

2. Antonio Gramsci a Louis Althusser: kulturní „naddeterminace“ třídního boje

1. Občanská společnost jako nadstavba

Gramsci výrazně terminologicky i koncepčně inovuje marxismus, když občanskou společnost charakterizuje nikoliv jako sféru ekonomické, nýbrž ideologické, tj. obecněji řečeno kulturní reprodukce. Přesunuje ji tak ze základny (kam ji v souladu se svou interpretací Hegela umístili Marx s Engelsem) do nadstavby.¹² V institucích občanské společnosti se vytváří kulturní hegemonie určité třídy, která je stejně tak důležitou formou jejího panství jako přímé donucení vykonávané státem. Gramsci píše: „Prozatím můžeme stanovit dvě hlavní nadstavbové ‚úrovně‘: jednu lze nazvat ‚občanskou společností‘ – to je soubor organismů obvykle označovaných za ‚soukromé‘ – a druhou ‚politickou společností‘ či ‚státem‘. Tyto dvě úrovně odpovídají jednak funkci ‚hegemonie‘, kterou dominantní skupina vykonává ve společnosti, jednak funkci ‚přímému panství‘ či vlády vykonávané státem a právem.“¹³

Příkladem klíčové instituce občanské společnosti ve středověku je Gramscimu Církev podpírající ekonomickou i politickou moc feudálů souborem náboženských praktik a představ. Feudální panství se nerealizovalo pouze ekonomickým přinucením nebo vojenskou silou, ale vštěpováním takových představ do hlav poddaných, které je vedly k dobrovolnému přijetí jejich poddanství jako něčeho přirozeného a morálně žádoucího. Když komentuje názor Guicciardiniho, že stát potřebuje jak zbraně, tak náboženství, Gramsci píše: „Guicciardiniho formule může být přeložena do mnoha dalších, méně drastičtějších formulí: síla a souhlas, donucení a přesvědčení, stát a církev, politická společnost a občanská společnost, politika a morálka (Croceho eticko-politická

¹² Následující výklad sleduje volně stat' Norberta Bobbia, „Gramsci and the Concept of Civil Society“, in: *Civil Society and the State. New European Perspectives*, ed. John Keane (London, New York: Verso, 1988), 73–99.

¹³ Citováno v tamtéž, 82–83 z Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. V. Gerratana (Turin, 1975), 9.

historie), zákon a svoboda, pořádek a disciplína, či (s implicitním soudem poněkud anarchistického tónu) násilí a podvod.“¹⁴

Svým podtržením konsensuální, kulturně vytvářené stránky panství se Gramsci staví proti vulgárně materialistickému pojetí determinace politické nadstavby ekonomickou základnou, které nepočítá se symbolickým zprostředkováním lidského jednání. Proti námitce Benedetto Croceho, že marxismus redukuje nadstavbu na iluzi, hájí tezi, že ideologická nadstavba je činně působící skutečnost, neboť jedině v ní si lidé uvědomují své postavení a své cíle.¹⁵ Sociální jednání nespočívá v prosté reakci na životní podmínky, ale je vždy opřeno o jistou interpretaci, která těmto podmínkám dává smysl. Stabilní třídní panství není možné bez souboru symbolů a kulturních praktik, které mu svěřují legitimitu. Ekonomická oblast čistě zvláštních zájmů jednotlivců a skupin je rámována a ospravedlňována poukazem k obecným ideám a hodnotám. Materiální nutnost je zahalována hávem duchovní správnosti, přinucení se představuje jako výsledek voleb ve sféře morální svobody, rozumových argumentů a duchovního života: „ekonomicko-politická vášeň je tedy rozkladná, pokud je vnější, vynucená silou, dopředu naplánovaná..., ale může být implicitně obsažená v umění atd., pokud vystupuje jako normální, nenásilný proces, pokud jsou základna a nadstavba homogenní a stát překonal svou ekonomicko-korporativní fázi. Také sám Croce ... poukazuje na tyto rozličné fáze, z nichž jedna je plná násilí, bídy, zuřivého boje..., zatímco druhá je fází kulturní expanze...“¹⁶

Gramsci odkazuje na Machiavelliho obraz dvojí tváře boje o moc, lidské a zvířecí, když píše: „existují dva způsoby boje, jeden prostřednictvím zákonů, druhý silou. První je specificky lidskou metodou, druhý patří zvířatům ... Achilles a mnoho dalších knížat starověku, byli na výchovu posíláni ke kentaurovi Chironovi, který je zaučoval do svého umění. Protože učitel knížete je z poloviny člověkem a z poloviny zvířetem, musí umět používat obě z těchto přirozeností a jedna bez druhé nemá trvalý

¹⁴ Citováno v tamtéž, 87 z Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli* (Torino, 1966), 121.

¹⁵ Antonio Gramsci, „Benedetto Croce a historický materialismus“, in: *Spoločnosť, politika, filozofia*, přel. P. Koprda (Bratislava: Pravda, 1988), 231.

