

TEORIE A POLITIKA V MYŠLENÍ LOUISE ALTHUSSERA

Rozhovor Petra Kužela s Étienmem Balibarem

Étienne Balibar patří mezi nejvýznamnější současné francouzské myslitele. Jeho zájem se soustřeďuje především na politickou filosofii. Sumarizovat jeho dílo není lehké, můžeme nicméně stručně vymezit některé okruhy, jimiž se během svého intelektuálního vývoje zabýval. V polovině šedesátých let se autorsky podílel na slavné knize Čistý kapitál (Lire le Capital, 1965), v níž se soustředil na rekonstruování marxismu, zejm. na rozpracování marxistické kategorie „produkčního způsobu“. Jeho snaha reformulovat a rekonstruovat marxistickou filosofii pokračovala i v letech sedmdesátých: Pět studií o historickém materialismu (Cinq études du matérialisme historique, 1974). V této době se však již více zaměřoval na problém politiky, mj. na problém státu a ideologie: O diktatuře proletariátu (Sur la dictature du prolétariat, 1975) a Marx a jeho kritika politiky (Marx et sa critique de la politique, 1979, s Cesare Luporinim a Andréem Toselem). Ačkoli později odmítl některé teze, které v sedmdesátých letech zastával, dialog s Marxem zůstal trvalou součástí jeho díla. V devadesátých letech mu věnoval drobnější knížku Marxova filosofie (La philosophie de Marx, 1993). Postupně se ale jeho zájem přesunul v osmdesátých letech k otázce subjektu a subjektivity, jejíž uchopení bylo silně ovlivněno Balibarovým materialistickým čtením Spinozy. Dílo Barucha Spinozy ostatně mělo na Balibara již od počátku jeho filosofického myšlení určující a trvalý vliv. Spinozovi věnoval knihu Spinoza a politika (Spinoza et la politique, 1985), v níž formuluje mj. teorii transindividuální subjektivity. Podobně jako v případě Spinozy, kterého Balibar nezkoumá pouze jako historik filosofie, ale hledá v něm inspiraci k odpovědím na aktuální filosofické problémy,

postupuje i v případě zkoumání jiných autorů, kteří jsou předmětem jeho teoretického zájmu. Jsou jimi Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Freud aj. V knize *Rasa, národ, třída (Race, nation, classe, 1988)*, kterou napsal společně s Immanuelem Wallersteinem, zkoumá Balibar mechanismy, prostřednictvím nichž jsou jednotlivé typy subjektivity konstituovány. Problematiku subjektu a subjektivity Balibar následně obohacuje zkoumáním problematiky občanství, typů politiky, násilí, rovnosti a svobody. Tyto otázky jsou tematizovány například v knihách Strach mas. *Politika a filosofie před a po Marxovi (La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx, 1997)*; *Návrh o Égaliberté (La Proposition de l'Égaliberté, 2010)*; *Násilí a civilita (Violence et Civilité, 2010)* aj. Do češtiny byly k roku 2017 přeloženy od E. Balibara dvě knihy: *jednak Násilí a civilita (přel. Josef Fulka, vyd. SOK – Sdružení pro levicovou teorii ve spolupráci s Rybka Publishers)*, která je výběrem z knihy *Violence et Civilité*, *jednak Spinoza a politika (přel. Jakub Drbohlav a Jan Petříček, vyd. Karolinum)*.

Předkládaný rozhovor je jen částí delšího rozhovoru, jehož první část, která se zaměřovala na vlastní Balibarovu filosofii, byla publikována ve Filosofickém časopisu pod názvem „Svoboda a rovnost jsou od sebe neoddělitelné“.¹ Zde předkládaný a poprvé zde publikovaný rozhovor se zaměřuje takřka výhradně již nikoli na vlastní Balibarovy myšlenkové koncepty, ale na myšlení jeho učitele Louise Althussera, jenž bývá právem řazen mezi nejvýznamnější marxistické filosofy 2. poloviny 20. století a který svými koncepcemi jako předeterminace, symptomální čtení, teorií ideologie a ideologických státních aparátů, tematizací epistemologického řezu aj. trvale ovlivnil způsob uvažování o Marxově myšlenkovém odkazu. Étienne Balibar byl jedním z Althusserových nejbližších spolupracovníků a přátel a věnoval mu rovněž řadu svých teoretických textů.

Rozhovor se uskutečnil v Paříži v lednu 2013. Vedl jej, přeložil a poznámkami opatřil Petr Kužel. Publikován je zde poprvé.

Ideologie a věda

Althusser navrhl v šedesátých letech určité pojetí vědeckosti a teoretické praxe spojené s koncepcí epistemologického zlomu. Odmítal přitom představu vnější empirické garance pravdivosti. Tuto představu považoval vlastně za ideologickou představu. Podle jakých kritérií však můžeme nakonec určit, zdali určitý pojem je skutečně vědeckým, a nikoli ideologickým pojmem, resp. jak poznáme, že naše praxe je skutečně teoretickou praxí, jejímž výsledkem je poznání, a nikoli ideologickou praxí, jejímž výsledkem je ideologie?

¹ Étienne Balibar, Petr Kužel, „Rovnost a svoboda jsou od sebe neoddělitelné. Rozhovor Petra Kužela s Étienneem Balibarem“, *Filosofický časopis* 64 (2016), č. 2, s. 163–169.

Je zde evidentní logická cirkulace, daná snahou určit kritérium vědeckosti, která je pojímána jako výsledek odříznutí se od ideologického diskurzu. Je to známá otázka již od Platóna. Pakliže kritérium vědeckosti je určeno vztahem k ideologii, kde je kritérium, že jeden diskurz je ideologický a druhý vědecký?

A poskytuje nám Althusserova teorie nějaké prostředky, jak tento problém vyřešit?

Ne, nemůžeme ten problém vyřešit, ale můžeme jej reformulovat, a tedy transformovat. Je několik způsobů, jak to udělat.

Jaké to jsou možnosti?

Jsou v zásadě dva základní radikálně protikladné způsoby. Za prvé můžeme znovu zavést pojem *kritiky*, ve smyslu kantovském či ve smyslu kritické teorie frankfurtské školy. Předpokládáme, že to, co dává hodnotu marxismu v protikladu například ke klasické ekonomii, je schopnost marxismu kritickým způsobem interpretovat fenomén dominance v moderní kapitalistické společnosti. A Althusser samozřejmě pokračoval v rozvíjení tohoto přístupu, podle něhož význam marxismu spočíval právě v této kritické schopnosti, která je protikladná ideologickému diskurzu. Takže pro Althussera byla vědeckost spojená s otevřením možností hlubšího kritického myšlení. Hlubšího nikoli pouze v tom smyslu, že nám umožňuje lépe kritizovat skutečnost, odhalovat například útlak kapitálu a různé neduhy buržoazní společnosti atd., ale – a to je klíčová věc – v tom smyslu, že v sobě zahrnuje i schopnost vlastní sebekritiky a konceptuální nástroje této sebekritiky. To, o co se Althusser pokoušel (ostatně podobně jako ostatní komunisté jeho generace), bylo takové obnovení marxismu, které by marxismu umožnilo nikoli pouze kritiku kapitalismu, ale rovněž i kritiku svých vlastních konceptů a předpokladů, jež se pak promítají do politiky strany či do vztahu ke státu apod.

Dostáváme se tak k pojmu kritiky v silném slova smyslu, která je – srovnání s Foucaultem v této věci je mimochodem velmi zajímavé – kritikou nikoli pouze z hlediska *objektu*, kritikou objektu jako předmětu kritiky, ale která je zároveň kritikou sebe samé, vlastního kritického či kritizujícího teoretického diskurzu.

Z toho plynou významné důsledky, jelikož marxismus – navzdory Althusserově snaze o jeho transformaci a navzdory snaze některých dalších autorů, jejichž úsilí však směřovalo jiným směrem – nikdy *skutečně* nevytvořil intelektuální nástroje své vlastní sebekritiky.

V této souvislosti bych rád upozornil na to, co řekl Althusser v textu „Marxismus jako ‚ohraničená‘ teorie“,² v němž nacházíme nejen definitivní odmítnutí možnosti nějaké uzavřené obecné teorie a teorie teoretické praxe, ale také odmítnutí distinkce mezi

² Louis Althusser, „Le marxisme comme théorie, finie“, in: Louis Althusser, *Solitude de Machiavel* (Paris: PUF, 1998), s. 285–296. Althusser zde považuje marxismus za ohraničenou a omezenou

obecnou a regionální teorií. Docházíme zde rovněž k tomu, že regionální teorii nelze podřadit pod žádnou obecnou teorii (ať už se jedná o marxismus či jinou teorii). Nacházíme tedy mnohem skeptičtější, chcete-li wittgensteinovskou pozici. A nacházíme rovněž myšlenku, že to, co způsobuje ohraničenost či omezenost marxismu či jiného směru, je nemožnost do sebe integrálním způsobem zahrnout kritérium své vlastní vědeckosti.

