

Latour, Bruno (2016). *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem: Výbor z textů 1998–2013*.

Praha: Tranzit.cz, 256 s.
ISBN: 978-80-87259-37-5

Miroslav Vrzal, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: miroslav.vrzal@mail.muni.cz

Pokud mají i společenské vědy své celebrity, tak jednou z nich je dnes bezesporu Bruno Latour. Kdo je ale Bruno Latour? Sociolog? Antropolog? Filozof? Vlastně všechno dohromady. Bruno Latour je reprezentantem kdysi poměrně úzkého proudu v rámci studia vědy a technologií označovaného zkratkou STS (*Science and Technology Studies*). Jeho prvotním zaměřením bylo etnografické studium vědců a inženýrů v laboratořích a toho, jak vlastně vznikají vědecké fakty (viz např. kniha *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, 1987). V rámci této činnosti také vznikala *actor-network theory*¹ (se zkratkou ANT), která je s Latourem bytostně spojována. Je však třeba říci, že v poslední době se sám Latour od ANT odklání a orientuje se na program bádání o modech existence (AIME). Ve svých textech se tento dnes velmi vlivný autor věnuje klíčovým oblastem (a zároveň praxím) v západních společnostech, jako jsou vědy a technika, politika, ekonomika, náboženství či umění (srov. předmluva ke knize s. 9). Spolupracuje i s různými umělci. Byl kurátorem několika výstav a vytvořil například experimenty v umění a politice. Je rovněž angažovaným intelektuálem v environmentálních otázkách, konkrétně zejména v problematice globálního oteplování.

Jednou z výrazných charakteristik Latoura je právě jeho transdisciplinarita.² To ilustruje i kniha *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem: Výbor textů z 1998–2013*, vydaná nakladatelstvím Tranzit.cz, která krom vybraných textů obsahuje i dva rozhovory.³ Na úvod lze ještě dodat, že se jedná vlastně o první ucelené knižní vydání Latourova díla v češtině, i když ve slovenštině například už vyšel překlad jeho snad neznámější knihy *We Have Never Been Modern* (1993) pod názvem *Nikdy sme neboli moderní* (2003). Latour v ní mimo jiné popisuje principy symetrické antropologie a svůj specifický pohled na modernitu.

Ještě než se dostanu k samotným Latourovým textům, krátce se zastavím u předmluvy ke knize od Terezy Stöckelové. Autorka na začátku popisuje historiku

¹ Ač je v češtině zaužívané spíše označení „teorie sítí-aktérů“, v knize se pracuje s doslovnějším překladem v podobě „teorie aktérů-sítí“, což má své opodstatnění. Podle Terezy Stöckelové tento překlad lépe vystihuje vztahovou perspektivu ANT a nahlíží na aktérství více jako na kolektivní – a na aktéry jakožto sítě (s. 1–2).

² Již samotný ANT se formoval zároveň jako vysoce transdisciplinární program.

³ V recenzi jsem se rozhodl věnovat alespoň krátce každému textu v knize zvlášť, čímž se recenze trochu přibližuje rozhledu. Poskytuje čtenáři určitou sumarizaci jednotlivých textů, i když se zde většinou zaměřuji jenom na určitý dílčí aspekt. Vzhledem k orientaci časopisu *Sacra* na religionistiku se pak budou v recenzi soustředit poněkud více na téma Latour a studium náboženství.