¹⁶ Tamtéž, 236.

efekt.“ Materiální chtíč a násilí se v historii nikdy úspěšně ne-realizují bez morálních odkazů k hodnotám a ideálům. Proto je třeba při analýze politické situace neustále zaujímat „dvojitou perspektivu“, která odpovídá dvojité povaze machiavellovského kentaura: „zvířecí a lidské, vyjadřující sílu a konsensus, autoritu [moc] a hegemonii, násilí a civilizovanost, výrazu individuálního a univerzálního momentu (‘Církev‘ a ‘Stát‘)“.¹⁷

Norberto Bobbio upozorňuje, že Gramsciho zdůraznění ideologicko-kulturní hegemonie jako nutného momentu sociálního jednání a reprodukce moci šlo proti vulgárně materialistickému výkladu marxismu, který v Itálii představoval Antonio Labriola. Podle tohoto myslitele ekonomická základna přímo determinuje institucionálně-politické formy – v moderní době především pozitivní zákony sankcionované státem – a teprve následně a pouze zprostředkovaně se odráží ve vědě, náboženství a umění. Naproti tomu Gramsci nejen zdůrazňuje vzájemnou determinaci ideologie (a šířeji kultury) a státu, ale přisuzuje jasnou převahu prvnímu pólu: „Jakmile začne být sféra občanské společnosti považována za sféru, v níž se odehrává přechod od nutnosti ke svobodě, ideologie, které mají své historické kořeny v občanské společnosti, nejsou již chápány pouze jako posthumní ospravedlnění moci, jejíž historické utváření by bylo závislé na materiálních podmínkách, nýbrž jako síly schopné tvarování a vytváření nové historie a přispívající k nastolování nové moci.“¹⁸

2. Kulturní hegemonie a politické násilí

Je-li dovedeno do důsledku, pak Gramsciho přesunutí občanské společnosti z ekonomické základny do kulturní nadstavby implikuje převrácení historického materialismu: jako by kultura a ideologie byly základnou, o níž by se opírala ekonomická a politická nadstavba. Důraz je položen na kulturní a ideologickou základnu, o níž se opírá ekonomické i politické panství. Toto zaostření na kulturní podmínky panství přivedlo Gramsciho ke zhodnocení

¹⁷ Antonio Gramsci, „Moderný vládár“, in: *Spoločnosť, politika, filozofia*, prel. P. Koprda (Bratislava: Pravda, 1988), 282.

¹⁸ Norberto Bobbio, „Gramsci and the Concept of Civil Society“, 88.

klíčové role těch, kteří mají intelektuální znalosti a dovednosti, jež jim umožňují podílet se na myšlenkové, hodnotové a symbolické reprodukci společnosti. Vrstvou, která reformuluje partikulární zájmy občanské společnosti v podobě rádobý univerzálních norem a hodnot, je inteligence. Intelektuální pracovníci propojují ekonomicko-sociální zájmovou strukturu a státní moc hustým pletivem jazykové komunikace. Mohou přitom buďto ideologicky ospravedlňovat, a tím stabilizovat etablovanou moc, a nebo naopak zbavovat přesvědčivosti její ospravedlnění, a tím ji destabilizovat. Vedle tohoto implicitního odlišení apologetických od kritických intelektuálů nacházíme u Gramsciho důležité odlišení intelektuálů „tradičních“ a „organických“. Zatímco první využívají své moci k zajištění a obhajobě zvláštních zájmů své vrstvy (inteligence), druzí se stávají „organickým“ nástrojem utváření a diskursivní formulace kolektivní vůle, která povstává z hlubších a širších historických procesů a shromažďuje se kolem určité sociální síly. Tak komunističtí intelektuálové jsou podle Gramsciho organickými intelektuály dělnické třídy, jejíž politickou hlavou – orgánem sebeuvědomění a řízení – je strana jako „moderní vladař“.¹⁹ Jak bylo řečeno, ten musí být schopen nejen používat sílu a donucení, ale také získávat souhlas se svou vládou prostřednictvím nastolování své kulturní hegemonie. Ta sytí odpor proti staré a připravuje projekt nové společnosti vštěpováním víry v nemorálnost a partikularistickou povahu stávajících pořádků a morální žádoucnost a univerzální hodnotu revoluční změny.

Gramsci si uvědomoval, že dialektika hegemonické i násilné strany revolučního politického jednání nabývá na důležitosti v těch společnostech, kde se otevírá příležitost revolučního převratu bez toho, že by již došlo k úplné homogenizaci a bipolarizaci třídní struktury, kterou považoval za podmínku revoluce Marx. Tak například v Rusku po vítězné revoluci se bolševici mohli snažit rozšířit apel komunistické ideologie i na ty vrstvy – a byla jich většina – které svým postavením v ekonomické struktuře nenáležely k dělnické třídě. Nebo se mohli pokusit tyto vrstvy proměnit v městské a zemědělské dělníky násilnou industrializací a kolektivizací. Jak známo, bolševici jako správný vladař kombinovali obě strategie – ideologickou indoktrinaci i násilnou

¹⁹ Antonio Gramsci, „Moderný vladař“, 242.

proletarizaci. Převaha druhého pólu přitom souvisela právě s třídní heterogenitou a nedostatečným rozvojem kapitalismu v Rusku. Homogennější třídní struktura by jim bývala mohla umožnit spolehnout se více na prostředky nepřímé vlády. Jinak řečeno: čím menší jsou objektivní předpoklady základny pro rozšíření kulturní hegemonie, tím větší roli musejí hrát silově-politické prostředky, a tím menší váhu pak ovšem mají komunikačně-konsensuální strategie.

