
Člověk a dějiny – lze překročit vlastní stín?

Aronova odpověď na skepticismus historického relativismu

JAN MARŠÁLEK*

Fakulta sociálních věd UK, Praha

Man and History – Which Way Out?

Aron's Answer to the Scepticism of Historical Relativism

Abstract: The French sociologist Raymond Aron himself felt that his reflections on the conditions of political action, a topic dealt with in his *Introduction à la philosophie de l'histoire*, became the basis for his own political involvement. In the book, the problem of action is closely linked to an analysis of man's relationship to history, an analysis that explores the issue of man's ability to know his past and present. This article looks at Aron's attempt to overcome the scepticism of historical relativism, and to regain objectivity. Before explaining this process the author attempts to place the book in its proper historical and intellectual context, and he then reveals how its theme of human action is linked to Aron's epistemology. According to Aron, *choice*, *action* and *decision* are the three main concepts and requisites positively linked with man's relationship to history. After explaining their relevance, the author shows how Aron uses them to overcome historical relativism and scepticism. This solution is then confronted with the issue of the *other*, not really elaborated by Aron, and discussed in the light of post-modern thought. The article closes with a look at the question of Aron's existentialism, as his *Introduction* is often said to resemble Sartre's philosophy.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 823–840

Úvod

Filosofická erudice je dnes u sociologů jevem spíše výjimečným a není na tom snad nic podivného. O to poutavější a inspirativnější jsou ale pak příběhy těch, kteří se ve své vlastní sociologické práci o takový základ opírají. Takový je samozřejmě i příběh Raymonda Arona.

Když se Aron ve vzpomínkách vrací ke své disertační práci z roku 1938 [Aron 1967], vyzdvihuje z této knihy tři hlavní body: za prvé myšlenku plurality možných interpretací minulosti, dále vyvrácení determinismu, a konečně reflexi podmínek politického jednání [Aron 2003: 61]. Na stejném místě pak Aron říká, že právě tato analýza podmínek politického jednání stojí za jeho angažovaností v politickém ži-

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Jan Maršálek, École normale supérieure, 45 rue d'Ulm, Paris 75230 Cedex 05, France, e-mail: jan.marsalek@ens.fr.

votě. Očekávání, že *Úvod do filosofie dějin*¹ přivede nás čtenáře k porozumění Aronovi coby „angažovanému pozorovateli“, je tedy posvěceno tím nejpovolanějším – autorem samým.

V této stati se budeme věnovat poslednímu dílu Aronova *Úvodu* (Sekce IV: *Dějiny a pravda* [Aron 1967: 335–437]), a to zejména jeho poslední části, v níž se Aron zabývá vztahem mezi člověkem a dějinami. Od výkladu Aronova pohledu na tento poměr přejdeme k problematice jednání, jejíž rozpracování tvoří součást jeho odpovědi na problém neustále unikající pravdy skutečnosti. Relativní povaha našeho poznávání je přitom Aronem odhalena v I. až III. sekci *Úvodu*. Analýza jednání nás tedy bude na tomto místě zajímat především jako Aronovo hledání východiska pro subjekt „paralyzovaný“ filosofií historického relativismu,² která je podle něj „směsicí skepticizmu a iracionalismu“ [Aron 1967: 376].

Ačkoliv se zde budeme zabírat závěrečnou a do jisté míry syntetizující částí Aronovy knihy, zdaleka z ní nebude vyčerpáno vše cenné. Aron ve svém eseji od začátku rozlišuje tři roviny [Aron 1967: 11], totiž rovinu *epistemologickou*, *transcendentální* a *filosofickou*. V tomto textu se budeme pohybovat především na poslední jmenované úrovni, aniž bychom si kladli za cíl její rozsah zcela vyčerpat.

Zasazení do historického a intelektuálního kontextu

Tvrzení, že dnes již nebudeme moci číst Aronův *Úvod do filosofie dějin* tak, jak mohl být a byl čten v roce 1938, snad zní trochu banálně. Právě v této knize ale Aron vlastně odkrývá, proč tomu tak je a jakou souvislost s povahou našeho poznávání minulosti a současnosti můžeme v tomto omezení najít. Zasazením této knihy do jejího historického a intelektuálního kontextu se pokusíme k její současnosti přece jen alespoň přiblížit.

Při četbě *Úvodu* je přinejmenším prospěšné dobře si uvědomit na jedné straně tehdejší politické události a na straně druhé naději, kterou víra ve smysluplné směřování věcí lidských, víra v konečný smysl dějin nabízela. Jen tak budeme moci například pochopit, proč Fauconnet nacházel v Aronově *Úvodu* jistý „patetický akcent“ [srov. Aron 1971: 25] a proč měl pravdu, když jej chápal jako útok na „racionalistický optimismus“ [srov. Baverez 1993: 136]. Jak Aron sám zmiňuje v přednášce z roku 1970, svoji práci uváděl v době obecného přijímání sociálního determinismu na způsob determinismu přírodního, kdy se věřilo, že se vše v dlouhodobé perspektivě v dobré obrátí [srov. Aron 1971: 25]. *Úvod do filosofie dějin* není především

¹ Celý název díla zní: *Úvod do filosofie dějin. Esej o hranicích historické objektivity*. Pro stručnost budu dále používat pouze první část názvu nebo jen „*Úvod*“.

² Stručně vyjádřeno, historickým relativismem zde s Aronem nazývám takovou pozici, která odmítá možnost poznání univerzálních zákonů, akumulace pravdivého poznání, možnost etiky, která by nebyla odrazem společnosti, v níž vzniká, a možnost univerzálních předpisů. Vychází z empirického doložení historické proměnlivosti morálky, filosofie a náboženství. Vede k hodnotové anarchii [srov. Aron 1967: 369–376].

polemikou s marxismem, jak bychom se mohli pod dojmem další Aronovy kariéry domnívat, minimálně ve stejné míře je polemikou s tehdy vládnoucím pozitivismem a v neposlední řadě je snad také intelektuálním základem odmítnutí pacifismu, který tehdy ve Francii převládal a jehož filosofickou podobu v Aronově blízkosti reprezentoval Alain. Aron sám víru v nezadržitelný dějinný postup rozumu podle vlastních slov ztratil během pobytu v Německu na začátku třicátých let minulého století, kdy se „dějiny daly znovu do pohybu“ [Toynbee citován in Aron 1971: 21].

Jak byl Aronův podnik v kontextu tehdy vládnoucí představy o vědeckosti ve společenských vědách odvážný, je dobře patrné již z dramatického průběhu obhajoby této jeho disertační práce na pařížské Sorbonně [o tom např. Baverez 1993: 127–137]. Ostatně výmluvné je již samo složení komise: Mezi šesti oponenty zasedli reprezentanti dominujícího pozitivismu, jakými byli již zmiňovaný Paul Fauconnet, Célestin Bouglé nebo Maurice Halbwachs. Na druhou stranu Aron nebyl prvním vyzyvatelem pozitivismu, s nesmlouvavou kritikou vládnoucí durkheimovské sociologie přišel například již v roce 1932 Aronův přítel a spolužák Paul Nizan v knize, kterou výmluvně nazval *Hlídací psi* (*Les Chiens de garde*) [srov. Cuin, Gresle 2004: 140].

