

**Čtyři velká francouzská jubilea:
Émile Durkheim (*1858), Claude Lévi-Strauss (*1908),
Raymond Aron (†1983), Louis Althusser (*1918)**

Velká čtveřice francouzských sociálních vědců, jejichž jubilea letos připomínáme, rozptátá na distanci jednoho a půl století, nemá spolu jenom vzdáleně nic společného. Několik témat prochází myšlenkovými soustavami a texty všech těchto autorů, byť jsou nazírány, interpretovány a sdělovány způsoby značně odlišnými a samy zakotveny v rozmanitých tradicích: je to problém povahy sociálního světa, aktivní (či nepatrná) role individua jako dějinného aktéra, téma pokroku a směřování společenského vývoje, kolektivní paměť a konečně větší či menší obavy z budoucnosti lidského rodu. V neposlední řadě ovšem vztah k marxismu – všichni vyrůstali a působili v době, kdy marxismus byl vlivnou teoretickou koncepcí a perfidní politickou praxí na „šestině světa“. Žádný z nich roli marxismu nebagatelizoval – jakkoliv kritičtí k němu byli (na škále od nezainteresovanosti Durkheimovy přes zanícený entusiasmus Althusserův a nonšalantně povznese-nou lhostejnost Lévi-Straussovu po nepřekonatelnou skepsi a despekt Raymonda Arona). K připomenutí těchto velmi odlišných osobností (dokonce disciplinárně – sociolog, filozof, kulturní antropolog a politolog i sociolog) použijeme tentokrát nikoliv standardní životopis,¹ ale poněkud neobvyklý pokus provázat tyto autory prostřednictvím vybraných témat, tak aby bylo patrné, že francouzská sociálně-vědní tradice tvoří vlastně osobitě kompaktní, byť značně diferencovaný celek.

Émile Durkheim (*1858)

Autoři (a není jich málo), kteří kladou vznik vědecké sociologie až na konec 19. století a spojují jej se jménem Durkheimovým, se stávají *bona fide* obětí dobrovolného sebeklamu: chtějí na Durkheimovi demonstrovat, že „vědecká sociologie“ se stala reálně možnou teprve tehdy, když byla nikoliv deklarativně, ale fakticky spojena vědecká teorie s vědeckou metodou – což nepochybně provedl právě Durkheim ve svých velkých monografiích. Ve skutečnosti ovšem ne zcela kriticky přijímají Durkheimovu vlastní diagnózu stavu sociologie (či obecněji sociálního myšlení) jeho doby: podle Durkheima sociologie (jakkoliv má v té době za sebou zkušenost Comtova, Marxovu, Spencerovu, ale i zážitek s antroposovými teoriemi a polemiku s psychologismem atd.) prý ještě nedozrála do

¹ Kromě životopisu Althusserova, který máme v češtině jen v jeho vlastním podání [Althusser 2001], o ostatních existuje rozsáhlá literatura biografická a přeložené autentické texty. V naší jubilejní studii však nebudeme odkazovat ani zdaleka na všechny tyto prameny – rušilo by to styl a smysl textu.

takového vývojového stadia, aby ji bylo možné pokládat za vědu, ergo – jako věda se ještě de facto neustavila. Durkheim se tedy sám cítí povolán k tomu, aby tento krok učinil – zejména na pozadí pro něho příliš spekulativní a značně schematické, pouze programové, ale obsahově poněkud prázdné sociologie Comtovy.

Svou vědeckou dráhu vlastně otevírá programovým spisem *Pravidla sociologické metody* (1895), jež nikoliv náhodou navozují asociaci na slavnou Descartovou *Rozpravu o metodě* (1637). Descartova proslulá filozofická esej otevírá totiž novou epochu v evropském filozofickém myšlení: může být nahodilé, že by Durkheim zvolil (téměř) stejný název a (téměř) stejnou argumentační strategii jako Descartes, aniž by chtěl provést podobný „koperníkovský obrat“ – tentokrát v sociologii?

Samozřejmě, že nikoliv, a Durkheim občas na tuto souvislost poukazoval, dokonce dramaticky prohlašoval sociologii za „francouzskou vědu“: „Sociologie se vskutku mohla zrodit pouze tam, kde se spolu nacházely dvě podmínky: bylo především zapotřebí, aby ustalo lpění na minulosti, neboť národ, který ve svých institucích spatřuje dokonalost samu, nepociťuje, že by měl opravdu přemýšlet o věcech sociálních. Bylo však také zapotřebí opravdové víry v sílu rozumu... Francie vyhovuje oběma podmínkám... Jsme a zůstaneme zemí Descartovou, jasné myšlení je naší vášní. Jistěže dnes víme, co krajní přímočarosti je v descartovském racionalismu, avšak i když se snažíme jej překonat, přece chceme podržet jeho základní princip,“ sdělil Durkheim v úvaze o francouzské vědě pro výstavu v San Franciscu z roku 1916 [cit. podle Gofman 1995: 111]. Durkheimovi vcelku samozřejmě přiznáme prioritní místo v sociologické „Svaté trojici (čtveřici?, pěti-ci?)“ otců zakladatelů, totiž (Marx) – Durkheim – Weber – (Pareto) – Simmel: všechny je trápí společná otázka: *Jak je možná společnost a V čem je specifikum sociologického pohledu na ni?*

