

Vyšlo:

GEORG HENRIK VON WRIGHT:

Humanizmus ako životný postoj

PETER FREDERICK STRAWSON: Analýza a metafyzika

TEODOR MÜNZ: Listy filozofom

KARL JASPERS: Malá škola filozofického myslenia

VLADIMÍR S. SOLOVJOV: Zmysel lásky

SAUL KRIPKE: Pomenovanie a nevyhnutnosť

NORBERT SCHNEIDER:

Dejiny estetiky od osvietenstva po postmodernu

NIKOLAJ A. BERĎAJEV: Ríša Ducha a ríša Cisárova

KARL JASPERS: Rozum a existencia

STENDHAL: O láske

HERBERT L. A. HART: Právo, sloboda a morálka

SØREN KIERKEGAARD: Zvodcov denník

Pripravujeme:

RUDOLF STEINER: Filozofia slobody

KARL JASPERS: Šifry transcencie

LUDWIG WITTGENSTEIN: Logicko-filozofický traktát

RICHARD RORTY: Filozofia a sociálna nádej

EGON GÁL: Filozofia, veda a myseľ

FRIEDRICH W. J. SCHELLING: Bruno alebo

o Božskom a prirodzenom princípe vecí

IMMANUEL KANT: Základy metafyziky mravov

JACQUES-YVES LELOUP: Umenie pozornosti

NIKOLAJ A. BERĎAJEV: Pramene a zmysel

ruského komunizmu

BRUNO LATOUR

---

# NIKDY SME NEBOLI MODERNÍ

*Esej  
o symetrickej antropológii*

KALLIGRAM  
Bratislava 2003

Z francúzskeho originálu Bruno Latour: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique* (Éditions La Découverte, Paris 1997) preložil Miroslav Marcelli

Jazyková redakcia: Anna Šikulová

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication „Jozef Felix“, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Slovaquie et de l'Institut Français de Bratislava

Kniha vyšla s podporou Fondu Jozefa Felixa, ktorú udeľuje Ministerstvo zahraničných vecí Francúzskej republiky, Francúzske veľvyslanectvo na Slovensku a Francúzsky inštitút v Bratislave

Vyšlo s finančným príspevkom *Ministerstva kultúry SR*

Copyright © Editions La Découverte, Paris 1997

Translation © Miroslav Marcelli 2003

ISBN 80-7149-595-6

# OBSAH

## 10 – *Podakovanie*

### I. KRÍZA

- 11 – Bujnenie hybridov
- 13 – Znovuzauzlenie gordického uzla
- 17 – Kríza kritiky
- 20 – Zázračný rok 1989
- 22 – Čo to znamená byť moderný?

### I. ÚSTAVA

- 26 – Moderná ústava
- 29 – Boyle a jeho objekty
- 33 – Hobbes a jeho subjekty
- 35 – Sprostredkovanie laboratória
- 38 – Svedectvo nie-ludských súcen
- 41 – Dva artefakty: laboratórium a Leviathan
- 45 – Vedecká reprezentácia a politická reprezentácia
- 48 – Ústavné garancie moderných
- 52 – Štvrtá záruka: uzavretý Boh
- 55 – Sila kritiky
- 58 – Neporaziteľnosť moderných
- 60 – Čo Ústava osvetľuje a čo zatemňuje
- 64 – Koniec denunciácie
- 68 – Nikdy sme neboli moderní

### II. REVOLÚCIA

- 71 – Moderní sú obetami svojho úspechu
- 75 – Veľké rozpätie modernizujúcich filozofií
- 79 – Koniec všetkých koncov
- 83 – Semiotické obraty
- 86 – Kto zabudol na Bytie?
- 89 – Začiatok minulosti

- 93 – Revolučný zázrak
- 95 – Koniec prekonanej minulosti
- 98 – Triedenie a zmnožené časy
- 101 – Kopernikovská kontrarevolúcia
- 105 – Od medzičlánkov k sprostredkovateľom
- 108 – Od veci osebe k spochybneniu
- 113 – Ontológie s variabilnou geometriou
- 117 – Spojenie štyroch moderných repertoárov

#### IV. RELATIVIZMUS

- 121 – Ako ukončiť asymetriu?
- 125 – Zovšeobecnený princíp symetrie
- 128 – Import a export oboch Veľkých rozdelení
- 132 – Antropológia sa vracia z trópop
- 135 – Kultúry neexistujú
- 139 – Rozličné veľkosti
- 143 – Archimedov kúsok
- 146 – Absolútny relativizmus a relativistický relativizmus
- 149 – Malé omyly s odčarováním sveta
- 153 – Aj dlhá sieť ostáva vo všetkých bodoch lokálna
- 157 – Leviathan je kľbko sietí
- 160 – Záfuba v marginálnom
- 164 – Nepridávajme k starým zločinom nové
- 167 – Hojnosť transcencií

#### V. PREROZDELENIE

- 171 – Nemožnosť modernizácie
- 174 – Postupové skúšky
- 178 – Prerozdelený humanizmus
- 182 – Nie-moderná Ústava
- 186 – Parlament vecí

- 191 – BIBLIOGRAFIA

Venujem  
Elizabeth a Lucovi

## Podakovanie

Bez pomoci François Gèza by som túto esej nikdy nebol napísal. Má veľa nedostatkov, bolo by ich však ešte viac, nebyť vzácnych rád, aké mi poskytol Gérard De Vries, Francis Chateauraynaud, Isabelle Stengersová, Luc Boltanski, Elizabeth Claveriová a moji kolegovia z École des mines. Ďakujem Harrymu Collinsovi, Ermanovi McMullinovi, Jimovi Griese-merovi, Michelovi Izardovi, Cliffordovi Geertzovi a Petrovi Galisonovi, že mi umožnili, aby som si jej argumenty overil v rôznych seminároch, ktoré pre mňa láskavo organizovali.

# I

## KRÍZA

### Bujnenie hybridov

Na štvrtej strane svojich novín čítam, že v tomto roku nie sú výsledky merania nad Antarktídou uspokojivé: diera v ozónovej vrstve sa nebezpečne zväčšuje. Pri ďalšom čítaní prechádzam od chemikov stratosféry ku generálnym riaditeľom dvoch veľkých chemických firiem, ktoré menia výrobné postupy, aby nahradili „neškodné“ chlorofluorkarbonáty obvinené z poškodzovania ekosféry. O niekoľko odsekov nižšie sa predsedovia vlád veľkých priemyselných štátov miešajú do chémie, chladničiek, aerosólov a inertných plynov. Na konci článku však meteorológovia odporujú chemikom a hovoria o cyklických výkyvoch. Priemyselníci odrazu nevedia, čo robiť. Aj hlavy štátov váhajú. Máme čakať? Nie je už príliš neskoro? Napokon sa do toho zamiešajú krajiny tretieho sveta a ekológovia s upozoreniami na medzinárodné dohody, práva budúcich generácií, práva na rozvoj a moratóriá.

V tom istom článku sa miešajú chemické a politické reakcie. Jedna a tá istá niť prechádza od vrcholnej vedeckej ezo-



teriky k najnižšej politike, od najvzdialenejších nebeských výšin k továrni na predmestí Lyonu, od globálnej hrozby k budúcim voľbám alebo zasadnutiu dozornej rady. Rozmery, vklady, trvania a aktéri sú neporovnateľné, a predsa tu vstupujú do spoločnej histórie.

Na šiestej strane svojich novín sa dozvedám, že vírus aids z parížskeho laboratória kontaminoval kultúry v laboratóriu profesora Galla, že páni Chirac a Reagan napriek tomu verejne vyhlásili, že nebudú spochybňovať chronológiu tohto objavu, že farmaceutické spoločnosti zdržiavajú uvedenie liekov, ktoré bojovné organizácie chorých tak naliehavo požadujú, že epidémia sa šíri v čiernej Afrike. Štátnici, chemici, biológovia, zúfalí pacienti a priemyselníci aj tu vstupujú do jedinej neistej histórie.

Na ôsmej strane sa píše o počítačoch a čipoch, ktoré kontrolujú Japonci; na deviatej o zmrazených embryách; na desiatej o lesnom požiari, čo svojimi plameňmi ohrozuje niektoré vzácne druhy, ktoré by ochranári chceli zachrániť; na jedenásťtej o veľrybách, ktoré majú na sebe pripevnené vysielачky; na tej istej strane o haldách na severe Francúzska, tomto symbole vykorisťovania robotníkov, ktoré nedávno zaradili medzi chránené územia, pretože sa tu rozšírili vzácne druhy rastlín. Na dvanásťtej strane pápež, biskupi, farmaceutická firma Roussel-Uclaf, vajíčkovody a texaskí fundamentalisti vytvorili zvláštnu kohortu okolo antikoncepčných prostriedkov. Na štrnásťtej strane sa k otázke počtu riadkov na televíznej obrazovke vyjadruje pán Delors, zástupcovia firmy Thomson, Európskej hospodárskej komisie, komisií pre štandardizáciu, znovu Japonci a producenti televíznych filmov. Zmeňte o niekoľko riadkov normu televíznej obrazovky a hneď sa dajú do pohybu miliardy frankov, milióny televízorov, tisícky hodín televíznych filmov, stovky inžinierov a desiatky generálnych riaditeľov.

V novinách je našťastie niekoľko oddychových stránok, kde sa hovorí o čistej politike (stretnutie jednej radikálnej stra-

ny), a literárna príloha, kde romány rozoberajú vzrušujúce dobrodružstvá v hĺbkach vlastného ja („je t'aime, moi non plus“). Bez týchto hladkých stránok by človek dostal závrat. Úžasne sa množia tieto hybridné články, v ktorých sa miešajú dohromady veda, politika, ekonómia, právo, náboženstvo, technika a fikcia. Ak je každodenné čítanie novín modlitbou moderného človeka, potom je tento človek, ktorý sa modlí tak, že číta o zamotaných záležitostiach, veľmi zvláštny. Deň čo deň sa celá kultúra mieša s celou prírodou.

Zdá sa však, že si to nikto nevšíma. Stránky Ekonómia, Politika, Veda, Knihy, Kultúra, Náboženstvo a Rozličné si rozdeľujú obsah, akoby sa nič nestalo. Drobný vírus aids vás zavedie od sexu k nevedomiu, odtiaľ do Afriky, odtiaľ k bunkovým kultúram, odtiaľ k DNK a odtiaľ do San Francisca, no analytici, myslitelia, novinári a politici jemnú sieť načrtnutú vírusom roztrhajú na svoje políčka, kde nájdeme iba vedu, iba ekonómiu, iba spoločenské predstavy, iba rozličné správy, iba súcit, iba sex. Stlačte obyčajný sprej a zavedie vás to do Antarktídy, odtiaľ na Kalifornskú univerzitu v Irvine, odtiaľ k pásovej výrobe v Lyone, k chémii inertných plynov a odtiaľ možno aj do OSN, túto krehkú niť však rozdelia na toľko častí, koľko je čistých disciplín: nemiešajme poznanie, zisk, spravodlivosť a moc. Nemiešajme nebo so zemou, globálne s lokálnym, ľudské s mimofudským! Namietnete, že tieto zmiešaniny nevytvárame my, že z nich pozostáva náš svet? „Robme tak, akoby neexistovali,“ odpovedia analytici. Gordický uzol rozťali ostrým mečom. Smerovka sa rozdvojila: vľavo poznanie vecí, vpravo zisk, moc a politika.

## Znovuzauzlenie gordického uzla

Už asi dvadsať rokov spolu s priateľmi študujem zvláštne situácie, ktoré naša intelektuálna kultúra nevie zaradiť. Pre

nedostatok lepšieho pomenovania sa nazývame sociológovia, historici, ekonómi, politológovia, filozofi, antropológovia. K týmto ctihodným disciplinám však zakaždým pripájame genitív: vied a techník. Angličania to nazývajú *science studies*, iní zasa hovoria o „sociológii vedy a techniky“. Nech už je etiketa taká alebo onaká, zakaždým ide o zauzlenie gordického uzla tým, že sa, kolkokrát je to potrebné, prekračujú priehrady, oddeľujúce exaktné vedy od uplatňovania moci, alebo, inak povedané, prírodu od kultúry. Hybridmi sme my sami, pretože sa umiestňujeme naprieč vedeckými disciplínami. Nechtiac sa z nás stali poloviční inžinieri, poloviční filozofi, nezúčastnení vzdelanci, odhodlaní pokračovať v opisovaní zmiešanín, nech ich to privedie kamkoľvek. Našou loďou je pojem prekladu alebo siete. Sieť, ktorá je ohybnejšia ako pojem systému, historickejšia ako pojem štruktúry, empirickejšia ako pojem komplexnosti, je Ariadninou niťou týchto zmiešaných histórií.

A predsa tieto práce ostávajú nepochopiteľné, pretože kritici ich podľa svojich bežných kritérií rozčleňujú na troje. Vidia v nich buď prírodu, alebo politiku, alebo diskurz.

Keď MacKenzie opisuje riadiaci systém interkontinentálnych rakiet (MacKenzie, 1990), keď Callon opisuje elektródy spaľovacích článkov (Callon, 1989), keď Hughes opisuje vlákno Edisonovej žiarovky (Hughes, 1983a), keď ja opisujem Pasteurom oslabenú baktériu antraxu (Latour, 1984) alebo Guilleminove mozgové peptidy (Latour, 1988a), kritici sa nazdávajú, že hovoríme o technike a vede. Keďže vedu pokladajú za marginálnu alebo, prinajlepšom, za prejav čisto inštrumentálneho a kalkulujúceho myslenia, naše práce nechávajú bokom a venujú sa svojmu záujmu o politiku alebo dušu. Tieto výskumy sa pritom nezaobierajú ani prírodou, ani poznaním, vecami osebe, ale tým, ako sú ony včlenené do našich kolektívov a do subjektov. Nehovoríme o inštrumentálnom myslení, ale o matérii, z ktorej sú utvorené naše spo-

ločnosti. U MacKenzieho hovorí o riadiacom systéme celá americká Navy a dokonca aj senátori; na pochopenie výmeny iónov na konci elektródy mobilizuje Callon Francúzske elektrárenské podniky, Renault a veľké odvetvia francúzskej energetickej politiky; okolo žeravého vlákna Edisonovej lampy rekonštruje Hughes celú Ameriku; ak sa dotkneme Pasteurových baktérií, objaví sa pred nami celá francúzska spoločnosť 19. storočia; a mozgové peptidy nepochopíme, ak k nim nepripojíme vedecké spoločenstvo, prístroje, praktiky, všetky tie príťažky, ktoré pramálo pripomínajú sivú mozgovú hmotu alebo kalkulu. „Je to teda politika? Redukujete vedeckú pravdu na záujmy a technickú účinnosť na politické machinácie?“ To je druhé nedorozumenie. Len čo fakty nestoja na tom okrajovom a zároveň posvätnom mieste, aké im priznáva naša zbožná úcta, hneď sú zredukované iba na miestne náhodnosti a úbohé špekulácie. A my pritom nehovoríme ani o spoločenskom kontexte, ani o mocenských záujmoch, ale o ich zapojení do kolektívov a objektov. Organizáciu americkej Navy podstatne zmenilo prepojenie medzi úradmi a bombami; Francúzske elektrárenské podniky a Renault sa zmenili na nepoznanie, keď prestali investovať do spaľovacieho motoru a sústredili sa na spaľovacie články; Amerika pred a po elektrine už nie je tá istá; spoločenský kontext 19. storočia je iný, keď ho tvoria chudobní ľudia a keď ho tvoria mikróbnymi nakazení chudobní ľudia; a aj nevedomý subjekt ležiaci na pohovke sa dosť mení podľa toho, či jeho suchý mozog vypúšťa neurotransmitery, alebo jeho vlhký mozog vylučuje hormóny. Nijaká z týchto štúdií nemohla pri aplikáciách na exaktné vedy použiť nič z toho, čo sociológovia, psychológovia a ekonómovia hovoria o spoločenskom kontexte alebo o subjekte. Zakaždým bolo potrebné znovu definovať tak kontext, ako aj ľudskú osobu. V kolektívnych veciach, ktoré ponúkame, epistemológovia už nerozpoznávajú idey, pojmy a teórie svojho detstva; a v tých vecami naplnených

kolektívach, ktoré rozvíjame, nevedia humanitné vedy rozpoznať mocenské hry svojej bojovnej mladosti. Jemné, Ariadninou rúčkou vyznačené siete sú zo všetkých strán ešte menej viditeľné ako siete pavúka.

„Ak však nehovoríte ani o veciach osebe, ani o ľuďoch vo vzájomnom styku, znamená to, že hovoríte o diskurze, o prezentácii, o jazyku, o textoch.“ To je tretie nedorozumenie. Tí, čo kladú do zátvoriek vonkajšieho referenta – prírodu vecí – i lokútora – pragmatický alebo spoločenský kontext –, naozaj môžu hovoriť iba o účinkoch zmyslu a jazykových hrách. Keď však MacKenzie skúma raketový riadiaci systém, hovorí o usporiadaniach, ktoré nás všetkých môžu zabiť; keď Callon sleduje stopu vedeckých článkov, hovorí nielen o rétorike, ale aj o priemyselnej stratégii (Callon, Law et al., 1986); keď Hughes analyzuje Edisonove zápisky, nezaobrá sa len vnútorným svetom Menlo Parku, pretože sa z neho zakrátko stane vonkajší svet celej Ameriky; keď opisujem Pasteurovo spútanie mikróbov, mobilizujem celú spoločnosť 19. storočia, a nielen semiotiku textov veľkého muža; keď opisujem vynájdenie-objav mozgových peptidov, hovorím priamo o peptidoch, a nie iba o ich reprezentácii v laboratóriu profesora Guillemina. Ide pritom o rétoriku, o textovú stratégiu, o písanie, o inscenovanie, o semiotiku, no v novej forme, ktorá zahŕňa tak prirodzenosť vecí, ako aj spoločenský kontext bez vzájomného redukovania.

Je zrejmé, že náš intelektuálny život je zle zariadený. Epistemológia, sociálne vedy a vedy o texte majú domény, kde sa im dobre darí, no pod podmienkou, že sú oddelené. Ak súcna, ktoré sledujete, prechádzajú všetkými tromi doménami, už vás nikto nechápe. Ak etablovaným disciplinám ponúknete peknú sociotechnickú sieť, epistemológovia z nej vyberú pojmy a odtrhnú ich od všetkých koreňov, čo by mohli viesť k sociálnemu alebo k rétorike; sociálni vedci vystrihnú sociálnu a politickú dimenziu a očistia ju od akéhokoľvek objek-

tu; napokon semiotici zachovajú diskurz, no očistia ho od každého nevhodného spojenia s realitou – *horresco referens* – a od mocenských hier. Ozónová diera nad našimi hlavami, morálny zákon v našich srdciach. Autonómny text môže našich kritikov zaujať, no iba oddelene. Nepovšimnutým, nevhodným, neslýchaným ostáva však jemné vlákno, ktoré spája nebo, priemysel, texty, duše a morálny zákon.

## Kríza kritiky

Kritici rozvinuli tri odlišné registre hovorenia o svete: naturalizáciu, socializáciu a dekonštrukciu. Uveďme hneď – a to aj za cenu istej nespravodlivosti – predstaviteľov: Changeux, Bourdieu, Derrida. Keď prvý z nich hovorí o naturalizovaných faktoch, neexistuje už ani spoločnosť, ani subjekt, ani diskurz. Keď druhý hovorí o sociologizovanej moci, neexistuje už ani veda, ani technika, ani text, ani obsah. Keď tretí hovorí o efektoch pravdy, svedčilo by o veľkej naivnosti, ak by sme ešte verili v reálnu existenciu mozgových neurónov alebo mocenských hier. Každá z týchto foriem kritiky je sama osebe účinná, no nesmú sa navzájom miešať. Dá sa uvažovať o skúmaní, ktoré z ozónovej diery urobí niečo naturalizované, sociologizované a dekonštruované? Prírodnosť faktov by tam bola úplne preukázaná, mocenské stratégie predvídateľné, no pritom by tu išlo iba o efekty zmyslu, plodiace biedne ilúzie prírody a lokútora. Taký *patchwork* by bol groteskný. Naš intelektuálny život je dovedy rozpoznateľný, kým epistemológovia, sociológovia a dekonštruktivisti udržujú od seba primeranú vzdialenosť, a tak živia kritiku poukazovaním na slabiny ostatných prístupov. Povyšujte vedu, rozvíjajte mocenské hry, zosmiešňujte vieru v realitu, no nezmiešavajte tieto tri kazuistické kyseliny.

Jedno alebo druhé: alebo siete, ktoré sme rozvinuli, skutočne neexistujú a kritici tieto štúdie vedy plným právom

marginalizovali či rozsekali na tri oddelené celky – fakty, moc, diskurz –, alebo sú siete také, ako sme ich opísali, a prechádzajú hranicami veľkých kniežatstiev kritiky – nie sú ani objektívne, ani sociálne, nejde ani o efekty diskurzu, a pritom sú reálne, kolektívne a diskurzívne. Alebo musíme zmiznúť my, nositelia zlých správ, alebo sa sama kritika ocitne v kríze spôsobenej tými sieťami, s ktorými si nevie rady. Vedecké fakty sú konštruované, nemôžu sa však redukovať na sociálne, pretože toto je zaplnené objektmi, ktoré na jeho konštrukciu musia byť mobilizované. Aktér tejto dvojitej konštrukcie pochádza z celku praxí, ktoré pojem dekonštrukcie zachytáva tým najnevhodnejším spôsobom. Ozónová diera je príliš sociálna a príliš naratívna, aby mohla byť naozaj prirodzená; stratégie firiem a hláv štátov sú príliš zafarbené chemickými reakciami, aby sme ich mohli zredukovať na moc a záujem; diskurz o ekosfére je príliš reálny a príliš sociálny, aby sa dal zahmúť pod efekty zmyslu. Je to naša chyba, *ak sú siete zároveň reálne ako príroda, naratívne ako diskurz a kolektívne ako spoločnosť? Máme ich sledovať a nechať tak prostriedky kritiky, alebo ich opustiť a prijať common sense* kritickej tripartity? Naše úbohé siete sú ako Kurdi, ktorých si privlastňujú Iránci, Iračania a Turci a ktorí v noci prechádzajú hranice, sobášia sa medzi sebou a snívajú o spoločnej vlasti vyčlenenej z troch krajín, kde sú teraz oddelení.

Táto dilema by bola neriešiteľná, keby nás antropológia už dávnejšie nenaučila, ako bez krízy a kritiky skúmať bezšvovú tkaninu utkanú z prírody a kultúry. Ak sa aj ten najracionalistickejší etnograf ocitne niekde ďaleko, je schopný v jedinej monografii spojiť mýty, etnovedy, genealógie, politické formy, techniky, náboženstvá, epopeje a rituály ľudí, čo študuje. Pošlite ho k Arapešom alebo k Achuarom, ku Kórejčanom alebo k Číňanom, a zakaždým v jedinom rozprávaní spojí nebo, predkov, tvary domov, kultúry smlníka, manio-ku alebo ryže, iniciačné rituály, formy správy a kozmológie. Každý z týchto prvkov je zároveň reálny, sociálny i naratívny.

Ak je tento analytik jemný, vykreslí pred vami siete, ktoré sú na nerozpoznanie podobné sociotechnickým zmiešaninám, aké načrtávame, idúc v našich vlastných spoločnostiach po stopách mikróbov, rakiet alebo spaľovacích článkov. Aj my sa bojíme, že nám nebesá spadnú na hlavu. Aj my spájame nepatrný úkon, stlačenie spreja so zákazmi, ktoré sa týkajú nebies. Aj my musíme zobrať do úvahy zákony, moc a morálku, aby sme pochopili, čo hovoria naše vedy o chémii stratosféry.

Áno, lenže my nie sme divosi. Nijaký antropológ nás takto neštuduje a je priamo nemožné, aby sme s našou prírodou-kultúrou robili to, čo sa dá robiť inde, s inými. Prečo? Pretože sme moderní. Naša látka už nie je bez švíkov. Tu sa nedá pokračovať v analýzach. Podľa tradičných antropológov neexistuje, nemôže a nemala by existovať antropológia moderného sveta (Latour, 1988b). Etnovedy sa mohli čiastočne prepojiť so spoločnosťou a diskurzom, veda to nemôže. Práve preto, že sme neschopní sami seba študovať takýmto spôsobom, vieme byť takí jemní a rezervovaní, keď ideme do trópov študovať iných. Kritická tripartita nás chráni a dovoľuje nám vytvárať prechody medzi všetkými predmodernými fenoménmi. Jej pevná opora nám pomohla vytvoriť etnografiu. Z nej sme čerpali odvahu.

Formulácia dilemy sa teraz zmenila: alebo je nemožné robiť antropológiu moderného sveta – a potom je opodstatnené ignorovať tých, čo sa pokúšajú udomáčniť sociotechnické siete; alebo je to možné, no potom by bolo treba zmeniť samu definíciu moderného sveta. Prechádzame takto od parciálneho problému – prečo siete ostávajú nepostihnuteľné? – k širšiemu a klasickejšiemu problému: čo znamená byť moderný? Hĺbanie nad nepochopením, aké naši predchodcovia prejavovali k sieťam, z ktorých je podľa nášho presvedčenia utkaný náš svet, nás priviedlo k antropológickým koreňom tohto ich postoja. Našťastie nám pri tom pomohli dôležité udalosti, ktoré



starého kritického krta pochovali v jeho vlastných chodbách. Moderný svet sa len preto stal antropologizovateľný, lebo sa mu čosi prihodilo. Salón pani de Guermantesovej nás pouča, že na to, aby intelektuálna kultúra trochu zmenila svoje návyky a konečne prijala tých *parvenu*, ktorým sa predtým vyhýbala, musí prísť nejaká pohroma, napríklad ako bola prvá svetová vojna.

## Zázračný rok 1989

Všetky dátumy sú konvenčné, rok 1989 je však o niečo menej ako iné. Pád Berlínskeho múru pre všetkých súčasníkov symbolizuje pád socializmu. „Triumf liberalizmu, kapitalizmu, západných demokracií nad márnymi nádejami marxizmu,“ také je víťazné komuniké tých, čo práve unikli leninizmu. Socializmus v snahe odstrániť vykorisťovanie človeka človekom donekonečna toto vykorisťovanie zmnožoval. Zvláštna je táto dialektika, čo kriesi vykorisťovateľa a pochováva hrobára, keď najskôr svet poučila o občianskej vojne vo veľkom meradle. Vytesnené sa vracia, a to dvojako: vykorisťovaný ľud, v mene ktorého vládla avantgarda proletariátu, sa znovu stáva ľuďom; dravé elity, ktoré boli pokladané za zbytočné, sa prudko vracajú na svoje miesta, aby v bankách, obchode a v továrňach obnovili staré vykorisťovanie. Liberálny Západ je od radosti celý bez seba. Zvíťazil v studenej vojne.

Triumf však netrval dlho. V tom istom slávnom roku 1989 sa v Paríži, Londýne a Amsterdame konali prvé konferencie o globálnom stave planéty, ktoré pre niektorých pozorovateľov symbolizujú koniec kapitalizmu a jeho márných nádejí o neobmedzenom dobýjaní a úplnom ovládnutí prírody. V snahe odkloniť vykorisťovanie človeka človekom k vykorisťovaniu prírody človekom kapitalizmus nekonečne zmnožil oboje. Vytesnené sa vracia a zdvojuje sa: masy, ktoré mali byť

zachránené pred smrťou, po státisícoch upadajú do biedy; príroda, ktorá mala byť absolútne ovládaná, nás rovnako absolútne ovláda, a pritom ohrozuje. Zvláštna je táto dialektika, ktorá z podrobeného otroka robí pána a vlastníka človeka a ktorá nás odrazu poučča, že ekologickú katastrofu sme vynášli zároveň s hladomorom.

Dokonalá symetria medzi pádom múru hanby a zmiznutím nevyčerpatelnej prírody ostala skrytá iba západným demokraciám. Skutočne, zatiaľ čo socialistické štáty zničili svoj ľud i svoje ekosystémy, štáty severozápadu zachránili svoj ľud a niektoré z nich aj svoje krajiny tak, že zničili zvyšok sveta a iné národy uvrhli do biedy. Dvojnásobná tragédia: bývalé socialistické štáty verili, že svoje dva veľké problémy vyriešia napodobňovaním Západu; ten zasa veril, že obidvom unikol a môže pouččať, pričom nechával umierať aj Zem, aj ľudí. Hoci už možno všetko prehral, uveril, že môže donekonečna úspešne zdvojovať stávky.

Zdá sa, že po tejto dvojitej úchylke dobrých úmyslov sme my, moderní, trochu stratili sebadôveru. Nemali by sme sa vzdať myšlienky o odstránení vykorisťovania človeka človekom? Nemali by sme sa vzdať predstavy, že sa staneme pánom a vlastníkom prírody? Svoje najvyššie cnosti sme dali do služieb tejto dvojitej úlohy, ktorá bola na jednej strane politická a na druhej zasahovala vedu a techniku. A napriek tomu sa môžeme k našej vlastnej, nadšenej a dobrodušnej mladosti obrátiť s otázkou, akú kládli mladí Nemci svojim šedivým rodičom: „Aké zločinné príkazy ste poslúchali? Chcete povedať, že ste o ničom nevedeli?“

Toto pochybovanie o opodstatnenosti dobrých úmyslov vedie niektorých z nás k reakcionárstvu, a to v dvoch odlišných podobách: jedni hovoria, že už sa netreba usilovať o odstránenie podrobovania človeka človekom; druhí zasa hovoria, že už sa netreba usilovať o ovládanie prírody. Budme rozhodne antimoderní, hovoria všetci.

Na druhej strane vágny výraz postmodernizmu vyjadruje polovičatý skepticizmus tých, čo odmietajú obidve tieto reakcie. Neschopní veriť sľubom socializmu i „naturalizmu“, postmoderní sa zdráhajú celkom o nich pochybovať. Ostali stáť medzi vierou a pochybnosťami a čakajú na koniec tisíc-ročia.

Napokon tí, čo odmietajú tak ekologický, ako aj antisocialistický obskurantizmus a neuspokojuje ich postmoderný skepticizmus, sú rozhodnutí pokračovať, akoby sa nič nestalo, a ostávajú jednoznačne moderní. Stále veria sľubom vedy alebo sľubom oslobodenia, alebo obidvom. Ich dôvera v modernizáciu však nevyznieva veľmi presvedčivo ani v umení, ani v ekonómii, ani vo vede, ani v technike. V umeleckých galériách, v koncertných sálach, na fasádach domov i v rozvojových inštitútoch, všade cítiť, že tam už nie je srdce. Vôľa byť moderný sa javí váhavá, niekedy priam nmoderná.

Či už sme antimoderní, moderní alebo postmoderní, dvojité pohroma zázračného roka 1989 nás znovu spochybňuje. Na nič myslenia však nadväzujeme tak, že ho pokladáme za dvojité pohromu, za dve lekcie, ktorých pozoruhodná symetria nám dovoľuje inak vidieť celú našu minulosť.

A čo, ak sme nikdy neboli moderní? Potom by porovnávacía antropológia bola možná. Siete by potom mali svoj domov.

## Čo znamená byť moderný?

Modernita má toľko významov, koľko je mysliteľov a žurnalistov. Pritom všetky definície tak alebo onak označujú zmenu času. Prívlastkom „moderný“ označujeme nový režim, zrýchlenie, prelom, revolúciu času. Keď sa objavia slová „moderný“, „modernizácia“, „modernita“, stavíme ich do

kontrastu k archaickej a nehybnej minulosti. Navyše takéto slovo sa uvádza vždy v priebehu polemiky, sporu, v ktorom sú víťazi a porazení, Starí a Moderní. Výraz „moderný“ je teda dvojnásobne asymetrický: označuje zlom v pravidelnom behu času; označuje zápas, v ktorom sú víťazi a porazení. Ak dnes mnohí ľudia váhajú použiť tento prívlastok, ak k nemu pridáme predpony, je to preto, lebo sa už necítíme tak isto pri udržiavaní tejto dvojitej asymetrie: nevieme už ani označiť nevratný smer času, ani udeliť cenu víťazom. V nespočetných sporoch Starých a Moderných vyhrávajú dnes prví tak často ako druhí a nič už nedovoľuje povedať, či revolúcia starý režim dorazí alebo dovŕši. Tam pramení skepticizmus, ktorý sa kuriózne nazýva „post“-moderným, hoci si nie je istý, či bude schopný natrvalo vystriedať moderných.

Ak chceme znovu začať, musíme sa vrátiť k definícii modernity, interpretovať symptómy postmodernity a pochopiť, prečo už tak vrúcne neprijímame za svoju dvojitú úlohu ovládania a emancipácie. Treba naozaj pohnúť nebom i zemou, ak chceme nájsť útulok pre siete vedy a techniky? Áno, nebom aj zemou.

Hypotézou tejto eseje – ide naozaj o hypotézu a o esej – je, že slovo „moderný“ označuje dva úplne odlišné súbory praxí, ktoré sú účinné, iba ak sú odlišené, no odnedávna takými už nie sú. Prvý súbor týchto prác vytvára prostredníctvom „prekladu“ úplne nové zmesi druhov, hybridy prírody a kultúry. Druhý súbor vytvára „očisťovaním“ dve ontologicky úplne odlišné zóny, na jednej strane zónu ľudí a na druhej zónu nie-ľudských súcen. Bez prvého súboru by praxe očisťovania boli prázdne a zbytočné. Bez toho druhého by práca prekladania bola pomalá, obmedzená či dokonca neprípustná. Prvý súbor zodpovedá tomu, čo som nazval sieťami, druhý tomu, čo som nazval kritikou. Prvý môže napríklad spojiť do súvislej reťaze chémiu stratosféry, vedecké a priemyselné stratégie, záujmy hláv štátov a obavy ekologov; druhý bude

rozlišovať medzi prírodným svetom, ktorý tu vždy bol, spoločnosťou s jej predvídateľnými a stabilnými záujmami a vkladmi, a diskurzom, ktorý nezávisí ani od referencie, ani od spoločnosti.

Pokiaľ tieto dve praxe chápeme oddelene, sme naozaj moderní, t. j. celým srdcom patríme k projektu kritického očistenia, aj keď sa môže rozvíjať iba bujnením hybridov. Len čo svoju pozornosť zameriame na prácu očisťovania i na prácu hybridizácie, prestávame byť celkom moderní a naša budúcnosť sa začína meniť. V tom okamihu sme prestali byť moderní – v perfektné –, pretože si retrospektívne uvedomujeme, že aj v končiacom sa období tieto dva súbory praxí stále pôsobili. Naša minulosť sa začína meniť. Napokon, ak sme nikdy neboli moderní – aspoň v tom zmysle, ako nám to hovorí kritika –, menia sa násilné vzťahy, ktoré sme udržiavali s inými prírodami-kultúrami. Relativizmus, podrobovanie, imperializmus, zlé svedomie, synkretizmus sa potom budú vysvetľovať inak, čím sa zmení porovnávacia antropológia.

Čo prácu prekladania alebo sprostredkovania viaže s prácou očisťovania? To je otázka, ktorú by som chcel objasniť. Podľa mojej, ešte hrubej hypotézy druhá umožnila prvú. Čím väčšími si zakazujeme rozmýšľať o hybridoch, tým viac možností získavajú na svoje kríženie – to je paradox moderných a zvláštna situácia, v akej sa nachádzame, ho dovoľuje spozorovať. Druhá otázka sa týka predmoderných, iných prírod-kultúr. Podľa mojej, tiež príliš širokej hypotézy pripútaním svojho myslenia k hybridom zamedzili ich bujneniu. Tento posun by mohol vysvetliť Veľké rozdelenie na Oni a My a konečne vyriešiť ťažký problém relativizmu. Tretia otázka sa týka súčasnej krízy: prečo sa modernita, ktorá bola taká účinná vo svojej dvojakej práci oddeľovania a bujnenia, dnes oslabuje a zabraňuje nám tak byť opravdivo modernými? Tam pramení posledná otázka, tá najťažšia: keď sme prestali byť moderní, keď už nemôžeme oddeľovať prácu bujnenia od prá-

ce očisťovania, čo sa z nás stane? Možno chcief osvietenstvo bez moderny? Podľa mojej, rovnako príliš rozsiahlej hypotézy treba spomaliť, odkloniť a regulovať bujnenie monštier, pričom oficiálne uznáme ich existenciu. Bude potom potrebná nejaká iná demokracia? Demokracia rozšírená na veci? Aby som zodpovedal tieto otázky, budem musief u predmoderných, moderných a dokonca aj postmoderných vytriediť, čo je v nich trvalé a čo zhubné. Uvedomujem si dobre, že je to priveľa otázok na jednu esej, ktorá nemá iné ospravedlnenie ako to, že je krátka. Nietzsche o veľkých problémoch povedal, že sú ako chladný kúpeľ: treba doň rýchlo vstúpiť a rovnako rýchlo z neho vyjsť.

## II ÚSTAVA

### Moderná ústava

Modernitu často definujú humanizmom, či už tým chcú pozdraviť zrod človeka alebo zvestovať jeho smrť. Aj tento návyk je však moderný, pretože ostáva asymetrický. Zabúda sa tu na nadväzný zrod „nie-ludského“, toho, kam patria veci, či už predmety, alebo zvieratá, a toho, nemenej zvláštneho, akým je zavretý, mimo hry postavený Boh. Modernita pochádza zo spoločného stvorenia týchto troch – človeka, vecí a uzavretého Boha – a z následného zastretia tohto spoločného zrodu a z oddeleného pristupovania k trom spoločenským. Následkom tohto oddeleného pristupovania sa však pod povrchom začínajú množiť hybridy. Chceme zrekonštruovať toto dvojité oddeľovanie, vyčleňujúce ľudské od nie-ludského a horné od spodného.

Tieto dve oddeľovania trochu pripomínajú odlišovanie súdnej právomoci a exekutívy. Toto odlišovanie nikdy nemôže zachytiť mnohoraké väzby, spletité vplyvy a pokračujúce rokovania medzi sudcami a politikmi. Mýlil by sa však ten, kto

by popieral jeho účinnosť. Moderné oddeľovanie prírodného a sociálneho sveta má rovnaký konštitucionálny charakter, nikto sa však doteraz nepustil do symetrického skúmania politikov a vedcov, pretože sa zdá, že tu neexistuje ústredný bod. V istom zmysle sú články zákona, ktorý určuje toto dvojité oddelenie, tak dobre napísané, že sa chápali ako dvojité ontologický rozdiel. Len čo načrtujeme tento symetrický priestor a zrekonštruujeme tak spoločný dohovor, ktorý organizuje oddelenie prirodzenej a politickej moci, prestávame byť moderní.

Spoločný text, ktorý definuje túto dohodu a toto oddelenie, nazývame ústavou. Kto by ho mal napísať? Pri politických ústavách je to úloha pre právnikov, dosiaľ však urobili iba štvrtinu práce, pretože zanedbali vedeckú moc i prácu hybridov. Pri prírode vecí je to úloha pre vedcov, tí však urobili iba ďalšiu štvrtinu práce, pretože predstierajú, že nevidia politickú moc, a hybridom upierajú akúkoľvek účinnosť, pričom ich stále zmnožujú. Pri práci prekladania je to úloha pre tých, čo skúmajú siete, oni však splnili iba polovicu zmluvy, pretože nevysvetľujú prácu očisťovania, ktorá sa odohráva nad nimi a ktorá toto bujnenie vysvetľuje.

Pri zahraničných kolektívoch je úlohou antropológov hovoriť zároveň o všetkých týchto kvadrantoch. Ako som povedal, etnológ je schopný v jednej a tej istej monografii zhrnúť prítomné určenie síl, rozdelenie právomocí medzi ľuďmi, bohmi a ostatnými súciami, procedúry rokovania, väzby medzi náboženstvom a mocou, svet predkov, kozmológiu, vlastnícke právo a taxonómie rastlín a zvierat. Ani mu nenapadne písať tri knihy, jednu o poznaní, druhú o moci a tretiu o praxi. Napíše iba jednu, ako je tá skvelá kniha, kde sa Descola usiluje zhrnúť ústavu amazonských Achuarov:

„Achuarí však prírodu celkom nescivilizovali a nedomestifikovali v symbolickej sieti. Zaiste, kultúrne



pole je tu mimoriadne široké, pretože zvieratá, rastliny a duchov, ktoré do seba zahrnuje, vysúvajú iné indiánske spoločnosti do oblasti prírody. U Achuarov teda nenachádzame antinómiu dvoch uzavretých a nezredukovateľne protikladných svetov – kultúrneho sveta ľudskej spoločnosti a prírodného sveta zvieracej spoločnosti. V jednom momente sa však kontinuum sociability prerušuje a uvoľňuje miesto pre divý, človeku neodvolateľne cudzí svet. Tento malý zlomok prírody, ktorý je oveľa menší ako oblasť kultúry, obsahuje súbor vecí, s akými nie je možná nijaká komunikácia. Proti jazykovým bytostiam (*aents*) – ich dokonalým stelesnením sú ľudia – stoja nemé veci, ktoré zaplňujú paralelné a nedosiahnuteľné svety. Neschopnosť komunikovať sa často pripisuje nedostatku duše (*wakan*) – bývajú ním postihnuté niektoré živé tvory: veľká časť hmyzu a rýb, drobné hospodárske zvieratá a množstvo rastlín je obdarené strojovou a nevedomenou existenciou. Nedostatok komunikácie však niekedy závisí od vzdialenosti: nekonečne vzdialená a úžasne pohyblivá duša hviezd a meteorov ostáva hluchá k ľudským rečiam“ (Descola, 1986, s. 399).

Antropológia moderného sveta by mala rovnakým spôsobom opísať, ako sa organizujú všetky odvetvia našej správy, vrátane prírody a exaktných vied, mala by vysvetliť, ako a prečo sa tieto odvetvia oddeľujú, a zároveň mnohoraké usporiadania, ktoré ich združujú. Etnológ nášho sveta by sa mal postaviť na spoločný bod, kde sa rozdeľujú tie úlohy, činnosti a kompetencie, ktoré umožňujú určiť, že toto súcno je živé alebo neživé, toto ďalšie je právnym subjektom, toto je obdarené vedomím, tamto je strojové, to ďalšie je zase niekto nevedomý alebo neschopný. Mal by porovnávať diferencované

spôsoby, akými sa určuje alebo neurčuje hmota, právo, vedomie a duša zvierat, no tak, aby pritom nevychádzal z modernej metafyziky. Ako právna ústava určuje práva a povinnosti občanov a štátu, fungovanie orgánov justície a odovzdávanie úradov, tak táto Ústava – ktorú na odlíšenie píšem s veľkým písmenom – určuje ľudské a nie-ľudské súcna, ich vlastnosti a vzťahy, ich kompetencie a zoskupenia.

Ako opísať takúto Ústavu? Rozhodol som sa, že sa obmedzím na exemplárnu situáciu zo samého začiatku jej písania, z polovice 17. storočia, keď vedec Boyle a politický filozof Hobbes polemizovali medzi sebou o deľbe vedeckých a politických mocí. Táto voľba by mohla vyznieť ako svojvoľná, keby sa nedávno neobjavila pozoruhodná kniha, zachytávajúca toto dvojité vytvorenie sociálneho kontextu i prírody, ktorá z neho údajne uniká. Boyle a jeho nástupcovia, Hobbes a jeho stúpenci mi poslúžia ako emblém a zhrnutie jednej oveľa dlhšej histórie, ktorú tu nemôžem reprodukovať, no iní, povolanejší ako ja, ju raz určite predstavia.

## Boyle a jeho objekty

„Politiku nechápeme ako niečo, čo je vzhľadom na vedeckú sféru vonkajšie a čo sa do nej nejako môže vtlačiť. Experimentálne spoločenstvo (vytvorené Boylem) bojovalo práve za presadenie takéhoto slovníka demarkácie. My sme sa usilovali situovať tento jazyk historicky a vysvetliť rozmach týchto nových diskurzových konvencií. Ak naše skúmanie malo byť z historického hľadiska dôsledné, museli sme sa vyhýbať bezprostrednému používaniu jazyka jeho aktérov v našich vysvetleniach. Práve tento jazyk, ktorý dovoľuje chápať politiku ako vede vonkajšiu, sme sa usilovali pochopiť a vysvetliť. Odporujeme tu všeobec-

ne rozšírenej mienke historikov vedy, ktorí sa nazdávajú, že pojmy vede »vnútorného« a vede »vonkajšieho« už dávno prekonal. Veľký omyl! Ešte len začíname tušiť, aké problémy tieto delimitačné konvencie plodia. Ako z historického hľadiska vedeckí aktéri rozdelili prvky na základe svojho (nie nášho) systému delimitácie a ako môžeme empiricky študovať ich spôsob prispôsobovania sa k nemu? To, čo nazývame »vedou«, nemá nijaké prirodzené hranice“ (Shapin a Schaffer, 1985, s. 342).

Tento dlhý citát z konca knihy Stevena Shapina a Simona Schaffera znamená skutočný začiatok porovnávacej antropológie, ktorá berie vedu vážne (Latour, 1990c). Títo autori neukazujú, ako môže sociálny kontext Anglicka vysvetliť rozmach Boylevej fyziky a neúspech Hobbesových matematických teórií; oni mieria k samým základom politickej filozofie. Je im cudzie, aby „Boylve vedecké práce umiestňovali do sociálneho kontextu“, i to, aby ukazovali, ako politika „vtláča svoje znamenie“ do vedeckých obsahov; skúmajú, ako Boyle a Hobbes medzi sebou bojovali o vynájdenie vedy, jej kontextu a hraníc medzi nimi. Obsah sa tu nedal vysvetliť kontextom, pretože v tejto novej forme ani jedno, ani druhé neexistovalo, kým Boyle a Hobbes nedosiahli vlastné ciele a neurovnali svoje spory.

Krása tejto knihy spočíva v tom, že autori vyhrabali Hobbesove vedecké práce, ktoré politológovia ignorujú, pretože sa hanbia za matematické výplody svojho hrdinu, a vytiahli zo zabudnutia Boyleve politické teórie, ktoré historici vedy ignorujú, pretože chcú zatajiť organizačnú prácu svojho hrdinu. Namiesto asymetrie a delby – Boylevi veda, Hobbesovi politická teória – Shapin a Schaffer načrtávajú pekný kvadrant: Boyle má vedu a politickú teóriu; Hobbes politickú teóriu a vedu. Tento kvadrant by nebol zaujímavý, keby mysle-

nie hrdinov týchto dvoch histórií bolo navzájom priveľmi vzdialené, keby napríklad jeden bol filozofom nadväzujúcim na Paracelsovu tradíciu a druhý bol právnym teoretikom à la Bodin. Našťastie sa skoro vo všetkom zhodujú. Obaja chcú kráľa, parlament, prispôsobivú a zjednotenú cirkev a sú nadšenými stúpecami mechanistickej filozofie. No hoci sú obaja hlboko racionalistickí, rozchádzajú sa v názore na prínos experimentovania, na vedecké usudzovanie, na formy politickej argumentácie a predovšetkým na vzduchovú pumpu, ktorá je ozajstným hrdinom našej histórie. Tieto nezhody robia z týchto dvoch mužov, ktorí sa inak vo všetkom zhodujú, „drozofily“ novej antropológie.

Boyle sa starostlivo vyhýba hovoriť o vzduchovej pumpe. Aby vniesol poriadok do debát, ktoré vyvolal Torricelliho objav prázdneho priestoru nad ortuťovým stĺpcom v trubici ponorenej do vaničky s ortuťou, skúma váhu a pružnosť vzduchu a nezapája sa do sporu medzi stúpecami teórie éteru a stúpecami vákuu. Vychádzajúc z pumpy Otta von Guerickeho, vytvoril prístroj na trvalé vysatie vzduchu z priehľadného skleneného recipientu; ak zoberieme do úvahy vtedajšie náklady, komplikácie a novosť, tento prístroj je rovnocenný s veľkými experimentálnymi zariadeniami dnešnej fyziky. Je to už *Big Science*. Veľkou výhodou Boylovej aparatury bolo, že cez sklené steny sa dalo vidieť dovnútra a že rad dômyselných vyrovnávacích komôr a príklopov umožňoval vkladať vzorky a dokonca s nimi narábať. Ani piesty, ani hrubé sklá, ani tesnenia nemali vyhovujúcu kvalitu. Aby Boyle mohol uskutočniť experiment, ktorý mu najviac ležal na srdci, experiment s vákuom vo vákuu, musel posunúť technologický výskum. Torricelliho trubicu uzavrel do sklenej časti pumpy a v obrátenej trubici tak získal prvé vákuum. Potom dal pokyn, aby jeden z jeho technikov – tých nebolo vidieť (Schapin, 1991b) – spustil pumpu, ktorá znižovala tlak vzduchu, až kým ortuťový stĺpec neklesol takmer na rovinu ortuti vo

vaničke. Boyle v uzavretom priestore pripojenom k vzduchovej pumpe uskutočnil desiatky experimentov: experimenty na odhalenie éterového vetra, ktorý predpokladali jeho oponenti, experimenty na vysvetlenie kohézie mramorových cylindrov, experimenty s udusením malých zvierat alebo vyhásením sviečky, ktoré neskôr tak spopularizovala zábavná fyzika 18. storočia.

Zatiaľ čo zúria početné občianske vojny, Boyle sa rozhodol pre argumentačnú metódu založenú na mienke, teda pre metódu, z ktorej sa scholastická tradícia oddávna vysmievala. V prospech *doxy* Boyle a jeho kolegovia opúšťajú istotu apodiktického usudzovania. Táto *doxa* však nie je blúznivá obrazotvornosť ľahkoverných más, ale nový dispozitív na získavanie súhlasu seberovných. Boyle sa neopiera o logiku, matematiku alebo rétoriku, skôr o metaforu odvodenú z práva: dôveryhodní, zámožní a poctiví svedkovia zhromaždení okolo miesta činu môžu potvrdiť existenciu nejakého faktu, *the matter of fact*, aj keď nepoznajú jeho skutočnú povahu. Takto Boyle vynášiel empirický štýl, ktorý dodnes používame (Shapin, 1991a).

