
Fenomenolog a analytik svobody i zla*

Raymond Aron (1905–2005)

MILOSLAV PETRUSEK**
Fakulta sociálních věd UK Praha

Raymond Aron (1905–2005): The Phenomenologist and Analyst of Freedom and Evil

Abstract: This article asks why it is so difficult to find a place for Raymond Aron among sociologists, even though he is consensually regarded as one of the most important contributors to the development of political sociology and to the analysis of the democratic political regimes of his day. The author examines the foundations of Aron's 'political sociology' in terms of (a) Aron's intellectual development and (b) the French intellectual scene from the 1940s to the 1980s (including the conflict with Sartre and Merleau-Ponty over Soviet totalitarianism). Also discussed are Aron's intellectual roots in the French philosophical tradition (Montesquieu and Tocqueville), his analysis of German thought in the late 1930s (especially the influence of Max Weber), and the fundamentals of his philosophy of history. In the second part the author looks at Aron's critical analyses of totalitarianism and contrasts the specifics of his approach with some frequent themes in the theories of totalitarianism, namely the so-called uneven distribution of fear and 'hidden' (illegal and illegitimate) exclusion. In conclusion the author interprets Aron's 'pessimist dialectics' (disenchantment with the idea of progress) as a vital stimulus for the study of social and political issues today.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 777–800

1. Francouzská sociologie a Aronovo „zmizení“

Raymond Aron, osobnost, která spoluurčovala duchovní, kulturní, intelektuální a politickou tvářnost Francie po několik desetiletí 20. století, jako by zmizel. Téměř zmizel z učebnic a příruček sociologie a politické vědy a v historických monografiích se objevuje skoro jako marginálie, jako cosi zvláště nezařaditelného, snad do-

* Při redakčním krácení tohoto příspěvku byla vypuštěna původní šestá podkapitola nazvaná „Teorie jednotné industriální společnosti“ a „pesimistická dialektika“. Tématem industriální společnosti se zabývá samostatná stať Miroslava Nováka uveřejněná v témže čísle SČ (pozn. red.).

** Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc., Institut sociologických studií Fakulty sociálních věd UK, U kríže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: mpetrusek@seznam.cz.

konce obtěžujícího. A přece ještě v syntetické čtyřsvazkové práci vydané pod redakcí Madelaine Grawitz a Jeana Lecy *Traité de science politique* [Grawitz, Leca 1985] je zdůrazněna Aronova podstatná role při vymezení komplikovaných vztahů mezi politickou teorií, filosofií, politickou filosofií a ekonomikou, jeho organizační aktivita v *Revue française de science politique*, kooperace s časopisem *Political Theory* (od roku 1973), kde spolupracoval s osobnostmi jako I. Berlin, K. R. Popper, J. Habermas, J. Rawls, G. Sartori, ba též M. Walzer, tedy dokonce s částí teprve „nastupující“ politologické generace. Aronův příspěvek k rozvoji politické teorie spočívá (podle 2. svazku kompendia) v

1. rozlišení pravomoci (*puissance*) jako latentní schopnosti vnucovat vůli a moci (*pouvoir*) jako manifestované, realizované pravomoci (Aron o funkčnosti rozlišení ale občas pochyboval);
2. rozvinutí „teorie závislosti“ v polemice s Leninem, Luxemburgovou a generální teorií „imperialismu“ (aktuálnost tématu netřeba dokládat, ačkoliv pojem „teorie závislosti“ je u Arona dvojznačný: jednak odpovídá tomu, co se jím rozumí v teorii mezinárodních vztahů, jednak – a častěji – označuje historický determinismus marxistické filosofie dějin, tj. kauzální závislost „nadstavby“ na ekonomice, srov. [Aron 1988: *passim*]);
3. rozvoji obecné teorie mezinárodních vztahů jako základu teorie mezinárodní komparativní politické vědy;
4. konkrétních analýzách aktuálního stavu „mezinárodního řádu“ jako podkladu k dalším generalizujícím aktivitám, a konečně v
5. zásadní formulaci „teorie totalitarismu“.

Již v kompendiu je ovšem Aronova koncepce konfrontována nejen s pojetím H. Arendtové, ale i C. Leforta, A. Besançona, ba dokonce C. Castoriadis.

Co s Aronem – je ona palčivá, nebagatelní a opakující se otázka, na kterou ani v rámci kapitoly „Politická sociologie“ ve svém kompendiu nedokázali odpovědět jinak než značně neurčitě Jean-Pierre Durand a Robert Weil: „Pokud jde o Francii, celé politické dílo Raymonda Arona je možné komprimovat do podoby kritiky marxistického pojetí společnosti a obhajoby pluralistického pojetí politiky.“ [Durand, Weil 1989: 427] To je ale věru málo, i když – pravda – Aron „nepřispěl“ ani k rozvoji teorie volebního chování, ani k analýze politického elektorátu, ba ani k teorii politické socializace, občanské společnosti či k teorii státu.

Není tedy vcelku divu, že v roce 2000 v reprezentativní francouzské monografii o „současném stavu“ francouzské sociologie Aron již nefiguruje vůbec, a to ani v kapitole o politické sociologii, ba dokonce ani v historické rekapitulaci předmětu [Berthelot 2000]. Zmizel tedy Aron z dějin sociologického myšlení jako zanedbatelná antikvita, nebo je spíše „nezařaditelný“ svým intelektuálním typem?

Sám Aron – povězme hned úvodem – je jaksi „přirozeně nezařaditelný“, celé jeho směřování intelektuální (včetně jeho epistemologických základů) je totiž orientováno jinak, a především jinam než francouzská, ba evropská „standardní sociologie“ poválečná. Poválečná diskuse v sociologii je ve Francii rozčleněna do dvou pro-

tichůdných proudů: na jedné straně stojí fenomenologicky orientované myšlení inspirované Merleau-Pontym (ale i marxismem), na druhé pak „institucionalizovaná sociologie“ Georgese Gurvitcha, která transponuje durkheimovský impuls do podoby „dialektického hyperempirismu“, tedy „dialektické a dynamické sociologie“ [Gane 2003: 174].

Nebo ještě jinak: jeden proud je „snášenlivý“ k durkheimovské tradici (Raymond Boudon), druhý navazuje spíše na durkheimovské dědictví zprostředkované Marcelem Maussem a směřuje ke strukturalismu Clauda Lévi-Strausse. To ale znamená, že teoretická (a zčásti empirická) studia se rozlomila na orientaci zdůrazňující struktury v dějinách a dějiny ve strukturách (Althusser) a na druhou orientaci, nejlépe programově vyjádřenou v Bourdieuově rané práci *Sociologovo řemeslo* [1968],¹ která usiluje vytvořit epistemologické předpoklady (založené na G. Bachelardovi) výstavby nové sociologie, jež se sice vyhne rozmanitým „pokusům“ (například pozitivistickým), ale přitom zůstane „aplikovaným racionalismem“. To podstatné, co se odehraje potom, je však jakási totální pluralizace sociologie, ona notoricky známá „koexistence paradigmát“. Ve specificky francouzské verzi, jež se ale dost podstatně liší od verze anglosaské, jde zejména o *akcionalismus* (R. Boudon, F. Bouricaud), *genetický strukturalismus* (P. Bourdieu),² *sociologii sociálních hnutí* (F. Dubet, A. Touraine, M. Wieviorka), *sociologii organizovaného jednání* (M. Crozier, P. Naville), *socioantropologii modernity* (G. Balandier), *interpretativní sociologii* jako postempirický obrat (G. Durand, M. Mafessoli, J. Baudrillard), a konečně o *sémantickou redukci v sociologii* (J. Kristeva, T. Todorov částí díla).