Podle Dario Melossiho si Gramsci (ve svých úvahách o Americe) uvědomil, že moc kapitalistů nad dělníkem v továrně i mimo ni nestojí především na hrozbě a použití fyzického donucení, ale naopak na kulturní hegemonii vykonávané nad jeho duší. Daleko důležitější než technický a zstrašovací potenciál donucovacích prostředků, které má vládnoucí třída k dispozici, je její schopnost produkovat žádoucí chování prostřednictvím komunikace – hegemonie americké buržoazie není založena na donucení, nýbrž na vytváření konsensu.²⁰ Budeme-li parafrázovat jednu z básní Bertolda Brechta, nezáleží na tom, kolik a jak technicky vyspělých má daná politická moc tanků, ale na tom, má-li lidi, ochotné je řídit. Produkce technických prostředků násilí nic nezmůže, není-li doplněna produkcí poslušných lidí, ochotných je uvádět do chodu. Občanská společnost je právě sférou této druhé produkce. V ní se vytvářejí identity skupin a jednotlivců, které buďto odpovídají mocenským vztahům, a nebo jsou s nimi v rozporu. V prvním případě jsou mocenské vztahy chápány jako „přirozené“ a morálně správné, v druhém případě jsou chápány naopak jako „nepřirozené“ a nemorální. Jednou jsou výrazem univerzální spravedlnosti, podruhé výrazem převahy jedné partikulární síly nad ostatními.

V konceptu hegemonie se tak Gramscimu podařilo zachytit nutné podepření donucujícího aparátu státu ideologickým přesvědčením poddaných (i vykonavatelů) komunikačně vytvářeným ve sféře kultury. Svým vulgárně materialistickým soudruhům připomněl, že sociální a politický řád nestojí pouze na monopolu použití prostředků násilí, ale v nemenší míře se opírá o církev,

²⁰ Dario Melossi, *The State of Social Control. A Sociological Study of Concepts of State and Social Control in the Making of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1990), 89–90.

rodinu, vzdělávací systém, média atd. Tyto instituce vytvářejí takové formy chování a očekávání, vnímání světa a hodnotových orientací, které jsou v souladu s etablovaným řádem. Pokud je hegemonie dostatečně rozvinuta, násilí zůstává pouze v latentní podobě, jako nástroj zvládnutí deviantních případů.

3. Komplexní proti expresivnímu celku

Dalším pokusem o inovaci marxismu zdůrazněním role kulturní nadstavby při reprodukci ekonomické a politické moci je Althusserova teorie „ideologických státních aparátů“. Althusser k ní dochází důkladnou kritikou buržoazního humanismu, který se podle něj projevuje v Marxově teorii odcizení, vypracované v raných spisech, především v *Ekonomicko-filosofických rukopisech z roku 1844*. Mladý Marx se opíral o předpoklad neměnné lidské přirozenosti jakožto druhové podstaty, jejímž nositelem je každý člověk a která spočívá v rozumu, schopnosti svobodné volby a seberozvoje i schopnosti přetvářet přírodní svět. Kapitalistický systém nejenže neumožňuje rozvinutí těchto lidských atributů, ale přímo je potlačuje. Toto odcizení člověka jeho podstatě je však přechodným stupněm lidské historie, která bude završena univerzálním osvojením jejich podstaty všemi lidmi. V pojetí historie jako odcizení člověka a jeho návratu k sobě kopíruje mladý Marx Hegelovo teleologické pojetí historie jako nutného odcizení rozumu v přírodě, v níž se následně rozum pozná a tak znovu nastolí původní identitu sebe sama.

V náznaku v *Německé ideologii* (1845) a v plné míře teprve v *Kapitálu* (1867) dochází u Marxe k „epistemologickému řezu“ (*coupure épistémologique*), jímž se z tohoto buržoazního humanismu odpojuje skutečně vědecká teorie společnosti. V ní již je teleologický mýtus odcizení lidské podstaty a jeho překonání nahrazen analýzou společenské totality jako celku složeného z různých, vzájemně propojených a závislých sfér, institucí a praktik. Ty mohou být ve vztazích souladu i rozporu.²¹ V komplexním, tedy z různých částí složeném celku připadá ekonomické zá-

²¹ Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspéro, 1965), 233.

kladně – výrobním vztahům a výrobním silám – role hlavního determinujícího faktoru jen „v poslední instanci“. To znamená, že její určující vliv je vždy konkretizován a zpětně korigován jinými sférami a sociálními praktikami. Ekonomická základna je základním faktorem či rámcem integrace různých sfér do jednoho celku. Společenské změny však z ní nejsou bezprostředně vysvětlitelné, ale musejí být naopak pochopeny vždy jako důsledek vzájemných vztahů všech sfér. Jejich relativně autonomní logiky se v určité chvíli mohou náhle propojit a „naddeterminovat“ vývoj celku nečekaným směrem.