Nepožaduje názor džentlmenov, ale pozorovanie javu, umelo vyvolaného na uzavretom a chránenom mieste laboratória. Je iróniou, že kľúčová otázka konštruktivistov – sú fakty úplne skonštruované v laboratóriu? – je práve tou otázkou, ktorú Boyle nastolil a vyriešil. Áno, fakty sú skutočne skonštruované v novom zariadení laboratória a umelo sprostredkované vzduchovou pumpou. V Torricelliho trubici pripojenej k priehľadnej časti pumpy, ktorú poháňajú upachtení technici, hladina ortuti naozaj klesá. „Les faits sont faits,“<sup>1</sup> povedal by Bachelard. Skonštruované človekom – to znamená, že nepravdivé? Nie, pretože Boyle – rovnako ako Hobbes – rozširuje na človeka Boží „konštruktivizmus“ – Boh pozná veci, lebo ich stvoril (Funkenstein, 1986): Poznáme prirodze-

---

<sup>1</sup> „Fakty sú urobené“ (pozn. prekl.)

nosť faktov, veď sme ich vyrobili za podmienok, ktoré dokonale kontrolujeme. Zo slabosti sa stáva sila, pokiaľ poznanie obmedzíme na inštrumentalizovanú prirodzenosť faktov a necháme bokom výklad príčin. Boyle opäť nedostatok – produkuje iba *matters of fact*, ktoré sú vytvorené v laboratóriu a majú iba lokálny význam – premieňa na rozhodujúcu výhodu: tieto fakty sa nikdy nezmenia, nech sa v oblasti teórie, metafyziky, náboženstva, politiky alebo logiky odohrá čokoľvek.

## Hobbes a jeho subjekty

Boylov dispozitív Hobbes celkom odmieta. Aj on chce, aby sa občianska vojna skončila; aj on odmieta voľné výklady Biblie zo strany kňazov i ľudu. Svoj cieľ však mieni dosiahnuť zjednotením politického telesa. Zmluvou vytvorený suverén, „tento smrteľný Boh, ktorému pod nesmrteľným Bohom vďačíme za mier a ochranu“, je iba reprezentantom množstva. „Jednu osobu nevytvára reprezentovaná jednota, ale jednota reprezentanta.“ Hobbes je posadnutý touto jednotou Osoby, čo je podľa jeho slov „predstaviteľom“, ktorého „autormi“ sme my ostatní, občania (Hobbes, 1971). Pre ňu nemôže byť nijaká transcendencia. Občianske vojny budú zúriť dovtedy, kým existujú nadprirodzené bytosti, ktorých sa občania môžu dovolávať, keď ich prenasledujú authority pozemského sveta. Oddanosť starej stredovekej spoločnosti – Boh a Kráľ – už nie je možná, keď sa každý môže priamo dovolávať Boha a určovať svojho kráľa. Hobbes chce skončiť s každým odvolávaním sa na bytosti prevyšujúce svetské authority. Chce znovu objaviť katolícku jednotu, no pritom uzatvára každý prístup k božskej transcencii.

Podľa Hobbesa je moc poznaním, čo znamená, že iba jediné poznanie a jediná moc sú vhodné na ukončenie občianskych vojen. Preto je najväčšia časť Leviathana venovaná

exegéze Starého a Nového zákona. Jedno z najväčších nebezpečenstiev pre občiansky mier pochádza z viery v nemateriálne telesá, ako duchovia, strašidlá a duše, na ktoré sa potom ľudia odvolávajú proti súdu svetskej moci. Už aj Antigona bola nebezpečná, keď nad Kreonov „štátny záujem“ stavala zbožnosť. Ešte oveľa nebezpečnejší sú egalitári, *Levellers* a *Diggers*, keď sa odvolávajú na aktivitu hmoty a slobodný výklad Biblie, aby sa mohli vzoprieť svojim zákonitým vládom. Inertná a mechanická hmota je pre občiansky mier práve taká dôležitá ako čisto symbolický výklad Biblie. V oboch prípadoch treba za každú cenu zabrániť, aby sa odbojné skupiny mohli odvolávať na nejakú vyššiu bytosť – Prírodu alebo Boha –, ktorú panovník celkom nekontroluje.

Tento redukcionizmus nevedie k totalitnému štátu, pretože Hobbes ho uplatňuje aj na samu Republiku: suverén je vždy iba predstaviteľ určený spoločenskou zmluvou. Neexistuje božské právo, neexistuje vyššia inštanca, na ktorú by sa suverén mohol odvolať pri svojoľnom konaní a rozbíjaní Leviathana. V tomto novom režime, kde sa poznanie rovná moci, je všetko redukované: Boh, hmota i množstvo. Hobbes dokonca aj svojej vlastnej vede o štáte zakazuje, aby sa odvolávala na akúkoľvek transcenciu. Ku všetkým svojim vedeckým výsledkom nedospel mienkou, pozorovaním alebo zjavením, ale matematickým dôkazom, jedinou argumentačnou metódou, ktorá je schopná každého priviesť k súhlasu. A k tomuto dôkazu nedospieva cez transcendentné kalkuly ako kráľ Platón, ale nástrojom číreho počítania, mechanickým mozgom, týmto predchodcom počítača. Dokonca i slávna spoločenská zmluva je iba zhrnutím kalkulu, ku ktorému odrazu dospejú všetci ustrašení občania, čo sa chcú oslobodiť z prirodzeného stavu. Taký je Hobbesov zovšeobecnený konštruktivizmus, ktorý má pacifikovať občianske vojny: nijaká transcencia, nech by to bolo čokoľvek, nijaké odvolávanie sa na Boha, ani na aktívnu hmotu, ani na moc božského práva, ba ani na matematické idey.

Tým je všetko pripravené na konfrontáciu medzi Hobbesom a Boylem. Keď Hobbes konečne zredukoval a zjednotil politické teleso, vstupuje na scénu Royal Society a chce všetko znovu rozdeliť: niekoľkí džentlmeni vyhlasujú právo mať nezávislé názory, a to v uzavretom priestore, v laboratóriu, nad ktorým štát nemá nijakú kontrolu. A keď sa títo odbojníci medzi sebou zhodnú, nebude to na základe matematického dôkazu, ktorý musí každý prijať, ale na základe experimentov pozorovaných klamlivými zmyslami, experimentov, ktoré ostávajú nevysvetliteľné a nepresvedčivé. A čo je ešte horšie, táto nová kotéria chce svoje práce zamerať na vzduchovú pumpu, ktorá znovu produkuje nemateriálne telesá, vákuum, akoby sa Hobbes už dosť nenatrápil s odstraňovaním strašidiel a duchov! To by nás znovu priviedlo priamo do občianskej vojny, znepokojuje sa Hobbes. Sotva sme sa zbavili *Levellers* a *Diggers*, ktorí autoritu kráľa spochybňovali v mene svojho osobného výkladu Boha a vlastností hmoty, sotva boli doslova vyhladení, už musíme znášať túto novú kliku učencov, čo v mene prírody začína spochybňovať každú autoritu a odvoláva sa na udalosti z laboratória, ktoré sú od začiatku až do konca vyfabrikované. Ak pripustíte, aby experimenty produkovali svoje *matters of fact* a aby vákuum preniklo do vzduchovej pumpy a odtiaľ do filozofie prírody, rozštiepate autoritu: nemateriálni duchovia poskytnú každému odvoláciu inštanciu pre jeho pocity nespokojnosti, a tým ho budú znovu nabádať k revolte. Poznanie a moc sa znovu rozdelia. Podľa Hobbesových slov budete „vidieť dvojako“. S týmito varovaniami sa Hobbes obracia na kráľa, aby denuncoval praktiky Royal Society.

### Sprostredkovanie laboratória

Táto politická interpretácia Hobbesovho názoru na éter by nestačila, aby sa zo Shapinovej a Schafferovej knihy stal zá-



klad pre porovnávaciu antropológiu. Celkovo vzaté, takúto prácu by mohol urobiť každý dobrý historik ideí. Naši autori však v troch rozhodujúcich kapitolách opúšťajú oblasť histórie ideí a zo sveta mienok a argumentácie prechádzajú do sveta praxe a sietí. Po prvý raz v *science studies* sú všetky idey o Bohu, kráľovi, hmote, zázrakoch a morálke preložené, prepísané a prinútené prejsť detailmi fungovania jedného inštrumentu. Boli pred nimi historici vedy, ktorí študovali vedeckú prax; iní historici vedy zase študovali náboženský, politický a kultúrny kontext vedy; až dovtedy však nikto nebol schopný robiť obidvoje naraz.

Ako sa Boylovi podarilo zlátaninu okolo vzduchovej pumpy premeniť na parciálny súhlas džentlmenov s faktami, ktoré sa takto stali nespornými, tak sa Schapinovi a Schafferovi podarilo vysvetliť, ako a prečo diskusie o politickom telese, o Bohu a jeho zázrakoch, o hmote a jej sile museli prechádzať vzduchovou pumpou. Tí, čo sa usilujú o kontextualistické vysvetlenie vedy, toto tajomstvo nikdy neobjasnili. Vychádzajú z princípu, že existuje sociálny makrokontext – Anglicko, dynastické boje, kapitalizmus, revolúcia, obchodníci, cirkev – a že tento kontext nejakým spôsobom ovplyvňuje, formuje, odráža, prenáša, poháňa „idey týkajúce sa“ hmoty, pružnosti vzduchu, vákua a Torricelliho trubice. Nikdy však nevysvetlili vytvorenie predbežných väzieb medzi Bohom, kráľom, parlamentom a zadúšajúcim sa vtákom v uzavretej priehľadnej nádobe pumpy, z ktorej nejaký technik kľukou vysáva vzduch. Ako môže pokus s vtákom tak preložiť, presunúť, transportovať, deformovať všetky ostatné kontroverzie, že tí, čo ovládajú pumpu, ovládajú aj kráľa, Boha a celý ich kontext?

Hobbes sa síce usiluje obísť všetko, čo sa týka experimentálnej práce, no Boyle diskusiu vedie súborom špinavých detailov o otvoroch, tesneniach a kľukách stroja. Filozofi vedy a historici ideí by sa tiež chceli vyhnúť svetu laboratória, tej-

to odpudzujúcej kuchyni, kde sa maličkosťami dusia pojmy. Shapin a Schaffer však svojimi analýzami krúžia okolo predmetu, okolo tohto otvoru, tohto tesnenia, tejto vzduchovej pumpy. Prax fabrikácie predmetov opäť získava to prednostné miesto, aké jej kritika odobrala. Kniha našich dvoch kolegov je empirická nielen preto, že oplýva detailmi, ale aj preto, že robí archeológiu toho nového predmetu, ktorý sa v 17. storočí zrodil v laboratóriu. Uplatňovaním kvázietnografickej metódy robia Shapin a Schaffer, podobne ako Hacking (Hacking, 1989) to, čo by sme u filozofov vedy sotva našli: ukazujú realistické základy vedy. Namiesto hovorenia o vonkajšej realite, *out there*, však pripevňujú nespornú realitu vedy, *down there*, na laboratórny stôl.

Boylove experimenty nikdy neprebíhali uspokojivo. Z pumpy unikal vzduch. Museli ju utesňovať. Ten, čo nie je schopný vysvetliť vniknutie nového objektu do ľudského kolektívu so všetkými s tým nevyhnutne spojenými manipuláciami a praxami, nie je antropológ, pretože mu uniká aspekt, ktorý je od Boylových čias pre našu kultúru fundamentálny: žijeme v spoločnostiach, ktorých sociálne väzby sú tvorené objektmi vyfabrikovanými v laboratóriu; idey sme nahradili praxami, apodiktické usudzovanie kontrolovanou *doxou*, všeobecnú zhodu odbornými skupinami kolegov. Pekný poriadok, ktorý sa Hobbes pokúšal znovu nájsť, zničili množiace sa súkromné priestory. Faktom sa tam pripisuje transcendentálny pôvod; hoci sú vyfabrikované človekom, nie sú dielom nikoho, a hoci nemajú príčinu, sú vysvetliteľné.

Ako by sa spoločnosť, rozhorčuje sa Hobbes, mohla držať pohromade na úbohom základe *matters of fact*? Zlášť ho znepokojuje zmena škály fenoménov. Podľa Boyla sa veľké otázky hmoty a božských schopností dajú riešiť experimentálne, pričom riešenie bude vždy parciálne a skromné. Hobbes však možnosť vákua odmieta na základe ontologických a politických dôvodov prvej filozofie; stále sa odvoláva na existenciu

neviditeľného éteru, ktorý musí byť prítomný, aj keď je Boyle robotník príliš unavený, aby hýbal pumpou. Inými slovami, vyžaduje makroskopickú odpoveď na svoje „makro“-argumenty, dôkaz, že jeho ontológia nie je nevyhnutná a vákuum je politicky prijateľné. Ako však odpovedá Boyle? V nádeji, že tým poprie teóriu svojho hanobiteľa, rozhodne sa experiment ďalej zjemňovať, aby ukázal účinok, aký má na detektor – tým je obyčajné slepačie pierko! – éterový vietor, aký Hobbes predpokladá (s. 182). Smiešne! Hobbes nastolil fundamentálny problém politickej filozofie a vyvrátením jeho teórií by malo byť pierko v sklenej nádobe vnútri Boyleovho zámku! Samozrejme, pierko sa ani nezachveje a Boyle z toho vyvodzuje, že Hobbes sa mylí a že jeho éterový vietor neexistuje. Hobbes sa pritom nemôže myliť, lebo odmieta pripustiť, že fenomén, o ktorom hovorí, by sa mohol objaviť aj v inej škále, ako je škála celej republiky. Popiera to, z čoho sa stane základná charakteristická črta modernej moci: zmenu škály a premiestnenia, aké predpokladá laboratórna práca. Boyle, tento nový kocúr v čižmách, môže teraz chytiť obra, ktorý sa zmenšil na veľkosť myši.

## Svedectvo nie-ludských súcen

Boyleov vynález je dokonalý. Napriek Hobbesovmu názoru sa zmocní starého repertoáru trestného práva a biblickej exegézy, no obidvoje použije na svedectvá vecí overovaných v laboratóriu. Ako píše Shapin a Schaffer:

„Sprat a Boyle sa odvolávajú na »prax našich anglických súdnych dvorov«, aby zaručili morálnu spoľahlivosť svojich záverov a posilnili argument, že zmnožovanie svedkov »zvyšuje pravdepodobnosť«.

Boyle využíva klauzulu Clarendonovho zákona o zrade z roku 1661, podľa ktorej, ako hovorí, na odsúdenie nejakého človeka stačia dvaja svedkovia. Vidno, že juristické a religiózne modely authority sú hlavnými prameňmi experimentátorov. Spofahliví svedkovia prislúchajú *ipso facto* k dôveryhodnému spoločenstvu: rozprávania pápežencov, ateistov a sektárov sú spochybnené, sociálny status svedka prispieva k jeho dôveryhodnosti a zhoda verzií mnohých svedkov dovoľuje zbaviť sa extrémistov. Hobbes znovu vysloví pochybnosti o základoch tejto praxe: zvyk, ktorý ospravedlňoval práx svedectva, označil za neúčinný a podvratný“ (s. 327).

Na prvý pohľad Boylov repertoár neprináša nič nové. Všetky jeho prostriedky viac než tisícročie pripravovali vzdelanci, mnísi, právnici a pisári. No bod, na ktorý sa uplatňujú, je nový. Dosiaľ boli svedkovia vždy ľudské alebo božské súcna – nikdy nie-ľudské. Texty boli napísané ľuďmi alebo inšpirované Bohom – nikdy ich neinšpirovali, ani nenapísali nie-ľudské súcna. Súdne dvory zažili množstvo ľudských a božských procesov – ale nikdy prípady, kde išlo o správanie nie-ľudských súcen v laboratóriu premenenom na súdny dvor. Pre Boyla majú však experimenty v laboratóriu väčšiu autoritu ako nepotvrdené výpovede ctihodných svedkov:

„V našom tu predvedenom experimente (s potápacím zvonom) má tlak vody viditeľné účinky na neživé telesá, ktoré nemôžu mať predsudky a nemôžu poskytnúť nijaké zaujaté informácie. Preto má tento experiment pre nestranné osoby väčšiu hodnotu ako podozrivé a často protirečivé správy nevzdelaných potápačov, ktorých predsudky sú kolísavé a ich zmyslové vnemy, ako to u prostého ľudu býva, môžu do-

konca podliehať náchylnostiam alebo iným okolnostiam, čo ľahko vedie k omylom“ (s. 218).

Pod Boylovým perom takto vstupuje na scénu nový aktér, uznaný novou Ústavou: inertné telesá, neschopné vôle a predsudku, no schopné ukázať, signovať, napísať alebo načmárať na laboratórne prístroje a pred hodnovernými svedkami. Tieto nie-ľudské súcna, ktoré sú zbavené duše, no pripisuje sa im zmysel, sú dokonca spoľahlivejšie ako bežní smrteľníci, akým sa pripisuje vôľa, ale sú zbavení schopnosti spoľahlivo svedčiť o fenoménoch. Podľa Ústavy je v sporných prípadoch dokonca lepšie odkázať ľudí na nie-ľudské súcna. Tieto vďaka svojim novým semiotickým schopnostiam prispievajú k novej forme textu, k článku experimentálnej vedy. Je to hybrid medzi tisícročným štýlom biblickej exegézy – dovedy používaným výlučne na Písmo sväté a klasikov – a novým prístrojom, ktorý produkuje nové zápisy. Odteraz budú svedkovia rozvíjať svoje debaty v uzavretom priestore okolo vzduchovej pumpy a tie sa budú týkať zmyslom obdareného správania nie-ľudských súcen. Stará hermeneutika pokračuje, na svoje pergameny však pridala roztrasenú signatúru vedeckých prístrojov (Latour a de Noblet, 1985; Lynch, 1985; Latour, 1988a; Law a Fyfe, 1988; Lynch a Woolgar, 1990). Takáto obnova súdneho dvora vedie k zvrhnutiu všetkých ostatných mocí, a práve to Hobbesa tak veľmi znepokojuje. Toto zvrhnutie je však možné až vtedy, keď sa znemožní každé spojenie s politickými a náboženskými odvetviami správy.

Svoje úvahy o objektoch, laboratóriách, kompetenciách a zmenách mierky Shapin a Schaffer posúvajú až po krajnú hranicu. Ak veda nestojí na ideách, ale na praxi, ak nie je umiestnená vonku, ale vnútri priehľadnej nádoby vzduchovej pumpy a ak má svoje miesto vnútri súkromného priestoru experimentálneho spoločenstva, ako potom vysvetlí, že sa šíri „všade“, až sa stane všeobecnou ako „Boylove zákony“?

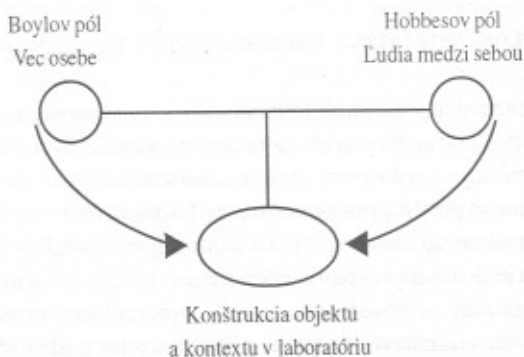
Nuž, nestáva sa všeobecnou, aspoň nie v zmysle epistemológov. Jej sieť sa šíri a stabilizuje sa. Jedna kapitola skvelým spôsobom predstavuje toto šírenie. Spolu s prácami Harryho Collinsa (Collins, 1985; Collins, 1990) a Trevora Pincha (Pinch, 1986) je to výrazný príklad plodnosti nových *science studies*. Autori sledujú, ako sa každý prototyp vzduchovej pumpy šíril cez celú Európu a ako sa pritom nejaká drahá, nespoľahlivá a zavádzajúca súčasť zariadenia nahrádzala lacnou čiernou skrinkou, ktorá sa postupne stávala bežnou súčasťou laboratórií. Takto privádzajú uplatňovanie všeobecného fyzikálneho zákona späť do vnútra siete štandardizovaných praxí. Pravdaže, Boylov výklad pružnosti vzduchu sa šíri, no šíri sa presne takou istou rýchlosťou, akou sa rozvíja spoločenstvo experimentátorov a ich zariadenia. Nijaká veda nemôže vystúpiť zo siete svojej praxe. Váha vzduchu je, zaiste, všeobecnina, no je to všeobecnina v sieti. Vďaka rozširovaniu siete sa kompetencie a vybavenia môžu stať natoľko bežné, že produkcia vákua bude rovnako nenápadná ako vzduch, čo dýchame, nikdy však nebude všeobecnina v starom zmysle.

## Dva artefakty: laboratórium a Leviathan

Rozhodnutie skúmať Hobbesa i Boyla bolo geniálne, pretože nový princíp symetrie zameraný na súčasné vysvetľovanie prírody a spoločnosti (pozri nižšie) k nám takto v *science studies* po prvý raz prichádza prostredníctvom dvoch prvoradých postáv zo samého začiatku modernej éry. Zatiaľ čo Hobbes a jeho stúpenci vytvorili základné prostriedky, ktoré máme k dispozícii na hovorenie o moci – reprezentácia, suverén, zmluva, vlastníctvo, občania –, Boyle a jeho nasledovníci vypracovali jeden z najdôležitejších repertoárov na hovorenie o prírode – experiment, fakt, svedectvo, kolegovia. Zatiaľ

sme sa ešte nedozvedeli, že to neboli dva vynálezy, ale jeden zdvojený. Aby sme túto symetriu vynálezu moderného repertoáru pochopili, musíme pochopiť, prečo Shapin a Schaffer ostávajú vo svojej analýze asymetrickí, prečo so svojou explikatívnou schopnosťou väčšmi prenikli do Hobbesa než do Boyla, hoci mali symetriu priviesť až do konca. Ich váhanie je charakteristické pre ťažkosti porovnávacej antropológie, a keďže sa pravdepodobne prenesie na čitateľa, bude vhodné zastaviť sa pri ňom.

Shapin a Schaffer v istom zmysle *presúvajú tradičné referenčné centrum kritiky naspodok*. Ak je veda založená na kompetenciách, laboratóriách a sieťach, kam ju umiestniť? Určite nie na stranu vecí osebe, pretože fakty sú fabrikované. No určite nepatrí ani na stranu subjektu – nech už sa nazýva spoločnosťou, mozgom, duchom alebo kultúrou –, pretože dusiaci sa vták, mramorové gule, klesajúca ortuť nie sú našimi výtvormi. Máme teda prax vedy umiestniť uprostred línie, ktorá objektívny pól spája so subjektívnym? Je to hybrid alebo zmes? Trochu objekt a trochu subjekt?



Obrázok 1

Na túto otázku nám autori neprinášajú konečnú odpoveď. Ako sa Hobbes a Boyle zhodujú vo všetkom okrem spôsobu praktizovania experimentov, naši autori sú jednotní vo všetkom, len nie v tom, ako chápať „sociálny“ kontext, t. j. Hobbesov symetrický vynález človeka, ktorý sa dá reprezentovať, zastupovať. Posledné kapitoly kolíšu medzi hobbesovským vysvetlením ich vlastnej práce a boylovským hľadiskom. Toto napätie iba stupňuje príťažlivosť knihy a poskytuje antropológii vedy nové potomstvo „drozofil“, ktoré je veľmi vhodné, pretože sa odlišuje iba niekoľkými znakmi. Shapin a Schaffer sa nazdávajú, že Hobbesove makrosociálne vysvetlenia Boylovej vedy sú presvedčivejšie ako Boylove argumenty proti Hobbesovi! Keďže sa formovali v prostredí sociálnych štúdií vedy (Callon a Latour, 1991), sú pripravení dekonštruovať skôr prírodu *out there* než makrosociálny kontext. Ako sa zdá, veria, že skutočne existuje nejaká spoločnosť *up there*, ktorá vysvetľuje neúspech Hobbesovho programu. Presnejšie povedané, nedarí sa im vyriešiť túto otázku, a tak v závere anulujú to, čo dokázali v siedmej kapitole, a svoju argumentáciu znovu anulujú poslednou vetou knihy:

„Ani naše vedecké poznanie, ani usporiadanie našej spoločnosti, ani tradičné tvrdenia o vzťahu našej spoločnosti a nášho poznania sa už neberú za isté. Postupne, ako sa pred nami odhaľuje konvenčný a konštruovaný status našich poznávacích foriem, začíname chápať, že zdrojom toho, čo poznáme, nie je realita, ale my sami. Rovnako ako štát, aj poznanie je produktom ľudských činností. Hobbes mal pravdu“ (s. 344).

Nie, Hobbes sa mýlil. Ako by mohol mať pravdu, keď práve on vynašiel monistickú spoločnosť, kde poznanie a moc sú jednou a tou istou vecou? Ako by sa taká hrubá teória dala



použiť na vysvetlenie Boylovho vynálezu absolútnej dichotómie medzi produkciou poznania faktov a politikou? Iste, „poznanie, rovnako ako štát, je produktom ľudskej činnosti“, no práve preto je Boylov politický vynález oveľa jemnejší ako Hobbesova sociológia vedy. Aby sme pochopili poslednú prekážku, čo nás delí od antropológie vedy, musíme dekonštruovať Hobbesov konštitucionálny vynález, podľa ktorého existuje nejaká makrospoločnosť, oveľa pevnejšia a robustnejšia ako príroda.

Hobbes vynašiel holého kalkulujúceho občana, ktorého práva sa obmedzujú na to, že môže vlastniť a môže byť reprezentovaný umelou konštrukciou suveréna. Vytvoril tiež jazyk moci = poznania, ktorý je základom každej modernej *Realpolitik*. Navyše na analýzu ľudských záujmov ponúka repertoár, ktorý je spolu s Machiavelliho repertoárom dodnes základným slovníkom každej sociológie. Inými slovami, hoci si Shapin a Schaffer dávajú veľký pozor, aby výraz „vedecký fakt“ nepoužívali ako danosť, ale ako historický a politický vynález, nedávajú si vôbec pozor pri samom politickom jazyku. V siedmej kapitole celkom naivne používajú výrazy „moc“, „záujem“ a „politika“. Kto však vynašiel moderný význam týchto slov? Hobbes! Aj naši autori teda vidia „dvojako“, aj oni kľúčujú, keď kritizujú vedu, no politiku prijímajú za bernú mincu a vidia v nej jediný prameň platného vysvetlenia. Kto nám však ponúka tento asymetrický spôsob vysvetľovania vedenia mocou? Je to opäť Hobbes a jeho konštrukcia monistickej makroštruktúry, kde poznanie nemá iné poslanie ako podporovať sociálny poriadok. Autori majstrovsky dekonštruujú vývoj, šírenie a zovšednenie vzduchovej pumpy. Prečo potom nedekonstruujú vývoj, šírenie a zovšednenie „moci“ alebo „násilia“? Je azda „násilie“ menej problematické ako pružnosť vzduchu? Prírodu a epistemológiu nevytvárajú transhistorické entity, no ani históriu a sociológiu – iba ak by sme prijali asymetrický postoj niektorých autorov

a chceli byť konštruktivistickí pre prírodu a zároveň racionalistickí pre spoločnosť. Je však dosť nepravdepodobné, že pružnosť vzduchu by mala väčšími politické základy ako sama anglická spoločnosť...

## Vedecká reprezentácia a politická reprezentácia

Ak symetriu medzi dvoma vynálezmi z tejto knihy dôsledne domýšľame, chápeme, že Boyle sa neobmedzuje na vytvorenie vedeckého diskurzu a ani Hobbes na vytvorenie politického. Kým Boyle vytvára politický diskurz, odkiaľ má byť politika vylúčená, Hobbes vymýšľa vedeckú politiku, odkiaľ má byť vylúčená experimentálna veda. Inými slovami, vynachádzajú náš moderný svet, *svet, kde je reprezentácia vecí prostredníctvom laboratória natrvalo oddelená od reprezentácie občanov prostredníctvom spoločenskej zmluvy*. Nie je to teda iba obyčajná nevšímavosť, keď politickí filozofi zabúdajú na všetko, čo sa u Hobbesa vzťahuje na vedu, a keď historici vedy zasa zabúdajú na Boylove postoje k politike vedy. Odteraz je potrebné, aby každý „videl dvojako“ a aby sa nevytváral nijaký priamy vzťah medzi reprezentáciou nie-ludských súcien a reprezentáciou ľudí, medzi artificialnosťou faktov a artificialnosťou politického telesa. Slovo „reprezentácia“ je rovnaké, no kontroverzia medzi Hobbesom a Boylom znemožňuje myslieť na podobnosť jeho dvoch významov. Dnes, keď už nie sme celkom moderní, tieto dva významy sa znovu zblížujú.

Dve odvetvia správy, ktoré Boyle a Hobbes vypracúvajú, každý na svojej strane, majú svoju autoritu, iba ak sú jasne oddelené: Hobbesov štát je bez vedy a technológie bezmocný, no Hobbes hovorí iba o reprezentácii nahých občanov; Boylova veda je bez presného rozhraničenia sfér náboženstva, politiky a vedy bezmocná, a práve preto sa Boyle tak

úporne usiluje potlačiť Hobbesov monizmus. Obaja sú otcami zakladateľmi, ktorí zhodne presadzujú jednu a tú istú inováciu v politickej teórii: veda má reprezentovať nie-ľudské súcna, nijako sa však nesmie odvolávať na politiku; politika má reprezentovať občanov, nesmie však nadväzovať nijaké vzťahy s nie-ľudskými súcna, ktoré sú produkované a mobilizované vedou a technológiou. Hobbes a Boyle navzájom bojujú o definíciu dvoch prostriedkov, ktoré stále používame, pričom na ne už vôbec nemyslíme. Intenzita ich zápasu je dostatočným svedectvom nezvyčajnosti toho, čo vynachádzajú.

Hobbes definuje nahého a kalkulujúceho občana, ktorý vytvára Leviathana, tohto smrteľného boha, túto umelú kreatúru. Čo drží Leviathana? Kalkul ľudských atómov, prinášajúci zmluvu, ktorá rozhoduje o neodvolateľnom zložení sily všetkých do rúk jedného jediného. Z čoho pozostáva táto sila? Zo splnomocnenia, aké všetci nahí občania udelili jednému, aby hovoril v ich mene. Kto koná, keď tento koná? My, ktorí sme naňho definitívne delegovali našu moc. Republika je paradoxný umelý výtvor skladajúci sa z občanov, ktorých spája iba splnomocnenie, dané jednému, aby ich všetkých reprezentoval. Hovorí suverén vo svojom mene, alebo v mene tých, ktorí ho splnomocnili? To je neriešiteľná otázka a moderná politická filozofia sa ju ustavične pokúša rozpliesť. Zaiste, hovorí on, no jeho prostredníctvom hovoria oni. Stáva sa z neho ich hovorca, ich osoba, ich personifikácia. Tlmočí ich, a teda ich môže zradiť. Oni ho splnomocňujú, a teda ho môžu odvolať. Leviathan pozostáva iba z občanov, kalkulov, súhlasov alebo sporov. Skrátka, pozostáva iba zo sociálnych vzťahov. Lepšie povedané, vďaka Hobbesovi a jeho nasledovníkom začíname lepšie chápať, čo znamenajú sociálne vzťahy, moci, sily, spoločnosti.

Boyle však definuje ešte zvláštnejší artefakt. Vynachádza laboratórium, kde umelé stroje vytvárajú od začiatku až do

konca nejaký fenomén. Hoci sú takéto fakty umelé, drahé, ťažko reprodukovateľné, hoci je počet dôveryhodných a vyškolených svedkov malý, jednako reprezentujú prírodu, aká je. Fakty sa produkujú a reprezentujú v laboratóriu a vo vedeckých spisoch, o ich prijatí a autorizovaní rozhoduje rodiace sa spoločenstvo svedkov. Vedci sú úzkostliví reprezentanti faktov. Kto hovorí, keď hovoria? Bezpochyby, samy fakty, no aj ich autorizovaní hovorcovia. Kto teda hovorí, príroda alebo ľudia? To je neriešiteľná otázka, s ktorou moderná filozofia vied zápasí už tri storočia. Samy osobe sú fakty nemé, prírodné sily sú hrubé mechanizmy. A predsa vedci tvrdia, že oni nehovoria, že fakty hovoria za seba. Títo nemí sú teda schopní hovoriť, písať, označovať v umelom uzavretom priestore laboratória alebo v ešte zriedkavejšom priestore vzduchovej pumpy. Malé skupiny džentlmenov podávajú svedectvá o prírodných silách a navzájom si dosvedčujú, že tiché správanie objektov nezrádzajú, ale tlmočia. S Boylom a jeho stúpecami začíname chápať, čo je to prírodná sila: nemý, ale zmyslom obdarený alebo vybavený objekt.

Nasledovníci Hobbesa a Boyla nám vo svojej spoločnej diskusii poskytujú prostriedky, ktoré dodnes používame: na jednej strane sociálna sila, moc; na druhej strane prírodná sila, mechanizmus. Na jednej strane subjekt práva; na druhej strane objekt vedy. Politickí hovorcovia budú reprezentovať hádavú a kalkulujúcu masu občanov; vedeckí hovorcovia budú odteraz reprezentovať nemú a materiálnu masu objektov. Prví prekladajú svojich mandantov, ktorí nemôžu hovoriť všetci naraz; druhí prekladajú svojich reprezentovaných, ktorí sú od narodenia nemí. Prví môžu zradiť, druhí takisto. V 17. storočí je symetria ešte viditeľná, hovorcovia obidvoch strán ešte polemizujú a vzájomne sa obviňujú z rozdúchavania konfliktu. Stačí iba malé úsilie a spoločný pôvod sa skryje, takže hovorcovia ostanú iba na strane ľudí a vedecké sprostred-

kovanie sa stane neviditeľné. Slovo „reprezentácia“ čoskoro nadobudne dva odlišné významy, podľa toho, či ide o poslancov alebo o veci.

## Ústavné garancie moderných

Moderná Ústava síce vynašla oddelenie vedeckej moci, poverenej reprezentovať veci, od politickej moci, poverenej reprezentovať subjekty, nevyvodzujeme však z toho, že subjekty sú vzdialené od vecí. Vo svojom Leviathanovi Hobbes prerába zároveň fyziku, teológiu, psychológiu, právo, biblickú exegézu a politickú vedu. Boyle vo svojich spisoch a listoch po novom načrtáva vedeckú rétoriku, teológiu, vedeckú politiku, politickú vedu a hermeneutiku faktov. Obidvaja opisujú, ako má Boh vládnuť, ako má nový anglický kráľ vydávať zákony, ako majú konať duchovia alebo anjeli, aké sú vlastnosti hmoty, ako treba vyšetrovať prírodu, kde by mali byť hranice vedeckej alebo politickej diskusie, ako držať plebs na uzde, aké sú práva a povinnosti žien a čo sa dá očakávať od matematiky. Prakticky sa teda umiestňujú do starej antropologickej matrice, rozdeľujú kompetencie vecí a ľudí a nijako neoddeľujú číru sociálnu silu od číreho prírodného mechanizmu.

V tom spočíva celý moderný paradox: ak skúmame hybridy, stretávame sa iba so zmesami prírody a kultúry; ak skúmame prácu očisťovania, máme pred sebou úplné oddelenie prírody od kultúry. A mne ide o pochopenie vzťahu medzi týmito dvoma úlohami. Boyle i Hobbes sa pletú do politiky, náboženstva, techniky, morálky, vedy, práva no zároveň si rozdeľujú úlohy, takže jeden sa obmedzuje na vedu o veciach a druhý na politiku ľudí. Aký vnútorný vzťah spája tieto dva pohyby? Treba toto očisťovanie, aby bolo možné toto bujne-

nie? Sú potrebné stovky týchto hybridov, aby bola iba ľudská politika a iba prírodné veci? Je potrebné tieto dva pohyby úplne oddeliť, aby obidva ostali účinné? Ako vysvetliť moc tohto usporiadania? Aké je potom tajomstvo moderného sveta? Ak ho chceme pochopiť, Shapinove a Schafferove výsledky musíme zovšeobecniť a skompletizovať Ústavu, ktorú Hobbes a Boyle stihli iba letmo načrtnúť.

Ako každú Ústavu, aj túto treba posudzovať podľa záruk, ktoré poskytuje. Prírodná sila, ktorú nasledovníci Boyla vymedzujú proti nasledovníkom Hobbesa a ktorá nemým objektom umožňuje hovoriť prostredníctvom verného a disciplinovaného vedeckého hovorca, ponúka jednu veľmi dôležitú garanciu: prírodu nevytvárajú ľudia, existuje odjakživa a vždy tu už bola, my iba odhaľujeme jej tajomstvá. Politická moc, akú nasledovníci Hobbesa vymedzujú proti nasledovníkom Boyla, umožňuje občanom jednohlasne hovoriť prostredníctvom prekladu/zrady suveréna, ktorý hovorí iba to, čo hovoria oni. Táto moc ponúka teda rovnako dôležitú záruku: spoločnosť utvárajú a o jej osude slobodne rozhodujú ľudia, a iba ľudia.

Ak tieto dve záruky skúmame oddelene, ako moderná politická filozofia, ostávajú nepochopiteľné. Ak prírodu neurobili ľudia a nie je tu pre nich, ostáva cudzia, navždy vzdialená a nepriateľská. Práve jej transcendencia nás drví alebo ju robí nedosiahnuteľnou. Symetricky, ak spoločnosť urobili ľudia a pre seba samých, Leviathan, tento umelý výtvor, ktorého formou i hmotu sme my sami, sa neudrží na nohách. Práve jej imanencia ju hneď roztriešti do vojny každého proti každému. Tieto dve ústavné záruky však netreba brať oddelene – tak, že jedna zaručuje nie-ľudskosť prírody a druhá zasa ľudskosť sociálneho. Boli vytvorené spolu. Vzájomne si poskytujú oporu. Jedna druhej poskytuje protiváhu ako *checks and balances*. Sú to dve odvetvia jednej a tej istej správy.

● Ak ich neskúmame oddelene, ale spolu, zbadáme, že záruky sa prevracajú. Boylovi nasledovníci neostávajú pri tvrdení, že prírodné zákony unikajú našim zásahom, oni ich navyše v laboratóriu fabrikujú. Napriek tomu, že fakty sú umelo skonštruované v pumpe na vákuum – to je fáza sprostredkovania alebo prekladu –, úplne unikajú ľudskej fabrikácii – to je fáza očisťovania. Hobbesovi nasledovníci tvrdia nielen to, že ľudia vlastnou silou vytvárajú svoju spoločnosť, ale aj to, že Leviathan je trvalý a pevný, obrovský a silný, že mobilizuje obchod, vynachádzanie a umenia, že suverén drží vo svojich rukách dobre zakalený meč a zlaté žezlo. Napriek svojej ľudskej konštrukcii Leviathan nekonečne presahuje človeka, ktorý ho vytvoril, pretože vo svojich póroch, nádobách a látkach mobilizuje nespočetné veci a tie mu poskytujú konzistenciu a trvanie. Napriek tomuto trvaniu získanému mobilizáciou vecí – čo odhaľuje prácu sprostredkovania – vytvárame ho silou nášho kalkulu my a iba my, my úbohí, nahí a bezbranní občania – čo ukazuje prácu očisťovania.

● Tieto dve záruky sú však protirečivé, a to nielen voči sebe navzájom, ale aj každá osobitne, pretože sa dovolávajú transcencie i imanencie. Boyle a jeho nespočetní nasledovníci prírodu umelo konštruujú, a pritom hovoria, že ju odhaľujú; Hobbes a novodefinovaní občania kalkulom a sociálnou silou sústavne konštruujú Leviathana, no zároveň získavajú čoraz viac objektov, aby ho trvale udržovali. Klamú? Mýlia sa? Mýlia nás? Nie, pretože k tomu pridávajú tretiu ústavnú záruku: po prvé, úplné oddelenie prírodného sveta – hoci ho konštruuje človek – a sociálneho sveta – hoci ho udržiavajú veci – a, po druhé, úplné oddelenie práce hybridizácie od práce očisťovania. Prvé dve záruky sú len dovtedy protirečivé, kým ich tretia natrvalo jednu od druhej neoddelí a kým z príliš zjavnej symetrie neurobí dve protirečivé asymetrie, ktoré vyrieši prax bez toho, aby ich dakedy mohla vyjadriť.

### PRVÝ PARADOX

|  |  |
|--|--|
| Príroda nie je našou<br>konštrukciou: je transcendentná<br>a nekonečne nás prekračuje. | Spoločnosť je našou<br>konštrukciou: je imanentná<br>našej činnosti. |
|--|--|

### DRUHÝ PARADOX

|   |  |
|---|--|
| Príroda je našou umelou<br>konštrukciou v laboratóriu:<br>je imanentná. | Spoločnosť nie je našou<br>konštrukciou: je transcendentná<br>a nekonečne nás presahuje. |
|---|--|

### ÚSTAVA

|  |   |
|--|---|
| 1. záruka: hoci prírodu<br>konštruujeme, existuje,<br>akoby sme ju nekonštruovali. | 2. záruka: hoci spoločnosť<br>nekonštruujeme, existuje,<br>akoby sme ju konštruovali. |
|--|---|

3. záruka: príroda a spoločnosť musia  
ostať absolútne oddelené; práca  
očisťovania musí ostať úplne  
oddelená od práce sprostredkúvania.

Obrázok 2

Exemplárna diskusia medzi Hobbesom a Boylom iba naznačila pohyb, na rozvinutie ktorého budú potrební mnohí ďalší autori, mnohé ďalšie inštitúcie a mnohé ďalšie reglementácie. Už teraz sa však dá zachytiť štruktúra celku: tieto tri záruky vo svojom celku budú moderným ľuďom umožňovať zmeny škály. Umožnia im, aby do všetkých častí fabriek svojich spoločností nechali zasahovať prírodu tak, že jej pritom neprestanú pripisovať radikálnu transcendentciu; budú sa môcť stať jedinými aktérmi svojho politického osudu, a pritom udržiavať svoju spoločnosť mobilizovaním prírody. Na jednej strane transcendencia prírody nebude brániť jej sociálnej imanencii; na druhej strane sociálna imanencia Leviathanovi nezabráni ostať transcendentný. Treba priznať, že je to veľmi



pekná konštrukcia, ktorá umožňuje robiť všetko bez akýchkoľvek obmedzení. Niet divu, že táto Ústava dovolila, ako sa nedávno hovorilo, „uvoľniť produktívne sily“...

### Štvrtá záruka: uzavretý Boh

Bolo sa však treba vyhnúť tomu, aby sa medzi oboma zárukami Ústavy nastolila dokonalá symetria, pretože by to znemožňovalo ich úplné rozvinutie. Bolo potrebné, aby štvrtá záruka upravila otázku Boha tak, že ho navždy vzdiali z dvojitej, sociálnej i prírodnej konštrukcie, a pritom dovolí, aby ostal prezentovateľný a speňažiteľný. Nasledovníci Hobbesa a Boyla sa do plnenia tejto úlohy úspešne pustili, prví zbavovaním prírody božskej prítomnosti, druhí zbavovaním spoločnosti každého božského počiatku. Vedecká moc „už takúto hypotézu nepotrebovala“; politici mohli fabrikovať „smrteľného boha“, Leviathana, a nestarať sa pritom o nesmrteľného Boha, ktorého Písmo už u Hobbesa vykladá suverén čisto alegorickým spôsobom. Skutočne moderný je iba ten, kto prijíma vzdialenie Boha z hry prírodných zákonov a zákonov Republiky. Z Boha sa stáva uzavretý Boh metafyziky, ktorý sa od predmoderného Boha kresťanov odlišuje tak, ako sa príroda konštruovaná v laboratóriu odlišuje od starej *physis* alebo moderná spoločnosť od starého antropologického kolektívu, kam patrili aj nie-ludské súcna.

Úplné vzdialenie Boha by však moderných ľudí zbavilo kritického prostriedku na kompletizovanie ich dispozitívu. Dvojčatá – príroda a spoločnosť – by viseli v prázdne a v prípade konfliktu medzi dvoma odvetviami správy by sa nedalo rozhodnúť, ktoré má dostať prednosť. A čo je ešte horšie, ich symetria by bola príliš zreteľná. Moderní ľudia uplatnili na uzavretého Boha to isté zdvojenie ako na prírodu a spoločnosť.

Jeho transcendencia ho nekonečne vzdalaovala, takže nerušil ani slobodnú hru prírody, ani slobodnú hru spoločnosti, vyhradili si však, že v prípade konfliktu medzi zákonmi prírody a zákonmi spoločnosti sa jednako môžu na túto transcenciu odvolávať. Moderný človek teda môže byť ateista, a pritom ostať nábožný. Môže vpadnúť do materiálneho sveta, môže slobodne pretvárať sociálny svet, a nemusí sa preto ešte cítiť ako osihotený, všetkými opustený demiurg.

Reinterpretácia starých kresťanských teologických tém dovoľuje využívať tak transcenciu, ako aj imanenciu Boha. Dlhá práca reformácie 16. storočia by však viedla k úplne odlišným výsledkom, keby sa v 17. storočí nezmiešala s prácou na súčasnom vynachádzaní vedeckých faktov a občanov (Eisenstein, 1991). Došlo k znovuobjaveniu spirituality, to znamená, že všemocný Boh zostúpil do svedomia jednotlivca, pričom nijako nezasahoval do ľudskej spravodlivosti. Celkom individuálne a celkom spirituálne náboženstvo umožnilo kritizovať tak pôsobenie vedy, ako aj pôsobenie spoločnosti, ale z toho nijako nevyplývalo, že Boha treba pozvať do vedy alebo do spoločnosti. Moderný človek mohol byť svetský a zároveň zbožný. Ústavnú záruku neposkytol najvyšší, ale neprítomný Boh, lenže jeho neprítomnosť nijako nebránila do vôle ho využívať vo vnútri svojho srdca. Boh dosiahol ideálne postavenie, pretože ho dvakrát vložili do zátvoriek. Prvýkrát v metafyzike a druhýkrát v spiritualite. Nijako sa už nebude miešať do vývinu moderných ľudí a zároveň ostane účinný a nápomocný v duchu jednotlivcov.

Trikrát transcendencia a trikrát imanencia v prekríženej tabuľke, ktorá uzatvára všetky možnosti. Nevytvorili sme prírodu; vytvárame spoločnosť; vytvárame prírodu; nevytvorili sme spoločnosť; nevytvorili sme ani jedno, ani druhé, všetko vytvoril Boh; Boh nevytvoril nič, všetko sme vytvorili my. Moderných ľudí vôbec nepochopíme, ak nevidíme, že tieto

štyri záruky si navzájom slúžia ako *checks and balances*. Prvé dve umožňujú alternovať zdroje moci, celkom voľne prechádzať od čírej prírodnej sily k čírej politickej sile a opačne. Tretia záruka zabraňuje akejkolvek kontaminácii medzi tým, čo patrí prírode, a tým, čo patrí politike, zatiaľ čo prvé dve záruky umožňujú medzi nimi rýchle striedanie. Vzniká potom medzi treťou zárukou, ktorá oddeľuje, a prvými dvoma, ktoré umožňujú striedanie, úplne zjavné protirečenie? Nie, pretože štvrtá ústavná záruka zavádza ako sudcu nekonečne vzdialeného Boha, ktorý je úplne bezmocný a zároveň je zvrchovaným sudcom.

Modernita nemá nič spoločné s vynájdением humanizmu, s prienikom vied, so sekularizáciou spoločnosti alebo s mechanizovaním sveta. Je to súbežná produkcia týchto troch párov transcencie a imanencie v priebehu dlhej histórie, z ktorej som tu na postavách Hobbesa a Boyla uviedol len jednu etapu. Podstatným bodom tejto modernej Ústavy je urobiť prácu sprostredkovania, ktorá dáva dohromady hybridy, neviditeľnou, nemysliteľnou, nereprezentovateľnou. Prerušuje sa tým táto práca? Nie, pretože moderný svet by hneď prestal fungovať, veď – ako všetky kolektívy –, aj on žije z miešania. Krása dispozitívu sa takto ukazuje v plnom svetle. Moderná Ústava umožňuje pomalé bujnenie hybridov, ktorých existenciu i samu možnosť popiera. Trojnásobné striedanie transcencie a imanencie umožní mobilizovať prírodu, zvečniť sociálne a pociťovať duchovnú prítomnosť Boha a zároveň byť pevne presvedčený, že príroda nám uniká, že spoločnosť je naším dielom a že Boh už nijako nezasahuje. Kto by odolal takejto konštrukcii? Tento mocný mechanismus museli oslabiť nejaké neslýchané udalosti, iba tak sa dá vysvetliť, že som ho teraz mohol opisovať s takým odstupom a takouto etnologickou sympatiou k odchádzajúcemu svetu.

## Sila kritiky

Práve vo chvíli, keď moderné kritické schopnosti ochabujú, treba naposledy posúdiť ich obdivuhodnú účinnosť.

Oslobodené od náboženskej hypotéky, stali sa schopné kritizovať tmárstvo starých mocí odhaľovaním prirodzených fenoménov, ktoré tieto moci zahaľovali. Na veci nič nemenilo, že tieto fenomény sa vynachádzali v umelom uzavretom priestore laboratória. Zákony prírody ranému osvietenstvu pomohli úplne rozložiť neopodstatnené ľudské predsudky. V starých hybridoch kritické čítanie odhaľovalo nenáležité zmiešanie, ktoré treba očistiť oddelením prirodzených ľudských mechanizmov vášní, záujmov a nevedomosti. Všetky predchádzajúce myšlienky sa stali nevhodnými alebo nepresnými. Lepšie povedané, jednoduché uplatnenie modernej Ústavy vymedzilo „predtým“ ako niečo absolútne odlišné od „dnes“ (pozri nižšie). Temno starých čias, keď sa sociálne potreby nepatrične miešali s prírodnou realitou, ustúpilo žiarivému úsvitu, ktorý jasne oddeľuje materiálne postupnosti od ľudskej fantázie. Prírodu teraz definovali prírodné vedy a každá nová disciplína sa ohlasovala ako totálna revolúcia, ktorá konečne oslobodzuje z *ancien régime*. Iba ten je moderný ten, kto precítil krásu tejto zory a rozochvieval sa jej príslubmi.

