

# Užívání vědy a věda o užíváních: K tématu homoparentálních rodin

Eric Fassin

Přeložila Barbora Spalová

Fassin, Éric. 2003. Užívání vědy a věda o užíváních: K tématu homoparentálních rodin. *Biograf* 30/2003: 19 – 35.

1.

Veřejná debata o Pacte Civil de Solidarité (PaCS) se ve Francii zasloužila o zpochybnění běžné definice manželství, a dokonce i rodiny. Zásluha je to poněkud paradoxní, neboť zákon se manželství, a vlastně ani rodiny neměl dotknout.[1] Ať už nás to tedy naplňuje radostí či lítostí, definice manželství a rodiny, která se opírá o „odlišnost pohlaví“ (použijeme-li kontroverzní výrazy), jinými slovy o heterosexuální rodičovského páru (pokud se vzdáme eufemizmů), přestala platit coby samozřejmá. Z říše implicitního jsme se přehoupili do explicitního. Zmíněná definice přestala být neviditelnou, a tak se mohla stát předmětem veřejných diskuzí, stala se doslova diskutovatelnou. Nová společenská a politická viditelnost homosexuálních párů i rodin, které se označují za „homoparentální“[2], nás zavazuje zkoumat naše předpoklady.

2.

Hlavním rysem homoparentálních rodin je homosexualita partnerů, což ukazuje různorodost způsobů jejich vzniku: děti v těchto rodinách mohou pocházet z heterosexuální minulosti jednoho z partnerů, mohly být adoptovány za svobodna, u žen mohou pocházet z umělého oplodnění, nebo byly počaty na základě domluvy mezi gayi a lesbami. Jinými slovy, nejedná se ani tak o to, zda u vzniku rodičovství stála odlišnost pohlaví, ale spíše o to, zda jsou v rodině přípustné odlišné sexuality. Naše sociální a politická současnost klade následující otázku: je rodina z definice heterosexuální, nebo je to jen jeden, ač s převahou majoritní, model vedle varianty homoparentální? Je realita homoparentálních rodin vykazována do sféry nemyslitelného kvůli naší definici rodiny? A naopak, nevede nás existence homoparentálních rodin k přehodnocování definice rodiny? A pokud tomu tak je, stačí prostě rozšířit definici tak, aby se do ní vešli nově příchozí, nebo bychom měli přemýšlet o radikálnější operaci definice? Uvidíme, že toto zpochybnění ze strany společnosti není bez dopadu na společenské vědy. Napadena nebyla totiž pouze společenská definice, ale také definice sociologická či antropologická.

3.

Není se čemu divit – společenské vědy mají svou historii a ta se neodehrává mimo tento svět. Naopak, vědění o společnosti se obohacuje otázkami, které naše společnosti vznášejí. Vědec se samozřejmě nespokojí s tím, že by prostě odpovídal na dotazy společnosti. Vědecká činnost spočívá v přeformulování otázek. Jedině tak si věda může nárokovat nezávislost, aniž by ze společnosti, o které či za kterou mluví, musela dělat čistou abstrakci. Neměli bychom si tedy vědu představovat jako pevnost, jejíž hradby odolávají metlám času a chrání věčné pravdy před zmatky století. Vhodnější by byl obraz polního ležení s provizorními stavbami, které umožňují rychlý přesun, když se objeví naděje, že by bylo možné postoupit dále. Společenské vědy nejsou neměnné, pohybují se – mohou a měly by to dělat. A jestliže

posláním antropologie či sociologie, stejně jako historie, je spíše pohyb než nehybnost, nemůžeme si myslet, že je vývoj společnosti nijak neovlivňuje.

### **Zneužití společenských věd: politická kritika**

4.

Naši společnosti připadá dnes zcela přirozené obrátit se před demokratickou debatou o sňatku a rodině na společenské vědy a vyžádat si od nich příslušnou definici. Jako přirozený je vnímán také zmíněný postup – napřed vědecká definice, pak politické jednání. Tuto samozřejmost však hodláme zpochybnit, a tak i posunout otázku, kterou přítomnost vznesla. Budeme se tedy ptát, nikoliv jak definovat manželství a rodinu, ale zda je vůbec definovat. Je zapotřebí je definovat? A kdo by je měl definovat? Vytváření vědecké definice se tak dostává do pole našeho zájmu a představuje objekt reflexe.

5.

Nepůjde nám tedy o to, nabídnout z pozice vědy nějakou alternativní definici sňatku a rodiny, která by otevřela, či naopak zavřela dveře homosexuálům: zpřístupnění sňatku a možnosti filiace partnerským pářům stejného pohlaví je politickou volbou, a ne nějakou vědeckou potřebou. Zodpovědnost za takovou volbu tudíž padá na občana, a nikoliv na vědce.[3] Podobně se vyjádřil Claude Lévi-Strauss (1999), když byl dotazován v souvislosti s PaCS: „Vědec jako takový se nemůže rozhodovat za společnost, rozhodovat se musí občan. A vědec je jistě také jedním takovým občanem.“[4]

6.

Zároveň je jasné, že by se sociální vědy neměly uzavírat do slonovinové věže akademické izolace. V tomto zásadním bodě bychom neměli odmítat Durkheimovo dědictví, formulované před sto lety: „...uvědomujeme si, že naše výzkumy by nestály za hodinu námahy, kdyby měly mít pouze spekulativní význam“ (Durkheim 1930: 39). V žádném případě tu nehodláme požadovat absurdní rozdělení na vědu, hluchou k politice, a politiku, slepou k vědění. Samozřejmě je zcela legitimní, aby sociologové či antropologové intervenovali jako experti a přinášeli informace do politického rozhodování. Nemohou však politické řešení vědecky zakládat.

7.

Problém se tedy odvíjí od zmatení rolí.[5] Socioložka Irène Théry používá ve své zprávě pro vládu definici, která se slovo od slova shoduje s definicí, jež tato odbornice použila již roku 1996 pro vymezení rodiny, roku 1997 pro vymezení manželství a roku 1998 takto popisovala rodičovství: „V tom nejširším pojetí a nadřazeně všem kulturním odlišnostem je příbuzenství institucí, která artikuluje odlišnost pohlaví a odlišnost generací“ (Théry 1997: 181).[6] *Partnerství, filiace a příbuzenství dnes* – tak zní název zprávy – jsou tímto způsobem zakotveny v závětrí před vichry dějin, v proslulém „antropologickém“ (termín je obdařen podivuhodnou návratností) přístavu. To vše díky naprosto univerzální a neměnné, a tudíž ahistorické definici.

8.