Schizmatická věda

K tomu, o co se Althusser pokoušel, ale nemohu zaujmout nestrannou pozici. V zásadě stále pokračuji v přemýšlení o jeho otázkách. Jsou to otázky, které stojí za to stále promýšlet, protože jsou zneklidňující. Takže již dlouhou dobu různými způsoby a oklikami hledám, jak se vypořádat s koncepcí vědy jako ohraničené teorie, jež v podstatě souvisí s pozitivistickým modelem poznání, a koncepcí vědy, kterou přisuzují Althusserovi a již označují spojením „schizmatická“ či „konfliktní“ [conflictuelle] věda.

Myšlenka konfliktní vědy se objevila v Althusserově textu „O Marxovi a Freudovi“ („Sur Marx et Freud“). Historie tohoto textu je komplikovaná.³ Když z něj cituji, tak nicméně odkazuji na spojení „schizmatická věda“. Ve francouzském znění textu však výraz „schizmatická“ přímo není, nýbrž je zde přívlástek „konfliktní“ či „rozdělující“.⁴ Výraz „schizmatická věda“ ale není můj. Historie toho textu je ostatně vůbec zcela schizmatická. Je to zvláštní, ale četl jsem ten text nejprve v němčině, protože nebyl v té době vydán ve francouzštině a protože Althusser jej dal mému známému Friederu Wolfovi, který jej publikoval v německém výboru Althusserových textů. A hledal překlad pro pojem „konfliktní věda“ [science conflictuelle], a přeložil jej do němčiny jako „schismatisch“. Přišlo mi to výborné, jelikož to, co charakterizuje vědu jakožto *kritiku*, je právě mimo jiné její neustálá schopnost vyjadřovat a inkorporovat určité schizma či herezi. Zároveň ale můžeme říci, že tím byla vlastně popřena původní Althusserova epistemologická koncepce [z poloviny šedesátých let], a přešla dokonce v jistém smyslu ve svůj opak. Dospíváme tím k určité charakteristice nikoli vědeckosti obecně, ale

[finie et limitée] teorii, která se omezuje na analýzu kapitalistického produkčního způsobu a jeho tendence, ale není obecná. „Říci, že marxistická teorie je ‚ohraničená‘, znamená zastávat základní myšlenku, že *marxistická teorie* je zcela pravým opakem nějaké filosofie dějin, kterou by ‚zahrnovala.‘“ Její závěry platí pro „aktuální fázi, kterou je kapitalistické vykořisťování“. „Přijetí myšlenky, že je marxistická teorie ohraničená [finie], zcela vylučuje, že by byla teorií uzavřenou [fermée]“, neboť pouze „ohraničená“ teorie může být „otevřená“ [ouverte]. *Ibid.*, s. 287–288.

³ Tuto historii krátce přibližuji ve své knize: Petr Kužel, *Filosofie Louise Althussera* (Praha: Filosofia, 2014), s. 178–179.

⁴ Viz Louis Althusser, „Sur Marx et Freud“, in Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* (Paris: Stock/IMEC, 1993), s. 222–245, zde s. 225.

paradoxní vědeckosti marxismu – resp. nejen marxismu či psychoanalýzy, ale všech humanitních věd –, jež spočívá právě v určitém vnitřním konfliktu. To znamená, že [humanitní] teoretici spolu, podobně jako teologové, bojují, že přijímají protikladná stanoviska ve sporech, které jsou v zásadě dogmatické. Jde samozřejmě o hru s ohněm.

Tedy: Začali jsme epistemologickým řezem, pokračovali jsme rozebráním určité topiky, která z toho vychází. Došli jsme k myšlence určité kritické teorie, přešli jsme posléze od kritické teorie k ohraničené teorii a jejímu přetransformování, následně ke „konfliktní teorii“. Ocitáme se tak v prostoru určité derivace. Dostáváme se stále dál a dál od *původního* epistemologického diskurzu, stále se však pokoušíme uchovat myšlenku, že marxismus je spojen s určitou specifickou modalitou teorie na poli dějin a politiky.

Althusser a Spinoza

A jaká je ta druhá možnost transformace problému, kterou jste zmiňoval prve?

Druhá možnost představuje pravý opak. Znamená vzít velmi vážně vliv Spinozy na Althusserovo myšlení, který byl od samého začátku pro původní althusserianismus velmi silný a vedl ke snaze reformulovat teorii pravdy. Pro Althussera neexistuje [vnější] kritérium vědeckosti, ne proto, že by pravda nebyla, ale proto, že pravda vychází z vědy jako její *součást*, protože věda je konceptuální, soběstačná [autosuffisante] konstrukce.

Takže, jaké je kritérium pravdivosti u Spinozy? Spinoza pracuje s pojmem adekvace [adéquation] – s pojmem adekvátní ideje (v protikladu k ideji zmatené, nekompletní, vágní atd.), který vychází z intelektuální intuice, resp. formální demonstrace. A v této souvislosti se objevuje samozřejmě obávaná otázka, která je stejně stará jako komentáře ke Spinozovi a kterou rozseknul Badiou. Jde o to, co odlišuje v tomto ohledu spinozismus od určité formy platonismu. A já se příliš nedivím, že Spinoza je stále hlavní zdroj pro ty, kdo se zajímají o Althussera a ostatní. Ale Spinoza, který je dnes v módě (neříkám, že to není dobře, je to naopak velmi zajímavé), není „epistemologický Spinoza“. Je to „ontologický Spinoza“, „vitalistický Spinoza“, „etický Spinoza“, je to delezuzovský Spinoza. Spinoza, jenž našel filosofické vyjádření myšlenky nezadržitelné síly života a jeho schopnosti vynalézat a měnit svět, které nemá obdoby. Althusserův Spinoza je samozřejmě něčím úplně jiným. Althusserův Spinoza je Spinoza kritéria pravdivosti a imaginárnosti subjektivity.

Když se podíváme na to, jaký byl Spinozův model, který ovlivnil francouzskou epistemologii, např. Cavaillès a další, tak to byla matematika, nikoli fyzika. V oblasti bachelardovského epistemologického zlomu je tímto modelem naopak fyzika či jiné vědy, které kombinují či propojují teorii s experimenty. V oblasti matematiky není samozřejmě žádné experimentování možné, kromě toho (jak se vyjádřil i Cavaillès a další), že je zde určité interní experimentování. Ale to se jedná o myšlenkové experimenty. Jsou

čistě intelektuální povahy a jsou spojeny s určitou intelektuální intuicí. Cavailles byl mimochodem mnohem víc hegelianem, než by se zdálo. Ostatně Althusser byl také mnohem více hegelianem, než jak říkal a než přiznával, v tom, jak pracoval s pojmem. Ostatně je zde určitá afinita mezi Spinozovým a Hegelovým přístupem (a můžeme říci i přístupem matematiky). Spojuje je myšlenka určité interní práce v rovině konceptů, v rovině pojmu či myšlení.

Althusser a Hegel

A v čem tento Hegelův vliv především spatřujete?

Nejprve je třeba se zmínit o jeho posmrtně vydané diplomové práci⁵ o Hegelovi, kterou mu, jak víte, vedl Gaston Bachelard. Althusser neustále vyprávěl, že Bachelard Hegela pořádně neznal a že jej toto téma příliš nezajímalo. Althusser ji psal v roce 1947, stejně jako jeho blízký kamarád Jacques Martin, a oba ji psali o Hegelovi. (Jacques Martin v té době také přeložil Hegelův text *L'Esprit du christianisme et son destin*.⁶) Merleau-Ponty obě práce četl a chtěl, aby je publikovali ve formě knihy. Althusser nicméně, alespoň podle toho, co mi říkal, odmítl. Bylo to možná z důvodů filosofických, ale možná i z důvodu politických či ideologických.

Jak víte, Althusser byl vězněn v německém zajateckém táboře. V roce 1945 se vrátil do Francie, byl jeden rok nemocný. Poté dokončil velice rychle svá studia. V roce 1947 obdržel diplôme d'études supérieures, o rok později udělal agregaci. Byl ve škole s žáky, kteří byli mladší než on. V tomto období také vstoupil do komunistické strany. Ve sbírce posmrtně vydaných textů *Écrits philosophiques et politiques* je jeden text z doby, kdy byl ještě katolík, ale už byl i členem komunistické strany, což je z historického hlediska zajímavé. Boutangova monografie o Althusserovi⁷ o tom přináší užitečné informace, zejména o vztahu mezi Althusserem, levicovými katolickými proudy a dělnickými knězi, kteří byli Vatikánem silně potlačováni. Vatikán té doby, to nebyl Jan Pavel II., ale Pius XIII. a nereakčnější a nejostřejší antikomunistický katolicismus.⁸

⁵ Louis Althusser, „Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel“, in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, sv. I. (Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994), s. 59–250. Jde o práci, která vedla k získání „Diplôme d'études supérieures“, který byl nutný k získání možnosti ucházet se o „l'agrégation de l'enseignement supérieur“, kterou Althusser následně získal.

⁶ G. W. F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, přel. Jacques Martin (Paris: J. Vrin, 1948).

⁷ Viz Yann Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mythe (1918–1956)* (Paris: Bernard Grasset, 1992), zejm. s. 233–342.

⁸ V roce 1949 například Pius XIII. stvrdil dekret, který exkomunikoval z katolické církve členy a podporovatele komunistických stran.