o aktérství fidorky, kdy jeden ze studentů svému učiteli popisoval, že při čaji o páté nejdou jenom číšník a paní Nováková, ale i šálek čaje a fidorka. „Možná je to šokující tvrzení, ale situaci nám to nepomáhá nijak nově sociologicky porozumět,“ uvádí Stöckelová (s.7). Rozumím tomu, že autorka se zde vymezuje vůči zjednodušenému a povrchnímu zacházení s teoretickými pohledy a koncepty Bruna Latoura, jako je například nereflektované používání slova „aktér“ a samoúčelné přisuzování (lidského) „aktérství“ neživým věcem (s. 8). S tím lze jistě souhlasit. Na druhou stranu bych nicméně vyzdvihl, že latourovské začlenění nelidských aktérů do „sociálna“ jakožto sociálna asociací lidsko-nelidských kolektivů je opravdu revolučním paradigmatem. Toto paradigma nám totiž může napomoci „nově“ analyzovat to, jak se utváří a drží pohromadě různá propojení, která pak ovlivňují jednání, ať už lidí, zvířat či věcí. Zdá se být i logicky znejším krokem, pokud chceme rozumět současné společnosti, kde dochází k čím dál více ztuhlé interakci lidí, strojů a různých technologií. Latour tím v zásadě výrazně mění i to, jak bychom měli vůbec uvažovat o pojmu „společnost“.

Bruno Latour má vůbec tendenci redefinovat různé koncepty a pojmy, posouvat nebo inovovat jejich význam (viz také předmluva s. 9–10). Činí to pak s určitou hravostí a noblesou. Někdy to může být však pro čtenáře i trochu matoucí, protože se musí naučit „latourovský jazyk“, aby byl texty a jejich sdělení schopný správně pochopit. Jako příklad lze uvést pojem „informace“, u kterého Latour zdůrazňuje, že jde vlastně o „in-formaci“, tedy vložení něčeho do formy (nosiče) v tom nejmateriálnějším ohledu zápisu, aby mohlo dojít k transformaci a přenosu předmětu zájmu (s. 44).

Tím, že jsou jednotlivé články řazeny chronologicky od těch z konce 90. let po ty z let nedávných, tak nastiňují rovněž i vývoj Latourova myšlení a programu, což bylo i záměrem této publikace (s. 8).⁴ Dané období pak reprezentuje právě Latourův posun od ANT k AIME. Kniha také nepřímou ukazuje vývoj v přijímání Latoura vědeckou obcí. Zejména zpočátku byl program studia vědy vycházející z ANT samotnými vědci někdy poměrně razantně odmítán, s čímž se Latour v řadě starších textů apologeticky vyrovnává.

To je příklad hned prvního z textů, „Věříte v realitu?: Novinky ze zákopů vědeckých válek“, vydaného v roce 1999. Latour v něm reaguje na obvinění jednoho ze svých kolegů, který zastupuje tábor jeho odpůrců, že svým přístupem v zásadě „podkopává“ vědu. Píše, že tito vědci vnímali program vědních studií jako „hrozbu pro povolání vědy, jako způsob jejího snižování zájmu na pravdě a jejich nároku na jistotu“ (s. 15). V reakci na to Latour vymezuje orientaci vědních studií a snaží se rovněž sdělit, čím tato studia nejsou, a vyvrátit rovněž některá nedorozumění, která jsou s nimi spojovaná. Pozici vědních studií pak označuje jako „realistickou“ – reprezentující realistický pohled na vědu. Vědu se zároveň snaží popisovat ne jako doménu chladné objektivní deklarující distanci od objektů, ale jako vědu v postupných procesech živě utvářenou a konstruovanou v kolektivech navzájem propojených lidských i nelidských jsoucen. Tím se však nesnaží vědu ukázat

⁴ Otázkou samozřejmě je, proč vlastně chce editorka ukázat Latoura právě ve světle vybraných textů. Napoví nám předmluva, kde Stöckelová popisuje (s. 9), že texty v knize jsou rozděleny do tří skupin po třech. První skupina textů ukazuje Latourův způsob stopování klíčových praxí západních společností, druhá část pak ukazuje reflexi jeho vlastního myšlení a díla a třetí část se jej snaží ukázat jako normativního a ve změně světa angažovaného myslitele.

v iluzorním světle, ale ukazuje ji jako pomocí vědecké praxe neustále formovanou konstrukci, která prostřednictvím určitých postupů, systémů referencí a aliancí s nelidskými aktéry popisuje realitu a zároveň okolní svět spoluutváří.

