



**SOCIÁLNÍ STUDIA**  
SOCIAL STUDIES

## **Diskusní fórum**

**1/2024**  
ročník XXI





# SOCIÁLNÍ STUDIA

ročník 21 / číslo 1 / rok 2024

## Diskusní fórum

*Sociální studia/Social Studies* jsou odborným recenzovaným časopisem. Jeho zaměření je primárně sociologické, avšak přijímá také sociologicky poučené a sociologicky relevantní příspěvky z jiných sociálněvědních a humanitních oborů. Vítány jsou studie, které nabízejí nové cesty k porozumění společenským otázkám, či originální kritické komentáře k aktuálně probíhajícím debatám v sociologii a sociálních vědách. Časopis je otevřený příspěvkům reflektujícím nově se vynořující a provokativní otázky substantivního, konceptuálního, teoretického či metodologického charakteru.

Sociální studia vycházejí dvakrát ročně.

#### **ŠÉFREDAKTOR**

Pavel Pospěch

#### **VÝKONNÁ REDAKTORKA**

Barbora Hubatková

#### **KONTAKT**

Adresa: Sociální studia, Fakulta sociálních studií  
MU, Joštova 10, Brno, 602 00  
E-mail: socstud@fss.muni.cz

#### **REDAKČNÍ A EDIČNÍ RADA**

Jan Balon (Univerzita Karlova, Praha)  
Pavel Barša (Univerzita Karlova, Praha)  
Andrea Baršová (Úřad vlády ČR, Praha)  
Michael Buchowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań)  
Martin Bútora (Institút pre verejné otázky, Bratislava)  
Hana Červinková (Dolnośląska Szkoła Wyższa, Wrocław)  
Slavomíra Ferenčuhová (Sociologický ústav AV ČR, Praha)  
Andrej Findor (Univerzita Komenského, Bratislava)  
Ivan Chorvát (Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica)  
Zuzana Kusá (Slovenská akadémia vied, Bratislava)  
Kateřina Lišková (Masarykova univerzita, Brno)  
Radim Marada (Masarykova univerzita, Brno)  
Miroslav Marcelli (Univerzita Komenského, Bratislava)  
Petr Mareš (Masarykova univerzita, Brno)

Ladislav Rabušic (Masarykova univerzita, Brno)  
Maxmilián Štrmiska (Univerzita Hradec Králové)  
Jaroslav Střítecký (Masarykova univerzita, Brno)  
Dana Sýkorová (Univerzita Palackého, Olomouc)  
Csaba Szaló (Masarykova univerzita, Brno)  
Václav Štětka (Loughborough University)  
Jan Váně (Západočeská univerzita, Plzeň)  
Roman Vido (Ostravská univerzita, Ostrava)

#### **MEZINÁRODNÍ EDIČNÍ RADA**

Jeffrey Alexander (Yale University, USA)  
Rowland Atkinson (University of Sheffield, UK)  
Andrea Brighenti (Trento University, Italy)  
Elisabete Figueiredo (University of Aveiro, Portugal)  
Paul Higgs (University College London, UK)  
Mervyn Horgan (University of Guelph, Canada)  
Hubert Knoblauch (Technische Universität Berlin, Germany)  
Agnieszka Kościańska (University of Warsaw, Poland)  
Laszlo Kulcsar (Penn State University, USA)  
Dmitry Kurakin (National Research University Higher School of Economics, Russia)  
Monika Mynarska (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)  
Nina Peršak (University of Ljubljana, Institute for Criminal Law Ethics and Criminology, Slovenia)  
Philip Smith (Yale University, USA)  
Simon Susen (City, University of London, UK)

#### **SAZBA**

Vladimír Ludva (Brno)  
www.ludva.cz

#### **GRAFICKÁ ÚPRAVA OBÁLKY**

Olga Štaffa

#### **KOREKTURA ČESKÝCH TEXTŮ**

Veronika Ptáčková

#### **KOREKTURA ANGLICKÝCH TEXTŮ**

Benjamin Vail

© Fakulta sociálních studií MU, ISSN 1803-6104 (online), MK ČR E 15090

Vydáno v červenci 2024

Podrobnější informace o aktuálně vypsáných tématech a elektronické verze textů naleznete na internetových stránkách časopisu ([https://journals.muni.cz/socialni\\_studia](https://journals.muni.cz/socialni_studia)).

Časopis je veden v databázích Scopus, ERIH PLUS, EBSCO, Ulrich's Periodical, ISSN Portal a DOAJ.

# SOCIÁLNÍ STUDIA 1/2024

## DISKUSNÍ FÓRUM

Pavel Barša <i>Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski</i>	9
Zdeněk Konopásek <i>Věda a politika, vpravo, vlevo</i>	33
Petr Kubala <i>Větší než malé množství situovaných voleb</i>	39
Tereza Stöckelová <i>Sociologie ve válečném stavu</i>	45
Csaba Szaló <i>O zprostředkování a emancipaci věcí</i>	49
Pavel Barša <i>Slovo závěrem</i>	57

## ZVLÁŠTNÍ SEKCE

Radim Marada, Stanislav Balík, Adéla Souralová <i>Laudatio</i>	75
Radim Marada, Stanislav Balík, Adéla Souralová <i>Laudatio (v anglickém jazyce)</i>	77
Jeffrey C. Alexander <i>K intelektuálním počátkům silného programu v kulturní sociologii (a jeho vazby na sociologii na Masarykově univerzitě)</i>	79
Jeffrey C. Alexander <i>On the Intellectual Origins of the Strong Program in Cultural Sociology (and Its Links with Sociology at Masaryk University)</i>	85

## RECENZE

Kateřina Čanigová <i>Irena Kašparová: SPOLU: Průvodce domácím vzděláváním v České republice</i>	93
Renáta Sedláková <i>Michal L. Hořejší: Politika lesa: debata o Národním parku Šumava v letech 1991–2010</i>	97

*Sociální studia / Social Studies* is an academic peer-reviewed journal primarily aimed at a sociological readership, but its orientation is pluralistic and interdisciplinary. It accepts sociologically informed and relevant contributions by scholars in other fields of the social sciences and humanities. We appreciate articles that offer new ways of understanding social issues as well as innovative critical commentary on current debates within sociology and the social sciences. The journal welcomes articles reflecting on emergent and challenging issues: substantive, conceptual, theoretical, and methodological.

The journal is published biannually.

#### **EDITOR-IN-CHIEF**

Pavel Pospěch

#### **MANAGING EDITOR**

Barbora Hubatková

#### **CONTACT**

Address: Sociální studia, Fakulta sociálních studií  
MU, Joštova 10, Brno, 602 00  
E-mail: [socstud@fss.muni.cz](mailto:socstud@fss.muni.cz)

#### **EDITORIAL BOARD**

Jan Balon (Charles University, Prague)  
Pavel Barša (Charles University, Prague)  
Andrea Baršová (The Office of the Czech Republic Government, Prague)  
Michael Buchowski (Adam Mickiewicz University, Poznań)  
Martin Bútora (Institute for Public Affairs, Bratislava)  
Hana Červinková (University of Lower Silesia, Wrocław)  
Slavomíra Ferenčuhová (Czech Academy of Sciences, Prague)  
Andrej Findor (Comenius University, Bratislava)  
Ivan Chorvát (Matej Bel University, Banská Bystrica)  
Zuzana Kusá (Slovak Academy of Sciences, Bratislava)  
Kateřina Lišková (Masaryk University, Brno)  
Radim Marada (Masaryk University, Brno)  
Miroslav Marcelli (Comenius University, Bratislava)  
Petr Mareš (Masaryk University, Brno)  
Ladislav Rabušic (Masaryk University, Brno)  
Maximilián Strmiska (University of Hradec Králové)

Jaroslav Střítecký (Masaryk University, Brno)  
Dana Sýkorová (Palacký University, Olomouc)  
Csaba Szaló (Masaryk University, Brno)  
Václav Štětka (Loughborough University, Loughborough)  
Jan Váně (University of West Bohemia, Pilsen)  
Roman Vido (University of Ostrava, Ostrava)

#### **INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD**

Jeffrey Alexander (Yale University, USA)  
Rowland Atkinson (University of Sheffield, UK)  
Andrea Brighenti (Trento University, Italy)  
Elisabete Figueiredo (University of Aveiro, Portugal)  
Paul Higgs (University College London, UK)  
Mervyn Horgan (University of Guelph, Canada)  
Hubert Knoblauch (Technische Universität Berlin, Germany)  
Agnieszka Kościańska (University of Warsaw, Poland)  
Laszlo Kulcsar (Penn State University, USA)  
Dmitry Kurakin (National Research University Higher School of Economics, Russia)  
Monika Mynarska (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)  
Nina Peršak (University of Ljubljana, Institute for Criminal Law Ethics and Criminology, Slovenia)  
Philip Smith (Yale University, USA)  
Simon Susen (City, University of London, UK)

#### **TYPESET**

Vladimír Ludva (Brno)  
[www.ludva.cz](http://www.ludva.cz)

#### **DESIGN**

Olga Štaffa

#### **PROOFREADING**

Veronika Ptáčková, Benjamin Vail

© Faculty of Social Studies, MU, ISSN 1803-6104 (online), MK ČR E 15090  
Issued in July 2024

---

Detailed information about the currently announced topics and electronic versions of the texts can be found on the journal website ([https://journals.muni.cz/socialni\\_studia](https://journals.muni.cz/socialni_studia)).

The journal is cited by Scopus, ERIH PLUS, EBSCO, Ulrich's Periodical, ISSN Portal, and DOAJ.

# SOCIAL STUDIES 1/2024

## DISCUSSION BLOC

Pavel Barša <i>Pragmatic Sociology of Emancipation: Latour vs. Boltanski</i>	9
Zdeněk Konopásek <i>Science and Politics, Left and Right</i>	33
Petr Kubala <i>Larger than Small Amount of Situated Choices</i>	39
Tereza Stöckelová <i>Sociology in a Wartime State</i>	45
Csaba Szaló <i>On Mediation and Emancipation of Things</i>	49
Pavel Barša <i>Epilogue</i>	57

## SPECIAL SECTION

Radim Marada, Stanislav Balík, Adéla Souralová <i>Laudatio (in Czech language)</i>	75
Radim Marada, Stanislav Balík, Adéla Souralová <i>Laudatio</i>	77
Jeffrey C. Alexander <i>K intelektuálním počátkům silného programu v kulturní sociologii (a jeho vazby na sociologii na Masarykově univerzitě)</i>	79
Jeffrey C. Alexander <i>On the Intellectual Origins of the Strong Program in Cultural Sociology (and Its Links with Sociology at Masaryk University)</i>	85

## REVIEWS

Kateřina Čanigová <i>Irena Kašparová: SPOLU: Průvodce domácím vzděláváním v České republice</i>	93
Renáta Sedláková <i>Michal L. Hořejší: Politika lesa: debata o Národním parku Šumava v letech 1991–2010</i>	97







**DISKUSNÍ FÓRUM**





# Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski<sup>1</sup>

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 Latourovu 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 Latourovu verze pragmatického obratu, v jejímž centru stál koncept sítě, a „síťovou“ ideologií 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>

<sup>1</sup> 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 spojeném 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 přímočařejší politického diskurzu v minulém desetiletí zůstávají základní kontury jeho pozice v zásadě nezměněny. Tato kontinuita a stálost kontrastuje s Boltanskiho oscilací mezi protikladnými stanovisky. Výtěžkem srovnání dvou autorů je zjištění, že Latourově 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 Bourdieu 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 podminek jeho prodebení.

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 jednajícím 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 přerodždělena 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 *agenty* 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 *Sfēr 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 vznášejí 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 přeměrování 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 něž 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 mýjí, 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 nepřímou 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 nenaplněnu 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 nezavrhuje 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 dilema 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 svěřuje 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 hrouť 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 Víkových 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 síť 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, jež determinuje identitu a jednání lokálních aktérů – jež 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 nejnaternější 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 Latourově, pak jedním z důvodů, proč se smířil s označením svého přístupu zkratkou ANT bylo, že je homonymem „mravence“ – tedy hmyzu, jehož akční rádius 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“, jež 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 (jež 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 Boltanského

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 formulaci, 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 jí 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 vytěšňované 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 shromažďování 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 (podřizování 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 zapoměla 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 nejrůznější 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 vědě 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 sociálně, 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, shromažďování, 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 Zemí, 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 zpuštění 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 „krajně 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 sprovodí 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 politična chybí. Jeho jádrem je podle něj skládání společného světa zesponu – bez vnějšího rámce, jenž by ho (s pomocí nějakého metajazyka) svrchu formátoval a kódoval a podřizoval 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 politična považovali dějiny, v nichž bojují národy, jejich státy a vůdcové o území a uznání. „Válka a mír“ z názvu Latourovvy 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 pracující 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 „zesponu“.

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 vytykají 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 pojeté 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* nesevřdí 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 modů 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 asociálních 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 vměštnává 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 odtaziť reflexe se neopírají o transcendentní pozici (jíž se její protagonisté dovolávají), ale jsou výrazem dočasných 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 vykázáno 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 „látat“ to, co revolucionáři – levicoví i liberální – potrhali. Konopásek ovšem zapomíná, že spolu s tímto zavřením liberální i levicové revoluce Latour zahrhuje 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 radikalizací 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 Metelec, když ho identifikuje politicky s konzervativní pravici a filosoficky s heideggerovskou kritikou techno-vědy (Metelec 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 Metelec 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. 1975. *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 radikálismem.“ *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-navrh-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 soufadinách 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](mailto:pavel.barsa@ff.cuni.cz)





Barša (2023) oceňuje, že Latour nepředstírá schopnost dívat se na skutečnost svrchu, jakýmsi privilegovaným způsobem, a že je odhodlán nahlížet svět „zevnitř“ a „zespodu“. Jenže když Barša z odstupu zařazuje Latoura do systémů současného sociálněvědního uvažování a do politických souřadnic, sám se na něj přesně tak dívá. Svrchu, nezúčastněně a jaksí odjinud. Píše o Latourovi, nikoli latourovsky. Latourovo myšlení spíše reprezentuje, než aby na něm participoval, abych parafrázoval větu z předposledního odstavce Baršova textu. Tím mne vlastně moc nebaví.

Přesto se Baršou cítím oslovený. Když totiž svůj text pointuje úvahami o tom, že Latourovi není blízká ani revoluční levice, ani krajní konzervatismus, pomáhá si při tom tím, že ho zdoluhavě brání přede mnou. Přesněji: před tím, co jsem údajně napsal v jednom svém kritickém textu (Konopásek 2020a).<sup>1</sup> V něm jsem představoval knihu *Zpátky na zem* (Latour 2018) a na jejím příkladě jsem probíral složité a nejednoznačné vztahy mezi intelektuálním a politickým radikalismem.

Pravda je, že tahle Latourova kniha se mi nelíbí. Považuji ji za slabou a nešťastnou. Jenže kvůli něčemu úplně jinému, než mi Barša podsouvá. K žánru polemiky patří figura „slaměného panáka“. Autor přežene a trochu zpotvoří, co druhý říká, takže se pak proti němu může co nejostřeji vymezit. Aby se v tomhle úsilí nezesměšnil, musí znát míru. Barša přijatelnou míru dalece přesáhl. Prakticky všechno, co o mé recenzní eseji tvrdí, je ve skutečnosti jinak. Jako kdyby neuměl číst. Nebo nechtěl. V klíčových okamžicích mi dokonce vkládá do úst úplný opak toho, co píšu – a to nejen v onom krátkém pojednání, ale dlouhodobě.

Chci prý Latoura skolit. Barša mne líčí jako „pistolníka“, co asi touží po krvi a střílí od boku. Přehlédl, že moje výhrady se týkají jediné Latourovy knihy, a že dokonce ani tu neodsuzují šmahem. Že Latoura obecně ctím a že je mi blízký, lze vyčíst z téměř všech mých textů za posledních třicet let. Dotyčný text pro *Vesmír* jsem psal jako rozvedení závěrečné patové poznámky v pojednání o pojmu antropocén, které vyšlo krátce předtím (Konopásek 2020b). Tam jsem se o Latoura a jeho práce nepřehlédnutelně a přiznaně opíral. K čemu by mi byl „skolený“, probůh? Myslí Barša vážně, že mít výhrady k některým argumentům oblíbeného autora znamená chtít ho „skolit“?

<sup>1</sup> Všechny přímé citace, označené pouze stranou (a nikoli také jménem autora a rokem), pocházejí právě z tohoto článku.

Dílčí argumenty Baršova výpadu jsou mimo v mnoha ohledech.<sup>2</sup> Latourovi prý například zásadně nerozumím v tom, že mu vytýkám „vstup do politické arény“. Soudím údajně, že Latour svou politickou angažovaností zradil svoje „lepší, čistě akademické já“, a požadují, aby se vrátil „do oblasti čisté vědy“... Probůh, ukažte mi místo, kde tohle v jakémkoli svém textu byť jen naznačují.

Jenže Barša jde ještě dál. To hlavní, co mi prý na Latourovi vadí, není pouze samotná političnost jeho textu, ale především konkrétní politický apel knihy. Barša tvrdí, že „paušálně přiřazují pozdního Latoura k levici“. A to přiřazení je prý záluďné a svévolné, protože není levice jako levice... Že jsou mezi příznivci politické levice rozdíly, to nepopírám. Popírám ale, že bych kdy Latourovi *vyčítal*, že se z něho stal levičák. Výslovně píšu: „Nejde [...] o to, jak výrazně se [Latour] tentokrát přihlásil k levici. Podstatné je, jak moc z toho, na čem celý život pracoval, zůstává nyní stranou“ (s. 514).

