

SOCIÁLNÍ VĚDEC JE SOUČÁSTÍ ZKOUMANÉ REALITY (PAVEL BARŠA)

O postrevoluční emancipaci, vztahu teorie a praxe a dvojím pojetí kultury

Mgr. Michal TOŠNER
Katedra Antropologie FF ZČU

Interview s Pavlem Baršou (Praha 31. 3. 2005)

I. Od Marxe k Foucaultovi

M.T.: Od konce 90. let jsi publikoval řadu knih. Tématický rozptyl těchto prací je široký a pokrývá mnoho polí, od politologie a mezinárodní vztahy přes multikulturalismus k genderovým studiím. To vše je prostoupeno odkazy na filozofii, antropologii či psychoanalýzu. Mají tyto knihy něco společného? Čím se necháváš vést?

P.B.: Na to se dá odpovědět nejlépe genealogicky. Já jsem studoval filozofii a zajímala mě ta oblast filosofie, které se od Aristotela říká „praktická“ – tj. morální a politická filosofie. Z tohoto úhlu jsem ve druhé polovině 80. let četl Michela Foucaulta. Toto setkání ve mě podpořilo názor, že filozofie, která není napojena na nějakou jinou disciplínu, je sterilní. Nejzajímavější filozofové současnosti jsou ti, kteří byli schopni pracovat na pomezí filozofie a nějakého dalšího oboru, což nemusí samozřejmě být jen vědecký obor, ale třeba i umění, literatura či kritika.

Ovšem, největší vliv před Foucaultem na mě měl Marx. Toho nás nutili v 1. polovině 80. let číst jako studenty filosofie (tehdy jsi nemohl studovat jinou filosofii než marxisticko-leninskou). Většina spolužáků se tomu vyhýbala, ale já ho četl s velkým zájmem. V centru Marxovy pozornosti stálo spojení filosofie a sociální praxe. Jeho projektem bylo překonat filosofii tím, že se stane teorií společnosti, kterou použije dělnická třída k tomu, aby společnost přetvořila – aby prostřednictvím revoluce osvobodila sebe i ostatní lidi z útluhu. Filosofie přestala mít čistě teoretický smysl, ale stala se nástrojem lidské emancipace. Marx ovšem jen politizoval funkci, který má filosofické poznání už od Sokrata – totiž být cestou ke svobodě. Otázka spojení teorie s praxí mě od první četby Marxe nepřestala zajímat. Z tohoto hlediska jsem také četl pozdního Foucaulta – jako specifikaci této otázky pro dobu, kdy její marxistická podoba ztratila přesvědčivost, pro dobu postrevoluční.

Tím se vysvětluje, že první dvě knihy, které jsem na konci 90. let publikoval, nebyly filosofické, ale snažily se zodpovědět otázky, které před nás kladla postkomunistická realita onoho desetiletí. Byla to *Politická teorie multikulturalismu* (CDK, Brno 1999) a *Národní stát a etnický konflikt* (CDK, Brno 1999, spoluautor Maxmilián Strmiska). Ty knihy měly plnit roli učebnic pro mé studenty, zároveň jsem si v nich ale sám vyjasňoval, co se děje kolem mě a co by se mělo dělat, aby se dění ubíralo žádoucím směrem. Konkrétněji řečeno jsem chtěl najít teorie, které by mohly vysvětlit nacionalistické a etnické konflikty a přispět k jejich překonávání či alespoň krocení - k tomu, aby se odehrávaly formou politického vyjednávání o koexistenci, a nikoliv formou vzájemného vyvražďování. Podnětem k napsání knih o feministických teoriích a o postrevoluční levici (spoluautor té druhé je Ondřej Císař) byl vedle zmíněných pedagogických potřeb zájem o vztah emancipačního sociálního hnutí k teorii – tedy vlastně zmíněná Marxova otázka, jen v jiném převleku.[1] Napsal jsem také knihu o

americké zahraniční politice, v níž jsem zareagoval na to, co považuji za velmi nebezpečný obrat v té politice po 11. září 2001.[2] Snažím se v ní spojit rovinu empirického popisu s obecnějšími otázkami. Do jaké míry například ideologická atmosféra, ve které se nyní Amerika nachází, a díky níž Bush podruhé vyhrál volby, plyne z určité konfigurace mezi politikou a náboženstvím, která je v Americe jiná než v Evropě, a která v situaci po 11. září umožnila Bushovi čerpat z náboženských zdrojů a pojmenovat situaci manicheistickým jazykem? Ve všech zmíněných knihách jsem tak či onak musel řešit vztah mezi teoretickými pojmy a empirickou analýzou, mezi „normativními“ a „explanačními“ přístupy a obecněji vztah sociálně-vědných (a jiných) teorií k sociální a politické praxi. Mezitím jsem ovšem také publikoval svou zatím jedinou filosofickou knihu – *Imanence a sociální pouto* (CDK, Brno 2001) – v níž se pokouším vyrovnat s nejobecnější otázkou sociální filosofie – otázkou po posledních zdrojích či „počátcích“ sociální soudržnosti. To je ale na jinou debatu ...

M.T.: Ano, mohl by jsi více rozvést vztah teorie a empirie, konceptů a faktů, diskursů a reality.

P.B.: Dřív, než se nám představují jako odraz sociální reality, jsou diskursy, včetně teoretických diskursů, její součástí. To však neznamená, že lze realitu redukovat na diskurs, praxi na teorii, společnost na její obraz v sociálně-vědných knihách. Navzdory rozšířené představě se poststrukturalisté takového omylu nedopustili. Foucault zdůrazňoval, že diskurs jako instituce svého druhu je vždy součástí jiných institucí, že diskursivní praktiky jsou vždy propojeny s jinými, nediskursivními praktikami. Odpovídá to ostatně Wittgensteinově tezi, že každá jazyková hra je součástí nějaké širší životní formy. Když se zmiňuje Derridova věta, že neexistuje nic vně textu, zapomíná se často na to, že když mluví o psaní (*écriture*) a textu, tak jsou pro něj metaforou obecné struktury lidské zkušenosti, nikoliv jen psaním a textem v primárním, doslovném významu. Foucault, Derrida i Wittgenstein tedy neredukují realitu na jazyk (diskurs). Zdůrazňují jen to, že diskursy jsou neopominutelnou, „konstitutivní“ součástí lidské reality, a tedy také že bez analýzy diskursů, a obecněji bez analýzy kulturních výtvorů a významů, jimiž lidé dávají smysl svým životům a světu, nemůžeme porozumět sociální realitě. Jak jsem řekl, to se týká i teoretických diskursů sociálních věd – jsou samy součástí reality, kterou zkoumají. Z tohoto zjištění plyne požadavek sebereflexe vědce: pozorovatel není vně zkoumaného, ale uvnitř, a musí být proto schopen zahrnout sám sebe do popisu. Fakta nemluví sama za sebe. Naopak, jakákoliv jejich prezentace již s sebou nese použití jistých selektivních a interpretačních schémat a konceptů, které jsou spjaty se situovaností vědce. Chce-li dostát nárokům vědy, které vyžadují neustálou kontrolu vlastních teoretických i praktických předpokladů, musí výzkumník v co největší míře reflektovat tato schémata a svou pozici v realitě, kterou zkoumá.

M.T.: Na podzim vyjde v nakladatelství Dokořán kniha, která je věnována Michelu Foucaultovi. Budou v ní dva texty: tvůj věnovaný vztahu Foucaulta k politice a Josefa Fulky věnovaný vztahu Foucaulta k estetice. Můžeš říci, na co jsi se ve své studii zaměřil, co je hlavní tezí tvého textu?

P.B.: V té studii představuji Foucaulta – zvláště v jeho dvou posledních obdobích - jako politického myslitele *par excellence*. Jádrem je analýza jeho vztahu k modernitě a osvícenství. Hlavní interpretační tezi vyjadřuje název studie: *Nietzschovské osvícenství*. Toto spojení se některým může zdát jako *contradictio in adjecto*. Nietzsche a Foucault jsou často vykazováni do tábora antiosvícenců, tedy těch, kteří kritizují moderní rozum a vyvolávají proti němu nějakou alternativní, „iracionální“ instanci v podobě víry, tradic a krve předků, vůle k moci,

šilenství, umělecké tvorby, libida atd., atp... Já naopak vycházím z toho, že Nietzscheho je nejhodnější pochopit nikoliv jako antiosvícence, ale jako někoho, kdo radikalizoval osvícenství tím, že užil osvícenskou kritiku na osvícenský rozum sám. Původní osvícenská kritika sice demaskovala modly v podobě náboženství, předsudků a tradic, ale zároveň měla sklon to činit jménem nových model – moderního rozumu a kultu člověka. Nietzsche učinil osvícenskou kritiku sebe-reflexivní, když podrobil stejné demystifikaci i tyto nové modly. Chápu Foucaulta, a v jisté míře i ostatní poststrukturalisty jako pokračovatele Nietzscheho, jako ty, kteří radikalizují osvícenství tím, že ho uplatňují na ně samotné. Ovšem, velmi podobnou cestou, byť s jinými filosofickými prostředky, se vydali dávno před nimi Theodor W. Adorno s Maxem Horkheimerem ve své *Dialektice osvícenství* (1944) kde takové radikalizované osvícenství nazvali „jiným osvícenstvím“.[3]

Politicky vzato je samozřejmě Nietzsche problematický. Byl geniální psycholog a etik, ale velmi špatný politický sociolog. Řadě svých objevných psychologických a etických vhladů dával scestné politické významy. Někde používal politických obrazů jako metafor pro etiku, ale jinde skutečně sklouzl k tomu, že mluvil primárně o politice a vyjadřoval buďto reakční myšlenky, v nichž kritizoval liberální a demokratické instituce z hlediska idealizované minulosti, anebo myšlenky reakčně-revoluční, na které posléze navázali fašisté. Podobné nebezpečí nenacházím ve Foucaultově teorii, byť se mu Foucault nevyhнул ve své aktivistické praxi, nejvýrazněji v sympatii k francouzským maoistům a v oslavě islamo-fašistické revoluce v Iránu. Jeho teoretická díla nedávají žádnou oporu takovým angažmá: nestaví se proti modernitě jménem nějaké jí vnější alternativy - idealizované minulosti či utopické budoucnosti -, ale zevnitř modernity osvětlují její dogmatické předpoklady a vytěšňované důsledky. Jedná se v nich o sebekritiku osvícenství, nikoliv o rýsování politické alternativy k němu. Z politického hlediska jsou tedy otevřená – je na čtenáři, pro jaký politický projekt tyto analýzy využije. Teprve pozdní Foucault svým přihlášením se k osvícenství specifikoval svou politickou pozici, ale to nikoliv ve svých knihách, nýbrž v příležitostných statích a rozhovorech.