Podle německého sociologa Otto Rammstedta se prý odehrálo toto: „Moderní sociologie vstupuje na scénu v 90. letech 19. století jako vědecká interpretka sociální reality a nechává upadnout v zapomnění roli sociologie jako věštkyně. Zdánlivě stále chaotičtější společenský zmatek není nadále třeba vést k všeobecně akceptovatelnému zmírnění a zklidnění, ale je nutno jej pochopit takový, jaký je, totiž jako něco strukturovaného. V tom spočívá společenské poslání sociologie: musí, osvobozena od hodnotových soudů, odhalovat to, co strukturuje společnost – sociální fakta, formy interakce a projevy sociálního jednání“ [Rammstedt 1992: 7]. Tři klíčové Rammstedtovy pojmy se asociují s třemi „Otcí zakladateli“ – sociální fakta jsou erbovním znamením sociologie Durkheimovy, formy interakce jsou specifikem Simmelova pojetí sociologie a společnosti a sociální jednání je tematickou doménou rozumějící sociologie Maxe Webera. Aby sociologie mohla dosáhnout toho, o čem usilovat má, totiž „odhalit to, co strukturuje společnost“, musí se bolestně, ale radikálně vzdát představy, která byla dominantním znakem sociologie stejně tak comteovské, jako marxovské – totiž představy *pokroku*, rozhodně alespoň představy pokroku lineárního, jednosměrného, kontinuálního.

Je nesporné, že linie pesimistického až tragického vidění světa, v novodobé filozofii započatá Schopenhauerem a Nietzsche, má své umírněné analogon v sociologii konce 19. a počátku 20. století (což nepochybně reflektuje celkovou náladu tzv. *fin de siècle*). Durkheim začíná linii myslitelů Durkheim – Veblen – Simmel – Tönnies – Weber, pro niž je příznačná kritika „údajných sladkých plodů pokroku“ [Meštrović 1991: 96]. V zásadě jde o to, co přesně pojmenovali představitelé chicagské školy Park a Burgess již v roce 1928 takto: pojem pokroku je „pověra nedávné doby, protože tohoto pojmu nebylo až do 18. století, kdy teprve začal být všeobecně akceptován a stal se součástí lidového náboženství“ [Park, Burgess 1928: 232]. Podstatou ideje pokroku je přesvědčení, že „lidský živočich je povolán k tomu, aby vládl vnější přírodou a aby ovládal taky sám sebe“ [tamtéž], ale jen málokterí myslitelé – a k velké nelibosti nejen intelektuálních, ale i praktických (podnikatelských, technických a technokratických) progresistů – si uvědomili, že taková vláda může být „rozšířením, extenzí barbarských, násilnických a antisociálních tendencí“, jež v člověku dřímají [Meštrović 1991: 109].

Durkheim podstatnou část svého díla věnoval *de facto* problému pokroku a kritice jeho „zdánlivých sladkých plodů“. Hned první významná sociologická práce Durkheimova z roku 1893, věnovaná tématu dělby práce [Durkheim 2004], přece exponuje problém sociální *anomie*, totiž stavu, kdy se ve společnosti rozpadá hodnotový a normativní řád, stavu, který nepochybně indikuje sociální úpadek a který je podle Durkheima sám indikován 1. industriálními a obchodními krizemi, zejména bankroty, 2. třídním bojem a antagonismem mezi prací a kapitálem (zjevná variace na „marxovské téma“), 3. absencí efektivní regulace vztahu mezi prací a kapitálem, 4. pohybem či přenosem ekonomické aktivity z rodiny do továrny, 5. extrémně rychlými sociálními a technologickými změnami, 6. podmínkami, v nichž mizí smysl pro spolupráci mezi dělníky (a obecněji zaměstnanci), 7. krajní rutinizací práce, která redukuje dělníka na přívěsek stroje.

Jistá podobnost Durkheimova a Marxova uvažování je vcelku dost samozřejmě pochopitelná z podobnosti *objektivních podmínek* a malé časové distance mezi nimi. Nicméně mezi oběma autory jsou – nejen pokud jde o „diagnózu doby“, ale celé pojetí sociologie – zřetelné a podstatné rozdíly.