A potom i vedle toho je samozřejmě sociologie členěna standardně „horizontálně“, podle *dominantních témat* – přechod od práce k zaměstnání, fenomén „nové exkluze“, růst a proměna města, výchova jako nová sociální dominanta, politická sociologie jako kontinua francouzsko-italské tradice, nové přístupy ke zdraví a nemoci, sociologie médií, sociologie náboženství v sekularizovaném světě, redefinování umění a „nová kultura“ v informační společnosti a „společnosti vědění“.

Intelektuální typus Aronův sice umožňuje jeho legitimní včlenění do *každé* sociologie politiky, ale povaha a způsob jeho „dělání sociologie“ jej z akademických přehledů *dnes* prostě exkomunikuje, tedy – rozhodně z oněch dvou výše uvedených způsobů klasifikace („paradigmatického“ a „předmětného“). Je svým způsobem ale

¹ Spolu s J.-C. Chamboredonem a J.-C. Passeronem. V této knize je hlavní autoritou G. Bachelard a Aronův spolužák G. Canguilem. Aron je dvakrát rozsáhle citován, jednu myšlenku zopakují, protože je názvukem toho, čemu se později začne říkat „reflexivní sociologie“. Ambice zakládat tento typ sociologie ale ani při své dokonalé znalosti Mannheima Aron neměl: „Dříve než byla sociologie, byla sociologie sociologie. Žádný z velkých sociologů minulosti nepomenul příležitost vyrovnat se sám se sebou. Celý problém pak spočívá v tom, abychom věděli, na jaké úrovni sociologové sami sebe interpretovali.“ (Takto je Aron citován in [Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968: 163]).

² U nás jsme si zvykli rozumět pod genetickým strukturalismem dědictví Piagetovo, případně Goldmannovu neomarxistickou estetizující sociologii. Bourdieuova koncepce se nejčastěji označuje jako „strukturalistický konstruktivismus“ [např. Corcuff 1995: 30–42].

příznačné, že Bernard Sichère sice mluví o „generaci Sartrově a Merleau-Pontyho“, ale nikoliv o generaci Aronově [Sichère 2001: 21]. Asi to tak skutečně bylo.³

Z kulturních a intelektuálních dějin nejen francouzských, ale dokonce evropských, však Arona nelze vyřadit proto, že *sociolog, který reflektuje navýsost kultivovaně svou dobu, její nejvýznamnější a nejbolavější problémy, a který přitom ignoruje „paradigmatické“ spory, ačkoli je dostatečně kvalifikován k tomu, aby se jich účastnil, nemůže být z dějin sociologie eliminován*. Každá „exkluze“ je zde projevem nedostatečné intelektuální kultury nepovolaných vymítačů.

Zkusme tedy Arona zařadit jinak a jinam.

2. Aron ve francouzském „intelektuálním diskursu“

Intelektuální scénu (dnes bychom řekli diskurs) Francie 40. až 60. let ovládaly tři myšlenkové orientace – *strukturalismus* (Claude Lévi-Strauss, Michel Perrin), *existencialismus* (Jean-Paul Sartre, Simone Beauvoirová a jim politicky zásadně protikladný Albert Camus) a *marxismus* (Henri Lefebvre, psycholog a filosof Georges Politzer, sociologizující filosof Louis Althusser, filosof Lucien Sève aj.). Tyto koncepce se vzájemně ovlivňovaly způsobem dnes téměř neuvěřitelným: existencialismus koketoval s marxismem (zejména v Sartrově *Kritice dialektického rozumu* a v eseji *Marxismus a existencialismus*), strukturalismus dal vzniknout „strukturálnímu marxismu“, který se radikálně distancoval od „raného Marxe“ (Althusser), vzniká strukturalismem i marxismem ovlivněná psychoanalytická škola, marxismus i strukturalismus expandují do historiografie (např. ve slavné škole *Annales*), a kromě toho působí bezpočet významných i druhořadých autorů, kteří se s těmito tematickými dominantami nemohou nevyrovnat.

V tomto velkém „paradigmatickém trojúhelníku“ mezi sebou se svářících, vzájemně se ovlivňujících a podmiňujících koncepcí stála velká, vlastně svým způsobem výjimečně osamocená postava „pravcového liberála“ [Rainko 1979: 235], osobnost sociologa, politického vědce, žurnalisty a filosofa *Raymonda Arona*. Aron sám rozhodně nepatřil k osobnostem, o nichž platí to, co se tradovalo o Mannheimovi, že totiž konflikt pro něj není jenom vědecké téma, ale osobní životní styl. Sám o sobě ostatně říká – „víte, já nejsem rozený bojovník“ [Aron 2003: 170]. První část „mannheimovského bonmotu“ nicméně platí – kromě několika ryze „akademických“ studií je většina Aronova díla věnována *fenoménu sociálního konfliktu* v jeho nejrozmanitějších podobách: od teoretického uchopení problému v marxismu přes rozbor totalitární „kanalizace“ konfliktu v násilnickém politickém systému a detailní zkoumání fenoménu války u Carla Philippa von Clausewitze až po studie o „tragédii alžírské občanské války“.⁴

³ Připomeňme dobový slogan levičácké provenience – „je lépe mýlit se se Sartrem než mít pravdu s Aronem“.

⁴ V tomto smyslu lze Arona dosti jednoznačně zařadit pod tzv. konfliktualistické paradigma (stojící v opozici vůči tzv. paradigmatu konsenzuálnímu).

Od konce 30. let není významnější politické události francouzské a světové, kterou by Aron nekomentoval – studií, článkem, případně dokonce knihou. Aron tedy patří do onoho „století intelektuálů“, jež tak přesvědčivě popsal Michel Winock [1999]. V jeho téměř devítisetstránkové knize jsou nejfrekventovanější tyto osobnosti: André Gide, Jean-Paul Sartre, Charles Maurras, Raymond Aron, Charles Péguy, Romain Rolland, Louis Aragon, François Mauriac, André Malraux, Emmanuel Mounier a Roger Martin du Gard. Na této intelektuální scéně Aron hrál skoro půl století téměř vždycky první housle. Je to ostatně neadekvátnější rámec, v němž má smysl o Aronovi uvažovat, nechceme-li jeho životní dílo tematicky zcela partikularizovat, a zbavit je tak až uhrančivé ucelenosti intelektuální a mravní.

Aronovi velcí a vlivní současníci jej pokládali právem za *výjimečnou osobnost*, i když s ním nesdíleli jeho stanoviska politická či filosofická. Claude Lévi-Strauss píše: „Záviděl jsem mu téměř nadpřirozený dar vyjadřovat myšlenky v definitivní podobě již ve chvíli, kdy je formuloval. To, co z jeho úst vycházelo, mělo definitivní charakter, a když mi Aron řekl, že na napsání redakčního úvodníku nepotřebuje více než hodinu, nezmohl jsem se na více než na nevěřící údiv.“ Slavný historik François Furet píše, že Aron „byl současně profesorem i žurnalistou. Snadno slučoval filosofii, ekonomickou teorii a dějepisectví jak ve svých abstraktních dedukcích, tak při analýze konkrétních faktů. Aron patřil k těm vzdělancům, jejichž mysl prostě potřebovala bezprostřední kontakt se světodějnými událostmi.“ A konečně z jiného soudku – bývalý americký státní tajemník Henry Alfred Kissinger píše: „Nikdo kromě Arona na mě neměl tak silný intelektuální vliv. Byl mým učitelem v posledních letech mého univerzitního vzdělávání. Byl mým laskavým kritikem, když jsem vykonával vysoké administrativní funkce. Jeho pochvala mě inspirovala, jeho kritika mě korigovala. Aron byl nesporně jednou z nejvýznamnějších osobností naší doby.“ [Vše citováno in Aron 2000: 536.]

