

Petr Kužel

FILOSOFIE LOUISE

ALTHUSSERA

O filosofii, která chtěla
změnit svět

Praha (Filosofia) 2014, 404 str.

Marxistický teoretik, bezpodmínečný souputník Francouzské komunistické strany, neodraditelný zastánce dik-tátu proletariátu – francouzský filoso-f Louis Althusser (1918–1990) spl-ňuje všechny předpoklady k tomu, aby na něj bylo v našem středoevrop-ském prostoru pohlíženo s nedůvěrou. A přece Petr Kužel, který věnuje to-muto nevšednímu mysliteli rozsáhlou monografii, na jejím začátku konsta-tuje, že se zájem o Althusserovu práci v posledních letech v českém prostředí obnovuje.

O Althusserovi se ostatně mluví i v domácí Francii. Nejen proto, že mnozí z výrazných současných fran-couzských myslitelů prošli Althusse-rovou školou (A. Badiou, P. Mache-rey, J. Rancière ad.), ale také v reakci na několik teprve nedávno zveřejně-ných Althusserových textů. V prvé řadě je třeba zmínit vydání dopisů, které psal Althusser v průběhu třiceti let své ženě Heleně a jejichž zveřej-nění se nutně stalo událostí: tragická noc z 15. na 16. listopadu 1980, kdy

Althusser svoji manželku ve stavu ne-přítčetnosti zavraždil, se stala v inte-lektuálních kruzích smutnou legendou, která takové intimní korespondenci dodává samozřejmě zcela nearchivní náboj a značný čtenářský potenciál.¹ Ačkoli Althusser jednu ze svých prací koncipoval jako přímou reakci na toto životní drama (*Budoucnost je dlouhá* vyšla v roce 2001 také česky a zů-stává v českém prostředí nejdostup-nějším autorovým textem),² rozhodně neplatí, že by se proslavil především vraždou své manželky. Docela akade-mický je naopak formát *Kursu o Rous-seauovi*,³ druhého z teprve nedávno zpřístupněných textů. Tento záznam Althusserovy přednášky z *École nor-male supérieure* z roku 1972 je o to zajímavější, že doplňuje dva dřívější Althusserovy pokusy o zpracování Rousseaua a představuje Althussera v trochu nezvyklém světle jako brilantního interpreta filosofické tradice.

Althusserovým autorem však byl a zůstane Karel Marx. Právě jemu Al-thusser věnoval dvě práce z roku 1965, *Pro Marxu*⁴ a *Čist Kapital*,⁵ kterými se prosadil jako neotřelý myslitel, pro něhož budou hranice akademických kruhů příliš těsné. Petr Kužel, který si předsevzal vyložit Althussera v jeho celistvosti, a tedy bez filtru jakéhokoli jednostranného zájmu, si tak jen zdán-livě vybral nejsnazší cestu systema-tického výkladu. Jistě totiž stál před rozhodnutím, kolik prostoru vyhra-dit Marxovi samému a jeho nespočet-

1 L. Althusser, *Lettres à Hélène. 1947–1980*, vyd. O. Corpet, Paris 2011.

2 L. Althusser, *Budoucnost je dlouhá. Fakta*, přel. J. Fulka, Praha 2001.

3 L. Althusser, *Cours sur Rousseau*, vyd. Y. Vargas, Paris 2012.

4 L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1996.

5 L. Althusser aj., *Lire Le Capital*, Paris 1996.

ným interpretacím, aby mezi nimi ta Althusserova vyvstala v celé své původnosti. Budiž přitom bez odkladu řečeno, že se mu podařilo zvolit takový poměr těchto nezbytných substancí, který z jeho práce činí dílo vyrovnané, ve svém postupu sebejisté, intelektuálně poctivé a přitom ke čtenáři přívětivé.

Louis Althusser, nejen marxistický filosof

Svou knihu *O filosofii, která chtěla změnit svět*, Petr Kužel člení podle období vývoje Althusserova myšlení, a tedy časově i meritorně: „teoreticistní období“ (1960–1967), které považují za intelektuálně nejinspiračnější, je vystřídáno obdobím pěstování filosofie pojaté jako „v poslední instanci třídní boj na poli teorie“ (snad tedy můžeme mluvit o období „militantní“ filosofie, ohraničeném lety 1967 a 1975), jež přechází v čas vymezený reflexí „krize marxismu“ (1976–1978), z níž Althusser nakonec uniká tzv. „aleatorikou“ (1978–1990). V těchto čtyřech etapách, které bude samozřejmě nutné ještě podrobněji charakterizovat, se odráží Althusserova usilovná snaha o nové a nové promýšlení vlastní filosofie, na jejíž neklid ostatně Kužel své čtenáře explicitně upozorňuje: Althusser svoji práci neustále přehodnocuje, pochybuje o vykonaném, jeho způsob filosofování je „sebedestruktivní“ (Balibar), a to s takovou silou, která jej dokonce přivádí k myšlenkám na to se odmlčet (srv. 357).⁶ Rozhodnutí vyložit Althusserovu filosofii primárně v je-

jím vývoji, ale také s citem pro její vnitřní provázanost (12), je – vzhledem k tomu, o jak dynamický materiál se jedná – snadno pochopitelné.