Kritika však neostávala len na ceste medzi prírodou a ľudskými predsudkami. Čoskoro sa pustila smerom, ktorý viedol od novozaložených sociálnych vied ku klamnej naturalizácii. To bolo druhé osvietenstvo, osvietenstvo 19. storočia. Presné poznanie spoločnosti a jej zákonov umožnilo tentoraz kritizovať nielen predsudky bežného tmárstva, ale aj nové predsudky prírodných vied. Pevná opora vedy o spoločnosti dovolila rozlíšiť, čo je v iných vedách skutočne vedecké, a čo patrí ideológii a zaslúži si kritickú výhradu *par excellence*.

V spojeniach prvého osvietenstva nachádzalo druhé osvietenstvo iba neprijateľné zmiešaniny, ktoré treba očistiť starostlivým oddelením časti patriacej veciam samým od časti vytvorenej fungovaním ekonómie, nevedomia, jazyka a symbolov. Všetky predchádzajúce myšlienky – vrátane niektorých vedeckých – sa stali nevhodnými alebo nepresnými. Lepšie povedané, postupnosť radikálnych revolúcií kontrastom vytvorila temné „predtým“, ktoré čoskoro rozptýli žiarivá zora sociálnych vied. Nástrahy naturalizácie a vedeckej ideológie konečne zmiznú. Iba ten je moderný, kto veril v túto zoru a rozochvieval sa jej príslubmi.

Nepremožiteľní moderní ľudia boli dokonca schopní kombinovať obidva kritické prístupy. Pomocou prírodných vied kritizovali neodôvodnené nároky moci a istoty humanitných vied používali pri kritike neodôvodnených nárokov vied a scientizmu. Totálne vedenie bolo konečne na dosah ruky. Marxizmus sa preto tak dlho javil nevyhnutný, lebo skrížil dva najsilnejšie prostriedky, ktoré kritika vyvinula, a navždy ich uzavrel. Umožňoval zachovať pravdu prírodných a sociálnych vied, pričom starostlivo vyčlenil ich zlorečenú stránku, ich ideológiu. Dovršil – ako čoskoro pochopíme, v dvoch významoch toho slova – všetky nádeje prvého i druhého osvietenstva. Nevyhnutné rozlíšenie medzi materiálnymi mechanizmami a tmárskymi ilúziami, ako i druhé rozlíšenie medzi vedou a ideológiou, sú dodnes dvoma zdrojmi moderného rozhorčenia, hoci sa nimi už nedá diskusia uzavrieť takým spôsobom, ako to robili marxisti, a hoci ich kritický kapitál je dnes rozptýlený medzi tisícky drobných akcionárov. Kto v sebe nikdy nepocítil chvenie tejto dvojitej kritickej sily a nikdy nebol posadnutý rozlišovaním racionálneho a iracionálneho, falošným vedením a opravdivou vedou, ten nikdy nebol moderný.

| Východisko                    | Kritická možnosť                          |
|-------------------------------|---|
| Transcendencia prírody        | Proti prírodným zákonom<br>sme bezmocní   |
| Imanencia prírody             | Neobmedzené možnosti                      |
| Imanencia spoločnosti         | Sme úplne slobodní                        |
| Transcendencia<br>spoločnosti | Proti zákonom spoločnosti<br>sme bezmocní |

Obrázok 3

Na základe pevnej istoty transcendentálnych zákonov prírody môžu moderní ľudia kritizovať a odhaľovať, pranierovať a haníť iracionálne viery a neoprávnené nadvlády. Na základe istoty, že človek je tvorcom svojho osudu, môžu moderní ľudia kritizovať a odhaľovať, pranierovať a haníť iracionálne viery, scientistickej ideológie a neoprávnenú nadvládu expertov, ktorí si nárokujú vyznačovať obmedzenia pre činnosť a slobodu. No keby tu bola iba jediná transcendencia prírody, ktorá nie je naším dielom, a jediná imanencia spoločnosti, ktorú skrz-naskrz vytvárame, moderných ľudí by to paralyzovalo. Boli by príliš slabí pred vecami a príliš mocní v spoločnosti. Akou veľkou výhodou je, že princípy možno prevrátiť bez najmenšieho náznaku protirečenia! Príroda bude transcendentná, a predsa ostane mobilizovateľná, humanizovateľná, socializovateľná. Laboratória, archívy, výpočtové centrá a ziskové organizácie, výskumné a študijné ústavy sa deň čo deň miešajú do mnohorakých osudov sociálnych skupín. Na druhej strane, hoci spoločnosť skrz-naskrz konštruujeme, trvá, prekračuje nás, ovláda nás, má svoje vlastné zákony, je transcendentná rovnako ako príroda. Pretože laboratória, archívy, výpočtové centrá a ziskové organizácie, výskumné a študijné ústavy deň čo deň vyznačujú obmedzenia

pre slobodu sociálnych skupín a transformujú ľudské vzťahy na trvalé, nikým nevytvorené veci. Kritická moc moderných spočíva v tomto dvojitom jazyku: môžu mobilizovať prírodu vo vnútri sociálnych vzťahov, a pritom ju ponechávať nekonečne vzdialenú od ľudí; môžu slobodne vytvárať a rozkladať svoju spoločnosť, a pritom jej zákony vyhlasovať za neodvratné, nevyhnutné a absolútne.

## Neporaziteľnosť moderných

Ústava verí v úplné oddelenie ľudí od nie-ľudských súcien a zároveň ho anuluje, čím dala moderným neporaziteľnosť. Keď ich kritizujete, tvrdiac, že príroda je svet skonštruovaný rukami ľudí, ukážu vám, že je transcendentná a že ľudia sa k nej nedostanú. Keď im poviete, že spoločnosť je transcendentná a že jej zákony nás nekonečne presahujú, odpovedia, že sme slobodní a že náš osud je v našich rukách. Keď namietnete, že sú kolísaví, ukážu vám, že nikdy nezmiešavajú zákony prírody a nenarušiteľnú slobodu človeka. Keď im uveríte a odvrátite pozornosť inam, využijú to, aby do sociálneho telesa vpustili tisícky prírodných objektov a prepožičali mu tak pevnosť prírodných vecí. Keď sa náhle obrátite ako pri detskej hre na sochy, ostanú nehybní, s nevinným výrazom, akoby sa predtým ani nepohli: naľavo samy veci, napravo slobodná spoločnosť hovoriacich a mysliacich subjektov. Všetko sa odohráva v strede, všetko prechádza medzi dvoma pólmi, všetko sa sprostredkúva, ale toto stredné miesto neexistuje, niet ho. Tu leží nemyslené, nemysliteľné moderných. Čo môže byť pre rozšírenie kolektívov lepšie ako spojiť sa s transcenciou prírody i s úplnou ľudskou slobodou, pričom inkorporujeme prírodu a celkom obmedzujeme priestor slobody? To skutočne umožňuje urobiť všetko, a potom aj opak.

Indiáni sa nemýlia, keď hovoria, že belosi majú rozoklaný jazyk. Moderní síce politické silové vzťahy oddelili od vzťahov vedeckých dôvodov, stále však silu opierajú o rozumový dôvod a rozumový dôvod o silu, takže majú vždy dve železka v ohni. Stali sa neporaziteľnými. Veríte, že hrom je božstvom? Moderná kritika vám ukáže, že ide o fyzikálny mechanizmus bez vplyvu na chod ľudského sveta. Uviazli ste v tradičnej ekonómii? Kritika vám ukáže, že fyzikálne mechanizmy môžu zvrátiť chod ľudského sveta mobilizovaním gigantických produktívnych síl. Myslíte si, že duchovia predkov majú nad vami stále vládu? Kritika vám ukáže, že duchovia i správa sú sociálnymi konštrukciami, ktoré ste si sami dali. Myslíte si, že môžete urobiť všetko a svoje spoločnosti rozvíjať, ako sa vám len zachce? Kritika vám ukáže, že železné zákony spoločnosti a ekonómie sú oveľa nepoddajnejšie než zákony predkov. Rozhorčuje vás, že človek mechanizuje svet? Kritika vám povie o Bohu tvorcovi, ktorému všetko prislúcha a ktorý všetko dal človeku. Rozhorčuje vás, že spoločnosť je laická? Kritika vám ukáže, že spiritualita sa tým oslobodila a že najvyššie je to náboženstvo, ktoré je úplne spirituálne. Pokladáte sa za nábožného človeka? Kritika sa vám z plného hrdla vysmeje!

Ako by boli mohli iné kultúry/prírody odolať? Na základe kontrastu sa stali predmodernými. Mohli sa postaviť proti transcendentnej prírode, alebo proti imanentnej prírode, alebo spoločnosti vytvorenej rukami človeka, alebo proti transcendentnej spoločnosti, alebo proti vzdialenému Bohu, alebo proti intímnemu Bohu, ale ako odolať kombinácii všetkých šiestich? Lepšie povedané, boli by mohli odolať, keby týchto šesť prostriedkov kritiky bolo zreteľne vidieť pohromade ako podoby jedinej operácie, ako to teraz načrtávam ja. Ony sa však javili ako oddelené, jeden v konflikte s druhým, spájali sa v nich navzájom rozhádané odvetvia správy, každý sa odvolával na iný základ. Navyše všetkým týmto kritickým



prostriedkom očisťovania hneď protirečili praxe sprostredkovania tak, že toto protirečenie nemalo nijaký vplyv na rozmanitosť mocenských zdrojov alebo ich skrytú jednotu.

Moderní sa cítili zbavení posledných zábran, ktoré ešte mohli obmedziť ich expanziu. Úbohé predmoderné kolektívy obviňovali, že hrozne miešajú veci a ľudí, zatiaľ čo obviňujúci ich konečne úplne oddelili – aby ich hneď znovu premiešali v dovtedy nevídanom rozsahu... Keď moderní toto Veľké rozdelenie rozšírili v priestore a potom i v čase, mysleli si, že sa už úplne zbavili smiešnych zábran svojej minulosti, ktoré vyžadovali brať ohľad na veci i na ľudí. Zároveň však evidovali oveľa viac vecí a oveľa viac ľudí...

Nemôžete ich obviňovať ani z neverectva. Keď im poviete, že sú ateisti, budú vám hovoriť o všemocnom Bohu vzdialenom na druhý svet. Keď im poviete, že tento uzavretý Boh je dosť zvláštny, povedia vám, že hovorí v hĺbke srdca a že napriek vede a politike oni nikdy neprestali byť morálni a zbožní. Keď sa pozastavíte nad náboženstvom, ktoré nemá nijaký vplyv ani na chod sveta, ani na chod vecí, povedia vám, že súdi obidvoje. Keď budete chcieť tieto súdy čítať, namietnu, že náboženstvo nekonečne prekračuje politiku i vedu a nemôže ich ovplyvňovať, alebo že náboženstvo je sociálnou konštrukciou, alebo že je efektom neurónov.

Čo na to potom poviete? Ovládajú všetky zdroje moci, všetky kritické možnosti, no premiestňujú ich od jednej inštancie k druhej s takou rýchlosťou, že ich nemožno pristihnúť pri čine. Áno, rozhodne, oni sú, oni boli, oni takmer boli, oni verili, že sú neporaziteľní.

## Čo Ústava osvetľuje a čo zatemňuje

A jednako, moderný svet nikdy neexistoval, t. j. nikdy nefungoval podľa zásad svojej Ústavy. Nikdy sa mu nepoda-

nilo oddeliť tri oblasti Bytia, o ktorých som hovoril, a oddelene sa odvolávať na šesť nástrojov kritiky. Prax prekladania sa vždy líšila od praxi očisťovania. Lepšie povedané, sama táto odlišnosť je vpísaná do Ústavy, pretože dvojité hra medzi imanenciou a transcenciou každej z troch inštancií dovoľuje robiť všetko i všetko naopak. Nijaká iná Ústava neumožňovala v praxi taký široký manévrovací priestor. Za túto slobodu však moderní zaplatili trvalou neschopnosťou chápať seba samých. Celá práca sprostredkúvania uniká ústavnému rámcu, ktorý ju načrtáva i popiera.

Neexistuje nijaký jednoduchý vzťah, ktorý by nás od charakteristík nejakého historického okamihu priviedol k odpovedi na otázku, či je alebo nie je moderný. Je teda modernita ilúziou? Nie, je to oveľa viac než ilúzia a oveľa menej než esencia. Je to sila pridaná k iným, ktoré už dlho predtým mohli reprezentovať, zrýchľovať alebo zhrňať, odteraz to však nemôže. Navrhujem revíziu, ktorá sa podobá na tú revíziu významu Francúzskej revolúcie, čo sa odohrala pred dvoma desaťročiami. Napokon, ako neskôr uvidíme, tieto dve revízie sú iba jednou a tou istou. Od sedemdesiatych rokov chápeme, že revolučná lektúra o Revolúcii sa pripája k vtedajším udalostiam, organizuje historiografiu od roku 1789, nedefinuje však už samy tieto udalosti (Furet, 1978). Ako navrhuje Furet, treba rozlišovať medzi Revolúciou ako „modalitou historickej činnosti“ a „Revolúciou ako procesom“. Udalosti z roku 1789 boli práve tak revolučné, ako bol moderný svet moderný. Akteri a kronikári z roku 1789 používali pojem revolúcie, aby pochopili, čo sa s nimi robí, a aby usmernili svoj osud. Rovnako v dejinách existuje a pôsobí moderná Ústava, nedefinuje však už, čo sa s nami stalo. Modernita stále čaká na svojho Tocquevilla a vedecké revolúcie na svojho François Fureta.

Modernita však nie je falošným vedomím moderných ľudí a my by sme mali Ústave – práve tak ako idei Revolúcie – jasne priznať jej vlastnú účinnosť. Ústava nielenže nevyučo-

vala prácu sprostredkúvania, ona umožňovala jej nárast. Ako idea Revolúcie poháňala revolucionárov k nezvratným rozhodnutiam, ku ktorým by sa bez nej neodhodlali, tak Ústava posmeľovala moderných mobilizovať veci a ľudí v rozsahu, aký by si bez nej nedovolili. Túto zmenu rozsahu neprinieslo, ako verili, oddeľovanie ľudí a nie-ludských súcien, ale, naopak, nárast ich miešania. K tomuto nárastu zasa prispela idea transcendentnej prírody – predpokladajúc, že táto príroda ostala mobilizovateľná – idea slobodnej spoločnosti – predpokladajúc, že táto spoločnosť ostala transcendentná – a neprítomnosť všetkého božského – pod podmienkou, že Boh hovorí k srdciam. Pod podmienkou, že ich opak ostáva prítomný a zároveň nemysliteľný a že práca sprostredkúvania z množuje hybridy, umožnili tieto tri idey kapitalizáciu vo veľkom rozsahu. Moderní si myslia, že takáto expanzia sa im podarila iba vďaka starostlivému oddeľovaniu prírody a spoločnosti (a uzavretiu Boha do zátvoriek), no v skutočnosti ju dosiahli práve miešaním oveľa väčších máš ľudského a nie-ludského bez toho, aby čokoľvek dávali do zátvoriek a aby si zakazovali akúkoľvek kombináciu. Moderných splodilo spojenie práce očisťovania s prácou sprostredkovania, svoj úspech však pripisujú iba tej prvej.

Riešenie tohto paradoxu možno nie je až také ťažké. Aby sme sa odvážili na takéto kombinácie, musíme byť presvedčení, že nebudú mať závažné účinky na ústavný poriadok. Moderní práve preto nevyhnutne potrebujú dualizmus prírody a spoločnosti, aby mohli vo väčšom rozsahu miešať objekty a subjekty. Ak veríme antropológom (Lévi-Strauss, 1952), predmoderní ľudia, naopak, práve preto, že sú všetci v podstate pri utváraní svojich prírod-kultúr monisti, zakazujú si praktizovať to, čo ich reprezentácie zdanlivo pripúšťajú. Lévi-Strauss píše, že „domorodec je logický tezaurant [...], neúnavne navzájom spája všetky aspekty skutočnosti, či sú fyzické, sociálne alebo mentálne“ (Lévi-Strauss, 1962, s. 353).

Saturovaním zmesí božského, ľudského a prírodného pojma-  
mi obmedzujú ich praktickú expanziu. Nemožnosť zmeniť  
sociálny poriadok bez zmeny prírodného poriadku – a naopak  
– odpradáva nabáda predmoderných ľudí k veľkej opatrnos-  
ti. Každé monštrum sa stáva viditeľné a mysliteľné a pred so-  
ciálny poriadok, kozmos i božské zákony výslovne stavia  
ťažké problémy (Horton, 1990a; 1990b).

„Homeostáza »chladných spoločností« Amazónie,“  
píše napríklad Descola o Achuaroch, „by potom ne-  
vyplývala ani tak z toho výslovného odmietania po-  
litického odcudzenia, ktoré Clastres pripisuje »di-  
vochom«, ako skôr zo zotrvačnosti myšlienkového  
systému, ktorý si proces socializácie prírody vie pred-  
staviť iba prostredníctvom kategórií predpisujúcich  
fungovanie reálnej spoločnosti. Na rozdiel od povrch-  
ného technologického determinizmu, akým sú často  
poznačené evolucionistické teórie, tu sa dá predpo-  
kladať, že podmienkou zmeny materiálnej základne  
spoločnosti je predchádzajúca premena foriem soci-  
álnej organizácie, ktoré slúžia ako ideálna opora pre  
materiálny svet výroby“ (Descola, 1986, s. 405).

Naproti tomu naša Ústava povoľuje zrýchlenú socializá-  
ciu nie-ľudských súcen, ale bez toho, aby sa dakedy mohli  
objaviť ako prvky „skutočnej spoločnosti“. Moderní znemož-  
nili myšlienku na zmiešané bytosti, vyprázdнили, vymietli,  
vyčistili arénu črtajúcu sa uprostred troch inštancií, čím praxi  
sprostredkovania umožnili rekombinovanie všetkých mož-  
ných monštier bez toho, aby mali nejaký účinok na fabriku  
spoločnosti alebo aspoň kontakt s ňou. Nech sú akokoľvek  
bizarné, nepredstavujú nijaký problém, pretože neexistujú  
sociálne a ich monštruózne následky ostávajú bez označenia  
pôvodcu. *To, čo si predmoderní vždy zakazovali, si my môže-*

posvätná úloha nás, moderných. Odkryť pod falošným vedomím správne kalkuly alebo pod nesprávnymi kalkulmi opravdivé záujmy. Komu ešte netiekli z úst sliny tejto besnoty? Boltanski a Thévenot vynašli niečo ako vakcínu proti besnote trpezlivým porovnávaním všetkých zdrojov denuncovania – obcí, ktoré poskytujú rozličné právne princípy – a krížením tisícorakých foriem, aké dnes vo Francúzsku máme na privedenie nejakej záležitosti pred súd. Oni nedenuncujú druhých. Oni neodhaľujú. Ukazujú, ako si všetci počíname, aby sme sa navzájom obvinili. Kritický duch sa stáva jedným z prostriedkov, jednou kompetenciou medzi ostatnými, gramatikou našich rozhorčení.

Táto systematická štúdia prináša malú odchýlku, vďaka ktorej sa už nemôžeme celkom prihlásiť ku kritickému duchu. Ako by ešte bolo možné úprimne obviňovať, keď obetný mechanizmus vystúpil na povrch? Dokonca ani humanitné vedy už neposkytujú posledný rezervoár, z ktorého by sa dalo čerpať pri rozlišovaní skutočných motívov za zdaniami. Sú súčasťou analýzy (Chateauraynaud, 1991); aj ony privádzajú na súd, rozhorčujú sa a kritizujú. Tradícia humanitných vied už nemá privilégium presiahnuť aktéra a za jeho nevedomejšími činmi rozpoznať skutočnosť, ktorú treba osvetliť (Boltanski, 1990). Humanitné vedy sa už nemôžu rozhorčovať, a pritom nezaujať niektorú z pozícií v tabuľke našich dvoch kolegov. Denunciant je bratom bežných ľudí, ktorých mieni denuncovať. „Ste jeho druhé ja.“ Namiesto toho, aby sme tomu verili, pokladáme dnes denunciáciu za „historickú modalitu“, ktorá určite v našich záležitostiach pôsobí, no nevysvetľuje ich o nič viac ako revolučná modalita proces udalosti z roku 1789. Tak denunciácia, ako aj revolúcia dnes už vybledli.

Prácou Boltanskeho a Thévenota sa uzatvára pohyb, ktorý predvídal a opísal René Girard. Podľa neho moderní už nemôžu z úprimného srdca obviňovať. Na rozdiel od Girarda

však títo dvaja autori nepohrdajú objektmi. Aby obetný mechanizmus fungoval, musí byť obvinený, ktorého dav spoločne obetoval, naozaj vinný (Girard, 1978). Ak je obetným baránkom, mechanizmus obviňovania sa zviditeľní: nevinný nešťastník je falošne obvinený, len aby sa na jeho chrbte zmiernil kolektív. Skĺznutím obeť k obetnému baránkovi obvinenie bledne. Moderných toto vyčerpanie neupokojuje, pretože dôvodom ich zrelázených zločinov je práve to, že nikdy nemohli úprimne obviňovať skutočného vinníka (Girard, 1983). Girard však nevidí, že takto obviňuje ešte ťažšie, pretože obviňuje objekty, že reálne neplatia. Pokiaľ našim polemikám pripisujeme objektívne dôvody, sme podľa neho v zajatí ilúzie mimetickej túžby. Táto túžba, a jedine ona, zdobí objekty významom, ktorý oni sami nemajú. Odhalením procesu obviňovania Girard, podobne ako Boltanski s Thévenotom, natrvalo vyčerpal našu schopnosť obviňovať. No tendenciu moderných znevažovať objekty Girard iba predlžuje – a toto obvinenie vyslovuje z hĺbky srdca, pretože mu úprimne verí a v tomto ťažko získanom pohrdaní nachádza najvyšší dôkaz morálnosti. Keď už byť denunciatom, tak dvojnásobným. Veľkosť Boltanského a Thévenotovej knihy spočíva v tom, že hoci vyčerpávajú denunciáciu, postavili do stredu svojich analýz objekt dôležitý pri zvažovaní rozsudku.

Okrem morálneho súdu prostredníctvom denunciácie vždy vystupoval morálny súd, ktorý uplatňoval triedenie a výber. Nazýva sa to urovanie, skombinovanie, *combinazione*, vypočítavosť, ale aj rokovanie alebo kompromis. Péguy povedal, že ohybná morálka je nekonečne náročnejšia ako pevná. Rovnako je to s polooficiálnou morálkou, ktorá ustavične vyberá a triedi praktické riešenia moderných. Je znevažovaná, pretože neumožňuje rozhorčovanie sa, no je aktívna a veľkorysá, pretože sleduje nespočetné záhyby situácií a sietí. Je znevažovaná, pretože berie do úvahy objekty, ktoré nie sú ani svojvoľnými vkladmi našej túžby, ani jednoduchými pro-

jekciami našich mentálnych kategórií. Ako moderná Ústava znevažuje hybridy, ktoré ukrýva, tak polooficiálna morálka znevažuje praktické urovnania a objekty, ktoré ju udržiavajú. Pod protikladom objektov a subjektov je vír sprostredkovateľov. Pod veľkou morálkou je pozorné triedenie okolností a prípadov.

## Nikdy sme neboli moderní

Mám teraz na výber: alebo verím v modernú Ústavu, alebo skúmam, čo umožňuje i čo zakazuje, čo osvetľuje i čo zatemňuje. Alebo zastávam prácu očisťovania – a sám som purifikátor a bdely strážca Ústavy – alebo skúmam prácu sprostredkovania i prácu očisťovania, ale potom už prestávam byť celkom moderný.

Keď tvrdím, že moderná Ústava nemôže pochopiť sama seba, keď sa poďújam odhaľovať praxe, ktoré ju umožňujú, keď sa ubezpečujem, že jej kritický mechanizmus je dnes už zastaraný, konám tak, akoby sme vstupovali do novej epochy, ktorá vystrieda modernu. Som teda v doslovnom zmysle postmoderný? Postmodernizmus je symptóm, a nie nové riešenie. Žije pod modernou Ústavou, no už neverí v jej záruky. Cíti, že v kritike niečo škripe, ale nezmôže sa na nič iné len na predĺžovanie tejto kritiky bez viery v jej základy (Lyotard, 1979). Postmodernizmus, namiesto toho, aby prešiel k empirickému skúmaniu sietí, kde by našiel zmysel práce očisťovania, ktorú denuncuje, zavrhuje každú empirickú prácu ako iluzórnu a klamlivú. Jeho stúpenci, títo sklamaní racionalisti, dobre vidia, že modernizmus je na konci, naďalej však prijímajú jeho delenie času a jednotlivé obdobia nevedia rozčleňovať inak ako podľa za sebou idúcich revolúcií. Cítia, že prišli „po“ moderných, no s neprijemným tušením, že už nie je nijaké „po“. Ich sloganom je *No future*, čo sa pridáva

k sloganu moderných *No past*. Čo im ostáva? Okamihy bez opory a denunciácie bez základov, pretože postmoderní už neveria v dôvody na denunciáciu a rozhorčovanie sa.

Iné riešenie sa ukáže, len čo sledujeme Ústavu a zároveň to, čo zakazuje a dovoľuje, len čo podrobne skúmame prácu produkcie hybridov i prácu odstraňovania tých istých hybridov. Zbadáme potom, že nikdy sme neboli moderní v zmysle Ústavy. Moderna sa nikdy nezačala. Nikdy neexistoval moderný svet. Použitie minulého času je tu dôležité, pretože ide o retrospektívny pocit, o nové čítanie našej histórie. Nevstupujeme do novej éry; nepokračujeme v zmätenom úteku post-post-postmodernistov; nepripájame sa už k avantgarde avantgardy; už nechceme byť ešte zlomyseľnejší, ešte kritickejší, odmietame predlžovať éru podozrenia. Nie, my sme si všimli, že do modernej doby sme nikdy ani nezačali vstupovať. Tento retrospektívny postoj, ktorý namiesto odhaľovania odvíja, namiesto odrezávania pridáva, namiesto denunciácie zblížuje, namiesto rozhorčovania sa triedi, nazývam nie-moderným (alebo amoderným). Nie-moderný je ten, kto berie do úvahy Ústavu moderných i populácie hybridov, ktoré táto popiera.

Ústava vysvetľovala všetko, zanedbávala však to, čo bolo v strede. „To nič nie je, vôbec nič,“ hovorila o sieťach, „iba rezíduum.“ Nuž, hybridy, monštrá, zmiešané bytosti, ktorých vysvetľovaniu sa nevenovala, sú skoro všetkým. Tvoria nielen naše kolektívy, ale aj tie iné, nevhodne nazývané predmodernými. V tej istej chvíli, keď sa zdalo, že dvojité osvietenstvo marxizmu všetko vysvetlilo, keď krach tohto totálneho vysvetlenia vohnal postmodernistov do blúdenia v beznádejnej sebakritike, odrazu vidieť, že s vysvetľovaním sa vlastne ani nezačalo, že to tak vždy bolo, že sme nikdy neboli ani moderní, ani kritickí, že nikdy nebolo nejaké „predtým“, ani *ancien régime* (Mayer, 1983), že sme nikdy naozaj neopustili starú antropologickú maticu a že inak ani nebude.



Keď si uvedomíme, že sme nikdy neboli moderní a že od iných kolektívov nás oddeľujú iba malé rozdelenia, ešte to z nás nerobí reakcionárov. Antimoderní prudko napádajú účinky Ústavy, a pritom ju plne prijímajú. Buď chcú brániť regionálne, alebo ducha, alebo číru hmotu, alebo racionalitu, alebo minulosť, alebo univerzalitu, alebo slobodu, alebo spoločnosť, alebo Boha, akoby tieto entity reálne existovali a mali podobu, akú im pripisuje moderná Ústava. Menia iba znamenie a smer svojho rozhorčenia. Od moderných prijali dokonca ich najväčšiu bizarnosť, ideu nezvratne postupujúceho času, ktorý za sebou ničí celú minulosť. Či už takúto minulosť chceme zachovať alebo ju odstrániť, v oboch prípadoch sa uchováva revolučná idea par excellence – že revolúcia je možná. Práve táto idea sa nám však javí prehnaná, pretože revolúcia je iba jedným z mnohých prostriedkov v históriách, ktoré samy nemajú nič revolučné, nič nevratné. „Potenciálne“ je moderný svet totálnym a nezvratným vynálezom, ktorý trhá putá s minulosťou rovnako, ako sú Francúzska revolúcia a boľševická revolúcia „potenciálne“ pôrodnými babami nového sveta. Naproti tomu „v sieti“ moderný svet, ako aj revolúcie, vystupujú tak, že iba predlžujú praxe, zrýchľujú obeh poznatkov, rozširujú spoločnosti, zvyšujú počet aktérov, modifikujú staré presvedčenia. Keď inovácie Západu vidíme „v sieti“, sú stále rozpoznateľné a dôležité, niet však dôvodu robiť z nich celú jednu históriu, históriu radikálneho zlomu, neblahého osudu, nezvratných nešťastí alebo šťastí.

Antimoderní, podobne ako postmoderní, prijali terén svojich odporcov. Pred nami sa otvára iný terén, oveľa rozsiahlejší a menej sporný, terén nie-moderných svetov. Je to Ríša stredy, rovnako rozľahlá ako Čína, rovnako neznáma.

### III

## REVOLÚCIA

#### Moderní sú obeťami svojho úspechu

Ak kritický aparát poskytol moderným ľuďom neporaziteľnosť, prečo sú potom dnes váhaví, keď ide o ich osud? Ak účinnosť Ústavy závisela práve od jej temnej stránky, ako to, že ju dnes môžeme spojiť s jej svetlou stránkou? Aby som dnes mohol sledovať praxe očisťovania i praxe prekladania, muselo sa puto medzi dvoma súbormi praxí dosť zmeniť. Ak sa dnes k úlohám modernizácie už nehlásime tak nadšene, museli jej mechanizmus zablokovať nejaké nepredvídané prekážky. Čo sa odohralo, že práca očisťovania sa tak znemožnila, zatiaľ čo ešte pred niekoľkými rokmi sa odvíjanie sietí javilo ako niečo absurdné a poburujúce?

Povedzme to tak, že moderní ľudia sa stali obeťami svojho úspechu. Pripúšťam, že je to hrubé vysvetlenie, no všetko nasvedčuje, že rozsiahla mobilizácia kolektívov viedla k takému zmnoženiu hybridov, že ústavný rámec, ktorý ich podpiera, ale umožňuje ich existenciu, ich už nemohol udržať. Moderná Ústava sa zrútila pod svojou vlastnou váhou. Zava-

lili ju zmiešané bytosti, s ktorými umožňovala experimentovať, lebo zatajovala, aké to bude mať účinky na fabriku spoločnosti. Tretia stránka bola napokon príliš početná, aby sa cítila verne reprezentovaná poriadkom objektov alebo poriadkom subjektov.

Pokiaľ sa vynorilo iba niekoľko vzduchových púmp, ešte bolo možné zaradiť ich do dvoch spisov, medzi prírodné zákony a politické reprezentácie, keď nás však zavalujú zmrazené embryá, expertné systémy, digitálne stroje, roboty so senzormi, geneticky modifikovaná kukurica, databanky, psychotropné látky na recept, veľryby s vysielачkami, syntetizátory génov, analyzátory sledovateľnosti atď., keď naše noviny dennodenne pred nami predvádzajú tieto monštrá na celých stranách, a keď sa ani jedno z týchto monštier nechce usadiť ani na stranu objektov, ani na stranu subjektov, ani do stredu, potom treba niečo urobiť. Všetko vyzerá tak, že dva póly Ústavy sa nakoniec zrútili následkom praxe sprostredkovania, ktorú Ústava uvoľnila a zároveň odsúdila. Všetko vyzerá tak, akoby už nebolo dosť sudcov a kritikov na posudzovanie hybridov. Systém očisťovania je takisto preťažený ako náš súdny systém.

Moderný rámec by možno bol ešte nejaký čas vydržal, keby jeho vlastný vývin nepriniesol skrat medzi prírodou a ľudskými masami. Kým bola príroda vzdialená a ovládaná, nejasne pripomínala tradičný pól Ústavy. Vyzerala ako odložená bokom, transcendentná, nevyčerpatelná, vzdialená. Kam však zaradiť ozónovú dieru a globálne otepľovanie? Kam zaradiť hybridy? Sú ľudské? Áno, pretože sú naším dielom. Sú prírodné? Áno, pretože sme ich neurobili. Sú lokálne alebo globálne? Oboje. Pokiaľ ide o ľudské masy, ktoré sa vďaka cnostiam i nerestiam medicíny a ekonómie tak rozmnožili, ich zaradenie nie je o nič ľahšie. Do akého sveta prichýľiť tieto masy? Sme v biológii, v sociológii, v prírodnej histórii, v sociobiológii? Je to naše dielo, a predsa nás zákony demo-

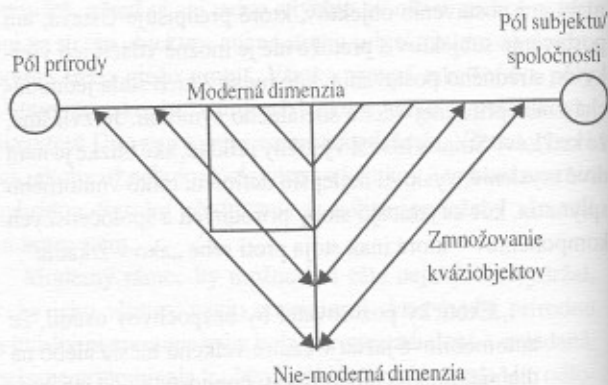
grafie a ekonómie nekonečne prekračujú. Je demografická bomba lokálna alebo globálna? Oboje. Takže ani na strane prírody, ani na strane sociálneho už nemôžeme nájsť dve ústavné záruky moderných ľudí: všeobecné zákony vecí a neodňateľné práva subjektov. Osud hladných mäs a osud úbohej planéty sú zviazané v jednom gordickom uzle, ktorý nijaký Alexander nerozsekne.

Povedzme teda, že moderní ľudia skrachovali. Ich Ústava mohla zniesť niekoľké protipríklady, niekoľké výnimky, dokonca sa nimi posilňovala; je však bezmocná, keď výnimky bujnajú, keď sa tretí stav vecí mieša s tretím svetom, aby masovo napadli všetky jeho združenia. Podľa Michela Serresa nazývam takéto hybridy kváziobjektmi, pretože nezaujímajú ani postavenie objektov, ktoré predpisuje Ústava, ani postavenie subjektov a pretože nie je možné vtlačiť ich všetky do stredného postavenia, kde by sa z nich stala jednoduchá zmes prírodnej veci a sociálneho symbolu. Je zvláštne, že keď Lévi-Strauss hľadal výstižný príklad, aké blízke je nám divé myslenie, vyslovil najlepšiu definíciu tohto vnútorného splynutia, kde sa strácajú stopy prírodných a spoločenských komponentov – ktoré inak stoja proti sebe „ako v zrkadle“:

„Exotický pozorovateľ by bezpochyby usúdil, že automobilová jazda v centre veľkého mesta alebo na diaľnici prekračuje ľudské schopnosti; a ona ich naozaj prekračuje, pretože nestavia navzájom proti sebe ani ľudí, ani prírodné zákony, ale systémy prírodných síl humanizovaných zámermi šoférov a ľudí premenených na prírodné sily fyzikálnou energiou, ktorej sú sprostredkovateľmi. Nejde už o úkon nejakého aktéra uskutočňovaný na inertnom objekte, ani o opačnú činnosť, ktorú objekt, povýšený do úlohy aktéra, vykonáva na nejakom subjekte, ktorý sa bez nároku na náhradu vzdal všetkého v jeho prospech, t. j. nejde

o situáciu, kde na jednej alebo druhej strane nachádzame istú dávku pasivity: tieto súcna sa konfrontujú ako subjekty i ako objekty; a v kóde, ktorý používajú, má obyčajná zmena vzdialenosti medzi nimi silu nemého zaprisahania“ (Lévi-Strauss, 1962, s. 294).

Kváziobjekty sa naozaj veľmi nelíšia od objektov divého myslenia. Aby sme ich umiestnili, musíme načrtnúť iný priestor, ako mala moderná Ústava, pretože stredná zóna, ktorú Ústava chcela vyprázdniť, sa v ňom zaplňa. K praxi očisťovania – horizontálna línia – treba pripojiť praxe sprostredkovania – vertikálna línia.



Obrázok 4

Pri sledovaní množovania kváziobjektov nestačí, keď ich premietame na os dĺžky, treba ich zároveň zachytávať pomocou osi šírky. Diagnóza krízy, ktorú som spomenul na začiatku tejto eseje, je potom zrejmá: nárast kváziobjektov roztrhol ústavné rámce moderny. Moderní ľudia síce v praxi využívali obidve dimenzie, explicitne však uvádzali len jednu a druhá ostávala iba naznačená. Nie-moderní musia zvýrazniť obidve,

aby pochopili tak úspechy, ako aj nedávne neúspechy moderných, a pritom neupadli do postmodernizmu. Súčasný rozvíjanie obidvoch dimenzií nám azda umožní prijať hybridy a poskytnúť im miesto, meno, dom, filozofiu, ontológiu a, dúfam, i novú ústavu.

## Veľké rozpätie modernizujúcich filozofií

Ako sa veľké filozofie pokúšali integrovať zároveň modernú Ústavu i kváziobjekty, túto Ríšu stredú, ktorá sa ustavične rozširuje? Pri značnom zjednodušení sa dajú rozlíšiť tri veľké stratégie. Prvá spočíva vo vytvorení veľkého rozpätia medzi objektmi a subjektmi, ktorých vzdialenosť sa potom ustavične zväčšuje; druhá, nazvaná „semiotický obrat“, sa zaoberá stredom; napokon tretia izoluje myšlienku Bytia od myšlienky súcen.

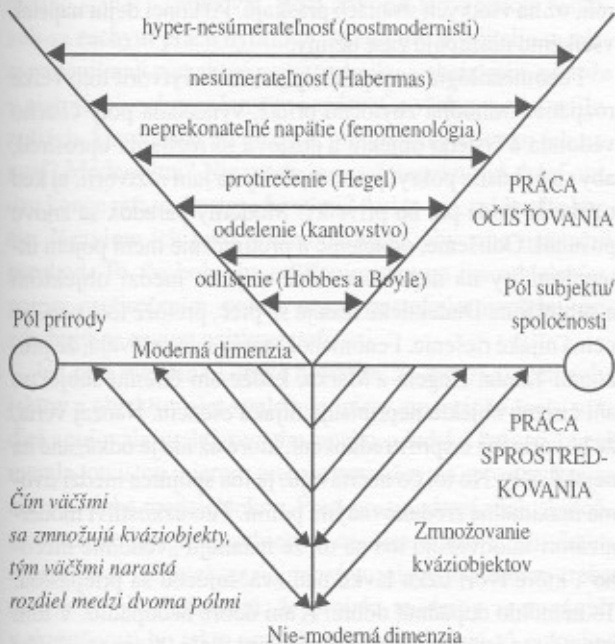
Prejdime rýchlo prvou z nich. Čím väčšími sa kváziobjekty z množujú, tým nezlučiteľnejšími robia veľké filozofie dva póly Ústavy, tvrdiac, že niet naliehavejšej úlohy ako ich zmierenie. Svojím spôsobom teda preberajú moderný paradox: zakazujú, čo umožňujú, a umožňujú, čo zakazujú. Iste, každá z týchto filozofií je nekonečne subtilnejšia než toto chudobné resumé; každá sa definuje ako nie-moderná a púšťa sa do tých istých problémov, aké sa tu nešikovne pokúšam riešiť; ich oficiálne a popularizované interpretácie však svedčia o tom, že v tomto bode prejavujú prekvapujúcu dôslednosť: ako množovať kváziobjekty tak, aby sme im nepriznali občianske práva, ako udržať Veľké rozdelenie, ktoré nás odtrháva od našej minulosti i od iných kolektívov?

Ako sme videli, Hobbes a Boyle boli iba preto v takom prudkom spore, lebo sa im celkom nepodarilo oddeliť pól nemých, prírodných nie-ludských súcen od pólu vedomých a hovoriacich občanov. Oddelenie týchto dvoch artefaktov sa

im javilo ešte také neisté, že prostredníctvom hybridov urobili iba drobné rozlíšenie. Opravdivú kanonickú formuláciu poskytne našej Ústave až kantovstvo. Z toho, čo bolo iba jednoduchým rozlíšením, stane sa úplné oddelenie, kopernikovská revolúcia. Veci osobe sa stanú nedosiahnuteľné a transcendentálny subjekt sa symetricky nekonečne vzdiali od sveta. Dve záruky sú však aj naďalej zjavne symetrické, pretože poznanie je možné iba v stredovom bode, tam, kde sú javy, a vzniká uplatňovaním dvoch čistých foriem, foriem vecí osebe a foriem subjektu. Hybridy môžu mať občianske práva, ale iba ako zmesi čistých foriem v rovnakom pomere. Zaiste, práca sprostredkovania je stále viditeľná, pretože Kant zmnožuje etapy, aby zo vzdialeného sveta vecí prešiel do ešte vzdialenejšieho sveta Ja. Toto sprostredkovanie sa však pokladá za obyčajný medzičlánok, ktorý iba prenáša alebo zdeľuje čisté – a jediné rozpoznateľné – formy. Navrstvenie medzičlánkov umožňuje uznať úlohu kváziobjektov, a pritom nezískajú ontológiu spochybňujúcu „kopernikovskú revolúciu“. Táto kantovská formulácia sa dodnes objavuje zakaždým, keď sa predpokladá, že ľudský duch je schopný slobodne vtlačať formy amorfnej, no reálnej hmote. Pravda, kráľo Slnko, okolo ktorého sa otáčajú objekty, nahradili iní uchádzači o trón – Spoločnosť, epistémy, mentálne štruktúry, kultúrne kategórie, intersubjektivita –, no tieto palácové revolúcie nezmenili ohnisko, ktoré práve preto nazývam subjekt/spoločnosť.

Veľkosť dialektiky spočíva v tom, že posledný raz sa pokúsila prejsť celým predmoderným cyklom a zahrnúť všetky božské, spoločenské i prírodné bytosti, aby sa vyhla kantovskému protirečeniu medzi úlohou očisťovania a úlohou sprostredkovania. Dialektika si však pomýlila protirečenie. Rozpoznala síce protirečenie medzi subjektívnym a objektívnym pólom, nezbadala však protirečenie medzi nastupujúcim súborom modernej Ústavy a bujnením kváziobjektov, ktoré bolo pre 19. storočie rovnako príznačné, ako je pre naše. Lepšie

povedané, verila, že vyriešením prvého pohltí druhé. Hegel sa nazdával, že odstráni Kantovo oddeľovanie veci osebe od subjektu, no iba ho oživil. Pozdvihol ho do rangu protirečenia a z tohto vystupňovaného a potom prekonaného protirečenia urobil hybnú silu dejín. Čo bolo v 17. storočí rozlíšením, stáva sa v 18. storočí oddelením a v 19. storočí protirečením, ktoré je o to úplnejšie, lebo poháňa celé dejiny. Čo by mohlo lepšie ilustrovať moderný paradox? Dialektika iba zväčšuje priepasť, ktorá oddeľuje pól objektu od pólu subjektu, no keďže ju napokon prekračuje a odstraňuje, naozaj verí, že prekonala Kanta! Stále hovorí iba o sprostredkovaní, no nespočetné sprostredkovania, akými zaplňa svoju grandióznu



Obrázok 5



históriu, sú iba medzičlánky, ktoré prenášajú číre ontologické kvality, či už ducha – ako je to v jej pravej verzii – alebo hmoty – ako je to v jej ľavej verzii. Na konci stoja proti sebe príroda a duch ako dvojica, ktorú nič nemôže zmieriť, pretože ich protiklad je zachovaný a prekonaný, t. j. zaprený. Keď už byť moderným, tak nie polovičato. Našimi najväčšími modernizátormi boli bezpochyby dialektici. A boli tým účinnejší, že sa naozaj zdalo, akoby zahrnuli totalitu vedenia a minulosti a pospájali všetky kritické prostriedky.

No kváziobjekty, tieto monštrá prvej, druhej, tretej priemyselnej revolúcie, tieto socializované fakty, tieto sprírodnené ľudské bytosti, ustavične bujnejú. Len čo sa totality uzavreli, už na všetkých stranách praskajú. Po konci dejín napriek všetkému nastupujú zase dejiny.

Fenomenológia sa naposledy pokúsila vytvoriť toto veľké rozpätie. Odhodila zbytočnú príťaž, vynechala póly čistého vedomia a čistého objektu a doslova sa rozťahla uprostred, aby sa pokúsila pokryť priestor, ktorý sa tam roztvoril, aj keď tušila, že bude pre ňu priveľký. Moderný paradox sa znovu posunul. Odlíšenie, oddelenie a protirečenie mení pojem intencionality na neprekonateľné napätie medzi objektom a subjektom. Dialektické nádeje sú preč, pretože toto napätie nemá nijaké riešenie. Fenomenológovia sa nazdávajú, že prekonalí Kanta, Hegela a Marxa, keďže ani číremu subjektu, ani číremu objektu neprpisujú nijakú esenciu. Naozaj veria, že hovoria iba o sprostredkovaní, ktoré už nie je odkázané na nejaké póly. No to, čo načrtávajú, je iba spojnica medzi dvoma maximálne zredukovanými pólmi. Títo úzkostliví modernizátori sa odvažujú iba na to, že nafahujú „vedomie niečoho“, ktoré tvorí úzku lávku nad zväčšujúcou sa priepasťou. To nemohlo dopadnúť dobre. A ani dobre nedopadlo. V tom istom čase vytvoril Gaston Bachelard dielo, ktoré sa svojím dvojakým smerovaním ponúka ako symbol tejto nemožnej

krízy, tejto rozorvanosti: na jednej strane ešte prehnal objektivnosť vied zdôrazňovaním ich rozchodu s bežným ľudským rozumom, na druhej strane symetricky epistemologickými zlomami prehnal moc objektu zbaveného imaginárna.

## Koniec všetkých koncov

Pokračovaním tejto histórie je nechcený komický zvrät. Čím väčšie je rozpätie, tým väčšmi celá záležitosť pripomína akrobatický kúsok. Až dosiaľ boli všetky veľké filozofické pohyby závažné a hlboké, fundovali, skúmali, sprevádzali zázračný rast kváziobjektov, napriek všetkému verili, že ich možno spútať a spracovať. Hoci hovorili len o čistote, usilovali sa zachytiť prácu hybridov. Všetci títo myslitelia sa vášnivo zaujímali o exaktné vedy, techniku a ekonómiu, pretože v nich videli nebezpečenstvo i spásu. Čo však povedať o filozofiách, ktoré prišli po nich? A predovšetkým – ako ich nazvať? Modernými? Nie, pretože sa už nepokúšajú držať obidva konce reťaze. Postmodernými? Ani to nie, príde ešte horšie. Nazvime ich pred-postmodernými, aby sme naznačili prechod. To, čo bolo iba odlíšením, potom iba oddelením, potom protirečením, potom neprekonateľným napätím, pozdvihujú na rovinu nesúmerateľnosti.

Už celá moderná Ústava hovorila, že medzi svetmi subjektov a objektov niet spoločnej miery, no vzápätí tento rozdiel anulovala praktizovaním opaku a ľudské bytosti i veci merala tou istou mierou, pričom zmnožovala sprostredkovania v podobe medzičlánkov. Pred-postmoderní však skutočne veria, že hovoriaci subjekt je nesúmerateľný s prírodným objektom a technickou účinnosťou, alebo ho takým treba urobiť. Hoci si nárokujú, že projekt moderny zachraňujú, v skutočnosti ho takto anulujú, pretože sledujú tú polovicu Ústavy, ktorá hovorí o čistote, a zanedbávajú druhú, ktorá

praktizuje hybridizácie. Nazdávajú sa, že sprostredkovatelia neexistujú a nesmú existovať. Na strane subjektu vynachádzajú prehovor, hermeneutiku, zmysel, a svet vecí pomaly odchyľujú do ničoty. Pravdaže, na druhej strane zrkadla ukazujú scientisti a technokrati symetrický postoj. Čím väčšími hermeneutika odvíja svoje kľbko, tým väčšími naturalizmus odvíja svoje. Z tejto reprízy historických rozdelení sa však stáva karikatúra: Changeaux a jeho neuróny na jednej strane; Lacan a jeho analytici na druhej. Títo blíženci už nenadväzujú na moderný zámer, pretože sa už neusilujú pochopiť paradox, spočívajúci v tom, že zmnožujeme hybridy, ktorých existenciu inak popierame.

Keď projekt moderny bránia proti nebezpečenstvu zániku, je to ešte horšie. K tomuto zúfalému vzopretiu sa odhodlal Habermas (Habermas, 1988). Ukáže nám, že veci v podstate nikdy neboli od ľudí oddelené? Preberie projekt moderny a pod odôvodneniami Ústavy ukáže praktické urovnania? Práve naopak, nazdáva sa, že najväčším nebezpečenstvom je zamieňanie hovoriacich a mysliacich subjektov za číru prírodovedeckú a technickú racionalitu, ktoré stará filozofia vedomia umožňuje! „V rozhodujúcich chvíľach som vždy tvrdil, že paradigmu poznávania predmetov treba nahradiť paradigmou porozumenia medzi hovoriacimi a konajúcimi subjektmi“ (s. 350). Ak sa niekto pomýlil pri určovaní svojho nepriateľa, tak je to toto kantovstvo prenesené do 20. storočia, ktoré sa usiluje zväčšiť priepasť medzi objektmi poznávanými subjektom na jednej strane a komunikatívnym rozumom na strane druhej, zatiaľ čo staré vedomie malo aspoň tú zásluhu, že mierilo na objekt, a tým pripomínalo umelý pôvod dvoch pólov Ústavy. Habermas však chce tieto dva póly urobiť nesúmerateľnými, a to práve vo chvíli, keď sa kváziobjekty tak zmnožujú, až sa zdá, že nemožno nájsť ani jeden, čo by sa trochu podobal na slobodný hovoriaci subjekt alebo na zvecnený prírodný objekt. Kantovi sa to nepodarilo ani

uprostred priemyselnej revolúcie, ako by to teda mohol urobiť Habermas po šiestej alebo siedmej revolúcii? Starý Kant predsa len zmnožil vrstvy medzistupňov, čo mu umožnilo obnoviť prechody medzi noumenálnym svetom a transcendentálnym Ja. Nič také nie je možné, keď technický rozum treba držať čo najďalej od nenásilnej ľudskej komunikácie.