Ostatně Durkheim marxismu („materialistickému pojetí dějin“) nevěnoval ani jediný souvislý text (což neplatí o „socialismu“), se světlou výjimkou recenze knihy Antonia Labrioly *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* z roku 1897.² Durkheim nejprve nachází jakousi podobnost mezi svým pohledem na sociální svět a marxovskou představou, že společnost nelze vysvětlit z toho, co si o ní lidé myslí, ale jak jednají na základě „kolektivních představ“ („za životnou pokládám ideu, že sociální život se nemůže vysvětlovat teorií, kterou si o něm lidé vytvářejí, jsouce jeho účastníky, ale z hlubinných příčin, které se vědomí vymykají; jsem ale také přesvědčen, že tyto příčiny je třeba hledat především v tom, jak jsou lidé seskupeni, asociováni“ [Durkheim 1995: 203]). Vědecká sociologie

² Labriolova kniha vyšla v českém překladu [Labriola 1961].

a historie marxovská se tak mívá s durkheimovskou představou: marxismus prý dějiny „naturalizuje“ a co víc – odvolává se na jakési pradějiny lidstva, o nichž nemáme nejmenší potuchy. Marxismus by se mohl stát „vědou“, kdyby se držel svých principů a nepodroboval celou teorii ideji světové revoluce. A tak nakonec „marxistická hypotéza nejen že není dokázána, ale je přímo v rozporu s fakty. Ostatně stále větší množství sociologů se shoduje v tom, že náboženství je prvo- bytný, a tedy nám nejznámější starý prvek všech sociálních jevů“ [tamtéž: 207]. A na závěr Durkheim dodává nikoliv neaktuální myšlenku: „Marxismus pustil ze zřetele, že jakkoliv mohou původní představy záviset na organických stavech, jakmile se zformují, stanou se silou *sui generis*, tedy autonomními, svébytnými příčinami, jež mohou generovat jak příčiny, tak důsledky jiné“ [tamtéž].

Durkheim nejen svou skepsi k progresismu klasického marxismu, ale celou dikcí svého uvažování naznačuje – v tom je podoben svému současníkovi Masarykovi –, že žijeme v době „morální krize“, z níž najít cestu „nelze v klidu pracov- ny“ (intelektuální příčiny té krize tak jako tak známe), ale činem – „krok po kroku pod tlakem neúprosným příčin“ [tamtéž: 209].

Claude Lévi-Strauss (*1908)

Dílo jednoho ze zakladatelů kulturně-antropologického přístupu k sociálním jevům Claudi Lévi-Strausse se dnes čte téměř bezvýhradně jako dílo etnologic- ké či právě jen kulturně(sociálně)-antropologické (a je již z větší části přeloženo do češtiny včetně fundamentální *Strukturální antropologie*). Jistě po právu, ačkoliv nezanedbatelných sociologických podnětů je v něm opravdu celá řada. Ostat- ně Lévi-Strauss je také poněkud nejednoznačným, ale ve 20. století významným pokračovatelem v díle Durkheimově. Nejednoznačnost Lévi-Strausse pokračo- vatelského díla spočívá v tom, že na jedné straně na Durkheima skutečně navazu- je (jmenovitě na *Elementární formy náboženského života*), na druhé straně však nejen nepřijímá, ale výslovně odmítá základní metodologickou premisu durkheimov- ské školy, totiž její sociologismus, předpoklad o prioritě sociálního nad individu- álním, společenského nad psychickým, sociologického nad psychologickým.

Z obrovského Lévi-Strausse díla vyjmeme dva podněty – ideu pokroku a ideu evropocentrismu (univerzalizmu), což ale předpokládá předsunout kra- tinkou vsuvku o pojetí času v moderních společnostech. Moderní společnost nemůže fungovat bez lineárního času (který preliterární společnosti neznaly), jenž synchronizuje mnohost a rozrůzněnost sociálních aktivit a sociálně i lokálně diferencovaných společenství. Problém času má u Lévi-Strausse svůj důsledek v dichotomii horkých a chladných společností, totiž společností, které mají „his- torickou paměť“ („horké“) a které ji postrádají („chladné“).

Tato dichotomie má jednu, nikoliv nedůležitou konsekvenci. Umožňuje totiž rozlišení přírodního myšlení a tzv. *ochocného* (*domestikovaného*) myšlení. Myšlení přírodních národů je „vněčasové svým snažením po celostnosti“, zatímco myšle-

ní, jež je charakteristické pro soudobé evropské společnosti, je bytostně historické a historizující. Oba tyto typy myšlení jsou ale pro Lévi-Strausse *rovnocennými strategiemi*, dokonce ve smyslu strategií racionálních. Podstatně se ale liší v oblasti morálky: přírodní společnosti disponují daleko vyšší úrovní humanity než společnosti, které jsou založeny na myšlení ochočeném (domestikovaném). Rozvinutí těchto úvah čteme v jistě nejznámějším Lévi-Straussově díle *Smutné tropy*. Zde Lévi-Strauss s odkazem na Rousseaua zdůrazňuje, že etnografie hledá „neotřesitelný základ lidské společnosti“, který nelze najít v soudobých společnostech, protože právě ony se mu nejvíce vzdálily. Rousseau podle Lévi-Strausse nepropadl omylu Diderotovu, který spočíval v glorifikaci přírodního či „přirozeného stavu“, protože pochopil, že „společenský stav je neodlučitelným atributem člověka; nese s sebou však zlo: jedinou otázkou je zjistit, zda toto zlo samo je neodlučitelné od tohoto (rozuměj: společenského – pozn. aut.) stavu“ [Lévi-Strauss 1966: 273].