Tuto definici musíme samozřejmě chápat jako reakci na nově otevřený problém homoparentálních rodin a v opozici k požadavkům inovovat pojetí rodiny. Platí, protože umožňuje něco myslet, ale také proto, že něco jiného činí nemyslitelným. Není-li normativní charakter takovéto definice zjevný, stačí si představit její stigmatizující dopady na homoparentální, ale i monoparentální rodiny, které neodpovídají požadavku „odlišnosti

pohlaví“, tedy požadavku filiace z jedné matky a z jednoho otce. Přičemž se tu nejedná pouze o společenské, ale také o právní normy. Do tohoto modelu se totiž nevejdou ani svobodní jednotlivci, ve smyslu jednotlivci, kteří neuzavřeli manželství, jimž zákon ve Francii umožňuje adopci. Tohoto rozporu si při současných debatách povšimla například Národní unie rodinných sdružení[7] a další autoři po jejím vzoru.

9.

Jestliže připustíme, že je možné, aby vědec radil politikům, aniž by takové jednání bylo považováno za neoprávněné, musí nás naopak o to víc znepokojovat zneužívání vědecké argumentace k tomu, aby se nějaké politické rozhodnutí dalo opřít o tzv. vědecký základ. Expertíza je legitimní, pouze pokud není používána jako něco jiného než expertíza. Pokud však vydává jistou definici za pravdu vytesanou do věčného mramoru přírody či kultury, a takovouto „antropologickou“ determinací znemožňuje demokratické vyjednávání, znamená to, že expert si uzurpuje výsady demokratické reprezentace. To, co se tváří jako předběžná definice, však určuje perimetr i parametry celé diskuze. Ty jsou pak vnímány jako axiomy, jež se z podstaty vymykají reflexi. Nejedná se o žádnou pracovní definici, která by byla předkládána vědecké diskuzi, ale o samotnou pravdu vycházející z řádu věcí. Dále se předstírá, že tato pravda je vystavována politické debatě. Věda je zneužívána v momentě, kdy se zatajují politické aspekty výběru definice.

10.

O tom nás však „poučuje“ Pierre Bourdieu již roku 1982:

Jestliže si sociolog uzurpuje právo (a to je mu někdy přiznáno i zvnějšku), určovat hranice mezi třídami, oblastmi či národy, právo s vědeckou autoritou rozhodovat, zda existují či neexistují sociální třídy a kolik jich je, zda ta či ona třída – proletariát, rolníci nebo měšťanstvo, ta či ona geografická jednotka – Bretaň, Korsika nebo Okcitanie, jsou realitou nebo fikcí, pak si přivlastňuje pravomoci archaického krále, *rex*, který je podle Benvenista nadán mocí *regere fines* a *regere sacra*, určovat hranice a limity, a tedy vymezovat posvátné. (Bourdieu 1982: 12)

Vymezovat hranice rodiny neznamena popisovat stav, jaký je, ale předpisovat, jaký má být – a tedy zároveň určovat, co je a co není rodinou. Vytyčování hranic mezi vnitřním a vnějším, mezi zónou inkluze a exkluze je však ve skutečnosti politickou, a nikoliv vědeckou prací.

11.

Přitom to byla právě Irène Théry, která velmi naléhavě upozornila na nebezpečí expertízy, a zvláště v oblasti sociologie rodiny. Ve svých pracích o rozvodovosti přesvědčivě poukázala na negativní dopady zneužívání vědeckých referencí:

Toto údajné vědění představuje porážku znalostí, stejně jako „psy-e“ je porážkou klinické psychologie, psychiatrie a psychoanalýzy, stejně jako sociologismus je porážkou sociologie. Jestliže se pak toto údajné vědění transformuje do společenské expertízy, která se vyjadřuje čím dál tím košatěji, ale hlavně k něčemu jinému, než by mělo spadat do její kompetence, pak vyvolává a živí pouze moralismus jako pokleslou formu morálky. Navozuje představu, že nutné je vědět, a přitom nutné je zvolit, tedy rozhodnout se podle hodnot. Expertízy však „myslí“ za druhé. (Théry 1996: 442)

Co platí, když mluvíme o „zájmech dítěte“, je stejně platné, když chceme vymezit rodinný kruh, a to, co platí pro expertízy laické „psy-e“, se vztahuje i na „antropologické“ iluze.

12.

Pochybovat je však třeba o všech – vědci jako takoví nemají právo legitimizovat nároky homoparentálních rodin, ani je popírat. Nejde nám o to, nabídnout „opoziční expertízu“, která by například sloužila potřebám nějaké asociace, a vytvářela tak opozici k vládní expertíze. Kritika zneužívání expertíz padá na všechny politické aktéry, jejichž legitimitu by měla expertíza „vědecky“ zakládat. Tato kritika je stejnou měrou nutná pro ochranu demokratického jednání před zásahy vědy jako pro zachování autonomie vědecké debaty bez politického vměšování. Je zásadní, pokud chceme udržet rozdíl mezi vědeckou prací a politickou volbou. Tam, kde expertíza překračuje svá práva, zneužívá zároveň vědeckou i politickou legitimitu.

### **Společensky potřebné vědy: epistemologická kritika**

13.

Měly by však společenské vědy rezignovat na vytváření definic, aby se vyhnuly zneužívání? Neměly by spíše revidovat svou definici definice? Politická kritika je vpsledku neoddelitelná od kritiky epistemologické. Tak zaprvé, vědám nepřísluší definovat pravidla sociálního světa – na to jsme poukázali politickou kritikou. A dále, je vědec vůbec povolán k tomu, aby vytvářel jakékoliv vědecké definice sociálního světa, i když je nebude prosazovat v politické debatě? Dostáváme se k epistemologické kritice.

### **Definice společenských věd**

14.

A co když povoláním společenských věd není vytvářet definice sociálního světa, které by určovaly hranice myslitelného a nemyslitelného, přípustného a nepřípustného? Jistě patří k dobrým vědeckým mravům nejprve předložit definici svého objektu, ať už se jedná o rodinu či celou společenskou skupinu, a to buď definici výkladovou (s pomocí teoretické reflexe) či definici extenzivní (opřenu o statistické kategorie). Musíme přece napřed vědět, o čem chceme mluvit, nebo to snad není základní podmínka přesnosti? Odvážím se tvrdit, že společenské vědy, alespoň ty historické, takto nepostupují. Ty nejzajímavější práce této tradice, i když pojednávají o společenské kategorii, ji nedefinují předem, ale historicky. Objektem výzkumu je tak proces společenského definování.

15.

Tento přístup dobře ilustrují dvě díla, jedno z oblasti historie, druhé sociologie. První práce analyzuje vznik dělnické třídy v Anglii a byla publikována roku 1963 E.P. Thompsonem pod názvem *The making of the english working class* (Thompson 1963). Druhá práce si všímá konstituování nové sociální kategorie ve Francii – je to studie Luca Boltanskiho z roku 1982 s názvem *Les cadres* a podtitulem „formování společenské skupiny“ (Boltanski 1982). V obou případech nenajdeme apriorní definici, ta se vyvíjí během celé práce, a to proto, že autoři považují reprezentování za principiálně politickou a definování za historickou činnost. Dříve než společenské vědy, vykonává již sama společnost neustálou práci definování a redefinování. Sociální historie a historická sociologie si všímají této práce, této *work in progress*.

16.