Přestože se Aron zabýval studiem ve Francii málo známých myslitelů – v roce 1935 vydal práci *La Sociologie allemande contemporaine* (Současná německá sociologie) [Aron 1935], jejíž významná část je věnována do té doby ve Francii prakticky neznámému Maxi Weberovi – nelze jej vytrhnout z myšlenkového světa, který formoval tehdejší francouzské intelektuály. Třicátá léta minulého století jsou, jak známo, obdobím slavných Kojèvových přednášek o Hegelovi (1933–1939), na které Aron spolu s dalšími později známými postavami francouzské kulturní scény docházel [srov. Descombes 1995: 21]. Volba filosofie dějin jako námětu disertační práce může na první pohled zdánlivě zapadat do tohoto obnoveného hegelianství, Aron stojí ale mimo tento proud, ne-li v opozici.³ Ostatně spojování své filosofie dějin s hegelovskou problematikou se Aron výslovně brání hned v prvních řádcích *Úvodu* [srov. Aron 1967: 9]. Takové vzdorování však ještě neznamená, že by se mohl zcela ubránit proměnám intelektuálního naladění doby, ke kterým v tehdejší Francii došlo. V tomto smyslu by bylo možné blíže zkoumat Aronovo používání pojmu *dialektika*, jehož prestiž byla obnovena teprve s tímto filosofickým obratem [srov. Descombes 1995: 21–23]. Konečně o vztahu Arona k dalšímu významnému proudu tehdejší filosofie, totiž k existencialismu, šířeji pojednáme v poslední části naší práce. Jde do jisté míry o nutné zastavení, protože na zmínky o tomto rozměru Aronova díla lze poměrně často narazit. Stejně tak by ale bylo namístě (pokud by to dokonce nebylo věcně vhodnější) hledat v *Úvodu* inspirace fenomenologické. Fenomenologii Aron studoval v Německu a byl to právě on, kdo na ni upozornil mladého Sartra, ačkoliv si tento druh filosofie našel cestu do Francie již dříve.

Cílem této krátké kontextualizace Aronova *Úvodu* samozřejmě nemůže být podrobné přehlednutí vlivů, kterým byl mladý Aron vystaven. Alespoň rámcová před-

³ Hegelova „filosofie dějin“ není „filosofií dějin“ Aronovou. K základním konceptům pojmu filosofie dějin viz [Havelka 2004].

stava o tom, čím se zabýval a kým se cítil být ovlivněn, je ale pro čtení *Úvodu* nezbytná (o intelektuálních vlivech na mladého Arona blíže viz [Aron 2003: 29–47]). Aron totiž jen zřídka vykládá, pokud vůbec ke svým inspirátorům odkazuje, odkud vychází, a občas je tak třeba Aronovy „spojence“ v textu teprve objevovat – a nejlépe to dobře znát.

Souvislost tématu jednání a svobody s teorií historické vědy

Proč nacházíme v knize o filosofii dějin téma jednání a svobody vedle teorie historické vědy? Teprve toto spojení tvoří filosofii dějin, do které chce Aron čtenáře „uvést“, protože ta je podle něj „interpretací přítomnosti nebo minulosti, která je spjata s nějakou filosofickou koncepcí existence“ [Aron 1967: 14]. Proč by tomu tak ale mělo být? Filosofie dějin je pro Arona disciplínou transcendentální, neopírá se o nějakou „jedinou vědeckou“ konkrétní historickou vědu (musela by ji předpokládat), ale ptá se nejdříve na *možnost* objektivitu historického poznání, na její hranice [srov. Aron 1967: 10]. Proto má být její součástí teorie historické vědy: jak člověk svoji minulost poznává?

Podobně jako Weber nebo Mannheim také Aron vyvrací víru v objektivní poznání historických zákonů, přičemž pojmem „objektivita“ rozumí univerzální platnost, tedy sílu podobnou síle zákonů přírody [Aron 1967: 9]. Historický determinismus, jak jej více konstruuje než nachází historik, je vždy jen částečný, dějiny v sobě neskrývají žádný smysl, celek dějin je našemu poznání principiálně nedostupný a musíme se spokojit s poznáním vždy jen parciálním, protože historicky ukotveným (skrže poznávající subjekt). Jakkoli je individuální percepce první a jaksi nejhrubší příčinou relativity historického poznání,⁴ nejde u Arona o subjektivistickou tezi. Poznání historika je neúplné, částečné, nebo řekněme také perspektivní, tím ale ještě není nic řečeno o jeho pravdivosti. V tomto ohledu je Aron velmi blízko sociologii vědění Karla Mannheima, kterou ostatně studoval a dobře znal. Právě proto, aby oslabil tendence usuzovat ze „spjatosti vědění s bytím“ na nepravdivost, zavádí Mannheim namísto pojmu „relativismus“ termín „relacionismus“ [Mannheim 1991: 314–315], který ovšem Aron z nějakého důvodu nepřijal. Pokud tedy percepční relativitě, nemožnosti poznání celku, nelze zcela utéct (protože poznání je v mysli, ve vědomí, a to je situované), nevyplyvá z toho ještě nepravdivost poznání, ale jeho částečnost. Situovaný poznávající subjekt je přitom třeba chápat široce. Čím více se chce historická věda osvobodit od relativity základních pozorování, tím více se vydává relativitě, která se váže na vývoj konceptů a referenčních systémů [srov. Aron 1967: 364].

Přechod k filosofii jako teorii člověka [srov. Aron 1967: 333] přímo vyplývá z těchto závěrů o povaze historického poznání. Protože je poznání minulosti a sou-

⁴ Stručný přehled nejdůležitějších omezení objektivit sociologického poznání viz také [Aron 1972].

časnosti vztažené k tomu, kdo poznává, je také třeba obrátit pozornost k tomuto poznávajícímu subjektu. Takto přecházíme k filosofii, která bude zkoumat vztah mezi *dějiny* a *člověkem*. Tento vztah člověka k dějinám je přitom podle Arona trojí: *člověk je v dějinách*, *člověk je dějinný*, a konečně *člověk je dějinami*. V analýze tohoto trojího vztahu poznáváme povahu existence člověka, a tak je možné se vrátit k otázce charakteru dějin.

V tomto smyslu, coby součást tázání se po vztahu mezi člověkem a dějinami, je téma jednání a svobody podřízeno zájmu vypracování filosofie dějin, Aron byl ale zřejmě od počátku veden také otázkou (politického) jednání, s kterou je spojen i problém překonání hodnotového relativismu, jak jej nachází například u Webera. V již zmiňované obhajobě své práce začíná tedy jakoby od konce: „Proč jsem socialista? Co znamená zastávat nějaký politický postoj?“ ptá se Aron [Aron citován in Baverez 1993: 132]. Poslední část knihy, které se zde míníme věnovat, má tak za úkol obnovit sféru platnosti v podmínkách perspektivity historického poznání.

Volba, rozhodnutí a jednání

Otázku volby, jednání a rozhodnutí Aron spojuje s prvními dvěma výše uvedenými vztahy mezi člověkem a dějinami. Člověk přináleží k nějaké kolektivitě, která spolu s dalšími participuje na dějinách [srov. Aron 1967: 403]. Společnost i její dějiny jsou pro člověka prostředím, ve kterém se realizuje (*člověk je v dějinách*). Toto prostředí ale není ani koherentní, ani jednoznačné, společnost je plná konfliktních představ o sobě samé, o svém směřování a cíli – člověk je postaven před *volbu* (*le choix*). Jeho základní volbou je pak výběr společnosti, v které chce žít: „Nejdůležitější je vědět, *jakou* společnost si přejeme.“ [Aron 1967: 406] Volba znamenající na jedné straně volbu nějaké politiky a na straně druhé podporu strany (*un parti*) nebo třídy (*une classe*), která takovou politiku prosazuje, se pro Arona velmi těsně pojí s *jednáním* (*l'action*) [Aron 1967: 410–411]. Zvolit také znamená *rozhodnout* o sobě a připojit se k historii, včlenit historii do vlastního já, přijmout ji za vlastní – to Aron míní, když říká, že *je člověk dějinný* [Aron 1967: 416–422]. Zastavme se nyní u tohoto Aronova rozboru podrobněji.