Nevyčítám tedy Latourovi, že „vstoupil do politické arény“. Vadí mi, *jak* do ní vstoupil. A toto „jak“ nespočívá v levicovosti, nýbrž v tom, že celou problematiku sociologicky vyprazdňuje. Například tehdy, když svůj hlavní terč dělá z bývalého amerického presidenta Trumpa. Píšu: „Člověk by čekal, že autor bude se svými zkušenostmi pomáhat čtenářům pochopit, kvůli čemu všemu je tak obtížné navzdory relativnímu vědeckému konsensu prosazovat účinnou klimatickou politiku, a že tak bude objasňovat, jak složitý a houževnatý ‚protivník‘ na druhé straně stojí. Místo toho banalizuje celý problém tím, že onu druhou stranu líčí jako nepřičetného a nesrozumitelného blázna. To je podle mého zásadní krok, kterým opouští své vlastní sociologické principy“ (s. 514).

A teď pozor. Poté, co Barša vybájí nejrůznější nesmysly, které údajně Latourovi vytýkám, a vysvětlí, jak máme správně tomuto autorovi rozumět, přichází zápletka: „Ale vše, co bylo doposud řečeno, musí přece Konopásek jako největší český znalec Latoura vědět!“ Jak je tedy možné, že na Latoura tolik plive? Baršova odpověď: Konopásek je konzervativní pravičák. To proto útočí na Latourovu levicovost, přehání ji přitom a „přestřeluje“. Proto Latoura mrzačí a přehlíží existenci rozumnější levice, u které prý Latour hledá spojení. A proto útočí na ty, kteří volají po změně.

Barša dále uvažuje: „Jako by Konopásek předpokládal, že v souladu s akademickým latourismem je jen politický konzervatismus, zatímco politický radikalismus se s ním vylučuje.“ Ale vůbec ne. Já jen Latourovi zazlívám, že píše, jako kdyby to tak bylo. Nemyslím, že příklon k (jakékoli) levici musí být nevyhnutelně doprovázen ústupem od latourovského jemnocitu pro skutečnost. Jenže Latour v díle *Zpátky na zem* přesně takhle píše: jako by to ani nebyl Latour. Příkloní se k levici, budiž, ale zradí přitom vlastní sociologii. A Barša ho v tom obhajuje. Latourův ústup od *actor-network theory* a symetrického přístupu je podle něj z povahy věci nutný. Politika totiž žádá, tvrdí Barša, aby byl jasně identifikován a stigmatizován nepřítel: „Dvojnáčnost a jemnost trasování musí být [v takovém případě] nahrazeny jednoznačností a konfrontací a symetrie pro jednu ustupuje asymetrii,“ píše. S pojmenováním nepřítelů já ale problém nemám. Latourovi vytýkám, že svého protivníka tentokrát pojmenoval blbě. Lacině. Což neznamená pouze „nesociologicky“.

<sup>2</sup> Nesmysly a fauly Baršovy filipiky podrobněji rozebírám jinde (Konopásek 2022). Zde na to není místo.

Mobilizovat proti vypjaté karikatuře, proti vulgarizovanému, předem zesměšněnému a hrubě nerealistickému obrazu protivníka se mi zdá nešťastné a krátkozraké také *politicky*.

Podle Barši je rétorika relativizujícího a symetrizačního mlčení pro konzervativce pohodlnou strategií v boji proti levici. Nahrává jim v obhajobě *statu quo*. Jenže tak jednoduché to není. Za prvé, v textu pro *Vesmír* jsem žádné stávající poměry neobhajoval. Ohrazoval jsem se proti konfrontačnímu a nesmyslně schematickému pohledu na praktickou politiku od autora, u kterého bych něco podobného nečekal. Za druhé, „politické využití“ relativistické rétoriky vůbec není výsadou pouze konzervativců. Ono je to spíš typicky právě naopak. Využívali a využívají ji i mnozí pokrokáři. Dnes lze poukázat například na spory o gender nebo rasu. Přitom tahle současná relativizující a konstruktivistická výzbroj politické levice má svou dlouhou a složitou tradici. Když Berger s Luckmannem přišli se sociálním konstruktivismem, nic levicového v tom nebylo. Berger ostatně psal se sympatiemi o kapitalismu, Luckmann o náboženství. Navzdory tomu konstruktivismus rychle zaujal rebelanty. Mnozí z nich ho přijali jako svoje paradigma – a při adopci si ho nenápadně přizpůsobili. Líbilo se jim, že zpochybňuje samozřejmosti, danosti, obecně platné poměry (tedy *status quo*). Pífkou ovšem měli zejména na samozřejmosti těch druhých. Šlo je totiž ukázat jako „pouhé konstrukce“. Z poukazu na konstruovanost reality se stala nadávka a (relativizující) konstruktivismus se většinou stal předním nástrojem společenské kritiky a mobilizace pro změnu. Teprve takhle konstruktivismus masově uspěl.

Toto dnes tak rozšířené „použití“ konstruktivismu mi blízké není. Nikoli však *proto*, že je „jednoduše levicové“, a tudíž se mi jako „pravičákovi“ nelíbí (jak by asi soudil Barša, analogicky s tím, jak posuzuje můj nesouhlas s Latourovou knihou). Důvodů je ve skutečnosti celá řada a jsou všelijak propletené. Lze především mluvit o nedorozumění a špatném pochopení. Mnozí představitelé dnešního konstruktivistického mainstreamu si totiž rozpolcenost téhle sociologické tradice vůbec neuvědomují a bez rozpaků se dovolávají chudáků otců zakladatelů.<sup>3</sup> Dále, sociálně-kritický konstruktivismus je vnitřně nesourodý v tom, jak měří sobě a těm druhým. Důležité okolnosti nevidí. A je také sociologicky plochý a naivní. Uvrhává nás do světa, který jako by nedržel ničím pořádně pohromadě a který nelze prakticky společně žít. A to už se dostáváme také k tomu, na co sociologové upozorňovat chtějí a na co nechťejí; v čem vidí problém a v čem ho nevidí. Tyhle věci často nebývají zřejmé na první pohled. Rozdíly vypadají jemné a jsou poschovávány do „neutrální“ učenecké promluvy. Ale je to už zároveň politika. Přesvědčení o tom, jaký svět je, je vždycky zároveň přesvědčením, jaký by svět měl být... S tím, proč se mi nelíbí ona Latourova kniha, je to podobně složité. Je v tom *také* politika, ale jinak, než říká Barša.

V Baršově schématu jsou kategorie „levičák“ a „pravičák“ neproblematickými argumentačními prostředky. Jako by člověk byl napřed a zřetelně jedním či druhým a podle toho pak sociologicky uvažoval. Zachtělo se Latourovi pokroku? Žádný problém, stačí opustit svou vlastní sociologii, protože ta na to tak nějak není dělaná, a bouchnout do stolu. Vyžaduje to „specifický politický diskurs“. Kritizuje Konopásek Latoura, ač je jeho „největším českým znalcem“? Není divu. Jeho sociologický rozhled a akademická soudnost jsou totiž válcovány

<sup>3</sup> Berger s Luckmannem se od nich ostře distancují a v reakci volají: „Nejsme konstruktivisté!“ (viz Berger 2011: 95), takhle jsme ten konstruktivismus nemysleli!

tím, že napsal kapitolu do knihy, jejímž editorem je Alexandr Vondra. Co přesně ve svých textech píše, není ani třeba číst. Jeho příklon k pravičáctví vysvětluje všechno... Ideologické škatulkování u Barši zkrátka trumfuje věcný argument a složitou/skládanou skutečnost – tedy to, co s odkazem na Latoura sám naoko velebí. Barša nepřipouští, že politické sklony jsou všelijak lomené a situační a rodí se *ruku v ruce* s intelektuální činností, aniž by jedno jasné předcházelo druhému, nebo dokonce určovalo to druhé.

Političnost vědy jako by pro Baršu znamenala hlavně to, že z ní snadno můžeme pod politickými záminkami kdykoli utéct. Když někdo chce promluvit „politicky“, je úplně jedno, co předtím říkal „akademicky“. Politický účel světlí intelektuální rozpory. Takže já například dle Barši akademické podstatě Latourový práce sice rozumím, ale jsem Vondrův zaprodanec, a proto píšu, jak píšu.

Překlopit odbornou řeč do řeči aktivismu není vždy snadné. To ale není důvod, aby si věda a politika podráždily nohy. Psal jsem o tom v jednom starším, oficiálně nepublikovaném textu (Konopásek 2013). Připomenu ho tu, pomůžu si s ním. I proto, že ukazuje konsistenci a dlouhodobost méj pozice.

Probíral jsem tehdy případ, jehož jsem byl svědkem na brněnské Fakultě sociálních studií. Studenti se bouřili v rámci tzv. Týdne neklidu. A konfrontovali při tom své protivníky heslem „Chceme skutečnou diskuzi, ne výkon moci“. Takovými slovy jako by nepřipouštěli to, co je dnes sociologickou samozřejmostí – totiž že moc je podstatným způsobem všudypřítomná, rozptýlená, obyčejná, vztahově založená, často navenek odpolitizovaná. Jako by si neuvědomovali, že mocenským aktem je nejen partnerský dialog, ale paradoxně také to, co sami tímto transparentem dělají. Stalo se tedy, že Foucaultem a teorií diskursu silně poznamenaná škola během Týdne neklidu náhle začala vypadat jako vzdělávací ústav, kde nečtou nic než Habermase... Baval jsem se pak o tom s některými účastníky. Rozuměli mé námitce. Vysvětlovali, že teorii je vhodné nějak zjednodušit a vyostřit, jinak by nejspíš zůstali paralyzovaní a neschopní cokoli smysluplného říct. Hm. Barša by z nich měl radost.

Pro mne je to ale falešný argument. Ctít jemné rozdíly a nejednoznačné souvislosti přece neznamená (nemělo by znamenat) zavírat oči před sviňárnami, nešvary či nespravedlnostmi. Nebo, dodejme v souvislosti s Latourovou knihou, před hrozivými souvislostmi klimatických změn. Jistě, politická řeč je specifická. Jde v ní prvořadě o něco jiného než při dokazování faktů (viz též Latour 2013). Jenže to neznamená, že v ní není místo pro pečlivě vážená slova, nejednoznačnosti a věrnost skutečnosti (realismus, chcete-li). A neznamená to také, na druhou stranu, že pro úspěch ve vědě není důležité to, co tradičně spojujeme s politikou: oslovit publikum, získat lidi na svou stranu nebo postupovat diplomaticky... Zato Barša *de facto* navrhuje: jako akademik si mluv uměřeně a opatrně; chceš-li jednat politicky, za dobrou věc, zjednodušuj, přeháněj, absolutizuj. A vykašli se na všechno, co o světě jako akademik víš.

Jsem přesvědčený, že kvůli vlastní angažovanosti nemusíme, ba neměli bychom zrazovat či opouštět svůj obor a jeho pracně budované perspektivy. Vždyť ono nešťastné brněnské heslo šlo bez velké újmy na jeho politickém poselství napsat mnohokrát jinak. Třeba: Chceme férovou diskusi, ne silové řešení; nebo: Taky chceme změnu – bavte se s námi o tom! Byla by taková hesla výrazem neschopnosti něco říct a za něčím si stát? Byla by málo

srozumitelná? Málo úderná? Nikoli.<sup>4</sup> Ve srovnání s heslem, které si budoucí sociální vědci vyvěsili ve vlastní škole, by ale uvedené alternativy byly citlivější pro významovou složitost a jemnost, bez nichž se klíčové pojmy současné sociologie prostě neobejdou. Na tom, jakými slovy se co říká, hodně záleží. V sociálních vědách možná víc než kdekoli jinde.

Onomu transparentu samozřejmě šlo i tak porozumět. Chápal jsem, co chtěli studenti říct a proč byli naštvaní. Rozhodně mi v oné polemice s nimi nešlo o nějaké „hájení *statu quo*“, jak by nejspíš usoudil Barša. Pozastavoval jsem se nad tím, jak se ze sociálních věd, které se na té škole vyučovaly, stává „učebnicová sociologie“. Tedy něco, co vypadá dobře a zajímavě, když o nic vážného nejde, avšak co nesnese test praktickým životem. Ukazoval jsem, podobně jako později u Latoura, jak pod tlakem událostí a v zájmu nějakého důležitého politického cíle udržujeme k teorii vlastního oboru až příliš nezávazný vztah. Nejsme schopní, odhodlaní a připravení opravdu ručit za způsob uvažování, který v rámci nějaké školy, nějaké intelektuální tradice, dlouhodobě a soustavně pěstujeme. Naučili jsme se paradigmatu a teoretické rámce měnit jako rukavice či ponožky – podle příležitosti. Když pak přistupujeme ke své sociologické perspektivě takto školsky, učebnicově, jako k jedné z mnoha možných, nevytváří se žádný tlak na to, abychom se o tuto teorii opravdu starali, abychom za ni spoluzodpovídali, abychom ji neúnavně „testovali“ v nejrůznějších praktických situacích, abychom si vůči ní udržovali ostražitost. Jakmile se ukáže nějaký lacinější postup, můžeme ji přece opustit. Vyměnit za jinou. Jenže: kdy jindy se má osvědčit naše schopnost mluvit o světě oním netriviálním a někdy možná lehce krkolomným způsobem, kterému říkáme sociologie, než když začíná být v sázce něco opravdu důležitého?

Tato lehkonožost vede k tomu, že si jako sociologové zvykáme na nespoutané žvanění. Co nedovolí jedna myšlenková tradice, dovolí jiná. Co nedovolí upjatá věda, dovolí plamenná politika. Přepnutí je snadné a bezbolestné. A je-li to ve jménu angažovanosti za dobrou věc a v zájmu oslovení širokého publika, platí to dvojnásob. Vykecáme se ze všeho... Líp už cestu k bezvýznamnosti a vyprázdnění vlastního oboru dláždít nemůžeme.

## Literatura

- BARŠA, Pavel. 2023. „Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski.“ *Sociální Studia/Social Studies* (online first). <https://doi.org/10.5817/SOC2023-33646>
- BERGER, Peter L. 2011. *Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore*. Prometheus Books.
- KONOPÁSEK, Zdeněk. 2013. „Sociologie, na které ne/záleží.“ *Zdenek Konopasek: Blog*, 24. března 2013. Cit 14. září 2022 (<http://zdenek.konopasek.net/index.php?m=16&i=2757&b=16>).
- KONOPÁSEK, Zdeněk. 2020a. „Latour o antropocénu: Složitě vztahy mezi intelektuálním a politickým radikalismem.“ *Vesmír* 99(6): 512–514.
- KONOPÁSEK, Zdeněk. 2020b. „Antropocén: Více než jeden, méně než dva.“ Pp. 30–48 in P. POKORNÝ a D. STORCH (eds.). *Antropocén*. Praha: Academia.

<sup>4</sup> Podobně i Latourova kniha o politických souvislostech klimatických změn mohla být napsaná (trochu) jinak. Což nemusí znamenat, že by ztratila na naléhavosti a politickém náboji, třebaš i alarmistickém. Jen by ten politický náboj nemohl být tak povrchní a prvoplánově konfrontační.

- KONOPÁSEK, Zdeněk. 2022. „Konopásek kontra Latour: Barša má vidiny pistolníků a z vlastních kvérů se mu ještě kouří.“ *Zdenek Konopasek: Blog*, 14. srpna 2022. Cit 14. září 2022 (<http://zdenek.konopasek.net/index.php?m=16&b=16&i=4368>).
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, Bruno. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge: Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno. 2018. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.

## **Autor**

*Zdeněk Konopásek* (1963) je sociolog a hudebník. Jako badatel dlouhodobě působí v Centru pro teoretická studia UK/AV ČR, kde se věnuje sociologii vědy, zejména vztahům mezi expertízou a politikou. Založil a dlouho vedl časopis pro kvalitativní výzkum v sociálních vědách *Biograf*. Více viz <http://zdenek.konopasek.net>  
Kontakt: [zdenek@konopasek.net](mailto:zdenek@konopasek.net)





# Větší než malé množství situovaných voleb

Petr Kubala

*Jak vysvětluje Latour (...), zatímco explanační („teoreticko-metodologický“) rámec je nezbytnou součástí mainstreamové akademické práce, která vidí ve zkoumaném fenoménu realizaci obecné možnosti, sociologii asociací by takový rámec od hlavního úkolu, jímž je trasování fenoménu sui generis (...) 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.*

(Barša 2023: 14)

Je červenec 2022 a já se snažím v podkroví jednoho brněnského bytového domu rozpočítat na důležitou situaci z prosince předešlého roku, kterou chci použít pro výkop reakce na text Pavla Barši o emancipaci, sociální kritice a pragmatické sociologii. Zvrátím hlavu dozadu a vzpomínám. Vybavuji si, jak jsme seděli kolem stolu v zasedací místnosti na Sociologickém ústavu s Danou Hradcovou, Michalem Synkem a Radkem Carbochem. Pavel Barša byl připojený přes zoom. Sešli jsme se kvůli mému dizertaci, kterou se snažím postupně předělat do podoby knihy. Má symbolicky završit mé *stávání se* vědcem.

V průběhu diskuse, tuším, že Michal zformuloval pro mé nynější potřeby důležitou otázku: „Je možné udělat dobrý popis *režimů uspořádávání* skrze kritiku?“ Dobrá otázka, blesklo mi tehdy hlavou. Dobrá i proto, že za sebou hned sešikovala zástup dalších, příbuzných: Co je to „dobrý popis“ a kdo to posuzuje? Existuje něco jako ne-kritický popis, v jehož nitru se neskrývá výběr, hodnocení a hierarchizace jevů hodných popisu a/nebo zapomnění? Existuje popis, který by vykreslil skutečnost „tak, jak je“? Znemožňuje kritický náboj tohoto umění dosáhnout?