Pred-postmoderní pripomínajú reakciu na konci *ancien régime*: nikdy nebola česť citlivejšia, nikdy nebol výpočet podielu modrej krvi presnejší, a predsa už bolo trochu neskoro na radikálne oddeľovanie tretieho stavu od šľachty! Podobne je pre nás už trochu neskoro zopakovať kopernikovskú revolúciu a otáčať veci okolo intersubjektivity. Habermas a jeho žiaci udržujú projekt moderny iba tak, že sa odvracajú od každého empirického štúdia (Habermas, 1987); tretí stav by tam bol priveľmi viditeľný a priveľmi dôverne by sa miešal do úbohých hovoriacich subjektov. Pokiaľ komunikatívny rozum triumfuje, siete zanikajú.

Habermas však ostáva aspoň poctivý a ctihodný. Ešte aj v karikatúre moderného projektu možno rozpoznať oslabenú žiaru osvietenstva 18. storočia a ozvenu kritiky 19. storočia. Aj v posadnutosti oddeľovať objektivnosť od komunikácie sa dá zachytiť stopa, pripomienka, jazva svedčiaca o nemožnosti takéhoto podujatia. No postmodernisti moderný projekt definitívne opustia. Nenachádzam nijaké dostatočne hanlivé slovo, aby som označil tento pohyb alebo, lepšie povedané, túto intelektuálnu nehybnosť, ktorá ľudí i nie-ľudské súcna ponecháva ich osudu. To už nie je nesúmerateľnosť, to je „hypernesúmerateľnosť“.

Jediný príklad nám ukáže porážku myslenia hlásiaceho sa k postmodernému projektu. „Ako filozof prinášam bilanciu katastrofy,“ odpovedá Jean-François Lyotard dobromyseľným vedcom, ktorí ho vyzvali, aby rozmyšľal o spojení medzi vedou a ľudským kolektívom:

„Tvrším, že rozmach vedy nemá v sebe nič ľudské. Náš mozog je možno iba dočasným nositeľom procesu narastania komplexnosti. Išlo by teda o to, oddeliť tento proces od jeho doterajšieho nositeľa. Som presvedčený, že vy [vedci!] na tom práve pracujete. Informatika, genetické manipulácie, fyzika, astrofyzika, astronautika, robotika – tieto disciplíny už pracujú na zachovaní komplexnosti v životných podmienkach, ktoré nezávisia od života na Zemi. Nevidím však na tom nič ľudské – ak ľudským chápeme spoločnosť s ich kultúrnymi tradíciami usídlené od toho či onoho obdobia na určitej časti tejto planéty. Ani na chvíľu nepochybujem, že »a-humánny« proces môže mať okrem svojich katastrofálnych účinkov aj nejaké pozitívne vedľajšie účinky. Nemá to však nič spoločné s emancipáciou človeka“ (Lyotard, 1988, s. XXX-VIII).

Vedcom, ktorých táto katastrofálna bilancia prekvapuje, no naďalej veria v užitočnosť filozofov, Lyotard pochmúrne odpovedá: „Myslím, že si na to ešte počkáte.“ Tento debakel sa však vzťahuje na postmodernizmus (Hutcheon, 1989), nie je to debakel filozofie. Postmoderní sa pokladajú ešte za moderných, pretože prijímajú totálne oddelenie materiálneho sveta a techniky od rečových hier hovoriaceho subjektu. V tom sa však mýlia, pretože naozaj moderní potichu stále zmnožovali medzičlánky a pokúšali sa rozmyšľať nielen o očisťovaní hybridov, ale aj o ich úžasnom raste. Vedy boli vždy tak úzko späté s kolektívmi ako Boylova vzduchová pumpa s Hobbesovým Leviathanom. *Modernu charakterizuje dvojité protirečenie, protirečenie medzi dvoma ústavnými zárukami na jednej strane a protirečenie medzi Ústavou a praxou sprostredkovania na strane druhej.* Keď postmodernisti veria v úplné oddelenie troch prvkov, keď vedcov nadobro zaraďujú medzi mimozem-

štanov, skutočne dovršujú modernizmus tým, že ho navždy zbavujú zdroja jeho napätia.

O postmodernistoch sa dá povedať iba jedna pozitívna vec: po nich už nič nepríde. Oni zďaleka nie sú posledným výkrikom, no vyznačujú koniec všetkých koncov, t. j. koniec rôznych spôsobov ukončovania a pokračovania, ktoré v čoraz rýchlejšom slede prinášali čoraz radikálnejšie a revolučnejšie kritiky. Ako by sme mohli postupovať ďalej, keď sa stratilo napätie medzi prírodou a spoločnosťou? Máme si predstaviť nejakú super-hypernesúmerateľnosť? „Pomo,“ ako hovoria Angličania, sú na konci dejín a najzvláštnejšie je, že tomu naozaj veria. Aby ukázali, že nie sú naivní, predstierajú, že sa z tohto konca tešia. „Od nás nič nečakajte.“ Naozaj. Nie je však v ich moci ani ukončiť dejiny, ani uniknúť naivite. Jednoducho uviazli v slepej uličke ako avantgardy, ktoré už nikto nesleduje. Nechajme ich spať do konca tisícročia, ako požaduje Baudrillard, a prejdime k inému. Lepšie povedané, vráťme sa. Nepokračujme týmto smerom.

## Semiotické obraty

Zatiaľ čo modernistickí filozofi udržiavali rozpätie medzi dvoma pólmi Ústavy, aby pohltili bujnenie kváziobjektov, ďalšia stratégia vystupuje s tým, že sa chce zmocniť ustavične sa rozširujúceho streda. Nesústreďuje sa na krajné členy práce očisťovania, ale na jedného z jej sprostredkovateľov, na jazyk. Či už sa nazývajú „semiotikou“, „semiológiou“ alebo „obratom k jazyku“, všetky tieto filozofie nepokladajú diskurz za transparentný medzičlánok, ktorý umožňuje subjektu styk s prírodným svetom, ale za sprostredkovateľa, ktorý nezávisí ani od prírody, ani od spoločnosti. Týmto osamostatňovaním sféry zmyslu sa v minulom polstoročí zaoberali najlepší duchovia našich čias. Ak nás aj oni priviedli do slepej

uličky, tak nie preto, že „zabudli na človeka“ a „vynechali referenciu“, ako to dnes tvrdí modernistická reakcia, ale preto, že svoje podujatie obmedzili iba na diskurz.



Obrázok 6

Títo filozofi sa nazdávali, že zmysel môžu osamostatniť iba tak, že umiestnia do zátvoriek tak otázku referencie na prírodný svet, ako aj identitu hovoriacich a mysliacich subjektov. Podľa nich jazyk zaujíma to stredné miesto modernej filozofie – miesto, kde sa u Kanta stretávajú javy. No namiesto toho, aby sa tam stával viac či menej transparentným alebo nepriehľadným, viac či menej verným alebo zradným, jazyk zabral celé toto miesto. Jazyk sa stal svojím vlastným zákonom a svojím vlastným svetom. „Jazykový systém“, „rečové hry“, „signifikant“, „písanie“, „text“, „textualita“, „rozprávanie“, „diskurz“ – to sú niektoré z výrazov, ktoré označujú Ríšu znakov. Zatiaľ čo modernizátorské filozofie ustavične rozširovali rozpätie deliace objekty od subjektov, čím ich urobili nesúmerateľnými, filozofie jazyka, diskurzu alebo textu zaujali vyprázdnený stred v presvedčení, že sa vzdialili od prírody i spoločnosti, ktoré dali do zátvoriek (Pavel, 1986).

Ich veľkosť spočívala v tom, že, ukryté pred dvojitou tyraniou referenta a hovoriaceho subjektu, rozvíjali pojmy, ktoré vrátili dôstojnosť sprostredkovateľom, ktorí už nie sú jednoduchými medzičlánkami alebo nositeľmi, prenášajúcimi zmysel od prírody k lokútorom a naspäť. Text a jazyk vytvárajú zmy-

sel; produkujú dokonca referencie vlastné diskurzu a lokútorov umiestnených do diskurzu (Greimas a Courtès, 1979). Aby produkovali prírodu a spoločnosť, nepotrebujú nič vonkajšie, ich materiálom je jedine forma rozprávania. Signifikant je prvotný, signifikáty ho obklopujú bez akéhokoľvek privilégia. Text sa stáva primárnym, to, čo vyjadruje alebo prenáša, sekundárnym. Hovoriace subjekty sa premieňajú na fikcie vyvolávané zmyslom; čo sa týka autora, je iba artefaktom svojich vlastných spisov (Eco, 1985). Objekty, o ktorých hovoríme, sú efektmi reality kľzajúcej po povrchu písania. Všetko sa stáva znakom a systémom znakov – architektúra i kuchyňa, móda i mytológie, politika i samo nevedomie (Barthes, 1985).

Veľká slabina týchto filozofií spočívala v tom, že sťažovali prepojenia medzi osamostatneným diskurzom a prírodou alebo subjektom/spoločnosťou, pretože ich nechávali predbežne bokom a vôbec sa ich nedotýkali. Je naozaj ťažké dlhodobo si predstavovať, že sme text, ktorý sa sám píše, diskurz, ktorý sa úplne sám hovorí, hra signifikantov bez signifikátov. Je ťažké predstaviť celý vesmír ako veľké rozprávanie, fyziku subatomárnych častíc ako text, všetky sociálne štruktúry ako diskurz. Ríša znakov nepotrvá dlhšie ako ríša Alexandrova a tiež si ju medzi sebou rozdelia jej generáli (Pavel, 1988). Niektorí chcú autonómny systém jazyka urobiť prijateľnejší opätovným uvedením hovoriaceho subjektu alebo dokonca sociálnej skupiny, a tak siahajú po starej sociológii. Iní sa usilujú, aby semiotika bola menej absurdná a obnovujú kontakt s referentom a prijímajú svet vedy alebo svet zdravého ľudského rozumu, aby v ňom znovu zakotvili diskurz. Ani sociologizácia, ani naturalizácia však neprináša nič pozoruhodné. Ďalší zase zachovávajú pôvodné smerovanie Ríše, a púšťajú sa do dekonštrukcie seba samých a plodia autonómne glosy o autonómnych glosách až po sebarozpustenie.

Tento dôležitý obrat nás poučil, že symetrickým nástrahám naturalizácie a sociologizácie možno uniknúť tým, že



jazyku priznáme autonómnosť. Bez nej by sa asi ťažko dal odvinúť ten stredový priestor medzi prírodami a spoločnosťami, do ktorého by potom mohli vstúpiť kváziobjekty a kváziobjekty. Semiotiky ponúkajú výbornú súpravu nástrojov na sledovanie stopy jazykového sprostredkovania. Nedoviedli by nás však až po kváziobjekty, pretože sa vyhli dvojitému problému spojenia s referentom a s kontextom. Ako som už povedal, kváziobjekty sú zároveň reálne, diskurzívne i sociálne. Patria do prírody, do spoločností a do diskurzu. Ak diskurz osamostatníme, prenechajúc prírodu epistemológom a spoločnosť sociológom, znemožníme zblíženie týchto troch prostriedkov.

„Postmoderná situácia“ sa vyznačovala tým, že tri veľké repertoáre kritiky, prírodu, spoločnosť a diskurz, oddeľovala a stavala vedľa seba. Ak sú udržiavané oddelene a odlúčené od práce hybridizácie, poskytujú modernému svetu dosť hrozivý obraz: úplne hladká príroda a technika, spoločnosť vytvorená výlučne z odrazov, pretvárovaná a ilúzií, diskurz konštituovaný iba efektmi zmyslu, odtrhnutými od všetkého. Dosť dôvodov pustiť si guľku do hlavy. Tam pramení chmúrna beznádej postmodernistov, ktorá nahradila úzkostnú beznádej predchádzajúcich majstrov absurdity. Postmodernisti by však nikdy neboli dosiahli ten stupeň smiešnosti a opustenosti, keby navyše neboli presvedčení, že zabudli na bytie.

## Kto zabudol na bytie?

Pritom sa spočiatku zdalo, že myšlienka ontologickej diferencie medzi bytím a súcnom by mohla byť vhodným prostriedkom na prichýlenie kváziobjektov, prostriedkom, ktorý sa pridával k prostriedkom modernizujúcich filozofií a filozofie obratu k jazyku. Kváziobjekty nepatria ani do prí-

Dekonstruáciou metafyziky – t. j. modernej Ústavy, vzatej izolovane – Heidegger vyznačil ústredný bod, kde sa všetko navzájom prepája, vzdialené tak od subjektu, ako aj objektov. „Na tejto myšlienke bytia je udivujúca jej jednoduchosť. Práve to nás od nej vzdaluje“ (Heidegger, 1964, s. 167). Krútiac sa okolo tohto pupka, tohto *omphalos*, filozof pripúšťa prepojenie medzi metafyzickým očisťovaním a prácou sprostredkovania. „Myslenie zostupuje do chudoby svojej predchádzajúcej podstatnosti. Myslenie zhromažďuje reč do jednoduchého hovorenia. Reč je takto rečou bytia práve tak ako oblaky sú oblakmi neba“ (s. 172).

Túto peknú jednoduchosť však filozof hneď stráca. Prečo? Lesť dejín chcela, že dôvod prezrádza sám v bájke o Herakleitovi. Ten bol raz schovaný za pekárskou pecou. „*Einai gar kai entautha theous.*“ „Aj tu sú bohovia prítomní,“ povedal Herakleitos návštevníkom, ktorí sa čudovali, že si svoje úbohé kosti zohrieva ako obyčajný smrteľník. „*Auch hier nämlich wesen Götter an!*“ (s. 145). Heidegger a jeho epigóni si počítajú

najú podobne, keď očakávajú, že Bytie nájdú iba na lesných cestičkách Čierneho lesa. Inde je púšť. Bohovia nemôžu prebývať v technike – v tejto čírej zo-stave (*Ge-Stell*) bytia, v tomto neodvratnom osude (*Geschick*), v tomto najvyššom nebezpečenstve (*Gefahr*). Netreba ich hľadať ani vo vede, pretože má tú istú podstatu ako technika. Nie sú prítomní ani v politike, ani v sociológii, ani v psychológii, ani v histórii – ktorá je históriou Bytia a svoje epochy počíta po tisícročiach. Bohovia nemôžu prebývať v ekonómii – v tomto čírom kalkule, ktorý je natrvalo zachytený v súcne a starosti. Nie sú ani vo filozofii, ani v ontológii nie sú, tie už pred 2 500 rokmi zabudli na ich osud. A tak Heidegger reaguje na moderný svet ako návštevníci na Herakleita: pohrdaním.

A jednako, „aj tu sú bohovia prítomní“: vo vodnej elektrárni na brehoch Rýna, v subatomárnych časticiach, v tenis-

koch, v agro-business rovnako ako v starej krajine, v obchodníckych počtoch rovnako ako v srdcervúcich Hölderlinových veršoch. Prečo ich však filozofi už nespoznávajú? Pretože veria tomu, čo moderná Ústava hovorí sama o sebe. Tento paradox by nás nemal udiviť. Moderní predsa tvrdia, že technika je iba číre inštrumentálne ovládanie, že veda je číre vybavovanie a *Ge-Stell*, žď ekonómia je číre počítanie, že kapitalizmus je číra reprodukcia, že subjekt je číre vedomie. Hlásajú to, no netreba im celkom veriť, pretože ich tvrdenie sa týka iba polovice moderného sveta, totiž práce očisťovania, ktorá destiluje, čo jej dodáva hybridizácia.

☐ Kto zabudol na Bytie? Ale nikto a nikdy, veď inak by príroda skutočne bola „objednaná ako zásoba“. Pozrite sa okolo seba: vedecké objekty cirkulujú zároveň ako subjekty, objekty a diskurzy. Siete sú plné bytia. Stroje sú zafážené subjektmi a kolektívami. Ako by súcno mohlo stratiť trhlinu, diferenciu, neukončenosť, známku? To nie je v silách nikoho, veď inak by sme museli predpokladať, že sme naozaj boli moderní.

☐ A predsa, nezabudol niekto naozaj na Bytie? Áno, ten, kto pevne verí, že Bytie bolo nadobro zabudnuté. Ako hovorí Lévi-Strauss, „barbar je predovšetkým človek, ktorý verí v barbarstvo“. Tí, čo zanedbali empirické štúdium vied, techniky, práva, politiky, ekonómie, náboženstva a fikcie stratili stopy Bytia, ktoré sú na všetkých stranách rozptýlené v súcnoch. Keď sa, pohľadajúc empiriou, stiahnete z exaktných vied, potom aj z humanitných vied, potom aj z tradičnej filozofie, potom aj z vied o jazyku a uchýlite sa do svojho lesa, nakoniec skutočne pocítite tragický nedostatok. Chýba však niečo vám, nie svetu. Z tohto znamenia slabosti Heideggerovi epigóni urobili silu. „O empirii nevieme nič, to však nie je dôležité, pretože váš svet je zbavený Bytia. My udržujeme v ústraní plamienok myšlienky Bytia, a vy, čo máte všetko ostatné, nemáte nič.“ Naopak, my máme všetko, pretože máme Bytie i súcna a nikdy sme nestratili z dohľadu rozdiel medzi

Bytím a súcniami. My uskutočňujeme nemožný Heideggerov projekt. Heidegger však veril tomu, čo moderná Ústava hovorí o sebe, a nepochopil, že je to len polovica oveľa širšieho dispozitívu, ktorý nikdy neopustil starú antropologickú maticu. Nikto nemôže zabudnúť na Bytie, pretože nikdy neexistoval nijaký moderný svet, a teda ani nijaká metafyzika. Sme stále pred-sokratickí, pred-karteziánski, pred-kantovskí, pred-nietzscheovskí. Od týchto myšlienok nás nemôže oddeliť nijaká radikálna revolúcia. Áno, Herakleitos nás vedie istejšie než Heidegger: „*Einaí gar kai entautha theous.*“

## Začiatok minulosti

Reakciou na bujnenie kváziobjektov boli teda tri rozdielne stratégie: po prvé, zväčšujúce sa oddeľovanie pólu prírody – veci osebe – od pólu spoločnosti alebo subjektu – ľudia medzi sebou; po druhé, osamostatňovanie jazyka a zmyslu; a napokon, dekonštrukcia západnej metafyziky. Štyri rozdielne repertoáre umožňujú kritike uplatňovať jej kyseliny: naturalizácia, sociologizácia, diskurzivizácia a napokon zabudnutie Bytia. Ani jeden z týchto repertoárov sám osebe neumožňuje pochopiť moderný svet. Keď ich uplatňujeme všetky, ale jednotlivo, je to ešte horšie, lebo výsledkom je potom beznádej, ktorej symptómom je postmodernizmus. Pre všetky tieto kritické prostriedky je charakteristické, že nesledujú zároveň bujnenie hybridov i očisťovanie. Ak chceme uniknúť postmodernej nerozhodnosti, stačí spojiť všetky tieto prostriedky a použiť ich na sledovanie kváziobjektov a sietí.

Ako však dosiahnuť, aby tieto kritické prostriedky, ktoré sa vyvinuli vo vzájomných sporoch, pracovali spoločne? Musíme sa vrátiť dozadu a odvinúť intelektuálny priestor dostatočne široký na to, aby sa v ňom umiestnilo tak očisťovanie, ako aj sprostredkovanie, t. j. oficiálna i polooficiálna časť

moderného sveta. Ako sa však vrátiť dozadu? Nie je moderný svet charakterizovaný smerom času? Nepožiera minulosť? Neodtrháva sa navždy od nej? Nepramení súčasná malátnosť z „post“-modernej doby, ktorá neodvratne nasledovala po predchádzajúcej dobe, ktorá zase katastrofickými skokmi vystriedala predmoderné doby? Nie sú dejiny už skončené? Keď chceme umiestniť kváziobjekty i Ústavu, musíme preskúmať časový rámec moderných ľudí. Keďže odmietame vystupovať „po“ postmoderných, môžeme sa k tomuto nie-modernému svetu, ktorý sme vlastne nikdy neopustili, vrátiť až po zmene chápania priebehu času.

Aj čas má totiž svoju dĺžku a šírku. Nik túto myšlienku nevyjadril lepšie ako Péguy vo svojej *Clio*, najkrajšej meditácii o miešaní histórií (Péguy, 1961). Kalendárny čas síce udalosti umiestňuje podľa usporiadanej postupnosti dátumov, dejinnosť však tie isté udalosti umiestňuje podľa ich intenzity. *Clio*, múza histórie, to humorne vysvetľuje porovnávaním Hugových *Kastelánov* – akumulácia času bez dejinnosti – s krátkou Beaumarchaisovou vetou – pekný príklad dejinnosti bez dejín (Latour, 1977):

„Keď mi niekto hovorí, že Hatto, Magnusov syn, markíz z Verony, kastelán z Nolligu, je otcom Gorloisa, Hattovho lavobočka, kastelána zo Sarecku, nehovorí mi nič,“ povedala [*Clio*]. „Nepoznám ich. Nikdy ich nebudem poznať. Keď mi však niekto hovorí, že Cherubín zomrel v prudkom útoku na jednu pevnosť, na ktorý nikto nedal príkaz, potom mi už niečo povedal. Viem veľmi dobre, čo mi povedal. Tajomné chvenie mi dáva najavo, že som skutočne rozumela“ (Péguy, 1961, s. 267).

Moderný priebeh času je iba jednou zvláštnou formou dejinnosti. Odkiaľ pochádza naša predstava o čase, ktorý ply-

nie? Nuž – zo samej Ústavy. Antropológia je tu na to, aby nám pripomenula, že priebeh času sa dá interpretovať mnohorakými spôsobmi, ako kruh alebo ako úpadok, ako pád alebo nestálosť, ako návrat alebo ako trvalá prítomnosť. Nazvime interpretáciu tohto priebehu časovosťou, aby sme ju odlišili od času. Moderní sa vyznačujú predstavou času, ktorý prebieha tak, akoby za sebou skutočne odstraňoval minulosť. Všetci sa pokladajú za Attilu, za ktorým už nikdy tráva neporastie. Zdá sa im, že od stredoveku ich nedelí niekoľko storočí, ale kopernikovské revolúcie, epistemologické zlomy, epistemické ruptúry, ktoré sú také radikálne, že v nich už z tejto minulosti nič neprežíva – že v nich z nej nič nesmie prežiť.

„Táto teória pokroku je v podstate teóriou sporiteľne,“ povedala Clio. „Celkovo a všeobecne predpokladá, ba priam vytvára obrovskú všeobecnú sporiteľňu, spoločnú sporiteľňu pre celé ľudské spoločenstvo, veľkú všeobecnú duchovnú sporiteľňu a dokonca všeobecnú automatickú sporiteľňu pre celé ľudské spoločenstvo, automatickú v tom zmysle, že ľudstvo do nej stále ukladá, ale nikdy nevyberá, a že vklady sa samy neúnavne pridávajú. Taká je teória pokroku. Taká je jej schéma. Je to rebrík“ (Péguy, 1961, s. 129).

Keďže všetko, čo prechádza, je navždy odstránené, majú moderní skutočne predstavu o nevratnom smere času, o kapitalizácii, o pokroku. No túto časovosť vtlačajú časovému režimu, ktorý je odlišný, a tak sa množia symptómy nesúhlasu. Nietzsche si takto všimol, že moderní ľudia trpia chorobou dejín. Chcú všetko uchovať, všetko datovať, lebo sa nazdávajú, že sa definitívne rozišli so svojou minulosťou. Čím viac akumulujú revolúcie, tým viac ich konzervujú; čím viac kapitalizujú, tým viac odkladajú do múzea. Cenou za maniackálne ničenie je rovnako maniackálne uchovávanie.

Historici práve preto s veľkou pozornosťou detail za detailom rekonštruujú minulosť, lebo sa navždy stráca. Sme však od našej minulosti takí vzdialení, ako si nahovárame? Nie, pretože moderná časovosť nemá veľký účinok na priebeh času. Minulosť teda ostáva a dokonca sa vracia. Toto znovuvynorenie je pre moderných nepochopiteľné. Vidia v tom potom návrat vytesneného. Robia z toho niečo archaické. „Ak sa nebudeme mať na pozore,“ myslia si, „vrátíme sa do minulosti, vrátíme sa do doby temna.“ Historická rekonštrukcia a archaizmus, to sú dva príznaky neschopnosti moderných odstrániť to, čo predsa len musia odstrániť, aby mali dojem, že čas plynie.

Keď vysvetľujem, že revolúcie sa usilujú odstrániť minulosť, no nevedia to, určite vyzerám ako reakcionár. Pre moderných – ako aj pre ich antimoderných nepriateľov, ba aj pre ich falošných postmoderných nepriateľov – je totiž smer času bez dvojznačnosti: dá sa ísť dopredu, potom sa však musíme odvrátiť od minulosti; môžeme sa rozhodnúť pre návrat dozadu, ale potom sa treba odvrátiť od modernizátorských avantgárd, ktoré sa radikálne odvracajú od svojej minulosti. Tento *diktát* až donedávna organizoval moderné myslenie, no neovplyvnil prax sprostredkúvania, ktorá vždy, podobne ako predmoderní ľudia, zmiešavala obdobia, druhy a myšlienky heterogénneho pôvodu. Dnes už vieme, že ak je niečo, čo nie sme schopní urobiť, či už vo vede, v technike, v politike alebo vo filozofii, tak je to revolúcia. Pokiaľ však tento fakt interpretujeme ako sklamanie, ako záplavu archaizmu, čo všetko pohltila, ako zmiznutie verejnej skládky, kde by sme za sebou mohli nechávať vytesnené, potiaľ sme ešte moderní. Pokiaľ sa pokúšame prekonať toto sklamanie ukladaním prvkov zo všetkých období vedľa seba ako koláže, kde všetky vystupujú ako rovnako prekonané, rovnako staromódne, potiaľ sme ešte postmoderní.

## Revolučný zázrak

Čo modernú formu časovosti viaže s modernou Ústavou, ktorá potichu spája obidve asymetrie prírody a spoločnosti a pod povrchom umožňuje bujnenie hybridov? Prečo moderná Ústava chce, aby sme čas chápali ako revolúciu, ktorú stále treba opakovať? *Pretože zanedbáva všetky okolnosti vzniku prírodných objektov a robí tak z ich náhleho vynorenia sa zázrak.*

Moderný čas je postupnosťou nevysvetliteľných javov. Táto nevysvetliteľnosť vyplýva z oddelenia dejín vied alebo techniky od dejín ako takých. Keď odsuniete Boyla a Hobbesa a ich spory, keď vynecháte konštruovanie pumpy, krotenie kolegov, vynález uzavretého Boha a reštauráciu anglického kráľovstva, ako potom vysvetlíte Boylove objavy? Pružnosť vzduchu už neprichádza odnikadiaľ. Vtrháva náhle v plnej zbroji. Na vysvetlenie toho, čo sa takto stalo veľkým tajomstvom, musíte skonštruovať obraz času, ktorý by vyhovoval tomuto zázračnému vtrhnutiu nových, no už vždy niekde pripravených vecí a ľudských fabrikácií, ktoré nikdy nijaký človek nevyfabrikoval. Idea radikálnej revolúcie je jediným riešením, aké moderní vymysleli na vysvetlenie vpádu hybridov, ktorý ich Ústava zakazuje a zároveň umožňuje. Chceli sa tak vyhnúť monštruóznej predstave, že veci samy majú nejaké dejiny.

Presvedčivé dôvody hovoria, že idea politickej revolúcie bola prevzatá z idey vedeckej revolúcie (Cohen, 1985). Teraz chápeme prečo. Akoby Lavoisierova chémia nebola absolútnou novinkou, keď veľký vedec odstránil všetky stopy jej konštrukcie a pretrhol všetky putá, čo ho viazali k predchodcom, takže všetci jeho predchodcovia upadli do temnoty zabudnutia! Je neblahou iróniou dejín, že v mene toho istého tmárstva mu odsekli hlavu (Bensaude-Vincent, 1989).



Genéza vedeckých a technických inovácií je v modernej Ústave preto taká tajomná, lebo všeobecná transcendencia lokálnych a vyfabrikovaných zákonov je tu nemysliteľná a škandalózna. Naproti tomu dejiny ľudí ostávajú náhodné, zmiatané hlukom a zúrivosťou. Dostávame takto dvojce odlišných dejín, jedny sa zaoberajú večnými, vždy už prítomnými vecami a ich jedinou dejinnosťou je dejinnosť totálnych revolúcií alebo epistemologických zlomov; druhé hovoria o viac či menej náhodných a viac či menej trvalých vzruchoch úbohých ľudských bytostí, odtrhnutých od vecí.

Na základe tohto rozdelenia na náhodné a nevyhnutné, dejinné a bezčasové sa dejiny moderných rozčleňujú pomocou vpádov nie-ľudských aktérov: Pytagorova veta, heliocentrizmus, zákony voľného pádu, parný stroj, Lavoisierova chémia, Pasteurova vakcinácia, atómová bomba, počítač. Od týchto zázračných začiatkov sa zakaždým začne počítať čas, čím sa v dejinách transcendentných vied sekularizuje inkarnácia. Ako sa rozlišujú roky „pred Kristom“ a „po Kristovi“, tak sa rozlišuje čas „pred“ počítačom a „po“ ňom. Vo vyhláseniach o modernom osude sa rozochveným hlasom často hovorí dokonca o „židovsko-kresťanskej koncepcii času“, čo je anachronizmus, pretože ani židovskí mystici, ani kresťanskí teológovia nemali najmenšie sklony k modernej Ústave. Svoj časový poriadok skonštruovali okolo Prítomnosti (Boha), a nie okolo emergencie vákua, DNK, mikročipov alebo automatizovaných tovární...

Moderná časovosť nemá v sebe nič „židovsko-kresťanské“ a našťastie ani nič trvalé. Je to projekcia Ríše stredy na líniu, z ktorej sa stala šípka. Predpokladom je tu brutálne oddeľenie toho, čo nemá dejiny, no napriek tomu sa v dejinách vynára – prírodné veci – od toho, čo dejiny nikdy neopúšťa – drina a vášeň ľudí. *Z asymetrie medzi prírodou a kultúrou sa takto stáva asymetria medzi minulosťou a budúcnosťou. Minulosť, to bolo splývanie vecí a ľudí; budúcnosť ich rozlíši.*

Modernizácia vždy opúšťa temný vek, keď sa spoločenské potreby zmiešavali s vedeckou pravdou, a vedie nás do nového veku, ktorý konečne jasne rozlíši, čo patrí nečasovej prírode a čo je od ľudí. Moderný čas rezultuje z prepojenia rozdielu medzi minulosťou a budúcnosťou s jedným ďalším, oveľa dôležitejším rozdielom, s rozdielom medzi sprostredkovaním a očisťovaním. Prítomnosť sa črtá prostredníctvom radikálnych zlomov, revolúcií, ktoré sú akýmisi západkami navždy zabraňujúcimi vrátiť sa dozadu. Táto časová línia je sama osebe rovnako prázdna ako taktovanie metronómu. Moderní však na ňu budú premietat' zmnožovanie kváziobjektov a pomocou nich načrtnú dva rady postupu, jeden smerom hore, pokrok, druhý smerom dolu, úpadok.

## Koniec prekonanej minulosti

V rastúcom rozsahu prebiehajúca mobilizácia sveta a kolektívov skutočne znásobuje aktérov, ktorí utvárajú naše prírody a spoločnosti. V tejto mobilizácii však nie je nič, čo by predpokladalo usporiadané a systematické plynutie času. Napriek tomu budú môcť moderní pomocou svojej takej zvláštnej formy časovosti usporadúvať bujnenie nových aktérov buď ako kapitalizáciu, akumuláciu výdobytkov, alebo ako vpád barbarov a sled katastrof. Ich dvoma veľkými repertoármi sú pokrok a úpadok; obidva majú ten istý pôvod. Kalendárny čas, pokrok, úpadok – na každej z týchto troch línií sa dajú nájsť aj antimoderní, ktorí zachovávajú modernú časovosť, ibaže menia jej smer. Aby odstránili pokrok alebo degeneráciu, obracajú sa k minulosti – akoby nejaká minulosť bola!

Odkiaľ pramení ten príznačne moderný dojem, že žijeme v novom čase, ktorý sa rozlúčil s minulosťou? Z prepojenia, z opakovania, ktoré v sebe nemá nič časové (Deleuze, 1968).

Dojem nevratného prechádzania nadobúdame iba vtedy, keď prvky, ktoré tvoria náš každodenný svet, spojíme do jedného zväzku. Iba ich systematická súdržnosť a možnosť nahradiť ich v nasledujúcom období inými, rovnako súdržnými prvkami, v nás vyvolávajú dojem plynúceho času, súvislého prúdu, ktorý ide z budúcnosti do minulosti, rebríka, ako hovorí Péguy. Aby sa z času stal prúd, treba, aby veci išli jedným krokom a aby ich nahrádzali iné, rovnako zoradené. Moderná časovosť je výsledkom tejto disciplíny.

Vzduchová pumpa sama osebe nie je ani moderná, ani revolučná. Združuje, kombinuje, preskupuje nespočetných aktérov. Niektorí, no zďaleka nie všetci, sú noví a svieži – anglický kráľ, vákuum, váha vzduchu. Ich súdržnosť nie je taká veľká, aby sa minulosť dala oddeliť jasnou čiarou. Na to je potrebná dodatočná práca triedenia, čistenia a prerozdeľovania. Ak Boylove objavy umiestnime do večnosti a odtiaľ ich necháme náhle spadnúť do Anglicka, ak ich putom „vedeckej metódy“ pripojíme ku Galileovým a Descartovým objavom a ak napokon Boylovu vieru v zázraky zavrhneme ako archaickú, potom nadobudneme dojem radikálne moderného času. Predstava nevratného smerovania – pokrok alebo úpadok – pochádza z istého zoradenia kváziobjektov, ktorých rast moderní nevedia vysvetliť. Sama nevratnosť časového prúdu vyplýva z transcendencie vied a techniky, ktoré úplne unikajú chápaniu. Je to proces klasifikovania, ktorý má zakrytý nepriзнaný pôvod prírodných a spoločenských entít. Zároveň s tým, ako moderní odstraňujú konkrétne okolnosti vzniku všetkých hybridov, interpretujú heterogénne znovuosporiadnia ako systematické totality, kde sa všetky prvky navzájom podmieňujú. Podmienkou modernizátorského pokroku je, že všetky prvky, ktoré sú podľa kalendára súčasné, prináležia k tomu istému času. Preto tieto prvky musia vytvárať úplný a spoznateľný systém. Potom, a iba potom, čas vytvorí súvislý

a vzostupný prúd, ktorého avantgardou chcú byť moderní a zadným vojom antimoderní.

Všetko sa začne zahmlievať, keď kváziobjekty miešajú rozličné obdobia, ontológie a druhy. Historické obdobie hneď vyzerá ako veľká brikoláž. Namiesto pekného laminárneho prúdu najčastejšie dostaneme vírivý a rozvlnený prúd. Z nevratného času sa stane čas vratný. Spočiatku to moderných neznepekokuje. Všetko, čo nedrží krok s pokrokom, pokladajú za archaické, iracionálne a konzervatívne. A keďže sú tu antimoderní, ktorí s nadšením prijímajú úlohu reakcionárov, čo im tento moderný scenár predpisuje, veľké drámy o boji žiarivého pokroku proti tmárstvu (alebo antidrámy o boji šialenej revolúcie proti rozumnému konzervativizmu) sa na veľké potešenie divákov predsa len môžu odvíjať. Aby však modernizátorská časovosť mohla naďalej fungovať, musí dojem usporiadaného radu pôsobiť dôveryhodne. Nesmie byť teda veľa protipríkladov. Ak sa protipríklady nehatene zmnožujú, zabraňuje nám to hovoriť o archaizme alebo o návrate vytesneného.

Bujnenie kváziobjektov rozložilo modernú časovosť i jej Ústavu. Pred dvadsiatimi rokmi, možno pred desiatimi, možno iba pred rokom, moderný útek dopredu zastavilo množovanie výnimiek, pre ktoré sa nedalo nájsť miesto v pravidelnom prúde času. Najskôr mrakodrapy postmodernej architektúry a potom Chomejního islamská revolúcia znemožnili povedať, či sú popredu alebo pozadu. Odvtedy sa objavujú ďalšie a ďalšie výnimky. Aktérov, ktorí patria k „rovnakému času“, už nijako nemožno zaradiť do jedinej koherentnej skupiny. Nikto už nevie, či pyrenejské medvede, kolchozy, aerosoly, zelená revolúcia, očkovanie proti obrne, hviezdne vojny, moslimské náboženstvo, poľovačka na prepelice, Francúzska revolúcia, podnikanie tretieho druhu, odbory, jadrová fúzia, boľševizmus, relativita, slovinský nacionalizmus atď.,

sú staromódne, aktuálne, futuristické, nečasové, neexistujúce alebo permanentné. Tento vír v časovom prúde postmoderní veľmi dobre vycítili v umeleckej i politickej avantgarde (Hutcheon, 1989).

Ako vždy, postmodernizmus je symptóm, nie riešenie. Postmodernizmus „odhaľuje, že podstatou modernity ako obdobia je redukcia bytia na *novum*... Postmodernizmus ešte iba začal a stotožnenie bytia s *novum*... naďalej na nás vrhá svoj tieň ako už mŕtvy Boh, o ktorom hovorí *Radostná veda*“ (Vatimo, 1987, s. 173). Postmoderní zachovávajú moderný rámec, no rozptyľujú prvky, ktoré moderní zoskupovali do usporiadaného peletónu. Pokiaľ ide o rozptyľovanie, majú postmoderní pravdu – dnes je každý súbor polytemporálny –, mýlia sa však, keď zachovávajú rámec a veria v ustavičné inovácie, ktorých sa dovoľával modernizmus. Miešaním prvkov minulosti vo forme koláže a citácií postmodernisti vlastne uznávajú, aké prekonané sú tieto citácie. Napokon, vyhľadávajú ich práve preto, lebo sú staromódne, aby nimi šokovali staré avantgardy, ktoré už nevedia, na ktorého svätého sa obrátiť. Je však rozdiel, či ide o provokatívnu citáciu z naozaj prekonanej minulosti, alebo o reprízu, opakovanie, premiešanie minulosti, ktorá nikdy nezmizla.

## Triedenie a zmnožené časy

Našťastie nás nič nenúti pridržať sa modernej časovosti s jej postupnosťou radikálnych revolúcií, s jej antimodernými, ktorí sa vracajú k tomu, čo pokladajú za minulosť, s jej dvojitém koncertom chvál a ponôs, rečí za stály pokrok a proti nemu, za stály úpadok a proti nemu. Nie sme naveky zviazaní s touto časovosťou, ktorá nedovoľuje pochopiť ani našu minulosť ani našu budúcnosť a ktorá nás núti totalitu ľudských a nie-ľudských tretích svetov odložiť na smetisko dejín. Lepšie pove-

dané, moderné časy uplynuli. Neplačeme za nimi, pretože naše reálne dejiny mali vždy iba dosť vágne vzťahy s tým prokustrovským lôžkom, ktoré im modernizátori a ich nepriatelia vnucovali.

Čas nie je všeobecný rámec, ale provizórny výsledok spájania súcien. Moderná disciplína zhrňala, sputnávala, systematizovala, aby udržala pohromade kohortu súčasne existujúcich prvkov a eliminovala tak tie, čo nepatria do systému. Tento pokus stroskotal, odjakživa bol odsúdený na neúspech. Existujú a odjakživa existovali iba tie prvky, čo unikajú systému, objekty, ktorých dátum a trvanie sú neisté. Nielen beďuáni a kungovia zmiešavajú tranzistorové rádiá a tradičné spôsoby správania, nádoby z plastických hmôt a nádoby zo zvieracej kože. O ktorej krajine by sa nedalo povedať, že je to „krajina kontrastov“? Všetci sme dospeli k tomu, že zmiešavame časy. Všetci sme sa znovu stali predmodernými. Ak už nemôžeme napredovať ako moderní, môžeme ísť dozadu ako antimoderní? Nie, musíme od jednej formy časovosti prejsť k druhej, pretože časovosť sama osebe nemá nič časové. Je to spôsob usporiadania pri spájaní prvkov. Ak zmeníme princíp klasifikovania, dostaneme za tých istých udalostí nejakú inú časovosť.

Predpokladajme napríklad, že súčasne existujúce prvky zoskupíme pozdĺž špirály, a nie priamky. Stále máme budúcnosť a minulosť, no budúcnosť vo forme kruhu rozširujúceho sa na všetky strany, a minulosť sa tu neprekonáva, ale preberá, opakuje, obklopuje, ochraňuje, znova kombinuje, znova interpretuje, prerába. Prvky, ktoré sa javia vzdialené, ak sledujeme líniu špirály, sú pri porovnávaní celých okruhov odrazu veľmi blízke. Naopak, prvky, ktoré sú podľa línie špirály veľmi blízke, takmer súčasné, sa stávajú navzájom veľmi vzdialené, ak prechádzame polomerom. Takáto časovosť nám nevnucuje používanie nálepiek „archaický“ alebo „pokrokový“, pretože každý zväzok súčasných prvkov môže prijať prv-

ky z ktoréhokoľvek času. V takomto rámci naše činnosti konečne vystupujú ako polytemporálne.

Možno používam elektrickú vrtačku i kladivo. Elektrická vrtačka má dvadsaťpäť rokov, kladivo státisíce rokov. Budete ma pokladať za brikoléra „protikladov“, keďže miešam gestá z rozličných dôb? Som etnografická kuriozita? Ukážte mi, naopak, aktivitu, ktorá by bola z hľadiska moderného času homogénna. Niektoré moje gény majú 500 miliónov rokov, iné 3 milióny, iné 100 000 rokov a moje návyky sú v rozpätí od niekoľkých dní až po niekoľké tisícročia. Ako povedala Péguyho Clio a ako to po nej zopakoval Michel Serres, „sme zmenári a miešači času“ (Serres, 1992). Definuje nás toto zamieňanie, a nie kalendár alebo prúd, ktorý pre nás moderní skonštruovali. Aj keby sme všetkých kastelánov zaradili jedného za druhým, stále by sme nedostali čas. Zostúpme však bokom, aby sme zachytili Cherubínovu smrť v jej intenzite, a dostaneme čas.

Sme teda tradicionalisti? Rovnako nie. Idea trvalej tradície je ilúziou, ktorú antropológovia už dávno vykázali do jej medzí. Všetky nehybné tradície boli ešte predvčerom v pohybe. S väčšinou starodávnych folklórnych tradícií je to ako so „stáročnou“ škótskou sukňou, ktorá bola celkom vymyslená v 19. storočí (Hobsbawm, 1983), alebo s bratstvom znalcov vína v mojom burgundskom mestečku, ktorých tisícročný rituál nemá ani päťdesiat rokov. „Národy bez histórie“ vymysleli tí, čo verili, že majú úplne novú históriu (Goody, 1979). V praxi to vyzerá tak, že prví ustavične vynachádzajú, kým druhí donekonečna opätovne prechádzajú tými istými revolúciami a spormi. Človek sa nerodí ako tradicionalista, človek sa rozhoduje, že ním bude, a pritom veľa vynachádza. Idea identického opakovania minulosti a idea radikálnej ruptúry s celou minulosťou, to sú dva symetrické výsledky jednej a tej istej koncepcie času. K minulosti, k tradícii, k opakovaniu sa nemôžeme vrátiť, pretože tieto veľké nehyb-

né oblasti sú prevráteným obrazom tej krajiny, ktorá už pre nás nie je zaslúbenou: útek dopredu, permanentná revolúcia, modernizácia.

Čo robiť, ak nemôžeme ani napredovať, ani ustupovať? Presunúť pozornosť. Nikdy sme ani nenapredovali, ani neustupovali. Vždy sme aktívne triedili prvky, ktoré patrili k rozličným časom. Môžeme ich naďalej triediť. Takéto triedenie vytvorilo čas, nie naopak. Modernizmus – a jeho anti- a postmoderné koroláriá – to je iba jeden výber urobený malou skupinou v mene všetkých. Ak vo väčšom počte prejavíme schopnosť sami triediť prvky, čo tvoria náš čas, znovu získame slobodu pohybu, ktorú nám modernizmus odopieral, slobodu, ktorú sme v skutočnosti nikdy nestratili. Nevynárame sa z temnej minulosti, ktorá zmiešavala prírodu a kultúru, aby sme dospeli do takej budúcnosti, kde permanentná revolúcia prítomnosti konečne tieto dva celky zreteľne oddelí. Nikdy sme neboli ponorení do homogénneho a planetárneho toku, vychádzajúceho buď z budúcnosti, alebo z hĺbky vekov. Modernizácia sa nikdy nekonala. Nie je to more, ktoré dlho stúpalo a teraz ustupuje. Príliv nikdy nebol. Môžeme prejsť k inému, t. j. vrátiť sa k mnohorakým veciam, ktoré sa rozličnými spôsobmi stále odohrávali.

## Kopernikovská kontrarevolúcia

Keby sme aj naďalej vedeli vytesňovať mimo seba ľudské masy a nie-ľudské prostredie, asi by sme ešte stále mohli veriť, že moderný čas naveky plynie a všetko zo svojej cesty odstraňuje. Vytesnené sa však vracia. Ľudské masy sú znovu tu, tie z východu i tie z juhu; a zovšadiaľ prichádzajú nekonečne rozmanité masy nie-ľudských súcen. Už ich nemožno prekonať, už sú neprekonateľné. Nič nie je väčšie ako obklopujúca príroda; národy Východu sa už neredukujú na ich proletárske

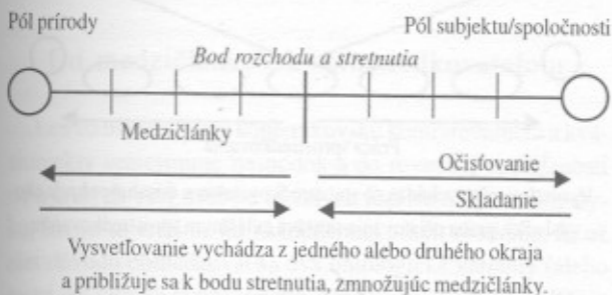


avantgardy; a masy tretieho sveta už nič neohraničí. Ako sa toho zbaviť, pýtajú sa ustrašene moderní. Ako ich všetkých modernizovať? Dalo sa to, verili, že sa to dalo, dnes už neveria. Ako veľký parník, ktorého ľadové kryhy v Sargasovom mori najskôr spomalili a potom znehybnili, moderný čas sa napokon zastavil. Nie je to však záležitosť času. Čas je vytváraný spájaním súcen. Moderný čas vytvorilo systematické spájanie súčasných prvkov do jedného celku. Teraz, keď sa tento laminárny prúd stal turbulentným, môžeme prestať s analýzami v prázdnom rámci časovosti a vrátiť sa k času, ktorý plynie, t. j. k súcnam a ich vzťahom, k sieťam, týmto konštruktérom nevrätlosti i vrätlosti.

Ako však zmeniť princíp klasifikovania súcen? Ako dať nelegitímny masám reprezentáciu, rodokmeň, občianstvo? Ako preskúmať túto *terra incognita*, ktorá je nám jednako taká dôverne blízka? Ako od sveta objektov a sveta subjektov prejsť k tomu, čo nazývam kváziobjektmi alebo kvázisubjektmi? Ako od transcendentnej/imanentnej prírody prejsť k tej prírode, ktorá je tiež reálna, no vyšla z laboratórií a potom sa premenila na vonkajšiu realitu? Ako od imanentnej/transcendentnej prírody preskočiť ku kolektívom ľudských a nie-ľudských súcen? Ako prejsť od transcendentného/imanentného uzavretého Boha k Bohu počiatkov, ktorého by sme azda mali nazývať Bohom zdola? Ako dospieť k sieťam, k týmto súcnam s takou zvláštnou topológiou a ešte nezvyčajnejšou ontológiou, ktoré sú schopné spájať i rozčleňovať, t. j. produkovať čas i priestor? Ako pochopiť Ríšu stredy? Ako som už povedal, musíme otvoriť modernú i nie-modernú dimenziu, odvinúť šírku i dĺžku, čo umožní načrtnúť mapy, prispôbené tak práci sprostredkovania, ako aj práci očisťovania.

Moderní veľmi dobre vedeli, ako pristupovať k tejto Ríši. Vyčistením a popretím dosiahli, že kváziobjekty zmizli. Za každým, keď sa zavŕšila práca sprostredkovania, začala sa práca očisťovania. Každý kváziobjekt, každý hybrid sa chá-

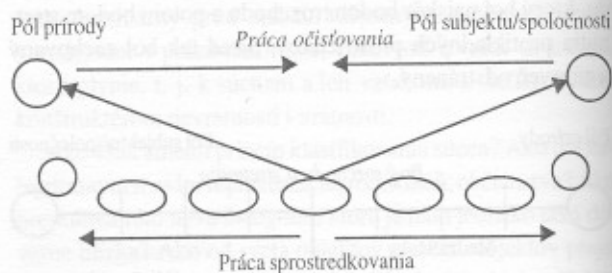
pal ako zmes čistých foriem. Moderné vysvetlenia spočívali v rozčlení zmiešanín, aby sa z nich vydrelo to, čo patrí subjektu (alebo sociálnemu), a to, čo patrí objektu. Potom sa zmnožili medzičlánky, aby sa zmiešaním čistých foriem znovu zložila jednota. Tieto analytické a syntetické postupy mali teda vždy tri aspekty: primárne očisťovanie, oddelenie fragmentáciou, postupné znovupremiešanie. Kritické vysvetľovanie vždy vychádzalo z obidvoch pólů a smerovalo do stredu, ktorý bol najskôr bodom rozchodu a potom bodom stretnutia protikladných prostriedkov. Stred tak bol zachovaný a zároveň odstránený.