Reference, zprostředkování a řetězce transformací ve vědě jsou pak důležitým tématem následujícího textu „Jak být ikonofilem v umění, vědě a náboženství?“. Autor zde popisuje, že: „Informace není nikdy prostě jen přenášena, ale je vždy radikálně transformována z jednoho média do druhého,“ (s. 45). Věda pak nepřístupuje ke světu přímo, ale pomocí prostředníků. Pokud jsou zachovány určité konstanty (Latour je nazývá mobilní konstanty), tak můžeme ve vědě odkázat na vlastnosti objektu našeho zájmu, i když je nám velmi vzdálen. Vědkyně například ukáže prstem na mapu deštného pralesa, kde byly sebrány vzorky, které leží vedle na stole. Tím se odkáže na konkrétní místo v pralesě, jež je sérii transformací zároveň přítomné v určitém bodě mapy, a spojí jej se sebraným vzorkem půdy. V náboženství však jde podle Latoura o něco poněkud jiného. Když například anděl na fresce v chrámu ukazuje prstem (vytváří referenci) na prázdný hrob Krista, tak z hlediska Latoura neodkazuje primárně na historickou událost jako na (vědecký) fakt. Jde především o zpřítomňování a aktualizaci křesťanského poselství. Tím v zásadě Latour činí rozdíl mezi vědou a náboženstvím. Je však třeba říci, že poněkud ignoruje rovinu utváření „fakticity“ v náboženství, které se ne zřídka vztahuje k těmto věcem jako k historickým událostem. Řada věřících rozhodně věří ve zmrtvýchvstání jako v reálnou událost, která se stala. Její zobrazení může být pro ně podobným odrazem skutečnosti jako mapa pro vědce.⁵ Latour se zde také přímo vymezuje vůči kreacionistům (s. 56), kteří křesťanství podle něj dezinterpretují právě proto, že berou *Bibli* příliš fakticky. To je nicméně poněkud normativní tvrzení, ke kterým Latour občas nejde příliš daleko. Vymezení se vůči kreacionistům poukazuje i na širší problém Latourový konceptualizace náboženství. Implicitně totiž pracuje s pojetím autentického (a tím pádem i neautentického) křesťanství a náboženství obecně – a to i přes to, že je z jeho pohledu tato autenticita neustále znovuutvářena a obnovována. Zdá se, jako by Latour k náboženství ve srovnání s ostatními praxemi, které zkoumá, přistupoval poněkud specifickým způsobem a vycházel při tom do určité míry i z teologického diskurzu.⁶

Latour také zaměřuje velkou pozornost na ekonomii. V textu „Ekonomie, věda o vášnivých zájmech: Úvod do ekonomické antropologie Gabriela Tardeho“, který je v knize textem zdaleka největším (zhruba 60 stran), se pak věnuje Tardemu vlastně jakožto předchůdci ANT. Zároveň se vymezuje proti nápodobě přírodních věd vědami sociálními. Rozdíl mezi přírodními a sociálními vědami Latour například vidí v tom, že přírodní vědci mohou těžko proniknout distanci, která je dělí od zkoumaných objektů. Sociální vědci mají naproti tomu i motivy jednotlivých Já. Sociální vědy by se pak neměly snažit přírodním vědám připodobnit tím, že budou vytvářet umělý odstup od objektů (s. 85) a nazývat jej objektivitou. Tím

⁵ Jak poukazuje Zdeněk Konopásek na příkladu mariánského zjevení v Litmanové na Slovensku, fakticita událostí jako zjevení (což můžeme klidně vztáhnout ale i na Ježíšovo zmrtvýchvstání) je prostě konstruována a mobilizována podle okolností. To zároveň znamená, že tato „pravda“ zjevení někdy přímo odkazuje ke zjevení (či zmrtvýchvstání) jako k historickému faktu ve smyslu „přesně tak to bylo“. (Konopásek, 2010: 98).