Za pojmem *volby* (*le choix*) se pro Arona v širším smyslu skrývá výběr mezi hodnotami, základní volbou je ale rozhodnutí o přijetí, nebo odmítnutí statu quo. Nejprve je podle Arona třeba volit pro nebo proti stávajícímu společenskému řádu. Podstatnou vlastností volby je, že zčásti uniká vládě rozumu. Tak je tomu nejprve v případě, kdy si má subjekt zvolit určitý lidský ideál a životní hodnoty. „V pohledu člověka samotného,“ píše Aron, „jsou hodnoty poznání a morality, užitečnosti a kultury v souřadném, a nikoliv v hierarchickém vztahu, stejně jako lidské vzory, umělec nebo mudrc, hrdina nebo světec. Všechny a všichni se ukazují být jedinečnými, proto je každý nucen volit a obětovat.“ [Aron 1967: 382] Nejinak je tomu ale i v případě základní volby: „Mezi ekonomistou, který odsuzuje kolektivismus, protože produkuje za příliš vysoké nákupní ceny, a moralistou, který odsuzuje režim zalo-

žený na touze po zisku, není a nikdy nebude dialog možný.“ [Aron 1967: 405] Volba společnosti, v níž chceme žít, souvisí s tím, jaké poslání sobě a společnosti přisuzujeme, všichni se na takovém projektu ale můžeme stěží shodnout. Pokud vůbec dokážeme společně přijmout některé principy, pak jen na takové rovině obecnosti, na které prakticky nelze „smířit ani jednotlivce, ani rivalizující skupiny“ [Aron 1967: 408]. Při každém překladu takových abstraktních etických principů na úroveň žitého světa zase dosaženou jednotu ztrácíme, protože „konkrétní definice jsou vždy svázané s historickou realitou“ [Aron 1967: 409]. Různost je podle Arona nevyhnutelná.

Není-li volba uskutečnitelná čistě rozumem, neznamená to ještě, že je iracionální, věda nám pomáhá určit podmínky, ve kterých ji provádíme: „...žádná věda nám nedokáže určit, co máme chtít, ale vezmeme-li výsledky věd teoreticky pospolu, dozvíme se od nich, jakých prostředků je třeba použít k dosažení svobodně zvolených účelů, anebo také jaké budou vedlejší důsledky nutných prostředků, jakou cenu budeme muset pravděpodobně zaplatit za přeměnu, kterou si přejeme.“ [Aron 1987: 282; podobně srov. Aron 1967: 406].

Věnujme chvilku pozornosti konceptu základní volby, co je míněno přijetím nebo odmítnutím existujícího řádu? Aron sice na jednom místě říká, že se naše volba neodehrává na úrovni konkrétních překladů abstraktních etických zákonů (volný trh vs. řízená ekonomika, příklad je Aronův), nýbrž mezi dvěma nedokonalými realizacemi těchto odvozených principů [srov. Aron 1967: 408], přesto společenským řádem, o kterém se máme rozhodnout, zřejmě myslí typ společenského uspořádání, jak si jej představujeme např. pod pojmy „demokratická společnost“ nebo „komunismus“. Tak své chápání volby vysvětluje v roce 1981: „Tato základní volba spočívá v tom, že buď přijmete druh společnosti, v níž žijete, nebo ji odmítnete. Buď jste revolucionář, nebo nejste. ... Nebyl jsem pro ten typ společnosti, který se vyskytoval v sovětském světě. Patřil jsem do naší společnosti ... to znamená společnosti, řekněme, demokraticko-liberální.“ [Aron 2003: 61–62]

Rozhodujeme se tedy mezi dvěma ideály, mezi jejich empirickými vyjádřeními, nebo mezi kombinacemi obojího? Nebo je zde nějaký posun mezi tím, co je „skutečným“ předmětem takové volby, a tím, jak tuto volbu subjektivně chápeme? Přijal by Aron takové rozštěpení? Podle všeho ano, a je to podle mého názoru další otevření možnosti racionalizace volby, i když tato bude rozumu vždy nějak unikat.

Další a podrobnější Aronův výklad směřuje jednoznačně k opuštění představy volby mezi realizacemi principů, tedy pokud se nacházíme na úrovni subjektu. Později totiž Aron uvádí, že nevybíráme mezi alternativami, protože srovnání existujícího systému s tím, který se připravuje, je nemožné, tato druhá strana nám k posouzení chybí. Volíme-li revoluci, říká Aron, nevolíme pozitivně, ale negativně, volíme *proti* stávajícímu řádu [srov. Aron 1967: 412].

Jak tedy smířit tento výklad s původním tvrzením volby mezi konkrétními realizacemi ideálů? Tímto druhým způsobem se nám volba ukazuje retrospektivně, přičemž důležité je, že taková je zpětně nahlížená *vždy*. Něco podstatného se tak totiž dozvídáme o tom, jaká je naše volba *nyní*. Konkrétní varianty volby nejsou volícímu

subjektu přístupné, rozumem je ale možné nahlédnout, že zvolit *jiné* znamená zvolit do jisté míry *neznámé*. Historická věda – se všemi jejími omezeními – která odhaluje pravidelnosti v dějinách, přitom pomáhá odhadnout, jak velkým dobrodružstvím taková nejistá volba je [srov. Aron 1967: 409–410].

Jenomže Aron odmítá chápat cestu revoluce jako volbu neznámého, a klade naopak důraz na negativitu takové volby. Zdá se to jako maličkost, ale přijmout takové tvrzení může být problém. Není to nikdo jiný než Sartre, kdo ukazuje, jak je obtížné připustit volbu, ve které by se nenabízely alternativy. Právě *chybění* Sartre chápe jako podmínku rozhodnutí i jednání: „Je zde totiž třeba obrátit obecný názor a připustit, že motivem pro to, abychom vymysleli jiný, pro všechny lepší stav věcí, není tvrdost situace nebo útrapy, jež přináší. Naopak teprve v den, kdy začneme pomýšlet na jiný stav věcí, dopadne na naše soužení a útrapy nové světlo a my se *rozhodneme*, že jsou nesnesitelné.“ [Sartre 1980: 489] Bez alternativ by tedy byla cesta revoluce nemožná. Aron by se Sartrem samozřejmě souhlasit nemusel, neneslo by ale s sebou chápání volby revoluce jako volby negativní nepříjemné důsledky i v rámci Aronova systému samého? Aron totiž, jak ještě ukáží, volbu považuje za rozhodnutí o sobě, a to také proto, že na této volbě (budoucnosti) závisí pohled na minulost, její poznání. Jestliže ale s sebou „volba přináší teorii stejně jako perspektivu“ [Aron 1967: 389], jaký pohled na minulost by umožnila tomu, kdo by volil čistě negativně, jestliže je perspektiva mimo jiné také tím, co preferenčně vybírá určité části minulosti, „které organizuje v závislosti na budoucnosti“ [Aron 1967: 388]? Možná jde ale o obtíž jen zdánlivou. Volba je sice spojená s budoucností, je jakýmsi „vykloněním“ (Heidegger) do budoucnosti, děje se ale v přítomnosti, a může tak sama o sobě být tím, k čemu se perspektiva jakoby napíná. V tomto smyslu by její negativita nerušila možnost perspektivu vytvořit.

Vraťme se však k tomu, jakým způsobem vstupuje do volby stávající řád. To, že na alternativní straně nemůžeme počítat než s jakýmsi ideálním obrazem jiného zřízení, pokud se tedy shodneme na tom, že nějaká představa alternativy tu vždy být musí, je zřejmě nutné přijmout. S tímto ideálem však poměřujeme reálnou podobu stávajícího řádu, nerozhodujeme o „autentickém liberalismu, ale o liberalismu upadajícím“ [Aron 1967: 408], anebo ještě častěji o upadajícím liberalismu, pokud jej tak vnímáme [srov. Aron 1967: 412–413]. Nepoměr mezi povahou termínů volby můžeme, jak je patrné, nejlépe nahlédnout v rozumové úvaze – taková možnost se nám přitom vždy otvírá.