Je i Althusserova epistemologie, které Petr Kužel věnuje první a zdaleka nejrozsáhlejší kapitolu knihy („Epistemologie“, 37–137), stižena takovou pomíjivostí? Její zařazení do „teoreticistního období“, které si Althusser bude později vyčítat, by tomu nasvědčovalo. Pravdou je ale i to, že se k případným Althusserovým revizím epistemologických principů, jež byly vypracovány v šedesátých letech, autor knihy v dalším výkladu již explicitně nevrací, a naopak se zdá, že místy potvrzuje platnost Althusserových původních východisek. V každém případě platí, že tato lekce Althusserovy epistemologie nemá funkci pouhého rozehrívacího metodologického úvodu, s nímž by se mělo více či méně v průběhu četby počítat. Její rozsah vcelku symbolicky odpovídá rozsahu Althusserovy přípravy na čtení Marxe, tj. *epistemologické* přípravy podniknuté v jeho úvodní studii ke „čtení“ *Kapitálu*, která oproti stovkám vědeckých i angažovaných výkladů tohoto německého klasika Althusserovi zajišťuje nezpochybnitelnou – třebaže nikoli nutné přijímanou – jedinečnost. Kužel v tomto ohledu projevil neobyčejnou trpělivost, protože nepodleh tlaku co nejdříve dokázat Althusserovu interpretační originalitu a výsledek jeho zpracování *Kapitálu* prozradil teprve na straně 131. Čtenáře tak navádí k tomu, aby tento výsledek, kterým je nalezení konceptu *strukturální*

⁶ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované knihy; všechna zvýraznění jsou převzata z citované práce.

kauzality, chápali jako *objev*, k němuž Althussera dovedla sice dlouhá a spleťtá, nicméně dobře zajištěná cesta, již si musel se zřejmou intelektuální námahou přichystat.

Petr Kužel tak ve své knize přebírá něco z působivosti Althusserova dlouhého soustředění, které přitom v díle *Čistá Kapitál* rozhodně nepůsobí jako pouhý povídacový odklad. Nejen že se v ní snaží určit Althusserovo místo v rámci francouzské epistemologické tradice,⁷ vysvětluje také jeho zcela osobité pojetí vědeckého textu, kterým se nechává při výkladu Marxe vést.

Althusser se inspiroje především G. Bachelardem, autorem pojmu „epistemologický zlom“, od něhož si vypůjčuje ideu radikálního přechodu od nevědeckého k vědeckému poznání. Právě k takovému zlomu podle něj dochází u Marxe, který nahrazuje klasickou politickou ekonomikou (vpravdě vědeckým) historickým materialismem. K tomuto „zvědečtění“ dochází jen zdánlivě banálním Marxovým napomenutím klasické ekonomie z nepozornosti, již se dopouští, když se vypořádává s otázkou „hodnoty“. Na jeho postupu je přitom něco fascinujícího – tento dojem vyplývá z nepoměru zdánlivě nicotné opravy a jejích kolosálních důsledků: „Klasická politická ekonomie ‚vytvořila‘ (stejný výraz užije Engels v *Předmluvě k Druhé knize* o flogistické chemii, která ‚vytvořila‘ kyslík, a o klasické ekonomii, která ‚vytvořila‘ nadhodnotu) správnou od-

pověď: hodnota ‚práce‘ se rovná hodnotě zdrojů nezbytných k reprodukci ‚práce‘. Správná odpověď je správná odpověď. Každý ‚prvoplánový‘ čtenář by dal Smithovi a Ricardovi bod a přešel by k jiným věcem. Ne tak Marx.“⁸

Ne tak Marx, protože ten si podle Althussera uvědomil, že v tvrzení „hodnota práce je rovna hodnotě zdrojů nezbytných k údržbě a reprodukci práce“ je něco v nepořádku. Jak se totiž práce „udržuje“? Jak se „reprodukuje“? Náhrada slova „práce“ za slovo „pracovník“ („hodnota práce je rovna hodnotě zdrojů nezbytných k údržbě a reprodukci pracovníka“) by sice problém se srozumitelností „udržování“ a „reprodukce“ mohla vyřešit, způsobila by ale zase nesoulad mezi začátkem a koncem tvrzení, které jako by nedokázalo udržet svůj předmět (práce, pracovník). Větu je tedy třeba znovu opravit tak, aby byly termíny vztahu, který vyjadřuje, sjednoceny. Takto vzniká správná a srozumitelná formulace, podle níž „hodnota pracovní síly je rovna hodnotě zdrojů nezbytných k údržbě a reprodukci pracovní síly“. Jenomže takové úpravy nejsou nevinné: tento nový teoretický, všimá si Althusser, ve skutečnosti představuje odpověď na otázku, která nebyla klasickou ekonomikou vyřčena (i když právě ona byla ve skutečnosti zamýšlena): *jaká je hodnota pracovní síly?*⁹

Takto – skrze pojem hodnoty *pracovní síly* – se Marx vymaňuje z ekonomické *ideologie*: „rozdíl mezi vědou

⁷ Z domácí literatury lze k tématu doporučit studii Miloše Kratochvíla (*Francouzská epistemologie. Přehled vývoje do poloviny 20. století*, Praha 2013).

⁸ L. Althusser aj., *Lire Le Capital*, str. 14.