⁶ Možná jen dodejme, že Latour, sám katolík, původně studoval filozofii a teologii. V rámci svojí dizertační práce se věnoval biblické exegezi a získal Ph.D. z filozofie na Université de Tours.

se Latour dostává k redefinování pojetí objektivitu v sociálních vědách, která by neměla spočívat ve snaze dosáhnout co největší distance od zkoumaných objektů a v oddělování objektu a subjektu. Naopak by měla být objektivita dosahována větším přiblížením se k objektům (a to i těm neživým) tak, že objekty necháme co nejvíce mluvit a namítat (viz další význam anglického slova *object*) ohledně toho, co o nich jako vědci říkáme, jak to Latour blíže popisuje například v textu „Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést ‚vědní studia‘“ (Latour 2002: odstavec 24). Ekonomové podle Latoura dělali chybu tím, že se snažili co nejvíce přiblížit přírodním vědám a používali vnější kvantifikaci, nikoliv Tardeho kvantifikaci vnitřních kvalit, která je různě odstupňovaná a v konečném důsledku i kvantifikovatelná. Dosavadní ekonomie je tak vlastně na ruby.

Následuje další trojice textů. Autorka předmluvy Tereza Stöckelová hovoří o tom, že čtenář, který není příliš znalý prací Latoura, může pro jeho lepší pochopení začít číst knihu textem „Biografie jednoho bádání: Nad knihou *Mody existence*“. S tím se ztotožňuji i já. Je totiž pravda, že předchozí tři texty mohou být pro čtenáře poněkud složitější. Součástí následujících rozhovorů jsou také krátké úvody k Latourovi a jeho dílu, které by mohly být rovněž alternativními úvody k celé knize. Tyto tři texty ukazují retrospektivní pohled Latoura a dávají klíče k pochopení řady jeho prací a vůbec kontextu jeho díla v rámci vlastní biografie.

Na začátku textu „Biografie jednoho bádání: Nad knihou *Mody existence*“ Latour odkazuje k zajímavému projektu, kdy v rámci práce na díle *Bádání o modech existence – antropologie Moderních* vytvořil prostřednictvím webu možnost, aby se zájemci stali spolubadatelé a prohlédli si dosavadní podobu díla a jeho argumenty a mohli navrhnout jiné oblasti, jiné důkazy a úvahy, čímž mohli dané dílo spoluutvářet (s. 127). To vlastně odkazuje i k výše uvedené objektivitě. Latour mody existence představuje jako různé režimy pravdy (s. 127). I vědu lze pak vnímat jako určitý modus bytí a jeden z režimů pravdy, kde je podle vlastních pravidel stanovováno, co je pravdou a co ne. Respektive lze rozhodnout, jestli je daný objekt v daném režimu pravdy dobře zkonstruován. Je pak například rozdíl v pojetí pravdy ve vědě a v náboženství a vědu a náboženství lze z Latourovy perspektivy vnímat jako různé mody bytí. Mody existence Latourovi slouží i k popisu samotných „Moderních lidí“, respektive k (sebe)vymezení modernity Západu. Tím se vrací i ke knize *We Have Never Been Modern* (Latour, 1993). Latour se snaží ukázat, jak dělat symetrickou antropologii orientovanou nejen na „cizí“, ale i na „Moderní“. ⁷ Překonává používání schématu příroda/kultura, ze kterého naopak činí předmět, jehož podmínky existence je třeba prozkoumat. Tím odkrývá propast mezi modernistickou reprezentací historie jako „bojové linie modernizace“ na hranicích dosud nemodernizovaného světa a na místo toho ukazuje tuto historii jako stále intimnější a stále ve větším měřítku existující propletení lidských a nelidských bytostí jakožto různých kolektivů (s. 143–144). Právě označení „kolektiv“ by mělo nahradit pojem „společnosti“, který je podle Latoura příliš antropocentrický (s. 144). Latour v této kapitole rovněž v biografickém narativu hovoří o dalších autorech, kteří ho ovlivnili a se kterými spolupracoval (např. Rudolf Bultmann,

⁷ Ukazuje také, že mezi vědou o bytí jakožto bytí (ontologií) a o bytí jakožto jiném – antropologií – lze navázat nové vazby (s. 144).