Právě pro tuto blízkost jakémusi hypotetickému prazákladu sociálnosti nám studium „divochů“ údajně poskytuje jedinečnou příležitost vytvořit teoretický model lidské společnosti, který sice neodpovídá žádné pozorovatelné společnosti, ale jehož pomocí můžeme „rozlišit, co je původního a co umělého v současné povaze člověka“ [tamtéž: 274]. Tento model je „obecný a věčný“, říká Lévi-Strauss výslovně, a na jeho základě lze stanovit „základní principy společenského života“, které pak můžeme „uplatnit k reformě mravů, a to našich vlastních, nikoliv cizích“ [tamtéž: 275]. Lévi-Strauss si ovšem uvědomuje nebezpečí, jež jsou s takovým modelovým přístupem spojena: „Když stavíme model, kterým se inspirujeme, takto mimo čas a prostor, vystavujeme se ovšem nebezpečí, že podceníme skutečnost pokroku. Naše stanovisko se rovná v podstatě tvrzení, že lidé brali na sebe vždy a všude týž úkol a vytyčovali vždycky týž cíl a že v průběhu jejich vývoje se měnily jen prostředky k tomu používané. Přiznávám, že mě tento fakt neznepokojuje: zdá se nejvíce odpovídat empirickým faktům, jak nám je odhaluje etnografie a historie, a zejména mi připadá plodnější. Fanatikové pokroku přikládají příliš malou váhu obrovským bohatstvím nashromážděným z té i oné úzké brázdy, na kterou upírají oči, a riskují, že nedocení jejich dosah: tím pak, že přeceňují dosah toho, co bylo vykonáno, zlehčují význam toho, co zbývá vykonat“ [tamtéž: 288].

Jaký to ale byl a je úkol, který si lidstvo vždy a všude kladlo? Podle Lévi-Strausse to je snaha „vytvořit společnost, v níž se dá žít“, což ovšem také znamená, že „člověk po tisíciletí nedokázal nic víc než opakovat sám sebe“. Invariantním problémem, který prochází dějinami jako spojující element a který z nich tvoří *univerzální lidské dějiny*, lhotejno zda takto uvědomované či neuvědomované, je tedy problém tvorby „společnosti, v níž se dá žít“. Jestliže jde ale o invariantu, konstantu, o jakousi „sociologickou univerzálii“, jak je potom tomu ve strukturalistické optice s pokrokem, s pokrokem jako ideou a jako „faktem“? Lévi-Strauss své stanovisko v té věci zformuloval v roce 1983 takto: „Neodmítám ideu ani pojem pokroku. Pokrok působí v určitých oblastech, v určitých sférách, ve vztahu k určitým situacím a určitým cílům. Každá společnost se pohybuje

vpřed z určitého hlediska, ale z jiného hlediska se pohybuje zpět nebo stojí na místě. Nevěřím pouze v to, že lidské společnosti lze uspořádat na žebříčku jakéhosi jediného pokroku, na němž by každá společnost měla své určité místo před nebo za jinými. Neexistuje univerzální řád pokroku. *Nevěřím ve smysl dějin.*³

Je nepochybně pravděpodobné, že to byl také zdůvodněný odpor vůči evropocentrismu a obecně etnocentrismu, rasismu a šovinismu, který vedl Lévi-Strausse k závěru, že prostě neexistuje žádná objektivní míra pokroku, že neexistuje žádné kritérium, pomocí něhož by bylo možno rozlišit regresivní a progresivní vývojový pohyb konkrétních společností. Tento závěr je odvozen ovšem také z velice skeptického postoje Lévi-Strausse k „evropské evolucionistické hypotéze“, která podle něho vlastně nutně ústí v onen zmíněný žebříček, který se stává skřipcem, na nějž jsou natahovány jednotlivé kultury, aby mohly být hierarchizovány jako „vyšší“ nebo „nižší“, aby mohly být seřazeny a oznámkovány a aby bylo nakonec možné prohlásit, že právě jen evropské západní civilizace jsou nejrozvinutější formou evoluce a že preliterární společnosti jsou pouhými relikty, přežitky, pozůstatky vývojově nedospělých a nedozrálých evolučních stadií.