⁹ Srv. tamt., str. 15–17.

a ne-vědou (resp. ‚ideologií‘ u Althussera, ‚předvědeckým duchem‘ u Bachelarda) spočívá v odlišnosti jejich objektů. Zatímco objekt ‚běžného poznání‘ je ‚dán‘ v každodenní zkušenosti, objekt vědy je teprve konstruován, a to v rámci určitého teoretického systému“, shrnuje Kužel (41). A podobně jako klasická ekonomie vypracovala nový vědecký předmět (hodnota pracovní síly), aniž by jej skutečně objevila – sama totiž nedokázala tento předmět docela jasně zahlédnout a správně pojmenovat –, podobně zůstal i Marxovi částečně skryt jeho vlastní objev. Jak píše Kužel, zlom, o nějž se Marx svoji prací postaral, byl „natolik radikální, že ... nebyl schopen jej zcela jasně *teoreticky* reflektovat“ (49). O jeho teoretickou reflexi bude usilovat až Althusser, který si pro ni vypůjčuje Marxem uplatněnou (ovšem nereflektovanou) metodu *symptomálního čtení*.

Symptomální čtení

Althusser čte svého Marxe „symptomálně“: v chybách a rozporech (bévues), jichž se německý myslitel dopouští, nachází průhledy k jakési druhé vrstvě jeho textu, která se odhaluje právě jen v těchto momentech slabosti. Petr Kužel v této souvislosti podtrhává, jak nenáležité je paušální obviňování Althussera z dogmatismu: „Zatímco řada marxistických teoretiků přistupovala ke *Kapitálu* s tím, že obsahuje již vypracované odpovědi na zásadní otázky, jen je třeba je v něm nalézt, Althusserovo čtení naopak zdůrazňuje, že Marxův text je v některých

ohledech neúplný, v jiných dokonce rozporný a že některé jeho pojmy vedou do slepých uliček“ (67).

Althusserovým epistemologicky závažným gestem však je, že „chyby“ ve čteném textu nevyhledává za účelem jeho denunce, nýbrž za účelem jeho dekonstrukce. Jde samozřejmě stále o kritický přístup k textu, kritičnost zde ale slouží k vyhledávání těch jeho míst, z nichž by bylo možné proniknout pod jeho povrch a odhalit „pod rovinou manifestního diskurzu diskurz zcela nový“ (67), který manifestní diskurs jakoby „trhal“ a prodíral se jím na povrch právě v podobě jeho „chyb“ (jež lze proto považovat za „symptomy“). Můžeme jen litovat, že se Kužel nezabývá touto technikou o něco podrobněji a kritičtěji (viz 65–71). Do jaké míry zůstal Althusser této své interpretační metodě během své intelektuální kariéry věrný? Jak uspěl s jejím rozšířením?¹⁰ Má zařazení jejího výkladu do Althusserova prvního filosofického období naznačovat, že ji Althusser uplatnil veskrze lokálně a že ji spolu s nápravou svého prvotního „teoreticistního vychýlení“ (viz 193, pozn.) později opustil? Kužel veškeré své pochybnosti vměstnal do jediné poznámky pod čarou daleko za oddílem, který symptomálnímu čtení věnuje:

„Pokud jsou otázky, na které Marxův text odpovídá, absentní, jak Althusser nejednou uvádí, je otázkou, co vlastně symptomální čtení ospravedlňuje. Jak vyplývá z Althusserových textů z pozůstalosti,

¹⁰ K využití Althusserovy symptomální četby v literární teorii Pierrem Macheireyem srv. např. L. Ferretter, *Louis Althusser*, London – New York 2006, str. 59–69.

byl si tohoto problému vědom. Do jisté míry lze v důsledku toho připustit, že diskurs, který Althusser svým čtením Marxe vytvořil, se v Marxově diskursu nenachází (ani ‚v praktickém‘ či ‚latentním‘ stavu). Symptomální čtení tak může zachytit to, co v Marxově diskursu latentně je, tj., jak prohlašuje Althusser, jeho filosofii v praktickém stavu, může však ‚zachytit i to, co tam vůbec není‘“ (352, pozn.).

Toto zní ovšem jako mimořádně důležitá nejasnost, o které by se patřilo pojednat obšírněji. Tím spíše, že se Kužel nakonec metodě symptomálního čtení rozhoduje přece jen důvěřovat. Alespoň to lze vyvodit ze skutečnosti, že bude při identifikaci motivů tzv. aleatorního materialismu – jehož principy Althusser formuluje ke konci své intelektuální dráhy – v ranějších fázích Althusserovy filosofie mluvit o „aplikaci symptomální četby na jeho vlastní manifestní diskurz“ (358). Pojem symptomální četby se ovšem začíná v takových místech rozostřovat, „jiný text“¹¹ jako by splýval s obvyčejnými nevyřčenými předpoklady teoretické práce; nikoli *vztah*, ale pouhé *rozlišení* mezi manifestním a latentním diskursem (kde se i slovo „diskurz“ stává poněkud vágním) najednou – jak se zdá – postačuje k tomu, aby se bylo možné dovolávat symptomálního čtení, které se veskrze obejde bez *symptomů*.