Harold Garfinkel, Michel Callon, Alfred Steve Woolgar, North Whitehead, Shirley Sturm a další) a vlastně tak v knize připravuje půdu pro následující rozhovor.

V rozhovoru „Další obrat po ANT: Rozhovor s Brunem Latourem“ popisuje Latour posun od ANT právě k bádání o modech existence (AIME). ANT byl podle Latoura dobrý nástroj pro přesouvání z jedné domény do druhé, nerespektoval však příliš rozdíly mezi těmito doménami, což ani nebylo prioritou (s. 149). V rozhovoru pak najdeme návaznosti na zmíněnou antropologii moderních, přičemž se zde Latour snaží poukázat na AIME i jako na novou možnost diplomacie v utváření společného světa v době, kdy oslabuje hegemonie Západu a v globální aréně vystupují i jiné mocnosti. Vidí to i jako novou možnost poznat nás samé, „Moderní“, a lépe pak navazovat kontakt s „druhými“, což může například i napomoci vypořádat se s ekologickou krizí, na kterou naráží i v dalších textech knihy. Zároveň Latour také poukazuje na to, že sítě, ze kterých se skládají domény jako věda, politika, náboženství atd. jsou heterogenní a navzájem propojené. Ač „Moderní“ hovoří o jejich nutné purifikaci, jejich oddělení se nikdy nestalo úplně skutečností – také proto nejsme moderní, protože právě toto vyčištění domén (a objektů k nim náležejícím) jsme s modernitou spojovali. Latour uvedené vnímání sítí popisuje jako přechod od černobílého vidění k barevnému, kdy je potřeba zároveň vidět, že určité drobné kousky a části dávají různým heterogenním propojením také různé odstíny, které lze analyzovat (s. 156–157).

Za tímto rozhovorem pak následuje rozhovor další: „Estetika důkazu: Rozhovor mezi Brunem Latourem a Francisem Halsallem o umění a výzkumu“. Latour zde rovněž odpovídá na dotazy ohledně modů existence. Hovoří například o tom, že jedním z modů existence, které mají největší dopad pro lidské i nelidské bytosti všude na světě, je ekonomika. Ekonomika je však podle Latoura utvářena ekonomii (jakožto součástí západního projektu modernizace), jež výrazně globálně expandovala a zároveň vytvořila silný dojem univerzálnosti (s. 175–176). V rozhovoru Latour hovoří také o výzkumném programu v umění a politice, respektive o politickém umění. Latour říká, že „je-li politika uměním možného, (...) potom potřebujeme politické umění, které by tuto problematiku, to „možné“, otevřelo nebo které by tuto možnost rozšířilo“ (s. 168). Narušuje představu autonomie vědy a umění, a naopak se v daném programu snaží o jejich cílenou spolupráci. Umělecké praktiky pak mohou sloužit i vědě jako živý způsob bádání v laboratoři, která je všude kolem.

Dalším textem je „Válka světů: A co mír?“ z roku 2002, který považují za velice zajímavou analýzu „Západu“ a současné „modernity“ po 11. září 2001. Pochopení, že jsme ve válce, by podle Latoura mělo přispět k tomu, že nás vyvede z představy budoucnosti, kde budou všechny národy konvergovat k neurčitým modernistickým ideálům. (s. 180). Co je to však za válku? Jde o válku světů. O možnost existence více světů s nárokem na vlastní skutečnost. Mononaturalistická představa světa, která vznikla na Západě a v rámci níž existuje pouze jeden svět přírodní reality – jedné odkouzlené přírody se svými fyzikálními zákony – předpokládala, že jej přijmou i ti „druzí“. Latour říká: „Tento svět v jednotném čísle, svět Vědy, Technologie, svět Trhu, Demokracie, Humanity, Lidských Práv – zkrátka lidský svět – trpěl tím, že byl poněkud etnocentrický, ne-li maličko imperialistický,

