu. Jinak řečeno: „ontologický“ a „politický“ konzervatismus nejsou dvěma podobami jednoho postoje, ale dvěma kvalitativně odlišnými – vzájemně heterogenními – postoji: první má těžiště v praktickém obývání světa, druhý v jeho intelektuálním zobrazování.

Jakožto protiklad progresivismu, liberalismu, socialismu atd. atp. je zkrátka politický konzervatismus ideologií jako ony – celkovým rozvrhem světa, jenž si může nárokovat jeho zachycení jen na základě předpokladu, že na něj může pohlédnout *zvnějšku*. Ontologický konzervatismus se naopak vždy dívá na svět *zevnitř*. Nerozvrhuje ho z hlediska jeho počátku či konce, nýbrž zprostřed procesů. Jeho živlem je širé moře, nikoliv pevnina – je usazen v pohyblivých píscích, nikoliv na domnělé skále pod nimi. Tato jeho schopnost obejít se bez pevných vnějších opěr je více či méně udržitelná v politických prostorech 1 a 5, vstupem do prostorů 3 a 4 se však kompromituje, neboť je v nich vtahován do klání alternativních obrazů světa, které předpokládají možnost ho zachytit jako celek *zvnějšku*. Ideologická pluralita pak povstává z odlišných vymezení vnější pozice. Může být například specifikována nábožensky (zjevením), vědecky (objektivním poznáním), filosoficky (přirozeným rozumem či právem), odkazem k minulosti či tradici nebo k budoucnosti či utopii. Z těchto příkladů plyne, že dualismus nepatří jen k ideologiím levicovým a liberálním, ale také pravicovým a konzervativním.

Konopáskovo propojení latourovské sociologie s politickým konzervatismem je přesvědčivé v té míře, v jaké se zdá, že se obejde bez vztyčení „plánu transcendence“: kdo nechce hýbat se světem, nemusí ani hledat nehybný Archimédův bod, o nějž by se při tom opřel. Toto zdání je však klamné: jakmile konzervativec musí obhájit svou tezi, že je lepší status quo než změna, musí také on hledat ekvivalent Archimédova bodu – vnější stanovisko, z něhož vynáší soudy o celku světa. Latourovský radikál je ovšem v ještě svízelnější pozici:

navzdory odmítnutí možnosti dosažení tohoto stanoviště (jehož se dovolává „kritická“ levice) se snaží dosáhnout změny. V protikladu k němu se latourovský konzervativce skutečně může chlubit tím, že i poté, co se přesunul do konvenčně vymezeného politického prostoru, se ve svém mluvení a jednání udržuje blízko umění diplomacie, které pěstuje v akademickém prostoru. Na rozdíl od změny světa totiž konzervace statusu quo minimalizuje potřebu politického jednání. Tím se také snižuje váha hlediska účinnosti. Ačkoliv Konopáskova teze o souladu mezi smyslem pro dvojznačnost a komplexitu a „politickou průrazností“ nemůže být doložena obecně, s ohledem na konzervativní politický postoj je přesvědčivá. Je-li cílem jednání pouze udržení statusu quo, výrazně se snižují nároky na „politickou průraznost“ i potřeba používat slov jako zbraní v boji s protivníkem, která vede k otupování jejich analytické jemnosti a hrozí skluzem k manicheismu. Konzervativní latourovec se zkrátka ve veřejném prostoru může cítit pohodlněji než jeho radikální protějšek: jeho minimalistický program vyžaduje menší kompromisy s ohlupujícími aspekty konvenčních politických diskurzů, než které musí učinit ten, který se snaží burcovat společnost k radikální změně. Tam, kde první může zůstat co nejbližší své výchozí pozici relativistické diplomacie, druhý se musí alespoň zčásti proměnit v dogmatického propagandistu.

Jedná se nicméně o rozdíl v míře, nikoliv v podstatě problému. Každý latourovec vstupující do (konvenčně definovaného) politického prostoru je chycen v tom, co Henry Kissinger ve své dizertaci pojmenoval jako Metternichovo dilema (Kissinger 2009): nejraději by zůstal u předpolitické „diplomacie“ a jejího čistě praktického pojetí jednání, v novém prostoru však bude moci jednat účinně jen tehdy, bude-li schopen tento svůj ontologický „pragmatismus“ skombinovat s „intelektualismem“, jenž vznáší nárok na zobrazení světa vcelku, a „aktivismem“, jenž zápasí s obrazy pocházejícími z nepřátelského tábora: bude ho tedy muset smísit s jeho opakem, pošpinit, zradit ...