Nicméně vraťme se k Althusserově diplomové práci, která je mimochodem velice čtivá a představuje vynikající interpretaci hegelovské dialektiky jako reálné dialektiky. Je to samozřejmě *antiidealistická* interpretace Hegela, která nicméně končí charakteristikou překonání Hegela Marxem. Althusser znal Hegela skutečně velmi dobře a říkal nám, že Hegel je *pro teorii* nenahraditelný. Samozřejmě nikoli v tom smyslu, že bychom se měli stát hegelíány či něco podobného, ale že je třeba si prostřednictvím Hegela osvojit, jak pracovat s filosofickými pojmy. Takže jsem se začal sám sebe ptát, jestli se Althusser skutečně kompletně odpoutal od hegelovského modelu myšlení, jak sám o sobě prohlašoval. Zdá se mi, že v Althusserově myšlení je mnoho prvků, kterým je obtížné porozumět, pokud neznáme Hegela. Dnes lidé hledají v pozadí Althusserova myšlení vše možné, pouze Hegela ne. Zabývají se Nietzsche, Freudem, Lucretiem, Machiavellim. Co se ale obvykle nezdůrazňuje, je, že je zde i prvek hegelovský.

Nejzřejmější spojení s hegelovským modelem myšlení je samozřejmě, jak ostatně Althusser sám otevřeně přiznával, myšlenka „procesu bez subjektu a konce“.⁹ Althusser tak položil do centra své kritické filosofie odmítnutí teleologie a odmítnutí filosofie pokroku. Hegel na konci *Logiky* napsal velkou kapitolu o teleologii, po níž následuje kapitola o ideji. V úplném závěru rozebírá absolutní metodu.¹⁰ Což znamená, že pokud zastáváme dialektiku v hegelovském smyslu, absolutní metoda nejenže přichází po teleologii, ale dialekticky ji překonává a ruší ji.

Myslím si, že Althusser pokračoval a rozvíjel tento problém překonání teleologie. A toto je aspekt hluboce hegelovský. Samozřejmě ale neříkám, že to dělal stejným způsobem a stejnými prostředky jako Hegel.

Je zde i další [hegelovský aspekt], který mi přijde velmi zajímavý a který se týká problému ideologie. Pakliže si vezmeme text „Ideologie a ideologické státní aparáty“ („Idéologie et appareils idéologiques d'État“), vidíme, že Althusser sice říká, že samozřejmě nemůžeme být hegelíány, jelikož ideologická interpelace je nevědomým jevem atd., ale že můžeme hledat u idealistických filosofů modely, jež nám umožňují myslet rozdílné aspekty ideologického procesu: uznání/rozpoznání [reconnaissance], neuznání/nerozpoznání [méconnaissance], interpelaci atd.

Je zde ale něco, co mě zajímá více než toto. Když čteme nikoli Hegelovu *Logiku*, ale *Fenomenologii ducha* – což je ostatně text, který pro celou generaci byl zcela zásadní (kvůli Kojèvovi, Hyppolitovi a dalším, ale pochopitelně hlavně kvůli vlastnímu významu tohoto textu), jsme nutně zaskočeni formulací, kterou použil Hegel v úvodu k *Fenomenologii ducha* a která se znovu objevila v následujících pracích. Je to formulace o procesu,

⁹ Srov. Louis Althusser, „Sur le rapport de Marx à Hegel“, in Louis Althusser, *Lénine et la philosophie. Marx et Lénine devant Hegel* (Paris: Maspero, 1982), s. 49–71; Louis Althusser, „Remarque sur une catégorie. Procès sans Sujet ni Fin(s)“, in *Réponse à John Lewis* (Paris: Maspero, 1973), s. 91–98.

¹⁰ Srov. G. W. F. Hegel, *Logika ako veda*, díl II., přel. Teodor Münz (Bratislava: Pravda, 1986), s. 381–499.

který probíhá za zády vědomí.¹¹ Hegel říká, že vědomí nemá co dělat pouze se svými vlastními reprezentacemi, ale že existují také pravdy, které, aniž by to bylo pro vědomí zřejmé, se odehrávají za jeho zády. Je to samozřejmě metafora. Metafora velmi blízká tomu, co říkal Freud ve svých interpretacích snů, totiž, že existuje určitá část psychického procesu, která se odehrává mimo scénu. Znamená to, že pro vědomí se zdaleka ne vše odehrává na poli jemu viditelném. Že je zde významná část, která se odehrává mimo pohled vědomí, a že to, co je pro vědomí takto nepřístupné, o čem vědomí neví, determinuje a podmiňuje to, co vidí. V tomto bodě se znovu objevuje tematika, která byla tolik přítomná v prvních letech strukturalismu a která byla společná Althusserovi a Foucaultovi: viditelné – neviditelné, myslitelné – nemyslitelné. A toto dále pokračuje také u Rancièra v *Rozdělení smyslového (Le partage du sensible)* a u jiných.

Říkám si tedy, že Althusser zůstal více ovlivněn Hegelem, než by třeba sám chtěl, ale nemyslím si, že by to bylo něco špatného. Z mého pohledu je to naopak filosoficky velmi produktivní. Řekl-li jsem, že byl ovlivněn Hegelem, tak je to nicméně pravda pouze v tom smyslu, chápeme-li Hegela nikoli jako někoho, kdo vytvořil apologii všemohoucnosti vědomí, ale naopak jako toho, kdo provedl kritiku vědomí a jeho limitů.

Takže myslíte, že tento hegelovský motiv je nejvíce patrný v „Ideologických aparátech“?

Když přemýšlím, v jakých textech by byl hegelovský vliv nejvíce zřejmý, tak myslím, že to nejsou „Ideologické státní aparáty“. Jestli je nějaký Althusserův text, který ilustruje tuto permanentní stopu velké hegelovské metafory procesu odehrávajícího se za zády vědomí, o níž jsme mluvili dříve, je to jeho text o divadle¹² v knize *Pro Marxe (Pour Marx)*. Samozřejmě se v tomto textu nepohybujeme na konceptuální rovině. Jsme na poli alegorie, metafory. Ale není třeba připomínat, že u Althussera, stejně jako u většiny filosofů, je metafora něco velice významného. Samozřejmě je otázkou, jak uchopit obsah, který je mimo toto vědomí. A Althusser v této souvislosti navrhl teorii, či spíše metaforický popis toho, co probíhá za scénou jeviště, popis události, zlomu, či – pokud bychom se chtěli přidržet náboženské terminologie – konverze. Podle ní je vědomí jako uzavřená místnost či dům, jejíž zdi je třeba rozbít, abychom viděli, co se děje v pozadí. Je to moment násilný a traumatický. Samozřejmě to není pouze Hegel, který nám umožňuje uvažovat tento „scénář“, ale myslím si, že spřízněnost Althussera s Hegelem se projevuje mj. právě v tomto.

¹¹ Srov. G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960), s. 103.

¹² Srov. Louis Althusser, „Le ‚Piccolo‘ Bertolazzi et Brecht“, in Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: La Découverte/Poche, 1995), s. 129–152.

Špatný subjekt

Přešel jste k problematice ideologie. Jaké jsou podle Vás možnosti existence subverzivního subjektu v rámci Althusserovy teorie ideologie? Podle Althussera je každý subjekt subjektem v důsledku ideologické interpelace, je tak vždy ideologickým subjektem včleněným do ideologického mechanismu dominantní ideologie, která reprodukuje daný společenský stav a jeho vztahy. Althusser sice říká, že ideologické aparáty mohou kromě dominantní ideologie produkovat jako svůj vedlejší produkt také sekundární ideologii, jež může být subverzivní, či dokonce, jak přímo říká, revoluční, nicméně i přesto subjekt vždy ve své ideologii zůstává uzavřen do logiky daného systému a je „vždy-jíž“ ideologickým subjektem. Otázkou tedy je, zda může skutečně v Althusserově systému existovat subverzivní subjekt, jestli je možné „zbořit zdi“, jak jste se dříve vyjádřil, případně jak?

Přesně tato otázka trápila Michela Pêcheuxa. Byl to Althusserův žák. Publikoval dvě knihy v Althusserově edici Teorie: *Banální pravdy* (*Les vérités de la Palice*, 1975), která je z tohoto hlediska nejzajímavější, a *Jazyk k nenalezení* (*La langue introuvable*, 1981).

Promiňte, byl Pêcheux psychoanalytik?

To je velmi komplikované. Ne, nebyl psychoanalytik.

Ale zabýval se hodně psychoanalýzou?

Ano, to hodně. Byl jediný, kdo se zoufale snažil udělat z psychoanalýzy skutečně obecnou teorii. Můžete se podívat na internetové stránky Pierra Machereyho, je tam jeho velmi zajímavá přednáška o Michelu Pêcheuxovi: „Langue, discours, ideologie, sujet, sens: de Thomas Herbert à Michel Pêcheux“.¹³ Pêcheux totiž publikoval v *Cahiers pour l'Analyse* dva články o ideologii pod pseudonymem Thomas Herbert.¹⁴ (Mimochodem jsou teď všechna čísla na internetu, na stránkách Kingston University.¹⁵) V té době mi přišlo trochu zvláštní, že to publikuje pod pseudonymem. Byl jediný, kdo se skutečně pokusil vytvořit althusserovsko-lacanovskou teorii diskurzu, subjektu a ideologie. Je to velmi těžký, snad možná i nemožný úkol. Každopádně, abychom se vrátili k Althusse-

¹³ Dostupné online <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/17-01-2007.pdf> [přístup 25. 9. 2018].