ba dokonce americký...“ (s. 183).⁸ V první řadě je však třeba si vůbec připustit, že tu nějaký konflikt světů je (s. 192). Nejsme totiž stejní obyvatelé stejného světa (s. 191). Konflikt světů (neplést s huntingtonovským střetem civilizací) v rámci probíhající globalizace nabízí nicméně podle Latoura i vyhlídky na mír. Uvědomit si, že jsme ve válce, znamená cestu k tomu zahájit diplomacii. Úkolem diplomatů pak je vůbec přijít na to, zač bojují (s. 205).⁹ Uvedené by však pro nás nemělo zároveň znamenat opuštění snahy o univerzalitu. Touto univerzalitou by ale mělo být úsilí o pozitivní konstruktivismus v utváření společného světa (nikoliv však jednoho – mononaturalistického), což je obrovský úkol (s. 194).¹⁰

Následuje článek „Proč kritice dochází dech? Od faktů k zájmům“, kde Latour hovoří o přesunu pozornosti od faktů k zájmům, protože fakty jsou jejich projevem (s. 216). Latour zde také poukazuje na způsob kritiky používaný (nejenom) v sociálních vědách. Vysvětlit něco sociálně zde totiž často znamená, ukázat „objekty“ (např. bohy, módu, poezii, sport), ke kterým se jedinci vztahují, jako fetiše. Ty jsou pak popsány jako projekce skrytých sil v pozadí, kterými jsou jedinci ovládání, ale vlastně si je neuvědomují. Právě sociální vědec je prezentován jako ten, kdo je tyto skryté síly schopný odhalit, a aby to mohl ukázat, používá k tomu sociální fakty, které bere například z diskurzivních polí, ekonomické základny, společenské nadvlády a podobně (s. 223). Jedinci jsou pak vykresleni tak, že se zásadně mýlí a jsou zajatci kolektivních iluzí. Naproti tomu se Latour snaží navrhnout „férovější“ a realističtější přístup k objektům, kdy se spíše zaměřuje na to, co (a jaké zájmy) je činí možnými. Například kolik účastníků je shromážděno ve věci tak, aby mohla existovat a svou existenci udržet (s. 231). Věc (objekt) je totiž také „záležitost“, která je shromažďující a reprezentuje bohatý soubor spojitostí (s. 217).

Posledním textem knihy je „Rozpoznání přátel od nepřátel v období antropocénu“. Pojem antropocén se vztahuje k Zemi (Latour používá Gaia), která vstoupila do nového věku, kdy je aktivně přetvářena lidskou činností (s. 237). Odkazuje také k odmítnutí oddělené Přírody a Člověka, které podle Latoura paralyzovalo vědu a politiku od úsvitu modernismu (s. 238). Stejně tak pojem antropocénu smíchal ingredience z oblastí subjektivity a objektivitu, jež byly považovány za jasně oddělené (s. 249). Věda by podle Latoura neměla fungovat odděleně od politiky, přičemž samotné jejich oddělování brání rozumné diskuzi. Propojení vědy a politiky se v tomto textu týká zejména role vědy při řešení environmentálních problémů, konkrétně změny klimatu, což pro Latoura představuje palčivou oblast, ve které se rovněž angažoval, a zmiňuje ji i v dalších textech knihy. Právě určitá naléhavost – jako by už vlastně nebyl moc čas a jde vlastně o budoucnost všech (viz také jeho popis, že žijeme v „apokalyptickém čase“ a pobídce k jednání bez odkladu, s. 248) – pak Latoura vede v textech k uvědomění si války i na tomto poli a k vybízení k diplomacii. Latour zde představuje specifický koncept angažované vědy. Je však

⁸ Aroganci u modernistů však na druhou stranu podle Latoura nahradil pocit viny u postmodernistů (s. 205), což je pro Latoura obrácená strana stejné mince.