V rozhovoru s Pokorným Konopásek naznačuje, že „akademická celebrita“ Latour podlehl pokušení vstupu do radikálního politického diskurzu, jímž zradil svá výzkumná východiska, zatímco u něj, Konopáska, jako „akademického loosera“ (Sic!), bylo takové pokušení menší a mohl tudíž latourovským východiskům zůstat věrný. (Konopásek, Pokorný 2020: 83 – 84) Toto vysvětlení z odlišné akademické pozice ignoruje daleko podstatnější rozdíl v politické orientaci. Jako konzervativce může Konopásek napětí mezi diplomatickou čistotou a nároky politické intervence minimalizovat. Radikál Latour takovou možnost prostě neměl.¹ Ale možná, že toto napětí nepocíťoval zase tak palčivě: vždyť odjakživa

¹ Podobně jako ve své recenzi, také v rozhovoru s Pokorným Konopásek tvrdí, že „Latour vynáší dost vyhrčená stanoviska a *de facto* se poprvé otevřeně hlásí k politické levici“ až ve *Zpátky na zem*. (Konopásek, Pokorný 2020, 83) Toto tvrzení ignoruje dlouhou řadu Latourových textů lemujících celou jeho akademickou kariéru, od osmdesátých let až do jeho smrti, v nichž se „*de facto*“ hlásí k levici, byť podvrtným způsobem, který jsem naznačil v úvodním textu – tak, že její projekt rovnostářské emancipace propojuje s konzervativním zavržením revoluční modernizace a kritické sociální vědy, o níž se při ní opírala. Podobně jako v jeho rozkročení mezi sociologií vědy a (politickou) filosofií existuje i v Latourově politickém radikalismu (situovaném mimo spor socialismu a kapitalismu) vykazatelná kontinuita: od *Neredukcí* (Latour 1984) a *Nikdy jsme nebyli moderní* (Latour 1991) přes *Politiky přírody* (1999) až ke *Komponistickému manifestu* (Latour 2010) a *Čelem ke Gaie* (2015). Latourovo stanovisko z knihy vydané roku 1991, které (inspirován

bránil nečistě směsi proti těm, kteří chtěli zbavovat svět plevele, aby mohli na zelené louce budovat jiný svět. Na příkladu modernizace také poukázal k vnitřní rozporuplnosti takových revolučních projektů: navzdory deklarovanému cíli *purifikace* světa ve skutečnosti jen zintenzivňují jeho *hybridizaci* (Latour 1991). Nepatří ostatně kult čistoty právě k manichejsky absolutizovanému nepřátelství, které je opakem diplomacie? A nebyla by z tohoto hlediska ochota pošpinit se ideologickými zjednodušeními výsadou pravého diplomata, jenž ví, že každý diskurz o světě „v globálu“ je beztak jen relativní, neboť těžiště bytí nepřestává spočívat v pluralitě lokalizovaných praktik?

Literatura

- BOLTANSKI, Luc. 2009. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. 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.
- DERRIDA, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Ed. de Minuit.
- KANT, Immanuel. 1975. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- KISSINGER Henry. 2009. *Obnovení světového řádu: Metternich, Castlereagh a potíže s mírem v letech 1812 – 1822*. Praha: Prostor.
- LATOUR, Bruno. 1984. *Les Microbes: guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte.
- 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. 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. „Compositionist Manifesto.“ *Literary History* 41(3): 471–790.
- LATOUR, Bruno. 2020. *Zpátky na zem*. Praha: Neklid.
- LATOUR, Bruno. 2022. *Kde to jsem? Poučení z lockdownu pro pozemšťany*. Praha: Neklid.

Terezu Stöckelovou) cituji jako motto k tomuto textu, je stejně tak vyhocené, heterodoxně levicové a – řečeno slovem z titulu knihy, v níž vyšel Konopáskův rozhovor s Pokorným – „alarmistické“, jako stanoviska jeho knihy vydané roku 2017. Konopáskova prezentace tohoto autora jako odborníka na sociologii vědy, jenž zůstává neutrální vůči politickým zápasům své doby, nebyla v postkomunistickém Česku žádnou anomálií. Odpovídala obecnějšímu vzorci transferu západního akademického vědění do českých humanitních a sociálních věd v devadesátých a nultých letech. Jako někdo, kdo se na tomto procesu aktivně podílel, jsem byl často překvapen tím, že i Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida nebo Hannah Arendt, jejichž myšlení bylo bezprostředně spjato s velkými ideovými a politickými debatami, byli do českého prostředí svými znalci uváděni často v podivně politicky vykleštěné podobě – pečlivě ořezaní o vše to, co by mohlo kolidovat s liberálně-konzervativním konsensem, o němž se opírala legitimita post-komunistického režimu. Terčem citované pasáže z *Nikdy jsme nebyli moderní* je samotné jádro tohoto konsensu. Četl-li by Konopásek před třiceti lety Latoura méně selektivně, nemusel by se teď tolik divit.

- LATOUR, Bruno a Nikolaj SCHULTZ. 2022. *Mémo sur la nouvelle classe écologique*. Paris: La Découverte.
- 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.
- 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 souřadnicích ne/způsobivosti.“ *Sociologický Časopis / Czech Sociological Review* 55(5): 587–614.