¹⁴ Thomas Herbert, „Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale“, *Cahiers pour l'Analyse* 1 (1966), č. 2, s. 1-29; Thomas Herbert, „Pour une théorie générale des idéologies“, *Cahiers pour l'Analyse* 3 (1968), č. 9, s. 74-92.

¹⁵ Dostupné online <http://cahiers.kingston.ac.uk/> [přístup 17. 3. 2018].

rovi, když Althusser napsal svůj článek o ideologii a ideologických státních aparátech, Michel Pêcheux mu říkal (což nám vysvětluje jeho totální zoufalství): pokud subjekt existuje pouze skrze ideologickou interpelaci, pak není cesta, jak vystoupit z ideologie. Diskutovali to spolu a Pêcheux, který se právě velmi zajímal o psychoanalýzu a psychiatrii, což samozřejmě zajímalo i Althussera samého, mu říkal, že jediná věc, která nás může zachránit, jsou „špatné subjekty“. Althusser připojil k „Ideologii a ideologickým státním aparátům“ poznámku, v níž doplnil, že existují také „špatné subjekty“.¹⁶ Ale to samozřejmě neznamenalo, že by tím měl tu otázku sám pro sebe vyřešenou, protože si můžeme samozřejmě klást otázku, zdali špatné subjekty skutečně unikají ideologické interpelaci. Jsou to subjekty, které reagují „špatně“, které neposlouchají. Ale proč neposlouchají? Protože jsou to prostě rebelové, blázni...? Tyto otázky si kladla celá epocha. Foucault o něco později dává určitou odpověď, která mi přijde zajímavá, ale která je extrémně optimistická, na rozdíl od Althusserovy, která vychází z psychoanalytického modelu identifikace.

Foucault, který nevycházel z psychoanalýzy, z psychoanalytického pojetí identifikace, vytvořil určitou verzi myšlenky „špatného subjektu“. Můžeme ostatně říci, že se Foucault celý život v jistém smyslu nezabýval ničím jiným než myšlenkou „špatného subjektu“. Špatnými subjekty jsou ti, kdo se chovají nepatřičně, kdo vytvářejí „proti-jednání“ [contre-conduite], jak říkal Foucault. A velká otázka pro ty, kdo vycházeli z Althussera, byla, jestli toto „proti-jednání“ bude začleněno do koloběhu reprodukce, nebo jestli naopak otevře nové perspektivy subverze. Tato otázka není samozřejmě dosud vyřešena. Nicméně neoliberalismus má nesmírnou schopnost strávit [digestion] různé typy „proti-jednání“.

Althusserova koncepce byla na rozdíl od Foucaultovy založena na modelu identifikace, jak ji popisuje Freud. V Althusserově archivu je složka o Freudovi a v ní je kromě jiných poznámek a výpisků z Freuda také Althusserovo resumé Freudova textu *Psychologie des masses et analyse de moi*, které je přesně z té doby, kdy psal Althusser svůj text *Sur la reproduction*, a tedy i „Ideologické státní aparáty“.¹⁷ (Je zajímavé sledovat, jak autor vybíral pasáže, které pak použil do článku o ideologických aparátech.)

Althusser psal na psacím stroji i ten typ textů, které ostatní z jeho generace psali rukou. A co mně vždy udivovalo, byla neuvěřitelná rychlost, s jakou dokázal psát. Psal si tedy na stroji i poznámky o autorech, které četl – o Rousseauovi, Marxovi a jiných. Je zde hromada různých složek o různých autorech a je zde právě také ona zmiňovaná složka o Freudovi. A když do ní nahlédneme, vidíme, že pokud interpelace funguje na základě [Freudova] modelu, nutí nás to k závěru, že neexistuje konec ideologie, že

¹⁶ Srov. Louis Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques d'État“, in *Positions* (Paris: Éditions sociales, 1976), s. 120.

¹⁷ Článek „Ideologie a ideologické státní aparáty“ je „výtahem“ z knihy *Sur la reproduction*, kterou Althusser za svého života nepublikoval a která vyšla teprve posmrtně. Viz Louis Althusser, *Sur la reproduction* (Paris: PUF, 1995).

neexistuje konec podřízení se subjektu vůči autoritě, imaginární reprezentaci. Je tedy třeba se vzdát iluzí o možném konci ideologie, která by spočívala v osvobození se od veškeré imaginární subjektivace. Důsledkem, který z toho plyne, držíme-li se freudovské linie, je to, že se mohou proměňovat pouze různé formy naší identifikace či různé formy interpelace, kdy jedna nahrazuje druhou. Chceme-li tedy být v souladu s tím, co Althusser napsal, lze z toho vyvodit, že můžeme nahradit interpelaci, která nás nutí věřit například v Republiku, Boha a já nevím v co všechno, interpelací zcela jinou. Bude to sice stále ideologie, ale ideologie zcela jiná. A je třeba si také uvědomit, že za určitých historických okolností vytváří určitá forma subjektivace zcela odlišné důsledky. Není zkrátka to samé věřit v revoluci jako ve všeobecnou harmonii.

Politika

Poslední věc k tomuto bodu: Althusser nevěřil své vlastní teorii zcela. A měl každopádně pravdu, když ji nechtěl aplikovat v nějaké rigidní absolutní podobě. Projevilo se to kupříkladu v otázce charakteru komunistické strany, kdy Althusser napsal (v rámci debaty s italskými komunisty, která se odehrávala v *Il Manifesto* o státu, roli strany apod.), že komunistická strana musí být mimo stát [hors-État].¹⁸ Já jsem mu na to tehdy říkal, a psal jsem to i v té diskusi: jak může politická strana existovat mimo stát, jestliže podle tvé vlastní definice každá politická strana je ideologický státní aparát? A Althusserova odpověď byla, že to bude strana, která nebude stranou.

Ano, to mě zaujalo, když jsem tuto tezi u Althussera četl. Co to ale přesně znamená?

To neznamená nic jiného, než že je to otázka, která má formu odpovědi: Existují historické okolnosti, v nichž různé modalities subjektivace jsou schopny se odpoutat vůči samotné institucionální logice, která je umožňuje?

Rád bych se Vás zeptal, jak Althusser uvažoval o politice v sedmdesátých letech. Je zřejmé, proč kritizoval komunistickou stranu a proč měl obavu z její byrokratičnosti. Nicméně jaký typ organizace navrhoval pro emancipační politiku?

Není možné doufat, že u Althussera nalezneme odpověď na otázku, na kterou nikdo z jeho generace nebyl schopen odpovědět. Mnoho lidí jeho generace se zřeklo komunis-

¹⁸ „Z principu, z důvodů politických a historických strana musí být *mimo stát*. Nikoli pouze mimo buržoazní stát, ale tím spíše mimo proletářský stát.“ Althusser, *Le marxisme*, s. 290. Text se objevil nejprve v italštině v *Il Manifesto* (4. března 1978), později byl přetištěn jako „Il marxismo como teoria, finita“, in *Discutere lo stato* (Bari: De Donato, 1978), s. 7-21.

mu či marxismu, což vede samozřejmě k otázce, proč on to udělat nechtěl. A odpověď je jasná: nemůžeme odmítnout vzduch, který dýcháme – to je jeho metafora. Althusser byl v komunistické straně. Zlé jazyky tvrdí, že byl ve straně, protože mu to nahrazovalo církev apod. Ale byl v komunistické straně, protože pro něj představovala historický horizont, který je nepřekročitelný, takže vše, co mohl udělat, bylo pokusit se ji nějak zevnitř transformovat.

To je zcela pochopitelné, ale přesto mám dojem, že v sedmdesátých letech již příliš nevěřil, že by komunistická strana mohla být iniciátorem či dokonce subjektem nějaké radikální změny či že by mohla hrát v této změně nějakou progresivní úlohu. V té době také mluvil o různých sociálních hnutích a zdůrazňoval jejich význam, ale ani to se mi nezdá u něj být příliš přesvědčivé.. Takže moje otázka spíše míří k tomu, zda viděl (a ptám se spíše na jeho soukromý názor, který třeba ani neventiloval nějak veřejně) nějaký subjekt, který by mohl být subjektem změny...

O tom by se dalo samozřejmě dlouze diskutovat, ale můj osobní pocit je, že neviděl. Ale můžeme tu otázku opět posunout k otázce, jaký by měl být model strany z hlediska nějaké revoluční strategie. Je třeba přitom také vycházet z faktu, že Althusser byl neobyčejně, řekněme, „francouzský“. Myslím, že jeho pohled vycházel a byl určován především tím, co se dělo ve Francii a Itálii. Nikdy se například příliš nezajímal o USA či o třetí svět. Nikoli proto, že by nepodporoval myšlenku boje třetího světa proti imperialismu. Právě naopak. Kritizoval také europocentrismus a byl samozřejmě také kritikem kantovské, hegelovské či marxistické filosofie dějin, která byla europocentrická. Co se týče zemí východního bloku, vidíme (například v diskusi s italskými komunisty či v příspěvku na konferenci v Benátkách¹⁹), že se hodně snažil porozumět charakteru společenské formace, která tam vznikla v důsledku Říjnové revoluce.