Pro vědce by bylo špatnou politikou, ale také špatnou metodou, kdyby chtěl nahrazovat sociální aktéry a z pozice vědy vnucovat svou reprezentaci sociálního světa. Definice není objektivním a neutrálním vědeckým nástrojem, je předmětem politických bojů. Proto by

definice rodiny neměla být formulována vědcem. Vědec nám nemůže říci „pravdu“ o rodině, jeho úkol spočívá ve studiu bitev, které se kolem takovýchto reprezentací strhávají. Opět se můžeme odvolat na Pierra Bourdieua, který parafrázoval myšlenku Michela Foucaulta: v samotné ideji pravdy se rozehrávají vztahy mezi věděním a mocí. Proto se sociologové (stejně jako antropologové) „snaží vypovědět pravdu o bojích, v nichž jde krom jiného o pravdu“ (Bourdieu 1982: 16). Kdo chce být expertem, musí zavrhnout pokušení zděděné po králi-filosofovi definovat společenské pravdy místo sociálních aktérů. Epistemologická kritika zde navazuje na kritiku politickou.

17.

Otázka však zůstává: jak můžeme o něčem hovořit, aniž bychom to předběžně definovali? A pokud se vědec musí vzdát definování, jak má tedy postupovat, jak se může vůbec vyjadřovat o rodině, „vyjadřovat rodinu“? Nabízím jisté řešení: antropologie a sociologie spočívají spíše v deskripci než v definici. Nebo spíše, definice splývá s deskripcí, aniž by ji však jakkoli nahrazovala. Společenské vědy jsou tak vědami o společenském užívání, mluví o používání – ne ve smyslu zažitého, navyklého, ale ve smyslu různých použití. Objektem společenských věd jsou tak praktiky sociálních aktérů. Nyní je jasné, že definice není principem těchto praktik. Naopak, například rodinné praktiky definují „rodinu“, ne rodinu jako kategorii, ale (a k tomu se ještě vrátíme) „rodinu“ z rodin. Jak si sociální aktéři hrají s „rodinou“, aby „vytvořili rodinu“, tedy aby vytvořili svou rodinu?

### **Antropologická univerzalita**

18.

Na to se však společenských věd nikdo neptá a ony samy si tuto otázku nekladou, a to ani v konfrontaci s novou realitou homoparentálních rodin. Je pravda, že sociologické expertízy jsou novou situací poněkud odzbrojeny – tradičně se opíraly o statisticky postižitelnou skutečnost – o demografické údaje, které předpokládají kvantitativně významné změny. Proto se mohly zabývat změnami, které provázejí rozvod, založení druhé rodiny, konkubinát a nemanželskou porodnost. S homoparentálními rodinami, stejně jako s medicínsky asistovanou reprodukcí má sociologie potíže – jsou to statisticky neviditelné skutečnosti. Otázkou již tedy není, zda má právní systém dohánět mravy. Je zapotřebí udělat právně platné rozhodnutí, které by anticipovalo společenský vývoj. Jinými slovy, dnes je potřeba získat expertízu *a priori*, a ne *a posteriori*.

19.

To je také důvod, proč dnes žádosti o expertízu směřují především na antropologii[8], stejně jako tomu bylo nedávno při debatě o bioetice. Proslovy o „symbolickém řádu“, které se stavěly a staví proti homoparentalitě, ať už zazněly z úst politiků, intelektuálů, kněží či psychoanalytiků, se neustále dovolávaly „antropologických základů“ kultury[9]. Přívlastek „antropologický“ zde poukazuje k univerzálnosti překonávající veškerá kulturní specifika, čímž je norma definována jako nedotknutelná. Irène Théry se takovýmto kritikám brání návratem ke své vlastní definici a obhajuje její politickou funkci:

Není zřejmé, jak by mohla být abstraktní definice vycházející ze všech forem rodiny a příbuznosti, jak jsou na světě známy, považována za ‚zneužití společenských věd‘. Spíše jsme se domnívali, že jde o jednu z nejkorektnějších vědeckých (a dokonce i politických) aplikací antropologie, protože univerzálnost kategorie má za cíl čelit veškerým pokusům prosadit etnocentrické vidění. Kategorie specifitější by již indikovala jinakost a cizost. (Théry 1999: 166)[10]

Antropologická univerzalita nabývá normativní hodnoty: společný jmenovatel definice představuje souhrn charakteristik, které nesmějí nikde a nikdy chybět.

20.

Mohlo by nás překvapit, že „antropologická“ logika identifikuje univerzalitu s normou, a tak předkládá a prosazuje „odlišnost pohlaví“ jako princip manželství, rodiny a příbuznosti. Připomeňme, že podle Clauda Lévi-Strausse univerzalita a norma nejen, že nespĺývají, ale přímo stojí proti sobě, stejně jako kultura a příroda:

Vše co je u člověka univerzální, pochází z řádu přírody a projevuje se spontánně, zatímco vše co podléhá nějaké normě, patří ke kultuře a má znaky relativního a specifického. (Lévi-Strauss 1967: 10)

Argumentace *Elementárních struktur příbuzenství* je vystavěna právě na této opozici a nepotvrzuje ji pouze v jednom případě. „Zákaz incestu představuje a bez jakékoliv pochybnosti i neoddělitelně propojuje dva rysy, které jsme určili jako náležející ke dvěma vzájemně exkluzivním řádům. Je to příklad jediného pravidla mezi všemi sociálními pravidly, které má zároveň univerzální charakter.“ (Lévi-Strauss 1967: 37) Zákaz incestu je tedy podle Clauda Lévi-Strausse jediným příkladem univerzální normy. Jak tedy chápat smysl univerzality, která nestojí na žádných invariantách, nepředpokládá žádné pevné jádro, fixní obsah či společný jmenovatel, jenž by překonával kulturní odlišnosti? „*Fakt pravidla* nezávislého na všech svých modalitách představuje samotnou esenci zákazu incestu.“ (Lévi-Strauss 1967: 37) Jinými slovy, ačkoli se pravidla všude různí, nikde nechybí. A jestliže pravidla musí existovat vždy a všude, nemusí si proto být podobná[11].

21.

Přístup, který by chtěl rodinnou normu opřít o univerzálnost pravidla, se tedy nemůže odvolávat na práce Clauda Lévi-Strausse. Univerzálnost odlišnosti pohlaví[12] skloňovaná v debatách kolem PaCS je odvozena z analýz Françoise Héritier o „diferenční mocnosti pohlaví“. Ta ve svých pracích o příbuzenství samozřejmě připomíná Durkheimův axiom z roku 1898: „Veškeré příbuzenství je sociální“. S odvoláním na tento výrok autorka tvrdí, že „příbuzenské systémy existují pouze ve vědomí lidí a jsou arbitrárními systémy reprezentací“. To jedním dechem stvrzuje: „To vše jistě platí“, ale ihned podává doplňující vysvětlení: „Trvám však na tom, že musíme vycházet z uznání základní biologické danosti, která je od nepaměti stále stejná a kterou lidské myšlení vybrušovalo a symbolizovalo s použitím všech možných logik a paradigmatických kombinací, jež tento základ mohl nabídnout“. Dochází až k doplnění analýzy Clauda Lévi-Strausse:

Musíme tedy zavést *druhý základní zákon příbuznosti*, který dokonce podmiňuje existenci prvního, ale je stejně tak skrytý a ignorovaný, protože jeho samozřejmost pramení ze zdánlivé přirozenosti. Jedná se o *diferenční mocnost pohlaví*, nebo řekněme o *různé postavení obou pohlaví v prostoru hodnot*, obecně jde o dominanci mužského principu nad principem ženským. (Héritier 1981: 15, 16, 50)

22.