Obrázok 7

Ak chceme odvinúť Ríšu stredú samu osebe, musíme obrátiť všeobecnú formu vysvetľovania. Bod rozchodu a stretnutia sa stáva východiskom. Vysvetlenia už nepostupujú od čistých foriem k javom, ale od stredu k okrajom. Okraje už nie sú bodmi, kde sa zachytáva realita, ale provizórnymi a čiastočnými výsledkami. Navrstvenie medzičlánkov nahradila refáz sprostredkovateľov podľa modelu, ktorý navrhol Antoine Hennion a slúži ako základ pre túto esej (Hennion, 1991). Namiesto popretia existencie hybridov – a ich nešikovného obnovovania pod menom medzičlánkov – tento model vysvetľovania umožňuje *prácu očisťovania integro-*

vať ako zvláštny prípad sprostredkovania. Inak povedané, vysvetľovanie prostredníctvom sprostredkovania zahrnuje v sebe Ústavu, zatiaľ čo táto, vzatá sama osebe, popiera to, čo jej dáva zmysel. To ukazuje, ako sa zmysel sprostredkovania odlišuje od zmyslu medzičlánku alebo sprostredkovateľa, definovaného ako to, čo rozptyľuje alebo premiestňuje prácu produkcie alebo tvorby, ktorá by mu unikala (Debray, 1991).



Vysvetľovanie vychádza zo sprostredkovateľov a dosahuje okraje ako výsledky, práca očisťovania sa stáva zvláštnym sprostredkovaním.

Obrázok 8

Ako sme videli, Kantova kopernikovská revolúcia ponúka taký dovŕšený model modernizátorského vysvetľovania, kde sa objekt otáča okolo nového stredu a zmnožujú sa medzičlánky, aby krok za krokom odstraňovali vzdialenosť. Nič nás však nenúti chápať túto revolúciu ako rozhodujúcu udalosť, ktorá nás navždy postavila na istú cestu vedy, morálky a teológie. S týmto obratom je to tak ako s obratom Francúzskej revolúcie, s ktorou je spätý; sú to výborné nástroje, ak chceme dosiahnuť, aby bol čas nevratný, no oni sami nie sú nevratné. Kopernikovskou kontrarevolúciou nazývam toto obrátenie obrátenia. Lepšie povedané, nazývam ňou tento presun okrajov do stredu a nadol, v dôsledku čoho sa objekt

i subjekt začnú otáčať okolo praxe kváziobjektov a sprostredkovateľov. Naše vysvetľovania nemusíme pripieňať k tým dvom čistým formám, k objektu alebo k subjektu-spoločnosti, pretože ony dve sú, naopak, čiastočnými a očistenými výsledkami ústrednej praxe, ktorá jediná nás zaujíma. Sú produktom purifikátorského *cracking*, a nie jeho surovinou. Príroda sa skutočne otáča, ale nie okolo subjektu/spoločnosti. Otáča sa okolo kolektívu, ktorý je výrobcom vecí a ľudí. Subjekt sa skutočne otáča, ale nie okolo prírody. Vytvoril ho kolektív, ktorý je výrobcom ľudí a vecí. Ríša stredy má konečne svoju reprezentáciu. Prírody a spoločnosti sú jej satelitmi.

## Od medzičlánkov k sprostredkovateľom

Len čo uskutočníme kopernikovskú kontrarevolúciu a kváziobjekty umiestnime naspodok a do rovnakej vzdialenosti od bývalých vecí osebe a bývalých ľudí vo vzájomnom styku, len čo sa vrátíme ku každodennej praxi, zbadáme, že už niet dôvodu obmedzovať sa dva ontologické varianty (alebo na tri, ak rátame aj uzavretého Boha).

Je vzduchová pumpa, ktorá nám dosiaľ slúžila ako príklad, nejakým úplne novým, samostatným ontologickým variantom? Vo svete kopernikovskej revolúcie by sme ju museli rozčleniť na dvojce: jedna časť by zostala vľavo a stali by sa z nej „prírodné zákony“; druhá časť by zostala vpravo a stala by sa z nej „anglická spoločnosť 17. storočia“; a možno by tu bola aj tretia, jav, ktorý by označoval prázdne miesto, kde sa prvé dve majú znovu zlúčiť. Zmnožovaním medzičlánkov by sme potom mali opäť zblížiť to, čo sme práve odlúčili. Povedali by sme, že laboratórna pumpa „odhaľuje“ alebo „reprezentuje“ alebo „materializuje“ alebo „umožňuje pochopiť“ zákony prírody. Zároveň by sme povedali, že sociálne „reprezentácie“ zámožných anglických džentlmenov umožňujú

„interpretovať“ tlak vzduchu a „akceptovať“ existenciu vákua. Pri ďalšom približovaní sa k bodu rozchodu a stretnutia by sme od celkového sociálneho kontextu prešli k lokálnemu kontextu a ukázali, ako Boyleove gestá a nátlak Royal Society týmto džentlmenom umožnili pochopiť nedostatky pumpy, netesnosti a nepravidelnosti. Zmnožovaním medzičlánkov by sa nám napokon podarilo znovu zviazať dve, spočiatku neko-  
nečne vzdialené stránky, prírodnú a spoločenskú.

Zameral som sa na ideálny prípad a predpokladal som symetriu medzi historikmi. Žiaľ, v praxi nájdeme iba historikov, ktorí sa zaujímajú o Anglicko 17. storočia, pričom ich vôbec nezaujíma vzduchová pumpa – okrem prípadu, keď ju na obnovenie chronológie musia nechať spadnúť z neba. Na druhej strane vedci a epistemológovia opisujú fyziku vákua tak, že sa pritom ani len trochu nezaujímajú o Anglicko alebo aj o samého Boyla. Nechajme však bokom tieto asymetrické úlohy, z ktorých jedna vynecháva nie-ludské súcna a druhá ľudí. Posúdme bilanciu predchádzajúceho vysvetľovania, ktoré sa predsa len usiluje o dosiahnutie symetrie.

Podľa takéhoto vysvetľovania sa nič podstatné nestalo. Na vysvetlenie našej vzduchovej pumpy by sme mali ruku striedavo ponárať buď do urny, ktorá obsahuje celú večnosť prírodných súcien, alebo do urny s nemennými hnacími silami spoločenského sveta. Príroda bola vždy rovnaká. Spoločnosť sa vždy skladá z tých istých hnacích síl, z tých istých záujmov, z tých istých vášní. V modernej perspektíve je vysvetlenie umožnené prírodou a spoločnosťou, pretože tie už ne-  
treba vysvetľovať. Samozrejme, sú tu medzičlánky, ktorých úlohou je práve vytvárať medzi nimi spojenie, no môžu to robiť iba preto, lebo nemajú nijakú ontologickú hodnotu. Ony iba prenášajú, šíria, premiestňujú silu jediných dvoch realít: prírody a spoločnosti. Zaiste, môžu prenášať zle, môžu byť neverné a obmedzené. Nedostatočná vernosť im však neposkytuje nijaký vlastný význam, keďže práve ona dokazuje ich

status medzičlánkov. Nemajú nijakú vlastnú kompetenciu. V horšom prípade sú to surovci a otroci, v lepšom verní sluhovia.

Keď uskutočňujeme kopernikovskú kontrarevolúciu, musíme teda prácu medzičlánkov brať oveľa vážnejšie. Ich úlohou už nie je prenášať moc prírody alebo spoločnosti, a jednak produkujú tie isté efekty reality. Ak teraz počítame entity s autonómnym statusom, zisťujeme, že ich je oveľa viac ako dve alebo tri. Nachádzame ich desiatky. Má alebo nemá príroda strach z prázdna? Je v pumpe skutočné vákuum alebo tam prenikol nejaký jemný éter? Ako svedkovia z Royal Society budú posudzovať netesnosti pumpy? Ako anglický kráľ prijme, že sa znovu začína hovoriť o vlastnostiach hmoty a že sa znovu vytvárajú súkromné krúžky, zatiaľ čo sa konečne začína riešiť otázka absolútnej moci? Mechanizácia hmoty potvrdí alebo oslabí hodnovernosť zázrakov? Stane sa Boyle rešpektovaným experimentátorom, hoci sa venuje vulgárnym experimentátorským úlohám a zanedbáva deduktívne vysvetlenie, jediné hodné učenca? Všetky tieto otázky už nie sú zovreté medzi prírodu a spoločnosť, pretože *všetky po novom definujú, čo môže príroda a čo môže spoločnosť*. Príroda a spoločnosť už nie sú explikatívnymi pojmami, samy potrebujú spoločné vysvetlenie (Latour, 1989a). Okolo práce pumpy sa utvára akýsi nový Boyle, nová príroda, nová teológia zázrakov, nové vedecké spoločenstvo, nová spoločnosť, ku ktorej odteraz patrí aj vákuum, vedci a laboratórium.

Novosť pumpy nevysvetlíme tak, že budeme ruku striedavo ponárať do urny prírody a urny spoločnosti. Naopak, treba zaplniť tieto urny alebo aspoň zásadne zmeniť ich obsah. Príroda z Boylovho laboratória vyjde zmenená, a rovnako aj anglická spoločnosť, no zmenia sa aj Boyle a Hobbes. Takéto metamorfózy ostávajú nepochopiteľné, ak odjakživa existujú iba dve súcna, príroda a spoločnosť, alebo ak prvé z nich ostáva nemenné, kým druhé pretvára história. Naproti tomu sa tieto

metamorfózy stávajú vysvetliteľné, ak esenciu rozdelíme na všetky súcna tvoriace túto históriu. Potom však prestanú byť jednoduchými, viac či menej vernými medzičlánkami. Stávajú sa sprostredkovateľmi, t. j. aktérmi schopnými preložiť, čo transportujú, znovu to definovať, opätovne odvinúť, no aj zradíť. Z otrokov sa stali slobodní občania.

Keď bytie, ktoré až dosiaľ zachytávala príroda a spoločnosť, ponúkne všetkým sprostredkovateľom, priebeh času sa stane pochopiteľnejší. Vo svete kopernikovskej revolúcie, kde sa všetko muselo držať medzi pólmi prírody a spoločnosti, nemala história veľkú cenu. Buď sa tam odhaľovala príroda, alebo sa rozvíjala spoločnosť, alebo sa jedna aplikovala na druhú. Javy neboli nič viac než stretnutie už vždy prítomných prvkov. Bola tu, pravdaže, náhodná história, ale iba pre ľudí, odtrhnutá od nevyhnutnosti prírodných vecí. Až keď vychádzame zo stredu, až keď obraciame smer vysvetľovania a esenciu nahromadenú na dvoch okrajoch prerozdělíme do súboru medzičlánkov, až keď tieto pozdvihneme do rangu plnohodnotných sprostredkovateľov, až potom sa história stáva skutočne možnou. Čas potom už nie je nanič, ale nadobro. S Boylem, s pružnosťou vzduchu, s vákuom, so vzduchovou pumpou, s kráľom, s Hobbesom sa naozaj niečo stalo. Všetci z toho vyšli zmenení. Zo všetkých esencií sa stávajú udalosti, tak z pružnosti vzduchu, ako zo smrti Cherubína. História už nie je len históriou ľudí, stáva sa aj históriou prírodných vecí (Serres, 1989a).

## Od veci osebe k spochybneniu

Táto kopernikovská kontrarevolúcia mení miesto objektu. Vyberá ho z veci osebe a privádza ho ku kolektívu, no bez toho, aby ho približovala k spoločnosti. Na pochopenie tohto premiestnenia a zostupu má Serresova práca rovnaký význam

ako Shapinova a Schafferova alebo Hennionova. „Usilujeme sa opísať, ako sa vynára objekt, a to nielen nástroj alebo pekná socha, ale vec všeobecne, ontologicky povedané. Ako objekt získa hominitu,“ napísal v jednej zo svojich najlepších kníh Michel Serres. Problémom je, že

„v knihách sa nedá nájsť nič, čo by hovorilo o prvotnej skúsenosti, v priebehu ktorej objekt ako taký konštituoval ľudský subjekt, pretože knihy sa píšú na prekrytie tejto skúsenosti mlčaním alebo na uzavretie dverí a reč prehlušuje, čo sa tam v tichu odohráva“ (s. 216).

Máme stovky mýtov, ktoré rozprávajú, ako subjekt (alebo kolektív, alebo intersubjektívita, alebo epistéma) konštruuje objekt – Kantova kopernikovská revolúcia je iba jedným príkladom v tomto dlhom rade. Nič nám však nerozpráva o druhom aspekte tejto histórie: ako je subjekt tvorený objektom. Shapin a Schaffer mali k dispozícii tisíce strán archívnych materiálov o Boylových a Hobbesových ideách, ale nič o tichej práci vzduchovej pumpy alebo o obratnosti, ktorú vyžadovala. Svedectvo o tejto druhej polovici histórie neposkytujú texty alebo reči, ale mlčanlivé a hrubé zvyšky – pumpy, kamene a sochy. Serresova archeológia zostupuje o niekoľko vrstiev nižšie, ako leží vzduchová pumpa, aj tam sa však stretáva s rovnakým mlčaním.

„Izraelský národ odrieka žalmy pred zvyškami Múru nárekov: z chrámu neostal ani kameň na kameni. Čo videl, čo robil, na čo myslel mudrc Táles pred egyptskými pyramídami vo chvíli, ktorá je pre nás taká dávna, aké dávne boli preňho časy Cheopsove. Prečo pred týmito hromadami kameňov vynašiel geometriu? Celý islam sníva o ceste do Mekky, kde sa



uchováva kába, čierny kameň. Moderná veda sa v renesancii zrodila s voľným pádom: kamene padajú. Prečo Ježiš založil kresťanskú cirkev na človeku, ktorý sa volal Petrus, t. j. kameň. V týchto príkladoch založenia zámerne miešam náboženstvá a vedenia“ (s. 213).

Prečo by sme mali brať vážne takéto unáhlené zovšeobecnenie všetkých týchto petrifikácií, kde sa čierny náboženský kameň mieša s Galileovým voľným pádom telies? Z toho istého dôvodu, pre ktorý som bral vážne Shapinovu a Schafferovu prácu, „zámerne miešajúcu náboženstvá a vedenia v príkladoch založenia“ modernej vedy a modernej politiky. Serres zafažuje epistemológiu týmto novým neznámym aktérom, mlčanlivými vecami. Všetci to robia z toho istého antropologického dôvodu: veda a náboženstvo sú späté hlbokou reinterpretáciou toho, čo to znamená obviniť a podrobiť skúške. Pre Serresa, ako i pre Boyla je veda odvetvím práva:

„Vo všetkých európskych jazykoch, tak na severe ako na juhu, má slovo *chose* (t. j. vec, pozn. prekl.), akúkoľvek formu mu dáme, svoj pôvod alebo koreň v slove *cause* prameniacom v oblasti práva, politiky alebo kritiky všeobecne. Akoby samy objekty existovali iba vzhľadom na diskusie nejakého zhromaždenia alebo podľa rozhodnutia poroty. Jazyk chce, aby svet pochádzal iba z neho. Aspoň to tak hovorí“ (s. 111). „Latinský jazyk takto nazýval *res*, vec, odkiaľ odvodzujeme realitu, predmet súdnej procedúry i samu príčinu. Pre starých Rimanov obvinený niesol meno *reus*, pretože sudcovia ho citovali. Akoby ľudská realita pochádzala jedine zo súdneho tribunálu“ (s. 307). „Tu na nás čaká zázrak a rozlúštenie najväčšej záhady. Slovo *cause* označuje koreň alebo pôvod slova

*chose: causa, cosa*; takisto *thing* alebo *Ding*. [...] Tribunál inscenuje identitu kauzy a veci, slova a objektu alebo substitutívny prechod jedného do druhého. Tu sa vynára vec“ (s. 294).

V týchto troch citátoch Serres zovšeobecňuje výsledky, ktoré Shapin a Schaffer tak namáhavo zhromaždili: kauzy, kamene a fakty nikdy nezaujímajú postavenie veci osebe. Boyle sa pýtal, ako ukončiť občianske vojny. Chcel to dosiahnuť obmedzením hmoty na inertné bytie; požiadavkou, aby Boh nebol priamo prítomný; skonštruovaním nového uzavretého priestoru v recipiente, kde by bola zjavná existencia vákua; prijímaním svedkov bez ohľadu na ich názory. Nijaké obvinenie *ad hominem* už nedostane príležitosť, hovorí nám Boyle, nijaký ľudský svedok nedostane dôveru, dôveryhodné budú iba nie-ľudské indikátory a džentlmenmi pozorované nástroje. Tvrdošijné zhromažďovanie *matters of fact* poskytne základ pre pacifikovaný kolektív. Tento vynález faktov však nie je objavom vecí *out there*, je to antropologický výtvar, ktorý prerozdeľuje Boha, vôľu, lásku, nenávisť a spravodlivosť. Serres nehovorí nič iné. Nemáme nijakú predstavu o vzhľade, aký by veci mali mimo tribunálu, mimo našich občianskych vojen, mimo našich procesov a súdov. Bez obvinenia (franc. *accusation* – pozn. prekl.) nemáme kauzy (franc. *causes* – pozn. prekl.), ktoré chceme brániť, a nemôžeme pripísať javom ich príčiny (franc. *causes* – pozn. prekl.). Táto antropologická situácia sa neobmedzuje na našu predvedeckú minulosť, ešte väčšmi charakterizuje našu vedeckú prítomnosť.

Naša spoločnosť teda nie je moderná preto, že by sa azda na rozdiel od všetkých iných konečne oslobodila z pekla kolektívnych vzťahov, z náboženského tmárstva a z politickej tyranie, ale preto, že, ako všetky ostatné, prerozdeľuje obvinenia, nahrádzajúc jednu – právnu, kolektívnu, sociálnu –

kauzu druhou – vedeckou, nie-sociálnou, faktučnou. Nikde sa nedá pozorovať nejaký objekt a nejaký subjekt, nikde nevidieť nejakú spoločnosť, ktorá by bola primitívna, a iná, moderná. Série substitúcií, premiestnení a prekladov mobilizujú v čoraz väčšom rozsahu ľudí a veci.

„Na počiatku si predstavujem rýchly vír, kde sa transcendentálna konštitúcia objektu subjektom udržiava, akoby na odplatu, symetrickou konštitúciou subjektu objektom v prierazných, ustavične obnovovaných polkruhoch, vracajúc sa k počiatku. [...] Existuje objektívne transcendentálne, konštitutívna podmienka subjektu prostredníctvom objavenia sa objektu ako objektu všeobecne. O inverznej a symetrickej podmienke na vírivom kruhu máme svedectvá, stopy alebo rozprávania, napísané v nestálom jazyku. [...] No na priamu konštitutívnu podmienku vychádzajúcu z objektu máme hmatateľných, viditeľných, konkrétnych, úžasných, nemých svedkov. Nech v tárovej histórii alebo mlčanlivej predhistórii zostúpime akokoľvek ďaleko, sú vždy už tam“ (s. 209).

Vo svojom tak málo modernom diele nám Serres rozpráva pragmatogóniu, ktorá je rovnako bájna ako Hesiodova alebo Hegelova kozmogónia. Jeho rozprávanie nevyužíva ani metamorfózy, ani dialektiku, ale substitúcie. Nové vedy, ktoré kolektív odchyľujú, premieňajú, petrifikujú, aby sa z neho stala nikým nevytvorená vec, sú iba oneskorencami v tejto dlhej mytológii substitúcií. Tí, čo sledujú siete alebo študujú vedy, môžu iba dokumentovať entý okruh špirály, ktorej bájni začiatok nám Serres načrtáva. Súčasná veda je jedným zo spôsobov predlžovania toho, čo sme odjakživa robili. Hobbes konštruuje politické teleso z nahých oživených tiel – stretáva sa tak znovu s Leviathanovou gigantickou umelou protézou.

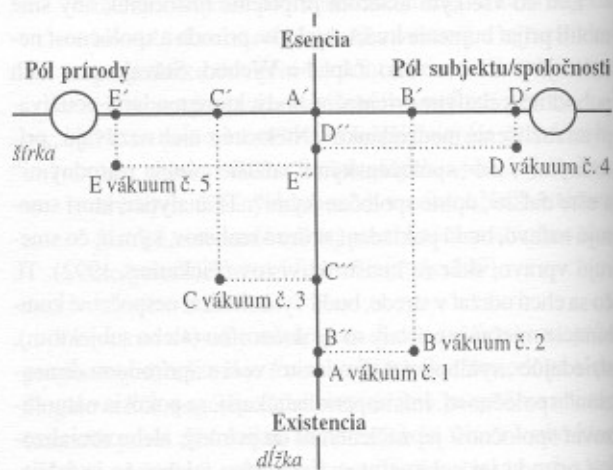
Boyle všetky nezhody občianskych vojen koncentruje okolo vzduchovej pumpy – stretáva sa tak znovu s faktami. Každý okruh špirály definuje nejaký nový kolektív a nejakú novú objektivitu. Kolektív v ustavičných renováciách, ktorý sa organizuje okolo vecí v ustavičných renováciách, sa nikdy neprestáva vyvíjať. Nikdy sme neopustili antropologickú maticu – ešte stále sme v dobách temna alebo, ak chcete, ešte stále sme v detskom veku sveta.

## Ontológia s variabilnou geometriou

Len čo všetkým aktérom pripíšeme historicitu, aby sme mohli prijať bujnenie kváziobjektov, príroda a spoločnosť neexistujú o nič viac ako Západ a Východ. Stávajú sa z nich pohodlné, relatívne orientačné body, ktoré moderní používajú na rozlíšenie medzičlánkov. Niektoré z nich nazývajú „prírodnými“, iné „spoločenskými“, ďalšie „úplne prírodnými“ a ešte ďalšie „úplne spoločenskými“. Tí analytici, ktorí smerujú naľavo, budú pokladaní skôr za realistov, kým tí, čo smerujú vpravo, skôr za konštruktivistov (Pickering, 1992). Tí, čo sa chcú udržať v strede, budú vynachádzať nespočetné kombinácie miešania prírody so spoločnosťou (alebo subjektom), striedajúc „symbolickú dimenziu“ vecí s „prírodnou dimenziou“ spoločností. Iní, imperialistickejší, sa pokúsia naturalizovať spoločnosť jej začlenením do prírody, alebo socializovať prírodu jej pohltením spoločnosťou (alebo, čo je ťažšie, subjektom).

Tieto orientačné body a tieto spory napriek všetkému ostávajú jednorozmerné. Keď všetky entity klasifikujeme podľa jedinej línie od prírody k spoločnosti, je to to isté, akoby sme zemepisné mapy kreslili jedine pomocou dĺžky, čo by ich zredukovalo na jednu čiaru. Druhá dimenzia umožní priradiť entitám šírku a odvinúť mapu, ktorá, ako sme už povedali,

zachytáva tak modernú Ústavu, ako aj jej prax. Ako budeme definovať tento ekvivalent Severu a Juhu? Spájajúc metafory to vyjadrím tak, že ho treba definovať ako gradient, ktorý súvisle zachytáva stabilitu entít od udalosti až po esenciu. O vzduchovej pumpe ešte nevieme nič, ak o nej povieme, že je reprezentáciou prírodných zákonov alebo reprezentáciou anglickej spoločnosti alebo aplikáciou prvej na druhú alebo druhej na prvú. Treba ešte povedať, či ide o vzduchovú pumpu ako udalosť 17. storočia, alebo o vzduchovú pumpu – stabilizovanú esenciu v 18. alebo v 20. storočí. Stupeň stabilizácie – šírka – je rovnako dôležitý ako postavenie na línii, ktorá ide od prírodného k sociálnemu – dĺžka.



Obrázok 9

Ontológia sprostredkovateľov má teda variabilnú geometriu. Čo Sartre povedal o ľuďoch, že totiž ich existencia predchádza ich esenciu, to treba povedať o všetkých aktantoch, o pružnosti vzduchu i o spoločnosti, o hmote i o vedomí. Nemusíme sa rozhodovať medzi vákuom č. 5, realitou vonkajšej

prírody, ktorej esencia nezávisí od nijakého človeka, a vákuom č. 4, reprezentáciou, ktorej definovanie trvalo západným učencom celé storočia. Lepšie povedané, medzi týmito dvoma sa môžeme rozhodovať až potom, keď sú stabilizované. O veľmi nestabilnom vákuu č. 1 z Boylovho laboratória nemôžeme povedať, či je prírodné alebo spoločenské, ale iba to, že sa umelo objavuje v laboratóriu. Vákuum č. 2 môže byť artefakt vyrobený rukou človeka, pokiaľ sa nepremení na vákuum č. 3, ktoré začína byť realitou, čo uniká ľuďom. Čo je potom vákuum? *Nie je to nijaké z týchto postavení. Esenciou vákua je trajektória, ktorá ich všetky spája.* Inak povedané, pružnosť vzduchu má históriu. V takto odvinutom priestore má každý z aktantov jedinečnú signatúru. Aby sme ich vyznačili, nepotrebujeme prijímať nijakú hypotézu o esencii prírody alebo o esencii spoločnosti. Položte na seba všetky tieto signatúry a dostanete formu toho, čo moderní v snahe zhrnovať a očisťovať chybné nazývajú „prírodou“ alebo „spoločnosťou“.

Keď však všetky tieto trajektórie premietneme na jedinú líniu, ktorá spája bývalý pól prírody s bývalým pólom spoločnosti, prestávame tomu rozumieť. Všetky body (A, B, C, D, E) sa iba premietnu po šírke (A', B', C', D', E') a bod A sa nachádza na mieste bývalých javov, kde sa podľa moderného scenára neodohráva nič. Na tejto jedinej línii sa realisti a konštruktivisti môžu ďalších sto rokov hádať o interpretáciu vákua. Prví budú tvrdiť, že tento reálny fakt nikto nevyfabrikoval, druhí zasa, že tento sociálny fakt sme opracovali vlastnými rukami; stúpenci správneho stredu budú kolísaf medzi dvoma zmyslami slova „fakt“ a viac či menej vhodne používať spojenie „nielen... ale aj...“. Výroba sa totiž nachádza pod touto líniou, v práci sprostredkovania, ktorú vidieť iba vtedy, ak zoberieme do úvahy aj stupeň stabilizácie (B'', C'', D'', E'').

S veľkými masami prírody alebo spoločnosti je to ako s vychladnutými kontinentmi v tektonike zemských platní. Ak

chceme pochopiť ich pohyb, musíme zostúpiť do žeravých hlbín, kde vybuchuje magma a odkiaľ sa veľmi dávno a veľmi ďaleko vynorili, aby po vychladnutí a postupnom nahromadení vytvorili obidve kontinentálne platne, na ktorých pevne stojíme. Aj my musíme zostúpiť a priblížiť sa k tým miestam, kde sa vytvárajú zmiešaniny, z ktorých sa stane, ale oveľa neskôr, príroda a spoločnosť. Je to priveľa, ak od našich diskusií požadujeme, aby pri entitách, o ktorých sa hovorí, odteraz spresňovali ich šírku i dĺžku, a aby sme všetky esencie chápali ako trajektórie?

Teraz lepšie chápeme paradox moderných. Uplatňovali sprostredkovanie i očisťovanie, no reprezentovali iba to druhé; pri dvoch inštanciách, prírode a spoločnosti, využívali transcendentiu aj imanenciu. To im poskytlo štyri protirečivé prostriedky, ktoré im umožňovali robiť všetko. Keď však načrtneť mapu ontologických variet, zistíme, že tam nie sú štyri oblasti, ale iba tri. Dvojitá transcendentia prírody na jednej strane a spoločnosti na druhej strane korešponduje so stabilizovanými esenciami. Naproti tomu imanencia *naturae naturantes* a kolektívov korešponduje s jedinou a tou istou oblasťou, a to s oblasťou nestability udalostí, s oblasťou práce sprostredkovania. Moderná Ústava teda oprávnené predpokladá, že medzi prírodou a spoločnosťou je priepasť, táto priepasť je však neskorý výsledok stabilizácie. Jediná priepasť, ktorá platí, oddeľuje prácu sprostredkovania od konštitucionálneho formovania, no bujnením hybridov sa táto priepasť mení na kontinuálny gradient, ktorým môžeme prejsť, len čo sa znovu staneme tými, čím sme nikdy neprestali byť, totiž nie-modernými. Keď k oficiálnej a stabilnej verzii Ústavy pridáme jej polooficiálnu, ešte čerstvú a nestabilnú verziu, zaplní sa, naopak, stred a okraje sa vyprázdnia. Chápeme, prečo nie-moderní nenasledujú po moderných. Oni iba oficializujú postrannú prax moderných. Za cenu malej kontrarevolúcie konečne retrospektívne chápeme, čo sme to vlastne vždy robili.

## Spojenie štyroch moderných repertoárov

Keď sme rozvinuli modernú i nie-modernú dimenziu, keď sme uskutočnili túto kopernikovskú kontrarevolúciu, keď sme objekt i subjekt posunuli do stredu a nadol, sme azda v stave kapitalizovať najlepšie kritické prostriedky. Moderní vyvinuli štyri odlišné a podľa ich presvedčenia navzájom nezlučiteľné repertoáre na zachytenie bujnenia kváziobjektov. Prvý repertoár sa zaoberá vonkajšou realitou nejakej prírody, ktorú neovládame, ktorá existuje mimo nás a nemá ani vášne, ani túžby, ktorú však môžeme mobilizovať a konštruovať. Druhý repertoár sa zaoberá sociálnymi putami, tým, čo ľudí navzájom viaže, vášňami a túžbami, čo nami hýbu, personifikovanými silami štruktúrujúcimi spoločnosť, ktorá nás všetkých prekračuje, hoci ju konštruujeme. Tretí sa zaoberá významom a zmyslom; aktantmi utvárajúcimi histórie, čo si rozprávame; skúškami, čo aktanti podstupujú; ich dobrodružstvami; trópami a žánrami, ktoré ich organizujú; veľkými rozprávaniami, ktoré nás neobmedzene ovládajú, hoci sú iba jednoduchým textom a diskurzom. Napokon štvrtý hovorí o Bytí a dekonštruuje, ako naň zabúdame, keď sa staráme iba o súcno, hoci ontologická diferenciacia distribuuje Bytie do súcien a sto-tožňuje ho s ich rozsahom.

Tieto prostriedky sú nezlučiteľné iba podľa oficiálnej verzie Ústavy. V praxi sa len ťažko dajú navzájom odlíšiť. Bez hanby miešame naše túžby do vecí, zmysel do sociálneho, kolektívne do rozprávania. Len čo sledujeme stopu nejakého kváziobjektu, javí sa nám raz ako vec, raz ako rozprávanie, raz ako sociálne puto, no nikdy sa pritom neredukuje na jednoduché súcno. Naša vzduchová pumpa načrtáva pružnosť vzduchu, ale zobrazuje aj spoločnosť 17. storočia a definuje nový literárny žáner, rozprávanie o laboratórnem experimente. Keď to sledujeme, mali by sme predpokladať, že všetko je rétorické, alebo že všetko je prírodné, alebo že všetko je so-



ciálna konštrukcia, alebo že všetko je „Gestell“? Mali by sme predpokladať, že tá istá pumpa je vo svojej esencii niekedy objekt, niekedy sociálne puto a niekedy diskurz? Alebo že je tak trochu všetko toto? Že je niekedy jednoduché súcno a niekedy poznačená, posunutá, rozoklaná ontologickou diferenciou? A nie sme to my, moderní, kto umelo rozdeľuje jedinú trajektóriu, ktorá spočiatku nie je ani objektom, ani subjektom, ani efektom zmyslu, ani čírym súcnom? Čo ak sa oddeľovanie štyroch repertoárov dá uplatňovať iba na stabilizované a neskoré súcna?

Nič nedokazuje, že prostriedky ostanú nezlučiteľné, len čo prejdeme od esencií k udalostiam, od očisťovania k sprostredkovaniu, od modernej dimenzii k nie-modernej, od kopernikovskej revolúcie ku kontrarevolúcii. O kváziobjektoch a kvázisubjektoch jednoducho povieme, že tvoria siete. Sú reálne, veľmi reálne, a my, ľudia, sme ich neurobili. Sú však kolektívne, pretože nás navzájom zväzujú, obiehajú medzi našimi rukami a svojím obehom nás definujú. Sú pritom diskurzívne, naratívne, historické, vášnivé a zaplnené aktantmi autonómnych foriem. Sú nestabilné a riskantné, existenciálne a nesú v sebe bytie. Toto spojenie štyroch repertoárov nám dovoľuje vybudovať príbytok, kde je dosť miesta pre Ríšu stredu. Bude to naozaj spoločný dom pre nie-moderný svet i Ústavu.

Pokiaľ ostávame naozaj moderní, syntéza je nemožná, pretože príroda, diskurz, spoločnosť, Bytie nás vtedy nekonečne prekračujú a sú definované iba svojou oddelenosťou, ktorá udržiava ústavné záruky. Ak však k zárukám pridáme prax, ktorú Ústava umožňuje, no zároveň popiera, kontinuita sa stáva možnou. Moderní majú úplnú pravdu, keď požadujú zároveň realitu, jazyk, spoločnosť i bytie. Nemajú pravdu iba vtedy, keď sú presvedčení, že si naveky protirečia. Nemohli by sme prestať s tým analyzovaním priebehu kváziobjektov, čo oddeľuje tieto prostriedky, a namiesto toho písať tak, ako-

by sa neprestajne navzájom prepájali? Asi by sme sa tak zbavili postmodernej malátnosti.

Priznávam, že už toho mám po krk – byť stále uzavretý v jazyku alebo byť väzňom sociálnych reprezentácií. Chcem sa dostať k veciam samým, a nie iba k ich javom. Skutočnosť nie je vzdialená, je všade dostupná vo všetkých mobilizovaných objektoch. Nie je priamo v nás dostatok vonkajšej reality?

Máme už toho dosť, byť navždy ovládaní transcendentnou, nepoznateľnou, nedostupnou, presnou a iba pravdivou prírodou, obývanou bytosťami, ktoré spia ako Šípková Ruženka a čakajú, kým ich jedného dňa konečne objaví švárný vedec. Naše kolektívy sú aktívnejšie, produktívnejšie, socializovanejšie, než by nám to naznačovali nudné veci osebe.

Neunavujú vás už trochu tie sociológie vybudované výlučne na sociálnom, ktoré sa zmôžu iba na nekonečné opakovanie slov „moc“ a „legitímnosť“, pretože nevedia zachytiť ani svet objektov, ani svet jazyka, hoci tieto konštituujú sociálne? Naše kolektívy sú reálnejšie, naturalizovanejšie, diskurznejšie, než by nám to naznačovali nudní ľudia-medzi-sebou.

Sme už unavení rečovými hrami a večným skepticizmom dekonštrukcie zmyslu. Diskurz nie je svet osebe, ale populácia aktantov, čo sa miešajú s vecami i spoločnosťami, udržiavajú ich a držia sa ich. Záujem o text nás nevzďaľuje od reality, lebo aj veci majú právo získať hodnotu rozprávania. Pokiaľ ide o texty, prečo by sme im mali uprieť dôstojnosť byť sociálnou väzbou, ktorá nás drží pohromade?

Spolu so svojimi súčasníkmi už odmietam obvinenie, že sme zabudli na Bytie, že žijeme v nízkom svete zbavenom každej substancie, všetkého posvätného, všetkého umenia. Odmietam tvrdenie, že na znovunájdenie všetkých týchto pokladov by sme mali opustiť historický, vedecký a spoločenský svet, kde žijeme. Keď sa venujeme vedám, technike, obchodu, veciam, nevzďaľujeme sa tým ani od diferencie medzi Bytím a súcňom, ani od spoločnosti, politiky a jazyka.

– Skutočné ako príroda, naratívne ako diskurz, kolektívne ako spoločnosť, existenciálne ako Bytie – také sú kváziobjekty, ktorých bujnenie moderní umožnili. Ako také ich musíme sledovať, pričom sa znovu staneme tými, akými sme nikdy neprestali byť – nie-modernými.

## IV

# RELATIVIZMUS

### Ako ukončiť asymetriu?

Na začiatku tejto eseje som ponúkol antropológiu ako model opisu nášho sveta, pretože iba ona môže spojiť do celku zvláštnu trajektóriu kváziobjektov. Čoskoro som však uznal, že tento model vôbec nie je použiteľný, pretože sa nedá uplatniť na vedy a techniku. Zatiaľ čo etnovedy umožňovali zachytiť väzby, ktoré ich spájali so sociálnym svetom, exaktne vedy to neumožňovali. Aby som pochopil, prečo je také ťažké uplatňovať na socio-technické siete nášho sveta tú istú voľnosť prejavu, musel som preskúmať, čo rozumieme pod modernitou. Ak ňou rozumieme tú oficiálnu Ústavu, ktorá úplne oddeľuje ľudí od nie-ludských súcen, potom antropológia moderného sveta naozaj nie je možná. Ak však odvinie me nielen Ústavu, ale aj prácu sprostredkovania, ktorá jej dáva zmysel, retrospektívne zbadáme, že sme nikdy neboli naozaj moderní. V dôsledku toho sa antropológia, ktorá až dovtedy pri vedách a technike stroskotávala, môže znovu stať modelom opisu, ako som si želal. Nie je schopná porovnávať pred-

moderných s modernými, mohla by ich však porovnávať s nie-modernými.

Bohužiaľ, antropológia, aká je, sa dá len ťažko použiť. Utvárali ju moderní, aby im pomohla pochopiť tých, čo moderní neboli, a tak vo svojich praktikách, pojmoch a problémoch interiorizovala nemožnosť, o ktorej som už hovoril (Bonte a Izard, 1991). Odmieta študovať prírodné objekty a svoje výskumy obmedzuje na kultúry. Ostáva asymetrická. Aby sa stala komparatívnou a mohla prechádzať medzi modernými a nie-modernými, musí sa stať symetrickou. To si vyžaduje, aby bola schopná postaviť sa nielen pred viery, ktoré sa nás priamo nedotýkajú – k takým sme vždy dosť kritickí –, ale aj pred poznatky, čo sami úplne prijímame. Prekračovaním hraníc sociológie poznania, a predovšetkým epistemológie, sa musí stať schopnou študovať vedy.

Prvý princíp symetrie svojou požiadavkou pristupovať s tými istými pojmami k omylu i pravde rozvrátil štúdiá vedy a techniky (Bloor, 1982). Až dovedy sociológia vedy vysvetľovala iba odchýlky od priamej cesty rozumu, pričom využívala veľký luxus sociálnych faktorov. Zatiaľ čo omyl sa dal vysvetliť sociálne, pravda ostávala svojím vlastným vysvetlením. Viera v lietajúce taniere sa teda dala analyzovať, ale poznanie čiernych dier už nie; ilúzie parapsychológie áno, ale vedenie psychológov nie; Spencerove omyly áno, ale Darwinove istoty nie. Sociálne faktory toho istého typu sa nedali rovnako aplikovať na obidva prípady. V týchto dvoch mierach, dvoch váhach, nachádzame staré antropologické rozdeľovanie na vedy – štúdiu nedostupné – a etnovedy – štúdiu dostupné.

Východiskové predpoklady sociológie poznania by etnológov neboli tak dlho odstrašovali, keby epistemológovia túto asymetriu medzi pravými a nepravými vedami neboli pozdvihli do rangu fundamentálneho princípu. Iba nepravé, „zastarané“ vedy sa môžu viazať so sociálnym kontextom. Na-

proti tomu „potvrdené“ vedy sú vedeckými iba vďaka tomu, že sa vytrhávajú z každého kontextu, z každého nečistého prostredia, z každej naivnej samozrejmosti a unikajú dokonca aj vlastnej minulosti. V tom podľa Bachelarda a jeho žiakov spočíva rozdiel medzi históriou a históriou vied. História môže byť symetrická, ale na tom nezáleží, pretože aj tak sa nikdy nezaobrá vedou; naproti tomu história vied nesmie byť symetrická, pretože epistemologický zlom musí byť úplný.

Kam až vedie odmietnutie každej antropologickej symetrie, to nám dostatočne ukáže jeden príklad. Keď Canguilhem odlišuje vedecké ideológie od ozajstných vied, tvrdí nielen to, že nemožno študovať tými istými pojmi Darwin – vedca – a Diderota – ideológa –, ale aj to, že by sa malo zabrániť, aby sa spomínali jedným dychom (Canguilhem, 1968). „Oddelenie ideológie od vedy musí zabrániť, aby sme v dejinách vedy plynule prechádzali od niekoľkých, podľa všetkého pretrvávajúcich ideologických prvkov k vedeckej konštrukcii, ktorá ideológiu odstránila: aby sme napríklad v *D'Alembertovom sne* hľadali anticipácie *Pôvodu druhov*“ (s. 45). Vedecké je iba to, čo sa navždy rozchádza s ideológiou. Ak sa tohto princípu pridržame, sotva pri sledovaní kváziobjektov dospejeme k ich konkrétnym podmienkam. Ak sa kváziobjekty dostanú do rúk epistemológa, odtrhne ich od všetkých koreňov. Oстане z neho objekt odrezaný od celej siete, ktorá mu dávala zmysel. Prečo by sme však vôbec mali hovoriť o Diderotovi a Spencerovi, prečo by sme sa mali zaoberať omylom? Pretože bez neho by pravda žiarila príliš oslňujúco! „Prepletenie ideológie a vedy má zabrániť redukcii histórie vedy na plochú faktografiu, t. j. na obraz bez zvyrazňujúcich tieňov“ (s. 45). Nepravda je na umocnenie hodnoty pravdy. Čo Racine, yzdobený titulom historika, urobil pre kráľa Slnko, to Canguilhem s rovnako uzurpovanou etiketou historika vedy urobil pre Darwina.

Naproti tomu princíp symetrie znovu zavádza kontinuitu, historicitu a aj, povedzme to rovno, spravodlivosť. Bloor je anti-Canguilhem rovnako, ako je Serres anti-Bachelard. Tým sa, mimochodom, vysvetľuje, prečo sa sociológia vedy i Serresova antropológia vo Francúzsku stretávajú s úplným nepochopením (Bowker a Latour, 1987). „Jediný čistý mýtus je idea vedy očistenej od každého mýtu“ (Serres, 1974, s. 259). Podľa neho, práve tak ako podľa historikov vedy vo vlastnom zmysle slova, treba Diderota, Darwina, Malthusa a Spencera vysvetľovať pomocou rovnakých princípov a príčin. Ak chcete vysvetliť vieru v lietajúce taniere, overte si, či sa vaše vysvetlenia dajú symetricky použiť aj na čierne diery (Lagrange, 1990). Keď útočíte na parapsychológiu, ste schopní tie isté faktory použiť na psychológiu (Collins a Pinch, 1991)? Keď analyzujete Pasteurove úspechy, dovoľia vám tie isté pojmy vysvetliť jeho neúspechy (Latour, 1984)?

Prvý princíp symetrie navrhuje na vysvetľovanie predovšetkým odtučňovaciu kúru. Aké ľahké bolo vysvetľovať omyly! Spoločnosť, viery, ideológia, symboly, nevedomie, šialenstvo – to všetko sa vysvetľovaniu tak ľahko ponúkalo, že vysvetľovanie iba príberalo. Ale čo pravda? Keď sme sa, my, čo študujeme vedu, vzdali pohodlného pojmu epistemologického zlomu, zbadali sme, že väčšina našich vysvetlení za veľa nestojí. Všetky organizovala asymetria a tá iba vyradzovala z kola porazených. Všetko sa mení, ak nás disciplína princípu symetrie núti zachovávať iba tie príčiny, ktoré sa dajú použiť na víťaza i porazeného, na úspech i neúspech. Keď váhu symetrie presne vyrovnáme, bude posun iba zreteľnejší a umožní nám pochopiť, prečo jeden vyhral a druhý prehral (Latour, 1989b). Tí, čo víťazov vážili na jednej váhe a porazených na druhej, volajúc ako Brennus „*vae victis!*“, urobili tento posun nepochopiteľným.

## Zovšeobecnený princíp symetrie

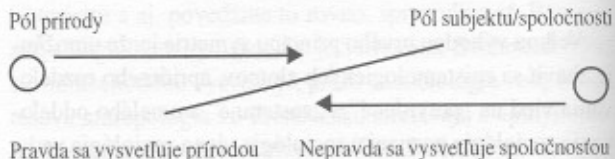
Veľkou výhodou prvého princípu symetrie je, že umožňuje zbaviť sa epistemologických zlomov, apriórneho rozdeľovania vied na „potvrdené“ a „zastarané“ a umelého oddeľovania sociológie poznania, sociológie vier a sociológie vedy. Keď sa donedávna antropológ vrátil z ďalekých krajín domov, nachádzal tam vedy očistené epistemológiou a nemohol od etnovied plynule prejsť k nášmu vedeniu. Z pochopiteľných dôvodov sa potom vzdával štúdia seba samého a uspokojoval sa s analýzou kultúr. Keď sa vracia teraz, nachádza doma čoraz početnejšie štúdie o vlastnej vede a technike a zisťuje, že priepasť sa zmenšila. Bez väčších problémov môže od čínskej fyziky prejsť k anglickej (Needham, 1991); od trobriandských moreplavcov k US Navy (Hutchins, 1983); od počtárskych majstrov zo západnej Afriky ku kalifornským matematikom (Rogoff a Lave, 1984); od technikov z Pobrežia slonoviny k nositeľom Nobelovej ceny z La Jolla (Latour, 1988); od obetovania bohu Baalovi k výbuchu rakety Challenger (Serres, 1987). Už sa nemusí obmedzovať na štúdium kultúr, príroda alebo prírody sú jeho štúdiu rovnako dostupné.

Bloorom definovaný princíp symetrie však rýchlo vedie do slepej uličky (Latour, 1991). Hoci vysvetľovaniu vnucuje železnú disciplínu, sám je asymetrický, ako to ukazuje obrázok č. 10 (s. 132).

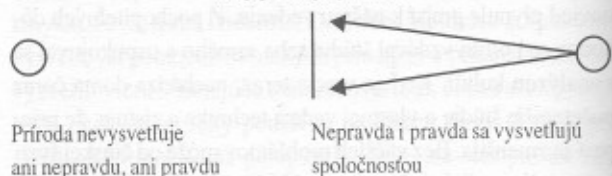
Tento princíp skutočne požaduje pravdu i nepravdu vysvetľovať tými istými pojmami, no o ktoré pojmy ide? Sú to tie pojmy, čo sa v sociálnych vedách ponúkajú Hobbesovým nasledovníkom. Namiesto vysvetľovania pravdy zhodou s prírodnou realitou a nepravdy nátlakom sociálnych kategórií, epistém a záujmov, chce Bloor pravdu i nepravdu vysvetľovať tými istými kategóriami, tými istými epistémami, tými istými záujmami. Aj on je teda asymetrický. Hoci neoddeľu-



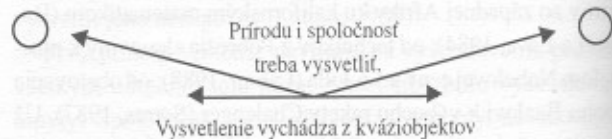
### Asymetrické vysvetlenia



### Prvý princíp symetrie



### Zovšeobecnený princíp symetrie



Obrázok 10

je, ako epistemológovia, ideológiu od vedy, ale dáva do zátvoriek prírodu a celú váhu vysvetlení stavia na pól spoločnosti. Pri prírode je konštruktivista, pri spoločnosti je realista (Collins a Yearley, 1992; Callon a Latour, 1992).

Ako však dnes vieme, spoločnosť je nemenej konštruovaná ako príroda. Ak sme realisti pri jednej, musíme byť aj pri druhej; ak sme konštruktivisti pri jednej, musíme byť pri oboch. Lepšie povedané, ako nám naša analýza oboch moderných praxí ukázala, musíme pochopiť, ako príroda a spoločnosť môžu byť imanentné – v práci sprostredkovania; a zároveň transcendentné – po práci očisťovania. Príroda a spoločnosť neposkytujú pevné vešiaky, na ktoré by sme mohli zavesiť naše interpretácie – či už asymetrické v Can-

guilhemovom zmysle alebo symetrické v Bloorovom zmysle –, ale ich samy treba vysvetliť. Zdanlivé vysvetlenie, ktoré príroda a spoločnosť ponúkajú, prichádza iba neskoršie, keď sa zo stabilizovaných kváziobjektov po rozštiepení stali buď objekty vonkajšej reality alebo subjekty spoločnosti.

Aby sa antropológ stal symetrickým, teda nestačí, ak prijme prvý princíp symetrie – ktorý ukončuje iba najkrikľavejšie nespravodlivosti epistemológie. Musí prijať to, čo Michel Callon nazýva zovšeobecneným princípom symetrie: antropológ sa musí umiestniť do stredového bodu, odkiaľ môže sledovať zároveň príspevky nie-ludských i ľudských vlastností (Callon, 1986). Nesmie používať vonkajšiu realitu na vysvetľovanie spoločnosti ani mocenské hry na vysvetľovanie utvárania vonkajšej reality. Samozrejme, nesmie prechádzať medzi naturalistickým realizmom a sociologickým realizmom používaním formuly „nielen“ príroda, „ale aj“ spoločnosť, aby tak zachoval dve východiskové asymetrie, a pritom jednou z nich zamaskoval nedostatky druhej (Latour, 1989a).

Kým sme boli moderní, nebolo možné zaujať toto miesto, lebo neexistovalo. Ako sme videli, Ústava uznávala iba centrálné miesto, kde bol jav, bod stretnutia, v ktorom sa pól prírody stýkal s pólom subjektu. Tento bod bol *no man's land*, ne-miesto. Ako teraz vieme, všetko sa mení, len čo namiesto ustavičného prechádzania od jedného pólu modernej dimenzie k jej druhému pólu zostupujeme pozdĺž nie-modernej dimenzie. Z nemysliteľného ne-miesta sa stane bod, kde v Ústave prepukáva práca sprostredkovania. Vôbec nie je prázdne, bujnejú v ňom kváziobjekty a kvázisubjekty. Vôbec nie je nemysliteľné, stáva sa terénom všetkých empirických štúdií sietí.

Nie je však práve tento bod miestom, ktoré antropológia s takou námahou celé storočie pripravovala a ktoré dnes etnológ bez námahy zaujíma, keď má študovať iné kultúry? Naozaj, veď etnológ – bez toho, aby menil jej nástroje analy-

zy – prechádza od meteorológie k systému príbuzenských vzťahov, od rastlín v prírode k ich kultúrnym reprezentáciám, od politickej organizácie k etnomedicíne, od štruktúr mýtu k etnofyzike a technikám lovu. Zaiste, etnológova odvaha odvíjať túto bezšvovú látku vychádza z jeho vnútorného presvedčenia, že tu ide o reprezentácie, a iba o ne. Pokiaľ ide o prírodu, tá ostáva jedinečná, vonkajšia a univerzálna. Ak však tieto dve stanoviská spojíme – stanovisko, na ktorom bez veľkého úsilia stojí etnológ, aby mohol študovať kultúry, a stanovisko, ktoré sme s veľkou námahou definovali, aby sme mohli študovať našu kultúru –, potom sa porovnávanie antropológiu stáva ak aj nie ľahkou, aspoň možnou. Pri porovnávaní kultúr už nekladie bokom vlastnú kultúru, akoby táto mala akési zvláštne privilégium prístupu k univerzálnej prírode. Porovnáva prírodu-kultúry. Sú porovnateľné? Sú si podobné? Sú rovnaké? Teraz sme azda schopní vyriešiť neriešiteľnú otázku relativizmu.