A přece...

3. Postavení mezi předchůdci, současníky a následovníky

Nad Aronovým dílem lze totiž, jak ostatně již naznačeno, vést neplodný spor (každý takový spor je *a priori* neplodný), zda byl spíše politologem, nebo sociologem, zda těžiště jeho díla je v jeho politických studiích, nebo historickosociologických a filosofickohistorických úvahách, lze dokonce zpochybnit „vědeckost“ Aronova díla, a to minimálně čtyřmi triviálními argumenty kuhnovské tzv. „normální vědy“:

1. nepatřil k žádnému dominantnímu paradigmatu, a ačkoliv sám vytvořil několik *teoreticky relevantních koncepcí*, samostatné paradigma, školu, směr nezaložil;
2. kvantitativně je těžiště Aronovy práce v žurnalistice a všechny jeho texty jsou téměř bez výjimky (výjimkami jsou studie z dějin sociologie a z filosofie dějin) psány spíše podle pravidla žurnalistické čtivosti než podle kánonů, jež stanoví akademický jazyk;
3. v řadě prací přesahuje do oblasti, která je dnes (neprávem) pokládána za antikvovanou, totiž do oblasti *filosofie dějin* (proto jej někteří autoři řadí spíše vedle

Collingwooda, Sorokina a Toynbeeho než vedle jeho velkých sociologických současníků Parsonse, Mertona, či dokonce Gurvitche),⁵ a co víc,

4. prakticky vůbec nepracuje se standardní sociologickou metodologií, empirická data používá *ad hoc* a z druhé ruky (pokud vůbec), empirickému výzkumu se nikdy nevěnoval, a o „empirické komponentě“ jeho díla tedy proto nemůže být ani řeči.

A přesto, ačkoliv se Aron vytrácí z učebnicových přehledů, patří k největším sociologům 20. století tím, *jaká témata a jak otevřel* a *jaká řešení navrhl*, jistě ale i tím, s jakou urputností lpěl na své pozici, která byla svrchovaně nekonjunkturální (například v roce 1968 se postavil značně kategoricky proti studentské vzpouře, kterou Sartre naopak konjunkturálně podpořil, srov. Winock, kap. 59 s příznačným názvem „Sartre hoří, Aron je zneklidněn“ [Winock 1999: 701n]). Pověděno Aronovými vlastními slovy: „Snažil jsem se sloužit různým hodnotám za různých okolností a různými cestami. Mám pocit, že jsem zůstal věrný sám sobě, svým myšlenkám, své filosofii. Mít politické názory neznamená, že musíte už jednou provždy vyznávat tutéž ideologii.“ [Aron 2003: 192] Tato Aronova deviza je cenná nejen sociologicky, ale i lidsky: Aron připouští (a nejen sám pro sebe, na jiných místech pro Sartra, Althussera, Merleau-Pontyho či Malrauxe) možnost ideologické proměny při zachování základní lidské (duchovní, filosofické) důslednosti. Nikoliv ideová rigidita, ale schopnost pružné, ne však konjunkturální reakce na proměnlivou situaci (a jiná než proměnlivá politická a historická situace není) je znakem vyspělého ducha.

Aronův myšlenkový typus jej tedy řadí k *francouzské racionalistické tradici*, jež sice počíná Descartem, ale pokračuje Italem Vicem (kterému předchází Machiaveli, k jehož myšlenkovému dědictví se Aron hlásí), a posléze Montesquieuem a Tocquevillem a znovu italskou linií politické sociologie (Pareto, Mosca, Michels). U Arona ovšem najdeme filosofické inspirace pascalovské, vlivy historiografické tradice micheletovské atd. Velkým a vlastně kontinuálním tématem Aronovým je (vedle stálého stykání s Tocquevillem) kritické *vyrovnávání se s Marxem a Weberem*, nikoliv však v jejich přímé kontrapozici. Pominout nelze tradici *filosofie dějin*, vycházející z německých podnětů novokantovských, a autory, jejichž tematickou dominantou je *kritika doby*, jež u Arona ústí v osobitý druh historického pesimismu (v „deziluzi z pokroku“, řečeno titulem jedné z jeho prací), pesimismu zvláštním způsobem však kombinovaného s neutuchající vírou v možnosti lidského ducha. Aron je tedy – shrnuto – *francouzským racionalistou vzdělaným německou duchovnědou a poučeným politickými kataklyzmami a ekonomicko-technologickým vývojem moderních společností se všemi jeho důsledky*.

Kdybychom přece jenom chtěli provést onu neblahou vivisekci a pokusili se převést Arona na *intelektuální prvočinitele*, z nichž vychází, nepochybně by domi-

⁵ Je pozoruhodné, ač vysvětlení pro to nemám, jaké oblibě se dnes těší filosofie dějin v Rusku (je součástí standardizovaných osnov sociologie, filosofie a kulturologie). Proto také v učebnicové příručce redigované A. S. Panarinem [1999] se lze o Aronovi jako „filosofovi dějin“ poměrně podrobně dočíst.

nantou byly – stejně tak pro něj jako pro naši dobu – dvě osobnosti: hraběte Montesquieu a markýze Alexise de Tocquevilla. To, co o Tocquevillovi pronesl ve svých „amerických přednáškách“ z roku 1965 (česky vydaných v roce 1992), platí navíc téměř beze zbytku o něm samém: „Tocqueville patřil k duchovním potomkům Montesquieuovým. Stejně jako autor *Ducha zákonů* je i on zároveň sociologem a filosofem. Sociologem v tom smyslu, že se snaží pochopit rozmanitost mravů, zákonů a politických režimů. Filosofem v tom smyslu, že zkoumání této rozmanitosti mu není cílem samo o sobě a nebrání hodnotícím soudům. Oba pozorují a vysvětlují, ale také schvalují a odsuzují... Sociální determinismus, tak jak jej chápal Montesquieu, nebrání lidem, aby přemýšleli o svém osudu, ani nezakazuje myslitelům hodnotit chování jednotlivců a pospolitosti z hlediska mravních zákonů.“ [Aron 1992: 12] V této Aronově tezi ale nejde o nic menšího než o proklamaci práva sociologa (a filosofa) zaujímat ke světu aktivní postoj nejen proto, že je sám *fakticky* jeho součástí, ale také proto, že je svým posláním k tomu predestinován.