Tímto dodatkem se Françoise Héritier dostává poněkud mimo rámec analýzy Clauda Lévi-Strausse. Nelze popřít, že v jeho knize z roku 1949 se mluví neustále o mužích, kteří vyměňují ženy. „Systém směnných vztahů, jenž umožňuje sňatek, se neustanovuje mezi mužem a ženou, z nichž by každý něco získal a něco ztratil – ustanovuje se mezi dvěma skupinami mužů a žena zde figuruje jako jeden z předmětů směny, nikoliv jako jeden

z partnerů, mezi kterými směna probíhá.“ (1967: 135) Takováto sexuální asymetrie však každopádně není strukturální podmínkou logiky směny. Autor to sám vysvětluje:

Čtenářky, poděšené představou, že jsou redukovány na pouhé předměty směny mezi mužskými partnery, se mohou uklidnit – herní pravidla by zůstala stejná, i kdyby se strany prohodily a muži by se stali předmětem směny mezi ženskými partnerkami. Několik málo společností s velmi rozvinutou matrilinearitou takto skutečně do jisté míry funguje.

Nejedná se však pouze o prostou permutaci, argumentaci je možné posunout ještě dále:

Obě pohlaví se vejdou do popisu poněkud složitější hry, která spočívá v tom, že dvě skupiny tvořené muži i ženami si mezi sebou vyměňují příbuzenské vztahy. (Lévi-Strauss 1983: 90-91)

23.

Jinými slovy, podle Claua Lévi-Strausse není odlišnost pohlaví pro výměnné vztahy konstitutivní, strukturální logika umožňuje odpoutat se od faktů. Françoise Héritier naopak trvá na tom, že „fakta jsou tvrdošíjná“. „I když logika implikuje naprostou reverzibilitu (či reciprocitu) zákona, aniž by tak byl narušen systém jako celek, skutečnost se umí tvrdošíjně zapřít a s naprostou převahou prokázat, že lidské společnosti dokládají pouze jednu tvář daného faktu, ačkoli opačná tvář je logicky také možná.“ (Héritier 1999: 620-621)  
„Diferenční mocnost pohlaví“ je potom nutně „druhým základním zákonem příbuznosti“.

24.

Podle Françoise Héritier biologická univerzalita odlišnosti pohlaví ještě nedeterminuje příbuznost – kdyby tomu tak bylo, zůstaly by nám variace příbuznosti navždy nepochopitelné. Přesto „základní danosti“ tohoto podkladu omezují myšlení. Některé „logicky možné a konceptuálně myslitelné“ figury zůstávají „přirozeně nemyslitelné, z hloubi duše nepřijatelné a technicky nerealizovatelné“ (Héritier 1981: 51). „Pozorování odlišnosti pohlaví se promítá do základů veškerého, tradičního i vědeckého myšlení“, „sexualizovaná odlišnost a různé role pohlaví v reprodukci jsou nevyhnutelnou mezí, poslední zarážkou myšlení“ (Héritier 1996: 19, 20). Normativní možnosti této kognitivní zábrany se naplno ukázaly v současné debatě. Françoise Héritier se v rozhovoru ohledně PaCS pro časopis *La croix* (listopad 1998) odvolává na svou koncepci odlišnosti pohlaví jako „nepřekonatelné meze myšlení“ a vysvětluje (formulaci přebírám z titulku článku), že „žádná společnost nepřipouští homosexuální rodičovství“. Tento zákaz komentuje slovy: „Myslet, to znamená především třídit, třídit znamená především diskriminovat a prvotní diskriminace se zakládá na odlišnosti pohlaví. Je to nevyhnutelný fakt, nemůžeme vyhlásit, že tyto rozdíly neexistují, jsou to nepřekonatelné meze myšlení, jako je rozdíl mezi dnem a nocí.“ A jako antropoložka dodává: „Naše způsoby myšlení a naše sociální uspořádání se odvíjejí z pozorování odlišnosti pohlaví. Proto nemůžeme rozumně podpořit snahu, aby se tento rozdíl přenesl do homosexuálního páru“. „Homosexuální rodičovství“ je nemožné, protože nemyslitelné.

25.

Všimněme si, že představa univerzality odlišnosti pohlaví, která je definována jako základní zákon příbuznosti, může, jako v tomto případě, ale nemusí vyústit v normativní antropologii. U Françoise Héritier najdeme i program kritické antropologie – v knize *Masculin/féminin* se dožaduje logiky „odhalení“: „Ačkoli z odlišnosti pohlaví se neustále odvíjejí myšlenky a ideje, na které jsme touto analýzou chtěli poukázat, neměli bychom se spokojit s konstatováním, že jakákoliv snaha o odstranění zavedených nerovností je předem odsouzena

k neúspěchu. Naopak by nás to mělo vést k poznání, že úspěšný boj může být veden jen s protivníkem, kterého známe, abychom mu mohli přizpůsobit naši taktiku“ (1996: 10). Objektem tedy není ani tolik „rozdíl pohlaví“ (jak předpokládá podtitul práce), ale „myšlení rozdílů“, jinak řečeno „reprezentace“ a vlastně „interpretace“. Autorka se dovolává Voltaira, aby překonala „předsudky“. V takovémto případě může antropologie přispět k tomu, aby se „věci začaly hýbat“, a ne naopak.

## Redefinovat definici

26.

Viděli jsme, že není nutné spojovat empirickou univerzálnost se sociální normou, stejně jako není nevyhnutelné předpokládat, že za každou, byť univerzální definicí se musí skrývat tvrdé jádro neměnného společného jmenovatele. Abychom se vyhnuli této zdvojené identifikaci, můžeme začít hledat skulinky ve zdi, tedy výjimky z univerzality pravidla. Proto se nyní podíváme na „manželství žen“, které antropologové dobře znají již od 30. let 20. století. Nejznámější příklad zaznamenává Evans-Pritchard: „To, co nám, ne však Nuerům, připadá jako poněkud podivné spojení, nastává, když si jedna žena vezme druhou, a stane se tak sociálním otcem (*pater*) dětí narozených z této ženy“ (1990: 108).[13] V očích Françoise Héritier, alespoň podle rozhovoru v časopise *La Croix*, tato výjimka ale není tak jednoznačná, protože sterilní žena z páru, a to jasně potvrzuje Evans-Pritchard, „se z tohoto důvodu dá v jistých ohledech považovat za muže“.