Koncept „naddeterminace“ (*surdétermination*) je výsledkem Althusserova úsilí vysvětlit fakt, že navzdory rozvinutí hlavního rozporu kapitalismu mezi stupněm rozvoje výrobních sil (tedy vysokou mírou jejich socializace) a formou výrobních vztahů (tedy soukromým přivlastňováním společenského produktu) nedošlo k jeho zániku a překonání ve vývojově vyšším výrobním způsobu – socialismu – ve vyspělých zemích západní Evropy, nýbrž v Rusku, kde tento rozpor zdaleka ještě nebyl rozvinutý. V článku s výmluvným názvem „Rozpor a naddeterminace“ Althusser vysvětluje, že k revoluci nestačí pouhá existence abstraktního a obecného rozporu, ale že ten musí být aktivován konkrétními a historicky zvláštními okolnostmi. Právě v tomto smyslu pak mluví o „naddeterminaci rozporu“ nadstavbovými strukturami a specifickými událostmi. Rozpor kapitalismu se nikdy nerozehrává v „čistém stavu“ (tj. odděleně od ostatních prvků celku), ale vždy pouze ve specifickém propojení s nimi v určitém historickém čase a prostoru – z tohoto hlediska „hodina ‚poslední instance‘ nikdy nepřichází“.²²

²² Louis Althusser, „Contradiction et surdétermination“, in: *Pour Marx* (Paris: Maspéro, 1965), 113. Jak upozorňuje ve své autobiografii *Budoucnost je dlouhá / Fakta*, přel. J. Fulka (Praha: Karolinum, 2001), 139 a 343, Althusser byl inspirován Freudovým termínem *Überdeterminierung* ze spisu *Výklad snů*, přel. O. Vochoč (Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1998), 293–296. Freud chce tímto termínem odlišit komplexní determinaci neurotického symptomu či snového obrazu procesy nevědomí od jednoduché kauzality. Především se v nevědomí překrývá a spolupůsobí mnoho vrstev, což nedovoluje jednoznačně přiřknout symptom jediné příčině – to je primární význam „naddeterminace“ jakožto plurikauzality. Navíc nejsou nevědomé příčiny nikdy dány „o sobě“, v nějakém pomyslném

V ekonomistické perspektivě byly považovány rozpory a protiklady nadstavbových úrovní za sekundární, neboť údajně pouze pasivně *odrážely* rozpor základní: politika a ideologie byly pochopeny jako odraz, opakování, re-produkce ekonomické základny na jiné úrovni a v jiných institucích. Pro Althussera – podobně jako pro Gramsciho – však navzdory jejich odvozenosti „v poslední instanci“ představují tyto struktury zpětně podmínku existence a reprodukce základny. Rozpor se nemůže realizovat vně totality ostatních sociálních vztahů, které determinuje a jimiž je zpětně determinován. Ekonomické procesy se nemohou obejít bez práva vymáhaného státem ani kulturních forem, ustavujících lidské subjekty jako poslušná kolečka kapitalistické mašinerie.

Pojmem „naddeterminace“ vyprošťuje Althusser marxistické učení o základním rozporu z tendence vysvětlovat historii z jednosměrné abstraktní kauzality.²³ Z jeho hlediska neexistuje nějaká hmatatelná poslední příčina, z níž bychom mohli vysvětlit historické dění. Existuje vždy pouze složený strukturovaný soubor vztahů otevřený mnoha kombinatorickým možnostem. Místo substance definované základním atributem existuje řada atributů, které v různých konfiguracích dávají různé efekty bez toho, že by daná konfigurace či série byla vyvoditelná z jediné příčiny jako společného jmenovatele prvků, které obsahuje. Naddeterminace povstává právě ze vzájemného propojení – „artikulace“ – často heterogenních prvků v jediné sérii či události. Ta pak není sjednocena díky nějakému „transcendentnímu“ principu, jímž by se řídil celek, ale pouze díky tomuto „imanentnímu“ propojení různých

ryzím stavu, ale jsou vždy dány – zahrnuty, „kondenzovány“ či „implikovány“ – v symptomu, při jehož vytváření spolupůsobí další okolnosti psychického života. Althusser považoval historickou událost (například revoluci) za stejně tak „naddeterminovanou“ jako symptom či snový obraz: jednak je výsledkem mnoha překrývajících se determinačních řetězců (plurikauzalita) a jednak základní rozpor (hlavní příčina) nikdy nepůsobí v „čistém stavu“, ale vždy ve vazbě na kontingentní a „nadstavbové“ okolnosti. Čeští překladatelé Freudových spisů překládají *Überdetermination* jako „předeterminovanost“ a tohoto termínu se drží i Josef Fulka ve svém překladu Althusserovy autobiografie. My jsme se drželi mechaničtěji francouzského termínu. Necháváme otevřenu otázku, který překlad je vhodnější.

²³ Jean-Marie Benoist, *La révolution structurale* (Paris: Grasset et Fasquelle, 1975), 86.

prvků. Poslední pravda nespočívá v jednoduchém, ale ve složeném: „série tvoří totalitu, nikoliv naopak.“²⁴ Proti představě celku (kapitalistický výrobní způsob), založeného na jediném hlavním antagonismu jako svém atributu (rozpor mezi výrobními silami a výrobními vztahy, třídní boj mezi proletáři a kapitalisty) načrtává Althusser ideu artikulace různorodých atributů v jediné sérii, která naddeterminuje abstraktní atribut substance.