Tuto konkrétní situaci zde uvádím proto, že jsem si na ni vzpomněl, když jsem četl pasáž, kde Pavel píše o úkolech „latourovské sociologie“ při „trasování fenoménu *sui generis*“ a jeho „následném překladu“ do podoby vědeckého textu. Na tento bod, tedy bod *trasování, překladu a kritiky* bych se chtěl ve své reakci soustředit a poskytnout tím jemnější pohled na danou problematiku, informovaný teoretickými posuny v oblasti actor-network theory a zkušenostmi z mého vlastního výzkumu.

Michal tehdy, tou otázkou, samozřejmě narážel na jeden z nejproblematictějších bodů mého výzkumu, s nímž se potýkám prakticky od začátku. Abych to ale lépe vysvětlil... Ve svém etnografickém výzkumu jsem se na relativně krátký čas potkal s jedním experimentálním Divadlem<sup>1</sup>, a pokud říkám relativně krátký čas, mám tím na mysli období od roku 2013 do konce roku 2020, kdy se má dráha různými způsoby proplétala s materiálně heterogenním kolektivem (Latour 2005) Divadla. K Divadlu mě přivedl intelektuální zájem zkoumat vytváření kulturních příběhů a kolektivní paměti. Divadlo se zdálo být vhodným místem pro takové zkoumání, protože se aktivně zapojovalo do tehdejších bojů o výklad minulosti. Zdání ale klamalo. Když jsem začal do Divadla docházet na denní bázi, navštěvovat zkoušky, představení a další akce, mé zaměření na paměť se začalo komplikovat. Záhy jsem si uvědomil, že mluvení o paměti a kolektivní identitě je strategicky využíváno jako určitý způsob vládnutí, jako nástroj používaný tehdejším uměleckým šéfem nastoupivším v polovině nultých let. Vztah k tomuto vedení, k jakémusi „diktátorskému režimu“, jak jsem z různých stran slýchal, byl naprosto určující energií výzkumného pole a nebylo před ní úniku.

Někdy v polovině výzkumu, v letech 2017 a 2018, však došlo v Divadle k velmi zajímavému posunu. Skončilo totiž to, co mělo být na věčné časy. Za účasti téměř všech pracovníků a pracovnic se odehrála revoluce, jakýsi palácový převrat, při němž byl – jak jsem ve výzkumných rozhovorech slýchal – „svržen autoritářský režim“ a na pozice uměleckého vedení, po období „bezvládí“, nastoupila nová generace s liberálním nátlakem. Energií z přerodu se v rozhovorech opět nedalo uniknout. Rozhodl jsem se proto udělat z „revoluce“ hlavní téma svého textu a začal jsem psát. První náčrtý kapitol a celkové struktury textu ale odhalily onen sporný bod – neinscenuji celý text jako kritiku, nebo dokonce obžalobu jednoho konkrétního člověka, uměleckého šéfa, proti němuž byl veden onen palácový převrat? Budu schopen takto situaci dobře analyticky popsat, když ještě navíc vycházím prakticky jen z výpovědí těch, kteří se na události podíleli? Nenechal jsem se strhnout vlastní nevráživostí vůči různým formám autoritářství? Reakce prvních čtenářů, čtenářek a školitele na části úvodních kapitol se nesly přesně v tomto duchu – nechal ses strhnout a neděláš analýze dobrou službu.

Musím přiznat, že v momentě, kdy mi začalo být jasné, že určující energií pole je „autoritářství“ a odpor proti němu, jsem si opravdu představoval, že budu implicitně stát po boku „utlačovaných“ proti „utlačovateli“ a budu popisovat například *zbraně slabých*, tedy ony podoby každodenní rezistence ve smyslu prací J. C. Scotta (1985). Měl jsem k této pozici blízko, jak ideologicky – pocházím z prostředí poslední vlny nové levice – tak zkušenostně. Prozatím jsem se vždy pohyboval v asymetrických vztazích jen „dole“ jako syn, žák, student, doktorand, zaměstnanec. Všechno se promítlo do prvních verzí textu, a až ve chvíli, kdy jsem byl kritizován, jsem si *všiml*, že „po revoluci“ se všechno obrátilo na hlavu, zamotalo. Ti, kteří byli nahoře, byli najednou dole a ti, co byli dole, si polepšili. Takovéto uvědomění mě postavilo před problém – kam se postavit v nové situaci? Měl jsem zůstat po boku těch, kteří se najednou stali alespoň relativními vítězi, pomáhat jim a spolu s nimi reprodukovat příběh

<sup>1</sup> Pokud referuji k divadlu jakožto konkrétní instituci, v níž jsem dělal výzkum, píšu slovo *divadlo* s velkým D.

o vítězné revoluci a svržení diktátora? Nebo jsem se měl postavit jinam? Ale kam? A jak? Nemohl jsem se přece tvářit, že dělám pouze nestranný popis.

Situace se navíc začala komplikovat i v rovině teorie. V průběhu výzkumu jsem totiž pokročil ve vytváření své osobní „laboratoře“ zkoumání, teoretizování a psaní. Od jisté doby mi v tomto snažení nejvíce pomáhají texty různě se napojující na to, čemu se volně říká teorie aktérů-sítí (ANT). Spolu s tímto zaměřením jsem převzal i Latourovo tolikrát opakované diktum „následuj samotné aktéry“ (Latour 2005: 12, 68) nebo ve formulaci Pavla Barši „trasuj fenomén *sui generis* a přelož toto trasování do textu“. Jak jsem se ovšem v průběhu psaní (a přepisování) přesvědčil, s oběma hesly jsou potíže. Potíže, které se vyjeví, zaměříme-li se na to, co například John Law (2007) zachycuje diagnostikováním posunu k „nové sémiotice materiality“ jako reakce na kritiku původního latourovského ANT<sup>2</sup> nebo co Gad s Jensenem (2010) nazývají pohybem od ANT k post-ANT.

V obou případech jde, zjednodušeně řečeno, o zpochybnění onoho singuláru v sousloví „trasuj fenomén“. Fenomény, objekty našich výzkumů, totiž nejsou jednotné, nedlí ve své celistvosti někde „tam venku“ a my se k nim nedostáváme pouze skrze různé perspektivy (ke kritice perspektivismu viz Mol 2022: 4–5). Jako paradigmatický příklad se tu obvykle používá ikonická kniha Annemarie Mol (2002) *The Body Multiple*, v níž autorka na příkladu studia *uskutečňování* arteriosklerózy v nemocničním prostředí ukazuje, že realita není jedna (není jeden aktér-síť, ale multiplicita aktérů-sítí) a někde tam venku, ale nějak se dělá, uskutečňuje (*enactment*) v konkrétních každodenních praktikách. Jenže praktiky jsou různé, a proto různé praktiky vytvářejí různé reality, mnohočetné reality a mnohočetné fenomény (jako právě mnohočetné arteriosklerózy vytvořené skrze různé sociotechnologické praktiky – na rentgenu, pod mikroskopem atd.), které se různě kříží, protínají, jsou spolu v rozporu nebo *pouze* koexistují. Má-li z těchto mnohočetných realit vzniknout, alespoň dočasně, jedna relativně koherentní realita, je nutná náročná, mnohdy nákladná koordinace a skládání realit do sebe.

Jestliže tedy neexistuje jeden fenomén, objekt výzkumu, který bychom mohli trasovat a *pouze popisovat*, potom se výzkumník/vypravěč nutně spolupodílí na performativním ustavování a skládání objektů a reality svého výzkumu, což velmi zvýrazňuje roli toho, kdo vypráví. Ten nebo ta totiž do skládky světa zařazuje (pro něj či pro ni) relevantní verze světa, rozhoduje, které verze se budou brát v úvahu, které budou mít navrch; a ovlivňuje také jejich vyznění i uspořádání a propojení.

„Původní ANT“ a také Latour jsou právě v tomto bodě obvykle kritizováni (Gad a Jensen 2010; Synek a Hradcová 2020), že se, za prvé, soustředí jen na ty vítězné, silné aktéry-sítě a jejich vítězné příběhy a verze skutečnosti (čímž je vposledku posilují) a přehlížejí tím marginalizované verze světa; a za druhé, v souvislosti s tím také z toho, že neberou dostatečně v úvahu roli výzkumníků/překladatelů/vypravěčů, což je uvrhává příliš

---

<sup>2</sup> Možnosti tohoto textu potom přirozeně přesahuje detailnější popis toho, že se nejedná o nějaký epochální obrat v dějinách ANT, ale o rozvinutí a zdůraznění toho, co už v tomto myšlenkovém proudu nějak přítomno bylo. Nelze se tu také podrobněji zamyslet nad tím, že vytvářením přechodů od ANT k post-ANT se stabilizují určité rysy „původního ANT“, což vzhledem k povaze této teoretické tradice není úplně namístě.

blízko onomu objektivizujícímu pohledu odnikud, ze „stanoviska mimo všechna stanoviska“ (Synek a Hradcová 2021: 264), kdy jsme jakoby schopni *pouze* sledovat aktéry, *pouze* trasovat jednotlivé fenomény „tak, jak jsou“.

Post-ANT nebo nová sémiotika materiality reaguje na tuto kritiku přesunem důrazu na performativitu, multiplicitu fenoménů a také na ontologické politiky (Mol 1999), tedy způsoby, jimiž vědci, vědkyně a vědecké instituce spoluutvářejí a stabilizují skutečnost.

S tímto přesunutím důrazu se však přirozeně otevírá i otázka po roli politické filosofie v sociálněvědním výzkumu, když se ptáme – jakou realitu chceme svým působením spoluvytvářet? Jak můžeme realitu skládat jinak a možná i lépe? A přesně v tomto bodě se dostávají explicitně do hry všechny výzkumníkovy ontologické představy, kritická gesta a objekty kritiky i normativita a s tím spojené politické postoje a ideologie. Nikdo z této hry není vysvobozen. Nikdo nestojí vně a netřímá v rukou kritéria „dobrého překladu a popisu“, nikdo nedokáže vzlétnout k nebesům, aby dokázal nestranně nahlédnout konkrétní volby ostatních. Je proto potřeba konat celou řadu situovaných voleb bez univerzálních vodítek.

Co ale vědomí tohoto posunu znamenalo pro mé téma trasování, dobrého překladu a kritiky v mém výzkumu? Začal jsem tedy vycházet z předpokladu, že popis, překlad studovaných fenoménů do textů je také praktikou, v níž se výzkumníci podílejí na skládání různých realit do sebe a tím na stabilizaci skutečnosti. Jestliže spolu silnější a slabší verze skutečnosti často koexistují, bylo to tak i v případě mojí „předrevoluční situace“, tam byly karty rozdány poměrně jednoznačně. Silnější verzi vytvářelo a reprodukovalo tehdejší autoritářské umělecké vedení a můj kritický postoj mě vedl ke snaze jít proti tomuto vytváření. V „porevoluční situaci“ se síla a slabost jednotlivých verzí skutečnosti nově přeskupily.

Objevilo se také několik podob skutečnosti samotné *revoluce*. Podle první podoby byl celý proces dokončený, *převrat* připravil o místo nejsilnějšího aktéra, který byl původcem všech neduhů kolektivu, a bylo proto možno (po odstranění původce) doufat ve světlé zítřky. Podle druhé verze šlo o „nedokončenou revoluci“, která sice odstranila nejsilnějšího hráče, ale ten byl jen špičkou ledovce, protože problémy spočívají také na jiných místech. Podle první verze bych musel skončit popis tím, že šlo o autoritářskou postavu, toxického macho-muže, který pečoval jen o svůj odkaz, svou tvůrčí vizi a šel za nimi „přes mrtvolu“. Vzhledem k tomu, že nové, generačně obměněné vedení, jehož první kroky jsem mohl sledovat, nastoupilo sice s projektem obnovy, ale nikoli s výraznější úpravou fungování kolektivu, přiklonil jsem se více k verzi „nedokončené revoluce“. Mým kritickým gestem je tedy to, že chci dát větší prostor podobě skutečnosti nedokončené revoluce, která je v nové situaci slabší. Svůj výklad se proto snažím postupně odklonit od soustředění se na jedince k celkovému uspořádávání kolektivu jako celku.

Postupně jsem totiž dospěl k závěru, že podobnou postavu, jakou byl režisér/šéf<sup>3</sup>, *stroj* Divadla prostě předpokládá. Předpokládá jej celkové temporální ustrojení kolektivu, materiální zázemí a všechny finanční podmínky tvorby, což vede Divadlo do velmi svízelné situace, ve které na jedné straně dobře fungující kolektiv Divadla vizionářskou a autoritářskou postavu režiséra/šéfa předpokládá, ale pokud se v současných podmínkách na tomto místě

<sup>3</sup> Tak jej v textu nazývám právě proto, abych textuálně zdůraznil, že jej nevidím nutně jako jednotlivce, ale jako specifický souběh režimů uspořádávání, viz Law 1994.

někdo takový opravdu objeví, potom se kolektiv kontinuálně rozpadá nebo je rozpadem, vyčerpáním, vyhořením, odcházením lidí a rozpadem materiálu neustále ohrožen. Příklonem k podobě skutečnosti o nedokončené revoluci jsem identifikoval problém ve „stroji samotném“, který nelze uspokojivě vyřešit odstraněním pouze jedné figury.

Jenže v poctivém zpětném pohledu jsem to nebyl (jen) já, kdo „identifikoval“ nebo „diagnostikoval“, byla to kolektivní práce, jejíž energii jsem jen směřoval, shromažďoval a pointoval. Byl to mix mojí kritické energie, korekce epistemické komunity, školitele i konzervativnějších textů a lidí a také výpovědí různých participantů a participantek mého výzkumu. Nechal jsem na sebe působit více zdrojů, ideologií a příběhů.

Jestliže tedy uvažujeme o *trasování fenoménu sui generis a překládání jeho novosti a neredukovatelnosti do textu*, jak píše Pavel Barša, musíme jít o krok dál a uvažovat vždy v plurálu, o mnohočetných objektech našich výzkumů, jejich skládání, dotváření a stabilizaci v průběhu dělání výzkumů. Přijmeme-li neexistenci univerzálních pravidel skládání a performativního (spolu)ustavování skutečnosti výzkumníky a výzkumnice, otevře se před námi širé pole větších než malých množství situovaných voleb, které musí vypravěč či vypravěčka před psaním textu, v jeho průběhu i po něm dělat. Jednoduchá vodítka pro takové volby však nejsou na skladě. Nic není možno rozhodnout „od stolu“, univerzálně a z pozice odnikud. Vše je potřeba řešit průběžně v konkrétních situacích a výzkumech ve spleťtí sítě teoreticko-politicko-metodologických úvah a rozhodnutí.

Na druhou stranu to ovšem neznamená, že můžeme upadnout do nějakého „anything goes“, kdy lze úplně rozmazat všechny hranice, vzdát se nároku na dobrý a odpovídající popis a myslet si, že jakoukoli situaci lze interpretovat jakýmkoli způsobem, tedy tím, který se nám zrovna hodí. Dobrý text totiž musí být schopný odolat nejrůznějším (institucionalizovaným) formám zpochybňování a kritiky. Je proto myslím důležité budovat zásobárnu konkrétních citlivostí, do níž se ukládají zkušenosti situovaných voleb různých výzkumníků a výzkumnic. Z ní potom mohou další čerpat, něco z ní použít a vidět, jak se osvědčí, přičemž nabytými zkušenostmi zásobárnu zase obohatí...

## Literatura

- GAD, Christopher a Casper B. JENSEN. 2010. „On the Consequences of Post-ANT.“ *Science, Technology, & Human Value* 35(1): 55–80.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LAW, John. 1993. *Organising Modernity: Social Ordering and Social Theory*. Oxford, UK; Cambridge, MA: John Wiley & Sons.
- LAW, John. 2007. *Actor Network Theory and Material Semiotics*. Centre for Science Studies: Lancaster University. Cit. 1. prosince 2020 (<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>).
- MOL, Annemarie. 1999. „Ontological Politics: A Word and Some Questions.“ Pp. 74–89 in J. LAW a J. HASSARD (eds.). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- MOL, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

SCOTT, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

SYNEK, Michal a Dana HRADCOVÁ. 2020. „Obdělávat svou zahradu: Spekulativní etika Marii Puig de la Bellacasa.“ *Sociologický časopis* 56(2): 259–275.

## **Autor**

*Petr Kubala* aktuálně pracuje v oddělení socio-ekonomie bydlení Akademie věd České republiky, kde se zaměřuje na studia bydlení se zaměřením na kolaborativní či participativní formy bydlení jako možné instrumenty, které mohou zmírňovat krizi dostupnosti bydlení. V minulosti se ovšem také zabýval experimentálním divadlem, drahami bydlení mladých dospělých nebo zabydlováním rodin bez domova pomocí přístupu Housing First. Ve svém výzkumu a uvažování je ovlivněn teorií aktérů-sítí a také její aplikací ve studiích města, tedy tzv. „urban assemblages“ přístupem. Svoji experimentálně psanou dizertaci založil na podobných teoretických inspiracích, přičemž výzkumným prostředím mu bylo experimentální divadlo. Metodologicky je orientován především kvalitativně (rozhovory, focus groups, analýza mediálního diskurzu, etnografie). Petr studoval sociologii na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně a také v německém Freiburgu a ve Vídni. Výzkumné články publikoval v časopisech *Time and Society*, *Housing Studies*, *European Journal of Homelessness* nebo v *Journal of Housing and the Built Environment*.