Nejde ovšem pouze o otázku, jak symptomální čtení prakticky provádět, či o spor, zda jde skutečně o interpretační metodu, anebo spíše o partikulární pojetí čteného textu, kterému je propůjčována skrytá rovina nevědomí [psychoanalytická inspirace, které se Kužel věnuje v samostatné kapitole (165–189), je zde zjevná]. Běží zde skutečně o jeho předpoklady, a to v tom nejširším slova smyslu. Například Jean-Marie Vincent¹² takto na jedné straně vyzdvihuje analytickou sílu symptomálního čtení, na straně druhé je ale podezírá z toho, že navádí k přílišné shovívavosti. Althusser podle Vincenta nikdy nezpochybil samu existenci „marxisticko-leninské“ *teorie*, hrubé přehmaty marxismu-leninismu měl navíc tendenci banalizovat jako periferní pochybení. Neměla ho ale právě „metoda“ symptomálního čtení, která přece za chybou hledá systém, v tomto ohledu ochránit? Jakkoli paradoxně to může zprvu vypadat, předpokladem užití symptomálního čtení je ohromná důvěra v čtený text. Jen na pozadí této důvěry může totiž takový text vykazovat jakékoli *anomálie* – odchylky od převládající správnosti – poukazující k jeho skryté řeči.

Althusserův Marx

Jak již bylo uvedeno výše, Kuželova kniha není parafrází Althusserova výkladu Marxe; někdo by dokonce mohl říci, že se takovému přeříkávání vyhýbá až příliš. Althusserova interpretace Marxovy filosofie je nejkoncent-

¹¹ L. Althusser aj., *Lire Le Capital*, str. 23.

¹² J.-M. Vincent, *La lecture symptomale chez Althusser*, in: *Multitudes*, numéro spécial (prosinec 1993), in: <http://www.multitudes.net/La-lecture-symptomale-chez> [navštíveno 17. 5. 2015].

rovaněji shrnuta v oddíle „Ontologie“ (138–164), k němuž svým způsobem patří již pojednání o „strukturální kauzalitě“ zařazené na konec epistemologického oddílu (131–137). „Právě strukturální kauzalita“, píše Kužel, „je podle Althussera oním hledaným ‚klíčem k celému Marxovu dílu‘, pojmem, který Marxovi chyběl, aby vyjádřil obsah svého teoretického objevu“ (131): Marx strukturální kauzalitu objevil, nedokázal ji však vyjádřit konceptem. Althusser jej v tomto bodě doplňuje, jak ale Kužel přiznává, idea strukturální kauzality i u něj zůstává pozoruhodně nevyjasněná. Althusser mluví o „účinku struktury na její elementy“, a tak se může zdát, že jde především o narušení představy o jednosměrné determinaci společenského systému jeho ekonomickou základnou. Jenomže Althusser stejně tak uniká před vztahem determinace ekonomiky strukturou:

„... struktura není *vnější* esenci vůči ekonomickým fenoménům, u nichž by modifikovala určité aspekty, formy či vztahy a která by na ně působila jako absentní příčina, *absentní, protože vůči nim vnější. Absence příčiny v ‚metonymické kauzalitě‘ struktury vzhledem k jejím účinkům není výsledkem vnějškovosti této struktury [vůči ekonomickým fenoménům]*,¹³ je to *naopak sama forma niternosti této struktury jakožto struktury, v jejích účincích*. To implikuje, že účinky nejsou ničím vnějším vůči struktuře, že nepředstavují žádný předmět, prvek nebo prostor, které by ve své

existenci předcházely existenci struktury a na které by tato struktura *otiskla svou stopu*. Naopak to implikuje, že struktura je imanentní svým účinkům, že je ve spinozovském smyslu slova imanentní příčinou svých účinků...“ (135, Althusserův citát upravuji; zvýraznění původní).

Tato pasáž, již Kužel cituje z Althusserova druhého příspěvku v díle *Číst Kapital*, by si zasloužila zevrubný výklad, který však svému čtenáři autor tak docela neposkytuje. Na strukturální kauzalitu přijde samozřejmě řeč i později, například téma imanentní kauzality (a tedy dějinné asubjektivy) bude rozvinuto v samostatném oddíle („Dějiny jako proces bez subjektu“, 156–158). Přesto lze litovat, že místo toho, aby se Petr Kužel pokusil problematiku strukturální kauzality vyjasnit, uzavírá celou věc konstatováním, že ji sám Althusser bohužel nijak jasně nedefinuje a že se spokojuje veskrze s jejím negativním vymezením (jde o typ kauzality, který se vymyká jejímu descartovskému, leibnizovskému i hegelovskému pojetí; srv. 149).

Ačkoli tedy Kužel ve svém výkladu Althusserova Marxe nijak zvlášť nespěchá, přece jen místy postupuje vpřed s až přehnanou smířlivostí, jako by necítil potřebu porozumět Althusserovu „teoreticistnímu období“ pokud možno beze zbytku. Udržet si zájem o reflexe, na něž sám jejich autor v nové etapě své práce zanevře, pochopitelně není nijak snadné. Na druhou stranu Althusser bude svoje

¹³ Doplnuji podle originálu, Kužel v citaci vynechává.

„teoreticistní vychýlení“ kritizovat z pozice, kterou s ním my, jeho čtenáři, nemusíme sdílet. Nic nás nenutí litovat s pozdějším Althusserem, že se od začátku nevěnoval otázce vzájemného vztahu marxistické teorie a reálného politického emancipačního hnutí (k Althusserově sebekritice srv. 193–199) a že se uzavíral do světa *teoretické* praxe. Jistě, poctivý výklad Althusserova intelektuálního vývoje musí vzít takové prozření na vědomí, musí je reflektovat a v dalších svých krocích i respektovat. Sám rozbor Althusserova „teoreticistního období“ by jím však nemusel být nijak dotčen.