27.

Vraťme se ale do současnosti. Znamená to, že podle této logiky by bylo zapotřebí (nebo můžeme říci, že by stačilo), aby v lesbickém páru byl někdo mužem a v páru gayů, aby byl jeden ženou, čímž by se homosexuální rodičovství stalo myslitelným. Podle Françoise Héritier tkví problém v tom, že na rozdíl od Nuerů „v našich společnostech neexistuje sociální definice, která by určovala, kdo je v homosexuálním páru otec a kdo je matka“. Přesto by bylo ukvapené vyvodit, že taková filiace je možná pouze v nerovnostářských společnostech, kde jsou oběma pohlavím připsány jasně rozdílné role, a že tedy „žádná společnost nepřipouští homosexuální rodičovství“. Možná právě naopak v našich společnostech, kde se filiace nerozlišuje, je rozdíl pohlaví (určující kdo je otec a kdo je matka) méně nepostradatelný než ve společnostech s unilineární filiací. V každém případě, homosexuální rodičovství dnes dokonce ve Spojených státech existuje nejen v praxi, ale i v očích zákona[14], což je fakt neméně tvrdošíjný. Antropologie si ho nemůže nevšimat, a to ani ve Francii.[15]

28.

Konečný důsledek takovýchto výjimek neshledávám v tom, že by nás nutily přeformulovat jednu definici, ale v tom, že nás vybízejí ke zpochybnění univerzálnosti veškerých definic: žádná totiž neumí říci univerzální (a tedy definitivní) pravdu o sňatku a filiaci. Tímto způsobem můžeme také nově číst kritické reflexe, které se objevily v britské antropologii díky svědomitým čtenářům díla Clauda Lévi-Strausse. Edmund Leach zavrhl již v padesátých letech definici manželství jako svazku práv (*bundle of rights*) a na základě toho dospěl k závěru, že „veškeré univerzální definice manželství jsou jalové“. Podobně se vypořádá i s definicí rodiny. Odmítnul definici z jedné anglické učebnice antropologie, která je dnes v přepracované podobě po Francii hojně rozšířena: „Manželství je spojení mezi mužem a ženou, které zajišťuje, že děti narozené z ženy jsou uznány za právoplatné potomky obou partnerů.“ (1982: 176-211)[16] Empirická kritika v tomto případě vede k odmítnutí univerzalistické definice, či snad k odmítnutí jisté koncepce univerzality. A to platí o



manželství stejně jako o zákazu incestu: fenomén je univerzální, ale charakteristiky nekonečně variabilní.

29.

Tento teoretický postoj převzal také Rodney Needham, což ho přivedlo k novému promýšlení, definování definice. Antropolog by měl podle něj zastávat „skeptický“ přístup k příbuzenství, odlišný od technických debat ohledně různých konkrétních detailů. Podle Needhama „fenomény, které umístíme do jedné rubriky – například ‚příbuzenství‘, nemají vždy společné rysy, které by nás opravňovaly k formulování obecných soudů“. Obecněji vzato, „není nutné, aby ‚příbuzenské fenomény‘ měly nějaký společný prvek, alespoň o nic víc než třeba ‚aliance‘, ‚filiace‘, ‚příbuzenská terminologie‘ a ‚incest‘“. Problém spočívá v našem způsobu klasifikačního myšlení: „Naše konceptualizující návyky nás k vlastnímu neštěstí nutí bezmyšlenkovitě předpokládat, že všechny fenomény, které klasifikujeme do jedné příhrádky, například ‚příbuzenství‘ a to ostatní, mají společné rysy – a to je počátek našich teoretických potíží“. V oblasti příbuzenství bychom měli rezignovat na hledání společných jmenovatelů (Needham 1977).[17]

30.

Zkrátka, „příbuzenství“ neexistuje, a tak by neměla existovat ani „teorie příbuzenství“. Neznamená to, že přestaneme mluvit o „manželství“, o „rodině“ nebo o „rodičovství“. Jak praví Needham: „Jestliže se nějaký etnograf rozhodne, že bude mluvit o „manželství“, můžeme přinejmenším předpokládat, že nás nebude zahrnovat informacemi o výstavbě přehrad“. Pokud bychom se pokusili o shrnutí – slova typu „manželství“ jsou užitečná, pokud je bereme taková, jaká jsou, a nepřisuzujeme jim teoretický význam, který by unifikoval různorodost jejich užívání. Jedná se totiž o „slova – děvečky pro všechno“ – Needham si vypůjčuje tento výraz u Wittgensteina (*odd jobs*), a na nich je vystavěna celá teorie „rodinných podobností“ (Needham 1977: 107, 108). Kritika se tak rozšiřuje z vědy na běžný jazyk – nacházíme zde stejnou iluzi, která nás nutí hledat společný jmenovatel tam, kde jsou jen „rodinné podobnosti“, tj. v souboru „kolektivních reprezentací, ať už se jedná o takřka technické zobecňující termíny sociální antropologie nebo o běžné zdroje naší každodenní mluvy“ (Needham 1983: 65).[18]

31.

Přínos filosofie může být pro sociální vědy rozhodující – dokonce i ve Francii si to někteří vědci, počínaje Jacquesem Bouveressem a konče Pierrem Bourdieu, uvědomili.[19]

Kupříkladu Wittgenstein nabízí kritiku iluzí inherentních filosofické mluvě, a zvláště pak kritiku našeho „hladu po zobecnění“[20]:

Tendence hledat něco společného všem entitám, které běžně zahrnujeme do obecného termínu. – Máme tendenci myslet si, že všechny hry by měly mít něco společného, ačkoli hry tvoří „rodinu“, jejíž členové jsou si podobní asi jako členové lidské rodiny. Některé mají stejný nos, jiné mají podobné řasy, další stejný způsob chůze; a tyto podobnosti se mohou překrývat. (57/17)

V tomto smyslu, ale pouze v tomto smyslu, „hry tvoří rodinu“ (Wittgenstein 1958: 32).

Abstraktnost definice působí vždy jako nesprávný výklad, protože se slovu snaží připsat jediný, univerzální a definitivní význam. Ve skutečnosti by bylo příhodnější vytvořit inventář různých užívání, která jsou spojena pouze částečnými překryvy.

32.

Jak píše Jacques Bouveresse, „naše chyba spočívá v přesvědčení, že úkolem filosofa je vytáhnout z extrémní různorodosti užívání a příkladů jednotné koncepty či esence“. Nemusíme se však těchto slov úplně vzdát: „Můžeme je nadále znamenitě používat, můžeme je dokonce postavit do centra filosofické práce, a přitom se necítit povinováni je předem definovat“ (Bouveresse 1976: 211). Problémem tedy nejsou samotná slova, ale iluze definice: „Nejsme schopni jasně vymezit koncepty, které používáme. Ne proto, že bychom neznali jejich pravdivou definici, ale proto, že žádnou pravdivou ‚definici‘ nemají.“ (68/25) Společný jmenovatel definice neexistuje, mezi jednotlivými užitími je pouze „podoba rodiny“. Přesto, a to je poslední bod, kterému se budeme věnovat, zpochybnění univerzální definice nepopírá antropologický projekt tím, že by ho odsoudilo ke kulturnímu relativismu. Antropologie se totiž může u Wittgensteina inspirovat, a za svůj objekt výzkumu si zvolit gramatiku sociálních užití, spíše než invarianty.