Když si vezmeme historickou trajektorii marxismu od ruské revoluce, vidíme dvě hlavní strategické revoluční linie, které po sobě následují, ale které si rovněž navzájem konkurují. V prvním období to byla [strategie] „třída proti třídě“, podle níž bylo třeba redukovat veškerou komplexnost společenského pohybu, různorodých zájmů a kulturních tradic na „velké eschatologické střetnutí“ mezi buržoazií a proletariátem. Později, v druhém období, kvůli fašismu, se přešlo ke strategii lidové fronty, která měla představovat komplexní alianci [různých vrstev] vedených dělnickou třídou. V Itálii se to projevovalo zřetelněji než ve Francii díky Gramscimu. Původní cíl byl poskytnout komunistickému hnutí v západní Evropě marxistickou teorii revoluce, která by nespočívala pouze na nějakém střetnutí mezi dvěma třídami, ale která by představovala nahrazení jedné hegemonie za druhou. Šlo o to vytvořit teorii na základě zkušeností a cílů lidové fronty.

¹⁹ Viz Louis Althusser, „Enfin la crise du marxisme!“, in Althusser, *Solitude*, 269–279.

A co se týče lidové demokracie ve východní Evropě, není to náhodou, že zde měli vedoucí představitelé tolik strachu z aplikování strategie lidové fronty. Byl zde pokus v zemích východní Evropy uskutečnit strategii tohoto typu, ale byla hned vzápětí proměněna v diktaturu jedné strany, která neměla žádný emancipační potenciál.

V Itálii se stalo to, že strategie třída proti třídě byla znovu oživena v modelu operatistů, jako byl Tronti a Negri, kteří byli zuřiví antigramsciovcí a kteří nechtěli nic slyšet o nějaké třídní alianci, hegemonii apod., ale kteří si mysleli, že střet „třída proti třídě“ se odehrává za branami továren. A dovedli tuto myšlenku až do konce, s tím, že místem, kde stát uplatňuje přímým způsobem svou třídní diktaturu, není parlament či administrativa, ale místo, kde probíhá přímá organizace práce. A jestliže se třídní diktatura odehrává či projevuje v továrnách, pak boj proti této diktatuře a akce revoluční strany by se měly odehrávat rovněž v továrnách.

Francie představuje specifický případ, kdy jazyk francouzských komunistů byl výrazně ovlivněn strategií „třída proti třídě“. A Althusser byl tímto podle mého názoru hluboce ovlivněn. Nechci tím říci, že Althusser byl jednoduše francouzský komunistka jako všichni ostatní. Ale přesto je velmi obtížné nečíst jej z hlediska této perspektivy. Na druhou stranu je v každém případě vidět, jak i on sám hledal, jak uniknout z tohoto bludného kruhu, jak hledal určitou strategii, která by zahrnovala jak revoluční akci spočívající v principu na radikálním antagonismu, tak strategii či metodu, která by nebyla kompromisem, ale spočívala by na vytvoření určitého sjednocení či konvergence různorodých sil, které mají společný cíl a společného nepřítele, ale nemají ani stejnou praxi, ani stejné ideje.

Zmínil jste Itálii. Z jakého důvodu odmítl Althusser publikovat ve francouzštině své dopisy A. Macciocchi?

Byly zde osobní důvody, na které bych ale snad raději zapomněl, včetně žárlivosti Althusserovy manželky na Macciocchi atd. atd. Ale myslím, že vážnější důvod spočíval v tom, že si nebyl sám příliš jist tím, zdali měl skutečně pravdu v tom, co v těch dopisech píše. Je to ale komplikované. Jak víte, Rancièreovi to, že Althusser ty dopisy ve francouzštině nepublikoval, posloužilo k tomu, že ve své knize o Althusserovi²⁰ o něm v této souvislosti napsal několik zlomyslných pasáží.

Co si vlastně myslíte o této Rancièreově kritice?

Jak jsem řekl, je to velice zlomyslná kritika. Rancière znal Althussera dost dobře na to, aby věděl, že intence, které mu přisuzoval, mu byly zcela cizí. Ano, chytil ho do pastí.

²⁰ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser* (Paris La Fabrique, 2012 [1. vyd. 1974]).

Vyřizoval si účty. Nedávno nicméně připravil nové vydání své knihy, což dokazuje, že je na to stále hrdý. Má právo si samozřejmě dělat, co chce, a mně to nijak nevadí. Co ale považuji v této souvislosti za zvláštní, je jeho nová předmluva k této knize, v níž tvrdí, že jeho kritika Althussera neměla nic společného s Rancièrovou maoistickou ideologií a že v ní není nic osobního. To si snad dělá legraci.

Mohl byste prosím trochu přiblížit Althusserův vztah k maoismu? A koneckonců i k trockismu či Trockému?

Obávám se – pokud bych měl vyjádřit jen svůj názor –, že sdílel přesvědčení, které tehdy v komunistické straně dominovalo a které bylo silně protitrockistické.

Myslíte, že Althusserovo mlčení o Trockém bylo důsledkem postoje Francouzské komunistické strany, nebo to bylo spíše z teoretických důvodů?

Nejsem si jist, jestli můžeme tyto dvě věci takto oddělovat. Ne přátelství vůči trockismu bylo v té době v komunistické straně extrémně silné. Neříkám, že Althusser sdílel přesvědčení, že Trockij byl zrádce či agent imperialismu, to zcela určitě ne, ale nevzpomínám si, že by při nějaké příležitosti zmiňoval, že bychom měli číst Trockého, protože bychom zde mohli najít něco zajímavého. Je v této souvislosti trochu paradoxní, že když psal svůj text *Co nemůže dále přetrvávat v komunistické straně* (*Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*), tak vlastně do jisté míry svým způsobem opakoval podobnou kritiku byrokratizace strany, která je vlastní trockistické tradici.

A myslíte, že například Trockého koncepce nerovnoměrného a kombinovaného vývoje, která je v jistém smyslu vlastně koncepcí předeterminace, nemohly být pro Althussera určitou inspirací, stejně jako pro něj byl v této věci inspirací Lenin?

To je velmi zajímavé srovnání, ale pokud jde o fakta, musím říct, že si myslím, že to nehrálo žádnou roli. Možná snad jen nějakou nepřímou.

Ptám se takto opakovaně proto, protože v *Budoucnost je dlouhá* Althusser psal, že si vždy velice vážil Trockého a že jej nikdy nenapadl, ale v oficiálně publikovaných textech jej nikdy nezmiňoval. Proto mě napadlo, jestli jeho mlčení o Trockém nebylo spíše určitou taktikou danou právě situací v tehdejší komunistické straně.

Je zde i jiné mlčení. Althusser si dělal z lidí srandu, když například říkal, že nic nečetl, což umožnilo některým imbecilním autorům, kteří nejsou schopni pochopit ironii a nadsázku, se nad tím rozčilovat a psát, že tím pádem nemůže o ničem nic tvrdit, když nic nečetl atd. Není ale rozhodně pravda, že by málo četl. Pakliže si zajdete do IMECu,

naleznete tam jeho knihovnu a většina z knih je podškrtnána, jsou zde stránky výpisků atd. Althusser nicméně neměl zájem studovat nějak encyklopedicky dějiny marxismu. Myslím, že korpus marxistických autorů, které Althusser četl, je jasně vymezený a je jednoduché tyto autory určit. Je to Marx, Engels, Lenin, znal trochu Kautského, ale spíše prostřednictvím Lenina...

Co Della Volpeho?

Ano, jistě, italské marxisty – Della Volpeho, Collettiho, samozřejmě Gramsciho. Četl jej v italštině, protože nebyl tehdy přeložený do francouzštiny. Samozřejmě četl Mao Ce-tunga, ale ne jeho kompletní dílo... Ale to je skoro vše. Přejde mi nicméně trochu směšné diskutovat o tom, zda četl ten či onen text, protože on měl pozoruhodnou schopnost konverzace a uměl velmi dobře mluvit s lidmi. Dokázal v nich vyvolat chuť se rozpovídat. Takže si dovedu představit, že řada lidí s ním diskutovala o všem možném, o Rose Luxemburgové, třeba i o Trockém, ale nemyslím si, že by je přímo četl.

Epistemologický zlom a problém struktury

Rád bych se od politiky ještě vrátil zpět k teorii a k epistemologickému zlomu a jednomu problému, který s ním souvisí. Před epistemologickým zlomem se dosud pohybujeme v ideologickém poli a naše myšlení je určováno ideologickými pojmy. Epistemologický zlom je vlastně odříznutím se od těchto ideologických pojmů. Ve chvíli, kdy však epistemologický zlom provádíme, je třeba již vědět, od čeho se vlastně odřezáváme. Rozpoznání ideologických pojmů by tedy předpokládalo epistemologický zlom. Epistemologický zlom by tak ale vlastně musel nastat před epistemologickým zlomem, musel by sám sebe vlastně předpokládat dříve, než se uskuteční.