Relevantní otázka pak zní, jak se tato více než proklamace snáší s Aronovým „weberiánstvím“. Tedy především – Aron „weberián“ nebyl, jakkoliv silně byl Weberem ovlivněn, ba oslněn, a jakkoliv hluboce byl přesvědčen o tom, že Weber je více než Durkheim nebo Pareto „naším současníkem“ (spolu s Marxem), neboť kladl otázky svrchovaně aktuální, a *právě proto* je alespoň jedním podstatným rozměrem svého díla univerzální. To ale neznamená, že Aron sdílel Weberovu koncepci „nehodnotící sociologie“ tak, jak ji známe, ať už „autenticky“, nebo z „gouldnerovského převyprávění“. Aron věcně spojil Webera s motivem ve své době navýsost aktuálním a učinil to způsobem nadobýče delikátním. Tedy: „Když Max Weber přednášel, usiloval o to, aby byl vědcem, nikoliv politikem. Rozdělení hodnotících soudů a vztahu k hodnotám mu dovoľovalo, aby vymezil jasněji *hranici* mezi vědeckou prací a politickou aktivitou a současně aby prokázal *jednotu zájmů* vědce a politika... Tak se pokusil překonat známou antinomií: vědec, který je fascinován objektem svého studia, nemůže být nezainteresovaným a objektivním divákem. Na druhé straně ale badatel, který např. v náboženství nevidí nic jiného než soubor předsudků, riskuje, že náboženský život nikdy nepochopí dostatečně hluboce... Otázky, které si Weber kladl, když pracoval na své teorii náboženství, politiky a soudobých společností, jsou otázky existenciální povahy. Týkají se bytí každého z nás. Týkají se našich vzájemných vztahů, našeho vztahu k obci, k náboženským a metafyzickým pravdám... Weberovská sociologie nachází své vyjádření v existencialistické filosofii, která do základů každého výzkumu vkládá dva negativní postoje. Žádná věda totiž nemůže naučit lidi žít, ani nabídnout společnosti způsob, jak by měla být optimálně uspořádána. Žádná věda nemůže lidstvu předpovědět budoucnost. První odmítnutí staví existencialistickou filosofii proti durkheimovské, to druhé proti marxovské.“ [Aron 1972: 197, 199]

Tato velmi promyšlená obecně metodologická pozice, poučená Weberem, Durkheimem, Paretem a Marxem (z těch starších pak především kromě Tocquevilla Montesquieuem), tvoří jakousi eticko-filosofickou páteř Aronovy *politické sociologie*. Kde jinde jsou weberovské otázky tak aktuální jako právě tam?

Dozajista, Aron je primárně *politický sociolog*, ačkoliv – a opět a znovu – žádný „systém politické sociologie“ nenabídl. Na druhé straně si ale bez Arona nelze představit ani „velkou teorii“ totalitarismu, promyšlenou, *diferencovanou* a nefrázovitou, ani teorii industriální společnosti, bez Arona by filosofie dějin asi natrvalo zůstala antikvitou a Francouzi by se k Weberovi dostávali až dnes. Jeho skutečnými následovníky – bez ohledu na „politické vyznání“ – jsou tedy ti, kdo se zabývají „velkými otázkami naší doby“ na vysoké profesionální a kulturní úrovni a pro něž změna optiky či volby tématu neznamena zradu vlastního přesvědčení.

Jmenovitých následovníků Aron vlastně nemá – i v tom zůstal velkým solitérem.

4. Aron v Německu konce dvacátých a počátku třicátých let

Aron, který se narodil v roce 1905 v Paříži, v letech 1924–1928 studoval na proslulé École normale supérieure spolu s Jeanem-Paulem Sartrem (v tomtéž ročníku), kde jej ovlivnil zejména Léon Brunschvicg, „kritický idealista“ usilující o spojení kantovského kriticismu s moderní přírodovědou (v čemž ostatně nebyl ojedinelý, obdobný pokus u nás učinil třeba Vorovka). Brunschvicg fascinoval právě tím, jak propojoval filosofii s matematikou a fyzikou a jak volně se pohyboval po obou terénech – na polích exaktní vědy a „neexaktní“ filosofie. Je možné, že právě on přivedl Arona k hlubšímu zájmu o Pascala, který jej provázel ne sice přímočaře, ale intenzivně, po celý život.

Po skončení této prestižní školy, mimochodem mimořádně úspěšném (na školní fotografii z roku 1924 je se spolužáky J.-P. Sartrem, Paulem Nizanem,⁶ Georgem Canguilhem a učitelem Célestinem Bouglém),⁷ odešel na studia do Německa, jak velela dobová zvyklost: „Do Německa jsem odešel z tradice. Všichni filosofové, kteří si chtěli doplnit vzdělání, jezdili do Německa. Dvě generace přede mnou jel do Německa Durkheim a přivezl odtud útlou knížku o německých společenských vědách. Můj školitel Bouglé udělal totéž, a já koneckonců také, když jsem napsal menší práci nazvanou *Současná německá sociologie*.“ [Aron 2003: 32]

O této nevelké knížce Aronově [(1935) 1966] se ví málo, ačkoliv její dokonce aktuální relevance zdá se nesporná. Aronova ambice je na první pohled skromná,

⁶ Paul Nizan byl po dlouhou dobu radikálně komunistický. Aron vzpomíná, že byly doby, kdy lidé mohli být přáteli, aniž se světónázorově snášeli – stačil lidský a intelektuální respekt. Ostatně toutéž chorobou jako Nizan trpěl po jistý čas i Merleau-Ponty, ba nejen on.

⁷ Vedle C. Bouglého, který byl také jedním z oponentů jeho disertace, pokládal Aron za své skutečné učitele v první fázi svého intelektuálního vývoje uvedeného již Brunschvicga, u něhož oceňoval mj. také jeho „intelektuální asketismus“, dále to byl ještě Alain (vlastním jménem Émile Chartier), který na Arona působil svým politickým radikalismem, jenž se ale z pozdější perspektivy ukázal spíše jako póza než promyšlený postoj (Alain ostatně Aronovi na konec sám řekl – „neberte moje myšlenky vážně; spokojil jsem se s tím, že říkám, co si myslím o jistém počtu lidí, které nesnáším.“ [Aron 2003: 41])

chce jen doplnit francouzské vědění o německé sociologii, které od dob Durkheimových a od časů Bouglého informativní knížečky z roku 1896 řádně zastaralo. Ačkoliv se omlouvá, že musel pominout celou marxistickou sociologii (!), Schelera a Freyera, je jeho obraz německé sociologie oné doby navýsost úplný a navíc přehledný.

Aron dělí text na tři části:

1. výklad *systematické sociologie*, kam řadí *formální sociologii* (po kratinké zmínce o Simmelovi je dominantou rekapitulace a interpretace von Wieseho), teorii *Gemeinschaft und Gesellschaft*, kde jednak upozorňuje na ideátypický charakter Tönniesovy dichotomie, protože „není žádné společenství (*communauté*), které by dnes nevykazovalo podstatné znaky společnosti (*société*)“ [Aron (1935) 1966: 25], jednak na to, že dichotomie implikuje možnost politického zneužití, což se ostatně bez Tönniesova souhlasu také reálně v nacionálně socialistické ideologii stalo,⁸ *fenomenologickou sociologii* (tehdy sociologicky reprezentovanou Vierkantem; Aron ovšem *filosofickou fenomenologii* přejímal jako filosofický postoj od Husserla), a konečně „univerzalistickou sociologii“, již představovala škola vedená Othmarem Spannem;⁹
2. výklad *historické sociologie*, kterou člení na samostatný výklad Oppenheimera (u něhož podtrhuje mj. antirasistické postoje), výklad sociologie kultury (s přirozenou dominantou Alfreda Webera) a sociologie vědění (Mannheim), v závěru se pak zmiňuje o Spenglerově *Zániku Abendlandu*;
3. celou třetí část (s. 81–126) věnuje Aron *Weberovi*, „bezpochyby největšímu německému sociologovi, právníku, ekonomovi, historikovi, filosofovi, který se stal tvůrcem i mistrem ‚rozumějící‘ (*compréhensive*) sociologie“ [Aron (1935) 1966: 81].