## Import a export oboch Veľkých rozdelení

„My, ľudia Západu, sme úplne odlišní od ostatných ľudí,“ tak znie víťazné zvolanie alebo jedna z mnohých žalôb moderných. Ustavične nás prenasleduje Veľké rozdelenie na My, ľudia Západu, a Oni, všetci ostatní od čínskych morí až po Yucatan, od Inuitov až po tasmánskych domorodcov. Nech západní ľudia robia čokoľvek, v trupoch svojich karavel a delových člnov, v cylindroch svojich teleskopov a v piestoch injekčných striekačiek priniesli históriu. Bremeno bieleho muža znášajú raz ako povznášajúcu úlohu a inokedy ako tragédiu, no vždy ako osud. Sú presvedčení, že sa neodlišujú iba tak ako Siouxi od Algonkinov alebo ako Baoulovia od Laponcov, ale radikálne, absolútne, takže možno na jednu stranu postaviť Západ a na druhú všetky kultúry, všetky majú

totiž spoločné, že každá z nich je jednou kultúrou medzi ostatnými. Podľa toho Západ, a jedine on, nie je kultúrou, nie je iba jednou kultúrou.

Prečo sa Západ takto chápe? Prečo by on, a jedine on, nemal byť iba jednou z kultúr? Na hlbšie pochopenie tohto Veľkého rozdelenia na My a Oni sa treba vrátiť k tomu Veľkému rozdeleniu na ľudské a nie-ľudské súcna, ktoré som vyššie definoval. *Prvé je totiž exportom druhého*. My, ľudia Západu, nemôžeme byť kultúrou medzi ostatnými, pretože mobilizujeme aj prírodu. Nie ako ostatní, iba obraz alebo symbolickú reprezentáciu prírody, ale prírodu, aká je, alebo aspoň ako ju poznajú vedci, ako ju poznajú vedy, ktoré samy ostávajú v úzadí, nepreskúmateľné, nepreskúmané. V jadre otázky relativizmu je teda otázka vedy. Keby ľudia Západu iba obchodovali a dobýjali, keby iba plienili a podrobovali, neodlišovali by sa tak radikálne od ostatných obchodníkov a dobyvateľov. Oni však vynašli vedu, aktivitu, ktorá sa celkom odlišuje od dobývania, obchodu, politiky a morálky.

Dokonca aj tí, čo sa v mene kultúrneho relativizmu pokúsili obhajovať kontinuitu kultúr a nechceli ich usporadúvať do vzostupnej línie, ani ich izolovať vo vlastnom väzení (Lévi-Strauss, 1952), nepoznali inú cestu ako maximálne možné približovanie kultúr k vedám. V *Divom myslení* Lévi-Strauss píše:

„Bolo treba počkať až do polovice nášho storočia, aby sa dlho oddelené cesty prekrížili: tá, čo k fyzickému svetu smeruje cez okľuku komunikácie [divé myslenie], a tá, o ktorej odnedávna vieme, že okľukou cez fyziku dospieva ku svetu komunikácie [moderná veda]“ (s. 357).

„Tým sa prekonáva aj falošná antinómia medzi logickou a predlogickou mentalitou. Divé myslenie je v tom istom zmysle a takým istým spôsobom logické

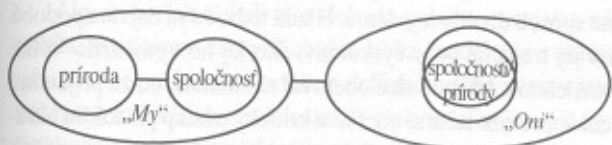
ako naše myslenie, keď sa toto naše myslenie zame-riava na poznanie sveta, ktorému zároveň priznáva fyzické i sémantické vlastnosti. [...] Nieкто namietne, že medzi myslením primitívov a naším myslením ostáva jeden zásadný rozdiel: zatiaľ čo teória informácie sa zaoberá správami, ktoré sú naozaj správami, primitívi za správy omylom pokladajú jednoduché prejavy fyzického determinizmu. [...] Pokladaním zmyslových vlastností živočíšnej a rastlinnej ríše za prvky nejakej správy a odhaľovaním »signatúr« – a teda znakov – v nich sa ľudia [divého myslenia] pomýlili v orientácii: označujúci prvok nebol vždy ten, ktorý zaň pokladali. No pri nedostatku zdokonalených prístrojov, ktoré by im boli umožnili umiestniť sa tam, kde je najčastejšie, t. j. na mikroskopickú úroveň, rozlíšili už akoby „v oblaku“ interpretačné princípy, ktorých heuristickú hodnotu a zhodu s realitou umožnili odhaliť až celkom nedávne objavy – telekomunikácia, počítače a elektronické mikroskopy“ (Lévi-Strauss, 1962, s. 356).

Lévi-Strauss, tento ušľachtilý obhajca, si pre svojho klienta nevie predstaviť iné poľahčujúce okolnosti ako jeho podobnosť s exaktnými vedami! Primitívi sa od nás neodlišujú až natoľko, ako sa zvyčajne predpokladá, keďže napriek svojim nevhodným nástrojom a „chybám v orientácii“ anticipujú najnovšie výdobytky teórie informácií, molekulárnej biológie a fyziky. Samy vedy, ktoré na toto pozdvihnutie slúžia, stoja mimo hry, mimo praxe, mimo zorného poľa. Sú chápané ako v epistemológii, ostávajú objektívne a vonkajšie, sú to kváziobjekty očistené od svojich sietí. Dajte primitívom mikroskop a budú myslieť úplne ako my. Niet istejšieho spôsobu, ako potopiť človeka, ktorého chceme zachrániť. Podľa Léviho-Straussa (aj podľa Canhuilhema, Lyotarda, Girarda,

podľa väčšiny francúzskych intelektuálov) je nové vedecké poznanie úplne mimo kultúry. Táto transcendencia umožňuje relativizovať všetky kultúry, ich, aj naše. Pravdaže, až na to, že práve tá naša, a nie tie ich, sa utvára pomocou biológie, elektronických mikroskopov a telekomunikačných sietí... Priepasť, ktorú chceli zmenšiť, sa znovu roztvára.

V našich spoločnostiach – a iba v nich – sa niekde objavuje neslýchaná transcendencia: príroda taká, aká je, a-humánna, niekedy ne-humánna, vždy mimo-humánna. Od tejto udalosti – situovanej do gréckej matematiky, do talianskej fyziky, do nemeckej chémie, do americkej atómovej fyziky, do belgickej termodynamiky – vzniká totálna asymetria medzi kultúrami, ktoré zohľadňujú prírodu, a kultúrami, ktoré zohľadňujú iba vlastnú kultúru a okrem nej možno ešte deformované verzie hmoty. Tí, čo vynachádzajú vedy a odhaľujú fyzikálne determinizmy, až na náhodné výnimky nie sú nikdy celkom ponorení do medziľudských stykov. Tí ostatní majú o prírode reprezentácie, ktoré sú viac-menej narúšané alebo kódované ľudskými kultúrnymi záujmami; tie ich úplne zamestnávajú, takže iba náhodne a „akoby v oblaku“ narážajú na veci, aké sú.

#### Prvé Veľké rozdelenie – vnútorné



#### Druhé Veľké rozdelenie – vonkajšie

Moderná delba

Predmoderné prekrytie

Obrázok 11

Veľké vnútorné rozdelenie poskytuje teda vysvetlenie pre Veľké vonkajšie rozdelenie: iba my absolútne odlišujeme prí-

rodu od kultúry, vedu od spoločnosti, kým všetci ostatní, či už sú to Číňania alebo americkí Indiáni, Zandovia alebo Baroujovia, nevedia naozaj odlíšiť poznanie od spoločnosti, znak od veci, prírodu, aká je, od toho, čo prináleží ich kultúram. Nech robia čokoľvek, nech sú akokoľvek prispôsobení, usmerení, funkcionálni, stále ostávajú zaslepení touto konfúziou, stále sú v zajatí spoločnosti a jazyka. Nech robíme čokoľvek, akokoľvek by sme boli zločinní a imperialistickí, unikáme zo zajatia sociálneho a jazyka, aby sme cez bránu vykúpenia, cez bránu vedeckého poznania dospeli k samým veciam. Vnútoraná deľba na nie-ludské a ľudské súcna definuje druhú, vonkajšiu deľbou, ktorou sa moderní odčlenili od predmoderných. U Ních sa príroda a spoločnosť, znaky a veci takmer navzájom prekrývajú. U Nás už nič nemôže miešať spoločenské záujmy s prístupom k veciam samým.

### Antropológia sa vracia z trópov

Keď sa antropológia vracia z trópov do tohto moderného sveta, ktorý ju čaká, je spočiatku opatrná, skoro by som povedal ustráchaná. Spočiatku sa svoje metódy odvažuje uplatňovať iba vtedy, keď západní ľudia zmiešavajú znaky a veci na spôsob divého myslenia. Hľadá teda, čo sa najviac podobá na jej tradičné pole výskumov, ako jej ho vymedzilo Veľké rozdelenie. Musela síce obetovať exotizmus, no za prijateľnú cenu, pretože stále si udržiava kritický odstup pri štúdiu okrajových a parciálnych záležitostí, ktoré sú mimo racionality. Ľudové lekárstvo, čarodejníctvo v Bocage (Favret-Saada, 1977), život roľníkov v tieni atómových elektrární (Zonabend, 1989), spôsoby v našich aristokratických salónoch (Le Witte, 1988), všetky tieto polia sa otvárajú výskumom – mimochodom, skvelým –, pretože otázka prírody tu ešte nie je nastolená.

Velká repatriácia sa tu však nemohla zastaviť. Obetovaním exotizmu totiž etnológ stratil to, čo jeho výskumom poskytovalo originalitu v porovnaní s rozptýlenými výskumami sociológov, ekonómov, psychológov alebo historikov. V trópoch sa antropológ neobmedzoval na štúdium okrajových oblastí iných kultúr. Hoci svojím povoláním a metódou ostával v týchto kultúrach na okraji, usiloval sa rekonštruovať ich centrum, ich systém vier, ich techniky, ich etnovedy, ich mocenské hry, ich ekonómie, skrátka, totalitu ich existencie. Po návrate domov sa uspokojuje so štúdiom marginálnych aspektov svojej kultúry, čím stráca všetky, tak ťažko nadobúdané výhody antropológie, ako sa to napríklad stalo Marcovi Augému, ktorý u obyvateľov lagún na Pobreží slonoviny chcel pochopiť celý sociálny fakt čarodejníctva (Augé, 1975), no po návrate domov sa obmedzuje na štúdium najpovrchnejších aspektov metra (Augé, 1986) a Luxemburských záhrad. Symetrický Marc Augé by neštudoval nejaké graffiti na chodbách metra, ale sociotechnickú sieť samého metra, jej inžinierov i vodičov, jej riaditeľov i cestujúcich, štátne vlastníctvo a všetko ostatné. Jednoducho, robil by doma to, čo robil vonku. Pokiaľ sa po návrate domov etnológovia obmedzujú na perifériu, ostávajú stále asymetrickí. K iným boli odvážni, k sebe samým sú bojzliví.

Aby sme však získali túto slobodu pohybu a prejavu, náš pohľad musí naraz zachytiť obidve Veľké rozdelenia a obidve ich musíme pokladať za zvláštne definície nášho sveta a jeho vzťahov k iným. Tieto rozdelenia nás však nedefinujú o nič lepšie ako iných; sú práve tak málo nástrojom poznania ako sama Ústava alebo sama moderná časovosť (pozri vyššie). Treba sa teda naraz vyhnúť obidvom rozdeleniam a neveriť ani radikálnemu odlíšaniu ľudských súcien od nie-ľudských u nás, ani totálnemu prekryvaniu vedenia a spoločnosti u iných.

Predstavme si etnologičku, ktorá ide do tróпов s úmyslom exportovať Veľké vnútorné rozdelenie. V jej očiach ľudia, kto-



rých študuje, neprestajne zmiešavajú poznanie sveta – ktoré ona, ako dobrá západná vedkyňa, dostávala s materským mliekom vedy – a nevyhnutnosti sociálneho fungovania. Kmeň, ktorý ju prijíma, má teda iba jedinú víziu sveta, iba jedinú reprezentáciu prírody. Podľa slávneho vyjadrenia Maussa a Durkheima tento kmeň premieta do prírody svoje sociálne kategórie (Durkheim, 1903). Keď naša etnologička svojim informátorom vysvetľuje, že by mali starostlivejšie odlišovať svet, aký je, od sociálnej reprezentácie, akú si o ňom vytvárajú, sú pobúrení alebo jej nerozumejú. Etnologička vidí v tomto hneve alebo nepochopení potvrdenie ich predmodernej zaťatosti. Dualizmus, v ktorom ona žije – ľudia na jednej strane, nie-ludské súcna na druhej, znaky na jednej strane, veci na druhej –, je pre nich neprípustný. Zo sociálnych dôvodov, uzatvára naša etnologička, táto kultúra potrebuje zaujímať monistický postoj. „Zatiaľ čo my s našimi ideami obchodujeme, oni svoje tezaurujú.“

Predstavme si však, že naša etnologička sa vráti domov s úmyslom odstrániť Veľké vnútorné rozdelenie. A predpokladajme, že následkom šťastných náhod začne študovať jeden z kmeňov, povedzme vedeckých výskumníkov alebo inžinierov. Situácia sa prevracia, pretože teraz uplatňuje lekcie monizmu, ktoré si v predchádzajúcom období osvojila. Jej kmeň je presvedčený, že je koniec koncov správne, ak sa poznanie sveta oddeľuje od politických a morálnych nevyhnutností (Traweek, 1988). Pre pozorovateľku však toto odlúčenie nie je nikdy dobre viditeľné alebo je len vedľajším produktom oveľa väčšmi zmiešanej činnosti, laboratórnej brikoláže. Jej informátori tvrdia, že majú prístup k prírode, no etnologička vidí, že majú prístup iba k nejakej vízii, k nejakej reprezentácii prírody (Pickering, 1980). Ako predchádzajúci, aj tento kmeň premieta do prírody svoje sociálne kategórie, nové je však to, že títo ľudia si myslia, že to nerobia. Keď

etnologička svojim informátorom vysvetľuje, že príroda sa nedá oddeľovať od sociálnych reprezentácií, aké si o nej vytvárajú, sú pobúrení alebo jej nerozumejú. Etnologička vidí v tomto hneve alebo nepochopení potvrdenie ich modernej zaľatosti. Monizmus, v ktorom ona teraz žije – ľudské súcna sú naveky zmiešané s nie-ľudskými –, je pre nich neprípustný. Zo sociálnych dôvodov, uzatvára naša etnologička, potrebujú zaujímať dualistický postoj.

Tento dvojaký záver je však nepresný, lebo zle počúvala svojich informátorov. Cieľom antropológie nie je dvakrát vyvolať pobúrenie alebo nepochopenie. Raz exportovaním Veľkého vnútorného rozdelenia a vnucovaním dualizmu kultúram, čo ho odmietajú, druhý raz anulovaním Veľkého vonkajšieho rozdelenia a vnucovaním monizmu kultúre, našej kultúre, ktorá ho absolútne popiera. Antropológia sa tejto otázke úplne vyhýba a dve Veľké rozdelenia nechápe ako to, čo opisuje realitu – či už našu alebo realitu iných –, ale ako to, čo definuje zvláštny spôsob, akým západní ľudia určujú svoje vzťahy k iným. Dnes sa tomuto zvláštnemu spôsobu môžeme vyhnúť, pretože sám vývin vied a techniky nám zabraňuje, aby sme boli celkom moderní. Pravda, pod podmienkou, že antropológiu budeme chápať trochu inak.

## Kultúry neexistujú

Predpokladajme, že po návrate z trópov sa antropológia rozhodne zaujať stanovisko, ktoré je trojnásobne symetrické: tými istými pojmami bude vysvetľovať pravdy i omyly – to je prvý princíp symetrie; bude študovať produkciu ľudských i nie-ľudských súcen – to je zovšeobecnený princíp symetrie; napokon, zaujme sprostredkujúce postavenie medzi tradičnými a novými výskumnými terénmi, pretože suspenduje každé

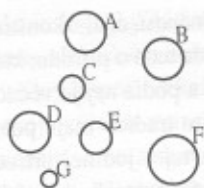
tvrdenie, ktoré by Západ odlišovalo od Iných. Stráca síce exotizmus, ale získava nové terény, ktoré jej umožňujú študovať centrálny dispozitív každého kolektívu, vrátane nášho. Stráca svoje výlučné zameranie na kultúry – alebo na kultúrnu dimenziu –, no získava prírodu, a to je nezaplátiteľné. Dve stanoviská, ktoré od začiatku tejto eseje určujem – stanovisko, ktoré etnológ bez námahy zaujíma, a stanovisko, ktoré analytik vied tak ťažko hľadá – sa teraz dajú spojiť. Analýza sietí podáva ruku antropológii a ponúka jej centrálnu miesto, ktoré pre ňu pripravila.

Otázka relativizmu už potom nie je taká ťažká. Kým bola veda chápaná z hľadiska epistemológií, bol problém neriešiteľný, no ukázalo sa, že tak ako neraz predtým, aj teraz stačí zmeniť koncepciu vedeckých praxí a umelé ťažkosti zmiznú. Čo rozum komplikuje, siete vysvetľujú. Je osobitosťou Západu, že Ústavou vnútil totálne oddelenie ľudských a nie-ľudských súcen – Veľké vnútorné rozdelenie –, a tak umelo vytvoril škandál iných. „Ako niekto môže byť Peržan?“ Ako niekto môže nevidieť radikálny rozdiel medzi univerzálnou prírodou a relatívnou kultúrou? *No sám pojem kultúry je artefaktom, ktorý vytvorilo naše uzavretie prírody do zátvoriek.* Kultúry – rozdielne alebo univerzálne – práve tak neexistujú, ako neexistuje univerzálna príroda. Existujú iba prírody-kultúry a tie ponúkajú jedinú základňu na možné porovnanie. Len čo berieme do úvahy praxe sprostredkovania i praxe očisťovania, zisťujeme, že moderní práve tak málo oddeľujú ľudské súcna od nie-ľudských, ako „iní“ navzájom pokrývajú znaky s vecami (Guille-Éscuret, 1989).

Formy relativizmu môžem teraz porovnať podľa toho, či zohľadňujú konštrukciu prírod. Absolútny relativizmus predpokladá oddelené a nesúmerateľné kultúry, ktoré sa nedajú usporiadať nijakou hierarchiou. V trochu jemnejšom kultúrnom relativizme príroda vstupuje na scénu, pre svoju exis-

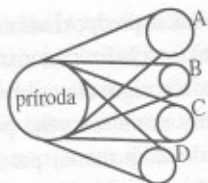
tenciu však nepredpokladá nijakú spoločnosť, nijakú konštrukciu, nijakú mobilizáciu, nijakú sieť. Ide teda o prírodu, ktorú prezrela a korigovala epistemológia, a podľa nej je vedecká prax vždy mimo zorného poľa. V tejto tradícii majú potom kultúry viac či menej presný obraz tejto jedinej prírody. Niektoré ju vidia akoby „v oblaku“, iné v hustej hmle a ďalšie v jasnom slnečnom svetle. Racionalisti zdôrazňujú spoločné črty všetkých týchto hľadísk, relativisti zasa nevyhnutné deformácie, ktoré sociálne štruktúry vtlačajú všetkým vnemom (Hollis a Lukes, 1982). Prví budú porazení, ak sa ukáže, že kategórie rozličných kultúr sa neprekrývajú; druhých oslabí, ak dokážeme, že sa prekrývajú (Brown, 1976).

No len čo v praxi vstúpi do hry príroda, a to bez toho, aby bola pripútaná k nejakej osobitej kultúre, používa sa potajme tretí model, model univerzalizmu, ktorý nazývam „partikulárnym“. Jedna zo spoločností – a je to vždy tá naša – definuje všeobecný rámec prírody a vzhľadom naň sú usporiadané ostatné spoločnosti. Toto riešenie prijíma Lévi-Strauss, keď rozlišuje západnú spoločnosť, ktorá má prístup k prírode, a samu túto prírodu, zázračne poznanú našou spoločnosťou. Prvá časť tohto argumentu umožňuje skromný relativizmus – sme iba jednou kultúrou medzi ostatnými; druhá zasa pokútne návrat arogantného univerzalizmu – sme absolútne odlišní. Tieto dve časti si však v očiach Léviho-Straussa neprotirečia, pretože práve naša Ústava, a iba ona, umožňuje rozlíšiť spoločnosť  $A^1$ , tvorenú ľuďmi, a spoločnosť  $A^2$ , zloženú z nieľudských súcien a naveky od prvej oddelenú. Protirečenie sa dnes ukazuje iba z pohľadu symmetrickej antropológie. Tento tretí model poskytuje spoločný základ pre dva ďalšie, akokoľvek sa na to pozerajú relativisti, ktorí stále relativizujú iba kultúry.



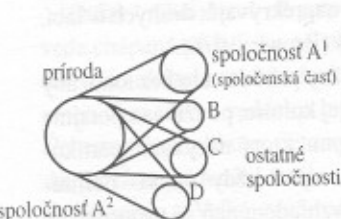
### ABSOLÚTNY RELATIVIZMUS

Kultúry bez hierarchie a bez kontaktov, všetky sú nesúmerateľné; príroda je v zátvorkách.



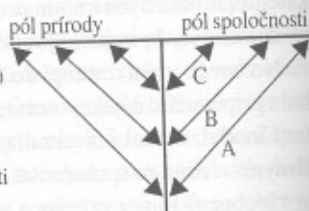
### KULTÚRNY RELATIVIZMUS

Príroda je prítomná, ale mimo kultúr; všetky kultúry majú viac či menej presný obraz kultúry.



### PARTIKULÁRNY UNIVERZALIZMUS

Jedna z kultúr (A) má privilegovaný prístup k prírode, čím sa odlišuje od ostatných.



### ANTROPOLOGICKÁ SYMETRIA

Všetky kolektívy sú tvorené prírodami a kultúrami; mení sa dimenzia mobilizácie.

Obrázok 12

Relativisti nikdy nikoho nepresvedčili o rovnosti všetkých kultúr, pretože brali do úvahy iba kultúry. A príroda? Podľa nich je rovnaká pre všetkých, pretože ju definuje univerzálna veda. Aby unikli tomuto protirečeniu, musia buď všetky spoločenstvá obmedziť na jednu jednoduchú reprezentáciu sveta, čím ich navždy uzatvárajú do väzenia ich spoločností (Wilson, 1970), alebo, naopak, zredukovať všetky vedecké výsledky na jednoduché produkty lokálnych a náhodných sociálnych konštrukcií, aby popreli každú univerzálnosť vedy

(Bloor, 1982; Bloor, 1983). No predstaviť si miliardy ľudí, ktorí sú od zrodu sveta uväznení v deformovaných víziách sveta, je rovnako ťažké, ako predstaviť si neutrína, kvazary, DNK a všeobecnú príťažlivosť ako texaské, anglické alebo burgundské sociálne produkcie. Obidve odpovede sú rovnako absurdné, a práve preto veľké diskusie o relativizme nikam nevedú. Univerzalizovanie prírody je rovnako nemožné ako redukovanie prírody do úzkych rámcov kultúrneho relativizmu.

Riešenie sa nám ukáže, len čo rozložíme artefakt kultúr. Všetky prírody-kultúry sú si podobné v tom, že zároveň konštruujú ľudské, božské i nie-ľudské súcna. Nijaká nežije vo svete znakov alebo symbolov arbitrárne vnútených vonkajšej prírode, ktorú poznáme iba my. Nijaká, a zvlášť nie naša, nežije vo svete vecí. Všetky rozdeľujú, čo prináša znaky a čo nie (Claverie, 1990). Ak niečo všetci robíme rovnako, tak je to súčasné konštruovanie ľudských kolektívov a nie-ľudských súcen, čo nás obklopujú. Niektorí na konštruovanie svojich kolektívov mobilizujú predkov, levy, stálice a zrazenú obetnú krv; my na konštruovanie svojho kolektívu mobilizujeme genetiku, zoológiu, kozmológiu a hematológiu. „Ale to sú vedy,“ zvolajú moderní, pobúrení týmto zmätením, „tie predsa musia v maximálne možnej miere uniknúť sociálnym reprezentáciám!“ No sama prítomnosť vied nestačí na zrušenie symetrie – v tom spočíva objav porovnávacej antropológie. Od kultúrneho relativizmu prechádzame k „prírodnému“ relativizmu. Prvý viedol k absurditám, druhý nám pomôže vrátiť sa k zdravému ľudskému rozumu.

## Rozličné veľkosti

Problém relativizmu tým však ešte nie je vyriešený. Zatiaľ sme odstránili iba zmätenie spôsobené uzavretím prírody do

zátvoriek. Stojíme teraz pred produkciou prírod/kultúr, ktoré nazývam kolektívami, pretože sa odlišujú tak od spoločnosti z hľadiska sociológov (ľudia medzi sebou), ako aj od prírody z hľadiska epistemológov (veci osebe). Pre porovnávaciu antropológiu sú všetky tieto kolektívy podobné v tom, že, ako som povedal, rozdeľujú budúce prvky prírody i budúce prvky sociálneho sveta. Nikto nikdy nepočul o nejakom kolektíve, ktorý by k svojej stavbe nemobilizoval nebo, zem, telesá, tovary, právo, bohov, duše, predkov, sily, zvieratá, viery, fiktívne bytosti... Taká je stará antropológická matrica, ktorú sme nikdy neopustili.

Táto matrica však definuje iba východisko porovnávej antropológie. Veď kolektívy sa dosť odlišujú pri rozdeľovaní súcen, pri pripisovaní ich vlastností, pri mobilizovaní, ktoré pokladajú za prípustné. Všetky tieto rozdiely tvoria malé rozdelenia bez toho, aby bolo vidieť nejaké Veľké rozdelenie. Medzi týmito malými rozdeleniami je jedno, ktoré dnes vieme rozpoznať ako také a ktoré už tri storočia vyznačuje oficiálnu verziu niektorých segmentov niektorých kolektívov. Je ním naša Ústava, ktorá jednému súboru entít pripisuje úlohu nie-ľudských súcen, druhému súboru úlohu občanov a tretiemu funkciu Boha, bezmocného sudcu. Táto Ústava nás sama osebe nevyčleňuje od ostatných, pretože pristupuje k dlhému zoznamu diferencujúcich znakov, ktoré porovnávaciu antropológiu zachytáva. Dal by sa z nich urobiť súbor vo veľkej databáze Laboratória sociálnej antropológie v Collège de France, ktoré by sa však potom malo premenovať na *Human and Non-Human Relation Area Files*.

V našom rozdeľovaní entít s variabilnou geometriou sa od Achuarov líšime takisto, ako sa oni líšia od Tapirapov alebo od Arapešov. Nie viac, nie menej. Takéto porovnanie však zohľadňuje iba spoločnú produkciu prírody a spoločnosti, teda iba jeden aspekt kolektívov. Uspokojuje náš zmysel pre spravodlivosť, no mohlo by nás priviesť, aj keď inými cestami, do

toho istého omylu ako relativizmus, pretože razom odstraňuje rozdiely, čím ich všetky robí rovnako rozdielnymi. Neumožnilo by to zohľadniť ten druhý aspekt, ktorý sledujem od začiatku tejto eseje: rozsah mobilizácie, rozsah, ktorý je následkom modernizmu a zároveň príčinou jeho konca.

Princíp symetrie má totiž nielen nastoliť rovnosť – tá je iba prostriedkom na nastavenie váh na nulu –, ale aj registrovať rozdiely, t. j. koniec koncov asymetrie, a zahrnúť praktické prostriedky, ktoré kolektívom umožňujú, aby sa navzájom ovládali. Hoci všetky kolektívy sú z hľadiska koprodukcie rovnaké, líšia sa veľkosťou. Na začiatku váženia atómová elektráreň, diera v ozónovej vrstve, mapa ľudského genómu, metro na pneumatikách, satelitná sieť, *cluster* galaxií nevážia viac ako plameň horiaceho dreva, ako nebo, čo nám môže padnúť na hlavu, ako genealógia, kára, duchovia ukazujúci sa na nebi, alebo ako kozmogónia. Vo všetkých týchto prípadoch kváziobjekty svojimi neistými trajektóriami vyznačujú formy prírody i formy spoločnosti. No na konci váženia ukazuje prvá zostava úplne iný kolektív ako druhá. Aj tieto rozdiely treba zachytiť.

Inak povedané, sú to rozdiely veľkosti v obidvoch významoch slova veľkosť. Sú dôležité – a relativizmus robí chybu, keď ich ignoruje; – no sú iba vo veľkosti – a je chybou univerzalizmu, keď z nich robí Veľké rozdelenie. Odhliadnuc od veľkosti, všetky kolektívy sú rovnaké – ako za sebou nasledujúce okruhy špirály. To, že na jednom z okruhov sú potrební predkovia a stálice, kým na druhom, vzdalenejšom od stredu gény a kvazary, to sa vysvetľuje dimenziou kolektívu, ktorý sa musí udržiavať. *Oveľa viac objektov si vyžaduje oveľa viac subjektov. Oveľa viac subjektivity si žiada oveľa viac objektivít.* Ak chcete Hobbesa a jeho nasledovníkov, potrebujete Boyla a jeho nasledovníkov. Ak chcete Leviathana, potrebujete vzduchovú pumpu. Toto teda umožňuje rešpektovať rozdiely (okruhy majú zakaždým odlišné rozmery) i podobnosti



(všetky kolektívy rovnako zmiešavajú ľudské entity s nie-ľudskými). Relativisti sa pokúšajú postaviť všetky kultúry na jednu úroveň tým, že z nich robia rovnako arbitrárne kódovania prírodného sveta, ktorého produkcia ostáva nevysvetlená; nezohľadňujú úsilie, ktoré kolektívy vynakladajú na to, aby sa vzájomne ovládli. Na druhej strane univerzalisti nemôžu pochopiť hlboké bratstvo kolektívov, pretože prístup k prírode môžu otvoriť iba pre západných ľudí, a všetkých ostatných uzatvárajú do väzenia spoločností, odkiaľ uniknú vtedy, keď sa stanú vedeckými, modernými a prozápadnými.

Veda a technika sa nevyznačujú tým, že sú pravdivé a účinné – tieto vlastnosti dostali na dôvažok a z iných dôvodov, ako si myslia epistemológovia (Latour, 1989a) –, ale tým, že znásobujú nie-ľudské súcna, ktoré sú najaté do fabriek kolektívov a naše spoločenstvo s týmito súcnaami väčšmi zblížujú. Modernú vedu charakterizuje rozširovanie špirály, zväčšovanie rozsahu najímania, ustavičné narastanie vzdialenosti, odkiaľ regrutuje súcna, a nie epistemologický zlom, ktorým by sa nadobro odtrhla od predvedeckej minulosti. Moderné vedenie a moderná moc sa nevyznačujú tým, že by azda unikli tyranii sociálneho, ale tým, že priberajú oveľa viac hybridov, aby obnovili a ešte rozšírili sociálnu väzbu. Nestačí vzduchová pumpa, treba pridať mikróby, elektrinu, atómy, hviezdy, kvadratické rovnice, automaty a roboty, mlyny a piesty, nevedomie a neurotransmitery. Každý nový preklad kváziobjektov vyvoláva redefinovanie sociálneho telesa, subjektov i objektov. Naša veda a technika je práve tak málo odrazom spoločnosti, ako málo je u iných príroda odrazom sociálnych štruktúr. Nejde tu o hru odrazov. Ide o konštrukciu samých kolektívov v čoraz väčšom rozsahu. Pravdaže, je tu veľa rozdielov vo veľkosti. Neexistujú však nijaké rozdiely v prírode – a ešte menej v kultúre.

## Archimedov kúsok

Relatívna veľkosť kolektívov sa hlboko mení regrutovaním jedného zvláštneho typu nie-ludských súcen. Na pochopenie tejto zmeny miery niet výraznejšieho príkladu ako nemožný experiment, o ktorom rozpráva Plutarchos a ktorý je podľa Michela Authiera „kánonom vedca“ (Authier, 1989):

„Raz Archimedes napísal kráľovi Hierónovi, svojmu príbuznému a priateľovi, že danou silou možno pohnúť daným bremenom. Celý hrdý na silu svojho dôkazu vraj vyhlásil, že ak by mal nejakú inú Zem, na ktorú by mohol prejsť, pohl by našou Zemou. Udivený Hierón ho poprosil, aby svoju teóriu prakticky vyskúšal, a ukázal mu, ako sa veľké teleso pohne malou silou. Nato dal [Archimedes] vytiahnuť na zem kráľovskú loď s tromi sťažňami, čo stálo veľké úsilie mnohých ľudí. Požiadal, aby do nej nastúpila početná posádka a aby na ňu naložili zvyčajný náklad. Sediac obďaleč, potom bez námahy, pokojným pohybom ruky potiahol kladkostroj a loď sa k nemu bez kolísania začala kĺzať, akoby plávala po mori. Zarazený kráľ pochopil silu tejto vedy [techniky] a požiadal Archimeda, aby skonštruoval obranné aj útočné stroje na všetky druhy obliehania“ (*Vie de Marcellus, La Pléiade*).

Pomocou kladkostroja prevracia Archimedes nielen silové vzťahy, ale aj politické vzťahy. Ponúkol kráľovi reálny mechanizmus, ktorým sa jeden človek stáva silnejší ako celé množstvo ľudí. Dovtedy kráľ síce reprezentoval masu, ktorej bol hovorcom, no tým ešte nebol silnejší ako ona. Premenou vzťahu politickej reprezentácie na vzťah mechanickej proporcie poskytol Archimedes Leviathanovi iný princíp skladania.

Bez geometrie a statiky by suverén musel skladať sociálne sily, ktoré ho nekonečne presahovali. Keď však ku hre politickej reprezentácie pridáte páku techniky, potom sa môžete v obrane i v útoku stať silnejší ako masa. Nečudo, že Hierón bol „zarazený silou techniky“. Dovtedy ani nepomyslel na to, že politickú moc možno spájať s kladkostrojom (Latour 1990a).

Plutarchova lekcia sa však tým nevyčerpáva. K prvému momentu, keď Archimedes pomocou proporcionálneho vzťahu medzi malým a veľkým, medzi redukovaným modelom a uplatnením v pôvodných rozmeroch urobil (fyzickú) silu súmerateľnou (politickú) silou, pridáva druhý, ešte dôležitejší:

„Archimedov duch bol taký vznešený, taký hlboký a taký bohatý na teoretické poznatky, že o vynálezoch, ktoré mu priniesli povest' už nie ľudského, ale priamo božského úsudku, odmietal zanechať písomné svedectvo. Mechaniku a vôbec všetky umenia týkajúce sa praktických potrieb pokladal za nízke manuálne remeslá a svoje ambície zameral na predmety, ktorých krásu a vznešenosť nenarúšala nijaká materiálna potreba, ktoré sa nedali porovnávať s ostatnými vecami a pri ktorých demonštrácia súperí s hľadajúcim duchom, pričom ona poskytuje veľkosť a krásu, on presnosť a nadprirodzenú silu.“

Matematický dôkaz je nesúmerateľný s nízkymi manuálnymi remeslami, s vulgárnou politikou, s jednoduchým uplatňovaním. Archimedes je božský, matematika má nadprirodzenú silu. Každý pozostatok skladania, spájania, spojenectva, zväzku medzi týmito dvoma momentmi teraz mizne. Ešte aj písomné svedectvá sa musia bez stopy stratiť. Prvý moment priniesol vznik neznámeho hybridu, ktorý vytvorením

aliancie medzi politickými formami a zákonmi proporcie umožní najslabšiemu stať sa najsilnejším. Druhý moment očisťuje politiku a vedu, ríšu ľudí a empyreum matematiky a robí ich neporovnateľnými (Serres, 1989b). Archimedov bod netreba hľadať v prvom momente, ale v spojení oboch: ako robiť politiku novými prostriedkami, ktoré sa zrazu stali s ňou súmerateľné, a pritom odmietať akékoľvek spojenie medzi obidvoma činnosťami a vyhlasovať ich za absolútne nesúmerateľné? Bilancia je dvojnásobne pozitívna: Hierón bráni Syrakúzy strojmi, ktorých rozmery sa dajú vyrátať, a kolektív proporcionálne rastie, no pôvod tejto zmeny mierky, tejto súmerateľnosti, sa nadobro stráca. Ostáva po ňom empyreum vied ako prameň čerstvých, vždy disponibilných, stále neviditeľných síl. Áno, veda je naozaj pokračovanie politiky inými prostriedkami – prostriedkami, ktoré majú silu iba preto, že ostávajú radikálne odlišné.

Archimedov – alebo skôr Plutarchov – kúsok nás poučia, kde leží bod vstupu nie-ľudských súcien do fabriky kolektívu. Nejde o skúmanie, ako geometria „odráža“ Hierónove záujmy alebo ako zákony geometrie niečo „vnucujú“ syrakúzskej spoločnosti. Nový kolektív sa utvára regrutovaním geometrie, ktoré zároveň popiera. Spoločnosť nemôže vysvetliť geometriu, pretože brány Syrakúz teraz proti Marcellovi bráni nová spoločnosť, spoločnosť „s geometriou“. Spoločnosť „politckej moci“ je artefakt dosiahnutý odstránením múrov a pák, kladiek a mečov, rovnako ako sa anglický sociálny kontext 17. storočia dosiahol predbežným vylúčením vzduchovej pumpy a rodiacej sa fyziky. To, čo nazývame spoločnosťou, je nepochopiteľné iba vtedy, ak je to zvyšok, ktorý sme dostali po odstránení nie-ľudských súcien zamiešaných do kolektívu. Potom už nie je dôležitá ani veľkosť, ani pevnosť, ani trvanie spoločnosti. Leviathan by sa takto mal udržiavať iba s nahými občanmi a so spoločenskou zmluvou – bez vzduchovej pumpy, bez kordu, meča, zoznamov, počíta-

čov, spisov a palácov (Callon a Latour, 1981; Sturm a Latour, 1987; Latour, 1990b). Sociálne puto však nedrží bez tých objektov, ktoré druhá stránka Ústavy umožňuje mobilizovať a zároveň ich robí navždy nesúmerateľnými so sociálnym svetom.

## Absolútny relativizmus a relativistický relativizmus

Problém relativizmu však nie je uzavretý ani vtedy, keď zohľadníme hlbokú podobnosť prírod/kultúr – stará antropologická matrica – i rozdiely vo veľkosti – rozsah mobilizácie v týchto kolektívoch. Veď veľkosť, ako som už viackrát naznačil, je spojená s modernou Ústavou. Práve preto, že Ústava zaručuje absolútnu a nevratnú transformáciu kváziobjektov buď na objekty vonkajšej prírody, alebo na subjekty spoločnosti, môže mobilizácia týchto kváziobjektov nadobudnúť dovtedy nevídané rozmery. Symetrická antropológia musí uznať túto osobitosť, no bez toho, aby ju zviazala s nejakým epistemologickým zlomom, s nejakým metafyzickým Veľkým rozdelením, s nejakým rozdielom medzi predlogickými a logickými alebo „chladnými“ a „teplými“ spoločnosťami, medzi Archimedom, ktorý sa pletie do politiky, a božským Archimedom s hlavou v nebi ideí. Problém spočíva v tom, že s minimom prostriedkov treba dosiahnuť maximum rozdielov (Goddy, 1979; Latour, 1985).

Moderní sa od predmoderných odlišujú tým, že odmietajú uvažovať o kváziobjektoch ako takých. Hybridy sú pre nich niečím hrozným, čomu sa treba za každú cenu vyhnúť ustavičným a maniakálnym očisťovaním. Sám osebe by bol tento rozdiel v ústavnej reprezentácii dosť bezvýznamný, pretože nestačí na to, aby moderných odlišil od ostatných. Koľko kolektívov, toľko reprezentácií. No stroj na vytváranie rozdie-

lov spustilo toto odmietanie uvažovať o kváziobjektoch, pretože ono prináša bujnenie nového typu bytostí: *objekt – konštruktér sociálneho, ktorý je vypudený so sociálneho sveta a priradený k svetu transcendentnému, nie však božskému, tento objekt potom v protiklade k sebe produkuje nestály subjekt, nositeľa práva a morálky*. Boylova vzduchová pumpa, Pasteurove mikróby, Archimedov kladkostroj sú takýmito objektmi. Tieto nové nie-ludské súcna majú zázračné vlastnosti, pretože sú sociálne i a-sociálne, producentmi prírod i konštruktérmi subjektov. So to *tricksters* porovnávacej antropológie. Cez túto trhlinu vtrhne veda a technika do spoločnosti tak záhadne, že tento zázrak prinúti západných ľudí, aby sa pokladali za odlišných od všetkých ostatných. Po prvom zázraku prichádza druhý – prečo to iní nerobia takisto? Potom tretí – prečo sme takí výnimoční? Táto črta spustí vodopád malých rozdielov, ktoré prijme, zhmie a rozšíri veľké rozprávanie o Západe a jeho radikálnej odlišnosti od všetkých ostatných kultúr.

Keď je táto črta zaregistrovaná, a tým zdeformovaná, relativizmus už neprináša nejaké väčšie problémy. Nič nebráni znovu otvoriť otázku usúvzťažnenia kolektívov a definovať dva, dovedy zmiešavané relativizmy. Prvý je absolútny, druhý relatívny. Prvý uzatvára kultúry v exotizme a cudzote, pretože prijíma hľadisko univerzalizmu, a pritom odmieta pridať sa k nemu: ak neexistuje nijaké spoločné, jediné a transcendentálne meradlo, potom sú všetky jazyky nepreložiteľné, všetky vzrušenia srdca nezdeliteľné, všetky rituály rovnako hodné úcty, všetky paradigmy nesúmerateľné. O vkuse a farbách sa nediskutuje. Zatiaľ čo univerzalisti tvrdia, že tento spoločný etalón skutočne existuje, absolútni relativisti sa tešia, že ho niet. Odhliadnuc od eufórie, všetci sú zajedno, že referencia na nejaký absolútny etalón je v ich spore zásadná.

To však nesvedčí o tom, že by sa prax relativizmu a sám jeho pojem brali vážne. Vytvorí vzťahy; urobí súmerateľ-

ným; určiť nástroje merania; zaviesť metrologické refaze; napísať slovníky korešpondencií; prediskutovať kompatibilitu noriem a štandardov; rozšíriť štandardizované siete; zostaviť a dohodnúť merače hodnôt – to sú niektoré z významov slova „relativizmus“ (Latour, 1988c). Tak absolútny relativizmus, ako aj jeho znepriatelený brat, racionalizmus, zabúdajú, že nástroje merania treba zostaviť a že ak inštrumentárnu prácu necháme bokom, pojem súmerateľnosti vôbec nepochopíme. Navyše zabúdajú na obrovskú prácu, akú západní ľudia vykonali, aby iným národom „vzali mieru“, čím ich urobili súmerateľnými, a mečom, vedením a krvou vytvorili etalóny, aké predtým neexistovali.

Ale na pochopenie tejto práce merania musíme k substantívu pridať adjektívum. Relativistický relativizmus nám vracia kompatibilitu, ktorú sme pokladali za stratenú. Adjektívom napráva zjavnú hlúposť substantíva. Pravdaže, musí pritom upustiť od argumentu, ktorý prvých relativistov spájal s univerzalistami, myslím tým nárok na absolútno. Nezastavuje sa na polceste a ide až do konca, kde vo forme práce a zostavovania, praxe a kontroverzie, výboja a ovládania znovu nachádza usúvzťažňovanie. Málo relativizmu vzdaluje od univerzálneho; veľa vedie späť k univerzálnemu, je to však univerzálne v sieťach, ktoré už nemá nijaké tajomné vlastnosti.

Univerzalisti definujú jednu jedinú hierarchiu. Absolútni relativisti všetky hierarchie egalizujú. Relativistickí relativisti, ktorí sú skromnejší, no empirickejší, ukazujú, akými nástrojmi a akými refazami boli vytvorené asymetrie i rovnosti, hierarchie i rozdiely (Callon, 1991). Svety sa ako súmerateľné alebo nesúmerateľné javia iba tým, čo sú pripútaní k odmeraným mieram. No všetky miery – tak v tvrdých, ako aj v mäkkých vedách – sú aj mierami merajúcimi a ako také konštruujú súmerateľnosť, ktorá pred nimi neexistovala. Nijaká vec nie je sama pre seba zredukovateľná alebo nezredukovateľná

na nejakú inú. Nikdy taká nie je sama pre seba, ale vždy až prostredníctvom nejakej druhej, ktorá jej berie i dáva mieru. Ako sa dá tvrdiť, že svety sú nepreložiteľné, keď preklad je vlastnou dušou ich usúvzťažňovania? Ako sa dá povedať, že svety sú disperzované, keď ich ustavične totalizujeme? Sama antropológia, veda medzi mnohými inými, sieť medzi mnohými inými, sa zúčastňuje na tejto práci usúvzťažňovania, na tvorbe katalógov a múzeí, na vysielaní misií, expedícií a prieskumníkov, na zostavovaní máp, dotazníkov a kartoték (Copans a Jamin, 1978; Fabian, 1983; Stocking, 1986). Etnológia je jednou z týchto merajúcich mier, ktoré prakticky riešia otázku relativizmu a deň čo deň konštruujú istú súmerateľnosť. Zatiaľ čo problém relativizmu je neriešiteľný, relativistický relativizmus alebo, elegantnejšie povedané, relacionizmus neprináša nijaké zásadné ťažkosti. Ak prestávame byť celkom moderní, stáva sa z neho jeden zo základných prostriedkov na usúvzťažnenie kolektívov, ktoré už nemusíme modernizovať. Poskytne *organon* na planetárne vyjednávanie o relatívnych univerzáliách, ktoré skusmo konštruujeme.

## Malé omyly s odčarováním sveta

My sa naozaj odlišujeme od iných, no tieto rozdiely netreba umiestňovať tam, kde ich videl dnes už uzavretý problém relativizmu. Ako kolektívy sme všetci bratia. Keď odhliadneme od dimenzií, ktoré sú zasa spôsobené malými rozdielmi pri rozdeľovaní entít, môžeme medzi predmodernými a nie-modernými rozpoznať súvislý gradient. Problém relativizmu však, žiaľ, nespočíva len v uzavretí prírody do zátvoriek. Úzko s ním je späté aj presvedčenie, že moderný svet je naozaj odčarovaný. Na tom, že západní ľudia sa pokladajú za odlišných od iných, sa podpisuje nielen arogancia, ale aj bez-



nádej a sebabičovanie. Radi si naháňajú strach svojím vlastným osudom. Hlas sa im trasie, keď je reč o protiklade medzi barbarmi a Grékmi, medzi centrom a perifériou, o oslavách smrti Boha alebo Človeka, o európskej *Krisis*, o imperializme, o anómii alebo o koncoch civilizácií, o ktorých dnes vieme, že sú smrteľné. Prečo nás tak veľmi teší, že sa líšime nielen od iných, ale aj do vlastnej minulosti? Ktorý psychológ je dostatočne jemný, aby vysvetlil túto *delectatio morosa* z permanentnej krízy a konca histórie? Prečo tak radi premieňame malé rozdiely vo veľkosti kolektívov na gigantické drámy?

Ak chceme zachytiť tento moderný pátos, ktorý nám bráni prihlásiť sa k bratstvu kolektívov a slobodne ich pretriediť, porovnávací antropológia musí zmerať práve tieto účinky veľkosti. Moderná Ústava nás totiž núti zmiešavať účinky veľkosti našich kolektívov s ich príčinami, ktoré nemôže pochopiť, pokiaľ je účinná. Právom udivení veľkosťou týchto účinkov, moderní sú presvedčení, že ich museli vyvolať nesmierne príčiny. A keďže jediné príčiny, ktoré Ústava uznáva, sú naozaj zázračné, pretože sú zvrátené, musia sa moderní ľudia cítiť odlišní od bežného ľudstva. Mutant so širokým čelom – taký obraz si vytvorili o vykorenenom, akulturalizovanom, amerikanizovanom, racionalizovanom, scientifikovanom, technicizovanom človeku Západu. Nenaplakali sme sa ešte stále dosť nad odčarováním sveta? Nestačilo nám, koľko strachu sme prežili o úbohého Európana, ktorý je vrhnutý do chladného a neživého vesmíru a vracia sa na nehybnú Zem, do sveta zbaveného zmyslu? Nestačilo nám ešte mrazenie, aké sme pociťovali pred obrazom mechanizovaného proletára pod absolútnou vládou technického kapitalizmu a kafkovskej byrokracie, opusteného uprostred rečových hier, strategického v betóne a umakarte? Nebolo nám ešte stále dosť nárekov nad konzumentom, ktorý svoje auto opustí iba na to, aby sa premiestnil do fotela pred televízorom, kde ním manipulu-

jú mediálne sily a spoločnosť konzumácie? S akou obľubou stále nosíme kajúcnu košeľu absurdity! A ako nás ešte väčší dokáže potešiť postmoderný nonsense!

A jednako sme nikdy neopustili starú antropologickú maticu. Nikdy sme neprestali naše kolektívy konštruovať z materiálu, kde sa úbohé ľudské bytosti miešajú s poníženými nie-ľudskými súciami. Ako by sme mohli odčarovať svet, keď naše laboratória a továrne ho denne zaplňajú čoraz bizarnejšími hybridmi? Či je Boyleova vzduchová pumpa menej zvláštna ako arapešský dom duchov (Tuzin, 1980)? Nekonštruuje Anglicko 17. storočia aspoň tak ako tento dom Arapešov? Ako by sme mohli byť obeťami redukcionizmu, keď každý vedec po stovkách zmnožuje nové entity, aby z nich niekoľké mohol eliminovať? Ako by sme mohli byť racionalistickí, keď si nevidíme ani na špičku nosa? Ako by sme mohli byť materialistami, keď každá nová hmota, ktorú vynachádzame, má také nové vlastnosti, aké nijaká hmota neumožňuje zjednotiť? Ako by sme mohli byť obeťami totálneho technického systému, keď stroje robia ľudia a keď tieto stroje sa nikdy nevedia prepojiť do aspoň trochu stabilných systémov? Ako by sme mohli byť zmrazení chladom vied, keď tieto sú teplé a krehké, ľudské a kontroverzné, naplnené myšliacou trstinou a subjektmi, ktorých zase naplňajú veci?