Z předcházejícího je jasné, že Althusserova koncepce „totality“ se radikálně liší od Hegelovy. Ten považuje totalitu za konkrétní jevový výraz zakládajícího pojmu. V „expresivní totalitě“ spolu všechny prvky základny i nadstavby – ekonomika, ideologie, právo, represivní orgány atd. – navzájem korespondují a „jsou takto v sobě bezprostředně čitelné ... Hegelovský celek má takový typ jednoty, že každý prvek celku je vždy jen sebezpřítomností konceptu v určitém historickém momentu.“²⁵ Proti tomu podtrhává Althusser relativní autonomii různých úrovní a sociálních instancí. Každá z nich má svou dynamiku, svůj čas a svůj vlastní kontext. Celek je pak nutno vysvětlovat z jejich vzájemné historické artikulace do série. Ta není sepnutá zvnějšku nějakým abstraktním principem, jenž by se projevoval a poznával v každém článku jako svém zvnějšnění (a tedy jako společný jmenovatel všech), nýbrž vzniká právě jen složením, zřetězením, propojením relativně autonomních a navzájem často heterogenních článků. Celek v podobě série je „komplexem“. Je složeninou, která není převoditelná na jedinou příčinu či společného jmenovatele, není vysvětlitelná z jediné determinace. Spolupůsobí v ní naopak množství determinant, které „naddeterminují“ základní rozpor.

4. Struktura proti subjektu

Epistemologický řez oddělující diskurs mladého a starého Marxe je hranicí mezi humanistickou *ideologií*, která pracuje „s termíny esence, subjektu, smyslu historie a finality“ a antihumanistickou *teorií*, která pracuje „s termíny objektů, abstraktních konceptů,

²⁴ Jean-Marie Auzias, *Clefs pour le structuralisme* (Paris: Seghers, 1967), 113.

²⁵ Louis Althusser, *Lire le Capital I* (Paris: Maspéro, 1968), 117.

forem a struktur“.²⁶ Tato Alhusserova antihegelovská interpretace zralého Marxe spadá vjedno se strukturalistickým momentem ve francouzských humanitních vědách 60. let minulého století. Tehdy vystoupily do popředí intelektuálního zájmu lacanovská psychoanalýza a lévi-straussovská antropologie, jež obě navazovaly na metodu rozvinutou předtím ve strukturální lingvistice. Proti-descartovské (tj. ne-subjektové) zaměření této vlny symbolizuje Lacanovo dictum „myslím tam, kde nejsem, tedy jsem tam, kde nemyslím“. Lingvista Noam Chomsky zahlédl a subjektivní podklad řeči, když si všiml odpojenosti mezi praktickým výkonem (*performance*) a teoretickou znalostí (*knowledge*): člověk je schopen tvořit gramaticky správné věty bez toho, že by musel mít vědomou znalost gramatických pravidel. Rozstup mezi výkonem a znalostí lze interpretovat jako poukaz k něčemu „za“ či „pod“ vědomím subjektu – k nevědomým strukturám.²⁷

Podle Lévi-Strausse nelze sociální struktury působící za zády – mimo vědomí – individuálních aktérů pojímat jako vztahy empirické, nýbrž jako nástroj či model k vysvětlení sociálních fenoménů. Pozorovat totiž můžeme vždy jen souhrn elementů, avšak struktura je něčím více než souhrnem elementů. Právě to měl na mysli Trubeckoj, když tvrdil, že fonologický systém není mechanickou sumou izolovaných elementů, nýbrž organickým celkem, jehož jsou fonémy údy. I v tomto smyslu je tedy struktura nevědomá a nehmatatelná: není uchopitelná po způsobu empirické evidence. Je pouze modelem, který dokáže integrovat vnímané prvky a vydat počet z jejich produkce. Z tohoto hlediska lze strukturu považovat za „dešifrovací mřížku“, za schéma v kantovském významu.²⁸ Důležitá je formalistická povaha této metody. Povaha objektu či subjektu není vysvětlitelná z jeho obsahového atributu, nýbrž vždy z mobilní a diferencované strukturální sítě. Proto může být analýza nazvána strukturální pouze tehdy, je-li schopna manifestovat svůj obsah jako model, tj. když umí izolovat formální soubor elementů a relací, o nichž je možno

²⁶ Jean Conilh, „Lectures de Marx“, *Esprit*, mai 1967, 884.

²⁷ Jean-Marie Benoist, *La révolution structurale*, 53. Srov. také Vincent Descombes, *Stejně a jiné*, přel. M. Petříček, jr. (Praha: Oikoymenth, 1995), 79–108.