Snad je to Kuželův (nenápadný) tah k politice, který způsobil, že mu mohlo delší setrvání u Althusserova Marxe připadat jako nepatřičné. Anebo je to jen můj vlastní zájem o otázky obecné sociologie, který mně naopak nedovoluje projít výkladem Althusserova úvodu do *Kapitálu* bez pozastavení se u pasáží, jako je například tato:

„To, co Marx v *Kapitálu* studuje, je mechanismus, v jehož důsledku výsledek dějinného vytváření existuje *jako společnost*. Je to mechanismus, který tomuto výsledku dějin, jímž je jím studovaný produkt-společnost, propůjčuje moc vytvářet ‚efekt společnosti‘, který vede k tomu, že tento výsledek existuje *jako společnost*, a ne jako hromada písku, mravenišť, obchod s nářadím nebo pouhé shromáždění lidí.“¹⁴

Moderní buržoazní společnost, kterou Marx studuje, je nepochybně výsledkem dějinného utváření; čím to ale je, že výsledkem historie je zrovna *sociální* existence? Althusser zkratka z Marxe činí současníka sociologických klasiků, jednak dobově, ale také – a především – skrze sdílenou problematiku principů společenské soudržnosti. Teprve v této souvislosti se stane zjevná závažnost Althusserovy teze, podle níž *marxismus není historismem*: poznání moderní buržoazní společnosti *jako společnosti* se nemusí opírat o její historickou analýzu, historické vysvětlení (pohybem, následností, časem, zrodem) se k této problematice dokonce nehodí. Společnost je v *Kapitálu* „chápána jako ‚tělo‘, a to ne jako jakékoli tělo, nýbrž jako *toto tělo, které funguje jako společnost*“.¹⁵

Tato obecně sociologická problematika, již se Kužel nevěnuje, pootevírá dveře k dalším netriviálním úvahám. Za prvé, Althusser rozvíjí motiv „efektu společnosti“ jako variantu tentokrát čistě epistemologické problematiky „efektu poznání“. Dřívější snahy o formulaci teorie dějin poznání se podle něj proviňovaly tím, že neproblematizovaly ani tak *poznání* jako takové, ale pouze *podmínky* jeho vzniku. Působením jakého mechanismu však platí *to které* poznání právě za *poznání*?¹⁶ Althusser tak sice odmítá historicismus jako epistemický princip, do teorie poznání i společnosti však zavádí radikální dějinnost, když připouští proměnlivost nejen mecha-

¹⁴ L. Althusser aj., *Lire Le Capital*, str. 74 (zvýraznění původní).

¹⁵ Tamt. (zvýraznění původní).

¹⁶ Tamt., str. 67–72.

nismů jejich vzniku, ale i samé jejich podoby, a tedy jejich konceptu:

„Z tohoto hlediska musí být na *Kapitál* nahlíženo jako na teorii mechanismu vytváření *efektu společnosti* uvnitř světa kapitalistické výroby. Že je *tento efekt společnosti* různý v závislosti na různosti výrobních způsobů, to je něco, co začínáme tušit, i kdyby jen díky pracím z etnologie a současné historie. Že je od různých výrobních způsobů odvislý [také] *mechanismus* vytváření těchto různých efektů společnosti, k tomu máme, teoreticky řečeno, všechny důvody se domnívat...“¹⁷

Myšlenka, že různé podmínky vytvářejí různé *druhy* společností, tato zásadní idea sociologického 19. století, se mi zdá být dodnes netriviální; stejně netriviální je i Althusserův Marx.

Pozoruhodná je tato problematika společenskosti *jako specifického výsledku kapitalistického výrobního způsobu* i z jiného hlediska. Právě v tomto momentě lze totiž zahlédnout Althusserovu příbuznost s Lévi-Straussovým strukturalismem, třebaže může být jinak prezentován – jak to opakovaně činí i Kužel – jako jeho oponent:

„Althusser mívá i proti Claudu Lévi-Straussovi a té verzi strukturalismu, kterou reprezentoval. Althusserovo vyjádření z jeho ‚Prvků sebekritiky‘, že nikdy ani on, ani jeho spolupracovníci nebyli strukturalisté, je v jistém slova smyslu nepochybně pravdivé. Nebyl strukturalistou, pokud bychom chápali strukturalismus úzce, tedy jako teorii formálního spojení předem daných prvků a jejich kombinatoriky, které vytvářejí strukturu, aniž by toto spojení jakkoli proměňovalo její jednotlivé prvky“ (145).

Toto je ovšem dosti nepřejícné vyjádření principů lévi-straussovského strukturalismu (k Althusserovu poměru ke strukturalismu viz zejm. 145–148, později Kužel spíše mimochodem zmiňuje, že býval Althusser ke strukturalismu řazen, viz 299).¹⁸ Co ale tedy v Althusserově problematice „efektu společnosti“ s principy strukturalismu souzní? Domnívám se, že tuto blízkost lze najít v motivu Althusserova odmítnutí historického vysvětlení *společenskosti* ve prospěch synchronního přístupu. Lévi-Straussova antropologie příbuzenství, stejně jako dříve fonologie a později právě Althusser, totiž odmítá historickou ana-

¹⁷ Tamt., str. 75 (zvýraznění původní).