V nich připomněl, že osvícenství nebylo teoretickým, nýbrž praktickým projektem – chápalo se jako součást hnutí lidské emancipace. V souladu s tím poukázal na vazbu své teorie na jistá hnutí současnosti, která se svou povahou i cíli liší od předcházejících moderních emancipačních hnutí s jejich paradigmaty v liberalismu a socialismu. Liberalismus kritizoval absolutistický stát, socialismus kritizoval kapitalistickou ekonomiku. Hnutí, která má na mysli Foucault, posunují své těžiště z politiky a ekonomiky na úroveň individuálně osvojovaných kulturních vzorců a kritizují a podvracejí identity, vnucené lidem stávajícími řády moci a diskursu. Krajními případy takového vnucení a podrobení je „konstrukce“ stigmatizovaných kategorií – etnických, rasových, sexuálních, tělesně či duševně postižených atd., atp. Aby byl odboj proti tomuto podmanění úspěšný, musí mít podle Foucaulta dvě fáze. V první musí být daná identita přehodnocena (jak skupinou tak širší společností) a její stigmatizace nahrazena jejím přijetím, potvrzením, „afirmací“. V druhé fázi však musí být daná identita překonána, neboť i ve své přehodnocené podobě stále zůstává produktem vládnoucího systému moci a diskursu. První fáze je nezbytná, ale nedostatečná. Nelze ji obejít, ale zůstane-li se u ní, jen se ve změkčené podobě reprodukuje panství. Volba konkrétních forem „potvrzení“ a „překonání“ i rozpoznání okamžiku, kdy první taktika přestává mít emancipační smysl a stává se jen nástrojem podmanění, není věcí teoretického, ale praktického rozumu, tedy rozumu „aktérů“, nikoliv jejich vnějších „pozorovatelů“.

Ve vztahu dvou taktik zachytil Foucault hlavní dilema politiky identity a multikulturalismu – ať již se jedná o identitu založenou na pohlavním rodu, sexuální orientaci, etnicitě či nějakém stigmatizovaném rysu těla, psychiky nebo životního způsobu. Toto dilema je také jádrem současné české debaty o tom, zda má podpora romské kulturní identity

emancipační, nebo naopak podmaňující efekt. To je můj spor s Tomášem Hirtem. Z mého, foucaultovského hlediska to je spor taktický, nikoliv principiální – pokud mohu soudit, shodujeme se s Tomášem ve strategickém cíli, jímž je emancipace jednotlivce. Jinak však posuzujeme funkci „etno-afirmace“ – já ji považuji za nutnou, byť nedostatečnou, a tedy (ideálně vzato) přechodnou fází, Tomáš ji považuje za něco a priori škodlivého. Moje odpověď na jeho kritiku multikulturalismu zní, že popření stigmatizované identity menšiny neznamena emancipaci jednotlivce, ale jen jeho podrobení identitou většiny. Konkrétně řečeno: popřením romské identity se v našem kontextu z jejich nositelů nestanou univerzální lidé či občané etnicky či národnostně neutrálního státu, ale Češi náležející ke státu českého národa. Podřízenost jedné skupině bude nahrazena podřízeností jiné skupině.

Z podřízenosti skupině se totiž člověk nemůže vymanit skokem k jakémusi univerzálnímu subjektu, v němž by jeho já bezprostředně splynulo s obecným lidstvím, představovaným občanským principem. Takové transcendentální já, vzývané osvícenci 18. století, je politicky a sociologicky vzato fikcí, neboť lidské bytí je vždy nutně zapuštěno v konkrétních sociálních sítích zvláštních skupin, jakkoliv jsou povaha i existence těchto skupin historicky kontingentní a proměnlivé. Z Foucaultova a obecněji z poststrukturalistického hlediska je každé jáství vždy konstituované diskursivně-mocenskými vztahy a pozice svobodného subjektu, jenž by zpředměťňoval svět, aniž by sám byl těmito diskursivně-mocenskými vztahy zpředměťňován, je fikcí moderní filosofie vědomí. (Toto poststrukturalistické téma konstituovaného subjektu dobře shrnuje Josef Fulka ve své nedávné stati v Hirtově sborníku o politice identity.[4] Nemůže-li tedy cestou jednotlivce ze zajetí ve skupině být překročení vlastní identity k neexistujícímu univerzálnímu subjektu, nezbyvá mu než tuto identitu pluralizovat – relativizovat příslušnost k jedné skupině členstvím v jiné skupině či skupinách, získávat odstup vůči jedné sociální pozici či roli zaujímáním jiných pozic a rolí. Nemůžeme nemít nějakou skupinovou příslušnost a sociální místo, můžeme se však bránit jejich exkluzivnímu nároku na nás jejím rozehráváním proti dalším příslušnostem a místům. Svoboda já nespočívá v překonání a popření jeho zvláštních sociálních identit, nýbrž v jejich aktivním střídání a kombinaci, jímž se relativizují jejich nároky na člověka.

Řečeno jazykem G. H. Meada: člověk se nemůže zcela oprostít od „me“ (tedy pasivního pólu identifikace s určitou sociální či rolíovou kategorií), může však přesto potvrzovat svou svobodu jako „I“, které vždy překračuje „me“ tím, že ho reflektuje, srovnává s jinými, že ho na sebe přijímá či opouští směrem k jinému „me“. Konkrétně řečeno: nemohu v určitých kontextech nebýt Čechem, mužem, heterosexuálem, bělochem, ale záleží na tom, jak jím jsem, zdali vyjmenovaná „me“ zcela a exkluzivně pohltí „I“ a stanu se etnickým nacionalistou, sexistou, heterosexistou a rasistou, anebo zdali jsem schopen od nich získávat odstup svým napojením na jiné pozice v sociálním prostoru – ty, z nichž se dané identity jeví jen jako dílčí aspekty mého sociálního bytí, a nikoliv jako jeho vyčerpávající definice. Tím se zároveň *absolutizované dichotomie* promění v *relativní diference*. Například podívá-li se na sebe Čech z pozice Evropana, relativizuje tím protiklad ke svému konstitutivnímu protějšku – Němci, neboť ten je také Evropanem. Nebo muž, schopný zaujmout eroticky pasivní pozici, tím relativizuje svůj protiklad k ženě, která je (aspoň podle Freuda) definována právě touto pozicí.

Plurální identitě jáství tedy odpovídá pluralita sociálních pozic, rolí a skupin, které se vzájemně vymezují, stýkají, potýkají, proměňují. Redukovat celou společnost na homogenní kulturu Čechů, přetřenou fasádou univerzálního principu občanství, jen upevňuje zajetí jednotlivce v jediné a exkluzivní skupinovému příslušnosti. S Tomášem Hirtem se však shodují v tom, že je nebezpečná jakákoliv permanentní právně-politická institucionalizace etnických a jiných kulturních skupin v podobě trvalé garance jejich zvláštních nároků či kolektivních práv. Skutečným zdrojem a místem rozvoje kulturní plurality je otevřený prostor občanské

společnosti, a nikoliv direktivy státní moci. Ta musí vytvářet právně-politický, procedurální rámec umožňující lidem sdružovat se a rozvíjet různé skupinové identity, jejím úkolem však není tyto identity vytvářet. Na rozdíl od Tomáše si však myslím, že přechodnou výjimku z tohoto pravidla může představovat situace stigmatizovaných a vylučovaných skupin, která vyzývá k přímočařejší intervenci státu, jenž je v rukou většiny, včetně podpory kladného „přeznačení“ a rekonstrukci identity doposud opovrhované menšiny. Konkrétní způsoby této rekonstrukce i moment, kdy se začne stávat kontraproduktivní – začne lidi podmaňovat, místo aby je osvobozovala – nelze rozpoznat z akademické pracovny, ale jsou věcí politického boje a vyjednávání aktérů.

II. Orientalismus, konec univerzálního subjektu a antihegemonické zápasy

M.T.: Foucaultovy myšlenky do jisté míry ovlivnily i antropologickou teorii. Nedávno jsi publikoval článek věnovaný Edwardu Saidovi, který jeho metody použil na analýzu diskursu o „exotickém“, respektive na vytváření vědění o „těch druhých“. Co podle tebe vyplývá z jeho prací?