⁹ Tady Latour, možná trochu naivně, přepokládá společnou ochotu zasednout ke společnému jednacímu stolu.

¹⁰ Zajímavé pak je, že Latour hovoří v souvislosti s úkolem pro pozitivní konstruktivismus i o společném utváření bohů, což je z jeho perspektivy místo hypotetického „mezináboženského dialogu“, cesta k plodnější a dokonce technické výměně postupů v rámci zmiňované diplomacie (s. 202).

třeba dodat, že z jeho pohledu věda nevyhnutelně svět vytváří a přetváří, a tím je zároveň také politická.

Závěrem si dovolím ještě několik poznámek. Latour mnohdy využívá strategii stavění zjednodušených a zobecněných hadrových panáků. Například se dozvíme jak se sociologové, ekonomové a další do teď zásadně mýlili nebo žili v nějaké falešné představě. Podobný pohled na různé sociální aktéry jakožto zajaté v kolektivních iluzích navíc Latour kritizuje. Oproti hadrovým panákům pak předkládá svoje argumenty takovým způsobem, že si čtenář místy říká: „To je přece úplně jasné. Proč to takto někdo nezformuloval dříve?“

Na druhou stranu je však třeba přiznat, že jeho přístup je v mnoha aspektech skutečně neotřelý, inspirativní a někdy až revoluční. Například v kontextu sociologie Latour výrazně překračuje rámce dřívějších „hlavních sociologických proudů“ (kam se nicméně začíná už v současnosti také řadit). Vymezuje se například, často explicitně, vůči durkheimovské tradici, což je v knize dobře vidět v kapitole, kde se věnuje Gabrielu Tardemu, nebo v textu „Proč kritice dochází dech? Od faktů k zájmům“. Latour odmítá durkheimovský koncept sociálních faktů jako „vnějších věcí“ vytvářejících sociální tlak a celkově se staví proti pojmání společnosti jako externí entity, která je zároveň sama o sobě používána k vysvětlování různých jevů. Společnost by totiž neměla být to, co vysvětluje (např. bohy jako projekci společnosti, viz Durkheim, 2002), ale společnost by měla být naopak vysvětlována. V jeho tvorbě můžeme nalézt i různé inspirační vlivy, například v etnometodologii Harolda Garfinkla. Lze také hovořit o tom, že Latour reprezentuje specifický způsob „sociálního konstruktivismu“, který ale krom dalších rozdílů pracuje s jiným pojetím „sociálna“, než jak to činí například klasikové sociálního konstruktivismu Peter Berger s Thomasem Luckmannem (1999). Jejich lidské sociálno je pro Latoura příliš úzké a je pro něj sociálnem „nahých lidských bytostí, často jen hlav,“ které vůbec nepočítá s předměty a zvířaty (s. 170). Tento značně omezený soubor entit podle něj zabýdl sociální vědy celkově, zejména ekonomii (ibid.). To se Latour snaží změnit a soubor entit, kterým dáme možnost vypovídat, v sociálních vědách rozšířit tak, abychom získali realističtější pohled na různé jevy, které studujeme.

Latourův cit pro analýzu však bohužel ne tak úplně platí pro oblast náboženství, okolo kterého chodí trochu „po špičkách“ a odmítá zde vidět některé aspekty, které je tak dobře schopen vidět při studiu vědy (konkrétně zmiňovanou konstrukci faktů). Oproti tomu však použití latourovského symetrického přístupu, který například představil v *We Have Never Been Modern*, na poli náboženství považují za analyticky velmi nosné (viz také Vrzal, 2012). V českém prostředí ho rozvinuli zejména Zdeněk Konopásek a Jan Paleček, kteří ukázali, jak jej využít při studiu takových jevů jako mariánská zjevení nebo démonické posedlosti. V rámci symetrického přístupu se pak tyto autoři vědu i náboženství snaží popisovat a vysvětlovat souměřitelnými prostředky (Konopásek, 2010: 92). Tento přístup lze svým způsobem dokonce označit za post-sekulární (i když sami autoři ho takto přímo neoznačují) ve smyslu, že jevy spjaté s náboženstvím zde nejsou automaticky převáděny na jevy jiného druhu¹¹ a pomocí vědeckého přístupu explicitně odkouzlovány a sekularizovány tím, že k jejich vysvětlení není vůbec potřeba počítat s nadpřirozenými silami,