### **Podoba rodiny: když dělat znamená říkat**

33.

Zdvojená kritika, kterou bychom zde chtěli načrtnout, neaspiruje na vymezování hranic rodiny, ale moci a vědění v sociálních vědách. Politická kritika se týkala odvolávání se na vědu – vědecký rozum nemůže rozhodovat v demokratické debatě. Jestliže expertíza nahrazuje politickou volbu pod záminkou vědecky podložené nutnosti, je to zneužívání vědy. Epistemologická kritika by se zase dala shrnout asi takto: „I ta nejchytřejší věda světa nám nemůže dát víc, než má na rukou“. Nechtějte po sociologovi či po antropologovi univerzální a neměnné definice sociálního světa, to není jeho práce. Jinými slovy, jde nám o to připomenout, co by věda neměla dělat a co ani nemůže dělat. Tato kritika však může být i pozitivní. Chtěli bychom jejím prostřednictvím otevřít reflexi otázky, co sociální vědy mohou říkat a dělat, pokud budou v definici zohledňovat místo sociálních aktérů a roli sociálních praktik. Připomeňme, že už nejde o definici „rodiny“, ale „rodiny rodin“, jak bylo vysvětleno.

34.

Pro Wittgensteina pochopit význam slova neznamená nalézt definici, která by vyjadřovala princip jeho použití. Filozof jasně říká: „Nezapomínejme, že slovo nemá význam, který by mu byl dán, nějakou, řekněme, na nás nezávislou silou, proto, aby vědci mohli bádát nad tím, co se tímto slovem ve skutečnosti míní.“ (71/28) Politická kritika může i obrátit epistemologickou kritiku: zatímco sociologové či antropologové se domnívají, že odhalili absolutní definici manželství, rodiny či příbuzenství, nenašli univerzální význam těchto termínů, ale definici vnucenou mocí „na nás nezávislou“, tedy státem. Expertíza má u administrativy, jež si ji vyžádala, značnou autoritu, protože vědecky produkuje definici, která udává státní myšlení. Expertíza tak explikuje implicitní kategorie.

35.

To je také argument textu Pierra Bourdieu o „duchu rodiny“ – když jde o definici rodiny, je na místě spíše skeptický než realistický přístup, alespoň zpočátku. „Jestliže je pravda, že rodina je pouze slovo, je také pravda, že je to slovo určitého řádu.“ Tato kategorie má totiž váhu instituce – fikce je to tedy velmi reálná. Aktéři státu (statistci, sociální pracovníci, správní zaměstnanci, ale i sociologové) „přispívají k reprodukci zestátněného myšlení, které je jednou z podmínek fungování rodiny“. Bourdieu uzavírá: „Rodina je fikce, sociální artefakt, iluze v nejběžnějším smyslu slova, ale je to ‚iluze s dobrým základem‘, protože je produkována a reprodukována se státní garancí a stát jí neustále poskytuje prostředky k existenci a obživě“ (Bourdieu 1994: 137, 144, 145).[21]

36.

Z Wittgensteinových myšlenek si můžeme vzít ještě jedno poučení, které nás posune dále od analýzy Pierra Bourdieu. Pokud se epistemologická kritika spojí s kritikou politickou, otevírá se nám možnost nahlížet proměnu, a ne jen reprodukci, která by odsoudila rodinu k věčné státnosti. Když se to tak vezme, rodina se nikdy nepřestává proměňovat – existuje v dějinách, dějiny jí procházejí. Jestliže se mění, znamená to, že se prosazují nová užití, tedy noví aktéři je prosazují. Sociální aktéři mohou otřást definicí, která obíhá v kruhu mezi státem a jeho věděním, občas se jim podaří narušit tuto neustálou reprodukci identického obsahu. Analýzu definice je tedy záhodno vyměnit za studium jejích užití. Pravda o rodině není vepsána do věčnosti státních kategorií o nic víc, než do platónského nebo abstraktních idejí – rodiny existují v praktikách. A proto se dají podezírat z proměnlivosti.

37.

Tudíž vzniká něco nového. Novost je výsledkem sociálního vývoje na jedné straně a politické změny na straně druhé. Sociální vývoj v našem případě znamená proměny způsobů života homosexuálů, které obnášejí přizpůsobení partnerského spoluzití a prostřednictvím dětí i rodiny. Politická změna je vidět na reprezentaci v médiích a ve vlastní politické sféře – hlavní silou je zde Asociace homosexuálních rodičů[22], ale i jiná, ať už politická či intelektuálská, sdružení. Jak jsme viděli, homoparentální rodina je výraz, který má vystihovat tuto novost. Prosadit toto nové použití si však vyžaduje „násilné opatření“. Ještě včera by spojení homoparentální rodina vypadalo jako oxymóron, protimluv. Dnes už tvrzení, že homoparentální rodiny nejsou žádné rodiny, začíná vypadat jako nesoulad v terminologii. Sociální a politické praktiky tak mění terminologii, a obecně jazyk, a užíváním nových termínů se mění definice. Prosazování pravdy o rodině legitimními instancemi je poněkud narušeno, do jejich performativní magie zasáhli aktéři. Klasický předpoklad o jazykových aktech se ocitá obrácen naruby: dělat znamená říkat.

38.

Abychom ilustrovali, jak si praktiky přizpůsobily jazyk a jak se následně proměnily reprezentace, vezmeme si k ruce dva kontrastující příklady z velkých celostátních deníků, jeden vychází ráno, druhý večer. *Le Monde* (ze 14.-15. března 1999) přispěl k debatě o PaCS článkem na první straně s tučným titulkem „Homosexuální páry chtějí děti“. V textech se zmiňuje, že na toto téma probíhá diskuze („Sociologové, psychiatři a psychoanalytici se neshodují...“), ale zároveň je tak šířen obraz homosexuální rodiny jako obyčejné, rodiny jako každé jiné. Tato banalizace odpovídá zvolené herní strategii prostě popisovat: je to „realita“, i když je ještě „statisticky neviditelná“. Čtenáři *Mondu* se tu mohou poznat, rozdíl v podstatě nebude tak velký... Nejjistějším znakem „normalizace“ homoparentální otázky je však to, že se nad ní můžeme zasmát i bez homofobního sarkasmu – kreslené vtipy od Plantu a Pessina to skvěle dokazují.

39.