P.B.: Pro mě bylo setkání se Saidem v 90. letech velmi důležité. Ten článek měl podtitul *Edward Said a vznik postkoloniálních studií*. To je oblast a téma, které se zdá pro nás Středoevropany z malých národů dost vzdálené. Zvláště pro Čechoslováka mé generace, který do třiceti let nemohl volně cestovat. Na rozdíl od Britů nebo Francouzů, kteří se učí ve škole, jak jejich impérium dobývalo svět, jsme v sobě my pěstovali touhu stát se součástí Západu – „vrátit se do Evropy“, jak se říkalo na přelomu 80. a 90. let. Posledním horizontem naší politické a kulturní představivosti byly hranice západní Evropy a severní Ameriky. Co bylo za nimi, jsme neviděli a nechtěli vidět – řeči o chudobě a vykořisťování třetího světa jsme považovali za bolševickou propagandu. V našem kulturně-politickém prostoru nebyla intelektuálními elitami vůbec postavena otázka důsledků toho, že Evropané si v minulých pěti letech přímo či nepřímo podmanili zbytek světa či alespoň jeho větší část a nastolili nerovný vztah k jeho obyvatelům. Absence reflexe koloniální minulosti a postkoloniální přítomnosti Evropy nám zabraňuje jasněji vnímat náš vztah k našim interním Orientálcům – Romům. Situace na Slovensku má sociologicky vzato velmi podobné rysy jako situace původních obyvatel Kanady či Austrálie. Je to obdobný typ asymetrického vztahu, kdy v rámci moderní, industrializované společnosti žije menšina, která je výrazně jiná a z hlediska pokrokařských ideologií zaostalá, neboť její zvyky a životní představy jsou spjaty s životem v agrární, tradiční společnosti.

Těm, kteří se vědecky zabývají českými či slovenskými Orientálci, bere Said nevinnost. Ukazuje mocenskou asymetrii, z níž se živí domněle nestranné vědění. Ukazuje, že poznání kolonizovaných domorodců participovalo přímo na jejich podmanění. Orientalistika a sociální antropologie samy sebe představovaly jako neutrální vědy – jako disciplíny, jimž jde o *poznání*, nikoliv o *ovládání*. Navíc byla řada antropologů a orientalistů poháněna romantickými motivy, přečeňováním civilizačně jiného či ještě necivilizovaného jako lidsky ryzejšího, autentičtějšího. Pro Saida však není v posledku určující, s jakými záměry a pohnutkami vstupují badatelé do terénu. Podstatný je politický a ekonomický kontext jejich poznání i povaha komunikace a interakce mezi nimi a zkoumaným obyvatelstvem.

Tato interakce zkoumajícího a zkoumaného nikdy neprobíhá ve vzduchoprázdnu. Orientalisté a antropologové 19. a první poloviny 20. století by nemohli dělat výzkum bez ekonomické a politické přítomnosti evropských metropolí v neevropských zemích. Badatel nebyl nezájímavým pozorovatelem, ale patřil ke koloniálním mocnostem a jeho objektem bylo přímo či nepřímo kolonizované obyvatelstvo. Tato vnější mocenská asymetrie se vzájemně posilovala s mocenskou povahou aktu poznání samotného – vždyť intelektuální

objektifikace druhého je mocenskou operací *par excellence*. To odpovídá Foucaultově přístupu, podle kterého nelze oddělit vědění od moci, diskurs od násilí. Tu myšlenku ovšem nalezneme ve fenomenologickém konceptuálním hávu už u raného Sartra, v jeho *Bytí a nicoté* (1943).^[5] Sartre rozvíjí Hegelovo téma boje o uznání. V jeho pojetí probíhá boj o uznání především tak, že se jeden snaží z druhého učinit svým pohledem věc, pasivní předmět chycený do kategorie (pojmu, představy), která jako „esence“ předem definuje jeho „existenci“, a tak ji zbavuje svobody. Aktem vědomí, jímž takto redukuje druhého na pasivní a nesvobodný objekt, zároveň potvrzuje sebe jako aktivní a svobodný subjekt.

Said ukázal, jak taková objektifikace operuje v antropologickém a orientalistickém diskursu, ať už si to antropolog uvědomuje či ne. Koncepty „rasy“ či „kultury“ fungují jako skupinové esence, jež mají vysvětlit chování jednotlivců, kteří na rozdíl od antropologa nevyšli ze skupinového bytí – rozdíl mezi těmito dvěma koncepty je pouze v tom, že do rasové esence je člověk chycen navždy, zatímco z kulturní esence se může osvobodit, asimiluje-li se do racionální civilizace svých pánů – kolonizátorů. Taková asimilace je podmínkou jeho individuální emancipace. V racionální civilizaci totiž lidé již údajně odhodili partikulární skupinové tradice (pověry, zvyky) a stali se autonomními jednotlivci, řídicími se univerzálním rozumem (vědou). Zatímco domorodci jsou nesvobodní, podmanění kmenovým bytím, výzkumník je svobodný, neboť jeho chování již není řízeno partikulární kulturou, ale univerzální racionalitou.

M.T.: V kritice vědecké a zvláště antropologické objektifikace zaznívá určitý apel na přehodnocení poznávajícího subjektu...

P.B.: Ano, Saidova teze vnáší reflexivitu do subjektu vědeckého poznání. Ukazuje, že subjekt není čistým vědomím, které by se vznášelo nad praktickými a mocenskými vztahy, ale je součástí těchto vztahů. Jak připustíme tohle obecně, tak to konkrétně znamená, že na subjektu můžeme provádět totéž, co on provádí na kolonizovaném objektu. Totiž že pohled může být obrácen. Jako první to, pokud vím, začal systematicky a explicitně dělat Pierre Bourdieu. Začal antropologickým výzkumem Berberů v Alžírsku a pak použil stejnou teorii a metodu na výzkum francouzské společnosti. Tím vlastně podkopal nárok západního subjektu na univerzální pozici – ukázal, že zdánlivě nestranný pohled je ve skutečnosti zakotven v partikulární kultuře a partikulárních sociálních vztazích.

Tohle dnes už zní banálně, ale v 60. letech to tak banální nebylo, protože sociologie a antropologie byly definovány odlišnými předměty, jimž odpovídaly odlišné metody. Zájmem antropologie bylo mimoevropské obyvatelstvo tradičních společností, zájmem sociologie byly moderní evropské společnosti. Antropologické metody zachycující kulturní vzorce chování se považovaly za nevhodné pro moderní společnosti, v nichž jednotlivci ve svém chování sledují racionální užitek či abstraktní pravidla morálky a práva. Člověk v tradiční komunitě žije na omezeném prostoru, zatímco moderní člověk žije v masové společnosti. Nelze ho podřadit pod nějakou skupinovou kulturu, není epifenomémem nějaké skupinové esence, ale nositelem práv a závazků, autonomní osobou sledující racionálně své cíle, členem společnosti rovných a svobodných občanů. Je nabíledni, že na sebe musí vzít svou *white man's burden* a převzít zodpovědnost za ubohé divochy, kteří nevědí co činí, neboť je nereflektovaně pohánjí jejich „kultura“ (v horším případě „rasa“).

Z toho je vidět, že odlišení antropologie a sociologie neodráželo nějakou neutrální logiku diferenciací předmětů a metod vědy, ale ideologickou dichotomií, která ospravedlňovala kolonialismus. Filosoficky to byla dichotomie mezi univerzálním rozumem, s jehož pomocí se člověk stává svobodný, a partikulárními tradicemi, které člověka udržují v podmanění. Sociálně-vědně to byla dichotomie mezi *moderními společnostmi* racionálních

jednotlivců a *tradičními společnostmi* skupinových identit. A právě tohle Bourdieu zlomil tím, že „kulturalizoval“ či „antropologizoval“ přístup k moderním společnostem, že ukázal, jak je domněle univerzální subjekt moderního vědění konstituován zvláštní evropskou kulturou. Samozřejmě že na tom rozdílu mezi tradiční a občanskou společností něco je a nemá smysl ho odmítnout *en bloc*. Co z něj činí „ideologii“ je jeho absolutizace – proměna *rozdílu*, relativizovaného jinými rozdíly, do *dichotomie*, představující se jako poslední základ všech rozdílů. Je to tedy jen variace na obecný problém sociální identity tak, jak jsem o něm mluvil před chvílí.

M.T.: Bourdieu vnímá aktéry jako aktivně působící (aniž by z nich chtěl dělat subjekty) a kromě studia struktur se zaměřuje na studium sociálního jednání. Zdá se mi, že se tímto, v určitém smyslu, Bourdieu vymezuje vůči svému současníkovi Foucaultovi.