¹¹ Např. démonické posedlosti na psychiatrický jev (viz Konopásek & Paleček, 2006) nebo mariánský sluneční zážrak na kolektivní halucinace či optický klam (viz Paleček, 2010).

bohy, démony a podobně – viz již Weberův koncept odkouzlení světa (Weber, 1998: 118, 127). Symetrický přístup odvozený od Latoura naopak reprezentuje „sociologii, která počítá s bohy“ (Vrzal, 2012), protože s nimi nakládá jako s aktivními aktéry v dané situaci, pokud o nich hovoří empirická data (konkrétně zejména výpovědi lidí). Zároveň však – a to je důležité – nepracuje s předpokladem jejich ontologické existence (Paleček, 2010; Paleček, 2011; Konopásek, 2010; Konopásek & Paleček, 2006; Vrzal, 2012).

Čelkově Latourovy texty působí velmi svěžím dojmem a mají schopnost vtáhnout do děje, který je vlastně vždy i určitým příběhem. Neopustí svého čtenáře ani po jejich přečtení. Tato průřezová kniha¹² jeho tvorbou za období 1998–2013 si určitě najde řadu čtenářů z mnoha oborů, i když ti skalní vybrané texty už znají. Jde o důležité, a vlastně i na poptávku reagující, počín, který zřejmě v České republice ještě více rozšíří už tak široké pole zájemců o jeho osobu a dílo. Prodejnost knihy se také určitě odrazí v současné popularitě Bruna Latoura.

Seznam použité literatury:

- Berger, P. & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologie vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Durkheim, E. (2002). *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
- Konopásek, Z. (2010). V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti? Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti. *Biograf*, (52–53), 89–101.
- Konopásek, Z. & Paleček, J. (2006). V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima. *Biograf*, (40–41), 75 odst. Nalezeno [19.1.2012] na: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=4006>.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (1995). The ‘Pédofil’ of Boa Vista: A Photo-Philosophical Montage. *Common Knowledge*, 4(1), 144–187.
- Latour, B. (2002). Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést „vědní studia“. *Biograf*, (29). Nalezeno [19.1.2012] na: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=2901>.
- Latour, B. (2003). *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kaligram.
- Paleček, J. (2010). Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku. *Biograf*, (52–53), 41–66.
- Paleček, J. (2011). Kde všude jsou lvi? *Biograf*, (54), 11. odst. Nalezeno [19.1.2012] na: <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=5409>.
- Vrzal, M. (2012). Sociologie, která počítá s bohy? Poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie. *Sacra*, 10(1), 61–68.
- Weber, M. (1998). *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

¹² Na tomto místě bych nicméně dodal, že grafická podoba knihy, respektive použité fotografie, na mě příliš dojem neudělaly. I když rozumím jejich sdělení tak, že ukazují soubor různých míst, věcí a badatelských praktik v terénu (dobrá je například v tomto směru fotografie špinavých kolen badatele), přijdou mi poněkud barevně a světelně nevyvážené a někdy působí spíše amatérským dojmem. Na druhou stranu se přibližují estetice Latourových fotografií – například vědců v amazonském deštném pralese v „The ‘Pédofil’ of Boa Vista: A Photo-Philosophical Montage“ (1995), což byl zřejmě záměr. Jedna z těchto fotografií je použita i na straně 37.