Omyl, akého sa moderní dopustili pri chápaní samých seba, sa jasne ukáže, len čo obnovíme symetriu a zohľadníme prácu očisťovania i prácu prekladania. Splietli si produkt s procesom. Nazdávali sa, že produkcia byrokratickej racionalizácie predpokladá racionálnych byrokratov; že produkcia univerzálnej vedy závisí od univerzalistických vedcov; že produkcia účinnej techniky prináša účinnosť inžinierov; že produkcia abstrakcie je sama abstraktná a že produkcia formalizmu je sama formálna. Práve tak by sa potom dalo povedať, že rafinéria produkuje benzín rafinovaným spôsobom alebo že mliekareň produkuje maslo mliečnym spôsobom! Slová

veda, technika, organizácia, ekonómia, abstrakcia, formalizmus, univerzalita naozaj označujú skutočné účinky, ktoré naozaj musíme uznať a pochopiť. V nijakom prípade však neoznačujú príčiny týchto účinkov. Sú to dobré substantíva, ale zlé adjektíva a hrozné adverbíá. Veda sa produkuje spôsobom, ktorý je práve tak málo vedecký, ako je spôsob produkovania techniky technický, organizácie organický a ekonómie ekonomický. Laboratórni vedci, nasledovníci Boyla, to dobre vedia, len čo však začnú reflektovať vlastnú činnosť, hovoria o nej slovami, ktoré im sociológovia a epistemológovia, nasledovníci Hobbesa, vkladajú do ich úst.

Paradoxom moderných (a antimoderných) je, že od začiatku prijali gigantické kognitívne alebo psychologické vysvetlenia, aby vysvetlili rovnako gigantické účinky, zatiaľ čo vo všetkých ostatných oblastiach hľadajú malé príčiny veľkých účinkov. Redukcionizmus sa v modernom svete nikde neuplatnil, no verí sa, že sa uplatňuje všade! Naša mytológia nás vedie k tomu, aby sme sa pokladali za radikálne odlišných, a odvracia nás od hľadania malých rozdielov a malých rozdelení. Len čo však dvojité Veľké rozdelenie zmizne, táto mytológia sa tiež rozplynie. Len čo zohľadníme prácu sprostredkovania i prácu očisťovania, musí sa vrátiť obyčajná ľudskosť i obyčajná nie-ľudskosť. Na svoje veľké prekvapenie však zisťujeme, že vieme veľmi málo o príčinách vedy, techniky, organizácií a ekonómií. Otvorte knihy z oblastí sociálnych vied a epistemológie a hneď uvidíte, ako sa v nich hemžia adjektíva ako: „abstraktný“, „racionálny“, „systematický“, „univerzálny“, „vedecký“, „organizovaný“, „totálny“, „komplexný“. Hľadajte také knihy, čo sa usilujú vysvetliť substantíva ako „abstrakcia“, „racionalita“, „systém“, „univerzalita“, „veda“, „organizácia“, „totalita“ bez toho, aby použili predchádzajúce adjektíva. Ak ich nájdete tucet, bude to šťastie. Paradoxne vieme viac o Achuaroch, Arapešoch alebo Aladianoch ako o sebe samých. Pokiaľ malé lokálne príčiny vy-

volávajú lokálne účinky, sme ešte schopní sledovať ich. Prečo nie sme schopní sledovať tisícky ciest s ich zvláštnou topológiou, ktoré vedú od lokálneho ku globálnemu a späť? Má sa antropológia navždy obmedzovať na teritória bez možnosti sledovať siete?

## Aj dlhá sieť ostáva vo všetkých bodoch lokálna

Aby sme presne zmerali naše rozdiely a vyhli sa pritom tak ich redukovaníu, akého sa donedávna dopúšťal relativizmus, ako aj ich preceňovaníu na spôsob modernizátorov, povedzme, že moderní *jednoducho regrutovaním istého typu nie-ludských súcen* vynašli *dlhé siete*. Predlžovanie sietí sa predtým vždy zastavilo a nútilo udržiavať teritória (Deleuze a Guattari, 1972). No zmnožovaním hybridov – poloobjektov, polosubjektov, ktoré nazývame strojmi a faktami, kolektívy zmenili topografiu. Hoci toto regrutovanie nových súcen malo nezvyčajné účinky na rozmery a menilo vzťahy medzi lokálnym a globálnym, aj naďalej rozmyšľame v starých kategóriách všeobecného a zvláštného a máme sklon predĺžené siete Západu chápať ako systematické a globálne totality. Táto záhada sa stratí, ak budeme sledovať nezvyčajné cesty, čo umožňujú tieto premeny mierky; stačí, ak sa na siete faktov a zákonov pozeráme tak trochu ako na siete plynu alebo kanalizácie.

Profánne vysvetlenie účinkov zmeny veľkosti, aké sa udiali na Západe, sa dá ľahko pochopiť na technických sieťach. Keby sa bol relativizmus nimi hneď zaoberal, bez ťažkosti by bol pochopil to relatívne univerzálne, ktoré je jeho najkrajším vyznačením. Je železnica lokálna alebo globálna? Ani jedno, ani druhé. Je lokálna vo všetkých svojich bodoch, pretože všade nájdete podvaly a železničiarov, niekde aj stanice

a automaty na lístky. Je však aj globálna, pretože vás odvezie z Madridu do Berlína alebo z Brestu do Vladivostoku. No nie je univerzálna natoľko, že by vás zaviezla kamkoľvek. Vlakom sa nedostanete do Malpy, malej dediny v Auvergne, alebo do Market Drayton, mestečka v staffordskom grófstve. Neprerušené cesty od lokálneho ku globálnemu, od partikulárneho k univerzálnemu, od náhodného k nevyhnutnému sa otvárajú iba pre toho, kto je ochotný zaplatiť za prípoj.

Model železnice sa dá preniesť na všetky technické siete, ktoré poznáme z každodennej praxe. Telefón je síce univerzálne rozšírený, no dobre vieme, že môžeme zhynúť vedľa telefónnej linky, ak na ňu nie sme napojení. Akokoľvek je kanalizácia rozšírená, nič nedokazuje, že papier zo žuvačky, ktorý som odhodil vo svojej izbe, sa do nej sám dostane. Elektromagnetické vlny sú asi všade, aby som však mohol sledovať Canal Plus, potrebujem anténu, predplatné a dekodér. V prípade technických sietí takto nemáme problém so zmiernením ich lokálneho aspektu s globálnou dimenziou. Skladajú sa z partikulárnych miest, ktoré sú navzájom radom prípojok spojené do línií, prechádzajúcimi ďalšími miestami, ktoré na rozšírenie potrebujú nové prípojky. Medzi líniami siete nie je, striktné chápané, nič, ani vlak, ani telefón, ani vodné potrubie, ani televízia. Technické siete, ako to už naznačuje názov, sú siete hodené do priestoru, ktoré z neho zachytia iba niekoľko málo prvkov. Sú to pospájané línie, a nie plochy. Nemajú v sebe nič totálne, nič globálne, nič systematické, aj keď zachytávajú plochy – bez toho, aby ich pokrývali – a šíria sa dodaleka.

Práca relatívnej univerzalizácie je kategóriou, ktorá sa dá ľahko pochopiť a relativizmus ju môže skrz-naskrz sledovať. Každé pripojenie, každá línia, každé spojenie sa dá zachytiť a má svoje indikátory i svoju cenu. Je možné rozšíriť sa skoro všade, rozširovať sa dá v čase i v priestore bez toho, aby čas alebo priestor zaplnili (Stengers, 1983). Pre idey, pozmatky, zákony a kompetencie sa technický model niektorým ľuďom

zdá neprimeraný, pretože na nich veľmi zapôsobili účinky šírenia a veria tomu, čo o vedách hovorí epistemológia. Ťažšie sa tu sledujú indikátory, cena sa už nedá tak ľahko zachytiť a riskujeme, že na hrboľatej ceste od lokálneho ku globálnemu sa stratíme (Callon, 1991). Uplatňujeme teda starú filozofickú kategóriu univerzálneho, ktoré je radikálne odlišné od partikulárneho.

Zdá sa teda, že idey a poznatky sa môžu bezplatne šíriť kamkoľvek. Niektoré idey sa javia lokálne, iné globálne. Ako sme presvedčení, všeobecná gravitácia je všadeprítomná. Boyle-Mariottove zákony a Planckove konštanty vládnu všade a sú všade nemenné. Pokiaľ ide o Pytagorovu vetu a transfinitné veličiny, zdajú sa natoľko univerzálne, že unikajú dokonca tomuto prízemnému svetu a spájajú sa s prácami božského Archimeda. Tu potom starý relativizmus i jeho znepríatelený brat, racionalizmus, začínajú dvíhať hlavu, pretože vzhľadom na tieto univerzálne, a iba vzhľadom na ne, sa biedni Achuari alebo úbohí Arapeši alebo nešťastní Burgundčania javia beznádejne náhodnými a arbitrárnymi, navždy uzavretí v úzkych hraniciach svojich regionálnych partikularizmov a lokálnych poznatkov (Geertz, 1986). Keby sme mali iba svetové ekonomiky benátskych, janovských a amerických obchodníkov, keby sme mali iba telefóny, televízory, železnice a kanalizáciu, nadvláda Západu by sa nikdy nejavila ako provizórne a neisté rozšírenie niekoľkých krehkých a tenkých sietí. Je tu však veda, ktorá znovu a znovu totalizuje a zaplňa roztvorené diery, čo ostali po sieťach, aby obnovila hladké a zjednotené, absolútne univerzálne povrchy. Jedine naša doterajšia idea vedy robí absolútnou nadvládou, ktorá by inak ostávala relatívna. Všetky úzke cestičky, ktoré od zvláštnych okolností plynule viedli k univerzáliám, odrezala epistemológia, takže na jednej strane máme úbohé náhodnosti a na druhej nevyhnutné Zákony, pričom ich vzťahy ostávajú nepochopiteľné.

Pojmy lokálneho a globálneho sú síce vhodné na plochy a geometriu, ale už nie na siete a topológiu. Viera v racionalizáciu je jednoducho kategoriálny omyl. Jednu oblasť matematiky sme si splietli s druhou. Cestu ideí, poznatkov alebo faktov by sme bez ťažkostí pochopili, keby sme k nim boli pristupovali ako k technickým sieťam (Shapin a Schaffer, 1985; Schaffer, 1991; Warwick 1992). Toto priblíženie, našťastie, uľahčil nielen koniec epistemológie, ale aj koniec Ústavy a technické transformácie, ktoré Ústava povoľovala bez ich pochopenia. Cez túto materializáciu ducha, ktorú umožňujú mysliace stroje a počítače, sa cesta faktov dá sledovať rovnako ľahko ako železnice alebo telefóny. Keď bajtmami alebo baudmi meriame informáciu, keď máme prístup k databankám, keď sa pripájame na sieť distribuovanej inteligencie, alebo sa od nej odpájame, potom je ťažšie robiť z univerzálneho myslenia ducha, ktorý kráča nad vodami (Lévy, 1990). Rozum dnes viac pripomína sieť káblovej televízie než platónske idey. Naše zákony a konštanty, naše dôkazy a teóremy sa dnes oveľa ľahšie než predtým dajú chápať ako stabilizované objekty, ktoré obiehajú, pravdaže, dosť ďaleko, no vnútri dobre usporiadaných metrologických sietí, odkiaľ nemôžu vystúpiť, iba ak pomocou pripojenia, predplatenia a dekodéru.

Túto tému, o ktorej sa obyčajne hovorí príliš vznešene, vyjadriť vulgárne: s vedeckými faktami je to ako s mrazenými rybami; chladiaca linka, ktorá ich udržiava čerstvé, sa nesmie ani na jediný okamih prerušiť. Univerzálne v sieti produkuje tie isté účinky ako absolútne univerzálne, nemá však už také fantastické príčiny. Príťažlivosť sa dá verifikovať „všade“, no za cenu príslušného rozšírenia sietí merania a interpretácie. Pružnosť vzduchu sa dala všade verifikovať, bolo však treba mať vzduchovú pumpu, ktorá sa postupne šírila Európou po mnohých vylepšeniach experimentátorov. Len skúste verifikovať nejaký drobný fakt, nejaký maličký zákon,

nejakú skromnú konštantu, aby ste sa pritom nezviazali s mnohorakými metrologickými sieťami, laboratóriami a nástrojmi! Pytagorova veta alebo Planckova konštanta sa šíria do škôl, rakiet, strojov a nástrojov, zo svojich svetov však nevystupujú o nič viac ako Achuari zo svojich dedín (Latour, 1989a, kap. VI). Zatiaľ čo tie prvé tvoria predĺžené siete, tí druhí tvoria teritória alebo slučky. To je nezanedbateľný rozdiel, neopravňuje nás však premieňať tie prvé na univerzálne a tie druhé na čisto lokálne. Zaiste, Západ môže veriť, že všeobecná príťažlivosť je univerzálna aj bez akéhokoľvek nástroja, akéhokoľvek kalkulu, akéhokoľvek dekodovania, akéhokoľvek laboratória, rovnako ako Bimin-Kuskuminovia z Novej Guiney môžu veriť, že sú celým ľudstvom; porovnávajúcia antropológia takéto presvedčenie rešpektuje, no neprijíma ho.

## Leviathan je kľbko sietí

Ako boli moderní nevyhnutne privedení k tomu, že prehánali univerzalitu svojich vied – a zároveň jemnú sieť odtrhávali od praxí, nástrojov a inštitúcií, ktoré dláždili cestu od náhodného k nevyhnutnému –, tak boli symetricky privedení aj k tomu, aby prehánali veľkosť a pevnosť svojich spoločností. Mysleli si, že sa môžu pokladať za revolučných, pretože vynášli univerzalitu vied, ktoré sú navždy vytrhnuté z lokálnych partikularizmov, a pretože vynášli gigantické a racionálne organizácie, ktoré sa odtrhli od všetkých predchádzajúcich lokálnych lojalností. Tým dvojnásobne skreslili originálnosť svojho vynálezu, totiž novú topológiu, ktorá umožňuje ísť skoro kamkoľvek, zaberajúc iba úzku siločiaru. Honosili sa cnosťami, ktoré nemohli mať – racionalizáciou –, no zároveň sa bičovali za hriechy, aké nemohli spáchať – za tú istú racionalizáciu! V oboch prípadoch dĺžku alebo pre-



pojenie pokladali za rozdiel úrovní. Verili, že kým ľudia, idey a situácie sú skutočne lokálne, organizácie, zákony a pravidlá sú globálne. Verili, že niektoré kontexty a situácie majú záhadnú vlastnosť umožňujúcu „dekontextualizovať“ alebo „delokalizovať“ ich. A naozaj, ak sme nerekonštruovali sprostredkujúcu sieť kváziobjektov, potom je rovnako ťažké pochopiť spoločnosť ako vedeckú pravdu, a to pre rovnaké dôvody. Zatiaľ čo medzičlánky, ktoré sme odstránili, všetko niesli, okraje vo svojej izolovanosti nie sú už ničím.

Tradičné objekty teórie spoločnosti – impériá, triedy, profesie, organizácie – sa bez početných objektov, ktoré im zabezpečujú ich trvanie i pevnosť, stávajú záhadami (Law, 1986a; 1986b; Law a Fyfe, 1988). Akú veľkosť má napríklad IBM alebo Červená armáda, alebo ministerstvo školstva, alebo svetový trh? Iste sú to aktéri veľkých rozmerov, pretože mobilizujú státisíce alebo milióny agentov. Príčiny ich rozsahu by teda mali absolútne presahovať malé minulé kolektívy. Keď sa však prechádzame po IBM, keď sledujeme reťaze rozkazov v Červenej armáde, keď pátrame po chodbách ministerstva školstva, keď študujeme nákup a predaj toaletného mydla, nikdy neopúšťame lokálne. Stále sme v interakcii so štyrmi alebo piatimi osobami; vrátnik má vždy svoje dobre vyznačené teritórium; rozhovory riaditeľov sa na nerozoznanie podobajú rozhovorom zamestnancov; a predavači ustavične vydávajú drobné peniaze a vystavujú potvrdenia. Pozostávajú makroaktéri z mikroaktérov (Garfinkel, 1967)? Skladá sa IBM z radu lokálnych interakcií? Je Červená armáda agregátom rozhovorov v dôstojníckych jedálňach? Je ministerstvo horou malých papierov? Je svetový trh množstvom lokálnych výmen a dohôd?

Narážame tu na ten istý problém ako pri vlakoch, telefónoch alebo univerzálnych konštantách. Ako sa pripojiť, a nebyť pritom ani lokálny, ani globálny? Moderní sociológovia a ekonómovia majú nesmierne ťažkosti už pri nastolení tohto

problému. Alebo ostávajú v „mikro“ a v medziľudských kontextoch, alebo náhle prechádzajú k „makro“ a majú, ako veľa, do činenia už iba s dekontextualizovanými a depersonalizovanými racionalitami. Mýtus byrokracie bez duše a bez agentov i mýtus číreho a dokonalého trhu poskytujú obraz, ktorý je symetrický k mýtu univerzálnych vedeckých zákonov. Namiesto súvislého postupu skúmania zaviedli moderní ontologickú diferenciu, ktorá je rovnako radikálna ako tá, čo v 16. storočí oddeľovala sublunárny svet, vystavený skaze a nepresnosti, od supralunárneho, uchráneného od zmien a neurčitosti. (Napokon, tí istí fyzici, ktorí sa spolu s Galileom z tohto ontologického rozdielu vysmievali, vzápätí ho obnovujú, aby fyzikálne zákony uchránili pred každou spoločenskou skazou...)

A pritom existuje Ariadnina niť, ktorá umožňuje súvisle prejsť od lokálneho ku globálnemu a od ľudského k nie-ľudskému. Je to vlákno zo siete praxí a nástrojov, dokumentov a prekladov. Nejaká organizácia, nejaký trh, nejaká inštitúcia – to nie sú supralunárne objekty, vytvorené z nejakej inej matérie ako naše úbohé lokálne sublunárne vzťahy. Jediný rozdiel spočíva v tom, že sú zložené z hybridov a že ich opis si vyžaduje mobilizáciu veľkého počtu objektov. Kapitalizmus Fernanda Braudela alebo Marxa nie je totálnym kapitalizmom marxistov (Braudel, 1979). Je spleťou trochu dlhších sietí, a tie, vychádzajúc z bodov, ktoré sú centrami počítania a ziskov, nemôžu zahrnúť celý svet. Pri sledovaní týchto sietí nikdy neprekračujeme nejaké tajomné *limes*, ktoré by oddeľovali lokálne od globálneho. Organizácia veľkého amerického podniku, ktorú opísal Alfred Chandler, nie je Kafkovou Organizáciou (Chandler, 1989; Chandler, 1990). Je to spletenec sietí, ktoré sa materializujú v objednávkových listoch a organizačných schémach, v miestnych postupoch a zvláštnych dohodách, čo im naozaj umožňuje šíriť sa po celom kontinente, no práve pod podmienkou, že ho celý nepokryjú.

Podrobné sledovanie rastu organizácie nás nikdy neprivádza k zmene úrovne a k odhaleniu „dekontextualizovanej“ racionality. Dokonca aj veľkosť totalitárneho štátu je iba výsledkom konštrukcie siete štatistik a prepočtov, úradov a prieskumov, čo nijako nezodpovedá fantastickej topografii totálneho štátu (Desrosières, 1984). Vo vedecko-technickej ríši lorda Kelvina, ako ju opísal Norton Wise (Smith a Wise, 1989), alebo pri trhu s elektrinou, ako ho opísal Tom Hughes (Hughes, 1983b), nikdy neopúšťame osobitosti laboratória, zasaďačky alebo kontrolného strediska. A predsa sa tieto „mocenské siete“ a tieto „siločiary“ šíria do celého sveta. Trhy, ktoré opisuje ekonómia dohôd, sú regulované a globálne, no príčiny tohto regulovania a tohto zoskupenia nie sú ani globálne, ani totálne. Agregáty sú inej povahy ako to, čo agregujú (Thévenot, 1989; 1990). Nijaká viditeľná či neviditeľná ruka nevnáša odrazu poriadok do rozptýlených a chaotických individuálnych atómov. Dve krajnosti, lokálne a globálne, sú oveľa menej zaujímavé ako sprostredkujúce zariadenia, ktoré tu nazývame sieťami.

### Záluba v marginálnom

Ako adjektíva „prírodný“ a „spoločenský“ označujú reprezentácie kolektívu, ktorý sám osebe nemá nič ani prírodné, ani spoločenské, tak slová „lokálny“ a „globálny“ ponúkajú prístup ku sieťam, ktoré svojou povahou nie sú ani lokálne, ani globálne, no sú aspoň viac či menej dlhé a viac či menej prepojené. Moderným exotizmom nazývam postoj, ktorý tieto dva páry protikladov pokladá za to, čo definuje náš svet a čo nás odlišuje od všetkých ostatných. Takto sa vytvárajú štyri navzájom rozdielne oblasti. Prírodné a spoločenské nie sú vytvorené z rovnakých zložiek; globálne a lokálne sa vnútorne odlišujú. O spoločenskom však nevieme

nič, čo by nebolo definované naším poznaním prírodného, a naopak. Podobne lokálne definujeme iba charakteristikami, aké podľa nás prislúchajú globálnemu, a vice versa. Chápeme potom, aký pôsobivý je omyl, akým sa moderný svet sám klame, keď sa tieto dve dvojice dajú dohromady: v strede nie je nič mysliteľné, ani kolektív, ani sieť, ani sprostredkovanie; všetky pojmové prostriedky sú sústredené na štyroch okrajoch. My, úbohé subjekty-objekty, pokorné spoločnosti-prírody, drobní lokálni-globálni, my sme doslova rozštvrtení na ontologické oblasti, ktoré sa navzájom definujú, no ničím sa už nepodobajú na naše praxe.



Obrázok č. 13

Toto rozštvrtenie dovoľuje odvíjať tragédiu moderného človeka, ktorý sa pokladá za absolútne a nezmeniteľne odlišného od všetkých ostatných ľudských bytostí a všetkých ostatných prírodných foriem. Táto tragédia však nie je neodvratná. Stačí, aby sme si pripomenuli, že tieto štyri termíny sú reprezentácie, ktorým chýba priamy vzťah ku kolektívom a sieťam, čo tomuto rozštvrteniu dávajú zmysel. V strede, kde sa údajne nič neodohráva, je takmer všetko. A na okrajoch, kde podľa moderných leží počiatok všetkých síl, prírody i spoločnosti, univerzálneho i lokálneho, nie je nič okrem očistených inšancií, ktoré slúžia ako ústavné záruky celku.

Tragédia sa stáva ešte bolestnejšou, keď antimoderní, dôverujúc tomu, čo moderní hovoria o sebe, chcú aspoň niečo zachrániť pred tým, čo sa im javí ako neodvratná potopa. Antimoderní skalopevne veria, že Západ racionalizoval a odčaroval svet, že naozaj spoločnosť zaplnil chladnými a racionálnymi monštrami, ktoré obsadili všetok priestor, že predmoderný kozmos nadobro premenil na mechanickú interakciu čírych matérií. No zatiaľ čo modernizátori v tomvidia slávné, hoci aj bolestné výdobytky, antimoderní to pokladajú za neslýchanú katastrofu. Až na znamienko prijímajú moderní i antimoderní celkom rovnaké presvedčenia. Postmoderní, ako vždy perverznejší, prijímajú myšlienku, že ide o katastrofu, tvrdia však, že sa z toho treba radosť, a nie nad tým bedákať! Hlásia sa k slabosti ako k poslednej cnosti, ako to robí svojim nenapodobiteľným štýlom jeden z nich: „To znamená, že *Verwindung* metafyziky sa uskutočňuje ako *Verwindung* tohto *Ge-Stell*“ (Vatimo, 1987, s. 184).

Čo potom antimoderní robia pred touto potopou? Odvážne prijímajú úlohu zachrániť, čo sa dá: dušu, ducha, city, medziľudské vzťahy, symbolickú dimenziu, ľudské teplo, miestne osobitosti, interpretáciu, marginálie a periférie. Toto obdivuhodné poslanie by bolo ešte obdivuhodnejšie, keby tieto posvätné nádoby boli naozaj ohrozené. Odkiaľ však prichádza ohrozenie? Určite nie od kolektívov, ktoré nemôžu opustiť svoje krehké a tenké siete, zaplnené dušami a objektmi. Určite nie od vied, ktoré svoju relatívnu univerzálnosť musia deň čo deň vykupovať pripojeniami a kalibrovaním, nástrojmi a vedeniami. Určite nie od spoločností, ktoré svoju veľkosť menia iba vtedy, keď zmnožujú materiálne súcna s ich variabilnými ontológiami. Odkiaľ teda prichádza ohrozenie? Nuž, sčasti od samých antimoderných a od ich spoločníkov, moderných, ktorí sa navzájom strašia a k účinkom veľkosti pridávajú gigantické príčiny. „Vy odčarúvate svet, my bránime práva ducha.“ „Vy chcete udržiavať ducha? My ho potom

zmaterializujeme!“ „Redukcionisti!“ „Spiritualisti!“ Čím väčšími chcú antiredukcionisti, romantici a spiritualisti zachrániť subjekt, tým väčšími si redukcionisti, scientisti a materialisti nahovárajú, že ovládajú objekt. Čím väčšími sa tí druhí chvália, tým väčší strach majú tí prví; čím väčšími sú títo ustráchaní, tým hrôzostrašnejšími sa cítia tí druhí.

Obrana marginálnosti predpokladá existenciu nejakého totalitárneho centra. Ak je však toto centrum a jeho totalita ilúziou, potom je chvála marginálneho dosť smiešna. Je to veľmi pekné, keď proti chladu univerzálnosti vedeckých zákonov chceme brániť nároky trpiaceho tela a ľudského tepla. Keď však táto univerzálnosť vychádza z miest, kde trpia telá z mäsa a krvi, nie je potom takáto obrana groteskná? Je chvályhodné chrániť človeka pred nadvládou strojov a technokratov, no ak sú stroje plné ľudí, ktorí tu prospievajú, potom je takáto ochrana groteskná (Ellul, 1977). Je obdivuhodné, že chceme ukázať, ako sila ducha prekračuje zákony mechanickej hmoty, no tento program je slabomyseľný, ak hmota nemá nič materiálne a stroje nič mechanické. Je pekné, že zúfalým výkrikom chceme zachrániť Bytie vo chvíli, keď technická zostava hrozí ovládnutím všetkého, veď „kde je nebezpečenstvo, rastie aj záchranca“. Je však dosť zvrátené trúfalo ťažiť z krízy, ktorá sa ešte vôbec nezačala!

Keď hľadáme počiatok moderných mýtov, skoro vždy ho nachádzame u tých, ktorí chcú proti modernizmu postaviť neprekročiteľnú hrádzu ducha, citu, subjektu a marginálneho. V snahe ponúknuť modernému svetu dušu ako doplnok odobierajú mu tú, čo má, čo mal, čo nijako nemohol stratiť. Toto odpočítanie a toto pripočítanie sú dve operácie, ktoré moderným a antimoderným umožňujú naháňať si vzájomne strach, pričom sa zhodujú v podstatnom: sme absolútne odlišní od ostatných a navždy sme sa rozišli so svojou minulosťou. Jediným dôkazom tejto nebyvalej katastrofy má byť veda a technika, organizácie a úrady. Práve tu chceme najlepšie

a najpriamejšie ukázať pretrvávajúce staršej antropologickej matrice. Zaiste, inovácia predĺžených sietí je dôležitá, netreba z toho však robiť celú históriu.

## Nepriďavajme k starým zločinom nové

Je dosť ťažké zmierniť opustenosť, akou trpia moderní, pretože vychádza z pocitu, ktorý je sám osebe úctyhodný: z uvedomenia si nenapraviteľných zločinov spáchaných proti ostatným prírodným a kultúrnym svetom, no aj proti sebe samým, zločinov, ktorých rozsah a motívy ich, ako sa zdá, od všetkého odtrhli. Ako moderných priviesť späť k obyčajnej ľudskosti i k obyčajnej nie-ľudskosti bez toho, aby sme ich predčasne nezbavili viny za zločiny, aké chcú právom odpykávať? Môže byť spravodlivé tvrdiť, že naše zločiny sú síce hrozné, ale že ostávajú všedné, a že naše cnosti sú síce veľké, ale sú tiež veľmi všedné?

S našimi zločinmi je to podobné ako s našim prístupom k Prírode: pri posudzovaní ich účinkov netreba preceňovať ich príčiny, pretože samo toto preceňovanie by mohlo byť príčinou ešte väčších zločinov. Každá totalizácia, aj tá kritická, napomáha totalitarizmu. K reálnej nadvláde netreba pridávať totálnu nadvládu. Nepriďavajme k sile moc (Latour, 1984, II. časť)! Veľmi reálny imperializmus nemusíme pozdvíhať na totálny imperializmus. Ku kapitalizmu, tiež veľmi reálnemu, nemusíme pridávať absolútnu deteritorializáciu (Deleuze a Guattari, 1972). Práve tak nie je potrebné, aby sme k vedeckej pravde a technickej účinnosti navyše priznávali transcenciu, tiež totálnu, a racionalitu, tiež absolútnu. Tak pri zločinoch, ako pri ovládaní, tak pri kapitalizme, ako pri vedách, treba pochopiť všedné záležitosti, drobné príčiny a ich veľké účinky (Arendt, 1963; Mayer, 1990).

Zaiste, démonizácia nás väčšmi uspokojuje, pretože hoci v zle, ostávame stále výnimoční, odrezaní od všetkých ostatných i od svojej vlastnej minulosti, stále sme moderní aspoň v zlom, keď to už nejde v dobrom. No totalizácia sa okľukami zúčastňuje na tom, čo údajne odstraňovala. Robí nás bezmocnými pred nepriateľom, ktorému poskytuje fantastické vlastnosti. Z totálneho a hladkého systému sa nedá nič vybrať. Z transcendentnej a homogénnej prírody sa nedá nič nové skombinovať. Úplne systematický technický systém sa nedá prerozdeliť. S kafkovskou spoločnosťou sa nedajú viesť nové rokovania. „Deteritorializačný“ a absolútne schizofrenický kapitalizmus nikto nikdy neprerozdolí. O Západe, ktorý je radikálne oddelený od ostatných kultúr-prírod, sa nedá diskutovať. Kultúry, ktoré sú navždy uzavreté v arbitrárnych, úplných a koherentných reprezentáciách, sa už nedajú posúdiť. Svet, ktorý totálne zabudol na Bytie, nikto nezachráni. Minulosť, od ktorej sme navždy oddelení radikálnymi epistemologickými rezmi, nijaký človek znovu nepretriedi.

Všetky tieto dodatky totality pripisujú kritici totality súčnam, ktoré si ich až tak nežiadajú. Zoberme si šéfa podniku, ktorý váhavo hľadá nejaký podiel na trhu, nejakého dobyvateľa, ktorý sa trasie od horúčky, nejakého úbohého vedca, ktorý čosi dáva dohromady v laboratóriu, skromného inžiniera, ktorý spája to i ono, aby dostal trochu priaznivejšie silové vzťahy, koktajúceho a vystrašeného politika, a vypustíte proti nim kritikov – čo dostanete? Kapitalizmus, imperializmus, vedu, techniku, nadvládu, to všetko rovnako absolútne, systematické, totalitárne. Tí prví sa chveli. Tí druhí už nie. Tí prví môžu byť porazení. Tí druhí už nie. Tí prví boli ešte celkom blízko skromnej práce na krehkých a premenlivých sprostredkovaníach. Tí druhí, očistení, sú všetci rovnako ohromní.

Čo sa potom dá robiť s takýmito hladkými a vyplnenými plochami, s takýmito absolútnymi totalitami? Nuž, treba ich



*en bloc* prevrátiť, vyvrátiť, revolucionizovať. Aký pekný paradox! Svojím kritickým duchom vynašli moderní totálny systém, totálnu revolúciu na jeho zvrhnutie i rovnako totálny neúspech pri uskutočňovaní tejto revolúcie, neúspech, ktorý ich privádza do absolútneho zúfalstva! Neleží tu príčina mnohých zločinov, ktoré si vyčítame? Pretože kritici sa zameriavali na Ústavu, a nie na prácu prekladania, nazdávali sa, že naozaj nevieme robiť kompromisy, brikoláž, miešanie a triedenie. Z krehkých heterogénnych sietí, čo kolektívy odjakživa vytvárajú, vypracovali homogénne totality, ku ktorým sa dá priblížiť iba tak, že ich totálne revolucionizujeme. Toto vyvrátenie sa ukázalo nemožným, no oni sa oň jednako pokúsili, a tak išli od zločinu k zločinu. Ako by toto *Noli me tangere* totalizátorov mohlo ešte platiť za dôkaz morálnosti? Vedie teda viera v radikálnu a totálnu modernitu k nemorálnosti?

Možno by bolo spravodlivejšie hovoriť o generačnom efekte, aj keď ho zatiaľ pociťujú len nemnohí. Narodili sme sa po vojne, za nami boli najskôr hnedé a potom červené tábory, pod nami bol hladomor, nad našimi hlavami atómová apokalypsa a pred nami globálna deštrukcia planéty. Potom je naozaj ťažké popierať účinky stupnice, no ešte ťažšie je bez váhania uveriť neporovnateľným hodnotám politických, lekárskejších, vedeckých alebo ekonomických revolúcií. A pritom sme sa narodili uprostred vied, poznali sme iba mier a blahobyt a máme radi – treba to priznať? – technické a spotrebné predmety, hoci filozofi a moralisti predchádzajúcich generácií nám radili nenávidieť ich. Technika pre nás nie je nová, nie je moderná v banálnom zmysle slova, od začiatku bola súčasťou nášho sveta. Naša generácia ju oveľa viac ako tie predchádzajúce spracovala, integrovala, možno aj humanizovala. Pretože sme prví, čo vede a technike nepripisujú ani cnosti, ani nebezpečenstvá, ale prijímajú ich neresti i cnosti bez toho, aby v nich nachádzali peklo alebo nebo, je pre nás azda ľah-

šie hľadať ich príčiny bez odvolávania sa na bremeno bieleho muža, na fatalitu kapitalizmu, na osud Európy, na dejiny Bytia alebo na univerzálnu racionalitu. Možno je dnes ľahšie vzdať sa viery v našu vlastnú cudzosť. Nie sme exotickí, ale všední. Potom už ani ostatní nie sú exotickí. Sú ako my, nikdy neprestali byť našimi bratmi. Nepridávajme ku všetkým zločinom, ktorých sme sa už dopustili, zločinnú vieru v našu radikálnu odlišnosť.

## Hojnosť transcencií

Ak už nie sme celkom moderní, ale ani predmoderní, na akom základe chceme potom postaviť porovnávanie kolektívov? Ako teraz už vieme, musíme k oficiálnej Ústave pridať polooficiálnu prácu sprostredkovania. Keď budeme Ústavu porovnávať s kultúrami, aké opísala minulé asymetrická antropológia, dospejeme iba k relativizmu a k nemožnej modernizácii. Keď naproti tomu budeme porovnávať práce prekladania v kolektívoch, umožníme tým symetrickú antropológiu a vyriešime falošné problémy absolútneho relativizmu. Zároveň sa však pripravujeme o prostriedky, ktoré moderní vypracovali: sociálne, príroda, diskurz, nehovoriac už o uzavretom Bohu. To je posledná ťažkosť relativizmu: keď sa teraz porovnávanie stalo možné, do akého spoločného priestoru postavíme všetky kolektívy ako producentov prírod a spoločností?

Sú v prírode? Určite nie, pretože vonkajšia, hladká a transcendentná príroda je relatívnym a neskorým efektom kolektívnej produkcie. Sú v spoločnosti? O nič viac, pretože je len artefaktom, ktorý je symetrický k prírode, je tým, čo ostane, ak odtrhneme všetky objekty a vytvoríme tajomnú transcenciu Leviathana. Sú teda v jazyku? To je nemožné, pretože diskurz je ďalší artefakt, ktorý dostáva zmysel, iba ak vonkaj-

šiu realitu referenta a sociálny kontext uzavrieme do zátvoriek. Sú v Bohu? To je dosť nepravdepodobné, pretože metafyzická entita, ktorá nosí toto meno, zaujíma iba miesto vzdialeného rozhodcu, aby udržala čo možno najďalej od seba dve symetrické inštancie, prírodu a spoločnosť. Sú v Bytí? To je ešte nepravdepodobnejšie, pretože myšlienka Bytia sa vďaka udivujúcim paradoxu stala rezíduom, keď sme najskôr každú vedu, každú techniku, každú históriu, každý jazyk, každú teológiu prenechali prostej metafyzike, číremu expanzionizmu súcna. Naturalizácia, socializácia, diskurzivizácia, divinizácia, ontologizácia – všetky tieto -zácie sú v rovnakej miere nemožné. Nijaká neposkytuje spoločný základ, na ktorom by mohli spočinúť kolektívy, aby sa potom dali porovnávať. Nie, my nejdeme od prírody k sociálnemu, od sociálneho k diskurzu, od diskurzu k Bohu, od Boha k Bytiu. Tieto inštancie mali ústavnú funkciu iba potiaľ, pokiaľ boli oddelené. Nijaká z nich nemôže pokryť, zaplniť, subsumovať ostatné, nijaká z nich nemôže slúžiť pri opise práce sprostredkovania alebo prekladu.

— Kde sme potom? Kam sme sa to dostali? Pokiaľ túto otázku kladieme, sme určite ešte v modernom svete, posadnutí konštrukciou jednej imanencie (*immanere* – spočívať v niečom) alebo dekonštrukciou druhej. Povedané starým slovníkom, ostávame ešte v metafyzike. Keď však prechádzame sieťami, nespočívame v ničom zvlášť homogénnom. Zotrvávame skôr v istej infrafyzike. Sme potom imanentní – my, sila medzi silami, text medzi textami, spoločnosť medzi spoločnosťami, súcno medzi súcniami?

— Tiež nie, pretože keď namiesto prichytávania úbohých javov na pevné háky prírody a spoločnosti dovoľujeme sprostredkovateľom, aby produkovali prírody a spoločnosti, obraciame tak smer modernizátorských transcendencií. Prírody a spoločnosti sa stávajú produktmi závisiacimi od histórie. Neupadáваме však pritom do čírej imanencie, pretože siete

nie sú do ničoho ponorené. Aby sa šírili, nepotrebujeme nejaký tajomný éter. Nemusíme ich vyplňať. Pri návrate od moderných k nie-moderným sa mení koncepcia pojmov transcendentie a imanencie. Kto nám povedal, že transcendencia musí mať protiklad? My, čo sme, čo ostávame, *my sme nikdy neopustili transcenciu, t. j. uchovávanie sa v prítomnosti prostredníctvom poslania.*

Moderných iné kultúry stále zarážajú difúznym charakterom svojich aktívnych alebo spirituálnych síl. Nikde nevkladajú do hry číre matérie alebo číre mechanické sily. Duchovia a agenti, bohovia a predkovia sa u nich všade miešajú. Naproti tomu moderným sa ich vlastný svet javí odčarovaný, zbavený tajomstiev, ovládaný hladkými silami čistej imanencie, ktorým iba my, Iudia, vtlačáme nejakú symbolickú dimenziu a mimo ktorých možno existuje transcendencia uzavretého Boha. Ak však neexistuje imanencia, ak existujú iba siete, agenti a aktanti, potom nemôžeme byť odčarovaní. Nie sme to my, kto k čírym materiálnym silám arbitrárne pridáva „symbolickú dimenziu“. Aj tieto sily sú transcendentné, aktívne, nepokojné, spirituálne ako my sami. Príroda nie je bezprostrednejšie prístupná ako spoločnosť alebo uzavretý Boh. Namiesto subtílnej modernej hry medzi tromi entitami, z ktorých každá je transcendentná i imanentná, dostávame jediné bujnenie transcencií. Ako polemický pojem, ktorý bol vynájdený, aby odporoval údajnej invázii imanencie, musí slovo „transcendencia“ zmeniť svoj zmysel, keď už nemá protiklad.

Túto transcenciu bez protikladu nazývam delegovaním. Vypovedanie, alebo delegovanie alebo poslanie nejakého posolstva alebo posla, umožňuje zostať v prítomnosti, t. j. existovať. Keď opúšťame moderný svet, nedostávame sa k niekomu alebo k niečomu, nedostávame sa k esencii, ale k procesu, k pohybu, k pasáži, doslova k pasu, v tom zmysle, aký toto slovo má v loptových hrách. Vychádzame z po-

kračujúcej a riskantnej existencie – pokračujúcej, lebo riskantnej –, a nie z esencie; vychádzame zo sprítomnenia, a nie zo stálosti. Vychádzame zo samého *vinculum* (spojovník, spojníca – pozn. prekl.), z pasáže a vzťahu, a neprijímame za východisko nič, čo nepochádza z tohto druhu vzťahu, ktorý je zároveň kolektívny, reálny i diskurzívny. Nevychádzame z človeka, tohto oneskorenia, ani z jazyka, ten prišiel ešte po ňom. Svet zmyslu a svet bytia sú jedným a tým istým svetom, svetom prekladu, substitúcie, delegovania, pasu. O každej inej definícii nejakej esencie povieme, že je „zbavená zmyslu“, lebo je skutočne zbavená prostriedkov udržiavať sa v prítomnosti, trvať. Každé trvanie, každá pevnosť, každá trvalosť musí byť zaplatená svojimi sprostredkovateľmi. Toto skúmanie transcencie bez protikladu robí z nášho sveta málo moderný svet so všetkými jeho nunciami, sprostredkovateľmi, delegátmi, fetišmi, strojmi, figurínami, nástrojmi, reprezentantmi, anjelmi, zástupcami, hovorcami a cherubínmi. Aký je to svet, keď nás núti naraz a jedným dychom zohľadňovať prirodzenosť vecí, techniku, vedu, fiktívne bytosti, malé i veľké náboženstvá, politiku, právo, ekonómiu a nevedenie? Ale to je predsa náš svet! Prestal byť moderný, odkedy sme všetky esencie nahradili sprostredkovateľmi, delegátmi, prekladateľmi, ktorí im dávajú zmysel. Preto ho ešte nerozoznávame. So všetkými svojimi delegátmi, anjelmi a zástupcami vyzerá starý. A predsa sa nepodobá ani na kultúry, ktoré študuje etnológ, pretože tento neurobil symetrickú prácu a do svojho domu, k sebe, do svojho vlastného kolektívu nepozval delegátov, sprostredkovateľov a prekladateľov. Antropológia sa utvárala na základoch vedy alebo spoločnosti, alebo jazyka. Vždy kolísala medzi univerzalizmom a kultúrnym relativizmom a napokon nás o „nich“ naučila práve tak málo ako o „nás“.

## V

# PREROZDELENIE

### Nemožnosť modernizácie

Keď som načrtol modernú Ústavu a dôvod, ktoré ju robili neporaziteľnou, keď som ukázal, prečo sa kritická revolúcia skončila a ako nás vpád kváziobjektov donútil, aby sme Ústave dali zmysel a prešli od jedinej modernej dimenzii k dimenzii nie-modernej, ktorá je stále prítomná, keď som obnovil symetriu medzi kolektívami a našiel tak mieru pre rozdiely v ich veľkosti, čím som zároveň vyriešil problém relativizmu, teraz môžem túto esej uzavrieť tým, že pristúpim k najťažšej otázke, k otázke nie-moderného sveta, do ktorého podľa môjho názoru vstupujeme, hoci sme ho vlastne nikdy naozaj neopustili.

Hoci modernizácia ohňom a mečom zničila takmer všetky kultúry a prírody, mala jeden jasný cieľ. Umožnila zreteľne rozlíšenie medzi zákonmi vonkajšej prírody a spoločenskými dohodami. Dobyvatelia všade presadili toto rozdelenie, pričom hybridy presunuli buď k objektom, alebo k spoločnosti. Sprewádzal to súdržný a súvislý front revolúcií vo

vede, technike, administratívne, ekonómii a náboženstve. Za týmto buldozénom navždy mizla minulosť, no aspoň pred ním sa otvárala budúcnosť. Minulosť, to bola barbarská zmiešanina; budúcnosť – civilizujúce rozlišovanie. Zaiste, moderní vždy uznávali, že v minulosti aj oni zmiešavali objekty a spoločnosti, kozmológie a sociológie. Vtedy ešte boli predmoderní. Z tejto minulosti sa vytrhli čoraz hroznejšími revolúciami. Keďže iné kultúry ešte stále miešajú vedeckú nevyhnutnosť s potrebami svojej spoločnosti, treba im pomôcť, aby odstránením svojej minulosti vyšli z tejto konfúzie. Modernizátori dobre vedeli, že stále pretrvávajú ostrovy barbarstva, kde sa technická účinnosť priveľmi mieša so spoločenskou svojvôľou. Čoskoro však modernizáciu zavŕšime, zlikvidujeme tieto ostrovy a všetci budeme na jednej jedinej planéte, všetci rovnako moderní, všetci rovnako schopní využívať to, čo jediné natrvalo uniká spoločnosti: ekonomickú racionalitu, vedeckú pravdu, technickú účinnosť.

Niektorí modernizátori stále hovoria tak, akoby tento osud bol možný a želateľný. Na spoznanie jeho absurdnosti pritom stačí, keď ho vyjadríme. Ako by sme mohli dovŕšiť očisťovanie vied a spoločností, keď sami modernizátori umožňujú bujnenie hybridov vďaka Ústave, ktorá popiera ich existenciu? Toto protirečenie dlho skrýval vzostup moderných. Pokračujúce revolúcie v štáte, vo vedách, v technike napokon tieto hybridy pohltili, očistili a civilizovali, pričom ich presunuli buď k spoločnosti, alebo k prírode. No dvojnásobný krach, z ktorého som tu vyšiel, krach socializmu – na jednej strane – a krach naturalizmu – na druhej strane – spôsobil, že práca očisťovania sa stala nepravdepodobnou a protirečenie sa zviditeľnilo. V zálohe už nemáme nijakú revolúciu, ktorá by nám mohla umožniť tento útek dopredu. Hybridy sú také početné, že nikto už nevie, ako by sa dali pohltiť v starej zasľúbenej krajine modernity. Tam pramení náhle váhanie postmoderných.

Modernizácia bola k predmoderným nemilosrdná. Čo však povedať o postmodernizácii? Imperialistické násilie ponúka-  
lo aspoň budúcnosť, náhla slabosť dobyvateľov je však oveľa  
horšia, pretože k pretrvávajúcemu odtrhnutiu od minulosti sa  
takto pridáva odtrhnutie od budúcnosti. Národy boli najprv  
priamo vystavené modernej realite, a teraz, úbohé, musia tr-  
pieť pod postmodernou hyperrealitou. Nič nemá cenu, všetko  
je odraz, všetko je simulakrum, všetko je poletujúcim zna-  
kom, a sama táto slabosť nás podľa nich možno zachráni pred  
inváziou techniky, vedy a rozumu. Bolo treba všetko zničiť,  
aby sme sa dospeli k tejto zbabelosti? Vyprázdnený svet, kde  
sa pohybujú postmoderní, vyprázdnilí oni sami, pretože vzali  
moderných za slovo. Postmodernizmus je symptómom mo-  
derného protirečenia, nevie ho však diagnostikovať, pretože  
prijíma tú istú Ústavu – veda a technika sú mimo-ludské – no  
bez toho, aby sa pripájal k tomu, čo jej prinieslo slávu  
a veľkosť, k bujneniu kváziobjektov a zmnožovaniu sprostred-  
kovateľov medzi ľudským a nie-ludským.

Pritom dnes, keď sme nútení symetricky zohľadňovať prá-  
cu očisťovania i prácu sprostredkovania, táto diagnostika vô-  
bec nie je ťažká. Ani v najhorších chvíľach západného impé-  
ria nešlo o to – konečne jasne oddeliť zákony prírody od spo-  
ločenských dohôd. Vždy išlo o konštruovanie kolektívov, pri-  
čom sa v čoraz väčšom rozsahu istý typ nie-ludských súcen  
zmiešaval s istým typom ľudských súcen, boylovské objekty  
s hobbesovskými subjektmi (nehovoriac o uzavretom Bohu).  
Vynález dlhých sietí je zaujímavou osobitosťou, no nestačí  
na to, aby nás radikálne odlíšila od ostatných a navždy odre-  
zala od vlastnej minulosti. Našou úlohou nie je sústrediť sily,  
zabudnúť na postmoderných, zaťat zuby, napriek všetkému  
ďalej veriť v dvojité prísľub naturalizmu a socializmu, a takto  
pokračovať v modernizácii. Táto modernizácia sa totiž nikdy  
nezačala. Bola iba oficiálnou reprezentáciou oveľa vnútor-  
nejšej a hlbšej práce, ktorá dnes pokračuje v čoraz väčšom



rozsahu. Našou úlohou nie je ani bojovať proti modernizácii – či už militantne, ako to robia antimoderní, alebo s postmoderným sklamaním – pretože potom by sme útočili iba na samu Ústavu, čím by sme ju iba posilnili, zabúdajúc na to, čo jej odjakživa dodávalo energiu.

Poskytuje však táto diagnóza liek proti nemožnej modernizácii? Ústava, ako stále hovorím, umožňuje bujnenie hybridov, pretože odmieta chápať ich ako také; účinná je teda iba dovtedy, kým popiera ich existenciu. Ak sa však plodné protirečenie medzi dvoma stránkami – oficiálna práca očisťovania a polooficiálna práca sprostredkovania – jasne zviditeľní, neprestane byť Ústava účinnou? Nestane sa potom modernizácia nemožnou? Nestaneme sa my – znovu – predmodernými? Musíme sa zmieriť s tým, že sa staneme antimodernými? Budeme chtiac-nechtiac naďalej moderní, no bez presvedčenia, na súmračný spôsob postmoderných?