Věcně je *dnes* zajímavé zejména shrnutí kapitoly o *systematické sociologii*. Její smysl (ve značném souladu s Theodorem Geigerem) shledává Aron v pěti bodech:

- v pochopení sociologie jako samostatné vědy, která má rozměr encyklopedický a na druhé straně rozměr historický;
- ve snaze vyhnout se analogiím převzatým z přírodních věd a z právní vědy (úsilí o formulaci zákonů za každou cenu);
- v možnosti přijmout nebo alespoň tolerovat fenomenologickou metodu jako jeden ze základních pohledů na dynamiku jedince a kolektivity;
- v oproštění se od pragmatistického požadavku služebnosti sociologie jako vědy, a konečně

⁸ Poměrně laskavě, ale věcně tuto souvislost zkoumá G. Lukács ve spise ne zcela právem marginalizovaném, v *Rozkladu rozumu* [Lukács 1958: 399n.], kde přesně postihuje, že Tönniesova „Gesellschaft“ je „kapitalismus viděný zrakem romantického antikapitalismu“. To přece byl zásadní postoj Rosenbergův, který v odíózním *Mýtu 20. století* pochopil, že „ve společenství (*Gemeinschaft*) se již nedosahuje mytického konsensu“, protože „vědomí společenství bylo rozvráceno právě od dob rozvinutého kapitalismu“. Což konstatuje Manfred Frank [1994: 33].

⁹ U nás Spannovu koncepci asi nejlépe rekapituluje Martin Jeřábek [2004].

– v přijetí skutečnosti, že sociologie bude pracovat se stále abstraktnějším a „relačnějším“ pojmem společnosti než doposud [Aron (1935) 1966: 42].

Aron, který byl nakonec na hony vzdálen jakékoliv přílišné abstraktnosti a který toho na téma „obecná“ či „systematická“ sociologie opravdu nenapsal mnoho, ovšem v této své první studii píše pasus, který je i dnes svým způsobem zavazující: „Ptáte-li se, čemu slouží *systematická sociologie*, mělo by se odpovědět – ničemu. Zeptáte-li se naopak, čemu vás může *systematická sociologie* naučit, pak odpovíme takto: vyhnout se jednoduchým formulím, jako jsou sociální tlaky a nápodoba,¹⁰ lépe porozumět nekonečně rozmanitému souboru forem interpersonálních vztahů, vzájemně protikladným typům sociálních vazeb, proměnlivé hře mezi individui samotnými a individui začleněnými do sociálních formací, permanentní přítomnosti jedinců ve zdánlivě extrémně velkých sociálních fenoménech,¹¹ a naopak přítomnosti kolektivit v mezilidských vztazích zdánlivě velice proměnlivých a prchavých. Abychom porozuměli tomuto životu, který je zároveň mysteriózní i intimně blízký, nabízí nám *systematická sociologie* pojmové nástroje, které nás přibližují skutečné realitě.“ [Aron (1935) 1966: 44]

Je zřejmé, že po paradigmatickém („postparsonsovském“) obratu v sociologii na sebe tuto roli („přiblížit nás skutečné realitě“) poněkud agresivně převzaly jednostrannější sociologické přístupy, které nerespektují to, co Aron přesně viděl – „dialektiku“ individua a kolektivity na straně jedné a svobody a determinace na straně druhé. A především, že předmětem žádné (nejen „systematické“) sociologie nemůže být jedinec vytržený z celku sociálních vztahů a struktur, a už vůbec ne společnost, která „zmizela“, a „sociálně“, které se ztratilo.

V Německu se kromě jiného seznámil s díly raného Heideggera, studoval ale také podrobně právě Maxe Webera, ba i dílo jeho bratra Alfreda, a v neposlední řadě se dobře obeznámil s *psychoanalýzou*. Po krátkém působení na univerzitě Aron odchází s vědomím rasového i politického ohrožení do Velké Británie a zapojuje se do politické činnosti mj. prací v časopise *France libre*: začíná se velká kapitola Arona-žurnalisty, Arona, který je „nakažen virem politiky“, jehož se do konce svých dnů nezbaví – a ani nechce.

5. Intelektuální peripetie a krátké hledání: filosof dějin a historický relativista

Než Aron rozpracuje své teoretické vidění „modernity“ v syntetických i polemic-
kých textech, projde obdobím, v němž si sám pro sebe (ale i *ad usum delphini*, třebaš
jako doktorskou disertaci) ujasní základní teze *kritické filosofie dějin* a vytvoří si uce-
lený názor na dějiny jako jednotu lidské svobody a vnější determinace. Aronovy

¹⁰ Aron zde evidentně naráží na své francouzské předchůdce a téměř současníky – Durkheima s jeho pojetím sociálního faktu, který vykonává na individuum nátlak (*contrainte*), a současně na Durkheimova oponenta Tardea, který celé dějiny dokonce viděl jako střídání imitativních a inovačních cyklů. K tématu se vrátil ve svých „dějinách sociologie“.

¹¹ Aron mluví o „věcech“ v duchu francouzské tradice, v českém překladu by věta byla to-
porná.

úvahy – zpočátku zdánlivě samoučelně abstraktní (parafrázujeme-li Parsonse: kdo dnes čte Troeltsche?, ačkoliv se právě na něho Aron jednou odvolává) – vytvářejí ve skutečnosti teoretický předpoklad pro hluboké porozumění politice. Říká se, že závěrečný pasus *Introduction à la philosophie de l'histoire* z roku 1938 [Aron (1938) 1986] je „prvním velkým existencialistickým textem“ (a nejen ve francouzském myšlení), což nepochybně platí, protože celá závěrečná kapitola je věnována *par excellence* „existencialistickému motivu“ lidské svobody, determinace, a zejména volby. Se stejným oprávněním lze ale říci, že Aron nás uvádí do základních teoretických principů a nejširších souvislostí (k nimž se v budoucnu již v této míře abstraktnosti nevrátí, s výjimkou textu *Dimensions de la conscience historique* [Aron 1961]) své politické teorie.

Abychom porozuměli kontextu tohoto Aronova uvažování – *revenons à nos moutons*: Raymond Aron získal své základní filosofické vzdělání v Německu, kde byl silně ovlivněn zejména tzv. bádenskou školou. Bádenská škola ovlivnila kromě Arona také spoluzakladatele „sociologie vědění“ Maxe Schelera, ale i Martina Heideggera, první vývojovou intelektuální etapu mladého Lukáče, z později vlivných nutno zmínit Norberta Eliase. Ostatně *ad vocem* Elias: Aron byl pravděpodobně jeden z prvních, kdo zaznamenal pronikavost Eliasova historicko-sociologického vidění, a snad i díky němu si uvědomil, jak nedostatečná je „konceptuální výbava francouzské sociologie k porozumění fenoménu tak neuchopitelnému, jako je nacismus“ [Aron citován in Rutkevič 2001: 354].