Kontakt: petr.kubala@soc.cas.cz



# Sociologie ve válečném stavu

Tereza Stöckelová

Klíč k porozumění Latourovu posunu v pozici myslitele a veřejného intelektuála, který bylo možné v posledních letech pozorovat, nespočívá v posunu od vědy či analýzy k politice ani v autorově situování na pravolevé škále. Politice se Bruno Latour nikdy nevyhýbal. Jeho posunu lze nejlépe porozumět, pokud se podíváme dovnitř samotného pojmu politiky a rozlišíme různé výkony a mody politického působení. Pomoci nám k tomu může kratší text samotného Latoura z roku 2007, kde autor reaguje na kritiku ze strany Gerarda de Vriese (2007), že studia vědy a technologií se dostatečně nezabývají politikou.

Latour ve své reakci rozlišuje pět různých modů politiky, které na sebe v životě konkrétní „záležitosti“ (ve smyslu anglického „issue“) navazují. Politické v prvním významu obnáší vytváření nových entit či aktérů a jejich propojení s dalšími existujícími skutečnostmi. Tyto praktiky často probíhají ve výzkumných a vývojových laboratořích. Standardní politická teorie si jich obvykle málo všimá, neboť je nepovažuje za politické. Studia vědy a technologií se naopak právě na tento typ politické, *svět proměňující a přeskládávající aktivity* soustředila. Druhý význam adjektiva politický zachycuje způsob, jakým se kolem určité záležitosti ustavuje veřejnost, která je jí dotčena a které na ní záleží. Tato veřejnost politickou záležitost nepředchází, ale naopak se vynořuje, utváří či konfiguruje spolu s konkrétní, nebo přesněji konkretizující se záležitostí. A vždy je do určité míry nečekaná. Třetí modus politického se vztahuje k pojmu suverenity. Tento význam má podle Latoura nejbližší k antickému problému *polis* čili definování politického společenství a jeho hranic. Ve čtvrté podobě pak politické zachycuje různé podoby deliberativní demokracie, jež zachází s politickou záležitostí jako s něčím, o čem lze vést dialog směřující ke shodě. Předpokládá se zde existence racionálních občanů, kteří znají své zájmy a mají ve vztahu k dané záležitosti jasné pozice a očekávání, která umějí (třeba i za pomoci výzkumů veřejného mínění) artikulovat. Poslední, pátý modus politického se podle Latoura kryje s tím, čemu Michel Foucault říká *governmentalita*, tedy rutinní, byrokratizované formy vlády, které vytvářejí sdílený svět skrze organizaci každodenního života. Podobně jako v případě prvního významu politického působení i tento pátý se obvykle považuje za nepolitický. Ovšem za využití podobných metodologických a konceptuálních strategií, pomocí kterých Foucault dekoval politično např. v medicíně a hygienických opatřeních či feministická analýza rozkryla politično v rozdělení genderových rolí, ukazují STS také političnost vědy a technologií.

Pokud bychom model aplikovali na samotného Latoura, můžeme říci, že se tento v posledních letech neposouval od vědy k politice, ale změnil svůj registr s ohledem na kombinaci

výše načrtnutých modů. V prvních desetiletích svého akademického i veřejného působení se Latour zabíral politikou především v modu 1 a 2. Šlo mu o rozšiřování kolektivu aktérů, které je třeba explicitně vzít do hry, a o koprodukcii přírody a společnosti. Tuto politiku studoval a zároveň se jí sám účastnil vytvářením sociálněvědního slovníku, který nové „hybridní“ skutečnosti a procesy umožňuje zachycovat a reflektovat ve veřejném prostoru. Často se tak účastnil i otevírání různých „černých skříněk“ rutinizované skutečnosti (modus 5). Tento typ politizující analýzy postupně aplikoval na vědu (*Laboratorní život* napsaný spolu se Stevem Woolgarem), technologie (*Aramis aneb láska k technologiím*), právo (*Dělání práva*), přírodu (*Politiky přírody*), město (*Paříž: neviditelné město*) či na modernitu jako specifickou historickou formaci (*Nikdy jsme nebyli moderní*). Výrazně zdrženlivější byl přitom v modech politiky 3 a 4. Ačkoli byl někdy druhými definován jako nepřítel (především v kontextu tzv. „vědeckých válek“ v 90. letech 20. století; viz jeho kniha *Pandora's Hope*), sám nepřítele nedefinoval a nesnažil se ani spory uzavírat.

Pro posun k dalším modům politiky v nultých letech byla pak příznačná Latourova reflexe „Why Has Critique Run Out of Steam?“ (2004). Autor zde své dosavadní úsilí reflektuje ve světle pozorování úpadku sdílených faktů v západním veřejném prostoru (tedy nástupu procesu, pro který se později vžila diagnóza doby post-pravdivé, post-faktické či fake news):

Šlo mi o *emancipaci* veřejnosti od předčasně naturalizovaných objektivizovaných fakt. Bláhově jsem se mýlil? Změnily se věci tak rychle? V takovém případě by hrozba již nespočívala v nadměrné důvěře v ideologická tvrzení prezentovaná jako fakta (matters of fact) – proti čemuž jsme se v minulosti naučili tak účinně bojovat – ale v nadměrné nedůvěře v dobře dělaná fakta (good facts) převlečená za špatné ideologické předpojatosti. (Latour 2004: 227, důraz původní)

Ve světě, kde se „černé skřínky“ otevírají na každém rohu, byť často nikoli precizní analýzou, ale páčením zámek, úniky z policejních spisů či se zapojením tzv. trollích farem, vidí pak Latour novou roli sociálních věd spíše v práci na konstrukci solidních faktů a uzavírání sporů. A pokud je to třeba, i v definování nepřátel. Až k tomuto bodu pak autor dospěl v knize *Down to Earth* (v nepodařeném českém překladu názvu *Zpátky na Zem*), když v kontextu klimatické krize mluví o třídním boji – tentokrát mezi „geosociálními“ třídami. Těžiště Latourovy politické mise se tak posouvá k modům 3 a 4 a k úsilí o stabilizaci „dobře dělaných faktů“ a definování (post)fosilních sociomateriálních formací.

V této poloze se na začátku 21. století Latour rozhodně nenachází osamocen. Sociální vědci i přírodovědci stále častěji mluví o tom, že „jsme ve válce“ – ať už pandemické, klimatické či energetické a potenciálně jaderné. Přírodovědci sdružení v Scientist Rebellion blokují dopravu a pod heslem, že „se jako společnost potřebujeme přepnout do stavu klimatické nouze“, vyzývají ke „klimatické revoluci“ (klimatolog Peter Kalmus). Evropští antropologové po vypuknutí války na Ukrajině deklarovali, že je k ní třeba zaujmout „jednoznačné stanovisko“ bez odkazů na širší historické a geopolitické souvislosti a vyhnout se jakékoli ambivalenci (EASA 2022), a v rámci české profesní asociace přitom kolovaly i výzvy, že vydávat stanoviska je k ničemu, jediné, co má smysl, je dodávat zbraně. Slavoj Žižek publikuje pod titulky jako „Pacifismus je špatná odpověď na válku na Ukrajině“ (Žižek 2022) a putinovskou „eurasijskou“ ideologii, včetně jejích evropských zastánců, označuje jako formu novodobého fašismu.



Pokud jsme v těchto válkách nejen diskurzivně, ale sociálně a materiálně, nezbývá podle Latoura tedy sociálním vědám nic jiného než se vyzbrojit „dobře udělanými fakty“, definovat nepřátele a vyrazit do bitvy proti nepříteli?

Zřejmě poslední odpověď nabízí Latour v knížce *After Lockdown. A Metamorphosis* (2021), kterou napsal jako na tohoto autora nebývale osobní reflexi v období koronavirové pandemie, avšak s ohledem na aktuální a budoucí klimatickou a širěji ekologickou krizi. Oproti formulaci v knize *Zpátky na zem* se znovu drobně, ale vlastně podstatně posouvá. Jakkoli se nyní dle autora nacházíme „skutečně“ ve válce, Latour se zde necítí schopen definovat nepřátelské strany a představit si vítězství jedné nad druhou.

Co činí všechny současné boje tak podivnými, je to, že jsme skutečně ve válce, a je to válka na život a na smrt, válka vyhlazovací: je to ale válka, kterou se přesto necítím být schopen rozřadit do jednotlivých táborů, do dvou táborů, s vyhlídkou vítězství jednoho nad druhým. Zvláště vzhledem k tomu, že bychom museli věřit v identity, pokud bychom měli pochodovat pod sdílenou vlajkou, a jsou to právě limity jakéhokoli pojmu identity, co současná krize odhaluje. Nepřátelé jsou všude a především uvnitř nás, protože se vetřeli na naše území za pomoci nečekaných prostředníků. Těmi jsou věci, které nabraly vlastní hybnost – hybnost, kterou jsme neuměli rozeznat, když byly pokládány za jednoduché „inertní objekty“ a když vlastně zůstávaly vpopzdáli. (Latour 2021: 96)

Latour se tak ve své poslední knížce v určité spirále vrací k otázkám, k otevírání skříněk (a skříní s kostlivci). V textu jde totiž o děláni „faktů o klimatu“ s ohledem na to, jak probíhá *atribuce* klimatických procesů jednotlivým aktérům – a s tím spojená odpovědnost. Autor se snaží trasovat, jak je uhlíková ekonomika fosilizovaná do naší vlastní sociomateriální každodennosti. Taková je povaha války, ve které nelze exteriorizovat nepřítel. Téměř od začátku pandemie proto Latour vyzýval, abychom si jako jednotlivci i kolektivně položili otázku, „kde po pandemii přistát“ (Where to land after the pandemic?) (Centre for Art and media, n. d.). V pandemické cézuře v každodennosti a v kontextu potrháných globálních řetězců bychom měli empiricky zmapovat, na čem naše existence závisí, a formulovat, na čem nám opravdu záleží a jaké konflikty se vynořují z nárazu odlišných představ a potřeb. Z toho by se měla zrodit forma politického vyjádření, které bude „vtělené a situované ve skutečném světě“. Latour se tu vrací k politice v modu 1 a 2, tentokrát však v silně participativním provedení. Ať už jako autor, nebo kurátor výstav se přitom snaží tuto veřejnou kolektivní reflexi facilitovat. Autor se tu vlastně vrací ke své formulaci úkolu sociálních věd z přelomu tisíciletí: „Dobrá sociální věda není [...] taková, která se účastní hry na (pomyslnou) přírodovědu a která se pídí po infrastrukturách, ale spíš taková, která je schopná upravovat a blíže určovat představy, které o sobě veřejnost chová, a to *tak šikovně*, že přitom vytváří podmínky pro to, aby tyto reprezentace musely čelit co největšímu počtu *námitek, objekcí (objections)*.“ (Latour 2002: n. p.) Taková sociální věda napomáhá kolektivu „dobře vytvářet fakta“ a možná též dobře vytvářet nepřítel. V tom je fundamentálně politická. Ani před hotová fakta, ani před identitárně definované, „odvěké“ nepřátele nás ale stavět nechce.

## Literatura

- Centre for Art and media. (n.d.). „Where to Land After the Pandemic?“ Cit. 20. září 2022 (<https://zkm.de/en/where-to-land-after-the-pandemic>).
- DE VRIES, Gerard. 2007. „What is Political in Sub-politics? How Aristotle Might Help STS.“ *Social Studies of Science* 37(5): 781–809.
- EASA. 2022. *EASA Statement on the Russian War against Ukraine*. Cit. 20. září 2022 (<https://www.easaonline.org/publications/support/ukraine0222>).
- LATOURE, Bruno. 2002. „Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést ‚vědní studia‘.“ *Biograf* 29(3): 41 odst. (<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=2901>).
- LATOURE, Bruno. 2004. „Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern.“ *Critical Inquiry* 30: 225–248.
- LATOURE, Bruno. 2007. „Turning Around Politics: A Note on Gerard de Vries’ Paper.“ *Social Studies of Science* 37(5): 811–820.
- LATOURE, Bruno. 2018. *Down to Earth – Politics in the New Climatic Regime*. Polity.
- LATOURE, Bruno. 2021. *After Lockdown. A Metamorphosis*. Polity.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2022. „Pacifism is the Wrong Response to the War in Ukraine.“ *The Guardian*, 21. června 2022. Cit. 20. září 2022 (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2022/jun/21/pacifism-is-the-wrong-response-to-the-war-in-ukraine>).

## Autorka

Tereza Stöckelová je socioložka se zaměřením na studia vědy, technologií a medicíny. Dlouhodobě se zabývá otázkami biosociality a mezidruhového soužití. V současnosti se věnuje výzkumu sociálního života mikrobiomu a hub a spolupracuje v rámci Mezioborové platformy pro studium výživy a metabolismu v sociálním a ekologickém kontextu (VÝSEK). Působí v Sociologickém ústavu AV ČR a vyučuje na Katedře sociální a kulturní antropologie FHS UK. Je členkou poradního orgánu UNESCO World Commission on the Ethics of Scientific Knowledge and Technology.

Kontakt: [tereza.stockelova@soc.cas.cz](mailto:tereza.stockelova@soc.cas.cz)



# 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 mnohvrstevnatá 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





## 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. Dvojí 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. Věří, 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 Konopáska, 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, jíž 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 diferenciaci, 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 transcendentují 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 Latourovu 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 živočišné součásti 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 Geoga Lukáče předkreslil mladý Hegel.

Vystředáním 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-sít 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 okrsek 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 „dvojitou 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 Michelem 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 opačnou 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 *repräsentace*: 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 nedeclaruje, 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 vyhrěznout 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 dramaturgii jeho argumentu. Ve své reakci jsem proto také použil metaforické nadsázky, když jsem Konopásku popisoval jako pistolníka, jenž chtěl pozdního Latoura skolit, ale přestřelil. Rozhněvanost 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, jež 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 nezalost 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 odlišností 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, jež 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 odlišnosti a obviňuje Latoura *Zpátky na zem* z toho, že obětoval diplomacii aktivismu, jež 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 monolyty, které představuje jako vzájemně si vnější entity. Z diplomata, který zprostředkovává dohodu mezi nepřáteli, se stává propagandistou jednoho tábora, jež 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 neskouzne 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 kosmogramey“, 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 věděním spoluvytvářejí realitu, kterou (údajně jen) poznávají a že ve středu vědy nestojí ani tak fakta *nezaujatě* sbíraná z odstupů (*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 sociálna“, 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 nevyklučuje, 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 symetri- zace 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 hrani, 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 Konopáska 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 odstupů 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 „zvyšova“ a „zdálky“, na základě (domněle) objektivního vědění o celku, zachyceném zvětškovou, 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 výtku, 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 nalzáme, a nepodrobovat ho tedy „souzení“ z jemu vnějšího stanoviště. 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 Latourovvy 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 procesus. 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 konzervatívec musí obhájit svou tezi, že je lepší status quo než změna, musí také on hledat ekvivalent Archimédova bodu – vnější stanoviště, 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 konzervatívec 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 slova jako zbraní v boji s protivníkem, která vede k otupování jejich analytické jemnosti a hrozí skluzem k manicheismu. Konzervativní latourovce 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 latourovce 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 konzervatívec může Konopásek napětí mezi diplomatickou čistotou a nároky politické intervence minimalizovat. Radikál Latour takovou možnost prostě neměl.<sup>1</sup> Ale možná, že toto napětí nepocíťoval zase tak palčivě: vždyť odjakživa

<sup>1</sup> Podobně jako ve své recenzi, také v rozhovoru s Pokorným Konopásek tvrdí, že „Latour vynáší dost vyhrocená 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 něž 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.



## ZVLÁŠTNÍ SEKCE





Vaše Magnificence, pane rektore, honorabiles, spectabiles, vážení členové vědeckých rad, vážení hosté, dámy a pánové,

dovolte mi, abych vám představila profesora Jeffreyho C. Alexandera, předního světového odborníka v oblasti kulturní sociologie. Článek v *Sociological Quarterly* z dubna 2019 „The Prestige Elite in Sociology“ jej zařadil do seznamu nejcitovanějších žijících sociologů a socioložek. Je autorem a vrcholným představitelem vlivného silného programu v kulturní sociologii, uznávaným inovátorem v sociologickém zkoumání ikoncity a sociální performance. Zastává pozici jednoho z ředitelů Centra pro kulturní sociologii na Yale University. Pravidelně je zván k výzkumným pobytům a přednáškám na předních světových univerzitách, patří mezi hlavní řečníky mezinárodních sociologických kongresů. Jeho rozsáhlá publikační činnost zahrnuje pronikavé teoretické analýzy, jakož i popularizační texty – obojí je překládané do desítek jazyků. Jeho dílo významně ovlivňuje podobu sociologie 21. století.

Jeho profesní život je spojen s dvěma z nejprestižnějších univerzit celého světa – s University of California, kde vystudoval doktorské studium a kde na různých akademických pozicích působil téměř třicet let, a s Yale University, kde působí v posledním dvacetiletí.

Spolupráce Masarykovy univerzity, resp. především Katedry sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity, s profesorem Alexanderem začala v roce 2005. Jeffrey C. Alexander se brzy stal nejen spolupracovníkem, nýbrž také podporovatelem a svého druhu ambasadorem brněnské sociologické katedry. Navštívil ji od té doby mnohokrát. Vedle samostatných přednášek zde v roce 2010 vedl několikadenní intenzivní proseminář ke kulturní sociologii pro magisterské a doktorské studující. Přestože to již nebylo součástí jeho úvazku na katedře, souhlasil s návrhem studujících hodnotit jejich závěrečné seminární studie. Podrobné komentáře jim posílal, již ze Spojených států, během jednoho dne, často během několika hodin od doručení e-mailové přílohy. Zájem sociologa světového jména o jejich práci a jeho podpora byly pro studující důležitou, inspirativní a motivující životní zkušeností.