Volba a *rozhodnutí* (*la décision*) v Úvodu splývají: Volba (prostředí) je zároveň rozhodnutím o sobě. Zvolit si nějaký sociální řád znamená zvolit si způsob, jakým žít, zvolit si sebe sama [srov. např. Aron 1967: 416]. Proto revolucionář nevolí jen jinou společnost, volí také svoji vlastní proměnu, a to na základě hodnot, které čerpá ze stávající společnosti, jakkoliv ji odmítá [srov. Aron 1967: 418–419]. Domnívám se, že k rozlišení volby a rozhodnutí přistupuje Aron především proto, aby bylo možné použitím jednoho nebo druhého termínu položit důraz na subjekt nebo objekt volby. Zpětně ale toto rozlišení Aron vysvětluje jinak, když rozhodnutí základní volbě podřizuje. V *Angažovaném pozorovateli* se totiž dočteme, že pokud je předmětem zá-

kladní volby přijetí nebo odmítnutí společnosti, v níž jednotlivec žije, pak se „od této základní volby odvíjejí rozhodnutí, konkrétní rozhodnutí, kterými se jedinec sám definuje“ [Aron 2003: 61]. To jsou dva pohledy, které si ale možná nemusí odporovat tak vážně, jak by se mohlo zdát, nerozumíme-li onomu „odvíjení se“ rozhodnutí od volby příliš mechanicky. V *Úvodu* nenajdeme nic v tom smyslu, že by základní volba byla jedinou „opravdovou“ volbou, z které by ostatní volby nebo rozhodnutí nějak jednoznačně vyplývaly. Ono „odvíjení se“ můžeme tedy chápat spíše jako „souvislost“. Je ale volba a rozhodnutí dvojím jménem jednoho aktu, nebo není? *Člověk je dějinný*, a stává se jím skrze rozhodnutí – takto rozumím kapitole, která se tímto poměrem člověka k dějinám zabývá [Aron 1967: 416–422]. Jednotlivé volby činí člověk v dějinách, rozhodnutím o sobě ale dějiny v sobě přijímá.

Přestože rozum sám není mocen volbu provést, řekli jsme, že tato není iracionální. Věda poskytuje volicímu subjektu poznání vlastní situace, možností a omezení, pravidelností a možných důsledků konkrétní volby. Poznání tedy volbě nějak předchází, je její oporou. Avšak podobně jako ve světě fyzických předmětů, působení je vzájemné. V celé Aronově epistemologické analýze je kladen zvláštní důraz na budoucnost, která je pro subjekt jakoby opěrným bodem v poznání minulosti i současnosti – řečeno na okraj, jde o významný krok za Halbwachse, který ve své analýze paměti význam budoucnosti výslovně neuvádí [srov. např. Halbwachs 1997]. Toto poznání, jak Aron ukázal, je totiž závislé na subjektu, jenž svůj pohled na minulost a současnost orientuje podle projektu, který si sám do budoucnosti ukládá. Podle toho, jak pohlíží sám na sebe, proměňuje člověk také vlastní minulost, která se vždy ukazuje závislá na poznávajícím subjektu. Situaci, v níž volí a rozhoduje, člověk uznává za vlastní, když ji přijímá, nebo odmítá, volba a rozhodnutí vycházejí přitom z toho, jaký člověk je. Jak už jsme řekli, volba je podle Arona rozhodnutím o sobě, přičemž to se nemůže dít bez účinku na poznání minulosti a současnosti, které bylo v základě dané volby: „Ve skutečnosti je budoucnost jak pro jednotlivce, tak i pro kolektivity základní kategorií. ... Pro sebepoznání, stejně jako pro poznání kolektivního vývoje, je rozhodujícím aktem ten, který transcenduje reálné, který dodává tomu, co již není, jakousi skutečnost, když mu propůjčuje souvislost a cíl.“ [Aron 1967: 432] Ještě jasněji vyjadřuje Aron podobnou myšlenku na jiném místě, když říká, že „rozhodnutí historika o sobě samém určuje krok za krokem celý (jeho) pohled na historii“ [Aron 1967: 168]. Dialektiku poznání a chtění lze tedy chápat také jako dialektiku minulosti a budoucnosti, která spolu s dialektikou sebe a druhých tvoří strukturu lidské existence ve světě [srov. Aron 1967: 419]. Proto také Aron nazývá svoji koncepci existence dialektickou: „Lidská existence je dialektická, to znamená dramatická, protože jedná v nekoherentním světě, angažuje se navzdory trvání, hledá pravdu, která uniká, aniž by měla jinou oporu než fragmentární vědu a formální reflexi.“ [Aron 1967: 437]

Jak se má *jednání* (*l'action*) k této dialektické struktuře lidské existence? Aronova filosofie jednání je, zdá se mi, do velké míry nezávislá na dosud uvedených rozborech (nikoliv ovšem na jeho odmítání determinismu). V kapitole, která má jednání spolu s volbou v nadpisu, toho Aron o jednání ve skutečnosti mnoho neříká,

jeho pojetí si je třeba teprve postupně vyskládat. Jednání jako kategorie je pro Arona spíše neproblematické, důraz je kladen na význam jednání pro subjekt, pro celost existence subjektu a pro jeho prožívanou svobodu.

Jednání je pro Arona nutností, je totiž tím, co umožňuje řešit (nikoliv ale vyřešit) distanci, která vzniká mezi naším poznáním a chtěním, volbou. Jednání přichází s volbou automaticky, jestliže nechceme upadnout do neupřímnosti, protože „nesloužit“ není možné: „Mezi připojení se (k názorovému proudu) a jednání se neklade žádná překážka. Kdo se včlenil do nějaké skupiny, přijal i to, že bude sloužit.“ [Aron 1967: 411] Jednání je reakcí na stav neuspokojení: „Revolucionář se tím, že rozbíjí, co je, snaží smířit (*réconcilier*) sám se sebou, neboť člověk se nachází sám se sebou ve shodě jen tehdy, když se shoduje se sociálními vztahy, jichž je, ať chce, nebo ne, věznem.“ [Aron 1967: 411] Proto také Aron na jiném místě říká, že je revolta dětinská, není-li dovedena k revoluci, protože „nahrazuje vůli touhou a jednání nároky“ [Aron 1967: 417].

Jak jsme již řekli, existenci je vlastní dialektická struktura, ani jednání přitom nemůže tento pohyb zastavit. Je možná již zřejmé, že k úplnému smíření poznání a chtění nemůže dojít, jednání, které z tohoto napětí vychází, je s to smířit člověka sama se sebou, když se účastní na chtěném, avšak „podstatou a cílem života není úplné smíření, ale stále obnovované jednání, nikdy nezavršené úsilí“ [Aron 1967: 431]. Jednání samo, které přispívá ke změně reality, přispívá k proměně poznání, jež je na této realitě částečně závislé. Krajní polohou tohoto vztahu je revoluce, jež je „dvojnásobným osvobozením: od skutečného, které je následkem minulosti, a od minulosti samé, která nyní vede k jiné budoucnosti, a která se tak zjevuje v novém pohledu“ [Aron 1967: 435]. Nejen proměnlivost světa, jeho různost, ale i sama dialektika minulosti (poznání) a budoucnosti (vůle) se nachází v základě smířujícího pohybu, který však nikdy neustává. Jakkoli tedy jednání nevede ke konečnému smíření (k zastavení dramatu dialektiky existence), se svým aktem se člověk ztotožňuje plně, přináleží mu, jeho jednání je žitou svobodou [srov. Aron 1967: 436].⁵ Zde se objevuje něco absolutního.

Jednání jako odpověď?

Jednání nemá v Aronově pojetí povahu okolnosti, něčeho, co z analýzy sice vyplývá, ale jakoby jen bezděčně. To ale není na první pohled patrné, i když Aron mluví jasně: „Když říkám, že v dějinách neexistuje žádná pravda o dějinách, ani nepropadám beznaději, protože myslet není vše, je tu také sféra jednání, ani nejsem sata-nem snad proto, že odstraňuji jisté ideologie, které, zdá se, odvál čas...“ [Aron citován in Baverez 1993: 133]

Beznaděj, o které je zde řeč, je pocit, jenž může být vyvolán nutností volby. Jak volbu provést a jak vlastní volbě důvěřovat, můžeme-li se opřít jen o nedokonalé po-

⁵ Aron se v úvaze o svobodě opírá o pojetí Henriho Bergsona. Pro Bergsonovo pojetí svobody viz např. [Čapek 2003].

znání? Jsme nuceni volit, neboť nemáme za sebou (ale ani nad sebou) nic, co by nás této povinnosti zbavovalo, řečeno se Sartrem, jsme odsouzeni ke svobodě: „Neexistuje žádná věda o tom, co by měl každý z nás chtít. A neexistuje kromě toho ani žádná filosofie, která by určila hierarchii hodnot platnou pro všechny. Podmínky morálního života vnucují každému povinnost sám se rozhodnout, přičemž jediným svědkem je svědomí.“ [Aron 1987: 283] Takový je důsledek smrti Boha a ztroskotání všeho, co jej mohlo nahrazovat. Jak uniknout této tíži, jak je možné překonat partikularitu vlastní volby?