P.B.: Bourdieu chápe svou teorii sociálního jednání jako překonání sporu mezi objektivismem a subjektivismem, strukturalismem a fenomenologií, tedy ve francouzském kontextu 50. a 60. let mezi Claude Lévi-Straussem a Jean-Paul Sartrem. Foucaultovy *Slova a věci* skutečně spadají na první stranu této dichotomie. Ale počínaje *Archeologií vědění* provedl Foucault podobný posun, jaký naznačuješ u Bourdieu. Přestává ho zajímat zachycení diskursu jako systému a začíná ho pojímat jako soubor praktik. Ve svém *Vynalézání každodennosti* (1980)[6] dokonce Michel de Certeau úplně obrací tvou charakterizaci obou myslitelů: jakmile Bourdieu položí hlavní těžiště své teorie do habitusu, souboru dispozic jednat určitým způsobem, a pochopí praktiky pouze jako „exteriorizaci“ habitusu, do nějž se předtím „interiorizovaly“ struktury, pak jen sofistikovanejší způsobem potvrzuje původní strukturalistický determinismus. Ostatně jeho nejslavnější práce jako například *Distinkce* (1979)[7] měly za cíl právě demystifikovat iluzi svobodné individuální volby a kreativity a ukázat, jak i ty nejintimnější životní volby včetně volby partnera jsou strukturálně předurčeny naší pozicí v sociálním prostoru. Naopak Foucault v *Dohlížet a trestat* (1976) a *Vůli k vědění* (1976) ukazuje šíření „technik“ disciplinace jako kontingentní pohyb zespodu, jako mikrosociální inovaci, která je neodvoditelná z makrosociálních struktur, jako řetězení „taktik“, které se postupně vkládají do dalších a dalších sociálních institucí až z tohoto pohybu nakonec vzniká celková „strategie“ v podobě jisté strukturální konfigurace. Já ale četl Bourdieu tvým způsobem – utkvěly mě z něj nejvíc pasáže, kde popisuje jednání zevnitř, tj. z hlediska jeho neredukovatelnosti na strukturu. A proto pro mne byl Bourdieu vždycky kompatibilní z Foucaultem 70. a 80. let, který naprosto explicitně chápe vědění, moc i subjekt primárně z hlediska praktik, nikoliv struktur. (Shrnuji tento Foucaultův přístup v závěru té zmíněné knihy, co vyjde v Dokořán.)

M.T.: Said a Bourdieu používají konceptu *hegemonie* Antonia Gramsciho. Ty tohoto pojmu používáš také. V čem se ti zdá užitečný?

P.B.: Obvykle znamená hegemonie prostě převahu či nadvládu. Gramsci přenesl těžiště toho konceptu z mechanicky pojaté silové nadvlády do oblasti kultury a významových struktur. Fyzické donucení (nebo jeho hrozba) nestačí k zajištění sociálního a politického řádu. Nejspolehlivější poslušnost není ta, která je založená na donucení a hrozbách, ale ta, která je založená na dobrovolném souhlasu. A ten se zase opírá o určitou interpretaci světa – o soubor významů, reprodukováný kulturou. Předpokladem panství státu tedy není jen monopol násilí, ale také a především to, že hodnoty, pojmy a vidění světa partikulární skupiny, která vládne, jsou v dané společnosti považované za univerzální, tedy za něco, co nepřináleží jen k té partikulární skupině, ale vyjadřuje povahu světa a člověka jako takovou či alespoň identitu

dané společnosti v jejím celku. Toto vidění světa odpovídá zájmům vládnoucí skupiny na udržení její moci, neboť líčí její výsadní postavení jako přirozené, legitimní a odpovídající řádu světa. „Hegemonií“ či „kulturní hegemonií“ nazývá Gramsci právě tuto falešnou univerzalizaci partikulárního. Navazuje tím na marxistické pojetí ideologie. Když Marx mluvil o buržoazní politické ekonomii jakožto ideologii, tak tím měl na mysli právě to, že prezentuje jako univerzálně platné pojmy, které jsou ve skutečnosti spjaty se strukturou kapitalistické společnosti viděnou prizmatem třídního zájmu.

Podle Gramsciho tvoří kulturní hegemonie jádro „zdravého rozumu“ dané epochy či společnosti. Hegemonické normy, hodnoty a vidění světa definují prostor legitimních identit a názorů a vylučují identity a názory, které se do něj nehodí. Toto vylučování nemá podobu racionálního a vědomého odůvodňování, ale naopak podobu samo-zřejmosti, evidence, toho, o čem se nemusí mluvit, neboť je to všem předem jasné. Není třeba argumentovat, neboť „to dá rozum“ a „rozumí se samo sebou“, že tohle se nedělá či ten a ten není normální. Co se představuje jako samozřejmé a obecně lidské je přitom jen falešnou univerzalizací partikulárních norem vládnoucí skupiny.

Zdravý rozum moderní kultury je živen diskursy vědy. Když Foucault popisoval fungování moderní vědy – lékařství, sexuologie, psychiatrie – tak ho zajímalo, jak je kulturně a historicky specifickým konstrukcím přirozeného a nepřirozeného dáována autorita vědy tím, že jsou „resignifikovány“ do protikladu normálního a patologického. V tomto vědeckém hávu je pak tato dichotomie součástí mocensko-diskursivního kulturního systému, který vylučuje homosexuály, blázny a všechny ostatní kategorie subjektů, jež neodpovídají vědecky definované „normalitě“. Foucaulta přitom zajímaly nejen procesy a praktiky normalizace, ale také taktiky odporu proti nim, neboť „kde je moc, je i rezistence“. Gramsciovsky řečeno lze tyto taktiky považovat za praktiky odboje proti určité kulturní hegemonii, která určitý typ subjektů, chování či duševních nebo fyzických rysů vylučuje vně toho, co je přijatelné, legitimní a náležité.

III. Liberální a radikální pojetí inkluze

M.T.: Při sporech o multikulturalismus předkládáš určitý ideál multikulturní společnosti, který spočívá v uznání příslušníků menšin. Ve „společnosti inkluze“ by bylo cílem zabránit tomu, aby menšinová identita negativně ovlivňovala rovná práva. Má být odstraněna marginalizace jakékoli jinakosti – ať už nositelů menšinových kulturních identit nebo žen, gayů, lesbiček, handicapovaných a dalších. V „inkluzivní společnosti“ už nemá být nikdo znevýhodněn. Je to taková společnost, z níž je odstraněn politický či kulturní útlak, který vychází z falešného univerzalizmu hegemonní skupiny. Cestou k tomu by měla být paralelní proměna většiny i menšiny a proměna norem z exkluzivních v takové, které jsou přijatelné pro všechny. Není tento ideál příliš ideální? Nestojí v pozadí snaha o realizaci moderního projektu nebo jakási logika osvícenství?

P.B.: (*Smích...*) Stojí! Já tento ideál chápu jako regulativní ideál v Kantově smyslu - jako ideální měřítko, které má podněcovat jednání, ale je z principu nedosažitelné. Takový ideál může motivovat vyloučené, stigmatizované i ty, kteří se s nimi solidarizují v rámci emancipačních hnutí. To je pro mě neredukovatelný zbytek osvícenského humanismu. Ten je však zarámován a modifikován „posthumanistickým“ či „postrevolučním“ uvědoměním toho, že emancipace nespočívá v jednorázovém, finálním „osvobození“, nýbrž že je nekonečným procesem „osvobozování“. Ideál nikdy nemůže být plně realizován, lidská společnost nemůže být nikdy zcela inkluzivní. Každá identita má sklon vylučovat a znehodnocovat jiné identity a to patří k sociálnímu životu jako antropologická konstanta – realizace jednoho člověka či skupiny vždy ohrožuje realizaci jiných. Spravedlivá společnost, v níž by realizace každého

byla v souladu s realizacemi všech – v níž by individuální jedinečnost byla v bezprostředním souladu s povahou a cíli společenství - nemůže v principu existovat.

A přesto může tato původně komunistická idea (Marx v ní ovšem sekularizoval křesťanskou myšlenku spásy každé jednotlivé duše v Bohu prostřednictvím jejího přijetí do „mystického těla Kristova“) motivovat konkrétní boje za rovnou důstojnost. Jak ukazuje žák Louise Althussera Jacques Rancière, politika ve vlastním slova smyslu spočívá v emancipačních bojích, v nichž se jednotlivci a skupiny bouří proti subalternímu místu, které jim je přiděleno systémem.[8] Správu a reprodukci společnosti ve smyslu jisté hierarchické distribuce míst v sociálním prostoru má naopak na starosti „policie“ v širokém smyslu, v němž se toto slovo používalo v 18. století. Dnes ovšem dáváme „policii“ daleko užší význam udržování bezpečnosti a celkový systém správy celku a distribuce míst nazýváme „politikou“. Tím vytěsňujeme možnost *emancipační* politiky, která proti pořádku staví rovnost „kohokoliv s kýmkoliv“ a zavádí tak do sociální hierarchie anarchický prvek: ruší sociální pořádek a způsobuje nenadálá setkání lidí *jako lidí*, nikoliv jako nositelů určitých sociálních rolí a obyvatelů určitých, hierarchicky seřazených míst v sociálním prostoru. Rancière volně vytěžuje Foucaultovo vymezení moderní „biomoci“, která jednak dělí populaci do různých sociálních kategorií (makropolitická strana „policie“) a jednak prostřednictvím disciplinace zajišťuje internalizaci těchto kategorií jednotlivci (mikropolitická strana „policie“). Vytěžuje však také myšlenku velkého fašistického myslitele Carla Schmitta (možná jediného skutečného fašistického myslitele, nepočítáme-li anarchosyndikalistu George Sorela, na nějž navazoval Mussolini) o tom, že politično je definováno střetem vzájemně neslučitelných identit a nároků a že tyto konflikty jsou ze sociálního života nevykořenitelné. Nelze dospět do stavu, kdy by najednou konflikty zmizely a zavládla by všeobecná harmonie. Komunistická anarchie ani liberální řád (v němž by byly všechny spory řešeny vzájemně výhodnou směnou, morálním dialogem či soudním procesem) nemohou existovat.