¹⁸ Důsledně pojatý strukturalismus si podle V. Descombese nevystačí s ideou různého rozmístění částí v analyzovaném předmětu, v němž je „všechno spolu spjaté“. Ke strukturální analýze ve skutečnosti neodmyslitelně patří komparativní metoda: „Je nemožné mluvit o struktuře nějakého jednotlivého předmětu: ať textu či instituce. Co je strukturované, není věc sama, jak se někdy domnívá literární kritika ..., nýbrž je to *soubor*, za jehož *reprezentaci* lze pokládat zkoumanou věc, pokud tento soubor srovnáváme s jiným.“ (V. Descombese, *Stejně a jiné. Čtyřicet pět let francouzské filosofie [1933–1978]*, přel. M. Petříček, Praha 1995, str. 89, zvýraznění původní.) Struktura v tomto smyslu nepředstavuje žádnou specifickou kombinaci prvků, nýbrž vyplývá ze „skupiny transformací“. Předem dány nejsou prvky, ale vztahy.

lýzu z důvodu její nezpůsobivosti vysvětlit kulturní fenomény v jejich celistvosti, jako systémy:

„Každý terminologický detail, každé zvláštní pravidlo uzavíraní sňatku se pojí k jinému zvyku jako důsledek nebo pozůstatek čehosi: upadáme do přílišné nespojitosti. Nikdo se neptá, jak by příbuzenské systémy zkoumané ve svém synchronickém celku mohly být náhodným důsledkem setkání několika heterogenních institucí (z nichž většina je ostatně hypotetická), a přece fungovat pravidelně a s jistou účinností.“¹⁹

Kužel o odmítnutí marxismu jako historicismu a o Althusserově důrazu na synchronní hledisko také opravdu mluví jako o projevu určité „strukturalizace Marxe“ (srv. 83). Soustředěnější rozbor však nepředkládá, čímž se možná připravuje o zajímavou příležitost proniknout do Althusserova myšlení o něco hlouběji.

Filosofie, ideologie, politika

Kužel tíhne více k politickému Althusserovi než k Althusserovi epistemologovi či Althusserovi interpretovi (jestliže Althusserovu čtení Machiavelliho věnuje celou kapitolu, 331–356, jeho interpretaci Montesquieua zmiňuje již jen epizodicky a jeho několika-násobný pokus vyrovnat se s Rousseauem opomíjí zcela). Druhá a třetí část knihy („Filosofie jako zbraň revoluce – Althusserova filosofie v letech 1967–1975“, 193–294; „Krise marxismu – Althusserova filosofie v le-

tech 1976–1978“, 297–327) zachycují Althussera *de facto* ve veřejném prostoru, Althussera „měnicího svět“.

Od roku 1967, přidržíme-li se Kuželovy datace, se Althusser vzdal pojetí filosofie jako obecné teorie „teoretické praxe“ a začal filosofii pojímat jako „v poslední instanci třídní boj na poli teorie“ (193). To zní sice beznadějně zastarale, Kužel jako by ale teprve od této chvíle nacházel „svého“ Althussera, jehož mimochodem pravidelně srovnává s Egonem Bondym. Pro mne naopak ztrácí Althusser s překonáním svého „teoreticistního období“ na přitažlivosti. Čím větší má být politická závažnost nové marxistické filosofie, tím menší se mi zdá být její závažnost intelektuální – Althusser se opakuje, ostentativně vyhlašuje, mluví do větru (například o Leninově „teorii“ filosofie, která se údajně měla opírat o zkoumání mechanismu „filosofické produkce“, která filosofii chápe jako „intervenci v určité teoretické doméně“ a kterou Lenin údajně *prakticky* vytvořil tím, že bojoval zcela otevřeně třídně, srv. 214–222).

Petr Kužel je autor velmi diskrétní, neprozrazuje své pocity nijak přímočaře. Z občasných odběhnutí k politické či sociálně-ekonomické aktualitě si však lze domyslet, že Althussera jako politického myslitele považuje za autora dosud svěžího (tyto výhonky směřující do současnosti jsou zvláště přítomné v kapitole „Politika“, 260–294); ve své zdrženlivosti, ale také bez dalších komentářů – což je politováníhodné – přechází dobové postavení Althusserových tezí. Například poznatek,

¹⁹ C. Lévi-Strauss, *Strukturální antropologie*, přel. J. Vacek, Praha 2006, str. 42.

že škola je jedním z nejdůležitějších „ideologických aparátů“ zajišťujících nejen reprodukci profesních kvalifikací, ale také obnovu podřizování se dominantní ideologii (v textu z roku 1970, srv. 226), vyznívá ve chvíli, kdy jej umístíme do kontextu tehdejších velmi intenzivních sociologických reflexí školy, docela neškodně. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let šlo již především o mechanismus reprodukce nerovností, s nimiž si škola navzdory svému republikánskému poslání viditelně neuměla poradit. Představu o egalitářské funkci školy (od 19. století byla škola francouzským státem otevřeně chápána jako nástroj vytváření společnosti rovných občanů) již dříve důrazně zpochybnili P. Bourdieu a J.-C. Passeron, jejichž práce se stala pro sociologii školy skutečným milníkem. Jejich pozice nejen že byla svým způsobem radikálnější než pozdější pozice Althusserova (škole tito autoři přiznávají pouze funkci legitimizace sociální nerovnosti tiše pěstované rodinami), tito autoři dokázali navíc „ideologickou“ funkci školy vysvětlit.²⁰

Mým záměrem ale není doplňovat autora na jednom z tisíce „nedorečených“ míst, která nevyhnutelně existují v každé knize a z nichž by si každý mohl vybrat podle chuti a svého vzdělání. Necht' výše zmíněný příklad školy jako ideologického apa-

rátu *par excellence* pouze ilustruje dosti rozsáhlý okruh problematik, jejichž stručné představení ve skutečnosti nedokáže Althussera dost dobře intelektuálně situovat. Není sice vždy úplně jasné, co přičíst Althusserově nedůslednosti a co Kuželově ekonomičnosti výkladu, tato nejasnost však nemírní čtenářův pocit, že je v mnoha místech výklad až příliš rychle opuštěn.