Vliv bádenské školy na Arona však byl poměrně omezený: zdá se, že Arona ovlivnil spíše filosoficko-politický („duchovní“ a kulturní) *konzervatismus* bádenské školy, protože její metodologicko-noetický *absolutismus* nikdy nepřijal. Naopak – Aron se postupně vyvinul ve *filosofického a sociologického relativistu*, svěbytného, leč nepochybného.

Ze svého německého pobytu (1930–1933) Aron vytěžil kromě přehledové knihy *La sociologie allemande contemporaine* [(1935) 1966], která je dodnes pokládána – zejména pro svou nepředpojatost – za snad nejlepší dějiny německé sociologie „od počátků“ po Webera, také daleko ambicióznější práci *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (poprvé 1938, reedice 1987 pod zkráceným názvem *Kritická filosofie dějin*) [Aron (1938) 1987], v níž si také ujasňuje, že *sociologie 20. století* je nesrovnatelně „jemnější“ a zejména „skromnější“, než byli její zakladatelé a zvláště její němečtí mluvčí, protože nepřetenduje být

- *vědeckou* (ve smyslu přírodních věd),
- *historickou* (ve smyslu pochopení celého historického vývoje včetně zdůvodnění vize budoucnosti) a
- *politickou* (ve smyslu úsilí stanovovat a ukazovat makrosociální cíle).

Tohoto kritického i věcného východiska, jež tvoří jakousi „aronovskou trojčlenku“ (antinaturalismus, historická explanační a makrostrukturální praktická zdrženlivost), se Aron držel celý život.

V téže souvislosti Aron poprvé rekapituluje – a velmi důrazně – svůj *relativistický postoj*, odvozený konec konců z německého historismu: „Historický relativis-

mus svou podstatu zakládá na vazbě hodnot a času a na jejich proměnách, jež provázejí proměnu epoch. Stoupenci tohoto typu historismu jsou Troeltsch, Klages a zejména Mannheim. Důsledkem tohoto relativismu je skepticismus.“ [Aron (1938) 1987: 432] Ale dále, což je podstatnější – „kritika historického rozumu a logika politického myšlení se vzájemně podmiňují. Odtud plyne základní teze: relativita historického poznání ukazuje moment, v němž dochází k přijetí rozhodnutí. K důkazu této teze jsem použil fenomenologické metody, která ukazuje, že subjekt historického poznání není čistý subjekt, transcendentální Já, ale živý člověk, historické Já, jež usiluje o porozumění minulosti i budoucnosti. Takový relativismus ale nemá antiscientistický charakter. Ukazuje pouze, že v sociologii kromě kauzálních existují ještě jiné vazby.“ [Aron (1938) 1987: 529]

Aron úvahy o filosofii dějin nikdy nepokládal za antikvitu. Ostatně například jeho pozoruhodná polemika se Spenglerem nabývá na aktuálnosti koneckonců tím, že s podobnými kategoriemi („historickými celky“) jako u Spenglera se dnes operuje jako s nástroji politologických i sociologických, ba dokonce mediálních soubojů. Aron vřdycky sdílel představu historické plurality a diverzity, různorodosti, proti níž stojí Spengler (a před ním třeba Danilevskij a po něm třeba Huntington), který má za to, že dějiny lze uchopit prostřednictvím „historických celků“, jež mají povahu „kultur“. Ale – kde a jak tyto celky existují, ptá se skepticky Aron. Existují pouze v hlavách specialistů na komparativní dějepis jako jejich mentální konstrukce, nebo „také ještě někde jinde“? A potom, i kdyby snad existovaly „někde jinde a nějak jinak“, jak je tomu s jejich *vnitřní jednotou*? Tvoří elementy těchto celků provázané celky vzájemně propojené a ovlivňující se, nebo tokem času postupují více méně samostatně?

Z toho ale plynou dva netriviální závěry. Jestliže „kulturní jednoty“ (dnes „civilizace“) je výslednicí retrospektivní aktivity historika (a ničím jiným být podle Arona nemůže), pak to znamená, že a) v žádné realitě nelze najít žádnou kulturu jako nekonstruovaný celek a b) nelze si představovat, že by bylo možné zasahovat do procesu tvorby kultur nebo je regulovat jinak než naprosto svévolně a násilnicky [srov. Aron 1961: 97]. Aron však na druhé straně nepopírá, že existují „ideální celky“: „Náboženství, víry, filosofické systémy, jež tvoří určité celky, jsou reálné v závislosti na své celistvosti, avšak vazba mezi různými momenty či elementy nemá ani tak kauzální, jako spíše významový charakter.“ [Aron 1961: 40]

Aronův relativismus jako obecně metodologické východisko všeho jeho ostatního i dalšího uvažování, jehož základy jsou vyloženy v jeho „německých studiích“, se dá tedy (v razantním zjednodušení) shrnout takto:

- Aron popírá existenci jakékoliv objektivní zákonitosti, již by se vývoj „absolutně“ podřizoval, především pak důsledně odmítá kategorii historické „nutnosti“;
- z této premisy mu logicky vyplývá, že předpoklad existence *pokroku* je falešný – pokrok se objektivně prokázat nedá;
- v sociálních procesech a v dějinách hraje zásadní roli člověk, podmíněný sociálními okolnostmi, nicméně svobodný a odpovědný za své činy;
- dějinný vývoj je nepředvídatelný – krátkodobě i dlouhodobě, všechny vize budoucího vývoje, které se tváří jako vědecké prognózy, jsou fikce.

6. Teorie totalitarismu jako komplement k teorii svobodné společnosti

O Aronově pojetí totalitarismu rozhodně neplatí bonmot Benjamina Barbera z roku 1969, že „termín totalitarismus je konceptuální prostitutka, která nepatří nikomu a obsluhuje všechny“. Aronova analýza a kritika totalitarismu není samoučelnou žurnalistickou kritikou, je to (nejen, ale také) polemická *obrana demokracie*: totalitarismus je u Arona vždycky v opozici k demokracii (arci kromě jejích historických počátků) a je jejím ohrožením. V zásadě Aron formuluje jako ústřední charakteristiku totalitarismu to, co se někdy označuje pojmem *totalitní syndrom*, totiž pět znaků, jež tvoří „dokonalý fenomén tehdy, když jsou všechny prvky spojeny a plně realizovány“ [Aron 1993: 158]:

- *monopolní existence jedné strany*, případně obecněji „monopol jedné strany na politickou činnost“ s tím, že princip duality „jedna strana“ – „pluralita stran“ je rozhodujícím diferenciačním znakem totalitních (případně autokratických) a demokratických společností, je montesquieuovským „principem“,¹² z něhož zde vyplývá, že přijmout jako kritérium rozlišení dvou základních politických typů („režimů“) „existenci jedné nebo více stran znamená považovat formu organizace stranického boje za charakteristický znak politického zřízení naší doby“ [Aron 1993: 54; zvýrazněno M.P.];
- *ideologie*, jíž je vedoucí strana řízena a jíž přikládá „absolutní prioritu“ a proměňuje ji v „oficiální státní pravdu“;
- *monopol násilí a monopol prostředků přesvědčování*, tedy obrazně jakási jednota „cukru a biče“, přičemž proporce užití se s proměnami doby samy proměňují;
- *podřízení většiny ekonomických a profesních aktivit státu*, tedy proměna ekonomiky a profesních činností v „součást fungování státního soukolí“;
- *politizace všech chyb jednotlivců*, která je důsledkem ideologizace celého sociálního života (soukromého i veřejného) a která vede k tomu, že společnost je ovládána terorem nejen ideologickým, ale i politickým, lidé jsou v rukou státní bezpečnosti.