O několik měsíců později zařadil list *Libération* (ze 24. srpna 1999) téma homoparentální rodiny do seriálu o „rodinách století“. Příklad Carly a Marie-Laury již nemá pouze ilustrovat novou banalitu homoparentality, ale klade důraz na „život této rodiny, která není jako ostatní“: „Carla a Marie-Laure, dcery května 1968, žily ve třech (s přítelem Carly), pak ve dvou a pak v pěti, protože umělou inseminací spolu měly tři děti“. Čtenáři deníku *Libération* se možná ještě lépe najdou v této svobodě touhy zděděné ze sedmdesátých let. V popředí už nestojí normalnost homoparentální rodiny, ale zpochybnění normy. Jde tedy o dva protikladné, ale komplementární způsoby, jak včlenit homoparentální rodinu do množiny

rodin. Oba příklady dokládají různorodost užití termínu rodina a prokazují, že užití se prosadilo – každému vlastní homoparentální rodinu.

40.

Nyní se můžeme vrátit k našemu výchozímu bodu. Co je to rodina? Jednotné číslo je zavádějící, to už každý ví, protože existuje mnoho rodin. Analýzu plurálu je však třeba dotáhnout do konce – za diverzitou rodin nenacházíme ani minimální definici. Homoparentální rodiny jsou tak pro sociální vědy důležité, protože nám pomáhají nově promyšlet definici rodiny. Nejen ji rozšiřovat, jako tomu bylo nedávno při debatě o nově sloučených rodinách, ale i zpochybnit naši definici definice. Poslední společný jmenovatel v podobě odlišnosti pohlaví jako základu rodiny se právě stal druhem na vymření. Etnologie nás na tento fakt připravovala již dlouho, ale my jsme ji nemohli slyšet, protože jisté samozřejmosti, dobře zakotvené v naší společnosti, nám zabránily poučit se od Leache v padesátých letech a od Needhama v letech sedmdesátých. Naše kultura se v devadesátých letech musela proměnit, abychom mohli pochopit, na co dosti jasně poukazovaly kultury jiné – totiž, že jednotná definice, která by zastřešila diverzitu rodin, je iluzí.

41.

Žádný model rodiny samozřejmě nemůže rodinu ztělesňovat tím, že by spojoval všechny její rysy. Ideální model není ideální typ – jistě je to legitimní norma, ale ne definice. Homoparentální rodiny mají s jinými rodinami společnou pouze (ale to úplně stačí) „podobu rodiny“: pusu jako tahle, oči jako jiná, bradu jako tamta a nos jako tuhle. Stejně jako heteroparentální rodiny se mohou rozpadnout a opět sloučit. Stejně jako monoparentální rodiny se mohou soustředit kolem jednoho rodiče. Každopádně nikdy zde není dvojitá filiace z jedné matky a z jednoho otce. Obdobně jako rodiny s adoptovanými dětmi se mohou zakládat na mnohostranné filiaci a společném rodičovství. Uplně jako heteroparentální rodiny, které využívají medicínsky asistovanou reprodukci nebo úplnou adopci, někdy zpochybňují a někdy nezpochybňují princip biologického původu. Zkrátka, homoparentální rodiny vykazují jisté částečné podobnosti, zapsaly se do „rodiny rodin“, a přitom není nutné, ani možné, abychom hledali nějaký nový společný jmenovatel rodin (a to ani pro samotné homoparentální rodiny, jak dokazuje mnohost způsobů, kterými tyto rodiny vznikají). Musíme prostě přestat hledat jakékoli tvrdé jádro, kterým bychom v zájmu vytvoření prostoru pro novou realitu nahradili odlišnost pohlaví. Popis užívání rodiny stačí k jejímu definování.

42.

Příklad homoparentálních rodin, jakkoli statisticky marginálních, vedl k úvahám o množině rodinných konfigurací, protože poukazuje na nemyslitelné v rodině, resp. na to, co jsme ještě včera považovali za nemyslitelné. Jako vždy se sociální vědy mají co učit od sociální reality. Mohou studovat proměny definice rodiny, ale nesmějí těmto proměnám bránit ve jméno definice, kterou vyznávají. Antropologové a sociologové by se neměli mýlit, co se týče jejich poslání – naše definice nejsou nikdy definitivní, protože jsou vždy popisné. Historie nám přikazuje provádět pravidelné revize, abychom vypovídali o proměnlivé realitě. Je lepší vzdát se představy, že naše definice vystihují principy reality. Práce sociologa či antropologa spočívá ve studiu gramatiky sociálních užívání. Jestliže se sociálním vědám podaří takto pozměnit jejich definici definice, je také pravděpodobnější, že se jim podaří ustát pokušení normativně určovat „správné užívání“.

- 1) Pozn. redakce: Přeloženo z francouzského originálu FASSIN, É. (2000): Usages de la science et science des usages: À propos des familles homoparentales. *L'Homme*, (154-155): 391-408. Redakce děkuje autorovi textu za svolení k publikování českého překladu textu. Vydání překladu bylo umožněno díky laskavé podpoře CEFRES v Praze.
- 2) Tento neologismus se začal používat právě během popisované veřejné debaty.
- 3) Co se týče tohoto rozdílu, dovolím si odkázat na mé svědectví („Za rovnost sexualit“) před senátní komisí, 27. ledna 1999: „Jsem sociolog, ale dnes zde vystupuji ve jménu politického, a ne vědeckého principu, ve jménu rovnosti.“ Viz. Sénat, Rapport n. 258, Annexe au proces verbal de la séance du 10 mars 1999, session ordinaire de 1998-99, str. 176.
- 4) Věta Clauda Lévi-Strausse je citována v úvodu ke knize (Fassin, Iacub et al. 1999). Vyňal jsem ji z dopisu, který mi antropolog zaslal v odpověď na mé otázky.
- 5) Politickou kritiku zneužívání expertíz jsem provedl jinde, zde se omezím na shrnutí, které poslouží jako úvod ke kritice epistemologické. Pokud však chceme tyto dvě různé kritiky *in fine* formulovat, je shrnutí nutné. Odkazuji tedy na svou analýzu politicko-vědeckých prací socioložky Irène Théry (Fassin 1998a). V dalším článku vybízím k překonání opozice mezi „čistým vědcem“ a „expertem“ (Fassin 2000).
- 6) Definice Irène Théry jsou vyjádřeny především ve dvou jejích člancích (Théry 1997, 1998), citace 1997: 181: „... manželství není institucí partnerského páru, ale institucí, která propojuje odlišnost pohlaví s odlišností generací.“ Politické vyústění těchto myšlenek najdeme v další zprávě (Théry 1998), kde je zmíněná citace na straně 21. *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*. Rapport à la ministre de l'Emploi et de la Solidarité et à la Garde des Sceaux, ministre de la Justice. Paris: Odile Jacob – la Documentation française, juin 1998, citace str. 21.
- 7) Pozn. překladatelky: Union nationale des associations familiales.
- 8) Kontrast mezi antropologickými a sociologickými expertízami jsem se pokusil analyzovat v jednom článku (Fassin, Iacub a kol. 1999: 89-110, a zvláště 101-103).
- 9) V tomto bodě si dovolím se odvolat na svůj text (Fassin 1998b).
- 10) Převzato z aktuálního článku, kterým se Irène Théry vrací k polemice.
- 11) Stejným způsobem Claude Lévi-Strauss odmítá přisoudit symbolické funkci, kterou taktéž považuje za univerzální, jakýkoliv obsah. Narozdíl od podvědomí, kde se hromadí obrazy nabyté v průběhu specifického individuálního života, „nevědomí je vždy prázdné, nebo přesněji, je tak cizí obrazům jako žaludek potravinám, které jím procházejí“ (Lévi-Strauss 1958: 224).
- 12) Nebudeme se zde věnovat druhé části definice, totiž „odlišnosti generací“, která měla minimální politický dopad. Přesto však můžeme alespoň poukázat opět ke Claudu Lévi-Straussovi: „Pro mnoho společností je svatba příležitostí k promíchání generací, k míšení věků, k proměně rolí, k ustanovení vztahů, které jsou v našich očích neslučitelné“. Autor zde kritizuje Malinowského, který neopatrně prohlásil, že „žádná společnost nemůže fungovat za těchto podmínek“ (1967: 557-558).