Politika v silném slova smyslu (v protikladu k „policii“, tj. politice v obvyklém, liberálně-demokratickém smyslu) spočívá v boji vyloučených a utlačovaných za rovné uznání. Motivační pružinou tohoto procesu je idea inkluze – zahrnutí mezi rovné subjekty. V těchto konfliktech se společnost polidšťuje, civilizuje tak, že rozšiřuje hranice myslitelného a legitimního a připouští stále větší pluralitu. Série emancipačních zápasů je nekonečná, neboť každé zahrnutí má jako svou druhou stranu vyloučení, každá rovnost je opřena o nerovnost, každá identita potlačuje jiné identity, každé vítězství nastoluje určitou hierarchii, kategorizuje, identifikuje, a tím od sebe lidi odděluje. Každé vítězství tedy znova potvrzuje „policii“ proti emancipační „politice“, a zakládá podmínky pro nějakou další revoltu, již bude znovu oživen anarchický moment chaotické rovnosti „kohokoliv s kýmkoliv“ a homogenní řád bude přechodně suspendován vpádem heterogenního. Emancipace není vykročením z říše nutnosti do říše svobody, ale procesem periodicky obnovovaného „vykračování“, jímž je systém modifikován a polidšťován, aniž by byl definitivně a revolučně překonán a nahrazen svobodnou realizací lidské podstaty, kterou si představoval raný Marx pod hlavičkou komunismu.

To odpovídá Foucaultově kritice humanistické i freudo-marxistické „represivní hypotézy“ ve *Vůli k vědění*. Tato hypotéza je spjata s představou osvobození z represivního systému v podobě revolučního skoku do říše svobody, v níž se bude svobodně realizovat lidská přirozenost, kreativita, libido. Proti této eschatologické dichotomii mezi utlačivým systémem a stavem svobody, k němuž se dojde poslední bitvou (sekularizace křesťanské představy Armagedonu), staví pozdní Foucault postrevoluční představu emancipace. Emancipace je v ní vždy konkrétním osvobozováním z konkrétních podmaňujících mechanismů. Toto vymaňování zároveň vždy spoluvytváří jiná omezení. Svoboda není

konečný stav, ale realizuje se pouze v tomto nikdy nekončícím, a tedy sisyfovském procesu. Osvícenská myšlenka emancipace tak není opuštěna, nýbrž redefinována. Na individuální i skupinové úrovni spočívá život hodný toho jména v praktikách svobody, jimiž se potvrzujeme jako spoluautoři svých životů proti silám, které z nás činí pasivní objekty anonymních mechanismů (psychických či sociálních) nebo rozhodování jiných. Toto stávání se svrchovaným stojí také v centru Nietzschevy etiky. I pro něj spočívá naplnění života v procesu osvobodování – sebepřekračování –, nikoliv v nějakém pomyslném stavu osvobození. Foucault se ovšem vyhýbá explicitní formulaci regulativní ideje emancipace. Já zatím naopak zastávám pracovní předpoklad, že normativní vize je potřebná jako motivační pružina a shromaždiště odboje, tedy *prakticky*, nehledě na to, že jde proti antropologickým mezím člověka, a je tedy mylná *teoreticky*.

M.T.: Vzniká zde tedy napětí mezi regulativním ideálem využívaným z praktických důvodů a antropologickými mezemi člověka, které vyjevují nemožnost úplného osvobození, úplné inkluze. V ideálu samotném spočívá jistá chyba. Úplná inkluze by přece znamenala homogenizaci, vyrušení všeho neasimilovatelného, heterogenního. V polohách dovedených do krajnosti evokuje představu o možnosti konečného revolučního osvobození, finální homogenizace, vyrušení všeho neasimilovatelného, heterogenního, což mimo jiné připomíná nechvalně známý ideál „konečného řešení“. Hovoříme-li na druhou stranu o praktikách svobody (mimo revoluční či eschatologický model), dostáváme se k jejich odvrácené straně, na které dochází k proměnám poměru sil a ustavování nových hierarchií namísto rovnosti. Jak se s tímto principem vyrovnat na praktické rovině? Jak si představuješ možnosti inkluze v praxi?

P.B.: Zahrnutí v silném slova smyslu by mělo být právě opakem homogenizace jako procesu, v němž je jiné buďto přijato v podobě stejného (asimilováno), anebo vyvrženo vně (vyloučeno). Silná idea zahrnutí evokuje naopak přijetí jiného *jakožto jiného* a neasimilovatelného. Jak jsem řekl, zdroj této silné ideje zahrnutí je náboženský – přijetí každé duše v její jedinečnosti Bohem, zahrnutí všech lidí v „mystickém těle Kristově“. Máš pravdu, že v politice obvykle evokujeme slabou ideu inkluze jako přijetí do homogenizovaného prostoru občanské stejnosti, nastoleného rovnými právy. Do něj jsme přijati nikoliv jako jiní, ale *jakožto stejní*. Skutečná výzva politického myšlení a praxe současnosti spočívá v adekvátním seřazení vztahu těchto dvou idejí inkluze. Zkusím ještě rozvést rozdíl mezi nimi. Na politicko-právní rovině formálních definic statusu, práv a příležitostí se nevyhneme homogenizující představě inkluze – právně-politická rovnost zahrnuje druhého za cenu zestejnění. Uznali-li jsme rovná práva druhého, to proto, že druhý je také člověk jako my, že s námi sdílí stejnou lidskou přirozenost. To však nevyklučuje, aby mimo právo a stát probíhala inkluze ve smyslu přijetí druhého jakožto jiného, heterogenního. Obvyklým místem slabé inkluze je liberální stát, obvyklým místem silné inkluze je radikálně-pluralitní prostor občanské společnosti. Slabá, liberální a silná, radikální inkluze se navzájem doplňují a současně nelze jednu redukovat na druhou.

Neschopnost důsledně rozlišit tyto dvě roviny přijetí jiného vedla Nietzscheho, Bataille i Foucaulta ke scestným politickým angažmá, například Foucaulta k tomu, že oslavoval Íránskou revoluci, protože měl pocit, že je to mystický zážitek proměny jednotlivce a světa – tedy setkání s radikálně jiným, setkání toho typu, jaké nám umožňuje např. avantgardní umění. Jenže zkušenost umění náleží k silné, heterogenní inkluzi, která je jiného řádu než v jakém funguje monopol násilí a státní byrokracie. Stát se musí osedlávat, krotit a omezovat slabou, liberální inkluzi. Jestliže se ho někdo zmocní se záměrem nastolit silnou inkluzi, má to katastrofické důsledky. To předvedli názorně bolševici s jejich „diktaturou

proletariátu“ jako cestou ke komunismu. Jestliže sovětský socialismus v tomto smyslu smísl politiku („policii“) s (pseudo)náboženstvím, pak fašismus zase smísl politiku s (pseudo)estetikou. Zatímco v pravém náboženství a pravém umění se setkáváme s druhým jako jiným, i v té nejcivilizovanější, totiž liberální podobě politiky („policie“) se můžeme setkat s druhým pouze jako se stejným. Oba totalitarismy 20. století jsou mimo jiné důsledkem smíšení těchto dvou řádů lidské interakce.

Skutečně otevřená společnost musí vedle liberální „rovnosti stejných“, kultivovat také radikální „rovnost jiných“. První rovnost je zajišťovaná státem, druhá rovnost se experimentuje v nestátním prostoru sdružování - v humanitární a charitativní práci, v kulturních a uměleckých výměnách, ve svátcích, karnevalech a *street parties* ... Kdyby společnost neměla žádnou jinou dimenzi než tu, která je definována rovnými právy a běžným diskursem státních politik, pak by i nejliberálnější stát byl tou nejchmurnější antiutopií. Inkluze by znamenala asimilaci druhého, nikoliv otevření se mu. Zároveň ale nelze tu liberální, zestejnující inkluzi přeskočit, o čemž svědčí nejen hrůzné konce jejího popření bolševiky a fašisty, ale také to, že právě v boji za ni se často paradoxně otevíráme radikálně jinému – toto otevírání je „nechtěným“ důsledkem všech velkých občansko-emancipačních hnutí, my jsme ho naposledy celospolečensky zažili v listopadu a prosinci 1989, ale různá lidskoprávní, humanitární a emancipační hnutí a iniciativy ho zažívají dnes a denně.

M.T.: Možná trochu odbočím, a to na základě jiného typu představ o lepší společnosti. Jednou z takových koncepcí byly různé typy humanismu. Určitý typ humanismu byl formulován ve Francii 20. století např. u Sartra. Během 60. let však došlo k polemikám a objevili se radikální kritiky humanismu. Mohl by jsi říci, proč je podle tebe humanismus kritizován?

P.B.: Definuji humanismus jako ideologii, která na místo Boha nebo metafyzické substance staví člověka a jeho rozum jako domnělý základ světa. Na filozofické rovině je to linie, která jde od Descartových *Filosofických meditací* k Husserlovým *Karteziánským meditacím*. Praktickým pendantem této teoretické představy je vzmach moderní vědy a techniky. Jako se snaží člověk stát základem sebe sama a světa *filosoficky* v Descartově *cogito ergo sum*, snaží se o to i *prakticky* v nastolení vědecko-technického panství nad přírodou i společností.