²⁸ Jean-Marie Benoist, *La révolution structurale*, 115.

přemýšlet bez odkazu k obsahu. Přenesení důrazu z vědomí na nevědomí a z představování na vykonávání jde tedy ruku v ruce s přenesením důrazu z obsahu na formu. „Velkým přínosem strukturalismu je, že nám nabízí myšlení jako *myšlení vztahu* a nikoliv jako *vědomí něčeho*.“²⁹

Strukturalistická metoda tak rozpouští falešnou plnost substance jako v sobě ukotvené identity i falešnou průhlednost subjektu jako v sobě ukotveného sebe-vědomí. „Substance“ i „subjekt“ jsou ideologií *par excellence*, neboť překrývají vztahovou povahu sociální existence modelem subjektu a jeho predikátu, esence a jejího atributu. V tomto smyslu interpretuje Slavoj Žižek v návaznosti na Althussera Marxovu teorii zbožního fetišismu.³⁰ Ten je Marxem charakterizován jako vztah mezi lidmi nabývající fantastickou formu vztahu mezi věcmi, jejichž hodnota se jeví jako založená inherentně v jejich attributech. Tím je falšován vztah „mezi strukturovanou sítí a jedním z jejích prvků: to, co je ve skutečnosti efektem struktury, efektem sítě vztahů mezi elementy, se jeví jako bezprostřední vlastnost jednoho z elementů, jako kdyby mu tato vlastnost patřila i mimo vztah s ostatními elementy.“³¹

Takové nepoznání – *misrecognition* – se může týkat věcí i lidí. To druhé má na mysli Marx, když upozorňuje na to, že určitý muž je králem pouze proto, že vůči němu ostatní stojí v pozici poddaných. Tento jejich vzájemný vztah však funguje jen proto, že poddaní vycházejí z opačné představy – tj. že odvozují svou poddanost z toho, že jim nadřízený subjekt má atribut krále. Liberální kapitalismus sice defetišizuje vztahy mezi lidmi, avšak fetišizuje vztahy mezi věcmi. Přechodem od feudalismu ke kapitalismu jsou „vztahy panství a poddanství *vytěsněny (repressed)*: formálně se zdá, že se jedná o svobodné subjekty, jejichž meziosobní vztahy byly zbaveny jakéhokoliv fetišismu, vytěsněná pravda – o trvání panství a poddanství – se vynořuje v symptomu, který podvrací ideologické zdání rovnosti, svobody.“³² Tímto symptomem

²⁹ Tamtéž, 286.

³⁰ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London, New York: Verso, 1989), 21.

³¹ Tamtéž, 24.

³² Tamtéž, 26.

(v psychoanalytickém smyslu³³) je právě zbožní fetišismus – tedy substanční pojetí hodnoty věci jako dané jejím atributem (vlastností), a nikoliv vztahovou strukturou, jejímž je věc prvkem.

Ze strukturalistického rozpuštění substance a atributů v komplexu – sérii, vztahové síti – plyne odmítnutí liberálního individualismu: jednotlivci již nejsou výchozími atomy, z nichž se údajně skládá společnost, ale naopak produkty fungování a reprodukce této společnosti. Sociální struktury nepovstávají z individuálních činů – ty jsou jen opěrnými body samopohybu struktur. Dějiny nemají žádný subjekt (ať již by jím byla třída či národ), neřídí je žádná nutná teleologie. Jsou jen kontingentním zřetězením sociálních praktik a událostí, řídícím se anonymní logikou samohybné sociální mašinerie. Ta ke své reprodukci potřebuje jednotlivce určitého typu. Pro Althussera i Žižka je samo moderní pojetí člověka jako sebe-vědomého aktéra s nezaměnitelnou osobní identitou a svobodou volby výplodem systému kapitalistických sociálních praktik, které vtiskují lidem tuto historicky specifickou formu.

Toto radikálně a-subjektové pojetí sociální reality má důležité implikace pro radikální politickou teorii. Především činí neudržitelnou naivní kritiku moci, která vychází z předpokladu, že ontologicky prvotní jsou svobodná individua, která jsou „následně“ podmaněna represivními institucemi – ať již spadají do ekonomické, politické či kulturně-ideologické sféry. Tyto tři formy panství si nepodrobují již existující, hotové subjekty, ale naopak tyto subjekty ustavují. Panství samo spočívá v ustavování autonomních a svobodných jáství – v tom, že se lidé začnou prožívat ve své nezaměnitelné osobní identitě a jako obdaření svobodnou volbou, a tím i morální odpovědností vůči společnosti. Panství proto nelze popsat jako odcizení subjektů jejich pravým zájmům a hodnotám, jejich autentickým životním formám, nejde o popření jejich pravé podstaty. Naopak, sama konstituce subjektu jako buržoazního „svobodného individua“ je realizací buržoazního panství.

³³ Psychoanalýza chápe neurotický symptom jako tělesné „přehrávání“ vzpomínky na určitý zážitek, která byla vytěsněna do nevědomí. Protože vzpomínka nemůže figurovat jako představa, vrací se v tělesném gestu. Neurotik se zbaví symptomu tak, že (za pomoci analytika) ji dostane do vědomí: jakmile na sebe vzpomínka vezme podobu vědomé představy, nucení přehrávat ji v tělesném gestu zmizí.