Epistemologický zlom, tak jak je konceptualizován Althusserem, jenž kombinoval Spinozu, Bachelarda a dokonce Freuda a další, je zcela retrospektivní pojem. To, co jste popsal jako kruh, je ve skutečnosti logická charakteristika, kterou se Althusser snaží podržet. Jinak řečeno, nikdy není možné říci, že jsme provedli epistemologický zlom. Jediná možnost je retrospektivně konstatovat fakt tohoto zlomu. Vzhledem k tomu, že v dějinách idejí existuje stále změna paradigmatu či terénu atd., je otázkou, zda to, co Althusser nazývá epistemologickým řezem, není jednoduše jen proměna typu či rámce myšlení. To bylo samozřejmě pro Althussera velmi nepříjemné, protože to tak zjevně vypadá. Z tohoto hlediska je velmi zajímavé jej porovnat s Foucaultem, který pojem epistemologický zlom nikdy neměl rád, ale hodně uplatňoval v letech 1960 až 1966, zejména v *Dějínách šílenství*, *Zrození kliniky* a ve *Slovech a věcech*, myšlenku proměny

paradigmatu. A vidíme, že to, co se zdálo Foucaultovi dokazatelné, byl fakt, že určité jazyky, určitá paradigmata jsou vzájemně *nesouměřitelná*, takže například mezi klasickou a humanistickou epistémé je taková změna systému a signifikace, že to jsou dvě různá historická apriori. Ale to zcela evidentně není [epistemologický] zlom. Můžeme si jej samozřejmě uvědomit pouze poté, ale není to samozřejmě [epistemologický] zlom.

V této souvislosti Althusser přišel s něčím, co vychází ve skutečnosti ze Spinozy, tedy z teorie tří stupňů poznání. Pierre Macherey v rámci diskuse o epistemologickém zlomu v drobnějším článku v *Nouvelle Critique* (převzal jej mimochodem do své knihy *Histoires de dinosaure*²¹) napsal formulaci, kterou Althusser vzal za svou a citoval ji v předmluvě k *Číst Kapital*,²² protože to bylo něco, co vyjadřovalo nejlépe myšlenku, že veškerá věda je vědou o ideologii. Je to Spinozova myšlenka *verum index sui et falsi*²³ vyjádřená moderním jazykem, kdy toto *verum index sui et falsi* nejsou dvě oddělené věci, jako kdyby *pravdivé* umožňovalo rozpoznat na jedné straně to, co je pravdivé, a na druhé straně to, co je nepravdivé. Ve skutečnosti jde o kritické poznání vztahu mezi oběma. Je to to, co si odnesl z Bachelardových přednášek o fyzice či z Marxovy kritiky politické ekonomie. Kritérium vědy (ve smyslu epistemologického zlomu) není, že se pouze vymaní z ideologie, ale že *vysvětlí* ideologii.

To implikuje (a může se to jevit zvláštní), že neexistuje žádný obsah vědeckého diskurzu nezávisle na vysvětlení ideologie, kterou toto poznání nahrazuje a kterou odmítá. Nevím, jestli to takto prakticky funguje, ale je evidentní, že se nejedná o myšlenku prosté změny paradigmatu, ale takřka o opak. Myšlenka změny paradigmatu znamená, že dnes nerozumíme, jak jsme mohli včera uvažovat tak, jak jsme uvažovali. Zatímco myšlenka, že veškerá věda je vědou o ideologii, tak jak je to přítomno v konceptu epistemologického zlomu, je myšlenka, že nemůžeme sice předem vědět, co nastane, ale můžeme na základě současného teoretického diskurzu pochopit a vysvětlit mechanismus tvorby chyb a iluzí, které byly vlastní předchozímu diskurzu.

Je to jako Marxova metodologická zásada, že anatomie člověka je klíčem k anatomii opice, a nikoli naopak.

Ano, to je přesné, máte naprostou pravdu. Ale právě z toho důvodu je to také tak problematické, jelikož je to vlastně teleologické. Když jste se mě dříve ptal, proč si myslím, že Althusser byl více ovlivněn Hegelem, než přiznával, tak v myšlence, že následující

²¹ Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure. Faire de la philosophie, 1965/1997* (Paris: PUF, 1999).

²² Srov. Louis Althusser, „Du *Capital* à la philosophie de Marx“, in: Louis Althusser et al., *Lire le Capital* (Paris: Quadrige/PUF, 1996), s. 47. Jde o článek Pierre Macherey, „A propos de la rupture“, *Nouvelle Critique* (1965), č. 166, s. 136–140.

²³ Pravda ukazuje sebe samu i nepravdu.

momenty obsahují principy myšlenkového uchopení předchozího jakožto chyb, jež byly překonány, je samozřejmě obtížné nevidět analogii s hegelovskou dialektikou.

Rád bych se také zeptal na Althusserovo pojetí struktury a na jeden problém, který by zde mohl být. Totiž, jestliže každý prvek struktury je plně určen strukturou a jestliže není nic vnějšího vůči této struktuře (je to autonomní struktura), jak vysvětlit její pohyb a transformaci? Pokud je každý její prvek sám o sobě vlastně inertní...

...jestliže jsou její prvky inertní, tak pak se struktura samozřejmě nepohybuje...

...není pak ale rozporuplné, když máme vysvětlit její pohyb.

Samozřejmě, že je to rozporuplné. Protože v základu pojmu struktury, tak jak jsme s tímto pojmem s Althusserem pracovali v době psaní *Čistý kapitál*, bylo obsaženo několik orientací, které byly přítomny najednou, a pojem struktury neměl po celou dobu stejný význam. Můj vlastní text v *Čistý kapitál* byl, alespoň jak to vidím dnes, perfektním příkladem slepé uličky, do níž směřuje slepé používání konceptu struktury, které se projevuje především v tom, že přijmeme najednou dva různé předpoklady.

Na jedné straně je [struktura] jen jiný výraz pro totalitu či sociální formaci. Pojímat totalitu jako určitou strukturu či strukturovanou totalitu znamená riskovat, resp. ne pouze riskovat, ale nevyhnutelně to vede ke zdůraznění toho, co můžeme označit jako funkcionální či funkcionalistický či organicistický způsob reprezentace struktury, kdy za určitými variacemi a substitucemi můžeme v základu myslet invariantnost, která je specifická pro určitou historickou epochu.

Když jsem psal svůj text, pracoval jsem s pojmem „struktura“ v odlišném významu, který byl protikladný tomu prvnímu: nešlo o postižení invariantu celku či systému v jeho funkcionálním charakteru, ale naopak o pojmenování či myšlení přechodu od jedné figury k druhé, resp. myšlení samotného procesu transformace.

Vzal jsem vlastně dva protikladné významy slova „struktura“ (jeden spojený s myšlením invariantů struktury, druhý se strukturální transformací struktury) a pokoušel jsem se dát tyto dva aspekty dohromady.

Ale když se dnes vrátím k dějinám strukturalismu, konstatuji s potěšením, že jsem nebyl sám, a že dokonce velké osobnosti, jež jsem velmi obdivoval, se potýkaly se stejnými obtížemi. Lévi-Strauss je velmi dobrým příkladem. Vezmete-li si první smysl slova „struktura“, představuje ji v díle *Elementární struktury příbuzenských vztahů* (*Les structures élémentaires de la parenté*), což je kombinatorika. Vezmete-li si druhý význam slova struktura, pak jej představují *Mythologica* (*Mythologiques*), a to jsou zase zákony transformace prakticky jakéhokoli diskurzu v jakýkoli jiný.

Reálno, Symbolično, Imaginárno

Promiňte, to, co jsem chtěl říci, je, že pokud se určitá struktura pohybuje sama sebou, má nějakou svou vlastní dynamiku, musíme uvažovat to, že každý prvek struktury na jakékoli úrovni této struktury se rovněž musí vyznačovat určitým vlastním samopohybem, který je teprve *sekundárně* strukturálně určen, modifikován a funkčně transformován, aby se stal její funkční součástí, zapadal do ní a nakonec ji spoluvytvářel. Že primárně je zde ale něco, co působení struktury předchází, co je jí transformováno a podřízeno jejímu působení, co jí ale nemůže být zřejmě podřízeno zcela, chceme-li vysvětlit její dynamiku a transformaci. A myslím, že Althusser toto netematizuje. Když se vrátím k tomu, co jsme říkali o ideologii, myslím, že zde vlastně musí být něco, co vždy uniká subjektivaci, resp. ideologické struktuře, a že to teprve umožňuje ideologické struktuře působit a operovat...

To je dobrá myšlenka.

...a pouze takto můžeme vlastně vysvětlit pohyb či transformaci struktury.

Ano, to je dobré...

A v této souvislosti mě napadá: co si Althusser myslel o Lacanově Reálnu? Protože se mi zdá, že pojímal subjekt pouze v rovině symbolického a imaginárního řádu a nepřijímal Reálno, kterým by snad mohl vysvětlit právě to, co uniká subjektivaci.

Rozumím, kam míříte...