Ve studii *Rasa a dějiny*, kterou napsal v roce 1952 na žádost UNESCO a kterou pojal nejen jako kritiku implicitního a explicitního rasismu, ale především jako kritiku sebestřednosti evropoamerické civilizace, problém pokroku formuluje v generální tezi. Celá kulturněantropologická a historická argumentace „nechce popírat pokrok lidstva, ale vyzývá nás k tomu, abychom jej pojímali opatrně. Vývoj prehistorického a archeologického zkoumání směřuje k tomu, aby rozložil v prostoru formy civilizace, které jsme měli sklon představovat si postupně v čase“ [Lévi-Strauss 1999: 29]. Z toho ale plyne, že pokrok „není ani nutný, ani nepřetržitý“, postupuje skoky, „mutacemi“. Lévi-Strauss zde používá oblíbené metafory šachové hry: jde o pohyb podobný šachovému koni, který má vždycky několik možností, ale nikdy v tomtéž směru. Druhý závěr: rozlišení stacionárních a pohyblivých kultur je relativní, a to doslova ve významu einsteinovském. To, zda je kultura v pohybu nebo stojí, se vysvětluje nikoliv „reálným pohybem“ nebo jeho „reálnou absencí“, ale postavením pozorovatele: kulturní systémy, které „se pohybují naším směrem, se nám zdají být aktivnější“, a ty, „jejichž orientace se liší od směru našeho pohybu, pokládáme za stacionární“. Ale tím posunujeme až nesmyslně kritéria srovnávání. Západní civilizace v posledních stoletích za kritérium pohybu (tedy „pokroku“) vzala technickou změnu, rozvoj „mechanických prostředků“, množství energie na hlavu atd., takže kultury a civilizace, které neodpovídají „dynamice“ těchto změn, jsou prostě stacionární (či dokonce primitivní). Ale kdybychom zvolili za kritérium stupeň schopnosti překonávat nejnepřátelštější geografické prostředí, pak si palmu vítězství odnesou Eskymáci a beduini: „V případě technických vynálezů je zcela jisté, že žádné období, žádná kultura nejsou zcela stacionární. Všechny národy vlastní a transformují, zlepšují

³ Při definitivní úpravě textu, která vyžadovala dohledat některé bibliografické údaje, nepodařilo se mi tento citát z Lévi-Strausse najít. Mohu pouze odpovědně prohlásit, že je autentický a úplný.

a zapomínají techniky, jež jsou dostatečně komplexní, aby jim umožnily ovládnout jejich prostředí. Kdyby tomu tak nebylo, už dávno by zmizely. Rozdíl tedy nikdy nespočívá mezi historií kumulativní a nekumulativní; každá historie je kumulativní, liší se však ve stupni kumulativnosti. Víme například, že staří Číňané i Eskymáci dovedli velmi daleko mechanická řemesla a málo chybělo k tomu, aby došli k bodu, jímž se spouští „řetězová reakce“ určující přechod od jednoho typu civilizace k druhému. Případ střelného prachu je znám: Číňané technicky vyřešili všechny problémy s ním spojené, vyjma jeho použití jako výbušniny. Není pravda, že staří Mexičané neznali kolo, jak se často tvrdí; znali ho natolik dobře, že pro děti vyráběli hračky zvířátek na kolečkách. Býval by jim stačil krok, aby dospěli k vozu“ [Lévi-Strauss 1999: 49]. A tak se u Lévi-Strausse osobitým a dnes už neopakovatelným způsobem spojuje smysl pro difference a odlišnosti s *modernistickým univerzalismem*.

A konečně třetí závěr: je mylné pokládat za výsledek vynikající představitosti, inteligence a úsilí to a jenom to, co představují „nedávné objevy“, a podceňit „jako dílo náhody“ to, co lidstvo objevilo během svého předchozího vývoje, zejména během svého „barbarského období“. Tato averze vůči fascinaci inovacemi a horkými novinkami není u Lévi-Strausse výrazem zapřklého tradicionalismu, ale hlubokého poučení z antropologických a archeologických studií. Je totiž jisté pravda, že „svět začal bez člověka a bez něho také skončí“ [Lévi-Strauss 1966: 289], což je ovšem „kulturně pesimistický“ motiv v evropské intelektuální tradici nikoliv neobvyklý.

Raymond Aron (†1983)⁴

Ač se zdá, že Lévi-Straussova argumentace je silná a přesvědčivá, našla odpor více než vlivného v nikom menším než v Raymond Aronovi. Raymond Aron nejprve zjišťuje, že Lévi-Straussova antievolucionistická filozofie má tři značně odlišné elementy: 1. teorii rovnosti lidských ras, 2. teorii historické změny mutací, konjunkcí, kooperací, dialogem nebo konfliktem mezi lidskými skupinami (civilizacemi a kulturami) a 3. teorii civilizací nebo kulturních stylů, které jsou vzájemně nesrovnatelné, protože každý „kulturní soubor“ je definován existenciálními volbami, které nemohou být hierarchizovány.

Aron nediskutuje první tezi, která se mu zdá nepochybná, ale druhé dvě zpochybňuje dosti razantně: „Moderní vědy nejsou modely jako každé jiné, jsou totiž pravdivější než modely jiných věků... Skutečné poznání a technická moc (*puissance*) nejsou kulturními znaky jako každé jiné, nejsou to elementy partikulárních modelů, jsou to univerzální tendence ... Západní civilizace je superiorní

⁴ Aronovský medailonek můžeme omezit jen na několik poznámek, protože samostatný monografický blok vyšel v *Sociologickém časopise / CSR* poměrně nedávno (5/2005). Koncem loňského roku vyšla také poučená monografie o Aronovi z pera Miroslava Nováka [Novák 2007].

podle norem, které etnologové odmítají... Preferovat společnosti napůl imobilní vůči společnostem kumulativním znamená konec konců nepreferovat humanizovaného člověka vůči prvním exemplářům *homo sapiens*. Znamená to odmítnutí hodnoty významu toho, co se stalo, když se vytvářely ony znaky, kterým rozumíme jako konstitutivním znakům vědomí humanity v člověku" [Aron 1968: 87].