Humanistický a dualistický pojem ideologie jako falešného vědomí, které odcizuje individua jejich pravým zájmům a činí pro ně v důsledku toho daný společenský systém akceptovatelný, nejde tedy ještě dostatečně hluboko, pokud přepokládá, že ideologie legitimuje systém v očích *již existujících* svobodných subjektů. Pro Althussera spadá ideologická legitimace systému vjedno s procesem kulturní konstituce určitého typu jednotlivců – jednotlivců *jakožto* svobodných subjektů. Pouze v případě, vnímají-li se jednotlivci jako svobodní a navzájem izolovaní činitelé, budou se jim liberálně-kapitalistické instituce jevit jako správné a tolerovatelné. Z tohoto hlediska je ideologické, respektive kulturní panství základní podmínkou panství ekonomického a politického. Chceme-li odpovědět na otázku, kde se berou subjekty, jejichž životní způsob, zájmy a očekávání korespondují s požadavky reprodukce kapitalistického systému, musíme se zaměřit na formy kulturní konstituce jejich identit.

5. Od kritiky falešných představ ke změně života

Podmínkou reprodukce kapitalistického systému je produkce atomizovaných jednotlivců, kteří pak mohou hladce fungovat jako pracovní síly v procesu kapitalistické akumulace. Produkce takových subjektů nemůže být vykonávána ekonomickým systémem samotným, ani „represivním aparátem státu“ – tj. vládou, administrací, armádou, policií, soudy, vězeními atd. – nýbrž tím, co Althusser nazývá „ideologickými aparáty státu“. K nim řadí církve, rodinu, výchovné a vzdělávací instituce, parlamentní demokratický systém s jeho stranami a hnutími, odbory, komunikační média, umění a sport.³⁴

Ve středověku byla dominantním ideologickým aparátem Církev, jež v sobě ve velké míře zahrnovala řadu dalších, později diferencovaných aparátů – vzdělání, komunikaci, kulturní tvorbu. V rozvinuté kapitalistické formaci zaujmou dominantní postavení vzdělávací instituce a pár „Církev – Rodina“ bude nahrazen

³⁴ Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation“, in: *Mapping Ideology*, ed. Slavoj Žižek (London, New York: Verso, 1994), 110–111.

párem „Škola – Rodina“.³⁵ Tento důraz na roli, kterou v reprodukci kapitalistického systému hraje rodina, byl pak marxistickými feministkami pochopen jako první krok k doplnění kritiky kapitalismu kritikou pohlavní dělby práce i první krok k doplnění kritiky *subjektu* kritikou *rodového* subjektu (muž/žena): „V té chvíli se zdálo, že marxismus konečně směřuje ke stejnému zohlednění domova jako pracoviště, reprodukce jako produkce, soukromého jako veřejného atd.“³⁶ Ani Althusser ani jeho žáci však nenabídli žádnou specifikaci postulované vazby mezi biologickou a psychologickou (re)produkcí (jistého typu) člověka v rodině a jeho sociální (re)produkcí v kapitalistickém systému.³⁷

Vlastním paradigmatem ideologických aparátů státu v moderní době je totiž pro Althussera nikoliv rodina, ale škola – tam se z lidského materiálu formují subjekty obdařené znalostmi a dovednostmi potřebnými pro dobré zapojení a fungování v systému a také poslušností a úctou k řádu, i zájmy, ideály a názory, které korespondují s panujícím systémem. Ve škole a v dalších ideologických aparátech se učí „*know how*“ zabalené již v celkovém kladném přijetí stávajících poměrů. Spolu s technickými dovednostmi se reprodukuje i poslušnost u vykořisťovaných a schopnost přikazovat u vládnoucích.

Ve dvou základních Althusserem odlišených typech státních aparátů – represivních a ideologických – není těžké rozpoznat dvojí podobu moci, jejíž koncept převzal Gramsci od Machiaveliho. Althusser upřesňuje, že jak unitární represivní aparát státu, tak plurální a relativně autonomní ideologické aparáty obsahují ve svém fungování násilí i ideologii: rozdíl je pouze v tom, že zatímco u prvního převládá násilí, u druhých převládá ideologie. Už Gramsci věděl, že ekonomické a státní násilí by nestačilo vládnoucí třídě k dlouhodobému panství, nebylo-li by podpořeno ideologickými aparáty zajišťujícími hegemonii vládnoucí kultury a světového názoru. Tyto aparáty nejsou pouze odvozeným výrazem ekonomické vlády jedné třídy nad druhou, ale místem a prostředkem této dominance samé.

³⁵ Tamtéž, 117.

³⁶ Michèle Barrette, *Politics of Truth. From Marx to Foucault* (Cambridge: Polity Press, 1991), 97.

³⁷ Tamtéž, 98.