Takže, co si Althusser myslel o možnosti zahrnout pojem Reálna do jeho systému? A je do něj vůbec zahrnutelný, byl by s ním kompatibilní? Napadá mě v této souvislosti pojem „individua“ ve vztahu k „subjektu“.²⁴ Mohli bychom chápat „individuum“ v jistém smyslu jako Reálno, které uniká subjektivaci, a zároveň pojem, kterým bychom vysvětlili tento pohyb [subjektivace]? A zdalipak...

To je hodně věcí najednou...

²⁴ Althusser ve svém textu „Ideologie a ideologické státní aparáty“ rozlišuje pojem „individuum“, které přijímá „ideologickou výzvu“ a transformuje se tímto přijetím v „subjekt“. Individuum je tak pojem, který umožňuje subjektivaci. V Althusserově koncepci je ale tento pojem v podstatě abstraktní prvek, jelikož „individua jsou vždycky už subjekty“. Neexistuje tudíž žádný časový okamžik, kdy by individuum nebylo již subjektem. Skutečná konkrétní existence proto v Althusserově systému přináležejí pouze subjektům.

... to, co Althusser v osmdesátých letech označoval jako aleatorní materialismus, což je typ materialismu, který je podle mě přítomen v jeho pojetí struktury již v šedesátých letech...

... Přesně.

... například v textu *O genezi* („Sur la genèse“), který byl napsán, tuším, v roce 1966, píše dokonce přímo o „teorii setkání“...

Ano, tento problém má několik rovin. Je velmi dobře, že jste zmínil aleatorní materialismus, protože během toho, co jste mi pokládal otázku, jestli je u Althussera něco, co by bylo možno považovat za ekvivalentní Lacanovu Reálnu, říkal jsem si, že jediným „kandidátem“ (jak se dnes v angličtině říká) je pojem aleatoriky. V tomto momentu Althusser našel něco, co zjevně plní stejnou funkci jako pojem Reálna u Lacana v druhém významu tohoto pojmu, jelikož lacanovské Reálno, na něž jste narážel, není Reálno Lacanových raných textů, ale je to Lacanovo Reálno z jeho posledního období, kdy Reálno je radikálně *nereprezentovatelné*. A ne pouze nereprezentovatelné, ale netolerovatelné, traumatické. A jestli je aleatornost podle Althussera traumatická? To přímo ne. Ale historické příklady, které ho zaujaly a které hledal u Machiavelliho či v Marxově kapitole o původní akumulaci, jsou vždy spojeny, takřka přímo, s otázkou erupce extrémního násilí v dějinách. Takže nakonec bych Vám dal vlastně za pravdu, navzdory tomu, že v první chvíli moje reakce byla spíše taková, že, to, co odlišuje Althussera od Lacana, není absence Reálna, ale je to absence Symbolična.

Jak to myslíte?

Ve smyslu, že Symbolično je pojímáno jako něco, co v podstatě plní funkci mezi Imaginárnem a ekonomii imaginární formace.

Subjektivace individua a jeho proměna v subjekt je ale přece spojena s řádem Imaginárnem a právě *Symbolična*. Subjekt, který je výsledkem subjektivace, se imaginárně rozpoznává nakonec v řádu Symbolična.

Ano, v tom jsme ve shodě. Ale je třeba říci, že mechanismus interpelace a rozpoznání subjektu, tak jak jej popsal Althusser v hlavní části „Ideologických státních aparátů“, nevychází z Lacana, ale z Freuda. Největší rozdíl spočívá podle mě v tom, že Althusser nevěřil v existenci autonomního symbolického řádu v Lacanově smyslu a v nějaký druh nadřazenosti symbolického řádu vůči Imaginárnem a vůči fenoménu rozpoznání/nerozpoznání, které jej definuje.

Takže je to spíše určitý druh převrácení Lacana. Jsem v pokušení říci obrácení Lacana na nohy. Protože Lacan v době, kdy vyšly *Écrits* a kdy k nim Jacques-Alain Miller v roce

1966 vytvořil Index, zcela jasně vyjadřuje naprosto absolutní (skoro až teologický) primát symbolického řádu či signifikantu.²⁵ V Althusserově textu je to ale opačně: teologie, právo, všechny dimenze, které jsou charakteristické pro symbolický řád, jsou chápány jako funkce či momenty imaginární reprezentace světa subjektu.

Nyní k otázce Reálna. Máte zcela pravdu v tom, že pojem „setkání“, který se stal jedním ze základních kamenů aleatorního materialismu, není rozhodně něco, co by u něj nikdy předtím neexistovalo a co by se objevilo až v pozdním období. Když pozorně čtete Althusserův text, který jste zmiňoval, a některé další, vidíme, že se buď v rovině terminologické (jako pojem „setkání“), nebo v rovině definic objevuje mnohem dříve. Mám na mysli zejména Althusserovo vyjádření, že předeterminace [*surdétermination*] neexistuje nikdy bez poddeterminace [*sousdétermination*], kdy těmito pojmy je vlastně vyjádřena otázka aleatorního či kontingentního v historickém procesu. A to tvoří určitou konstantu Althusserova myšlení, byť samozřejmě v různých obdobích různě akcentovanou.

A když se vrátíme k „Ideologickým státním aparátům“, vnukl jste mi nápad, který je zdá se mi správný: bod indeterminace [*point d'indétermination*] se v Althusserových textech nachází ve dvou extrémních formách, které jsou na sobě zjevně zcela nezávislé.

Za prvé je to prostor radikální kontingence, který způsobuje, že potřebujeme individuuum, které by mohlo být interpelováno v subjekt. Takže toto individuuum má velmi enigmatický status. Mohli bychom říci, že je to materiál, který přijímá určitou formu – to by byl takový aristotelismus do kapsy. Zajímavější je se ptát, jak si v základu Althusser představoval to, jak určitý ideologický mechanismus, který je zjevně, řekněme „sebe-reprodukcující“ [*autoreproducteur*], *nachází* (určitým způsobem) individua a způsobuje, že fungují, jak mají. A sám Althusser nám o tom vlastně nic neříká, ale je to aleatorní či kontingentní prvek tohoto procesu.

Druhým aspektem je to, že Althusser přišel s neobyčejně funkcionalistickou reprezentací role ideologie, která spočívá v reprodukci třídní dominance, státní moci a nakonec v reprodukci kapitalismu samého. A jeho jazyk (a on si to sám uvědomoval, byť možná příliš pozdě) je natolik funkcionalistický, že čtenář z toho může pochopit jen jednu jedinou věc: že subjekty jsou pasivními aktéry kapitalistické reprodukce a nemají možnost [z této své role] uniknout. Ale ve skutečnosti, jestliže čtete text jinak a jestliže už známe myšlenku aleatorního materialismu, můžeme rovněž uvažovat, že to, čemu se Althusser snažil v základu porozumět, byla otázka, co destabilizuje a rozvrací tuto reprodukci kapitalismu či společenskou dominanci, ať je již jakákoli. A tím, co ji může destabilizovat a rozvracet (ale zároveň i umocňovat), je ideologie – ideologická interpe-

²⁵ Balibar poukazuje na Millerův „Index raisonné des concepts majeurs“, který je připojen k Lacanovým *Écrits*, konkrétně na první podkapitoly první kapitoly „L'ordre symbolique“ nazvanou „Suprématie du signifiant“, která se vztahuje k místům, v nichž Lacan vyjadřuje právě nadřazenost symbolického řádu. Viz Jacques-Alain Miller, „Index raisonné des concepts majeurs“, in Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), s. 893–902, zde s. 895.

lace, která konstituuje mechanismus garance dané společenské dominance. Nicméně tím, že mechanismus společenského útlaku potřebuje právě tuto ideologickou garanci, stává se tím [reprodukce dominance] vlastně v základu velmi křehká.

Je otázkou, jak přesně definovat kontingenci mezi individuem a nestálostí či křehkostí subjektu, ale je zřejmé, že mezi oběma se odehrává něco, co Althusser žádným způsobem neteoretizoval, ale co je přesto srdcem jeho obsese. To říkám i v drobném textu, který jsem napsal jako úvod při příležitosti opětovného vydání jeho knihy *O reprodukci* (*Sur la reproduction*).

Maoismus

To mi připomnělo jednu věc. V tomto textu píšete, že Althusser v roce 1968 měl depresi a že tato deprese nebyla rozhodně náhodná...

Ne, samozřejmě nebyla.

Jak jste to vlastně myslel?

Samozřejmě to byla trochu provokace, určitá hořká ironie. Althusser byl na jednu stranu velmi silný. Na druhou stranu byl ale velmi křehký. Jeho predispozice některé věci vysvětluje, ale samozřejmě ne všechny. Začal jsem od určitého momentu chápat (nejprve v roce 1968, ale všiml jsem si toho i později), že když se *osobně* ocitl v situaci, která na něj kladla protichůdné požadavky, kterým není možné v jeden čas dostát, upadl do nemoci [depresivní fáze].

Narážíte tím na jeho blízký vztah k revoltnímu hnutí a zároveň ke komunistické straně? Jako kdyby si nemohl vybrat mezi dvěma formami hnutí...

Ano, tak by se to dalo říci. Ale podle mě šlo spíše o nemožnost vybrat si mezi lidmi než o nemožnost vybrat si mezi hnutími, ale obě věci jsou spojeny. Můžeme říct, že v roce 1968 Althusser nemohl jít ani s Francouzskou komunistickou stranou proti hnutí, ani s hnutím proti Komunistické straně. Situace pro něj byla naprosto neřešitelná.