Jenže člověk nemůže být počátkem sebe sama, nerodí se na základě svého záměru, svého projektu. Počátek jeho života je člověkem neuchopitelný stejně jako jeho konec. Když tohle uznáme, uznáváme tím konečnost a smrtelnost člověka. Humanismus moderních utopií předkládá projekt jiného života, ve kterém se člověk zbaví všech omezení. Je to sekularizovaná představa nesmrtelnosti. Foucaultova koncepce emancipace, tak jak jsem se ji pokusil charakterizovat, je naopak posthumanistickou a postrevoluční koncepcí. Vztah posthumanismu k humanismu je analogický vztahu Foucaultova kritického osvícenství k osvícenství dogmatickému: jako si kritické osvícenství podržuje kladné hodnocení rozumové reflexe, přestože současně ukazuje její meze, také posthumanismus si uchovává kladné zhodnocení lidské svobody, ale zároveň ji zbavuje absolutistických – „bohorovných“ – nároků. Politicky vzato se svoboda proměňuje z revolučního „osvobození“ do reformistických praktik „osvobozování“. Jinak řečeno: globální revoluční praxe jednoho homogenního aktéra (dělnické třídy) je nahrazena nekonečnou sérií lokálních reformistických praktik různorodých hnutí.

Feminismus mě zajímal mimo jiné právě jako kritika humanismu ve smyslu sklonu moderního člověka k sebezbožštění. Toto úsilí o uchopení vlastního počátku, o soběstačnost a autonomii náleželo podle moderního patriarchálního kulturního modelu muži, zatímco žena údajně nebyla schopna oddělit duši od těla – rozum od vášní - a tím pádem ani dosáhnout mužské autonomie. Feministická analýza vazby mezi humanismem a patriarchátem je velmi

dobru přístupovou cestou k dekonstrukci humanismu, respektive k jeho rekonstrukci do podoby posthumanismu.

IV. *Practicismus proti intelektualismu aneb spor s Markem Jakoubkem*

M.T.: Současná polemika, která se rozproudila v reakci na texty Marka Jakoubka věnované studiu kultury romských osad vyplavila několik zajímavých otázek, které nejsou vázány pouze na to, co Jakoubek říká, ale jsou příznakem určité bouřlivé proměny jak v antropologické teorii, tak ve společnosti. Námitky, které vznášíš proti Markovi Jakoubkovi nejsou námitky vůči němu, ale vůči určité epistemologické konfiguraci. Nejde do jisté míry o spor mezi strukturalismem a poststrukturalismem, objektivistickými přístupy a přístupy interpretativními, mezi systémovými přístupy a přístupy interakcionistickými?

P.B.: Přesně tak. Co mě na tom fascinuje jsou politické a praktické důsledky těch epistemologických či teoretických opozic. Jsme zase u souvislosti teorie a praxe! Marek mě svou knihou pomohl pochopit tu vazbu. Nebál se radikálně domyslet praktické důsledky objektivismu. Nakonec končí ve formulaci aporie: protože kultura romských osad je úplně protikladná naší kultuře lidských a občanských práv, nezbyvá než její nositele asimilovat, ale to my nemůžeme udělat právě proto, že jsme kulturou lidských práv, a tudíž respektujeme jejich jinakost. Pro mě tohle dilema ukazuje nevhodnost objektivistického konceptu kultury pro osvětlení otázek multikulturního soužití. Zkusím vysvětlit proč.

Objektifikace kultury zcela vypouští jednu její stránku – totiž to, že je souborem praktik konkrétních aktérů. Ze strukturalistického hlediska jsou aktéři pouhé věšáky kultury a jejich praktiky jsou jen závislou proměnnou – reprodukují daný systém, o jehož teoretické zachycení jde, jsou jen nepodstatným epifenomémem, v němž se manifestuje skrytá podstata – struktura. Podle mne naopak kultura sestává *jak* ze sedimentovaných struktur, které determinují jednání, *tak* z jednání, které zpětně determinuje struktury. Jakmile se struktura neoddělí od jednání, ale naopak nahlédne z hlediska toho, jak je v jednání realizována, praktické problémy multikulturního soužití se přestanou jevit neřešitelné, což vůbec neznamená, že bychom je někdy mohli vyřešit jednou provždy a definitivně.

Objektivistická perspektiva je statická, ruší aspekt času. To je pochopitelné, protože ruší aspekt jednání. Jednání je pro ní nepodstatné, protože je pouhým opakováním struktury. Tím pádem však není schopna popsat proměnu struktury. Antropolog může pouze definovat strukturu. Nic víc jeho koncepty nedovolují. Když se na kulturu naopak podíváme z hlediska jednání a aktérů, ocitneme se v čase a zároveň uvidíme, že jednání nejen reprodukuje struktury, ale také je proměňuje. To byl podle mne geniální vhled některých konzervativních myslitelů od Edmunda Burka po Michaela Oakeshotta: po staletí sedimentovaná tradice zůstává naživu jen proto, že se neustálým opakováním také inovuje, bez této kontinuální inovace se tradice stává mrtvolou, která ve strnulém objetí dusí společnost a provokuje tak revoluci.

Dobrou přístupovou cestou k pochopení vztahu struktury a jednání, determinace a inovace je lingvistická dichotomie mezi *langue* a *parole*. Systém pravidel hry (*langue*) neexistuje bez toho, že by podle nich někdo hrál. Promluva (*parole*) je tah v té hře. Systém jako souhrn abstraktních možností je výtvozem teoretika, který ho dedukuje z konkrétních tahů. Systém má tedy jen fiktivní existenci, pokud se neaktualizuje v těchto tazích. Reprodukce systému předpokládá neustálé opakování tahů. Nutnost opakování implikuje možnost variace různých herních stylů a z dlouhodobého hlediska také možnost proměny pravidel samotných. Tenhle vhled dobře rozvíjí Derrida v konceptu *iterabilité*. Také Judith Butler ukazuje, jak člověk zevnitř toho systému může systém rozehrávat proti němu samotnému tím, že všelijak ohýbá a posunuje pravidla. Systém není tak svrchovaný, jak ho

líčí strukturalisté, neboť je konec konců závislý na opakování činů, na praktikách. Nemůže existovat bez reprodukce a ta reprodukce probíhá jenom na konkrétní úrovni jednání. Konkrétní realizace pak není nikdy zcela vyvoditelná ze systému, podobně jako není jazyková promluva vyvoditelná z gramatických a syntaktických pravidel jazyka. Krajním dokladem takové nedeterminovanosti jazyka je samozřejmě poezie a krásná literatura. Podobnou kreativitu však je možno pozorovat v každodenním fungování přirozených jazyků a živých kultur pod podmínkou, že je neredukujeme na systém.

M.T.: Marek Jakoubek stanovuje dvě gramatiky, které jsou vzájemně na sebe nepřevoditelné: společnost založenou na příbuzenství a společnost založenou na občanském principu. Některé interakcionistické přístupy (například přístup F. Bartha) odporují představě uzavřených systémů.

P.B.: To že strukturalismus chápe kulturu jako do sebe uzavřenou, není náhoda, je to dáno právě zaujetím striktně systémového pohledu – tedy odhlédnutím od praktik a aktérů. Jakmile kulturu redukuji na „systém“, nemám jinou možnost, než ho pojmout jako „uzavřený systém“. Jak zdůrazňuje Michel de Certeau ve zmíněné knize, takový „totalizující“ (tedy celek zvnějšku uchopující) pohled zároveň homogenizuje: odhlédnutím od praktik probíhajících v čase redukuje kulturu na vztahy v eukleidovském, homogenním prostoru. Syn-optický, „sou-vidící“ pohled převádí veškerou jevovou rozmanitost na jeden společný jmenovatel. Alternativou je si představit kulturu nikoliv jako vztahy bodů v uzavřeném prostoru, nýbrž jako opakující se praktiky v otevřeném čase. Hledisko vnějšího pozorovatele, synchronicky zřícího strukturu, je tak nahrazeno (či alespoň doplněno) hlediskem diachronicky jednajícího aktéra.

Jak jsem již zmínil, kritiku objektivismu a strukturalismu provedl již před Michelelem de Certeau Bourdieu v knize *Nárys teorie praxe* (1972) a posléze v *Praktickém smyslu* (1980).^[9] Napadl v nich Lévi-Strausse za to, že vkládá do svého popisu sociálního jednání hledisko intelektuála, který se ho nezúčastní, ale nazírá ho zvnějšku jako nestranný, nezúčastněný pozorovatel, jenž právě díky tomuto vnějšímu postavení je schopen zachytit celek. Ale paralelní intelektualismus našel Bourdieu i u Sartra *Kritiky dialektického rozumu* (1960)^[10] – u něj je to zákeřnější, neboť se explicitně hlásí k fenomenologickému popisu jednání zevnitř. Také jeho rekonstrukce jednání však podle Bourdieu vnáší do sebepojetí aktéra teoretický pohled pozorovatele a vytěsňuje tak kvalitativní rozdíl mezi zřením (*theoria*) a jednáním (*praxis*), mezi reprezentací a působením. U objektivisty Lévi-Strausse i subjektivisty Sartra tedy hledisko teorie nahrazuje a vytěsňuje hledisko praxe. Oba projektují „logiku teorie“ (tj. logiku jejich praxe jako teoretiků) do „logiky praxe“. Oba kontaminují modelem intelektualizované kultury, v níž žijí, popisy kultur, které pozorují.