Také díky doporučení profesora Alexandera přijížděli na Fakultu sociálních studií Masarykovy univerzity s přednáškami a konferenčními příspěvky další špičkoví odborníci: José Casanova, Bernd Giesen, Isaac Reed, Ron Eyeran, Phil Smith, Carlo Tognato, Giuseppe Sciortino a jiní. Centrum pro kulturní sociologii na Yale University poskytlo zároveň v posledních patnácti letech zázemí pro dlouhodobé výzkumné pobyty členům katedry i nadaným doktorským studujícím. Další byli zváni k účasti na výroční konferenci centra

<sup>1</sup> Úvodní slovo přednesené při příležitosti udělení čestného doktorátu Masarykovy univerzity prof. J. C. Alexanderovi 26. října 2023.

nebo se podíleli na řešení jeho výzkumných projektů. Bývalá studentka Jeffreyho Alexandra a později spoluautorka jedné z jeho publikací Nadya Jaworsky je dnes etablovanou a publikačně produktivní členkou brněnské katedry sociologie.

Již v roce 2006 napsal Jeffrey Alexander speciální předmluvu k odborné publikaci, jež vznikla na Katedře sociologie FSS MU a která obsahovala i překlady jeho dvou dalších textů. Alexanderův badatelský zájem o sociologický výzkum občanství je svou originalitou dalším významným příspěvkem současné světové sociologii. Nedávný výzkumný projekt zaměřený na vztah občanství a politického populismu, který Alexander vedl, je zatím posledním vkladem do sociologického porozumění našemu světu. I na řešení tohoto projektu se podílel člen brněnské katedry sociologie.

Vzhledem k jeho až intimnímu profesnímu a osobnímu vztahu k Masarykově univerzitě, i městu Brnu samotnému, není již třeba připomínat řadu dalších dobrých důvodů, které opravňují Masarykovu univerzitu k tomu, aby poctila profesora Jeffreyho C. Alexandra svým nejvyšším akademickým oceněním – čestným doktorátem. Pane profesore, děkujeme vám za obrovskou stopu, kterou jste na naší univerzitě, fakultě a katedře zanechal. Děkujeme za váš příklad špičkového společenskovědního badatele, který inspiruje nejenom nás, ale sociology po celém světě.



## Laudatio<sup>1</sup>

Radim Marada, Stanislav Balík, Adéla Souralová

Your Magnificence, Mr. Rector, honorabiles, spectabiles, distinguished members of the scientific councils, distinguished guests, ladies, and gentlemen,

Let me introduce Professor Jeffrey C. Alexander, the world's leading expert in the field of cultural sociology. An April 2019 article in *Sociological Quarterly*, "The Prestige Elite in Sociology," included him in a list of the most cited living sociologists. He is the originator and senior leader of the influential strong program in cultural sociology, and a recognized innovator in the sociological study of iconicity and social performance. He serves as Co-director of the Center for Cultural Sociology at Yale University. He is regularly invited for research fellowships and lectures at leading universities around the world and is frequently a keynote speaker at international sociological congresses. His extensive publishing activity includes insightful theoretical analyses as well as popularization texts – both of which have been translated into dozens of languages. His work has significantly influenced the shape of sociology in the 21st century.

His professional life has been associated with two of the most prestigious universities in the world – the University of California, where he completed his doctoral studies and where he served in various academic positions for nearly thirty years, and Yale University, where he has been for the past twenty years.

The cooperation between Masaryk University, or rather the Department of Sociology of the Faculty of Social Studies of Masaryk University, and Professor Alexander began in 2005. In 2006, he wrote a special preface to a scholarly publication produced at the Department, which included translations of two of his texts. Professor Alexander soon became not only a collaborator, but also a supporter and an ambassador of sorts for the Department of Sociology in Brno. He has visited many times since then. In addition to individual lectures, in 2010 he led a several-day intensive proseminar on cultural sociology for master's and doctoral students. Even after completing his time in the department, he agreed to evaluate the students' final seminar papers. He would send them detailed comments, having returned to the United States, within a day, often within hours of receiving an email attachment. The interest and support from a world-renowned sociologist in their work was an important, inspiring, and motivating life experience for the students.

Also, thanks to Professor Alexander's recommendation, other top experts have visited the Faculty of Social Studies of Masaryk University to give lectures and conference

<sup>1</sup> Speech delivered on the 26th of October, 2023 at the Masaryk University honorary doctorate award ceremony.

papers: José Casanova, Bernd Giesen, Isaac Reed, Ron Eyerman, Phil Smith, Carlo Tognato, Giuseppe Sciortino and others. At the same time, the Center for Cultural Sociology at Yale University has provided facilities for long term research fellowships for members of the department and talented doctoral students over the past fifteen years. Others have been invited to participate in the Center's annual conference or to contribute to its research projects. A former student of Jeffrey Alexander and later co-author of one of his publications, Nadya Jaworsky, is now an established member of the Brno Department of Sociology with a strong publication record in the field.

Professor Alexander's sociological research on citizenship is another important contribution to contemporary world sociology. A recent research project on the relationship between citizenship and political populism, which he led, is the latest contribution to the sociological understanding of our world. A member of the Department of Sociology in Brno also participated in this project.

Given his close professional and personal relationship with Masaryk University, and with the city of Brno itself, there is no need to mention the many other good reasons that justify Masaryk University honoring Professor Jeffrey C. Alexander with its highest academic award – an honorary doctorate degree. Professor, thank you for the enormous mark you have left on our University, Faculty and Department. Thank you for your example as a top social science researcher who inspires not only us, but sociologists around the world.





# K intelektuálním počátkům silného programu v kulturní sociologii (a jeho vazby na sociologii na Masarykově univerzitě)<sup>1</sup>

Jeffrey C. Alexander

Je mi velkou ctí, že mi Masarykova univerzita udělila tento čestný doktorát, a to nejen obecně, vzhledem k vědeckému renomé Masarykovy univerzity, ale i konkrétně – protože jsem po mnoho let úzce spolupracoval se sociology na této univerzitě. Těžištěm naší společné práce byl rozvoj kulturní sociologie, nereduktivního přístupu ke studiu kolektivního významu, který je znám jako „silný program“. Rád bych využil této příležitosti a vystopoval intelektuální počátky tohoto výzkumného programu. Na závěr až příliš stručně naznačím, jak se silný program stal předmětem spolupráce s mými kolegy zde v Brně.

Silný program kulturní sociologie vznikl propojením dvou klasických zdrojů. Jedním z nich je tradice *Geisteswissenschaft*, která má svůj původ u Wilhelma Diltheye v Německu na konci devatenáctého století. Dilthey striktně rozlišoval mezi vědami o přírodě a vědami o duchu. Vysvětloval, že vědy o člověku se orientují spíše na vnitřní než vnější, na subjektivitu, smysl a zkušenost. Jejich metoda proto musí být interpretační neboli hermeneutická. Hermeneutická metoda je společná interpretativním společenským vědám a humanitním vědám, v jejichž centru pozornosti je psaný text. Jak by později řekl Paul Ricoeur, je-li naším prvořadým zájmem význam, pak musí sociálněvědní analytik najít způsob, jak „převést“ smysluplné sociální jednání do interpretovatelného textu. Tento text odhaluje „vnitřek“ jednání. V sociologii kultury nazýváme toto textové „nitro“ „strukturou kultury“. Prvním cílem každého silného programového úsilí musí být nalezení kulturní struktury nebo struktur, které ovlivňují individuální, skupinové nebo institucionální jednání, a přisoudit této struktuře stejnou sílu a integritu jako ostatním, hmotnějším (organizačním, politickým, ekonomickým, demografickým) druhům struktur, které sociologové obvykle nacházejí.

Právě Dilthey (doplňný Ricoeurem) poskytuje širokou orientaci na význam a obhajobu interpretační metody, která umožnila vznik kulturní formy makrosociologie – ve srovnání s mikrosociologiemi inspirovanými fenomenologií a pragmatismem, které jsou subjektivně orientované, ale neodhalují „struktury“, ať už kulturního, nebo materiálního druhu. Pro pochopení tohoto filozofického základu makro-kulturní sociologie je nezbytné číst Maxe Webera ve světle Diltheye, neboť právě od tohoto zakladatele *Geisteswissenschaften* Weber

---

*Sociální studia / Social Studies* 1/2024. S. 79–83. ISSN 1803-6104.

<sup>1</sup> Proslov přednesený při příležitosti udělení čestného doktorátu Masarykovy univerzity 26. října 2023.

převzal mnoho ze svých kulturních podnětů. Weberovým nejvýznamnějším dílem kulturní sociologie je *Protestantská etika a duch kapitalismu*. V návaznosti na Diltheya trvá Weber na tom, že existuje vnitřní smysl *kapitalismu*, jeho duch, a s pomocí Benjamina Franklina a své vlastní rodinné historie rekonstruuje tuto ekonomickou kulturní strukturu jako formu disciplinované askeze. Jakmile je tato kulturní struktura ekonomického jednání odhalena, objevuje se nový problém kauzálního porozumění. Neboť místo jednoduché otázky „co způsobilo *kapitalismus*“ se musíme ptát „co způsobilo kapitalistického *ducha*“. Jakmile je tato nová otázka nastolena, umožňuje Weberovi podívat se mimo zákony ekonomického života – takové zákony, kterým Marx v *Komunistickém manifestu* a *Kapitálu* připisuje původ kapitalismu – na náboženský život. Zjišťuje, že „protestantská etika“ obsahuje dosti podobnou kulturní strukturu jako moderní kapitalismus a že centra raného britského kapitalismu byla rovněž centry puritánské činnosti.

Ve Weberových srovnávacích studiích světových náboženství najdeme další působivá cvičení v hermeneutické rekonstrukci, např. jeho srovnání významových struktur prorockého náboženství a moderní sociální kritiky ve *starověkém judaismu* nebo srovnání konfucianského gentlemana a puritánského světce v *Náboženství Číny*. Velkým paradoxem Weberova odkazu, ba přímo jeho tragédií je, že až na drobné, i když významné výjimky nerozšiřuje tento Diltheyem inspirovaný interpretační přístup na politickou, organizační a historickou sociologii, kterou rozvinul v *Hospodářství a společnosti*. Tuto tragédii umocňuje Weberovo ideologické přesvědčení, že modernita je natolik vykořeněná, že smysluplné utváření jednání se stalo téměř nemožným – „puritáni chtěli pracovat v povolání, my jsme k tomu nuceni“. Podle Weberova kulturního pesimismu byl narativní telos tradičních společností vytlačen efektivní kauzální mechanismu. Žijeme v racionalizovaném světě bez významů a bohů. Tuto Weberovu interpretaci jsem analyzoval ve třetím svazku knihy *Theoretical Logic in Sociology* (1983) – *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Tato interpretace stanovila úkol: najít způsob, jak pokračovat ve Weberově kulturní sociologii způsobem, který by šel proti instrumentálním poznatkům širokého záběru jeho komparativní, historické a makrosociologické práce.

Právě Emile Durkheim a jím založená tradice nám umožňují čelit této výzvě a poskytují korektiv, který nám umožňuje vytvořit sociologii zaměřenou na význam pro moderní dobu. Rané a střední Durkheimovy spisy byly vykládány strukturálním a funkcionalistickým způsobem a jeho spisy o tzv. primitivních společnostech byly čteny jako doplněk přesvědčení, které sdíleli Weber a Marx, že takové jevy jako mechanická solidarita, kolektivní vědomí, rituál a symbol jsou relevantní především pro jednodušší společnosti předmoderní doby. Ve druhém svazku *Theoretical Logic in Sociology* (1982) jsem tuto interpretaci zpochybnil a tvrdil jsem, že pozdější Durkheimovo dílo, zejména *Elementární formy náboženského života*, nebylo ani tak snahou položit základy antropologie jednoduchých společností, jako spíše snahou vytvořit základní pojmy pro pochopení „náboženské“ či smysluplné povahy moderního života. Tento výklad jsem dále rozpracovával a rozvíjel, například v knize *Durkheimian Sociology* (1988) a spolu s Philipem Smithem v knize *The Cambridge Companion to Durkheim* (2005).

Ve svém pozdějším díle Durkheim vysvětlil, že v jádru každé skupiny, ať už malé, nebo široké, existuje symbolický řád kolektivních reprezentací, který je ostře rozdělen na posvátné a profánní. Při orientaci na tento významový vzorec vytvářejí sociální aktéři solidaritu,

zapojují se do rituálů a sdílí mocnou, kolektivně strukturovanou „manu“ neboli sentimenty významu. Právě díky tomu, že Ferdinand Saussure navštěvoval Durkheimovy přednášky v Paříži, vzniklo to, čemu se později začalo říkat strukturální chápání lingvistiky, které Saussure definoval jako jednu ze součástí *obecné* „sémiotiky“, již lze aplikovat na zkoumání „znaků“, jež vytvářejí význam nejen v jazyce, ale v sociálních institucích obecně. Díky práci mistra Pražské školy Romana Jacobsona, jeho žáka Clauda Levi-Strausse a především Rolanda Barthesa byly tyto saussurovské poznatky rozpracovány do podoby prosperujícího interdisciplinárního studia fungování znakových systémů v tradičním i současném životě. Myslitelé od Althussera a Baudrillarda po Foucaulta převzali tento odkaz různými způsoby, ale jejich dluh vůči pozdnímu Durkheimovi zůstal. Nejdůležitější pro silný program však byly jiné pozdně durkheimovské projevy – tři klíčové postavy symbolické antropologie 60. a 70. let, Victor Turner, Mary Douglas a Clifford Geertz.

Geertz je klíčovou osobností, která nejenom nastínila, ale přímo inspirovala silný programový přístup k sociologii kultury. Důvodem je to, že tak hladce spojil hermeneutickou diltheyovsko-weberovskou tradici se sémioticko-strukturalistickou. To, že to Geertz dokázal tak elegantním způsobem, bylo z velké části způsobeno tím, že byl vyškolen nejsostifikovanějším sociologickým teoretikem poloviny 20. století Talcottem Parsonsem. Parsonsova práce představovala most mezi klasiky Weberem a Durkheimem a kulturně citlivějším silným programovým přístupem současnosti, ačkoli v Parsonsových rukou se tento most stal slepou uličkou.

Když jsem se na přelomu 60. a 70. let začal zajímat o sociologii a kulturu, inspirovala mě marxistická varianta klasických tradic, které jsem právě popsal. Stal jsem se intelektuálem pod výživnou, i když často také zkreslující záštitou marxismu „nové levice“, kulturní formy marxismu vyvinuté z hegelovského čtení Marxe. Toto hegelovské čtení bylo inspirováno Gramsciovými myšlenkami o kulturní hegemonii, myšlenkami, které samy o sobě měly kořeny u Croceho, jenž byl hluboce ovlivněn Diltheyem a také Weberem. Bylo také živeno Lukacsovými myšlenkami o komodifikaci jako reifikaci, které čerpaly z Weberovy teorie, a sémioticky inspirovanými teoriemi ideologie, jako byly teorie Althussera a Baudrillarda. Důraz byl kladen na relativní autonomii nadstavbové ideologie a na roli symbolů, nikoliv materiální zkušenosti, při utváření vědomí.

Jak se měnila má ideologická orientace, Parsons mi poskytl most zpět ke klasickým tradicím, z nichž kulturní marxismus sám vzešel. Reinterpretací těchto klasických textů jsem „prošel“ velkým americkým strukturálně-funkčním teoretikem, abych rozvinul kulturněji orientovanou sociální teorii, inspirovanou nejen symbolickou antropologií a sémiotikou, ale i lingvistickým obratem ve filozofii, narativním obratem v literární teorii a studiem performance, které dohromady inspirovaly „kulturní obrat“, jenž prošel humanitními vědami ve druhé třetině 20. století. Odklonil jsem se od Parsonsových teorií založených na hodnotách a institucích a konceptualizoval jsem, jak sociologickým způsobem převzít „sociologizovat“, revoluční inovace, které proměňovaly jiné, nesociologické disciplíny.

Existovaly samozřejmě i další významné sociologické reakce na kulturní obrat mimo silný program. V Evropě to byly především neomarxistické inovace, jako například birminghamská škola kulturních studií ve Velké Británii, Bourdieuova teorie jednání ve Francii a habermasovská kritická teorie v Německu. Ve Spojených státech měly tyto evropské

převzaté kulturní směry sice významný vliv, ale existovaly i domácí, pragmatičtější reakce, především neo-institucionální organizační sociologie a škola produkce kultury. Všechny tyto evropské a americké snahy byly „slabými programy“ ve studiu kultury. Přihlásily se ke kulturnímu obratu nikoli proto, aby stanovily relativní autonomii kultury, ale spíše proto, aby ji překonaly. Šlo jim o sociologii kultury, nikoli o kulturní sociologii.

Podle mého názoru je „silný program kulturní sociologie“ jediným systematickým teoretickým úsilím o to, aby se význam stal ústředním problémem makrosociologie modernity. Silný program začal jako kritické čtení nejen klasických, ale i moderních sociologických teorií, např. mých *Twenty Lectures* (1987) a mého knižního eseje kritizujícího Bourdieua (1995). Silný program se zrodil koncem 80. a v 90. letech 20. století jako široký soubor teoretických postulátů a hutných empirických studií – prováděných mnou, mými spolupracovníky a mými studenty – o způsobu, jakým kódy, narativy a rituální procesy strukturují moderní kulturní život. Během posledních dvou desetiletí tento teoretický přístup vykrytalizoval do řady výzkumných programů o kolektivních traumatech, občanské sfěře, sociálních hnutích, válce a násilí, rase a genderu, politických kampaních a skandálech a materiálních symbolech neboli ikonách. Obecná východiska silného programu byla přeformulována do modelu kulturní pragmatiky, který vzešel z teorie řečových aktů a studií performance a poskytuje analytický model pro vztahování struktury a jednání, ideálního a materiálního, moci a významu. Kulturní pragmatika navazuje na desetiletí trvajících úsilí o „modernizaci“ základních myšlenek Durkheima a Webera, které dodaly energii silnému programu kulturní sociologie a poháněly ho až do současnosti.