Kapitola věnovaná Althusserově pojetí *ideologie* (223–259) je možná v tomto ohledu nejzrádnější. Althusser údajně opravuje Marxe nejen tezí, že ideologie má transhistorický charakter (netřeba se tedy těšit na společnost post-ideologickou, i kdyby měla být komunistická), ale také vpravdě materialistickým pojetím ideologie:

„[Althusser] se pokouší vytvořit skutečně materialistickou teorii ideologie (a vlastně celé nadstavby). Podle jeho názoru tato teorie v marxistické teorii dosud chyběla, což dle něj není skutečnost náhodná, ale má základ v určitých limitech, kterými se vyznačuje sama Marxova teorie“ (241).

Stačí ale upozornit na to, jak prakticky činí Petr Kužel, že se ideologie (srv. 230) neobejdou bez svých (materiálních) nositelů, jimiž jsou tzv. „ideologické státní aparáty“, tedy například škola? Patrně nikoli, což ostatně po-

²⁰ Srv. P. Bourdieu – J.-C. Passeron, *Les héritiers, les étudiants et leurs études*, Paris 1964; též, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris 1970. Marxistickou analýzu školy na poli sociologie nabídnou také C. Baudelot a R. Establet, kteří budou upozorňovat na iluzi jednotné školy, jejíž „užití“ je podle jejich pozorování vyslovené třídní (krátká školní docházka dětí ze skromných rodinných poměrů, dlouhé školní kariéry dětí buržoazie). Srv. Ch. Baudelot – R. Establet, *L'École capitaliste en France*, Paris 1971.

tvrdí i sám Althusser, který prý ho-vořil o potřebě vytvořit „teorii různých způsobů materiálnosti“. Že je ideologie materiální v nějakém jiném slova smyslu než například dlažební kostka, Althusser podle Kužela jen naznačuje, do vlastní teorie modalit materiálnosti se nepouští. Nezasloužilo by si ale-špň toto malou výtku?

Je zarážející, jak často se nechává Althusser přistihnout při nedůslednosti, a to i v těch místech jeho myšlení, která jsou považována za jeho vlastní filosofický přínos. Když například dochází na rozbor „konceptu“ dějin bez subjektu, připouští Kužel, že je „pouze naznačen a [že se] problematickým aspektům této koncepce Althusser do značné míry vyhýbá“ (156). Podobně se v návaznosti na jeho kritiku absence teorie revolučních organizací v marxistické tradici, která by mimo jiné měla pomoci předcházet etatizaci revoluční strany, dozvídáme, že Althusser klade otázky nové, „ale stejně jako v předchozích příspěvcích z tohoto období [tj. z druhé poloviny 70. let] ... neposkytuje odpověď“ (317). S obdobnou neurčitostí vystužovanou suverénním „bude to tak“ se setkáváme také v již komentovaném oddílu věnovaném „ideologii“, když Althusser připouští věčnost ideologie, které se však v beztřídní společnosti nebude třeba bát: „Bude to však ideologie v neutrálním smyslu, systé-ém určitých reprezentací... Půjde sice o jakési reprezentace *imaginár-ního* vztahu, nebudou však sloužit zá-jmům určité třídy, ale všeobecnému rozvoji“ (246). Na samé hranici snesitel-nosti se pak ocitáme na konci Kuže-lova výkladu, který je sveden k Althu-sserově „novému začátku“, jímž se

měl stát tzv. aleatorní materialismus (či také „materialismus setkání“, viz 357–369). O celém projektu se do-zvídáme žalostně málo, pozitivně je charakterizován veskrze jen tehdy, když je ztotožněn s myšlením naho-dilosti: svět, jak jej známe, nevznikl v důsledku žádné nutnosti, ale jako výsledek náhod, které určité zákoni-tosti mohou teprve vytvářet. Skoro to vypadá, jako by zřejmá hodnota této teze na „filosofickém bojišti“ (které pro Althussera představuje modalitu bojiště politického) – kapitalistický řád není ničím nutným – představo-vala jakýsi dispens stran jejího hlub-šího rozpracování. Kužel se přitom *de facto* znovu omezuje na konstatování, že texty, v nichž „nacházíme zřejmě nejsystematičtější zpracování ‚alea-torního materialismu‘ ... představují v podstatě jen nástin jeho základních principů“ (361).

Docela dobře rozumím tomu, že Kužel v Althusserovi vidí subversiv-ního myslitele, který nás může inspi-rovat svým úsilím narušovat poklid dominantní ideologie a pohodlnost podřizování se zdánlivým nutnostem; v tomto smyslu je také v jeho knize Althusser představen více jako myslitel emancipace než jako myslitel alter-nativy. S ohledem k výše vytykánému se mi však jeví jako krajně riskantní doufat v „návrat Althussera“, a to jeho vlastním slově o trvalosti marxis-tické inspirace navzdory:

„Jsem optimista: věřím, že tato ins-pirace přejde přes všechny pus-tiny, a i když musí nabýt jiných podob ... znovu ožije. A to také z následujícího pádného důvodu: současné myšlení je teoreticky

tak slabé, že jedině připomenutí základních nároků nějakého autentického myšlení – důslednost, soudržnost, jasnost – se v příhodné chvíli může natolik vříznout do nálady doby, že už jen jeho projevení zaujme lidské duše, rozpačité z běhu světa“ (375).