Aron má za to, že se tato otázka neklade v rovině psychologické, lidé si otázku relativity vlastní volby v běžném životě nekladou, jde podle jeho názoru především o problém filosofický: „Filosoficky vzato, je historické rozhodnutí pochopitelné?“ [Aron 1967: 419] Dodejme, že se přitom do tohoto rozlišení promítá mnohem závažnější princip, než by se na první pohled mohlo zdát. „Svět, ve kterém myslíme, není světem, ve kterém žijeme,“ to jsou slova Gastona Bachelarda [Bachelard citován in Aron 1971: 49–50], která si Aron později k vyjádření řečeného principu vypůjčuje. S tímto metodologicky i teoreticky klíčovým rozlišováním mezi žitým a poznávaným světem se setkáváme v *Úvodu* několikrát, najdeme jej ostatně také v základu Aronovy argumentace proti determinismu (který postupuje retrospektivně a tento rozdíl „světů“ přehlíží), přičemž za ním lze hledat inspiraci Maxem Weberem (na něj Aron v této věci odkazuje ve svých *Etapách sociologického myšlení* [Aron 1996; srov. Raynaud 1985: 219]), Henri Bergsonem (pro kterého je toto rozlišení důležité při řešení otázky svobody [srov. Bergson 1994]), ale možná také Edmundem Husserlem [k otázce reflexe srov. Husserl 1993: § 15].

Na psychologické úrovni se tento problém neklade také proto, že nerozhodnost nelze žít. Člověk, který si je vědom své konečnosti a jedinečnosti, se rozhodnout musí, „pokud se nevzdává života, musí se vydat k cílům, kterým přikládá hodnotu, když jim podřizuje svůj život. Nebýt toho, všechno by se ztratilo v lhostejnosti, lidé by se ponížili na úroveň přírody, protože by se stali tím, čím jsou nahodilostí jejich narození a prostředí.“ [Aron 1967: 420] Podle Arona tedy není možné neuchýlit se k volbě, zůstat nerozhodnut. Učiněným rozhodnutím přitom podle Arona člověk překonává relativitu dějin. Pokud tomu správně rozumím, je rozhodnutí to, co dějiny pro subjekt jakoby ukotvuje, jejich výklad se má k čemu upřít: „...člověk překonává relativitu dějin absolutní povahou svého rozhodnutí a vtěluje do svého podstatného já dějiny, které v sobě nese a které se stávají jeho vlastními.“ [Aron 1967: 421]⁶ Jak ale odůvodnit *konkrétní* rozhodnutí? To je otázka, která vzniká teprve v reflexi: Jak překonat partikularitu volby?

Aron se domnívá, že do jisté míry lze této partikularitě uniknout tím, jak je subjektem poznávána. Jen do jisté míry proto, že ani toto poznání vlastní partikula-

⁶ Podobně je tomu na úrovni společnosti: „Kdyby Západ ještě dnes choval důvěru ke svému poslání, napsali bychom, kolektivně nebo individuálně, univerzální dějiny. ... Takové dějiny činí nemožnými fakt, že Evropa už sama neví, jestli dává přednost tomu, co přináší, nebo tomu, co potírá.“ [Aron 1967: 361]

rity nemůže být úplné, platí pro ně stejná omezení jako pro všechno historické poznání, reflexe je s to ukázat nutnost rozhodnutí, nemůže ale zjevit pravdu dějin, protože je sama v dějinách [srov. Aron 1967: 422].⁷ Člověk se tak v reflexi dostává na cestu hledání pravdy, aniž by ji kdy mohl celou odhalit. Relativitu nakonec překračuje v aktu uvědomování si vlastní nedostatečnosti: „...filosofie je právě tímto uvědoměním, které neruší konflikty, skrze něž lidé tvoří své dějiny, které však zachraňuje jednotlivce před *opuštěností*, protože pochopená relativita je již překonána.“ [Aron 1987: 290; zvýraznění J.M.] Poznáváná partikularita je takto uchopena na půdě Rozumu, je překonávána objektivním, byť ne úplným, sebepoznáním. Člověk je vědomým bytím, které si stále klade otázku po své partikularitě, v neustálém pohybu vycházejícím z dialektické povahy jeho existence se stále proměňuje nejen on sám, ale i jeho poznání minulosti, je „nezavršenou historií“ [Aron 1967: 428], stále na cestě za pravdou.

„Pohyb“, „cesta“, oba právě použité výrazy v sobě nesou dimenzi času. Temporalita hraje v poznání i angažovanosti jednotlivce důležitou roli. Podle Arona je podstatnou vlastností lidského poznání i lidské existence neuzavřenost. Lidské poznání je vždy neukončeným dílem, které se v čase vyvíjí, jeho vedoucí princip – hledání pravdy – ale zůstává neměnný. To umožňuje překročení dějin, když „budoucnost zachraňuje minulost“. [Aron 1967: 424] Podobně je tomu i v případě jednání. Konkrétní jednání je sice vždy historicky podmíněné, lze jej ale v novém jednání vykoupit, jestliže reflexí mezi těmito termíny vytvoříme souvislost.

Znamená to tedy, že se musíme s partikularitou konkrétní volby smířit? V jistém smyslu ano, jenomže právě v tom je zároveň i její překonání. Jednání přitom jako by rozhodnutí stvrzovalo, je věčným úsilím o smíření poznávané minulosti a současnosti na straně jedné (poznání nikdy neukončeného, vždy v pohybu) s volenou budoucností na straně druhé (která stejně tak, nikoli nezávisle, podléhá změnám). V tomto jednání je člověk sám sebou, prožívá v něm vlastní svobodu [srov. Aron 1967: 436], ta je v jednání jakoby nesena, vyjadřuje se v něm, a snad je možné za Arona dodat, svoboda se v jednání také *ukazuje*. Sféru jednání lze tak chápat jako sféru absolutna, protože „skutečně lidské a duchovní jednání (*l'action spirituelle*)“, jak píše Aron, „znamená, že jednající bytost se se svým činem (*la conduite*) vědomě ztotožňuje.“ [Aron 1967: 436] Beznadějí z toho, že v dějinách neexistuje žádná pravda o dějinách, se zde uniká nalezením sféry absolutního ve světě pohyblivého a nejistého.

Problém druhých

Je tato Aronova dvojí odpověď filosofickému relativismu uspokojivá? Podstatné se v ní zdá být výše uvedené rozlišení psychologické a filosofické roviny, lze ale tyto světy opravdu tak jednoznačně oddělit? Neprostupují se častěji, než by chtěl Aron připustit? Je možné jednou provždy z našeho uvažování vyloučit psychologický aspekt?

⁷ I kdybychom ale naši partikularitu poznávali zcela, znamená to automaticky schopnost ji překonat? To je myslím obecně závažná otázka, i když její kladení není na tomto místě potřebné.