- 13) Můžeme také uvést radikální příklad čínských Naů. Cai Hua píše, že je to „společnost bez otců a manželů“ – je to radikálně matriliniární společnost, filiace se určuje pouze podle jednoho pohlaví a manželství zde neexistuje (viz Hua 1997). Ať už bude analýza potvrzena či vyvrácena, každopádně podněcuje k přemýšlení.
- 14) K vytváření rodin dochází adopcemi jednotlivých partnerů, ale roku 1997 proběhla v New Jersey i první společná adopce. Nemyslitelné je myšleno – jinde.
- 15) První práce amerických antropologů se objevily již před pár lety: Lewin 1993, Weston 1991. Ve Francii se problematikou homoparentálních rodin zabývá Anne Cadoret.
- 16) Článek byl původně publikován v časopise *Man* a přebrán do sborníku (Leach, ed. 1961). Edmund Leach se vrací ke kontroverzi, kterou vyvolal, ještě ve své učebnici *Social anthropology* z roku 1982.
- 17) Tento argument je rozvíjen v mnoha pracích a člancích, zvláště v *Remarks and inventions: Skeptical essays about kinship* z roku 1974.
- 18) Článek Rodneye Needhama „Polythetic classifications“ vyšel poprvé v *Man* roku 1975, pak byl převzat do citované knihy.
- 19) První zmiňovaný autor napsal pozoruhodný komentář „L’animal cérémoniel: Wittgenstein et l’anthropologie“ k Wittgensteinovu textu: *Remarques sur le Rameau d’or de Frazer* (Bouveresse 1982). Co se týče Pierra Bourdieu, viz především *Le métier de sociologue* (společně s Jeanem-Claudem Chamboredonem a Jeanem-Claudem Passeronem, 1968) a *Le sens pratique* (1980).
- 20) Ludwig Wittgenstein (1958): *The blue and brown books*. Oxford: Basil Blackwell. Fr. překlad Marc Golding a Jérôme Sackur, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996. V závorce jsou uvedeny nejdříve stránky překladu, pak originálu.
- 21) Viz také analýzy Rémi Lenoira „Le familiarisme et le PaCS“, In: Fassin, Iacub et al. 1999: 45-60.
- 22) Pozn. překladatelky: Association des parents gays et lesbiens.

---

## Literatura

BOLTANSKI, L. (1982): *Les cadres*. Paris: Édition du Minuit

BOURDIEU, P. (1980): *Le sens pratique*. Paris: Édition du Minuit

BOURDIEU, P. (1982): *Leçon sur la leçon*. Inaugurační proslov přednesený v Collège de France v pátek 23. dubna 1982. Paris: Édition du Minuit

BOURDIEU, P. (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action*. Paris: Édition du Seuil, Points

- BOURDIEU, P. / CHAMBOREDON, J.-C. / PASSERON, J.-C. (1968): *Le métier de sociologue*. Berlin, New York, Paris: Mouton
- BOUVERESSE, J. (1976): *Le mythe de l'intériorité*. Paris: Édition du minuit
- BOUVERESSE, J. (1982): L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie. In L. Wittgenstein: *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*. Paris: L'Age d'homme
- DURKHEIM, É. (1930 [1893]): *De la division du travail social*. Paris: PUF
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1990 [1951]): *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford, New York: Oxford University Press
- FASSIN, É. (1998a): Le savant, l'expert et le politique. La famille des sociologues. *Genèses*, 32 (septembre): 156-169
- FASSIN, É. (1998b): L'illusion anthropologique: homosexualité et filiation. *Témoin*, 12 (5): 43-56 (monotematické číslo: Famille, nouvelles unions, bonheur privé et cohésion sociale)
- FASSIN, É., IACUB, M. et al. (1999): *Au delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Paris: PUF
- FASSIN, É. (2000): L'intellectuel spécifique et le PaCS: politiques des savoirs. *Mouvements*, 7 (janvier-février): 68-76 (dossier: Savoir, c'est pouvoir: expertise et politique)
- HÉRITIER, F. (1981): *L'exercice de la parenté*. Paris: Gallimard-Le Seuil
- HÉRITIER, F. (1996): *Masculin/féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob
- HÉRITIER, F. (1999): La citadelle imprenable. *Critique*, (janvier-février)
- HUA, C. (1997): *Une société sans père ni mari: les Na de Chine*. Paris: PUF
- LEACH, E.R., ed. (1961): *Rethinking anthropology*. London: University London – Athlone Press
- LEACH, E.R. (1982): *Social anthropology*. Glasgow: Fontana Paperbacks
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967 [1949]): *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983): *Regard éloigné*. Paris: Plon
- LEWIN, E. (1993): *Lesbian mothers*. Ithaca: Cornell University Press
- NEEDHAM, R. (1974): *Remarks and inventions: Skeptical essays about kinship*. London: Tavistock
- NEEDHAM, R. (1977 [1971]): *La Parenté en question*. Paris: Le Seuil

NEEDHAM, R. (1983): *Against the tranquility of axioms*. Berkeley, London: University of California Press

THÉRY, I. (1996 [1993]): *Le démarriage*. Paris: Odile Jacob

THÉRY, I. (1997): Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence, dossier dirigé par l'auteur: Malaise dans la filiation, *Esprit*, (10): 159-187

THÉRY, I. (1998): *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*. Rapport à la ministre de l'Emploi et de la Solidarité et à la Garde des Sceaux, ministre de la Justice, Paris, Odile Jacob – la Documentation française, juin 1998

THÉRY, I. (1999): PaCS, sexualité et différence des sexes. *Esprit*, (10): 139-181

THOMPSON, E.P. (1963): *The making of the English working class*. London: Penguin

WESTON, K. (1991): *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. New York: Columbia University Press

WITTGENSTEIN, L. (1958): *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell

WITTGENSTEIN, L. (1996 [1958]): *Le cahier bleu et le cahier brun*. Paris: Gallimard