Navzdory zvláštnímu významu, který přisuzuji silnému programu, je zřejmé, že současná sociologie vyprodukovala další vážné a produktivní snahy ve stejném duchu. William Sewell mladší, Viviana Zelizerová, Robin Wagner-Pacific a Michele Lamontová jsou jen těmi významnějšími americkými sociology, kteří se v moderní době rovněž zabývali relativní autonomií hlubokých významů, jež udržují vnitřní život takzvaných materiálních sociálních struktur. Tyto snahy čerpají ze stejných zdrojů jako ty, které inspirovaly silný program – Dilthey, Weber, Durkheim, Saussure, Barthes, Turner, Douglas, Geertz a Parsons. Není divu, že mezi našimi snahami existuje tolik významných homologií a tak nápadné rozdíly mezi naší prací a slabými programy, které redukují význam na sociální strukturu nebo jednání.

Nyní se krátce vrátím k souvislostem mezi silným programem kulturní sociologie a Masarykovou univerzitou. Pokud lze na katedře sociologie Masarykovy univerzity nalézt některé z předních evropských kulturních sociologů – a to zcela jistě ano –, spojil bych počátky této jedinečné spolupráce s návštěvou, kterou v Centru pro kulturní sociologii (CCS) na Yaleově univerzitě uskutečnil v roce 2005 Radim Marada. V roce 2006 jsem napsal předmluvu k Maradově editovanému sborníku *Ethnic Diversity and Civic Unity*, který obsahoval překlady dvou mých textů o etnické inkluzi. Brzy poté jsem uskutečnil první z několika návštěv na vzkvétající katedře sociologie, kterou Marada tehdy vedl, a nabízel jsem přednášky, semináře a v roce 2010 i „intenzivní kurz“ kulturní sociologie pro postgraduální studenty a doktorandy. V roce 2012 strávil Marada osm měsíců na Yale CCS a Csaba Szaló, Radimův nástupce ve funkci vedoucího katedry, se zúčastnil každoroční „jarní konference“ CCS. Pod jejich společným vedením zahájila katedra sociologie na Masarykově univerzitě

společný vzdělávací program v oboru kulturní sociologie s univerzitami v Trentu (Itálie), Štýrském Hradci (Rakousko) a Zadaru (Chorvatsko).

Během těchto let někteří z mých nejbližších kolegů – jako Bernhard Giesen, Ron Eyerman, Giuseppe Sciortino a Carlo Tognato – a někteří z mých nejvýznamnějších studentů – jako Philip Smith, Jason Mast a Isaac Reed – navštívili Brno. (Mast se před několika týdny opět vrátil na návštěvu.) Tyto rostoucí institucionální vazby spolu s financováním EU vytvořily na Masarykově univerzitě postdoktorátové pozice pro dva čerstvé držitele doktorátu z Yale – Nadyu Jaworsky a Dominika Bartmanského – a Wernera Bindera, který získal doktorát u Bernharda Giesena v Kostnici. Binder a Jaworsky se stali členy katedry – a vědecká rada univerzity právě odhlasovala, že Nadya bude jmenována profesorkou. Tento působivý kulturně sociologický klastř, dále obohacený o Pavla Pospěcha, který rovněž navštívil Yale CCS, začal brzy vychovávat vynikající vlastní doktorandy. Někteří z nich, jako Vanda Černohorská a Jan Váňa, také navštívili CCS.

Sociolog z Univerzity Karlovy Marek Skovajsa ve svém pronikavém článku „Opakující se motiv kulturní autonomie ve vývoji české sociologie kultury“ z roku 2021 vyzdvihl katedru sociologie Masarykovy univerzity, která „nashromáždila základní institucionální, a především intelektuální zdroje“, jež jí umožnily stát se viditelným účastníkem „internacionalizovaného výzkumného programu kulturní sociologie“. Skovajsa tvrdí, že tento sociologický úspěch navazuje na široký zájem o kulturní témata, který dlouho poznamenával český intelektuální život, od Masarykova filozofického zkoumání literatury a Bláhova „federálního funkcionalismu“ až po Petruskovy a Alanovy postkomunistické práce z konce 80. a počátku 90. let.

Ale to už je jiný příběh a já rozhodně nemám ani prostor, ani jazykovou kompetenci, abych mu dnes věnoval čas. Dovolte mi tedy, abych na závěr ještě jednou vyjádřil své uznání za to, že jste mě i silný program kulturní sociologie poctili udělením tohoto čestného titulu.





# On the Intellectual Origins of the Strong Program in Cultural Sociology (and Its Links with Sociology at Masaryk University)<sup>1</sup>

Jeffrey C. Alexander

I am deeply honored to be awarded this honorary doctorate from Masaryk University, not only generally, because of Masaryk's scientific reputation, but specifically – because I have for many years closely collaborated with sociologists at this university. The focus of our working together has been the development of cultural sociology, a non-reductive approach to the study of collective meaning that is known as “the strong program.” I would like to take this opportunity to trace the intellectual origins of this research program. I will conclude by indicating, all too briefly, how the strong program became a topic of collaboration with my colleagues here in Brno.

The strong program in cultural sociology emerged from the intertwining of two classical sources. One is the *Geisteswissenschaft* tradition originating with Wilhelm Dilthey, in Germany, in the late nineteenth century. Dilthey sharply put the distinction between the sciences of nature and the sciences of the spirit. He explained that the human sciences orient themselves toward the inner rather than outer, toward subjectivity, meaning, and experience. Their method has, therefore, to be interpretive, or hermeneutic. The hermeneutic method is shared between the interpretive social sciences and the humanities, where the focus is the written text. As Paul Ricoeur would later put it, if meaning is our first concern, then the social scientific analyst must find a way to “convert” meaningful social action into an interpretable text. This text reveals the “inside” of action. In cultural sociology, we call this textual inside a “culture structure.” The first goal of any strong program effort must be to find the culture structure, or structures, that inform an individual, group, or institutional action, and to give this structure as much force and integrity as the other, more material (organizational, political, economic, demographic) kinds of structures that social scientists usually find.

It is Dilthey (as amended by Ricoeur) who provides the broad orientation to meaning and the defense of interpretive method that has allowed a cultural form of macro-sociology to emerge – as compared with the micro-sociologies inspired by phenomenology and pragmatism, which are subjectively oriented but do not reveal “structures” whether of a cultural

---

*Sociální studia / Social Studies* 1/2024. S. 85–89. ISSN 1803-6104.

<sup>1</sup> Speech delivered on the 26th of October, 2023 at the Masaryk University honorary doctorate award ceremony.

or material kind. To understand this philosophical foundation for a macro-cultural sociology, it is vital to read Max Weber considering Dilthey, for it was from this founder of the *Geisteswissenschaften* that Weber took so many of his cultural cues. Weber's most important work of cultural sociology is *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. He insists, following Dilthey, that there is an inner meaning to *capitalism*, its spirit, and with the help of Benjamin Franklin, and Weber's own family history, he reconstructs this economic cultural structure as a form of disciplined asceticism. Once this culture structure of economic action is revealed, a new problem of causal understanding appears. For, instead of asking simply, "what caused *capitalism*?" we must ask, "what has caused the capitalist *spirit*?" Once this new question is on the explanatory table, it allows Weber to look outside the laws of economic life – the kind of laws to which Marx attributes capitalism's origins in *The Communist Manifesto* and *Capital* – to religious life. He finds that the "Protestant ethic" contains quite a similar culture structure to that of modern capitalism, and he establishes that the centers of early British capitalism were also centers of Puritan activity.

In Weber's comparative studies of world religions, we find other impressive exercises in hermeneutic reconstruction, e.g., his comparison between the meaning structures of prophetic religion and modern social criticism in *Ancient Judaism* or the comparison of the Confucian gentleman and the Puritan saint in *Religion of China*. The great paradox of Weber's legacy, indeed its tragedy, is that, with some minor if significant exceptions, he does not extend this Dilthey-inspired interpretive approach to the political, organizational, and historical sociology he developed in *Economy and Society*. This tragedy is compounded by Weber's ideological conviction that modernity is so deracinated that the meaningful patterning of action has become well-nigh impossible – "The Puritan wanted to work in a calling, we are forced to do so." According to Weber's cultural pessimism, the narrative telos of traditional societies had been displaced by the efficient causality of mechanism. We live in a rationalized world without meanings or gods. I established this interpretation of Weber in the third volume of *Theoretical Logic in Sociology* (1983) – *The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber*. This interpretation set forth the challenge: To find a way of continuing Weber's cultural sociology in a manner that goes against the instrumental insights of the broad thrust of his comparative, historical, and macro-sociological work.

It is Emile Durkheim and the tradition he established (see Smith [2020], *Durkheim and After: The Durkheim Tradition, 1893-2020*) that allows us to meet this challenge, providing the corrective that allows us to establish a meaning-centered sociology for the modern age. The early and middle writings of Durkheim had been interpreted in a structural and functional manner, and his writings on so-called primitive societies had been read as complementing the conviction, shared by Weber and Marx, that such phenomena as mechanical solidarity, collective conscience, ritual, and symbol were relevant primarily to simpler societies of pre-modern times. In the second volume of *Theoretical Logic* (1982), I challenged this interpretation, arguing that the later Durkheim, particularly that of *The Elementary Forms of Religious Life*, was not so much an effort to lay the groundwork for an anthropology of simple societies as an effort to construct the basic concepts for understanding the "religious," or meaning-centered nature of modern life. I continued to elaborate and develop this interpretation, for



example in *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (1988) and, with Philip Smith, in *The Cambridge Companion to Durkheim* (2005).

In his later work, Durkheim explained that, at the heart of every group, whether small or wide, there exists a symbolic order of collective representations, which is sharply divided between the sacred and profane. In orienting themselves to this meaning pattern, social actors create solidarities, engage in rituals, and circulate powerful collectively structured “mana,” or meaning-feelings. It was because Ferdinand Saussure attended Durkheim’s lectures in Paris that he created what would later come to be called the structural understanding of linguistics, which Saussure defined as one part of a *general* “semiotics” that could be applied to investigate the “signs” that make meaning, not only in language, but in social institutions writ large. Through the work of the master of the Prague School, Roman Jakobson, his mentee Claude Levi-Strauss, and most critically Roland Barthes, these Saussurean insights were elaborated into a thriving interdisciplinary study of how sign systems work in traditional and contemporary life. Thinkers from Althusser and Baudrillard to Foucault took this legacy in different ways, but their debt to the late Durkheim remained. Most important for the strong program, however, were other late-Durkheimian manifestations – the three key figures of 1960s and 1970s symbolic anthropology, Victor Turner, Mary Douglas, and Clifford Geertz.

Geertz is the key figure who not only adumbrated but directly inspired the strong program approach to cultural sociology. The reason is that he combined so seamlessly the hermeneutic Dilthey-Weber tradition with the semiotic-structuralist one. That Geertz was able to do so in such an elegant manner was due in no small part to the fact that he had been trained by the most sophisticated sociological theorist of the mid-century period, Talcott Parsons. Parsons’ work provided the bridge between the classics of Weber and Durkheim and the more culturally sensitive strong program approach of the present day, though in Parsons’ own hands this bridge became a dead-end.

When I began to be interested in sociology and culture in the late 1960s and early 1970s, I was inspired by a Marxian variant of the classical traditions I have just described. I became an intellectual under the nourishing, if also often distorting, umbrella of “New Left” Marxism, a cultural form of Marxism developed from a Hegelian reading of Marx. This Hegelian reading was inspired by Gramsci’s ideas about cultural hegemony, ideas that were themselves rooted in Croce, who had been deeply influenced by Dilthey and also Weber. It was also nourished by Lukacs’s ideas about commodification as reification, which drew from Weberian theory, and by semiotically inspired theories of ideology such as those of Althusser and Baudrillard. The focus was on the relative autonomy of superstructural ideology and the role of symbols, not material experience, in shaping consciousness.

As my ideological commitments changed, Parsons provided a bridge back to the classical traditions from which cultural Marxism had itself emerged. Reinterpreting these classical texts, I “passed through” the great American structural-functional theorist on the way to developing a more cultural social theory, inspired not only by symbolic anthropology and semiotics but by the linguistic turn in philosophy, the narrative turn in literary theory, and by performance studies – which taken together inspired the “cultural turn” that swept through the human sciences in the second third of the 20<sup>th</sup> century. I moved away from the values- and institutions-based theories of Parsons and conceptualized a sociological way to take up, to

“sociologize,” the revolutionary innovations that were transforming other, non-sociological disciplines.

There were, of course, other significant sociological responses to the cultural turn outside the strong program. In Europe, these were primarily neo-Marxist innovations, like the Birmingham School of Cultural Studies in the UK, Bourdieu’s practice theory in France, and Habermasian critical theory in Germany. In the US, while these European take-ups of the cultural turn did wield significant influence, there were home-grown, more pragmatist-inspired responses as well, most notably neo-institutional organizational sociology and the production-of-culture school. Each of these European and American efforts were “weak programs” in the study of culture. They took up the cultural turn, not to incorporate the relative autonomy of culture, but rather to overcome it. They were about the sociology of culture, not cultural sociology.

In my view, the “strong program in cultural sociology” is the only systematic theoretical effort to make meaning central to a macro-sociology of modernity. The strong program began as a critical reading not only of classical but of modern sociological theories, e.g., my *Twenty Lectures* (1987) and my book-length essay critiquing Bourdieu (1995). The strong program came to life, during the late 1980s and 1990s, as a broad set of theoretical postulates and dense empirical studies – conducted by myself, my collaborators, and my students – of the manner in which codes, narratives, and ritual processes structure modern cultural life. In the last two decades, this theoretical approach crystallized into a series of research programs about collective traumas, the civil sphere, social movements, war and violence, race and gender, political campaigns and scandals, and material symbols, or icons. The general premises of the strong program have been reformulated in the model of cultural pragmatics, which emerged from speech act theory and performance studies and provides an analytical model for relating structure and agency, the ideal and material, power and meaning. Cultural pragmatics continues the decades-long effort to “modernize” the foundational ideas of Durkheim and Weber that have energized and propelled the strong program cultural sociology up to the present day.

Despite the special significance I attribute to the strong program, contemporary sociology has produced other serious and productive efforts along the same lines. William Sewell, Jr., Viviana Zelizer, Robin Wagner-Pacific, and Michele Lamont are only the more prominent American sociologists who have also explored the relative autonomy of the deep meanings that sustain the inner life of so-called material social structures in modern times. These efforts draw upon the same sources as those that inspired the strong program – Dilthey, Weber, Durkheim, Saussure, Barthes, Turner, Douglas, Geertz, and Parsons. It is no wonder there are so many significant homologies between our efforts, and such striking differences between our work and the weak programs that reduce meaning to social structure or agency.

Let me now return briefly to the links between strong cultural sociology and Masaryk. If one can find in the Sociology Department of Masaryk University some of Europe’s leading cultural sociologists – and that is most certainly the case – I would trace the origins of this unique collaboration to a visit that Radim Marada made to Yale’s Center for Cultural Sociology (CCS) in 2005. In 2006, I wrote a special Forward to Marada’s edited collection *Ethnic Diversity and Civic Unity*, which contained translations of two of my texts on ethnic

incorporation. Soon after, I made the first of several visits to Masaryk's burgeoning department that Marada then headed, offering lectures and seminars, and, in 2010, an "intensive course" in cultural sociology to graduate students and doctoral candidates. In 2012, Marada spent eight months at Yale CCS, and Csaba Szalo, Radim's successor as Chair, participated in the annual CCS "Spring Conference." Under their joint leadership, Masaryk's Sociology Department launched a joint graduate training program in cultural sociology with Trento University (Italy), Graz (Austria), and Zadar (Croatia).

During these years, some of my closest colleagues – like Bernhard Giesen, Ron Eyerman, Giuseppe Sciortino, and Carlo Tognato – and some of my most notable students – like Philip Smith, Jason Mast, and Isaac Reed – visited Brno. (Mast returned for a visit only weeks ago.) These growing institutional links, along with special EU funding, led directly to Masaryk post-doctoral appointments for Nadya Jaworsky and Dominik Bartmanski, both Yale PhDs, and for Werner Binder, who had taken his degree with Bernhard Giesen at Konstanz University. Binder and Jaworsky eventually became members of the faculty – which has just voted to make Nadya a full professor. This impressive cultural sociology cluster, further enriched by Pavel Pospech, who has also visited Yale CCS, soon began to train outstanding doctoral students of their own. Some of these, like Vanda Cernohorska and Jan Vana, made long term visits to CCS as well.

In a perceptive 2021 article, "The Recurrent Motif of Cultural Autonomy in the Development of Czech Sociology of Culture," Charles University sociologist Marek Skovajsa singled out Masaryk's department for "accumulat[ing] the essential institutional and, above all, intellectual resources" that have allowed it to become a visible participant in "the internationalized research programme of cultural sociology." Skovajsa argued that this sociological achievement built upon a broad interest in matters cultural that had long marked Czech intellectual life, from Masaryk's philosophical investigations of literature and Blaha's "federal functionalism" to Petrussek and Alan's post-communist writings of the late 1980s and early 1990s.