Podívejme se ještě jednou na strukturu uvedeného argumentu, který na první pohled připomíná postup, jakým se Aron v otázce nerozhodnutelnosti mezi hodnotami snažil uniknout tomu, co u Webera považoval za nihilistické sklony.⁸ Je také možné pouze *tvdít*, nikoliv však *žít* svévolnost volby? V tom totiž spočívá Aronova korekce Webera, jeho vyvedení z hodnotového relativismu. Raynaud vyjadřuje tento základní Aronův argument následovně: „...mohu říci, že všechny reprezentace světa jsou ekvivalentní (stejně pravdivé nebo stejně nepravdivé), ale nemohu myslet tuto tezi, a to nejen proto, že je kontradiktorka, ale především proto, že ji nemohu žít, jestliže bráním platnost hodnot, které jsem si zvolil.“ [Raynaud 1985: 220]⁹ Určitou příbuznost argumentu tu myslím nacházíme, zůstává ale otázkou, jak moc nás přesvědčuje. Jakkoliv nám zůstává k dispozici filosofie, která je hledáním pravdy, zůstává nám také pluralita hodnot, mezi nimiž volíme. Jak rozumět řečené *opuštěnosti*, před kterou nás podle Arona zachraňuje uvědomění si subjektivního omezení? Vpouštíme uznáním vlastní partikularity do našeho světa druhé, jimž rozumíme? Jak se ale s *druhými* smířit?

Jak známo, problém druhého se stal ve Francii od 30. let minulého století důležitým tématem fenomenologie. Subjekt je *druhým* popírán, takový je důsledek redukce bytí druhého na moji představu [srov. Descombes 1995: 30–33]. Později převládá smířlivější náhled, a tak např. Gilles Deleuze rozliší protikladení a diferenci: jiné již není negací, ale spíše alternativou. V tomto pojetí jiného jsme blíže Aronovu problému partikularity volby, znovu nalézáme otázku hodnotového relativismu, a co především, vstupujeme na hlavní scénu postmodernismu. V Aronově úvaze nacházíme určité řešení jedné z otázek, která z popření možnosti absolutní hierarchizace hodnot vzniká, totiž otázky vůle. Subjekt sám pro sebe dokáže zdůvodnit vlastní rozhodnutí, nenabízí se mu žádná alternativa, která by byla stejně hodnotná jako ta možnost, kterou volí. Rozhodnutí je nejen nutné, ale také odpovědné.

Zpochybnění absolutního založení volby ale možná nemusí přicházet jen v reflexi, jak naznačuje Aron, nýbrž také ve zkušenosti – v ní „proti sobě“ mohou stát jednání více subjektů. Takto by však nebylo možné psychologickou rovinu zcela vyloučit. Právě odtud vychází postmoderní přístup k otázce plurality: „...postmoderna

⁸ „Nihilistické implikace některých Weberových textů jsou nepopíratelné. ... To ovšem není jediná tendence, která prochází jeho myšlením. Nietzscheovský nihilismus, ke kterému někdy dospíval, pro něj nebyl ani tak předmětem uvažované volby jako spíše napůl nechtěným důsledkem v jeho očích základního principu, totiž principu nemožnosti vědeckého důkazu hodnotového soudu nebo morálního imperativu.“ [Aron 1997: 51] Aron se nicméně v předmluvě k Weberovým přednáškám snaží ukázat, že redukce Weberova relativismu na nihilismus (zde ve smyslu odevzdanosti člověka nahodilosti rozhodnutí, která jsou v důsledku nemožnosti vědeckého soudu o hodnotách stejně ospravedlnitelná) není nutná. Jedním z hlavních Aronových argumentů je, že Weber zbytečně ztotožnil nevědecké s arbitrárním.

⁹ Na rozdíl od Raynauda čtu Aronův argument tak, že zmiňovanou kontradiktornost teze o ekvivalenci hodnot (reprezentací světa) nelze od nemožnosti jejího žití oddělit. Tato teze o ekvivalenci hodnot již patří k nějakému systému, proto se svým žitím sama ztrácí. [srov. Aron 1997: 62–67]

a postmodernismus nejsou v žádném případě vynálezem teoretiků umění, umělců a filosofů. Spíše se naše realita a svět našeho života staly „postmoderními“. ... Reálná je celková situace současnosti a vzájemného prolínání rozdílných konceptů a nároků.“ [Welsch 1994: 12] Reflexe plurality je pak přivedena zpět k otázce žité různosti, jak je kladena v postmoderních úvahách o veřejném prostoru: „*Postmoderní pojetí veřejného prostoru* je ... založeno v přesvědčení, že nic se nedá definitivně zdůvodnit, ale vše kritizovat, tedy že žádné hledisko, hodnota či zájem není samotnou svou podstatou lidštější, důležitější a privilegovanější než jiný. ... V postmoderním veřejném prostoru bychom pak za pravdu považovali ‚cokoli‘, co zvítězí v svobodném a otevřeném střetnutí. Vůli k pravdě tak střídá v postmoderní situaci péče o charakter takového veřejného prostoru.“ [Hauer 2002: 46; zvýraznění v originále]

Aron se nijak nebrání uznání různosti, málo pochopení by ale měl pro princip „anything goes“. Jeho hodnotový relativismus není absolutní, stejně jako ten, který se nám v uvedené charakteristice postmoderního naladění předkládá (znovu by zde bylo možné použít argument paradoxní sebereference, kterým Aron opravuje Webera). Do jisté míry by ale Aron podobné závěry neodmítal, protože stavíme-li se na úroveň základní volby a rozhodnutí, nacházíme většinou neredukovatelnou (ale srozumitelnou) pluralitu, s kterou je třeba nakonec žít: „Vidíme-li v tom nějakou formu anarchismu, pak je tomu tak proto, že jsme uvězněni v teologických reprezentacích. ... Reflexe konečného vědomí není bezmocná, ale absolutních a univerzálních formulí nedosahuje. Jednotlivec v sobě objevuje imperativy, které jej povyšují nad animalitu. ... Ale rozhodnutí, kterým se utváří, platí jen pro něj, soud, který pronáší o druhých, je nedokonalý a relativní stejně jako poznání každého sebou samým a druhými.“ [Aron 1967: 385]

Jakkoliv Aron pluralitu tematizuje, není tato pro něj poslední metou, nezbožšťuje ji, naopak se ptá po jejím překonání. Za „faktem tragédie lidské existence“, píše Raynaud, nachází Aron možnost „šťastného konce“, „ideje Rozumu“, u Arona „idea, že existuje jakási jednota dějin, vychází vstříc naději smíření rozdílných pojetí, která si lidé učinili o sobě samých“ [Raynaud 1985: 217, 221]. Je ale takové smíření u Arona skutečně nadějí, jak naznačuje Raynaud, nebo je stále se vzdalujícím horizontem? Aronova slova nasvědčují spíše druhé možnosti: „Poslání jsou osobní, sociální řády jsou rozmanité a neredukovatelné, i kdybychom v nekončnosti mysleli společnost, ve které by se poslání mezi sebou a s jejich prostředím smířila.“ [Aron 1967: 385, srov. také 382] Právě věčná vůle člověka překonávat vlastní partikularitu však sjednocuje historické dění,¹⁰ dějiny tak nejsou zcela bez významu, byť je třeba myšlenku konečného smyslu dějin odmítnout.

Jak si ale poradit s druhým, který je jiný tady a teď? Raynaud si všímá toho, že si Aron na rozdíl od Webera příliš nepřipouští otázku možnosti porozumění druhým nebo spíše hranice srozumitelnosti druhého [srov. Raynaud 1985: 216]. Aron možná opravdu neproblematizuje „střet“ s jiným. Pro Arona je druhý stejný svou rozumovostí, teprve v reflexi mohu nahlédnout, že druhý zpochybňuje mou volbu. Co

¹⁰ Jde o ozvuk Weberovy představy postupující racionalizace?

je ale důležité, a co Arona odlišuje i od „čestného postmodernismu“ Lyotardova typu, je jeho důvěra v Rozum, nebo přinejmenším nostalgie po něm, a tedy i odmítnutí ideje nesouměřitelnosti, pokud se nechceme vzdát naší představy lidství, jehož podstatou má být sdílení. Různost je tak možné žít.