Ačkoliv byl Aron v celé této principiální (dodnes ostatně nedokončené) diskusi nejvýznamnějším francouzským oponentem Lévi-Strausse (snad vedle J. P. Sartra), základní Aronova argumentace, kdysi zdánlivě věcně nesporná, je dnes zpochybněna postmodernismem jako přímo ukázkově „modernistická“. Ostatně Aron zejména ve své pozdní práci *Plaidoyer pour l'Europe décadente* [Aron 1977] své stanovisko radikalizoval dokonce do podoby, která dnes zní snad až nepříjemně „okcidentalisticky“. Co si ale počít s faktem, že Aron přesvědčeným „okcidentalistou“ přece jen byl?

V knize i u nás známé – *Angažovaný pozorovatel* – Aron konstatuje, že zatímco Brežněvův marxismus je neskonale nudný, je naopak „Marxův marxismus mimořádně zajímavý“ [Aron 2003: 57]. Aron se nezabýval marxismem jenom v kontextu analýzy totalitarismu a aktuálního politického dění, ale také, řekněme – *per se*, jako teorií, která stojí za to, aby byla vzata vážně. Totéž si ovšem ani zdaleka Aron nemyslel o celé plejádě teoretických produktů Marxových následovníků – a nejen těch „brežněvovských“. Jednomu z nich (vedle Jeana-Paula Sartra) věnoval dokonce celou knihu – totiž Louisi Althusserovi, jehož dílo bylo na počátku druhé poloviny 20. století ve Francii poměrně atraktivní. Aron sám je však i vůči tomu retrospektivně značně skeptický. Na otázku novinářů, zda mu stálo za to „ohánět se kritickou šavlí“ v polemice se strukturalismem a Althusserem, odpovídá: „Všichni tvrdí, že v Althusserovi je strukturalismus. Osobně nemohu říci, že bych ho tam našel. Měl svůj způsob čtení *Kapitálu*, který se v některých bodech lišil od toho, jak se četl dříve... Když Lévi-Strauss přečetl mou polemiku, děkoval mi slovy – Teď jsem pochopil, že jsem udělal dobře, když jsem Althussera nečetl. Příbuznost mezi strukturalismem Lévi-Strausse a Althusserem existovala jen v představách Pařížanů“ [Aron 2003: 250–251]. A o něco dále píše – „ukážete mi jediný případ, kdy althusserismus ovlivnil skutečnou politickou debatu... Jeho texty jsou pro ty, kdo nemají zkoušku z filozofie, složité a závěry, které vyvozuje z četby *Kapitálu*, mi dodnes zůstávají nejasné“ [tamtéž: 251]. A přece – na jedné straně Aron věnoval Althusserovi téměř dvě celé knihy a na druhé straně má nepochybně pravdu v tom, že nesrozumitelnost Althusserovy dikce (posilovaná tím, jak se stále více vzdalujeme od jakéhokoliv, ať už „autentického“, či jiného marxismu) by pravděpodobně vedla k jeho úplnému zapomenutí, kdyby... Kdyby se Althussera láskyplně neujala kulturní studia, v nichž centrální pojmy althusserovské „revize“ Marxe – „antihumanismus“, „epistemologická ruptura“, „dvojrole ideologie“ a „superdeterminace“ – hrají v té či oné míře vždycky nějakou roli...

Louis Althusser (*1918)

Dílo Louise Althussera je zatíženo tragikou jeho lidského osudu: ve stavu zřejmě hluboké deprese, kterou později soud kvalifikoval (podle zákoníku z roku 1838) jako „stav neodpovědnosti“, uškrtil svou ženu Helenu – sám si to vysvětluje, že tak učinil nevědomě při obvyklé masáži, kterou Heleně dělával. Po deseti letech, když byl stačil napsat ještě filozofickou-sociologickou reflexi „toho, co se stalo“,⁵ spáchal sám sebevraždu. Je vcelku pochopitelné, že pravicová rétorika tohoto faktu lidské tragédie zneužila k tomu, aby udělala krátké spojení mezi marxismem – komunismem – vraždou a sebevraždou. Althusser sám popírá, že by jakékoliv propojení mezi jeho „světovým názorem“ a „tím, co se stalo,“ existovalo. Na druhé straně naopak připisuje životním osudům Heleny, členky Komunistické strany od roku 1930 a účastnice Hnutí odporu (*Résistance*), významný podíl na jeho vlastním politickém prozření: Helena byla po válce obviněna ze spolupráce s gestapem a souzena nejen místním soudem (byla zproštěna funkce radní), ale taky „soudem“ vlastní strany. Tehdy, konstatuje Althusser, „jsme zažili opravdový moskevský proces přímo v Paříži, a později jsem často myslel na to, že kdybychom v té době byli v SSSR, byli bychom pravděpodobně skončili s kulkou v zátylku“ [Althusser 2001: 196].