But that is another story, which I certainly have neither the space nor the linguistic competence to take your time up with today. Let me conclude, then, by expressing, once again, my appreciation for the fact that you have honored both me and the strong program in cultural sociology with the bestowal of this honorary degree.





**RECENZE**





Kateřina Čanigová

## Irena Kašparová: *SPOLU: Průvodce domácím vzděláváním v České republice*

Bratislava: Akamedia. 2019. 232 s.

ISBN 978-80-972769-4-2

Kniha *Spolu – Průvodce domácím vzděláváním v České republice* je knihou sociální antropoložky, která do ní vtiskla nejen praktické informace pro domácí vzdělavatele. Irena Kašparová především zasadila domácí vzdělávání jako téma do odborného kontextu a akademického diskurzu. Započala tak důležitou debatu, ve které pokračuje např. Kostelecká et al. (2020)<sup>1</sup> ve své publikaci *Domácí vzdělávání*. Ačkoli je domácí vzdělávání malým segmentem vzdělávání, záměr právě na něj ukazuje mnohé o základních konceptech, jako jsou dětství, inkluze, exkluze, role státu aj. I přesto, že je téma domácí vzdělávání pro autorku osobní a sama v mnohém vychází ze svých vlastních zkušeností, umí si udržet odstup a text knihy tak nepůsobí jako oslava domácího vzdělávání nebo jako jeho propagace. Kniha informuje o jeho stavu v ČR a přibližuje ho způsobem, který dokáže oslovit i čtenářky a čtenáře napříč obory.

Kniha je založena jednak na etnografickém výzkumu autorky Ireny Kašparové, který sama nazývá jako „autoetnografickou koláž, zasazenou do širších souvislostí diskusí o domácím vzdělávání“. Autoetnografií doplňuje terénní výzkum z let 2011–2014.<sup>2</sup> Autorčin výzkum tak tvoří případová studie 6 rodin, s nimiž trávila čas a doprovázela je mimo jiné na přezkoušení do škol. Výzkum probíhal i u dalších 16 rodin a s kterými autorka vedla rozhovory. Kniha přímo vychází z rozhovorů s celkově 70 participanty a participantkami – rodiči, dětmi a s pedagogickým personálem, což je na standardy antropologického výzkumu velmi obsáhlá skupina.

Kniha vychází z publikovaných článků autorky, ve kterých se zaměřila na vztah mezi domácím vzděláváním a strukturální diskriminací (2015 v Kašparová 2019), na autoetnografii dětství a dospívání (2018 v Ibid.), společně se Souralovou (2014 v Ibid.) na vzdělávání romských dětí a homogenní třídy. A také z konferenčních příspěvků a textů, které se zaměřují na krizi způsobenou nedostatkem institucí pečujících o malé děti (2012 v Ibid.), na rodičovské etnoteorie a jejich vliv na vzdělávání (2014 v Ibid.) a se Souralovou (2012 v Ibid.) na segregaci ve vzdělávání. Tyto texty tvoří kostru knihy, která je jejich vyústěním a spojením témat, jimiž se Kašparová dlouhodobě zabývá.

Kniha je rozdělena do tří na sebe volně navazujících částí. V úvodu je definováno domácí vzdělávání. Autorka argumentuje, proč je potřeba jej zkoumat. Ukazuje relevanci

---

*Sociální studia / Social Studies* 1/2024. S. 93–96. ISSN 1803-6104.

<sup>1</sup> Irena Kašparová je v této knize autorkou kapitoly „Skloňování vybraných forem domácího vzdělávání v Česku“.

<sup>2</sup> Ještě před legálním umožněním domácího vzdělávání na 2. stupni ZŠ, které bylo schváleno až v roce 2016.

tématu domácí vzdělávání pro sociální antropologii, když píše: „Svým textem bych si přála přispět do diskuse o mnohovrstevnatosti vzdělávání; přihlásit se k tradici kulturního relativismu, toho jádra mé oblíbené vědy – sociální antropologie –, který věří, že ke stejnému cíli se dá dojít různými cestami a protežování vybraných cest a směrů je výrazem moci a potřeby ovládnutí.“ Dále zde uvádí praktická doporučení, když ukazuje, co by měl domácí vzdělávatel splnit pro to, aby se mohl stát domácím vzdělávatelem.

První část – *Domácí škola v ČR: tradice a současnost* obsahuje exkurz do tématu domácí vzdělávání v zahraničí a od roku 1989 v českém prostředí. Představuje vývoj uvažování o domácím vzdělávání společně s praktickými informacemi z autorčina terénu. Popis této geneze je podpořen texty antropologů/antropoložek a sociologů/socioložek, např. P. Bourdieu a I. Illicha. Přináší tak odborný pohled na témata jako dětství a vzdělávání. První část je zakončena praktickým návodem „Co musím udělat, aby se moje dítě mohlo vzdělávat doma?“ ve kterém autorka v 8 bodech popisuje obsah oficiální žádosti o domácí vzdělávání. Návod může sloužit jako manuál domácího vzdělavatele s konkrétními radami a tipy pro podání přihlášky k domácímu vzdělávání.

Druhá část – *Co je dobré pro koho: představy o inkluzi a exkluzi v českém školství* přináší teorie, jimiž autorka domácí vzdělávání uchopuje. Zabývá se zde inkluzí, kterou problematizuje jako nedostatečnou pro všechny děti. Věnuje se rovněž exkluzi zejména ve vztahu k masovosti a unifikaci v modernitě. Poté se zaměřuje na vývoj vnímání role dítěte a celkové pojetí dětství ve společnosti, do něž se promítají pedagogické přístupy aplikované na děti.

Autorka poukazuje na odlišné etnoteorie tří vybraných skupin, jejichž přístupy ke vzdělávání se dle ní nejvíce odlišují od hegemonního přístupu ke vzdělání. Zaměřuje se na sociálně vyloučené Romy/Romky, vietnamské migranty/migrantky a rodiny praktikující unschooling ve formě domácího vzdělávání. Se všemi těmito skupinami má autorka bohaté vlastní výzkumné zkušenosti. Zdůrazňuje proto, že „Vzdělávání a vědění není tudíž univerzální a jednou provždy dané, ale proměnlivé, situační a vždy výsledkem společenského vyjednávání.“

Dále přináší vhled do antropologie alternativního a inkluzivního vzdělávání, do antropologie dětství, detailně se věnuje vnímání dětí a přístupu k nim a jejich rolím ve společnosti a od toho odvozeným přístupům ke vzdělávání dětí. Autorka ukazuje, jak představy o dětství ovlivňují volbu vzdělávací strategie, když uvádí různé typy vnímání dětí od středověku přes novověk, modernitu až po post-modernitu. Celkem se jedná o 5 přístupů: 1. vnímání dětí jako malých dospělých, 2. vnímání dětí jako nerozvinutých dospělých, 3. vnímání skrze koncept imanentní dítě jako tabula rasa, 4. jako přirozeně rozvíjející se dítě, 5. nevědomé dítě.

Poté srovnává vnímání dětství v české socialistické společnosti vs. v současné postsocialistické, tudíž kolektivní vs. individuální. Ač je text knihy věnován domácímu vzdělávání, autorka se zabývá např. i druhou směnou žen a povahou placené práce. Domácí vzdělávání tak pokládá do širšího kontextu. Nevnímá ho odděleně, ale naopak jako integrální součást životů. Hledá a vysvětluje souvislosti, protože si je vědoma vztahovosti sociální reality, ve které nic nestojí osamoceně. Autorce se daří předat antropologické teorie a koncepty i neoborné veřejnosti s lehkostí, odborné zdroje zapojuje do textu se samozřejmostí a její styl se vyznačuje vysokou mírou čtivosti.

Třetí část – *Domácí vzdělávání v aréně soudobého školství* seznamuje čtenáře a čtenářky s tím, jak je k domácímu vzdělávání přistupováno ze strany státu. Autorka zde kriticky



nahlíží na roli vzdělávání a jeho politickou moc. Analyzuje konkrétní politické debaty ohledně domácího vzdělávání. Text je zasazen do kontextu ČR od roku 1989 až po současnost. Autorka střídá praktické kapitoly s kapitolami teoretickými. S lehkostí napojuje teorie Wagnerovy modernity na domácí vzdělávání a ukazuje vývoj debat o domácím vzdělávání a dohled skrze technologie v moderní společnosti. Autorka popisuje jednotlivé fáze modernity jasně a pochopitelně, což je potřeba náležitě ocenit. Za zmínku stojí exkurz do rodičovských etnoteorií a jejich vlivu na volbu vzdělávání, uvádí dva modely: 1. model obecného vzdělání, 2. formalizovaná a standardizovaná výuka.

Ve třetí části jsou hojně využity úryvky z konkrétních debat včetně jejich autorů, kteří stojí buďto v opozici, nebo jsou pro povolení domácího vzdělávání na druhém stupni ZŠ. V této části je uvedeno, co je potřeba splnit pro to, aby mohli být žák a žačka doma vzdělávání. Autorka sdílí tipy a triky, jak tyto podmínky splnit. Podmínky jsou děleny do 5 bodů. Autorka zde využívá úryvky z rozhovorů.

Tato poslední část je nejvíce angažovaná a kritická, autorka píše o diskriminaci v požadavcích na domácího vzdělavatele a celou část shrnuje takto: „Ukazuje se zde, že předmětem politické diskuse je především moc ovlivnit a kontrolovat to, co si budoucí občan osvojí za dovednosti a vědomosti; které vlastnosti a schopnosti považují vládní představitelé pro budoucnost národa za důležité.“ V druhé půlce této části autorka uvádí vlastními slovy vzdělavatelů realitu domácího vzdělávání. Autorka zde zprostředkovává přímý kontakt s terénem. Zde bych si dokázala představit, že by bylo dáno ještě více prostoru úryvkům z rozhovorů a jejich analýze, která skvěle doplňuje a ilustruje předešlé kapitoly. Také se nemůžu ubránit srovnání s Librovou (1994) a její publikací *Pestří a Zelení: Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Jelikož v ní rovněž popisuje zkušenosti a motivace alternativních rodin, v tomto případě environmentálně smýšlejících.

Závěr představuje domácího vzdělavatele jako kulturní kreatívce a domácího vzdělávání jako způsob standardizace odlišnosti. Kulturní kreatívce definuje takto: „Roztroušení po celé České republice, prostorově osamoceni ve své snaze učit a žít jinak než jejich bezprostřední okolí, mění zákony, společenské mínění i mladé lidské generace v jejich přístupu k vědění, vzdělávání i budoucímu směřování společnosti.“

Kniha je proto perfektním příkladem aplikované práce antropoložky, která své bádání a vědomosti nereprodukuje pouze pro akademické prostředí, naopak je představuje velmi lákavým způsobem i širší veřejnosti. Je zde potřeba zdůraznit, že kniha si zaslouží své místo rovněž ve vědecké literatuře. Má mnohé co říct akademikům/akademickým, odborníkům/odbornicím na vzdělávání, ale i studentům/studentkám, pro které mohou být jednotlivé kapitoly jako: „Co je dobré pro koho: představy o inkluzi a exkluzi v českém školství“, „Inkluze jako integrace nebo uniformita“ či „Vzdělání jako nástroj moci a kontroly: proč selhávaly politické debaty o legalizaci domácího vzdělávání na druhém stupni základní školy“ učebnicí nebo alespoň příručkou pro pochopení inkluzivního vzdělávání, vzdělávání obecně, dětství a vztahu mezi dětstvím a vzděláváním.

V neposlední řadě je potřeba vyzdvihnout grafickou stránku knihy zpracovanou Vojtěchem Kollertem, která rozhodně vyniká svou kvalitou. Vzhledu knihy dominuje žlutá barva a fotografie autorčiných dětí, ty jsou doplněny ikonickými kresbami dcer autorky. Grafika knihy tak podporuje a doladuje autoetnografický přístup a je nejen originální, ale

velmi osobní. Obálka je skládaná, na stranách obálky se nachází z vnitřní strany skvěle zpracovaný tematický rejstřík nejpodstatnějších pojmů s odkazem na strany, na kterých je lze nalézt. Na volné rozložitelné straně pak lze nalézt jmenný rejstřík. Oba rejstříky dopomáhají k orientaci v textu a jsou tak vítaným prvkem. Kniha je doplněna doprovodnými ilustracemi a fotkami pracovních listů, na kterých je ve formálnější formě ukázáno/vysvětleno dané téma. Pracovní listy hravě, ale vhodně zvýrazňují informace z textu a pomáhají v lepší orientaci mezi odbornými termíny.

Kniha má svůj facebookový profil,<sup>3</sup> na kterém lze nalézt zákulisní informace o vzniku knihy a o sbírání finančních prostředků na portálu Hithit, její propagaci krátce po vydání v rozhovorech, podcastech, vyžádaných přednáškách, např. na TED Talks. Příspěvky reagují rovněž na situaci z roku 2020, kdy si na čas domácí vzdělávání vyzkoušeli všichni rodiče. Profil tak slouží jako online záznam o genezi uvažování o knize a celkově o roli domácího vzdělávání ve společnosti.

Je vhodné podotknout, že kniha vznikla ještě před koronavirovou pandemií, avšak období koronavirové epidemie, a tudíž domácího vzdělávání platícího plošně pro všechny je nečekaným příspěvkem do debat ohledně legalizace domácího vzdělávání na všech stupních. To, co bylo pro politiky citované v knize nepřekonatelným problémem, nemožnost dohlížet nad žáky v budovách škol, se stalo denní realitou po takřka dva roky pro všechny žáky a žákyň. Všichni rodiče i žáci a žáčky tak měli možnost vyzkoušet si, jaké to je být doma vzdělávání. Je proto nasnadě si klást otázky: Byla legalizace domácího vzdělávání na druhém stupni opravdu takový problém, jak jej rámovali politici a političky? Opravdu tato krátkodobá ztráta kontroly uškodila naší společnosti?

Závěrem dodám, že kniha se zabývá jak makroúrovň a rolí státu, tak mikroperspektivou a tím, jak samotní domácí vzdělavatelé a vzdělavatelky definují domácí vzdělávání. Proto tuto recenzi ukončím autorčinými vlastními slovy: „Domácí škola je pro každé dítě, ale ne pro každého rodiče.“

## Literatura

- KOSTELECKÁ, Yvona, Andrea BELÁŇOVÁ, David HÁNA, Irena KAŠPAROVÁ, Jakub PIVARČ a Zuzana SVOBODOVÁ. 2020. *Domácí vzdělávání*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta.
- LIBROVÁ, Hana. 1994. *Pestří a zelení. Kapitoly o dobrovolné skromnosti*. Brno: Veronika, Hnutí Duha.

---

<sup>3</sup> Facebook Kniha Spolu, dostupný na adrese <https://www.facebook.com/domacivzdelavanikniha>



Renáta Sedláková

## **Michal L. Hořejší: *Politika lesa: debata o Národním parku Šumava v letech 1991–2010***

Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy. 2022. 268 s.  
ISBN 978-80-7671-093-1

*Kácet, nebo nekácet?* Klíčová otázka, na kterou byste jistě chtěli znát odpověď, pokud vás zajímá řešení situace v lesích napadených kůrovcem nebo poškozených živelní katastrofou, například orkáнем. Příkladem takového území je Národní park Šumava (NPŠ). Diskusi, jak lesy na jeho území spravovat, dlouhodobě sleduje jazykovědec Michal Hořejší. Své poznatky shrnul v publikaci nazvané *Politika lesa*, kterou na sklonku roku 2022 vydalo nakladatelství Karolinum v ediční řadě Humanitas.

Autor ukazuje, že aspektů, které je potřeba při posuzování diskuse o dění na území parku zohlednit, je více a nejsou zdaleka jednoznačné. Shoda nepanuje ani v otázce, zda porost, který zde byl v roce 1990, lze označit za „původní“ a „přirozený“, a je tedy základem „pralesa“, nebo se jedná o kulturní krajinu. Jak dokládají historické prameny a publikace K. Klostermanna, které také neušly autorově pozornosti, po orkánu v roce 1870 byla část Šumavy osázena sazenicemi, jež nebyly ze semen zdejších rostlin. Jakkoli se jednalo o vysázenou monokulturu, k jejímuž růstu nepochybně přispěl i zákaz vstupu do příhraničních pásů s Německem za minulého režimu, na přelomu tisíciletí už toto více než stoleté lesní společenství někteří označovali jako „divočinu“. To je ale jen střípek z historie území národního parku, který je specifický i tím, že na jeho území leží sedm obcí.

Kdo reprezentuje názory a zájmy stálých obyvatel a kdo mluví za přírodní ekosystém? Může les dělat politiku, respektive kdo ji může v rovině diskurzu formulovat? Otázky, které si sice autor publikace neklade, ale ve svém textu na ně odpovídá. Síla diskurzu je totiž nejen v tom, že určuje, jak se o věci mluví, ale projevuje se i v moci, jež vymezuje sociální praxe – možná jednání a argumentační strategie zainteresovaných aktérů s nerovnými šancemi na jejich prosazení. Neboť, jak ukazuje Bourdieu (2014: 67), moc slov je určena delegovanou mocí mluvčího, který je vyslovil.

Jednající komunikovanými narativy nesdělují holá fakta, ale připisují význam jednání a formují sociální praxi. Dominantním narativem, který diskutí o NPŠ prolíná, je představa lesa jako stabilního ekosystému v jeho vrcholné, tzv. klimaxové fázi, tedy lesa tvořeného vzrostlými zdravými stromy. Tato fáze je prezentována jako stabilní a jakékoliv vychýlení, zapříčiněné ať už působením člověka, nebo přírodních faktorů, je narušením tohoto preferovaného stavu a je a priori vnímané jako negativní a nepřirozené. A to napříč zainteresovanými aktéry a mluvčími, kteří se v nahlížení na jiné aspekty tematiky neshodnou.