Aron (na rozdíl od jiných teorií totalitarismu, třebaš Hannah Arendtové¹³ aj.) formuluje současně „fundamentální tezi“ o jeho původu: „Podstatným jevem, původní příčinou je sama revoluční strana. Režimy se nestaly totalitními nějakým po-

¹² Je nesmírně zajímavé, že analýza totalitarismu je u Arona podložena právě dokonalou znalostí Montesquieua (a četnými odkazy na jeho dílo). Ale není bez zajímavosti, že studiem Montesquieua začíná svou kariéru také Louis Althusser, a to prací s podtitulem *Politika a dějiny* [Althusser 1959], v níž je Montesquieu sice oceněn, nikoliv však doceněn („mýtus dělbý mocí“). Aron po letech, kdy už měl polemiku s Althusserem za sebou, připomíná – „ukážete mi jediný případ, kdy althusserismus ovlivnil skutečnou politickou debatu“ [Aron 2003: 251].

¹³ Jak konstatuje Nicolas Baverez, koncepce Aronova a Arendtové se „jasně odlišují“, protože „přesně zapadají do rozdílných tradic německé filosofie, do kritického historismu Maxe Webera na jedné straně a Heideggerovy fenomenologie na straně druhé“ [Baverez 1997: 87]. Zajímavý je Baverezův poukaz na roli koncepcí, které Arendtové i Aronovi předcházely, zejména Emila Lederera a Franze Neumanna, ve vztahu k Aronovi pak v neposlední řadě Elieho Halévya.

stupným vývojem, ale v důsledku původního záměru, snahy od základů přeměnit existující řád podle nějaké ideologie.“ [Aron 1993: 159] Odtud odvodil Aron svou myšlenku o rozhodující roli Leninovy knihy *Co dělat?*, v níž je historicky poprvé formulována role „revoluční strany jako politické avantgardy“ (rozuměj: proletariátu).¹⁴ Do jaké míry znal Aron Stalinovy texty, mi není známo. Je ovšem nesporné, že Aron přesně pochopil, že „učení o straně“ je jádrem celé postmarxovské komunistické totalitní teorie. Stalin je rozvinul zejména v textech „O základech leninismu“ z roku 1924 a „K otázkám leninismu“ z roku 1926 [Stalin 1950]. Explicite (ve snaze zmírnit Leninovy radikální teze o „diktatuře strany“) říká, že „v několika málo případech, kdy byl Lenin nucen mluvit o diktatuře strany, mluvil obvykle o diktatuře jedné strany, tj. o tom, že naše strana drží moc *samojedíná*, že *nesdílí vládu s jinými stranami*, a přitom vždy vysvětloval, že diktaturou strany vůči dělnické třídě je nutno rozumět vůdcovství strany, její vedoucí úlohu“ [Stalin 1950: 139]. Vyžaduje snad tato „apologetika“ komentář?

Aron se totalitarismem, zejména a především sovětským, komunistickým či stalinistickým, zabýval také proto, že pochopil (teoretickou analýzou, ale i na základě historické zkušenosti), že inherentní vlastností všech totalitarismů je *rozpínavost*. Proto analyzoval stalinismus jako *sekulární náboženství*, které je nebezpečné tím, že „neexistuje země, kde by nemohla vzniknout přinejmenším komunistická sekta“ [Aron 1999: 192], v jejímž rámci by se realizovaly tři výchozí funkce:

- morální příprava profesionálních revolucionářů,
- u protivníka vzbuzování nejistoty ohledně správnosti vlastní věci,
- vytváření předpokladů pro formování nového člověka, tj. nové elity a nových podřízených podle pravidel hodnotového řádu komunistické ideologie.

Aron samozřejmě nemohl nenarazit na otázku, jež se vrací dokonce po pádu totalitarismů: „Máme upustit od teorie totalitarismu, která byla módní v době studené války, ale už vyšla z módy? A vyhlásit, že obě revoluce, hnědá i rudá, neměly nic společného, nebo jen málo? Nebo má být nacismus zařazován mezi fašismy a komunismus ponechán stranou jako jediná revoluce 20. století, která přetrvala a vybudovala společnost?“ [Aron 1999: 200] Aron od teorie totalitarismu neupustil, ačkoliv dokázal velmi pečlivě rozlišovat podstatné a jevové stránky obou typů totalitarismu (např.: „Odmítám, že záleží pouze na moci, že ideje nemají žádný význam. Avšak stejně jako odmítám uznat za rozhodující argument o neslučitelnosti ideologií, nesouhlasím ani s argumentem, podle něhož víra komunistů v univerzální a humanitní hodnoty nic neznamená.“ [Aron 1993: 161]) a v rámci sovětského totalitarismu odlišovat jeho jednotlivé vývojové fáze (leninismus – stalinismus – poststalinismus).

Obečnou sociologickou otázkou – svým způsobem weberovskou (a jiným způsobem paretovskou) – mu ovšem bylo také toto tázání: do jaké míry dokážeme učinit pochopitelným jednání, které oprávněně považujeme za iracionální? Komunis-

¹⁴ Aron knihu několikrát datuje do roku 1903, ačkoliv byla napsána v roce 1901 a vydána poprvé v roce 1902 [Lenin (1902) 1975].

tický totalitní režim totiž prokázal, že bez ohledu na proklamace, či dokonce případné hluboké vnitřní přesvědčení o tom, že jeho geneze sahá k *osvícenskému racionalismu*, připustil nejen zjevný rozpor mezi „ústavní fikcí“ (zvláště nápadnou ve „stalinské ústavě“ z roku 1936) a sovětskou realitou, ale *racionálně nepochopitelné použití teroru* v dobách, kdy teror neměl politický ani jiný smysl a kdy byl obrácen proti lidem, kteří nebyli nepřáteli režimu – dokonce naopak. Aron je historicky chladný, když konstatuje, že lze mít jisté porozumění (jakkoliv to může být lidsky bolestné) pro porevoluční teror let 1918–1922, ba dokonce pro teror let 1929–1930 („zde jde o formu teroru neříkám legitimní či nelegitimní, ale rozumově vysvětlitelnou“, protože ruští rolníci skutečně vědomě vybili polovinu dobytka a stali se „nepřáteli systému“ [Aron 1993: 153]).