U lingvistů spočívá takový intelektualismus v představě, že když mluvčí formuluje gramaticky správnou větu, jedná podle nějakého kódu, systému formulovaných pravidel, „gramatiky“. Proti této představě je třeba s Chomským odlišit „výkon“ (*performance*) od „poznání“ (*knowledge*): výkon není založen na poznání, praxe není založena na teorii. Když mluvím, tak nevybírám ze systému pravidel, ale prostě mluvím, bezprostředně ta pravidla používám. Aktualizují je, *aniž bych je teoreticky znal*, aniž bych měl v hlavě předem jejich „systém“. Z vnějšího hlediska pozorovatele to však vypadá naopak – totiž jako bych měl v hlavě systém pravidel, jak správně tvořit slova i souvětí. Tento vnější popis řečového jednání implantuje do jednání aktéra pohled pozorovatele – vytěsňuje logiku praktik logikou teorií těchto praktik a obecněji přirozený jazyk jazykem vědy a axiomatických systémů.

Co platí pro přirozený jazyk, platí i pro kulturu. Jakoubkova analýza kultury romských osad v jejím protikladu k občanské společnosti je pro mne brilantním příkladem tohoto

intelektualismu. Obě kultury jsou pojaty nikoliv jako přirozené jazyky, nýbrž jako umělé jazyky – jako axiomatické a logicky koherentní systémy, jeden je definován axiomem příbuzenství, druhý axiomem občanství. Protože oba systémy jsou v posledku redukovány na tyto své zakládající principy – homogenizující společné jmenovatele - a ty se navzájem vylučují, žádný kompromis či křížení mezi nimi nejsou možné.

Představa, že můžeme kulturu převést na jeden princip a pak říci, že principy dvou kultur se vylučují a nemohou koexistovat, je typickým příkladem intelektualismu. Přijmeme-li opačný pohled, který pracovně nazývám „practicismem“, uvidíme, že kultura stejně jako přirozený jazyk není axiomatickým systémem, a tudíž ani nemá logickou koherenci a homogenitu. Různé praktiky toho, co identifikujeme jako jednu kulturu, mohou být, co se jejich domnělých zakládajících principů (abstrahovaných z nich teoretikem) týče, heterogenní a vzájemně se vylučující. Nejsou totiž propozicemi umělého jazyka a nejsou tudíž ani vyvoditelné z jednoho principu. Kde je například společný jmenovatel a zakládající princip spotřebních praktik londýnských dělnických vrstev a výtržnických praktik londýnských *rowdies* (náležejících k těmto vrstvám)? Tím, že Jakoubek vysvětluje fungování živé kultury za pomoci jí cizorodého modelu umělého či vědeckého jazyka, vlastně asimiluje kulturu romských osad i kulturu občanské společnosti do své vlastní kultury vědeckého výzkumníka a teoretika. Jak říká Bourdieu, intelektualismus je zároveň „intelektuálo-centrismem“. Jenže reálný život není vědecký ústav či univerzita a živá kultura není teoretickým systémem. V protikladu k intelektualistickému sražení všech praktik na model teoretických systémů vědění je třeba tyto systémy pochopit jako produkt jistého typu kulturních praktik – totiž praktik vědců a teoretiků.

Je-li první iluzí objektivismu redukce sociální skutečnosti či kultury na uzavřený a koherentní systém, pak jeho druhou iluzí je představa, že lze vědecky popisovat tento „objekt“ bez toho, aby byl zároveň vzat v úvahu a reflektován poznávající „subjekt“. Tento problém se vyskytuje i v jiné problematice, do níž jsem intervenoval svou knihou *Západ a islamismus. Dialog kultur nebo střet civilizací?* (CDK, Brno 2001) Huntington vysvětluje neslučitelnost islámské a západní civilizace stejným způsobem, jakým Jakoubek vysvětluje neslučitelnost české a romské kultury. Podobně jako Jakoubek, také Huntington líčí civilizace (v německém překladu „kultury“) jako uzavřené systémy, které jsou definovány zakládajícími hodnotami a principy. Z tohoto hlediska pak oba více méně říkají totéž - totiž že cizí kultura (romská, islámská) je založena na jiných hodnotách než naše, a proto není možný dialog, ale pouze asimilace, a pokud ta se nepodaří (jako v případě islámské kultury), pak nezbyvá než střet nebo oddělení. Nebere se přitom v úvahu, že ten, kdo vyslovuje tento soud, je součástí popisované reality. Aby mohl vůbec vyslovit soud o tom, že islámský svět má jiné hodnoty, musí už nastolit vztah mezi svým, západním světem a světem islámu.

Tvrzení, které popisuje civilizace jakožto v sobě založené, od sebe hermeticky oddělené kontejnery hodnot, se vyvrací svým vyslovením. Byla-li by realita taková, nemohli bychom to tvrdit, neboť by neexistovaly kanály interakce a komunikace, jejichž prostřednictvím bychom se o tom mohli přesvědčit. Jakmile takové interaktivní překrytí dvou kultur existuje a lze tedy o druhém něco vědět, pak to vyvrací absolutní heterogenitu, k níž poukazuje idea střetu civilizací. Jinak řečeno, tvrzení o heterogenitě a vnějškovosti dvou domnělých civilizací je možné pouze díky styčným plochám jejich vzájemného překrytí. Jenom když komunikuji s druhým a potvrzuji tím sdílenou *stejnost*, mohu si vytvořit představu o naší *odlišnosti* a naopak – identita a diference se vzájemně předpokládají a relativizují, absolutizace jednoho pólu (odlišnosti) a vypuštění druhého (stejnosti) vytěsňuje jejich vzájemnou konstituci v procesu interakce. Interakce přitom předchází reprezentaci druhého – jednání předchází představování. Představuji-li si druhého jako absolutně

odlišného, tedy takového, že s ním nelze komunikovat a koexistovat, je tato představa vždy již výsledkem jisté komunikace a koexistence s ním.

Konkrétně řečeno: interakce západních a orientálních společností předchází vytvoření představy o Západu a Orientu jako dvou oddělených a protikladných entit. Ideologická manipulace obrací tento sled mezi praktickým vztahem a reprezentací, když nám představuje údajně původně oddělené a soběstačné entity, které se teprve následně střetávají a rozpoznávají svou neslučitelnost. Na obhajobu Huntingtona však musím říct, že jsem měl vždycky pocit, že velmi dobře chápe, že je součástí popisované reality, že jeho teze o „střetu civilizací“ je ve skutečnosti performativní diskursivní praktikou, kterou se snaží navodit realitu tím, že nám vsugeruje, že už tato realita existuje. Předpokladem účinnosti tohoto jeho triku je však právě vytvoření iluze, že nestranně popisuje „objektivní“ realitu zvnějšku, jako její nezúčastněný pozorovatel. Jako ideolog má na udržování takové iluze právo. Vědeckému postoji to však odporuje, neboť podmínkou sociálně-vědního výzkumu je schopnost reflektovat a epistemologicky kontrolovat vlastní východiska a předpoklady a to, jak se promítají do mé konstrukce a definice objektu.

Podíváme-li se na kulturu nikoliv jako na *představovaný systém*, nýbrž jako na *působící jednání*, pak vidíme, že je otevřená, nekoherentní, nepodřaditelná pod nějakého společného jmenovatele. Žádná kultura a identita není představitelná bez střetávání a potýkání se s druhým: „jiný“ je vždy konstitutivním elementem „stejného“. Bez hranic, oddělujících nás od „ciziny“, bychom neměli žádnou „vlast“. Kultury se vymezují proti sobě i kříží, zápasí i hybridizují, eliminují i asimilují. Tyto procesy prolínání a oddělování, zestejňování a diferenciací začnou být záhadou jen tehdy, redukuje-li živou kulturu na nadčasový axiomatický systém. Místo aby nám umožňovala lépe rozumět tomu, co a jak se děje, nám pak taková teorie tvrdí, že se to nemůže dít, neboť to odporuje jejímu vymezení kultury, tedy abych parafrázoval Hegela: jestliže fakta odporují teorii, tím hůře pro fakta ... Z hlediska Jakoubkovy teorie jsou například proměny židovské kultury a identity v posledních dvou set letech naprosto nepochopitelné.

Řekl jsem, že vedle této fetišizace statické a uzavřené struktury pojaté po způsobu axiomatického jazyka je druhým hlavním problémem (či iluzí) systémově reduktivní teorie vyloučení vědce ze zkoumaného objektu – výzkumník je vnějším pozorovatelem toho, co popisuje. Z mého „practicistního“ hlediska takové „sebevyloučení“ není možné – vědcovo pozorování a popis je vždy již kulturní interakcí, která má vliv na vymezení i popis předmětu zkoumání – totiž druhého. Sama definice jiné kultury je vždy již kulturní praktikou. Vědění vědce není vnější tomu co popisuje, ale je toho součástí. Chtělo by to udělat antropologický výzkum výzkumu romských osad, podívat se na to, jaké jsou jeho kulturní, materiální i mocenské předpoklady - k jaké (sub)kultuře patří lidé, kteří jezdí zkoumat romské osady. Výzkum Romů je přece sám aktem určité kultury a měl by tak být také popsán, nebo být aspoň schopen se na sebe takhle podívat.

M.T.: Výzkumy romské kultury se nezabývají pouze antropologové. Studie, které byly publikovány romisty, jsou - kromě těch jež jsou domněle deskriptivní - také otevřeně angažované. Cílem zakladatelky *Katedry romistiky* Mileny Hübschmannové bylo vytvoření pozitivního obrazu Romů a vyvrácení přetrvávajících stereotypů. Na určité nekonceptualizované rovině šlo o určitou reakci na hegemonii většiny a kontrahegemonní diskurs. To, co romistický diskurs učinilo v očích ostatních badatelů nelegitimním, byl nedostatek teorie a určitý pathos, který ho provázel. Proti tomu jsou přístupy Marka Jakoubka střízlivější, méně romantické, více teoretické, ale nebojují proti hegemonii....