Neuvádíme tato biografická data zbůhdarma. Althusser znovu otevírá vlastním dílem a životním osudem svým způsobem enigmatické téma 20. století, totiž jak po všech podobných zkušenostech, dokonce osobních, mohli lidé vážně filozofovat o marxismu, ba dokonce o Leninovi? Co je na této doktríně tak děsivě atraktivního, že ani *životní zkušenost* nevyvolá (nezřídka) nic více než odpor k „zatuchlému dogmatismu“ oficiálního vedení strany?

Nepřímo tuto otázku odpovídá Raymond Aron v polemickém spise *Marxismes imaginaires*, který je věnován onomu „domnělému marxismu“, jak jej prezentují Merleau-Ponty, Sartre a zejména právě Althusser. Podle Arona se Sartre a Althusser „nestarají o problém vztahu Marxova dědictví k současnosti, ale zabývají se otázkou, kterou by absolvent *École normale supérieure* označil jako kantánskou a Engels jako maloburžoazní, totiž – jak je možný marxismus? Nebo: jak je možné být marxistou? Nebo, což vyjde nastejno – jak je možné marxistou nebýt?“ [Aron 1970: 191].

Althusser bývá řazen k tzv. *strukturálnímu marxismu* (jako variantě neomarxismu), kam patří ovšem také Nicos Poulantzas (dominantně obrácený k problematice politiky, státu a třídní struktury) či Lucien Goldmann (reprezentant tzv. genetického strukturalismu v sociologii literatury). Strukturální marxismus (což není bez zajímavosti) kritizuje ty koncepce, které setrvávají na přílišném shromažďování a analýze empirických dat – preferuje *teoretický výzkum*, aniž jej však ztotožňuje s filozofií. Důvod takového postupu spočívá v tom, že ty nejvýznamnější „fenomény“ kapitalistické společnosti nejsou přímo dostupné pozorování,

⁵ Vyšla česky pod názvem *Budoucnost je dlouhá* [Althusser 2001].

ale nacházejí se v „hlubinných strukturách“. Tím je strukturální marxismus aspoň vnějškově spojen nejen s tradičním strukturalismem francouzským, ale zejména s Marxovou tezí o tom, že kdyby se sociální jevy daly zkoumat na základě toho, co je přímo pozorovatelné (co je na „povrchu“), nebylo by třeba studia jejich *podstaty*, nebylo by tedy třeba vědy, která je ve svém vyústění vždycky teoretická.

Althusser také obrátil klasický (či spíše tradiční) marxistický historismus jako prosté studium historických procesů v čase, a proto si tolik považoval Marxovy slavné metafory, že to není anatomie opice, jež vysvětluje anatomii člověka, ale anatomie člověka, která vysvětluje anatomii opice [srv. Marx 1954]: ostatně Marx svou metaforou nechce říci nic jiného než to, že předkapitalistické formace lze pochopit jen ve světle vyspělého kapitalismu, nikoliv naopak („evolucionistický“).

Svou poněkud enigmatickou ideou „superdeterminace“ se Althusser staví proti sterilnímu *ekonomickému redukcionismu* a zdůrazňuje ono engelsovské, že ekonomika určuje ostatní sociální jevy jen „v poslední instanci“ a „koneckonců“ spolu s důrazem na relativní autonomii zejména sociálních institucí, ale i idejí a ideologií. Právě souběh působení těchto autonomních oblastí (politiky, ekonomiky, práva, kultury) vede k tomu, že ony samy nejsou prostou reflexí ekonomické situace, ale jakési „superdeterminace“ plurality sociálních činitelů (kulturu nevyjímaje).

V době, kdy se ve střední a východní Evropě neomarxisté napájeli z mladého Marxe jako z pramene vody živé, Althusser přišel s ideou „epistemologické ruptury“ (kterou převzal od Gastona Bachelarda) v Marxově díle a kategoricky rozdělil Marxe na „předvědeckého hegeliana“ (ba snad i fichtovce) do roku 1845 a na „vědeckého Marxe“, který začíná svými *Grundrisse* klást základy vědeckého pohledu na sociální svět. Althusser se nebojí poněkud extravagantního označení Marxe (a marxismu) za *antihumanismus* (zde je cítit osten protisartrovský s jeho tezí, že „existencialismus je humanismus“). Ve spise *Pour Marx* výslovně píše: „V přísně teoretickém smyslu je možné a nutné mluvit o Marxově teoretickém antihumanismu jako absolutní (negativní) podmínce možnosti jak (pozitivního) poznání samotného lidského světa, tak i jeho praktického přetvoření. Vědět něco o člověku je možné pouze tehdy, jestliže obrátíme v prach a popel filozofický (teoretický) mýtus o člověku ...“ [Althusser 2005: 324] A to všechno kurzivou.