## Postupové skúšky

Aby sme na tieto otázky mohli odpovedať, musíme najskôr rozličné pozície načrtnuté v tejto eseji pretriediť, aby sme z ich najlepších častí zložili nie-moderné. Čo zachováme z moderných? *Všetko, okrem ich výlučnej dôvery v Ústavu*, tú treba trochu zmeniť. Ich veľkosť spočíva v tom, že umožnili bujnenie hybridov, predlžovanie istých typov sietí, zrýchľovanie produkcie trás, znásobovanie delegátov, tápavé produkovanie relatívnych univerzálií. Ich odvahu, hľadanie, inovácie, brikoláž, mladícky nerozum, stále rastúci rozsah ich činnosti, vytváranie stabilných, od spoločnosti nezávislých objektov, utváranie spoločnosti oslobodenej od objektov – to všetko chceme udržať. Naproti tomu nemôžeme zachovať ilúziu (či už pozitívnu alebo negatívnu), ktorú majú o sebe samých a chcú ju rozšíriť na všetkých: že sú ateistickí, materia-

listickí, spiritualistickí, teistickí, racionálni, účinní, objektivní, univerzálni, kritickí, radikálne odlišní od ostatných, odrezaní od svojej minulosti, ktorú iba historizmus dovoľuje umelo udržiavať pri živote, oddelení od prírody, ktorej subjekt alebo spoločnosť arbitrárne vtláčajú formy, že sú denunciantmi, ktorí ustavične bojujú proti sebe samým.

V dôsledku Veľkého vonkajšieho rozdelenia, ktoré, ako som povedal, je iba exportom Veľkého vnútorného rozdelenia, sme sa cítili vzdialení od predmoderných. Keď ukončíme to druhé, zmizne aj to prvé a nahradia ho rozdiely vo veľkosti. Teraz, keď už nie sme vzdialení od predmoderných, musíme sa pýtať, ako ich tiež roztriediť. Zachovajme predovšetkým to, čo majú lepšie: ich schopnosť uvažovať výlučne o hybridoch z prírody a spoločnosti, vecí a znakov, ich istotu, že transcendencií je hojne, ich schopnosť chápať minulosť a budúcnosť ako opakovanie a obnovovanie, ich zmnožovanie nie-ludských súcien, ktoré sú iného typu ako tie, čo produkujú moderní. Naproti tomu nechceme zachovať súbor hraníc, aké vtláčajú rozmerom kolektívov, teritoriálnu lokalizáciu, proces obviňovania a obete, etnocentrizmus a napokon trvalé nerozlišovanie medzi prírodami a spoločnosťami.

Vyzerá to však, že toto triedenie je nemožné a dokonca protirečivé, pretože rozsah kolektívov závisí od zamlčovania kváziobjektov. Ako zachovať veľkosť, hľadanie, bujnenie, a pritom vyjadriť hybridy? Práve taký je amalgam, ktorý hľadám: zachovať produkciu prírody a produkciu spoločnosti, ktoré umožňujú meniť veľkosť tvorením vonkajšej pravdy a právneho subjektu, a pritom nezanedbávať sústavnú prácu na zjednotenej konštrukcii vied i spoločností. Využívať predmoderných na pochopenie hybridov, zachovať však konečný výsledok moderného očisťovania, t. j. vloženie vonkajšej, od subjektov zreteľne odlišenej prírody do čiernej skrinky. Súvisle sledovať gradient, ktorý vedie od nestabilných existencií k stabilizovaným esenciám – a naopak. Zachytiť prácu

očisťovania, ale ako zvláštny prípad práce sprostredkovania. Zachovať všetky výhody moderného dualizmu, ale bez jeho nevýhod – ilegálnosť kváziobjektov; zachovať všetky výhody predmoderného monizmu, ale bez jeho ohraničení – obmedzenie veľkosti trvalým nerozlišovaním vedenia od moci.

Postmoderní vycítili krízu, a tiež si teda zaslúžia previerku a triedenie. Ich iróniu, beznádej, skleslosť, nihilizmus a sebakritiku nie je možné uchovať, pretože všetky tieto vlastnosti závisia od istej koncepcie modernizmu, ktorú tento nikdy nepraktizoval. Naproti tomu dekonštrukciu môžeme ponechať – keďže však už nemá protiklad, stáva sa z nej konštruktivizmus a už nemá sklony k sebadeštrukcii. Môžeme zachovať ich od-

|                         | Čo zachovávame   | Čo odmietame  |
|-------------------------|--|---|
| <b>Od moderných</b>     | dlhé siete<br>veľkosť<br>experimentovanie<br>relatívne univerzálne<br>oddeľovanie<br>objektívnej prírody<br>a slobodnej<br>spoločnosti                 | oddeľovanie prírody<br>a spoločnosti<br>illegalita praxí<br>sprostredkovania<br>Veľké vonkajšie rozdelenie<br>kritická denunciácia<br>univerzalita, racionalita |
| <b>Od predmoderných</b> | neoddeliteľnosť vecí<br>a znakov<br>transcendencia bez<br>protikladu<br>zmnožovanie<br>nie-ľudských súcien<br>časovosť<br>prostredníctvom<br>intenzity | povinnosť vždy spájať<br>sociálny a prírodný<br>poriadok<br>mechanizmus obviňovania<br>a obete<br>etnocentrizmus<br>teritórium<br>škála                         |
| <b>Od postmoderných</b> | početné časy<br>dekonštrukcia<br>reflexivita<br>denaturalizácia  | viera v modernizmus<br>bezmocnosť<br>kritická dekonštrukcia<br>ironická reflexivita<br>anachronizmus  |

Obrázok č. 14

mietanie naturalizácie – no keďže príroda sama už nie je prirodzená, toto odmietanie nás nevzdalauje od vedy, naopak, približuje nás k vede v akcii; môžeme zachovať ich výrazný zmysel pre reflexivitu – no keďže túto vlastnosť majú všetci aktéri, stráca svoj parodický charakter a stáva sa pozitívnu; môžeme napokon spolu s nimi odmietnuť myšlienku koherentného a homogénneho času, ktorý parádnym krokom postupuje vpred – no bez ich záfuby v citáciách a anachronizme, ktorými sa udržiava presvedčenie o naozaj prekonanej minulosti. Keď postmoderným zoberieme ich predstavy o moderných, z ich nerestí sa stanú cnosti, cnosti nie-moderných.

U antimoderných nanešťastie nevidím nič, čo by stálo za zachovanie. Vždy v defenzíve, verili tomu, čo moderní hovorili o sebe samých, aby potom prudko zmenili znamienko. Títo antirevolucionári si o minulom čase a o tradícii urobili rovnako smiešnu predstavu ako moderní. Hodnoty, ktoré bránili, boli vždy iba pozostatkom, čo im zanechali ich nepriatelia. Nikdy pritom nepochopili, že veľkosť moderných v praxi spočívala na opačných a oveľa celistvejších hodnotách. Dokonca ani v zápasoch, ktoré viedli v zadnom voji, sa im nepodarilo prísť s niečím novým, pretože zakaždým zaujali podradné miesto, aké im prideli. V ich prospech sa nedá povedať ani len to, že by brzdili zúrivosť moderných, pretože vždy boli ich najlepšmi štatistami.

Bilancia tejto skúšky nie je nepriaznivá. Aj bez modernity môžeme ostať verní osvietenstvu pod podmienkou, že do Ústavy začleníme objekty vedy a techniky – tieto kváziobjekty medzi mnohými inými. Ich genéza už nesmie ostať skrytá, treba ju krok za krokom sledovať od horúcich udalostí, aké ich zrodili, až po to postupné ochladzovanie, ktoré ich premieňa na prírodné alebo spoločenské esencie.

Dá sa vypracovať Ústava, ktorá by umožnila oficiálne uznať túto prácu? Musíme to urobiť, pretože modernizácia starého typu už nemôže prijať ani iné národy, ani prírodu. Také je

aspoň presvedčenie, z ktorého táto kniha vychádza. Moderný svet sa pre svoje vlastné dobro nemôže šíriť bez toho, aby sa znovu nestal tým, čím v praxi nikdy neprestal byť, t. j. svetom nie-moderným ako všetky ostatné. Toto bratstvo je podstatné pre prijatie dvoch súborov entít, ktoré revolučná modernizácia nechala za sebou: prírodných más, kde už nie sme pánmi, a ľudských más, ktoré už nikto neovláda. Moderná časovosť vyvolávala dojem súvislého zrýchľovania, pričom čoraz väčšie masy zmiešaných ľudských a nie-ľudských súcien odvrhávala do ničoty minulosti. Nevratnosť prebehla do druhého tábora. Ak sa niečoho nemôžeme zbaviť, tak sú to prírody a masy, obe rovnako globálne. Politická úloha začína s novými výdavkami. Aby bolo možné prijať občana 18. storočia a robotníka 19. storočia, musela sa od základov zmeniť fabrika našich kolektívov. Dnes sa musíme takisto zmeniť, aby sme poskytli priestor pre nie-ľudské bytosti vytvorené vedou a technikou.

## Prerozdelený humanizmus

Aby sme mohli vylepšiť Ústavu, musíme najskôr premiestniť ľudské, ku ktorému humanizmus nebol dostatočne spravodlivý. Právny subjekt, občan ako aktér z Leviathana, znepokojivá tvár ľudskej osoby, bytie vo vzťahu, vedomie, cogito, človek slova, ktorý hľadá výrazy, hermeneut, hlboké ja, ja a ty v komunikácii, prítomnosť pre seba, intersubjektivita – všetky tieto nádherné figúry moderní opísali a zachránili. Všetky však ostávajú asymetrické, pretože sú pendantom vedeckého objektu, ktorý osirotený, opustený spočíva v rukách tých, čo sú podľa epistemológov a sociológov redukcionistami, objektivistami a racionalistami. Kde sú Mounierovia strojov, Lévinasovia zvierat, Ricoeurovia faktov? Dnes už vieme, že ľudské nemožno pochopiť a zachrániť bez toho, aby sme

mu nedali túto druhú polovicu jeho samého, podiel vecí. Pokiaľ sa humanizmus vytvára v kontraste s objektom prenechaným epistemológii, nechápeme ani ľudské, ani nie-ľudské.

Kam situovať ľudské? Historická postupnosť kváziobjektov alebo kvázisubjektov sa, ako už dávno vieme, nedá definovať esenciou. História ľudského a jeho antropológia sú príliš rozmanité, aby sme ich mohli raz a navždy zachytiť. Sartre definuje človeka ako slobodnú existenciu, ktorá sa vytrháva z prírody zbavenej významu, no tento trik je pre nás zrejme neprípustný, pretože činnosť, vôľu, význam a dokonca reč sme priznali všetkým kváziobjektom. Neexistuje nejaké „prakticko-inertné“, v ktorom by mohla uviaznuť číra sloboda ľudskej existencie. Rovnako nemožné je postaviť ľudské proti uzavretému Bohu (alebo ho, naopak, s ním zmieriť), pretože v ich spoločnej opozícii k prírode moderná Ústava definovala všetky tieto tri prvky. Treba ho teda ponoriť do prírody? Pokiaľ však ostávame pri istých výsledkoch istých disciplín, aby sme tohto oživeného robota vystrojili neurónmi, pudmi, egoistickými génmi, elementárnymi potrebami a ekonomickými kalkulmi, neopúšťame monštrá a masky. Vedy znásobujú formy, nevedia ich však ani premiestniť, ani zredukovať, ani zjednotiť. Pridávajú realitu, no neuberajú z nej. Hybridy, ktoré vynachádzajú v laboratóriu, sú ešte exotickéjšie ako tie, ktoré chceli zredukovať. Treba teda slávnostne ohlásiť smrť človeka a rozpustiť ho v rečových hrách ako miznúci odraz nie-ľudských štruktúr, ktoré unikajú každému pochopeniu? To nie, pretože v v diskurze nie sme o nič viac ako v prírode. Napokon, nič nie je dostatočne neľudské, aby sme v tom mohli človeka rozpustiť a potom ohlásiť jeho smrť. Jeho vôľových prejavov, jeho činov, jeho slov je už priveľa. Dalo by sa otázke vyhnúť tak, že z ľudského urobíme nejaké transcendentálne, ktoré nás navždy vzdiali od prostej prírody? Tým by sme klesli iba k jednému pólu modernej Ústavy. Treba násilne rozšíriť niektoré provizórne a osobité definície

vyjadrené v ľudských právach alebo v preambulách ústav? To by znamenalo znovu načrtnúť dve Veľké rozdelenia a veriť v modernizáciu.

Ak ľudské nemá stálu formu, to ešte neznamená, že je neformenné. Ak ho namiesto pripútavania k jednému alebo druhému pólu Ústavy priblížime k stredu, stane sa z neho sprostredkovateľ, dokonca zmenár. Ľudské nie je jedným z pólov Ústavy, ktorý by stál proti pólu nie-ľudského. Výrazy „ľudské“ a „nie-ľudské“ sú neskoré výsledky, ktoré nemôžu označiť ďalšiu dimenziu. Hodnotová škála nepresúva definíciu človeka pozdĺž horizontálnej línie, ktorá spája póly objektu a subjektu, ale pozdĺž vertikálnej dimenzie definujúcej nie-moderný svet. Odhaľte jeho prácu sprostredkovania a hneď získa ľudskú podobu. Zahaľte ju, hneď bude treba hovoriť o neľudskom, aj keď pôjde o vedomie alebo o morálnu osobu. Výraz „antropomorfný“ podceňuje našu ľudskosť, a to značne. Mali by sme hovoriť o morfizme. Stretávajú sa v ňom technomorfizmy, zoomorfizmy, fyziomorfizmy, ideomorfizmy, teomorfizmy, sociomorfizmy, psychomorfizmy. Ich zväzky a výmeny dohromady definujú *anthropos*. Zmenár alebo miešač morfizmov – to ho dostatočne definuje. Čím bližšie je k tomuto rozdeľovaniu, tým je ľudskejší. Čím ďalej je od neho, tým väčší nadobúda mnohoraké formy, v ktorých sa jeho ľudskosť rýchlo stráca, aj keď v podobe osoby, individua alebo vlastného ja. Keď jeho formu chceme izolovať od tých, čo zmiešava, nebránime ho, ale strácame.

Ako by ho mohli ohrozovať stroje? Urobil ich, vložil sa do nich, do ich článkov rozložil svoje vlastné, s nimi konštruuje svoje vlastné telo. Ako by ho mohli ohrozovať objekty? Všetky boli kvázisubjektmi, ktoré obiehali v kolektíve a zároveň ho vyznačovali. Človek je urobený z nich práve tak, ako sú ony urobené z neho. Zmnožovaním vecí sa sám definuje. Ako by ho mohla klamať politika? Sám ju predsa vytvoril zložením kolektívu v sústavných sporoch o reprezentáciu, ktoré mu

v každej chvíli umožňujú povedať, čo je a čo chce. Ako by ho mohlo náboženstvo zaslepovať? Pomocou neho sa spája so svojimi blíždymi a rozpoznáva sa ako osoba, ktorá je prítomná vo výpovediach. Ako by ním mohla manipulovať ekonómia? Jeho provizórna forma sa nedá určiť bez obehu tovaru a dlžôb, bez sústavného rozdeľovania sociálnych väzkov, ktoré tkáme z milosti vecí. To je teda človek: delegovaný, sprostredkovaný, rozdelený, poslaný, vyslovený, nezredukovateľný. Skade prichádza hrozba? Čiastočne od tých, čo chcú zredukovať na esenciu, čo pohrdajú vecami, objektmi, strojmi a sociálnym, čo odsekávajú všetky delegovania a poslania, čo vyplňaním konštruujú hladké a plné roviny, čo zmiešavajú všetky poslania, čím z humanizmu robia krehkú a vzácnu vec, drvenú prírodou, spoločnosťou a Bohom.

Moderní humanisti sú redukcionisti, pretože sa usilujú priradiť činnosť iba k niekoľkým schopnostiam a všetko ostatné prenechávajú jednoduchým medzičlánkom alebo nemým silám. Keď činnosť rozdelíme medzi všetkých sprostredkovateľov, strácame redukovanú formu človeka, no získavame inú, ktorú treba nazývať nezredukovanou. Ľudské je práve v delegovaní, v pase, v poslaní, v stálej výmene foriém. Zaiste, nie je vecou, no ani veci už nie sú vecami. Zaiste, nie je strojom, kto však videl stroje, vie, ako málo sú strojové. Zaiste, nie je z tohto sveta, no ani tento svet už nie je z tohto sveta. Zaiste, nie je v Bohu, aký je však vzťah medzi Bohom, čo je hore, a tým, ktorého by sme mali nazývať Bohom zdola? Humanizmus sa môže udržať iba tak, že sa spojí so všetkými svojimi vyslancami. Ľudská prirodzenosť je súborom svojich delegátov a reprezentantov, svojich podôb a svojich poslov. Toto symetrické univerzálne určite môže byť náhradou za dvojnásobne asymetrické univerzálne moderných. Túto novú pozíciu, ktorá je posunutá vzhľadom na pozíciu subjektu/spoločnosti, teraz treba zaručiť vylepšenou Ústavou.



Na priestore tejto eseje som iba obnovoval symetriu medzi dvoma odvetviami správy, medzi odvetvím vecí – nazývaným vedou a technikou – a odvetvím ľudí. Zároveň som ukázal, prečo rozdelenie právomocí medzi tieto dve odvetvia, ktoré najskôr umožnilo bujnenie hybridov, už nemôže dôstojne reprezentovať tento nový tretí stav. Ústava sa posudzuje podľa záruk, ktoré poskytuje. Ako si spomíname, moderná Ústava zabezpečovala štyri záruky, ktoré mali zmysel iba pohromade, no museli ostať striktne oddelené. Prvá zabezpečovala prírode jej transcendentnú dimenziu tým, že prírodu odlišovala od fabriky spoločnosti – na rozdiel od sústavného spájania prírodného poriadku so sociálnym u predmoderných. Druhá spoločnosti zabezpečovala jej imanentnú dimenziu tým, že občanom poskytovala absolútnu slobodu spoločnosť umelo pretvárať – na rozdiel od sústavného spájania sociálneho a prírodného poriadku, ktoré predmoderným zabraňovalo meniť jeden z nich bez zmeny druhého. No keďže toto dvojité oddeľovanie v praxi umožňovalo mobilizovať a konštruovať prírodu – ktorá sa vďaka mobilizovaniu a konštruovaniu stala imanentnou – a, na druhej strane, dať spoločnosti stabilitu a pevnosť – spoločnosti, ktorá sa regrutovaním čoraz početnejších nie-ludských súcien stala transcendentnou – musela tretia záruka zabezpečiť zablokovanie medzi dvoma odvetviami správy: príroda je síce mobilizovateľná a konštruovaná, no nemá vzťah k spoločnosti, ktorá je síce transcendentná a udržiavaná vecami, no nemá vzťah k prírode. Inými slovami, kváziobjekty sú oficiálne vyhnané – mali by sme povedať, že tabuizované? – a siete prekladov prechádzajú do ilegality, čím poskytnú očisťovaniu protiklad, ktorý bude jednako len predmetom uvažovania a zakrývania – až kým to postmoderní úplne nerozmažú. Štvrtá záruka, záruka uzavretého Boha, umožní stabilizovať tento dualistický a asymetrický

mechanizmus tým, že poskytne rozhodcovskú funkciu, no bez prítomnosti a bez moci.

Pri načrtnutí nie-modernej Ústavy postačí, ak si uvedomíme, čo prvá zanedbávala, a ak vytriedime záruky, ktoré by sme chceli zachovať. Zaviazali sme sa, že kváziobjektom poskytneme reprezentáciu. Treba teda odstrániť tretiu záruku, pretože tá znemožňovala súvislý postup pri ich analýze. Príroda a spoločnosť nie sú dva odlišné póly, ale jedna a tá istá produkcia spoločností/prírod, kolektívov. Prvá záruka hovorí teda o neodlučiteľnosti kváziobjektov, kvázisubjektov. Každý pojem, každú inštitúciu, každú prax, ktoré hatia súvislé odvíjanie kolektívov a ich experimentovanie s hybridmi, pokladáme za nebezpečné, neblahé a, celkom otvorene povedané, nemorálne. Práca sprostredkovania sa stáva samým centrom dvojitej, prírodnej i sociálnej moci. Siete vychádzajú z ilegality. Ríša stredy je reprezentovaná. Tretí stav, ktorý nebol ničím, sa stáva všetkým.

Ako som však už povedal, napriek tomu sa nechceme znovu stať predmodernými. Neodlučiteľnosť prírod a spoločností mala tú nevýhodu, že znemožňovala experimentovanie vo veľkom rozsahu, pretože každá premena prírody mala byť bod za bodom v súlade s premenou spoločnosti, a naopak. Od moderných však chceme zachovať ich hlavnú inováciu: odlučiteľnosť prírody, ktorú nikto neskonštruoval – transcendentiu – a manévrovaciu slobodu spoločnosti, ktorá je naším dielom – imanenciu. Nechceme však od nich zdediť ilegálnu povahu opačného mechanizmu, ktorý umožňuje konštruovať prírodu – imanenciu – a trvalo stabilizovať spoločnosť – transcendentiu.

Prvé dve záruky starej Ústavy sa však dajú zachovať bez tretej záruky, ktorej dvojakošť je dnes jasne viditeľná. Transcendencia prírody, jej objektívnosť, a imanencia spoločnosti, jej subjektívnosť, *vychádzajú z práce sprostredkovania a v rozpore s tvrdením modernej Ústavy nezávisia od ich odde-*

lovakia. Produkcia prírody a produkcia spoločnosti sú trvalým a nevratným zavŕšením spoločnej práce delegovania a prekladania. Koniec koncov, existuje príroda, ktorú sme neurobili, a spoločnosť, ktorú môžeme meniť, existuje množstvo nesporných vedeckých faktov i právnych subjektov. Všetky sa však teraz stávajú dvojakými následkami viditeľnej súvislej praxe, namiesto toho, aby boli – ako u moderných – vzdialenými príčinami, ktoré stoja v protiklade k neviditeľnej praxi, čo im protirečí. Naša druhá záruka umožňuje teda získať prvé dve záruky modernej Ústavy, no bez ich oddeľovania. Každý pojem, každú inštitúciu, každú prax, ktoré by hatili postup objektivizácie prírody – vloženie do čiernej skrinky – a zároveň subjektivizácie spoločnosti – slobodu manévrovania, pokladáme za neblahé, nebezpečné a celkom jednoduché za nemorálne. Bez tejto druhej záruky by si siete, oslobodené prvou, zachovali divý a ilegálny charakter. Moderní sa nemýlili, keď chceli, aby nie-ľudské súcna boli objektívne a aby spoločnosti boli slobodné. Mýlili sa iba vo svojej istote, že táto dvojitá produkcia si vyžaduje absolútne rozlíšenie týchto dvoch pojmov a sústavné potláčanie práce sprostredkovania.

V modernej Ústave dejinnosť nenachádzala miesto, pretože ju ohraničovali tri entity, ktoré jediné táto Ústava uznávala. Náhodná história existovala iba pre ľudí a revolúcia bola pre moderných jediným prostriedkom, ako pochopiť svoju minulosť, pričom sa s ňou, ako som ukázal, úplne rozchádzali. Čas však nie je homogénnym a hladkým prúdom. Zatiaľ čo čas závisí od asociácií, asociácie od neho nezávisia. Už nás neohromuje predstava času, ktorý plynie do nekonečna, pričom zoskupuje do koherentného súboru prvky patriace do všetkým možných časov a ontológií. Ak chceme nadobudnúť schopnosť triedenia, ktorá sa ukazuje ako podstatná pre našu morálku, nijaký koherentný časový prúd nesmie obmedzovať slobodu našej voľby. Tretia záruka, ktorá je rovnako dôležitá

ako prvé dve, umožňuje voľnú kombináciu asociácií bez toho, aby sme si museli vybrať medzi archaizmom a modernizáciou, lokálnym a globálnym, kultúrnym a univerzálnym, prírodným a sociálnym. Sloboda už nie je iba na sociálnom póle, premiestnila sa do stredu a nadol, aby sa stala schopnosťou triediť a rekombinovať sociotechnické zmiešaniny. Každú novú výzvu na revolúciu, každý epistemologický rez, každý kopernikovský obrat, každý zámer vyhlásiť isté praktiky za zastarané pokladáme za nebezpečné alebo – čo je v očiach moderných ešte horšie – za zastarané.

| Moderná ústava  | Nie-moderná ústava   |
|---|--|
| 1. záruka: Príroda je transcendentná, ale mobilizovateľná (imanentná)   | 1. záruka: neoddeliteľnosť spoločnej produkcie spoločností a prírod.   |
| 2. záruka: Spoločnosť je imanentná, ale nekonečne nás prekračuje (transcendentná).                              | 2. záruka: Sústavne sledovať produkciu objektívnej prírody a slobodnej spoločnosti. Koniec koncov existuje transcendencia prírody a imanencia spoločnosti, ale nie sú už oddelené. |
| 3. záruka: Príroda a spoločnosť sú úplne odlišné a práca očisťovania nijako nesúvisí s prácou sprostredkovania. | 3. záruka: Sloboda je redefinovaná ako schopnosť triediť kombinácie hybridov, ktorá už nezávisí od homogénneho časového prúdu.   |
| 4. záruka: Uzavretý Boh je úplne neprítomný, ale zabezpečuje rozhodovanie medzi dvoma odvetviami správy.        | 4. záruka: Produkcia hybridov sa stáva explicitnou a kolektívnou, a tým aj predmetom rozšírenej demokracie, ktorá reguluje alebo spomaľuje jej tempo.                              |

Obrázok č. 15

Ak je však moja interpretácia modernej Ústavy správna, ak skutočne umožňovala vývin kolektívov, pričom v praxi pripúšťala to, čo oficiálne zakazovala, ako teraz budeme môcť v tejto praxi pokračovať, keď sme ju urobili viditeľnou a ofi-

ciálnou? Keď namiesto predchádzajúcich záruk ponúkame nové, nestáva sa pre nás nemožným tak tento dvojitý jazyk, ako aj rast kolektívov? Práve to si želáme. Od tohto spomalenia, od tohto zmiernenia, od tejto regulácie očakávame našu morálku. Štvrtá záruka, ktorá je azda najdôležitejšia, nahrádza bláznivé bujnenie hybridov regulovanou produkciou, o ktorej sa spoločne rozhoduje. Je možno načase znovu hovoriť o demokracii, ale o demokracii, ktorá je rozšírená aj na veci. Nech nám už nikto nevyvedie Archimedov kúsok.

Treba vôbec dodávať, že v tejto novej Ústave je uzavretý Boh oslobodený z nedôstojného postavenia, aké mu bolo vnútené? Otázka Boha sa znovu otvára a nie-moderní sa už nemusia pokúšať o zovšeobecnenie nepravdepodobnej metafyziky moderných, ktorá ich nútila uveriť viere.

## Parlament vecí

Chceme umožniť, aby sa pozorné triedenie kváziobjektov mohlo odohrávať oficiálne a verejne, a už nie iba polooficiálne a potichu. V tejto vôli zverejniť, vyjadriť, publikovať sa cítime blízki osvietenскеj intuícii. Táto intuícia sa však nikdy neusilovala o antropológiu. Rozdeľovala ľudské a nie-ľudské a verila, že ostatní to nerobia. Možno toto rozdelenie bolo nevyhnutné na zvýšenie mobilizácie, no dnes sa stalo zbytočné, nemorálne a, povedzme to teraz, neústavné. Boli sme moderní. Dobře teda. Ďalej už takí nemôžeme byť. Keď meníme Ústavu, stále veríme vedám, no namiesto toho, aby sme v nich nachádzali objektívnosť, pravdu, chlad a extrateritoriálnosť – čo sú kvality, ktoré im dával iba arbitrárny prístup epistemológie –, nachádzame v nich to, čo na nich bolo vždy najzaujímavejšie: ich odvahu, experimentovanie, neistotu, teplo, nenáležité zmiešanie hybridov, bláznivú schopnosť pretvoriť sociálnu väzbu. Odoberáme im iba tajomstvo ich zrodu

a nebezpečenstvo, ktorému svojou ilegálnosťou vystavovali demokraciu.

Áno, sme dedičmi osvietenstva, ibaže jeho asymetrický racionalizmus nie je pre nás dostatočne veľký. Boylovi nástupcovia definovali parlament nemých, laboratórium, kde iba vedci, ako obyčajné medzičlánky, hovorili v mene vecí. Čo títo reprezentanti povedali? Nič iné ako to, čo by tieto veci povedali samy, keby len mohli hovoriť. Hobbesovi nasledovníci definovali mimo laboratória Republiku, kde nahí občania, keďže nemohli hovoriť všetci naraz, pripustili, aby ich reprezentoval jeden z nich, suverén, obyčajný sprostredkovateľ a hovorca ich záležitostí. Čo tento reprezentant povedal? Nič iné ako to, čo by občania povedali, keby mohli hovoriť všetci naraz. Kvalita tohto dvojitého prekladania sa však hneď spochybňuje. Čo keď vedci hovoria za seba, namiesto toho, aby hovorili za veci? Čo keď suverén sleduje svoje vlastné záujmy namiesto toho, aby recitoval text, ktorý mu napísali jeho mandanti? V prvom prípade strácame prírodu a upadáme späť do ľudských sporov; v druhom prípade upadáme späť do prírodného stavu a do vojny všetkých proti všetkým. Definovaním úplného oddelenia vedeckých reprezentácií od politických sa dvojité prekladanie-zrádzanie stáva možným. Nikdy nebudeme vedieť, či vedci prekladajú, alebo zrádzajú. Nikdy nebudeme vedieť, či mandatári zrádzajú, alebo prekladajú.

V modernom období sa kritici stále živili týmto dvojitým pochybovaním a nemožnosťou ukončiť ho. Pre modernizmus bolo charakteristické, že si vybral toto usporiadanie, no ustavične pochyboval o týchto dvoch typoch reprezentantov, pričom v tom nevidel jediný problém. Epistemológovia sa pýtali na vedecký realizmus a na vernosť vedy veciam; politológovia sa pýtali na reprezentatívny systém a na vernosť zvolených a hovorcov. Všetci spoločne nenávideli sprostredkovateľov a túžili po bezprostrednom svete, zbavenom medzičlán-

kov. Všetci si mysleli, že vernosť reprezentácie sa dá získať iba za túto cenu, a nijako nechápali, že riešenie ich problému je v druhom odvetví správy.

Na ploche tejto eseje som sa opakovane vracal k tomuto rozdeleniu úloh, pretože bránilo v stavbe spoločného domu, ktorý by poskytol strechu pre spoločnosti-prírody, čo nám moderní odkázali. Neexistujú dva problémy reprezentácie, ale iba jediný. Neexistujú dve odvetvia, ale iba jediné, ktorého produkty sa až neskôr a po spoločnom preskúšaní rozlišujú. Zdá sa, že vedci iba vtedy zrádzajú vonkajšiu realitu, keď zároveň konštruujú spoločnosti i prírody. Zdá sa, že suverén zrádza svojich mandantov iba vtedy, keď zároveň mieša občanov i obrovskú masu nie-ludských bytostí, ktoré Leviathanovi umožňujú, aby sa udržal. Nedôvera k vedeckej reprezentácii pochádza iba z viery, že bez sociálneho znečistenia by príroda bola bezprostredne dostupná. Nedôvera k politickej reprezentácii pochádza z viery, že bez náказы vecami by sa sociálne puto stalo transparentným. „Odstráňte sociálne a konečne budete mať vernú reprezentáciu,“ hovoria jedni. „Odstráňte objekty a konečne budete mať vernú reprezentáciu,“ hovoria druhí. Celá ich diskusia vychádza z rozdelenia, ktoré definovala moderná Ústava.

Zoberme obidve reprezentácie ako dvojité pochybnosť o vernosti mandatárov a hneď dostávame definíciu Parlamentu vecí. V ňom sa znova skladá kontinuita kolektívu. Neexistujú už nahé pravdy, ale ani nahí občania. Prostredníci majú k dispozícii celý priestor. Osvietenstvo má konečne svoj príbytok. Prírody sú prítomné, no spolu so svojimi reprezentantmi, vedcami, ktorí hovoria v ich mene. Spoločnosti sú prítomné, no spolu s objektmi, ktoré ich odjakživa zafažujú. Nech jeden mandatár hovorí o ozónovej diere, druhý reprezentuje chemický priemysel oblasti Rhône-Alpy, tretí robotníkov tohto istého chemického priemyslu, ďalší voličov z lyonskej oblasti, piaty polárnu meteorológiu, a ešte ďalší

nech hovorí v mene štátu, dôležité je, aby sa všetci vyjadrovali o tej istej veci, o tomto kváziobjekte, ktorý sme vytvorili, o tomto objekte-diskurze-prírode-spoločnosti, ktorého nové vlastnosti nás všetkých udivujú a ktorého sieť sa šíri od mojej chladničky až po Antarktídu, prechádzajúc chémiou, právom, štátom, ekonómiou a satelitmi. Zmiešaniny a siete, ktoré predtým nemali miesto, majú teraz celé miesto pre seba. Ich treba reprezentovať, okolo nich sa odteraz zhromažďuje Parlament vecí. „Kameň, ktorý stavitelia odhodili, sa stal uhlovým kameňom.“

Tento Parlament netreba stavať úplne od začiatku, dožadujúc sa nejakej ďalšej revolúcie. Musíme iba potvrdiť, čo sme oddávna robili, a prehodnotením svojej minulosti retrospektívne pochopiť, že sme vlastne nikdy neboli moderní a že teraz na znak uznania znovu spájame dve polovice symbolu, ktorý Hobbes s Boylom rozbili. Polovica našej politiky sa odohráva vo vedách a v technike. Druhá polovica prírody sa odohráva v spoločnostiach. Spojme ich dohromady – tam sa znovu začína politika! Nie je to primálo, keď žiadame, aby sa verejne potvrdilo, čo už robíme? Ako sme v priebehu tejto eseje zistili, oficiálna reprezentácia je účinná, a práve ona v niekdajšej Ústave umožnila skúmanie hybridov. Keby sme mohli napísať novú, podstatne by sme zmenili priebeh kváziobjektov. Očakávam priveda od zmeny reprezentácie, ktorá, ako sa zdá, závisí iba od kúska papiera s nejakou Ústavou? Možno, ja som však svoju prácu urobil ako filozof a tvorca ústavy, pričom som zhromaždil rozptýlené témy porovnávacej antropológie. Iní budú môcť tento Parlament zvolať.

Už nemáme na výber. Ak nezmeníme spoločný dom, nebudeme schopní prijať doň iné kultúry, ktoré už nemôžeme ovládať. A natrvalo budeme neschopní prijať doň to životné prostredie, v ktorom sme už prestali byť pánmi. Ani príroda, ani Iní nikdy nebudú moderní. My musíme zmeniť spôsob, akým sa meníme. V opačnom prípade bolo zbytočné, že v tom



záračnom roku dvojstoročnice Francúzskej revolúcie padol Berlínsky múr a že sme tak dostali názorné poučenie o spoločnom krachu socializmu i naturalizmu.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENTH H. (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York, The Vinking Press.
- AUGÉ M. (1975): *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Paris, Hermann.
- AUGÉ M. (1986): *Un ethnologue dans le métro*. Paris, Hachette.
- AUTHIER M. (1989): «Archimède, le canon du savant». In: M. Serres (ed.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, s.101 – 128.
- BARTHES R. (1985): *L'Aventure sémiologique*. Paris, Le Seuil.
- BENSAUDE-VINCENT B. (1989): «Lavoisier: une révolution scientifique». In: M. Serres (ed.): *Éléments d'histoire des sciences*. Paris, Bordas, s. 363 – 386.
- BLOOR D. (1982): *Sociologie de la logique ou les limites de l'épistémologie*. Paris, Éditions Pandora.
- BLOOR D. (1983): *Wittgenstein and the Social Theory of Knowledge*. London, Macmillan.
- BOLTANSKI L. (1990): *L'Amour et la Justice comme compétences*. Paris, A.-M. Métailié.
- BOLTANSKI L. a THÉVENOT L. (1991): *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- BONTE P. a IZARD M. (ed.) (1991): *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF.
- BOWER G. a LATOUR B. (1987): «A Booming Discipline Short of Discipline. Social Studies of Science in France». In: *Social Studies of Sciences*. Zv. 17, s. 715 – 748.

- BRAUDEL F. (1979): *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*. Paris, Armand Colin.
- BROWN R. (1976): »Reference. In Memorial Tribute to Eric Lenneberg«. In: *Cognition*. Zv. 4, s. 125 – 153.
- CALLON M. (1986): »Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins pêcheurs en baie de Saint-Brieuc«. In: *L'Année sociologique*. Zv. 36, s. 169 – 208.
- CALLON M. (1991): »Réseaux technico-économiques et irréversibilités«. In: R. BOYER, B. CHAVANCE a O. GODARD (ed.): *Les Figures de l'irréversibilité en économie*. Paris, Éditions de l'EHESS, s. 195 – 230.
- CALLON M. (ed.) (1989): *La Science et ses réseaux. Genèse de circulation des faits scientifiques. Anthropologie des sciences et des techniques*. Paris, La Découverte.
- CALLON M. a LATOUR B. (1981): »Unscrewing the Big Leviathans. How Do Actors Macrostructure Reality«. In: K. KNORR a CICOUREL A. (ed.): *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. London, Routledge, s. 277 – 303.
- CALLON M. a LATOUR B. (ed.) (1991): *La science telle qu'elle se fait. Anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*. (Nové prepracované a rozšírené vydanie), Paris, La Découverte.
- CALLON M. a LATOUR B. (1992): »Do not Throw out the Baby with the Bath's School«. In: A. PICKERING: *Science as Practice and Culture*. Chicago, Chicago University Press.
- CALLON M., LAW J. a RIP A. (ed.) (1986): *Mapping the Dynamics of Science and Technology*. London, Macmillan.
- CANGUILHEM G. (1968): *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, Vrin.
- CHANDLER A. D. (1989): *La Main visible des managers: une analyse Capitalisme*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CHANDLER A. D. (1990): *Scale and Scope. The Dynamics of Industrial Capitalism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CHATEAURAYNAUD F. (1991): *La Faute professionnelle*. Paris, A.-M. Métalié.
- CLAVERIE E. (1990): »La Vierge, le désordre, la critique«. In: *Terrain*. Zv. 14, s. 60 – 75.
- COHEN I. B. (1985): *Revolution in Science*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

- COLLINS H. (1985): *Changing Order. Replication and Induction*. London, Sage.
- COLLINS H. (1990): «Les sept sexes. Étude sociologique de la détection des ondes gravitationnelles». In: M. CALLON a B. LATOUR (ed.): *La science telle qu'elle se fait*. Op. cit., s.262 – 297.
- COLLINS H. a PINCHTT. (1991): «En paraspsychologie, rien ne se qui ne soit scientifique». In: M. CALLON a B. LATOUR (ed.): *La science telle qu'elle se fait*. Op. cit., s. 297 – 343.
- COLLINS H. a YEARLEY S. (1992): «Epistemological Chicken». In: A. PICKERING (ed.): *Science as Practice and Culture*. Op. cit.
- COPANS J. a JAMIN J. (1978): *Aux origines de l'anthropologie française*. Paris, Le Sycomore.
- DEBRAY R. (1991): *Cours de médiologie générale*. Paris, Gallimard.
- DELEUZE G. (1968): *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- DELEUZE G. a GUATTARI F. (1972): *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit.
- DESCOLA P. (1986): *La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- DESROSIÈRE A. (1984): «Histoires de formes: statistiques et sciences sociales avant 1940». In: *Revue française de sociologie*. Zv. 26, s. 277 – 310.
- DURKHEIM É. (1903): «De quelques formes primitives de classification». In: *Année sociologique*. Zv. 6.
- ECO U. (1985): *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris, Grasset.
- EISENSTEIN E. (1991): *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*. Paris, La Découverte.
- ELLUL J. (1977): *Le Système technicien*. Paris, Calmann-Lévy.
- FABIAN J. (1983): *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- FAVRET-SAADA J. (1977): *Les mots, la mort, le sort*. Paris, Gallimard.
- FUNKENSTEIN A. (1986): *Theology and the Scientific Imagination from The Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.
- FURET F. (1978): *Penser la révolution française*. Paris, Gallimard.
- GARFINKEL H. (1967): *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey, Prentice Hall.
- GEERTZ C. (1978): *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset.

- GIRARD R. (1983): «La danse de Salomé». In : P. DUMOUCHEL a J.-P. DUPUY (ed.): *L'Auto-organisation de la physique au politique*. Paris, Le Seuil, s. 336 – 352.
- GOODY J. (1979): *La Raison graphique*. Paris, Éditions de Minuit.
- GREIMAS A. J. a COURTÈS J. (1979): *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris, Hachette.
- GUILLE-ESCURET G. (1989): *Les Sociétés et leurs natures*. Paris, Amand Colin.
- HABERMAS J. (1987): *Théorie de l'agir communicationnel. II. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*. Paris, Fayard.
- HABERMAS J. (1989): *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*. Paris, Christian Bourgois.
- HEIDEGGER M. (1964): *Lettre sur l'humanisme*. Paris, Aubier.
- HENNION A. (1991): *La médiation musicale*. Thèse de doctorat. EHESS, Paris.
- HOBBS T. (1971): *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir et la république ecclésiastique et civile*. Paris, Sirey.
- HOBBSAWM E. (ed.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOLLIS M. a LUKES S. (ed.) (1982): *Rationality and Relativism*. Oxford, Blackwell.
- HORTON R. (1990): «La pensée traditionnelle africaine et la science occidentale». In: *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Genève et Paris, Cahiers de l'IUED et PUF, s. 45 – 68.
- HORTON R. (1990): «Tradition et modernité revisitées». In: *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Op. cit., s. 69 – 126.
- HUGHES T. P. (1983a): «L'électrification de l'Amérique». In: *Culture technique*. Zv. 13, s. 21 – 42.
- HUGHES T. P. (1983b): *Networks of Power. Electric Supply Systemes in the US, England and Germany, 1880 – 1930*. Baltimore, The John Hopkins University Press.
- HUTCHEON L. (1989): *The Politics of Postmodernism*. London, Routledge.
- HUTCHINS E. (1983): «Understanding Micronesian Navigation». In: GETNER a STENVENS (eds.): *Mental Models*, s. 191 – 225.
- LAGRANGE P. (1990): «Enquête sur les soucoupes volantes». In: *Terrain*, zv. 14, s. 76–91.

- LATOUR B. (1977): »La répétition de Charles Péguy«. In: *Péguy écrivain. Colloque du centenaire* (collectif). Paris, Klincksieck, s. 75 – 100.
- LATOUR B. (1984): *Les Microbes, guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris, A.-M. Métailié.
- LATOUR B. (1985): »Les vues de l'esprit. Une introduction à l'anthropologie des sciences et des techniques«. In: *Culture technique. Zv. 14*, s. 4 – 30.
- LATOUR B. (1988a): *La vie de laboratoire*. Paris, La Découverte.
- LATOUR B. (1988b): »Comment redistribuer le Grand Partage«. In: *La Revue du Mauss. N° 1*, s. 27 – 65.
- LATOUR B. (1988c): »A Relativist Account of Einstein's Relativity«. In: *Social Studies of Science. Zv. 18*, s. 3 – 44.
- LATOUR B. (1989a): *La Science en action*. Paris, La Découverte.
- LATOUR B. (1989b): »Pasteur et Pouchet: hétérogenèse de l'histoire des sciences«. In: M. SERRES (ed.): *Éléments d'histoire des sciences*. Op. cit., s. 423 – 445.
- LATOUR B. (1990a): »The Force and Reason of Experiment«. In: H. LE GRAND (ed.): *Experimental Inquiries, Historical, Philosophical And Social Studies of Experimentation in Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, s. 49 – 80.
- LATOUR B. (1990b): »Le Prince: machines et machinations«. In: *Futur antérieur. N° 3*, s. 35 – 62.
- LATOUR B. (1990c): »Sommes-nous postmodernes ? Non, amodernes. Étapes vers l'anthropologie des sciences«. In: *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Op. cit., s. 127 – 155.
- LATOUR B. (1991): »One More Turn after the Social Turn. Easing Science Studies into the Non-Modern World«. In: E. McMULLIN (ed.): *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame, Notre Dame University Press.
- LATOUR B. a DE NOBLET J. (ed.) (1985): *Les »Vues« de l'esprit. Visualisation et connaissance scientifique*. Paris, Culture technique, n° 14.
- LAW J. (1986a): »On the Methods of Long-Distance Control. Vessels Navigation and the Portuguese Route to India«. In: J. LAW (ed.): *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* Keele, Sociological Review Monograph, s. 234 – 263.
- LAW J. (ed.) (1986b): *Power, Action and Belief. A New Sociology of Knowledge?* Keele, Sociological Review Monograph.

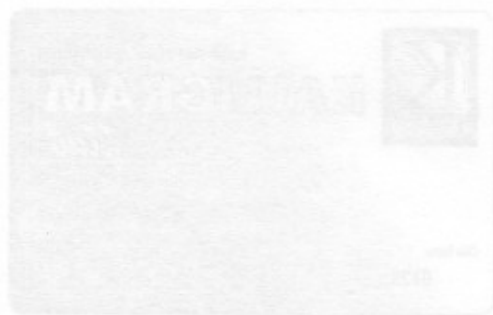
- LAW J. a FYFE G. (ed.) (1988): *Picturing Power. Visual Depictions and Social Relations*. Keele.
- LE WITA B. (1988): *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*. Paris, EHSS.
- LÉVI-STRAUSS C. (1952, 2. vyd. 1987): *Race et histoire*. Paris, Denoël.
- LÉVI-STRAUSS C. (1962): *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LÉVY P. (1990): *Les Technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*. Paris, La Découverte.
- LYNCH M. a WOOLGAR S. (ed.) (1990): *Representation in Scientific Practice*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- LYOTARD J.-F. (1979): *La condition postmoderne*. Paris, Minuit.
- LYOTARD J.-F. (1988): »Dialogue pour un temps de crise«. Interview collective in: *Le Monde*, 15. 4. 1988.
- MACKENZIE D. (1990): *Inventing Accuracy. A Historical Sociology of Nuclear Missile Guidance System*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- MAYER A. (1983): *La Persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*. Paris, Flammarion.
- MAYER A. (1990): *La »Solution finale« dans l'histoire*. Paris, La Découverte.
- NEEDHAM J. (1991): *Dialogues des civilisations. Chine-Occident*. Paris, La Découverte.
- PAVEL T. (1986): *Univers de la fiction*. Paris, Le Seuil.
- PAVEL T. (1988): *Le Mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle*. Paris, Le Seuil.
- PÉGUY C. (1961): »Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne«. In: *Œuvres en prose*. Paris, La Pléiade, Gallimard.
- PICKERING A. (1980): »The Role Of Interests in High-Energy Physics. The Choice Between Charm And Colour«. In: *Sociology of the Sciences. A Yearbook*, zv. 4, s. 107 – 138.
- PICKERING A. (ed.) (1992): *Science as Practice and Culture*. Chicago. Chicago University Press.
- PINCH T. (1986): *Confronting Nature. The Sociology of Neutrino Detection*. Dordrecht, Reidel.
- ROGOFF B. a LAVE J. (ed.) (1984): *Everyday Cognition: Its Development in Social Context*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SCHAFFER S.: »A Manufactory of OHMS: The Integrity Of Victorian Values«. In: *Science in Context*.
- SERRES M. (1974): *La Traduction (Hermès III)*. Paris, Minuit.
- SERRES M. (ed.) (1989a): *Éléments d'histoire des sciences*. Paris, Bordas.

- SERRES M. (1989b): »Gnomon: les débuts de la géométrie en Grèce«. In: M. SERRES (ed.): *Éléments d'histoire des sciences*. Op. cit., s. 63 – 100.
- SERRES M. (1992): *Éclaircissements*. Paris, F. Bourin.
- SHAPIN S. (1991a): »Une pompe de circonstance. La technologie littéraire de Boyle«. In: M. CALLON a B. LATOUR (sous la direction de): *La science telle qu'elle se fait*. Paris, La Découverte, s. 37 – 86.
- SHAPIN S. (1991b): »Le technicien invisible«. In: *La Recherche*. Zv. 230, s. 324 – 334.
- SHAPIN S. a SCHAFFER S. (1985): *Leviathan and the Air-Pump*. Princeton University Press.
- SMITH C. a WISE N. (1989): *Energy and Empire. A Biographical Study of Lord Kelvin*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STENGERS J. (1983): *États et processus*. Université libre de Bruxelles, doktorská práca.
- STOCKING G. W. (ed.) (1986): *Objects and Others. Essays on Museums and Material Cultures*.
- STURM S. a LATOUR B. (1987): »The Meanings of Social: from Baboons to Humans«. In: *Information sur les sciences sociales*. Zv. 26, s. 783 – 802.
- THÉVENOT L. (1989): »Équilibre et rationalité dans un univers complexe«. In: *Revue économique*. Zv. 2, s. 147 – 197.
- THÉVENOT L. (1990): »L'action qui convient. Les formes de l'action«. In: *Raison pratique*. Zv. 1, s. 39–69.
- TRAWEEK S. (1988): *Beam Times and Life Times, The World of High Energy Physicists*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- TUZIN D. F. (1980): *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in the Iharita Arapesh Religion*. University of California Press.
- VATIMO G. (1987): *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*. Paris, Le Seuil.
- WARWICK A.: »Cambridge Mathematics and Cavendish Physics: Cunningham Campbell and Einstein's Relativity 190 – 1911«. In: *Science in Context*.
- WILSON B. R. (1970): *Rationality*. Oxford, Blackwell.
- ZONABEND F. (1989): *La Presqu'île au nucléaire*. Paris, Odile Jacob.





## Stáňte sa aj vy členom KALLIGRAM Klubu!



Bruno Latour: Nikdy sme neboli moderní  
Vydal Kalligram, spol. s r. o., Bratislava 2003. Vydavateľ  
László Szigeti. Prvé vydanie. Počet strán 200. Grafická úpra-  
va Peter Kürth. Návrh obálky Tibor Hrapka. Vytlačil Vega print  
Bratislava.