Je každodenně samozřejmé, že ani takováto naděje vkládaná v lidskou rozumovost nás nezabavuje nezbytností dalších úvah o skutečně žité různosti. Ani v nejmenším zde ale nejde o obvinění Arona z přehlížení rozsahu důsledků, které s sebou partikularita volby přináší. Jeho pozornost byla na tomto místě zkrátka směřována jinam. Tak, jak Aron tuto otázku uchopil, problém druhých samozřejmě nevyčerpává, nevyčerpává však ani tu jeho část, která se obrací k subjektu. K tomu se totiž obrací i existencialismus, který kritizoval příliš technický názor na lidské soužití, jaký byl i zde v souvislosti s postmoderním uchopením problému naznačen [srov. Mounier 1962: 109; Černý 1992: 32]. Existencialismus se naopak zajímá o vztah existence k existenci s mnohem větším důrazem právě na subjekt, který je přítomnosti druhého vystaven, v druhém vidí „apel osoby k osobě“ (Černý), a dokonce ohrožení. Jakkoliv je snad možné Aronův *Úvod* označit za existencialistické dílo, je toto další směr, kterým se Aron nevydal.

Aronův existencialismus

„Existencialismů je prý tolik, kolik je existencialistů,“ píše Václav Černý ve svém *Prvním sešitě o existencialismu* [Černý 1992: 25]. Otevřená společnost, řeklo by se. Co ale vedlo Aronovy interprety k tomu, aby jej k této společnosti přiřadili, aby jeho *Úvod* označili dokonce za první spis francouzského existencialismu?

Se Sartrovým existencialismem bývá *Úvod* poměřován možná díky intenzivnímu přátelství, které po dlouhou dobu Arona a Sartra spojovalo, jako kdyby bylo možné existencialismus na Sartra cele redukovat. Samozřejmě tatam je móda vulgarizovaného existencialismu, ve které málokdo tušil, jak podotýká Emmanuel Mounier, že „existencialismus představoval nejbohatší a nejvydatnější proud současné filosofie již v době, kdy se velký talent Jeana-Paula Sartra zajímal o mnohem bezprostřednější aspekty sklenice marmelády než o ty odkrývané existencialistickou psychoanalýzou“ [Mounier 1962: 8]. Zůstává nicméně historickou skutečností, že Sartre věnoval Aronově práci nemalou pozornost, čehož tradovaným dokladem je i věnování, které vepsal do Aronova exempláře *Bytí a nicoty*: „Mému věrnému příteli Raymondu Aronovi, aby se mu lépe psalo ‚proti módě existencialismu‘, tento ontologický úvod k *Úvodu do filosofie dějin*...“ [Sartre citován in Baverez 1993: 127]. Co tedy najdeme v Aronovi písčím „proti módě existencialismu“ existencialistického?

Pokud se na tomto místě podřídíme zmíněné tradici a poukážeme na některé paralely mezi Aronem a Sartrem, pak s vědomím mnoha „ale“, která se s takovým přístupem pojí. Tím prvním je hned to, že ke srovnání bude použita mj. Sartrova přednáška *Existencialismus je humanismus* z roku 1945, která, jak známo, byla koncipována pro široké publikum. Na úrovni, na které se budeme v této krátké kapitole

pohybovat, snad proto ale nehrozí nějaké závažnější pokřivení, i když hlubší analýza by se s takovým postupem nemohla spokojit. Dále, v rozkrývání společného není třeba hledat více než spolukladení, juxtapozici. Nejde o tvrzení nějakých přímých inspirací nebo výpůjček, protože to, co někdy nacházíme u Arona i u Sartra, třeba původně patří Husserlovi, Heideggerovi nebo jiným. A konečně je třeba mít na paměti, že cílem této kapitoly je pouze poukázat na některé existencialistické prvky v Aronově filosofii, a že tedy bude odhlíženo od rozdílů, které bychom jinak mezi Aronem a Sartrem našli stejně lehce, jako mezi nimi nacházíme paralely (např. Sartrovo pojetí svobody se neshoduje s pojetím Aronovým). Rozhodně zde tedy nepředkládáme *srovnání* mezi filosofií Sartrovou (potažmo existencialistickou) a Aronovou, nýbrž pouze poukážeme na některé vybrané *průniky* jejich úvah. Dříve než se zaměříme jen na několik výraznějších příkladů této souběžnosti, nechť je nám na okamžik dovoleno zpronevěřit se vlastnímu rozhodnutí nevšímat si rozdílů, protože alespoň jedno by mělo být řečeno: *Nálada* Aronova existencialismu, pokud o něčem takovém můžeme mluvit, není stejnou náladou, s jakou se setkáváme u pozdější existencialistické filosofie. Jakkoliv neexaktní se taková poznámka může jevit, jde snad o něco podstatného, co může být zapomenuto, pokud na danou hladinu *Úvodu* nahlížíme příliš zaujatě. Podívejme se ale konečně podrobněji na to, co nás vlastně o existencialismu *Úvodu* opravňuje hovořit.

Svět, který získává význam teprve v uchopení subjektem, svět vždy interpretovaný, situovanost subjektu, jeho zvláštnost, osamělost, jeho transcendování sama sebe v sebe-projektu, který zpětně tvaruje jeho minulost, dramatická povaha existence člověka, to vše najdeme u Arona i u existencialistů. Se Sartrem pak, zdá se, Arona nejzjevněji spojují tři myšlenky.

Výrok „Člověk je nezavršenou historií“ hraničí s banalitou, píše v závěru své knihy Aron [Aron 1967: 428]. Aron i Sartre odvozují tuto formuli v zásadě stejně, pro oba je klíčová faktická svoboda, ve které se člověk, zbaven bohů, ocitá. Pro Sartra je to teze, která je domyšlením faktu opuštěnosti člověka Bohem, je dotažením ateistické pozice osvícenství, v jehož rámci sice byla „idea Boha-stvořitele uzavřena do závorek kritiky“, jemuž ale chyběla „důslednost, aby s ideou Boha-stvořitele podrobilo kritice i primát esence“ [Janke 1995: 106]. Aron vlastně dospívá ke stejnému závěru, jen klade větší důraz (avšak pouze ten vyslovený) na neudržitelnost deterministických představ a na nemožnost jiné než triviální koncepce lidské přirozenosti. Pro Aronovu filosofii dějin je pak svrchovaně důležité, že tvrzení „existence předchází esencí“ je možné transponovat na lidstvo jako celek, na dějiny.

Člověk tedy teprve vytváří sama sebe, a to prostřednictvím vlastních činů, kterým předchází rozhodnutí. Opuštěný je postaven před nutnost volby, v níž nenachází opory: „...nemám a ani nemohu mít odvolání k nějaké hodnotě, která by mě zbavila toho, že jsem to já, kdo udržuje hodnoty v bytí. Nic mě nemůže ochránit přede mnou samým, odtržený od světa a od své podstaty onou nicotou, jíž *jsem*, musím uskutečnit smysl světa a své podstaty. O tom všem rozhoduji sám, neospravedlnitelný a bez omluvy.“ [Sartre 1980: 75] Jakkoli ale podle Arona i Sartra jednotlivec svojí volbou volí sám sebe, nacházíme mezi nimi určitý rozdíl v akcentu. Aron zdů-

razňuje, že se volba nachází v dialektickém vztahu k poznání (a nikoliv tedy „v hazardním osamění a zcela potmě“ [Černý 1992: 30]), a jestliže se zajímá o legitimitu konkrétní volby, činí tak trochu v jiném smyslu než Sartre. Aron se sice také ptá, jak odůvodnit vlastní volbu, jak překonat její partikularitu, tato otázka se mu ale vnučuje spíše jako součást vědecké optiky usilování o univerzální, o pravdivost. Sartre problém staví jinak: „Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo...“ [Sartre 2004: 18] Odpovědnost a s ní spojená *úzkost* (*l'angoisse*) tak překračuje sféru subjektu, již to není jen odpovědnost za vlastní jednání, ale také odpovědnost za svět jako takový, za volbu humanity. V každou chvíli jsem v mém jednání vzorem, kdo ale přitom dokáže, že „jsem opravdu určen k tomu, abych lidstvu vnutil (*imposer*) svoje pojetí člověka a svou volbu?“ [Sartre 2004: 20] Pro Arona i pro Sartra jde o problém spojený s druhými, jak již ale bylo naznačeno v předešlé kapitole, jejich starost není totožná. Univerzální platnost je pro Arona synonymem objektivitu, ta je zároveň platností nadčasovou a platností pro všechny [srov. Aron 1967: 9]. Právě skrze problém objektivitu jsou druzí do Aronovy problematiky vtaženi. Sartre nachází univerzálně jinde, všeobecná závaznost vlastní volby je tím, co způsobuje úzkost. Zdá se, že zatímco Aron chce k univerzalitě dospět, Sartre z ní vychází.