Úkolu to doložit se pokusil zhostit ve spisech *Lire le Capital* (1965), *Pour Marx* (1965) a konečně *Lénine et la philosophie* (1969), kde do úmoru opakuje svou základní tezi o „epistemologické ruptuře“ (*la coupure épistemologique*) mezi raným Marxem a jeho dalším dílem. Tento jeho postup ale znamená vyloučení takových „humanistických“ pojmů, jako je zvěčnění (reifikace), zprostředkování, lidská přirozenost, emancipace, odcizení, tedy „těchto feurbachovských zázraků“, z vědy a jejich nahrazení pojmy sociálně-ekonomická formace, nadstavba, výrobní síly a výrobní vztahy apod. Marxovým objevem tak je „rozchod s každým filozofickým humanismem, což není záležitost nijak druhořadá“ [Althusser 2005: 315]. Prototypem „humanistického marxisty“ je Althusserovi nikoliv náhodou Gramsci, modla každého neomarxismu...

Ostatně s Gramscim jej spojuje i pojetí ideologie. Zde je Althusserovo novátorství asi spíše zaznamenáníhodné: proti klasickému marxovskému pojetí ideologie jako „falešného vědomí“ Althusser rozlišuje ideologii jako „dvojlomnou“: na jedné straně jako obraz skutečného každodenního života lidí a jejich životních podmínek není ideologie „falešná“, na druhé straně jako složitý systém významů, jenž dává světu smysl (ideologický diskurz) způsobem, který vyplývá z mylného pochopení mocenských struktur a třídních vztahů, je ideologie „klasicky falešná“. Na závěr této althusserovské upomínky připomeňme, že přes všechnu svou ex post frapantní dogmaticčnost Althusser nemohl nevidět, jak se hroutí svět reálného socialismu, jehož byl současníkem. Althusser se domníval, že je nutno odmítnout 1. scestnost doslovných interpretací Marxe, zejména sovětských (ergo celý „sovětský marxismus“); 2. ideu *socialismu jako přechodného období* k beztřídní společnosti, která je podle Althussera „na hovno“, protože vytváří iluzi, že po překonání potíží s přechodným obdobím, oné „ohromné řeky sraček“, se zčistajasna ocitneme na pláži, slunci a větříku časného jara; 3. dialektiku jako to, co v Marxovi přetrvávalo jako „ideologické“ a potlačovalo ideu nejnositelší, tj. *materialistické pojetí dějin*, a konečně 4. postmodernismus, v němž – jako kdysi v Leninových časech – „hmota zase zanikla“, vytratila se a nahradily ji baudrillardovské simuláky, virtuální realita a všechny ostatní „nehmotnosti komunikace“, postmodernismus, tento „nový dortík s teoretickou šlehačkou, jenž se přirozeně opírá o působivé indicie nových technologií“ [Althusser 2001: 215].

Aronův dávný komentář k Althusserovi je zlomyslný, ale ospravedlnitelný: „Jako člen strany Althusser musí, podobně jako řada pokolení marxistů před ním, pomocí pečlivě vybraných citátů připsat Marxovi to, co chce říci sám... Podle Althussera Marx nerozuměl úplně svému autentickému myšlení, a tedy ani vědecké revoluci, kterou započal“ [Aron 1970: 252]. Dnes my už stěží rozumíme Althusserovi...

Miloslav Petrušek

Literatura

- Althusser, Louis. 2001. *Budoucnost je dlouhá. Fakta*. Praha: Karolinum.
 Althusser, Louis. 2005. *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
 Aron, Raymond. 1968. *The Industrial Society. Three Essays on Ideology and Development*. New York: Simon and Schuster.
 Aron, Raymond. 1970. *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*. Paris: Gallimard.
 Aron, Raymond. 1977. *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris: Éditions Robert Laffont.
 Aron, Raymond. 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
 Durkheim, Émile. 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
 Durkheim, Émile. 1995. „Matěrialističeskoje ponimanije istorii.“ Pp. 199–208 in *Emil Džurkgejm. Sociologija: jeho predmět, metod i naznačeniye*. Moskva: Kanon.

- Gofman, A. B. 1995. *Sem lekcij po istorii sociologii*. Moskva: Martis.
- Labriola, Antonio. 1961. *Eseje o materialistickém pojetí dějin*. Praha: SPNL.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1999. *Rasa a dějiny*. Brno: Atlantis.
- Marx, Karel. 1954. *Kapitál: kritika politické ekonomie. Díl I. Kniha 1: Výrobní proces kapitálu*. Praha: SNPL.
- Meštrović, Stjepan G. 1991. *The Coming Fin de Siècle. An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernity*. London, New York: Routledge.
- Novák, Miroslav. 2007. *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav.
- Park, Robert E., Ernest W. R. Burgess. 1928. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: Chicago University Press.
- Rammstedt, Otto. 1992. *G. Simmel et les sciences humaines*. Paris: Méridias Klincksieck.