Přiznám se, že jsem nikdy vlastně příliš nepochopil, proč po Květnu 1968 byl Althusser zavržen lidmi, jako byl Badiou, Rancière a další.

Ano, postavili se proti němu velmi energicky. Althusser se nemohl rozhodnout mezi stranou a mladými maoisty, takže to mladí maoisté rozhodli za něj a řekli mu: jestliže se nemůžeš rozhodnout mezi stranou a námi, tak my jsme se rozhodli jít proti tobě.

Stejně příliš nerozumím, proč ta vlna kritiky byla tak ostrá, protože Althusserův argument, že nelze opustit komunistickou stranu, jelikož má jediná blízké vztahy s odbory a jinými masovými organizacemi, přece dává určitý smysl.

Protože maoismus v sobě zahrnoval dvě věci. Byl sám o sobě protichůdný, ale to je možná právě to, co je nevíce charakteristické pro tu dobu. Pro Vás to musí být velmi obtížné si to představit, protože bylo třeba, aby člověk žil takřka uvnitř toho všeho, aby si všiml, že jsou zde spojeny věci, které normálně nejdou dohromady. Maoismus představuje dvě věci najednou. Byl na jedné straně produktem vývoje dějin stalinského komunismu. Byl to světový fenomén. Byla to reakce mladých intelektuálů, mezi něž jsem svým způsobem patřil, kteří byli kompletně indoktrinováni postleninskou vizí světové revoluce, že pro ně čínská kulturní revoluce byla znamením toho, že tato revoluce již započala. V důsledku toho mělo mezinárodní komunistické hnutí, které získalo formu konzervativní byrokracie, uvolnit své místo, aby bylo možno obnovit a znovuoživit proletářskou revoluci, jejíž forma byla vypracovaná Leninem a jeho soudruhy. Robert Linhart (Althusserův žák, byl zakladatelem francouzské maoistické skupiny, z níž byl později bez milosti vyhozen Benny Lévim) měl přečteného kompletního Lenina a ujišťuju Vás, že to znal opravdu i pozpátku a v jakékoli situaci si uměl posloužit citací z Lenina. Ale nešlo samozřejmě o toto citování citátů, ale o to žít tehdejší situaci jako situaci začínající revoluce, a tato revoluce měla být samozřejmě revoluce „ultramarxistická“ či „ultrabolševická“, jak se vyjádřil Merleau-Ponty v *Dobrodružství dialektiky (Les aventures de la dialectique)*. Takže na jedné straně byl maoismus toto. Někteří jeli do Číny, a přestože se tam nedozvěděli nic o tom, co se v Číně skutečně děje, vraceli se po rozhovorech s intelektuály z Čínské komunistické strany s přesvědčením, že jejich posláním je zahájit kulturní revoluci i na Západě.

To byl jeden aspekt, ale na druhé straně je zde zcela jiná věc, která nejenže nemá nic společného s marxismem, ale je v základu s marxismem neslučitelná, a to je to, co Foucault nazýval antiautoritářskou revoltou. Bylo to hnutí nikoli pouze studentů, ale i mladých dělníků. Regis Debray o nich řekl, že, aniž by si toho byli vědomi, to byli pěšáci liberálního kapitalismu.²⁶ Takto ale otázka nestojí. Bylo to hnutí, které existovalo na Západě stejně jako na Východě, v kapitalistických stejně jako socialistických zemích, a které zpochybňovalo nejen kapitalismus, ale autoritu patriarchálního a monarchistického typu.

Takže oni kombinovali obojí, a v důsledku toho komunistická strana byla absolutním nepřitelem. Komunistická strana byla původně vytvořena jako protistátní, ale pak se stala součástí státu a vlastně takovým malým státem. Na komunistickou stranu se ale neútočilo primárně proto, že je součástí státu, ale jakožto na zrádce, jakožto na toho,

²⁶ Regis Debray, *Mai 68, une contre-révolution réussie* ([Paris]: Mille et une nuits, 2008). (Text původně vyšel pod názvem *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire* v roce 1978.)

kdo zradil věc revoluce. Když například moje sestra psala o komunistické straně, tak zásadně psala: Francouzská „komunistická“ strana (P„C“F) ve smyslu Francouzská „rádoby-komunistická“ strana.

Jak vlastně maoisté chtěli reálně, konkrétně změnit společnost bez jakékoli opory v nějaké masové organizaci?

Znali velmi dobře dějiny bolševismu a byli zcela pohlaceni myšlenkou, kterou systematicky formuloval Mao Ce-tung, podle níž čas nehraje žádnou roli: každá řada neúspěchů nakonec v dlouhodobém horizontu povede k úspěchu. A také věřili, tak jako věří mladí revolucionáři každé generace, že okolnosti (a Badiou tomu věří i dnes) mohou najednou učinit možným to, co se jevilo předtím jako nemožné. Takže v návaznosti na Mao Ce-tungův výrok, že „z jedné jiskry může vzejít požár, který zachvátí celou pláň“,²⁷ věřili, že není potřeba mít velkou organizaci. Jestliže touha po změně a nespokojenost se světem, v němž žijeme, je dostatečně silná, tak jediná věc, která hraje roli, není to, zda máme velkou disciplinovanou organizaci, ale správné slovo ve správnou chvíli. Také ale věřili (podobně jako italské rudé brigády), že továrny se nacházejí v před-revoluční situaci, a jestliže v pravý moment na správném místě vzejde ona jiskra, vyvolá to všeobecné povstání.

Machiavelli

S Althusserovým promyšlením politiky úzce souvisí jeho promyšlení Machiavelliho...

Ano. Jistě znáte Althusserův text o Machiavellim: *Machiavelli a my* (*Machiavel et nous*). Připravil jsem jej k vydání v podobě malé knížky.

Ano, ale četl jsem jej v edici Althusserových vybraných textů z pozůstalosti.

Ve velké edici. Jistě, ale vždy jsem si myslel, že text *Machiavelli a my* je kniha. Není velká, spíše malá, ale je to *knih*a. A je to samozřejmě kniha nedokončená. Spadá pod kategorii filosofické knihy, kterou jsem si pro sebe vytvořil a kterou označuji jako *aporetickou*. Rozlišuji mezi knihami, které autor prostě jen z nejrůznějších důvodů nedokončil, a knihami aporetickými, jež jsou nedokončené, jelikož téma je takové, že neumožňuje učinit žádný závěr.

²⁷ Srov. Mao Ce-tung, „Z jiskry může vzplanout požár“, in Mao Ce-tung, *Spisy*, sv. I, (Praha: SNPL, 1953), s. 151–164.

Myslíte tím, že otázka, na kterou hledá text odpověď, je sama rozporuplná?

Ne, pojem aporetičnosti vztahuji k řeckému slovo *aporie* (*aporos*), která označuje problém, který nemá řešení. Ale, co se týče objevení textu *Machiavel et nous*, musím říci, že pro mě to byl šok. Althusser mi ukazoval mnoho rukopisů, které v průběhu let psal, které však nikdy nedokončil, protože, jak víte, měl maniodepresivní psychózu, takže měl období hypománie spojené s přehnaným optimismem, v níž se mu zdálo, že je schopen takřka čehokoliv. A je pravda, že byl skutečně schopen vyvinout v krátkém období neuvěřitelnou energii, kdy chtěl dohnat ztracený čas po předchozí depresivní fázi. Pustil se tak do psaní knihy, kterou pojímal vždy jako intervenci nabourávající určitou ideologii či intervenci filosoficko-politickou, pracoval celý týden (ve dne v noci) a během toho týdne napsal 300 stran. Ale potom těchto 300 stran vyústilo v něco, co bychom mohli nazvat právě aporií – v problém, který nemá řešení a který tedy nejde dále rozvíjet. Po manické fázi přišla pak fáze depresivní. Deprese mu zabránila pokračovat a rukopis v daném stavu již zůstal. Je jich takto několik, z nichž některé byly posmrtně publikovány: *Sur la reproduction*, *Marx dans ses limites* a další texty tohoto druhu. Myslel jsem, že mi ukazoval vše [směje se], ale text o Machiavellim se mnou nediskutoval. Takže když se pak objevil a já jsem si jej přečetl, tak jsem si řekl, že je to jeden z jeho nejzdařilejších textů. Zeptá-li se mě tedy někdo, které Althusserovy knihy považují za nejlepší z hlediska estetického a konceptuálního, tak myslím, že jsou to tyto tři: knížka o Montesquieum,²⁸ *Pro Marx*e a potom právě knížka o Machiavellim. Z toho důvodu jsem také velmi litoval, že kniha o Machiavellim není vnímána jako *knih*a, že byla tak trochu ztracená či utopená mezi ostatními texty v druhém svazku Althusserových posmrtně vydaných textů.²⁹ Takže jsem byl rád, že vyšla později samostatně.³⁰

²⁸ Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (Paris: Presses universitaires de France, 1959).

²⁹ Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, sv. II, (Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1995), s. 39–174.

³⁰ Louis Althusser, *Machiavel et nous* (Paris: Tallandier, 2009).