P.B.: Souhlasím s charakterizací romistů a do velké míry koresponduje i s jejich kritikou z Jakoubkova pera. Jeho výtky na jejich adresu lze shrnout tak, že kontaminují sociálně-vědní a univerzitní výzkum politikou identity – že místo vědy pěstují ideologii etnoemancipačního hnutí. (Velmi podobné námitky bys našel v kritice dnes v Česku zakládaných programů *gender studies* jako pseudooboru, který je ve skutečnosti jen akademickou podobou feministické ideologie.) Proti romistické pseudovědě staví Jakoubek svou koncepci jako skutečnou vědu. Ta údajně není spojena s žádnou ideologií a subjektivními hodnoceními, ale opírá se o chladnou a nezáúčastněnou analýzu objektu. Zároveň však – a to by pro někoho mohlo být překvapením u čisté vědy – se nám tato koncepce předkládá jako základ, o nějž se má opřít praktické řešení problému! Podobně jako vědění romistů, také Jakoubkovo vědění má sloužit praxi – ale v tomto případě to bude praxe opřená o objektivní vědecké poznání! Nezní ti to povědomě? Mě tedy ano! Takové scientisticko-technokratické pojetí vztahu teorie a praxe měl marxismus-leninismus, který jsem studoval v první polovině 80. let i neoliberální ekonomie, pod jejíž zástavou se dělaly reformy první půle 90. let. Marxisticko-leninská „věda o společnosti“ podobně jako neoliberální ekonomie vycházely ze stejné představy o založení politické praxe na jediné vědecké pravdě. V tomto pojetí funguje věda jako ideologie.

Pro nás foucaultovce na tom není nic divného – vždyť scientismus je ideologií modernity *par excellence*. Jako každá ideologie, i tato má ospravedlnit určitý praktický či mocenský postoj. Na rozdíl od mnoha jiných ideologií (například náboženského typu) je však předpokladem toho, aby plnila svou ideologickou funkci, explicitní se vymezení proti každé ideologii. To je paradox scientismu – věda se stává ideologií ve chvíli, kdy se vymezuje protikladem vůči ideologii. Scientismus tvrdí, že na rozdíl od ideologie jeho základem *není* nějaký praktický zájem, ale nestranné poznání, že *není* důsledkem subjektivních hodnocení, ale pouze objektivního a politicky neutrálního pohledu, že *není* výrazem partikulární skupinové kultury a zájmů, ale univerzálního rozumu a čistého vědění. Avšak po ovoci poznáte je: výtěžkem údajně vědecky nezáúčastněné analýzy kultury romských osad je nezastřená výzva k asimilaci jejich nositelů. Pro čtenáře, který by to náhodou v textu přehlédl, Jakoubek ještě přetiskl tuto nepokrytě politickou tezi na přebal knihy jako výsledek svého přísně vědeckého a od vši politiky odtáženého výzkumu. To romisté se mi zdají k sobě i ostatním upřímnější. Zatímco Jakoubek hledá ukotvení politických projektů mimo politiku (v oblasti vědy), oni nijak neskrývají, že jejich výzkum je součástí politiky romské identity. Avšak také Jakoubkova „pravá věda“ je součástí politiky identity, jenže v tomto případě identity české: koresponduje s politickým zájmem české většiny na udržení její kulturní hegemonie. Na rozdíl od romistického projektu však se tato politika neodvažuje nazvat svým jménem - podobně jako zakrývá své praktické *hodnocení* maskou teoretického *vědění*, zakrývá si také svou českou tvář maskou občanského principu.

Aby mi bylo dobře rozuměno: moje kritika není motivována moralistickou politickou korektností (přestože s asimilacionismem nesouhlasím, považuji ho za legitimní pozici ve sporech o romskou problematiku), ale povstává naopak z realistické linie politického myšlení tak, jak jde od Machiavelliho přes Nietzscheho a Schmitta k Foucaultovi. Všichni tihle myslitelé zdůrazňovali, že politické jednání a hodnocení není vyvoditelné z nějakých teoretických poznatků, že převedení politických rozhodnutí na racionální důvody, formulované teoretikem, falšuje povahu těchto rozhodnutí. Politický konflikt je konfliktem *interpretací*, které mezi sebou zápasí o nadvládu, nikoliv sporem jediné objektivní *pravdy* se subjektivními míněními těch, kteří ještě nedosáhli vědeckého osvětlení. Podle Schmitta a jeho žáka Hans-Joachima Morgenthau je politično sférou racionální a vědecké nerozhodnutelnosti a všechny scientistické představy o vědecké politice – politice založené na „objektivním poznání“ – jsou v lepším případě falešným vědomím, v horším případě pokrytectvím.[11]

Odpovědi na otázky společného života vespolek v posledku nepocházejí z vědeckých argumentů, ale ze střetů protikladných vůlí k moci. Takovou vůlí je také vůle k poznání a objektivní pravdě. Sama před sebou se však zapírá - ať už proto, že skutečně podlehla bludu o překonání vůle rozumem, nebo proto, aby poukazem k transcendentní objektivní pravdě získala převahu nad „pouhými“ interpretacemi, které žádný takový vnější opěrný bod nemají. Jak ukazuje Deleuze ve svém výkladu Nietzscheho, ve skutečnosti je vědecká *explanace* také jen *intepretací* - domněle transcendentní „objektivní realita“ je jen projekcí imanentní vůle k moci. Také výroky a díla sociálního vědce jsou jen tahy v širší politické hře o hegemonii a naše rozhodnutí pro tu či onu stranu nejsou vědecky zdůvodnitelná. Konkrétně tedy Jakoubkův vědecký argument pro asimilaci Romů nemá vyšší autoritu než jakékoliv jiné tvrzení. Na intelektuální rovině kritizují u Jakoubka právě tento nárok na to, být jakožto vědec posledním arbitrem politických sporů, tj. jeho scientismus, a nikoliv to, „co“ tvrdí – tedy obsah. Můj nesouhlas s ním na této druhé, obsahové rovině není věcí akademické diskuse, ale politického boje o hegemonii. A když říkám „boj“, nemyslím tím střet fyzických sil, nýbrž střet různých interpretací světa. Aby mohl mít člověk požitky z tohoto boje, musí mít silné protivníky. Toto je hedonistická motivace mé diskuse s Jakoubkem a Hirtem ...

M.T.: Jak se díváš na pozici romského aktivisty Karla Holomka v celé této polemice? Zdá se mi, že přehlíží to, že jde o teoretický spor a chápe ho jako spor osobní a otázku osobní angažovanosti.

P.B.: Pro mě to jenom dokládá, jak je obtížné propojit diskurs teoretiků s diskursem aktivistů. Diskurs teoretiků předpokládá dlouhá léta studií, které prostě aktivisté nemají. Nemusejí být hloupí, ale prostě ty teorie nestudovali. Komunikace pak nefunguje, neboť každý mluví jiným jazykem. Holomek se Jakoubka snažil denuncovat vědecky, poukazem k „obskurní“ univerzitě, na níž působí. Chtěl ho diskreditovat na poli, o nějž Jakoubek opírá autoritu svých názorů jako „vědeckých“. Vzhledem k Jakoubkově scientismu to má jistou logiku, ale z druhé strany to zbytečně přijímá jeho scientistický terén – kdyby Jakoubek učil na Harvardu, byl by jeho neoasimilacionismus pro Holomka přijatelnější? (Ostatně Huntington učí na Harvardu – plyne z toho snad, že máme přijmout jeho tezi o střetu civilizací?) Já jsem na Jakoubkovu knihu zareagoval právě proto, že se mi zdála výjimečná a inspirující. Marek udělal to, co dělají výjimeční badatelé: domyslel určitou perspektivu do radikálních důsledků, a tak umožnil nám, kteří zastáváme jiné teoretické paradigma, abychom ji mohli daleko lépe kritizovat a vyvracet. V takových výměnách se sociální věda i politická praxe posouvají dopředu. To, že zatím, pokud vím, nemá doktorát, je smutným potvrzením Nietzscheovy myšlenky o tom, že v našem světě zpravidla průměrní vítězí nad výjimečnými. Chci to na závěr říci zcela jasně: pro mě je vědecký kredit Marka Jakoubka mimo vsí pochybu. Souvisí to ostatně s mou intelektuální domýšlivostí – knize, kterou bych považoval za průměrnou, bych nikdy nevěnoval tolik pozornosti.

[1] *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem*, SLON, Praha 2002 a *Levice v postrevoluční době. Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*, CDK, Brno 2004.

[2] *Hodina impéria. Zdroje současné zahraniční politiky USA*, Masarykova univerzita, Brno 2003.

[3] *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969 (1944)

- [4] J. Fulka, *Konstruktivistická východiska současného multikulturalismu*, in: T. Hirt, T. – M. Jakoubek (eds.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit: antropologická perspektiva*, Vydavatelství a nakladatelství Čeněk, Plzeň 2005
- [5] *L'Être et le néant. Essai d'Ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943.
- [6] *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990 (1980).
- [7] *La Distinction*, Ed. de Minuit, Paris 1979.
- [8] *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995.
- [9] *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédée de trois études d'ethnologie kabyle)*, Ed. Droz, Genève 1972; *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, Paris 1980.
- [10] *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode), Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris 1960.
- [11] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin 1963 a Hans-Joachim Morgenthau a H. J. Morgenthau, *Scientific Man vs. Power Politics*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press, 1946.