Jak již bylo řečeno, Kužel je velmi shovívavý, s Althusserem nepolemizuje, nenapomíná jej, jen velmi zřídka se snaží o jeho doplnění, či dokonce opravu (kapitoly „Problematické aspekty Althusserovy koncepce ideologie“ a „Ideologie a psychoanalýza“ na 248–256 jsou z tohoto hlediska ojedinělé). Důsledkem tohoto pokusu o nemanipulativní výklad, který ve snaze svého autora zapřít nakonec nutně selhává, je nicméně především to, že čtenář přichází o partnera, který by mu mohl stát po boku v jeho rozpacích. Ty jsou nakonec o to silnější, že neví, komu nedůslednost a občasnou nejasnost čteného vlastně přičíst.

Althusser dnes

A přeče Petr Kužel, zdá se mi, ve své knize představuje „svého“ Althussera. Prozrazuje to paradoxně neměnný tón, se kterým svého čtenáře provází od Althussera epistemologa a Marxova interpreta k Althusserovi politickému aktivistovi a glosátorovi. Tato vyrovnanost, která se nejprve jeví jako výraz odmítnutí třídit mezi úctyhodným a překonaným, ve skutečnosti povyšuje Althusserovo politické myšlení

(to často reaguje na dobové události, například na hnutí května 1968, hojně ale také směřuje dovnitř komunistického hnutí), které podle mého názoru neprávem v Kuželově knize uniká přísnějšímu hodnocení z hlediska jeho hloubky, propracovanosti i přesvědčivosti.

Kužel v závěru knihy připouští, že Althusserova snaha o rehabilitaci marxismu v podobě „revoluční“ filosofie může působit zastaralé: „Jeho pokus rekonstrukce marxismu je pokusem, který v dnešní době v *postkomunistických zemích* vypadá jako krok zpět. Bude se možná jevit jako přežitý a Althusser sám bude v našem světě vypadat jako ‚ne-současník‘, jako člověk, který mluví o něčem, co již nechceme poslouchat“ (373). Nevypovídá ale, ptá se později autor, toto naše odcizení od Althussera více o našem světě nasyceném fukuyamovským přesvědčením o konci dějin než o zastaralosti Althussera samého?²¹ Na rozdíl od Kužela si nejsem ani trochu jist tím, že bychom si měli „návrat“ Althussera do veřejného prostoru přát. V našem postkomunistickém světě (zde samozřejmě nejde o geografický termín) opravdu existují věci, které již nechceme poslouchat. Kužel si cení Althusserova emancipačního programu – je ale možné přehlížet, že měl být podle něj realizován diktaturou proletariátu?

Připodobňování naší společenské současnosti situaci panující v tzv. třiceti slavných poválečných letech, na

²¹ Duch této otázky je značně nealthusserovský. Podle Alaina Badioua nás Althusser v první řadě učí vidět politické prohry jako důsledky nikoli síly protivníka, nýbrž slabosti našeho vlastního projektu. Srv. A. Badiou, *Petit panthéon portatif*, Paris 2008, str. 57–58.

niž Althusser reagoval (i dnes jsou společenské antagonismy skryté a otevřená konfrontace společenských tříd prakticky vyloučena, píše Kužel), lze sice porozumět, jde však o sociologickou zkratku, která volá po svém zneplatnění. Kužel o ni naopak opírá argument o aktuálnosti Althussera:

„Jeho aktuálnost vposled možná spočívá právě v pojetí filosofie jako intervence a tematizace vztahu mezi filosofií, ideologií a pozitivním poznáním. Spočívá v tom, co bych si dovolil označit jako *althusserovské gesto*, že totiž filosofie má smysl pouze jako disciplína, která ‚bere poměrům jejich svatozář‘, jak to kdysi vyjádřil Marx. Že je součástí daných společenských bojů, disciplínou, která má smysl jen tehdy, neprodlévá-li ve slonovinové věži, nýbrž aktivně a plodně reaguje na aktuální společenské problémy, jejichž řešení je v některých případech dokonce podmínkou přežití lidstva jako takového“ (376).

Není ale trvání na „vytvoření systematické marxistické analýzy naší společnosti“ (375) právě takovým prodléváním ve slonovinové věži? Proč by taková analýza měla být zrovna marxistická, resp. co takové její zařazení vlastně znamená?

Petr Kužel, který svou knihu podepisuje nejen jako výzkumný pracovník Filosofického ústavu AV ČR, ale také jako člen Sdružení pro levicovou teorii, nakonec ale není nijak povinován dokazovat *nezbytnost* obnovy marxistické analýzy současnosti, docela stačí, že Althussera předvedl jako její *možnou* inspiraci. Nedirektivnost jeho výkladu ostatně představuje – vedle pečlivosti, s jakou studoval a zužitkoval rozsáhlou Althusserovu bibliografii – jednu z jeho velkých předností (byť za ni bylo třeba, jak bylo uvedeno výše, zaplatit). Petr Kužel rozhodně každému nechává k vlastnímu zvážení, zda s Althusserem filosofovat či rozbíjet (třeba filosofií) kapitalismus.

Jan Maršálek