Ačkoliv žádná přirozenost nepředchází lidskou existenci, něco společného všem lidem přesto nacházíme. Pro Sartra je to *úděl* – nutnost být ve světě, pracovat v něm, nacházet se v něm v prostředí jiných lidí, být smrtelný, muset volit sám sebe a svět [Sartre 2004: 41–43] – pro Arona je to spíše rozumová sebereflexe. Aron si klade otázku překonání partikularity a podobně jako Sartre nachází absolutní povahu jednání, angažovanosti. Jednání je přitom oběma považováno za nutné a vlastně nevyhnutelné. Pro Sartra je jednání samotnou podstatou existence: „...skutečnost spočívá pouze v činu ... člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy jen souhrnem svých činů, pouze svým životem.“ [Sartre 2004: 34] Člověk se ve svém jednání snaží překonat podmínky, které ho svazují, a v tomto snažení se podobá jiným lidem. Pro Arona je obranou (ke které není možné se neuchýlit) proti nicotě již volba, jednání vyplývá z úsilí o smíření sama se sebou. Člověk, který je ve své podstatě konečný a omezený, se musí rozhodnout, „pokud se nevzdává života, musí se vydat k cílům, kterým přikládá hodnotu, když jím podřizuje svůj život. Nebýt toho, všechno by se ztratilo ve lhostejnosti, lidé by se ponížili na úroveň přírody ... člověk určuje sám sebe a své poslání, když se poměřuje s nicotou.“ [Aron 1967: 420–421] Jak je z těchto posledních slov patrné, i zde se rýsuje možnost těsnější blízkosti mezi Aronem a Sartrem. Ani v tomto případě ale nezacházejme dál, je snad lepší zdržet se spekulací na místě, které by si zasloužilo poctivější analýzu.

V těchto několika příkladech měla být alespoň naznačena cesta, po níž by se bylo možné vydat za účelem konkretizování častého obecného tvrzení příbuznosti mezi Aronem a Sartrem. Nacházíme-li u Arona některé existencialistické prvky, nekvalifikuje jej to ještě k zařazení mezi existencialisty. Aronovi v *Úvodu* nejde *předně* o lidskou existenci, její zkoumání považuje za důležité s ohledem na povahu lidské-

ho poznání, které na poznávajícím subjektu závisí, a s ohledem na lidské jednání, které je motivované. Aron se obrací k subjektu proto, že v epistemologické analýze odhaluje oslabenou hranici mezi tímto subjektem a tím, co poznává.

Závěr

Mohli bychom Aronovi vytýkat, že si sice odpověděl na otázku, jak může být socialistou, že ale nechal stranou všechno to, co nám dnes připadá jako nejdůležitější, totiž *jak různost žít*. Jeho doba si ale možná žádala odpovědi na jiné otázky, než které nás znepokojují dnes (oprávněně?), vždyť hlásat nutnost volby a činu ve Francii roku 1938, to samo o sobě již něco znamenalo. Na druhou stranu se nelze ubránit dojmu, že naléhavost doby diktovala Aronovi více než jen podobu otázek, které si kladl. Nejtrvalejší hodnotu bychom dnes zřejmě přisoudili jeho analýze trojího vztahu mezi člověkem a dějinami, přesto bychom mohli mít i na tomto poli určité pochybnosti o nadčasovosti Aronových úvah. Proč třeba považovat za základní volbu rozhodnutí o přijetí nebo odmítnutí stávajícího režimu? Mezi jakými režimy bychom se dnes mohli rozhodovat? Velmi dobře ale dokážeme porozumět tomu, proč právě takovou volbu mohl Aron mít za klíčovou na konci třicátých let 20. století, a můžeme tomu porozumět snad ještě lépe, pokud se shodneme s Aronovým přítelem Canguilhem na chápání války jako „přirozeného střetu sil mezi rozdílnými režimy lidství“ [Canguilhem, Planet citováni in Sirinelli 1995: 144]. Tato „sociologizace“ škodí ale ve skutečnosti Aronově filosofii méně, než se může zdát, protože její otázky neruší. Aron nabídl originální cestu k problému (politického) jednání, na jejímž začátku i konci je subjekt. Na řečeném konci je ale tento subjekt očištěn od skepse, kterou mohl na své cestě získat. Aronovou odpovědí na otázku hodnotového relativismu, po omezení jejího pole působnosti, je smíření, smíření se s nedokonalostí poznání a smíření se (nebo lépe „smiřování se“) se sebou samým skrze jednání. Ukázali jsme, že se tak otevírá problematika žitého vztahu k druhým, kterou Aron sice explicitně nerozvíjí, v jejímž rámci ale naznačuje směr, jakým se vydat.

Jednání představuje v Aronově filosofii oblast absolutního, něco pevného uprostřed nestálého. Je ale oprávněné tvrdit, že je to právě jednání, které nás má chránit před anarchismem filosofického relativismu? Lze nalezení oblasti absolutního považovat za vítězství nad tímto relativismem? V jistém smyslu možná ano, avšak mnohem důležitější se nám zdá propojení různého (druhých) tkanivem Rozumu. Teprve toto propojení umožňuje ono smíření, o němž Aron mluví jako o překonání relativismu.

JAN MARŠÁLEK studuje sociologii na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze a filosofii na École normale supérieure v Paříži.

Literatura

- Aron, Raymond 1935. *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris: Alcan.
- Aron, Raymond 1967. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1971. *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 1^{er} décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1972. „Science et conscience de la société”. Pp. 9–37 in *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1987. *La Philosophie critique de l'histoire*. Paris: Julliard.
- Aron, Raymond 1996. *Les Étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1997. „Préface”. Pp. 9–69 in Max Weber. *Le Savant et le politique*. Paris: Plon.
- Aron, Raymond 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, Nicolas 1993. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.
- Bergson, Henri 1994. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia.
- Cuin, Charles-Henry, Gresle, François 2004. *Dějiny sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Čapek, Jakub 2003. „Bergsonovo pojetí svobody”. Pp. 65–90 in Jakub Čapek (ed.) *Filosofie Henri Bergsona*. Praha: OIKOYMENH.
- Černý, Václav 1992. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta.
- Descombes, Vincent 1995. *Stejně a jiné. Čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933–1978)*. Praha: OIKOYMENH.
- Halbwachs, Maurice 1997. *La mémoire collective. Édition critique établie par G. Namer*. Paris: Albin Michel.
- Hauer, Tomáš 2002. *S/Krize postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- Havelka, Miloš 2004. „Co může znamenat ‚filozofie‘ v tzv. ‚filozofii dějin‘”. *Dějiny-teorie-kritika* 1 (2): 191–211.
- Husserl, Edmund 1993. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas.
- Janke, Wolfgang 1995. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta.
- Mannheim, Karl 1991. *Ideologie a utopie. Přednášky a eseje*. Bratislava: Archa.
- Mounier, Emmanuel 1962. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Gallimard.
- Raynaud, Philippe 1985. „Raymond Aron et Max Weber. Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique”. *Commentaire* 8 (28–29): 213–221.
- Sartre, Jean-Paul 1980. *L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 2004. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad.
- Sirinelli, Jean-François 1995. *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. Paris: Fayard.
- Welsch, Wolfgang 1994. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon. České katolické nakladatelství.