V protikladu k tomu, co tvrdí raný Marx a Feuerbach, nelze podle Althussera ideologii redukovat na nesprávnou představu – reprezentaci, která by přiváděla naše jednání na scestí a kterou by proto prostě stačilo nahradit představou jinou, jež by nám pomohla najít správnou cestu. Ideologie totiž nespočívá v nesprávném nazírání reality, ale v nesprávném praktickém vztahu k ní: její falešnost či „imaginárnost“ se netýká teoretického rozvažování, nýbrž praktického postoje. Ideologie tedy nemá primárně deskriptivní, nýbrž expresivní funkci – není prvotně nesprávnou ideou skutečnosti, která by měla řídit činy, ale nesprávným činným nastavením našeho života, z něž teprve pochází nesprávné představy o světě. Není nesprávným *popisem* reality, ale *výrazem* jistého hodnotícího postoje k realitě: „nepopisuje realitu, nýbrž vyjadřuje vůli (konzervativní, konformistickou, reformistickou či revoluční), naději či nostalgii.“³⁸

Prvotním živlem ideologie tedy není reprezentace, nýbrž akce. Není neskutečným odrazem reality, ale výrazem neskutečného způsobu vztahování k realitě.³⁹ Není falešnou představou, nýbrž falešným životem. Náš vztah k ideologii není vnější a instrumentální, nýbrž vnitřní a konstitutivní: „ti, kteří užívají ideologii čistě jako prostředek jednání, jako nástroj, zjišťují, že do ní byli chyceni, že jsou v ní zapleteni právě ve chvíli, když ji používají a považují se za její absolutní pány.“⁴⁰ Právě z toho důvodu nelze ideologii redukovat na nesprávnou představu. Ideologie prostě není výrazem „teoretického“ rozvažování o světě, nýbrž „praktického“ vztahu k němu. Z této praktické povahy ideologie plyne, že má bezprostředně „materiální existenci.“⁴¹ Její bytí nespočívá v idejích, nýbrž v sociálních praktikách. Nejde v ní v první řadě

³⁸ Louis Althusser, „Marxism and Humanism“, in: *For Marx*, trans. B. Brewster (Harmondsworth: Penguin Books, 1969), 231–234.

³⁹ Althusser píše: „Ideologie představuje imaginární vztah jednotlivců k jejich reálným podmínkám existence.“ A o stránku dále: „je to *imaginární povaha tohoto vztahu*, která zakládá celé imaginární zkomolení, jež můžeme pozorovat ... v každé ideologii.“ Citováno z Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation“, 123 a 124.

⁴⁰ Louis Althusser, „Marxism and Humanism“, 231–234.

⁴¹ Louis Althusser, „Ideology and Ideological State Apparatuses. Notes towards an Investigation“, 125.

o moc iluzivních představ *nad vědomím* lidí, nýbrž o moc institucí, aparátů a životních forem *nad jednáním* lidí, z nějž teprve povstávají falešné ideje v jejich vědomí.

„Ideologická“ představa ideologie ji redukuje na ideje, od kterých pak odvozuje jednání a instituce. Jako by subjekt řídil své jednání myšlenkami, které vědomě uznal za pravdivé či morálně správné. Proti tomu Althusser tvrdí, že ideologie se do hlav lidí nedostává vědomou rozvahou, nýbrž participací na sociálních praktikách, které formují jejich životy způsobem, jenž uniká jejich vědomým rozvahám a intencím. Tyto intence pak nejsou zdrojem jednání, ale spíše jeho důsledkem. Althusser říká: „Budu mluvit o činech vložených v *praktikách*. A budu zdůrazňovat, že tyto praktiky jsou řízeny *rituály*, do nichž jsou vepsány v rámci *materiální existence ideologického aparátu*, byť by to byla jen malá část takového aparátu: malá mše v malém kostele, pohřeb, malý zápas ve sportovním klubu, školní den, schůze politické strany, atd.“⁴² Paradigmatem tohoto pojetí ideologie je Pascalovo „poklekni, pohybuj rty v modlitbě a uvěříš“. Ideologie nezatemňuje vědomí ideami vysílanými z nějakého falešného nebe, nýbrž jejím zdrojem jsou zcela pozemské způsoby jednání.⁴³ Ideologie není nesprávným teoretickým obrazem reality, nýbrž prakticky žitým vztahem jednotlivců k historickým podmínkám jejich existence. Právě proto, že ideologie nepůsobí jako soubor nesprávných teoretických představ, nýbrž jako jistá životní forma, nemůže její dekonstrukce začít kritikou teorie, ale radikální proměnou životní formy samotné.

Důsledky Althusserova konceptu materiální (tj. praktické) povahy ideologie rezonovaly s kulturní revolucí 60. let. Rozhňevaní mužové a ženy onoho desetiletí tak jako tak neměli trpělivost s teoretickou kritikou buržoazní ideologie. Byl jim proto blízký implicitní důsledek Althusserovy teorie, že místo kritiky falešného vědomí lidí je třeba přistoupit k dekonstrukci jejich falešného bytí. Metaforicky řečeno: prvním krokem kritiky náboženských představ je přestat chodit do kostela, či – lépe – přetvořit kostel na místo komuny volné lásky. Podobný verdikt byl vynesena nad

⁴² Tamtéž, 127.

⁴³ Tamtéž.

buržoazní školou a dalšími „ideologickými státními aparáty“. Revoluce měla začít podvracením etablovaných institucí každodenního života a experimentací nových životních forem. Nemělo se čekat na to, až se aparáty komunistických stran dostanou k moci a promění ekonomickou základnu z kapitalistické na socialistickou. Revoluce měla začít hned a jejím privilegovaným místem již nebyla základna, nýbrž kulturní nadstavba.