Konkrétně například kůrovcová gradace, v jejímž důsledku dochází k odumření vysokého stromového patra, ačkoli současně vede ke zmlazení porostu a jeho následné obnově, není pro různé aktéry stejně přijatelná. Zatímco zastánci zásahů proti kůrovci ji označují za „zánik“ či „rozpad“ lesa, ti s opačným názorem gradaci konstruují jako nedílnou součást životního cyklu lesního společenství.

Autor dokládá, že na základě stejných dat lze vyprávět různé příběhy. Jejich porozumění je ztížené skutečností, že jednotlivé pozice a role se v od počátku polarizované diskusi o NPŠ v průběhu let měnily. Příkladem je posun, kterým prošly významy spojované s pozicí vědy, vědců a vědeckých argumentů. Navíc ani skupina odborníků nebyla ve svém názoru na správu lokality jednotná. Hořejší detailně ukazuje, že v diskusi lze identifikovat minimálně dvě skupiny, kterým byl připsán vědecký status: i) přírodovědci, případně ekologové a ii) lesníci – zástupci lesnické vědy, nikoli primárně osoby z praxe (dřevoři a těžaři). Jakkoli bychom se mohli domnívat, že odborný názor bude při řešení situace zohledňován, autor rozebírá, jak byla v průběhu let váha vědeckých stanovisek deklasována připsáním ideologické pozice a připojením vědců k další skupině aktérů – ekologickým aktivistům. Média nereprezentovala aktivisty jako ty, kteří aplikují přírodovědné poznatky do praxe, ale naopak diskvalifikovala vědce na ty, kteří stojí po boku aktivistů, jejichž nátlakové jednání (například přivazování se ke stromům) nezískalo podporu širší veřejnosti ani místních obyvatel a zastupitelů. Tak byla reprezentantům tzv. zelené ideologie připsána pozice experimentátorů, kteří neparticipují na veřejném zájmu a staví se proti člověku (lidem obecně) v opozici k jimi proponované přírodě (nebo konkrétním živočišným druhům) (Hořejší 2023: 95). Klíčovým škůdcem obyvatel šumavských obcí se v rétorice politiků stali právě ekologové (Hořejší 2023: 113), kteří staví ochranu přírody proti místnímu rozvoji nebo nad něj. V diskusi je tak patrná opozice mezi místním a cizím, která je o to více paradoxní, že mezi zájmy místních jsou politiky zahrnovány i podnikatelské záměry subjektů, které v obcích na území národního parku (ani v jeho okolí) nesídlí.

Publikace nás vrací na přelom století, do období mezi léty 1991–2010.<sup>1</sup> Zpracovávaný korpus MediaBank je souborem 7001 článků, jež by bylo obtížné zpracovat jakýmkoli jiným systematickým/kvantifikujícím způsobem, a už vůbec ne postupy kvalitativními. Autor přitom (na str. 37) zmiňuje, že do diskurzu o NPŠ vstupují i texty, které jej explicitně nezmiňují. To je samo o sobě logické, ale není zřejmé, jak byly tyto texty identifikovány a do jaké míry je autor v analýze zohledňoval. Oba, výchozí i doplňkový zpracovávaný korpus PrefBank pokrývající informace o regionu, jsou dostupné online<sup>2</sup> a umožňují si jednotlivé

<sup>1</sup> Ačkoliv autor analýzu končí rokem 2011, dění na Šumavě ani politické a mediální diskuse se nezastavily. Díky jednání dobrovolníků, kteří v roce 2011 zabránili vykácení okolí Ptačího potoka, nyní v místech tehdejších občanských blokád hnízdí tetřev hlušec. Lokalita je součástí tzv. jádrové zóny parku, to znamená, že byla ponechána samovolnému vývoji a je zde možné pozorovat zmlazování a obnovu lesního ekosystému. (Mimoходом Správa NP Šumava byla za nezákonné kácení (i) v oblasti Ptačího potoka později pokutována Českou inspekcí životního prostředí.) Pro podrobnější informace, které debatu vedenou na přelomu tisíciletí o tom, jak by měly být lesy v jednotlivých zónách NPŠ spravovány, uvádějí do jiného světa, viz např. hnutiduha.cz.

<sup>2</sup> <http://sumava-corporus.narra.eu/sumava-corporus:Sumava-corporus>

texty dohledat a citované pasáže přečíst v širším kontextu. Vytvořením těchto online korpusů autor provedl nejen archivaci dat, ale také je zpřístupnil těm, kteří by si jeho práci chtěli ověřit nebo na ni navázat.

Hořejší svoji analýzu, z určitého úhlu pohledu pochopitelně, končí v roce 2010, tedy před masivním nástupem obsahů a sdělení šířených přes sociální sítě. Zkoumané období autor rozděluje do tří dílčích období, vymezených v návaznosti na dění v parku, tedy na roky 1991–2000, 2004–2006 a 2008–2010. Takto vzniklé analyzované subkorporusy nejsou stejně velké (třetí subkorporus je přibližně dvakrát větší než oba předchozí, což odráží i obecný nárůst množství publikovaných mediálních obsahů v daném období) a současně nepokrývají vymezené období zcela. Autor se však touto cestou pokusil diferencovat a ukázat na významové posuny vzhledem k jednotlivým sledovaným tématům i celému diskurzu.

Autor k výpovědím o Šumavě zaujímá přístup kritické sociální lingvistiky, jež nahlíží jazyk jako sociální jev – nástroj sociální praxe. Soustřeďuje pozornost čtenáře na to, jak jazyk formuje jednání a spolupodílí se na rozhodování o politice realizované na území Národního parku Šumava. V *Politice lesa* je jeho odrazovým můstkem frekvence výskytů vybraných klíčových slov (lemmat) a jejich nejčastějších kolokátů<sup>3</sup>. Kniha představuje výsledky provedené korpusové diskurzivní analýzy (Corpus Driven Discourse Analysis). Tato metoda je v kaleidoskopu analytických postupů zahrnovaných mezi diskurzivní analýzy poměrně nová, a to nejen v českém kontextu; v tomto směru je tedy předložená kniha značně inovativní a na českém knižním trhu zcela ojedinelá. Práce s korpusem dat spojuje poznatky o užití vybraných klíčových slov (lemmat) s kvalitativními postupy analýzy diskurzu. Autor se soustředí na nejčastější kolokáty, kotexty a kontexty vybraných lemmat (*vědec, aktivista, obyvatel/obcí, les* atd.) a sleduje významy, jež výrazu dodávají lexikální jednotky s ním spojené. Podrobně tedy ukazuje například na rozdíly v kontextovém chápání lesa *hospodářského, původního, přirozeného* či *pralesa*.<sup>4</sup> Tyto dílčí studie tvoří jednotlivé podkapitoly a jádro knihy. Předchází jim podrobné představení teoretického pozadí kritických analýz diskurzu i konkrétní zvolené metody, které je srozumitelné i neodborným čtenářům. Na základě uvedené metodiky ale není zcela jasné, do jaké míry se autorova analýza omezuje na vybrané pasáže obsahující sledovaná klíčová slova, a nepracuje s celými texty, což není obvyklé pro diskurzivní analýzu např. v pojetí van Dijka (1988) nebo Wodakové a Meyera (2000).

Analýza je doložena bohatým počtem příkladů – citací z analyzovaného materiálu, které jednotlivá tvrzení dokládají a vhodně odborný text aktualizují<sup>5</sup> a oživují. Je zřejmé, že status jednotlivých mluvčích (zvláště jedná-li se o prezidenta republiky) je pro tvarování

<sup>3</sup> Jako kolokát je označováno slovo, které s výchozím (lemmatem) tvoří kolokaci, tedy lexikálně-sémantický souvěsky slov, jež spolu významově souvisejí.

<sup>4</sup> Tuto část považuji za nejsnáze přístupnou a dobře srozumitelnou i pro neodborníky a z určitého pohledu by bylo možné začít číst knihu od kapitoly 3.4 *Obraz lesa*. V této části autor ukazuje, jak je v celém diskurzu preferováno stadium vzrostlého lesního porostu, zatímco stadia gradace jsou nahlížena jako méně hodnotná. Tuto interpretaci paradoxně čas od času sdílí většina aktérů, kteří do diskurzu zasahovali.

<sup>5</sup> Osobně bych dala přednost uvádění jednotlivých příkladů přímo k pasážím, jež ilustrují, než souborně na konec kapitoly.

diskurzu podstatný a autor mocenskou rovinu diskurzu v závěru zmiňuje. Pro čtenáře ale může být náročné vyznat se ve výpovědích vztažených ke konkrétním aktérům, jejichž názorové pozice možná nezná a nejspíš si je nebude dohledávat. Na druhou stranu, pokud by jednotlivé citované výpovědi/příklady nebyly ukotveny ke konkrétním mluvčím, analýza by nepochybně ztratila jeden podstatný rozměr. Z pohledu čtenáře by však nejspíš byla přehlednější.

Autor může předpokládat, že po jeho publikaci sáhnou především dvě skupiny čtenářů: ti, kteří jsou motivováni oborovým zájmem a jsou více či méně zběhlí ve čtení analýz textových korpusů (či mediálních obsahů), a ti, které zajímá ochrana krajiny nebo „diskurz o kůrovci“. Svým zaměřením sociologa médií nejspíš patřím do průniku obou množin. Nedisponuji ale bližším povědomím o politickém dění vztahujícím se k NP Šumava, jehož mediální reflexi autor monitoruje. Jako o historii lokality nepoučenému čtenáři mi v úvodu práce chybělo představení jednotlivých pozic či názorů, které byly v rámci diskurzu identifikovány, a jejich zástupců i toho, jaká byla jejich role či pozice ve chvíli, kdy dané prohlášení poskytli či sami zveřejnili. Navíc jednotlivé zainteresované skupiny se za sledovaných dvacet let názorově posunuly a proměnily se i pozice, které v diskurzu zaujímali vědci, obyvatelé parku nebo aktivisté. Ačkoliv knihu otevírá kapitola o vývoji debaty o NPŠ, neobsahuje podrobnější rekapitulaci klíčových událostí, jež se v lokalitě v uplynulých třech desetiletích odehrály, a rozhodnutí, která dění zde významně ovlivnila.

Množství publikovaných sdělení k tématu za vymezené období je značné a jinak než frekvenční analýzou pro jednoho výzkumníka problematicky obsáhnutelné, a to i kvantitativní obsahovou analýzou. Ta však umožňuje mezi jednotlivými texty diferencovat a odlišit například ty, které se tématu věnují v prvním plánu a ty, které jej zmiňují v kontextu témat jiných. Tedy podle toho, do jakého tematického rámce bylo sdělení zasazeno a jak byla směřována pozornost čtenáře i celkové vyznění textu. Jako analytik médií jsem v knize postrádala obecnější údaje o celkovém složení analyzovaného vzorku. Jakkoli je širší do korpusu zahrnutých textů i variabilita jejich formátu značná (což by například výrazně omezovalo možnost podrobit je obsahové analýze), chyběla mi informace, v jakých typech médií a konkrétních titulech, a v jaké intenzitě, byl mediální diskurz NPŠ v jednotlivých zkoumaných obdobích rozvíjen. Autor ale k datům přistupoval z pozice odlišné disciplíny.

Hořejší přiznává, že jak je v tradici kritické diskurzivní analýzy obvyklé, ani v jeho pojetí není analýza hodnotově neutrální a sám se staví na stranu odpůrců zásahů člověka do dění přírody. Jeho názor ale do samotného textu „neprobublává“ a neodráží se ani v závěrečných komentářích jednání jednotlivých aktérů dění v NPŠ. Studie tak neskouzává k sociálnímu aktivismu, což osobně oceňuji. Oslovilo mne i grafické zpracování knihy, netradiční formát, skořicová barva obalu z hrubého (recyklovaného?) papíru i úsporný tisk, které dobře korespondují s ekologickým tématem práce. Nejen proto má kniha dobrý potenciál najít řadu čtenářů, kterým poskytne podklady k úvahám i množství argumentů nejen do diskuse o lýkožroutovi.

## Literatura

- BOURDIEU, Pierre. 2014. *Co se chce říct mluvením: ekonomie jazykové směny*. Praha: Karolinum. ISBN 978-80-246-2570-6.
- van DIJK, Theun. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage.
- WODAK, Ruth a Michael MEYER (eds.) 2000. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage.





# Nabídka rukopisů

Rukopisy textů zasílejte na e-mailovou adresu: [socstud@fss.muni.cz](mailto:socstud@fss.muni.cz). V průvodním dopise, prosím, uveďte svou kontaktní adresu, telefonní číslo a aktuálně užívanou e-mailovou adresu. O přijetí rukopisu redakcí budete informováni e-mailem.

Přijímáme odborné studie a recenzní stati (5000–8000 slov), recenze (do 3000 slov), zprávy a informace (do 2000 slov), rozhovory a kratší eseje.

Vedle vlastního textu a abecedně řazeného seznamu literatury musí rukopis obsahovat také anglický název, český i anglický abstrakt (cca 150 slov), 3–7 klíčových slov v anglickém jazyce a krátký medailon autora/autorky (max. 7 řádků).

Akceptujeme texty v českém, slovenském a anglickém jazyce.

## Guidelines for contributors

We accept original, previously unpublished articles (5000–8000 words, including references, notes and appendix), review studies (up to 3000 words), book reviews (up to 2000 words), and conference reports and other academic texts (up to 2000 words). Submissions should be sent electronically in .DOC, .DOCX or .RTF format to the editors. The cover letter should provide the full address and contact information, including e-mail address, for each author.

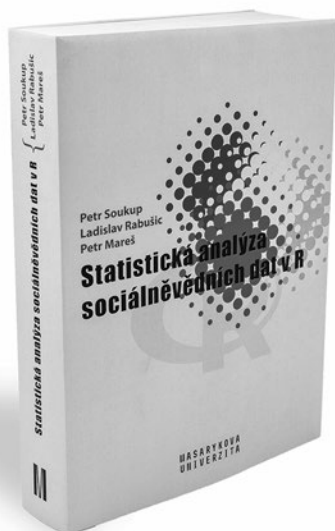
We accept papers in Czech, Slovak (for Czech issues) and English (for English issues). All manuscripts and submissions are to be sent by email to [socstud@fss.muni.cz](mailto:socstud@fss.muni.cz).

# Religio: Revue pro religionistiku

- mezinárodní recenzovaný časopis publikující příspěvky z oblasti akademického studia náboženství
- nejstarší religionistické periodikum v ČR vydávané nepřetržitě od r. 1993
- zařazeno v databázích Scopus a ERIH PLUS
- vychází dvakrát ročně; přijímá příspěvky v angličtině, češtině a slovenštině
- režim otevřeného přístupu; obsah časopisu je volně přístupný v Digitální knihovně FF MU
- vydavatel: Česká společnost pro religionistiku ve spolupráci s Ústavem religionistiky FF MU



<http://www.casr.cz/religio.php>  
[religio@phil.muni.cz](mailto:religio@phil.muni.cz)



## Statistická analýza sociálněvědních dat v R

*Petr Soukup, Ladislav Rabušic, Petr Mareš*

Žijeme ve světě, který je prodchnut daty. Data se stala tak pevnou součástí života jedince i společnosti, že dnes mluvíme o datové revoluci. Schopnost rozumět datům a umět je analyzovat se stává životní nutností, obzvláště u lidí s vysokoškolským diplomem. Specifickým druhem dat jsou data statistická.

Nakladatelství Munipress Masarykovy univerzity vydalo již třetí publikaci, která se věnuje analýze sociálněvědních dat. První dvě učebnice popisují v základním a pokročilém kurzu zpracování dat v prostředí SPSS. Z těchto úspěšných a oceňovaných svazků vychází nová, třetí učebnice, popisující zpracování dat v prostředí R, určena studentům a vědcům sociálněvědních oborů.

Pro výpočty je užíváno prostředí R (freeware), zejména skrze tzv. R Commander. Kromě úvodu do práce s R a R commanderem obsahuje kniha základní postupy pro popis a úpravu dat a poté základní analytické postupy sociálněvědní statistiky, konkrétně t-testy, analýzu rozptylu, korelační a regresní analýzu (včetně modelu logistické regrese). Je zakončena kapitolami o faktorové analýze a seskupovací analýze.

492 stran, 16 × 23 cm, vazba brožovaná



DISKUSNÍ FÓRUM

**Pavel Barša**

Pragmatická sociologie emancipace: Latour vs. Boltanski

**Zdeněk Konopásek**

Věda a politika, vpravo, vlevo

**Petr Kubala**

Větší než malé množství situovaných voleb

**Tereza Stöckelová**

Sociologie ve válečném stavu

**Csaba Szaló**

O zprostředkování a emancipaci věcí

**Pavel Barša**

Slovo závěrem

ZVLÁŠTNÍ SEKCE

**Adéla Souralová**

Laudatio

**Adéla Souralová**

Laudatio (v anglickém jazyce)

**Jeffrey C. Alexander**

K intelektuálním počátkům silného programu v kulturní sociologii  
(a jeho vazby na sociologii na Masarykově univerzitě)

**Jeffrey C. Alexander**

On the Intellectual Origins of the Strong Program in Cultural Sociology  
(and Its Links with Sociology at Masaryk University)

RECENZE

**Kateřina Čanigová**

Irena Kašparová: SPOLU:  
Průvodce domácím vzděláváním v České republice

**Renáta Sedláková**

Michal L. Hořejší: Politika lesa:  
debata o Národním parku Šumava v letech 1991–2010