Ale i z Aronovy perspektivy je zhola nepochopitelná politická a ideologická¹⁵ iracionalita teroru rozpoutaného po zřejmě inscenované vraždě S. M. Kirova (1934) proti stranickým a vojenským kádřům, naprosto oddaným a naprosto spolehlivým. Solženicyn má nepochybně pravdu v tom, že „analýza fenoménu Gulag“ nemůže začínat až rokem 1937, kdy došlo k největším pogromům vůči „vlastním“, protože historie teroru začíná dávno předtím, než do táborů přišli „pravověrní“ [srov. zejména Solženicyn 1990: kap. 11, 164n], tedy než revoluce začala masově požírat své děti. Solženicyn ale také nedovede odpovědět na otázku, jak je možné, že „pravověrnost“ u uvězněných přetrvávala. Ostatně kapitulu o iracionálním teroru uzavírá více než výmluvně: „Celý ten dlouhý přehled a analýza pravověrných? Místo toho pouze napíšeme palcovými písmeny JÁNOS KÁDÁR, WLADYSLAW GOMULKA, GUSTÁV HUSÁK. Prošli nespravedlivým zatčením i vyšetřováním a mučením, řadu let si odseděli. Celý svět vidí, co se z toho naučili. Celý svět poznal, zač stojí.“¹⁶ [Solženicyn 1990: 181]

Jakkoliv je Solženicyn práv ve svém odporu k pravověrným a jakkoliv má historicky pravdu v tom, že pravověrní nejen mlčeli, když se „šlo proti nepřítelům revoluce“, ale byli aktivními spolutvůrci revolučního teroru (exemplárním příkladem je heroizovaný maršál Tuchačevskij, který nejprve brutálně potlačil rolnickou vzpouru v Tambově, a potom byl sám popraven), přesto neodpovídá na otázku – odkud se vzala ona *paranoidní forma zla*, která je – nota bene – specifická pro sovětský (stalinsko-komunistický) totalitní systém. Otázky, které klade Aron po psychologii a logice poznání, zůstaly zodpovězeny jen částečně (skvělým anticipujícím případem je slavná Koestlerova kniha *Tma o polednách* psaná v polovině čtyřicátých let [Koestler 1992]) a otázky po psychologii žalobců a vyšetřovatelů zůstanou otevřeny asi navždy: má

¹⁵ Jak známo, ideologicky tento teror Stalin zdůvodnil svou proslulou teorií „zostřování třídního boje“, podle níž třídní boj zesiluje v přímé závislosti na velikosti „budovatelských úspěchů“. Aron tuto poučku komentoval tak, že „vzbuzuje údiv, jako bychom byli v úplném logickém deliriu“ [Aron 1993: 140].

¹⁶ Tento fenomén byl i u nás teoreticky reflektován v knize, jejíž monumentálnost zastrašila čtenáře, totiž v Čermákově *Otázce demokracie*, v níž figurují všichni velcí teoretici tohoto jevu, Aron však zcela chybí, není uveden dokonce ani v jediné poznámce pod čarou [srov. Čermák 1992].

snad v „dějinách teroru“ analogie fenomén, kdy vyšetřující ví, že vymáhá od vyšetřovaného lživou výpověď, a kdy žalobce ví, že obžalovaný mluví vynucenou nepravdu – a on ji chce slyšet? V tomto fenoménu lze shledat snad největší zrůdnost komunistické varianty totalitarismu, která nadto přesáhla hranice „barbarského“ či „byzantinizovaného“ Ruska. Aron má jen částečnou, zato závažnou odpověď, když poukazuje na „roli osobnosti v dějinách“, téma tak oblíbené v marxistické teorii (od věcného Marxova 18. *brumairu* a Plechanovovy monografie [Plechanov 1960] k Chruščovovu absurdnímu konceptu „kultu osobnosti“).

K doplnění Aronovy úvahy o tom, že totalitarismy stojí vždycky na *jednotě víry a strachu*, dodáme náčrt doplňující verze obecné teorie totalitarismů. Nejde pouze o strach sám o sobě, o přítomnost strachu ve společnosti. Tento fenomén přesvědčivě popsal např. Franz Neumann [podle Čermák 1992: 120], který dokonce ukázal, jak v totalitních režimech musí být strach z reálného světa „transmitován“ i do „světa fikcí“, strach prostě musí být „omniprezentní“. Ale to samo o sobě nestačí, protože strach je nejen v totalitarismech „dán“ jako *conditio sine qua non* jeho existence, je jím navíc vědomě manipulováno, takže prakticko-politicky (propagandisticky, šeptandou, ideologií) dochází k *jeho nerovnoměrnému rozložení synchronně i diachronně*: vládnoucí moc disponuje strachem jako nástrojem a rozkládá jej tak, že ohrožuje v různých dobách a v různých souvislostech různé sociální skupiny (vrstvy), čímž vytváří stav permanentní nejistoty, existenciální i existenční úzkosti. Strachu nejsou uchráněni, jak dobře víme z paměti zejména komunistických mocných, ani ti, kdo stojí v hierarchii moci nejvýše: po obdobích relativního klidu přichází období zoufalého strachu a nejistoty. Dokonale je popsán v sovětských románech, například Rybakovových (*Třicátý pátý a další roky*) [Rybakov 1989], u nás poprvé v knize Jiřího Weila z roku 1937 *Moskva-hranice* [Weil (1937) 1991].

Druhým principem totalitarismu, který se u Arona nečte, je zásada nelegitimního (a někdy přímo nelegálního) *vylučování určitých vrstev společnosti* z určitých standardních občanských a lidských práv. Jestliže bolševická revoluce ještě ve své první ústavě, jak ji popisuje Aron [1993: 135], byla legislativně otevřená, „upřímná“, protože se explicitě hlásila k diktatuře proletariátu a vykořisťovatelské třídy (výslovně vyjmenované) zbavovala volebního práva, pak následující dvě ústavy zakládaly fenomén „ústavní fikce“, jak tomu říká Aron; obecněji pak vytvářely nejen možnost, ale dokonce nezbytnost nelegálního (či aspoň nelegitimního) vylučování velkých skupin lidí z možností zastávat určité pozice nejen ve světě politiky, ale v občanském životě vůbec: vzniká početná vrstva marginalizovaných, „exkludovaných“.

Druhým definičním znakem totalitarismů je tedy fenomén „neviditelné exkluze“ nebo – v jiné podobě – exkluze stupňované až na hranici genocidního chování (holocaust je příkladem nad jiné výmluvným).¹⁷

¹⁷ Tím se samozřejmě pojem exkluze významově rozšiřuje – překračuje obvyklý „diskurs chudoby“, statusového znevýhodnění atd. a vrací jej i historicky tam, kam patří, protože exkludováni jsou nejen „moderní chudí“, ale i antičtí ostrakizovaní, středověcí kacíři, Židé v nacistickém Německu a kulaci v bolševickém Rusku. Podstatou totalitarismů je ale fakt, že po

7. Aronova „marxistická obsese“: marxismus Marxův a marxismy „imaginární“

Analýza totalitarismů souvisí u Arona (a samozřejmě nejen u něho) úzce s *analýzou marxismu*. Aron byl důsledný protivník a odpůrce marxismu ve všech třech pro něj relevantních formách – marxovské, sovětské („marxismus obyčejného člověka“, sekularizované náboženství) a francouzské (Sartre, Althusser aj.).¹⁸ Přitom ale důsledně rozlišoval mezi původní verzí Marxova učení a jeho pozdějšími modifikacemi.

Základní tezi formuloval Aron v knize, která je věnována kritice francouzského marxismu, *Od jedné Svaté rodiny k druhé* [1970]: „Zakladatel I. internacionály se z rebela proměnil v proroka a z proroka v teologa. Nekonečné spory mezi ortodoxními a heretiky jsou nakonec více určovány argumenty síly než silou argumentů. Ale velikost našeho myslitele nemůže vyvolat pochyby ani u těch, kteří jej jako já desetiletí znovu a znovu četli, ani u těch, kteří jej nečetli nikdy, protože platí to, co řekl kdysi de Gaulle: Existuje přesvědčivější důkaz velikosti než veliký spor? Budeme-li poměřovat Marxovu velikost velikostí diskusí, jež vyvolává, s kým jej lze za poslední dvě století srovnat? ... Ale co to znamená – veliký spor? V jakém smyslu dokazuje velikost člověka, vědce, revolucionáře? Jak jsem kdysi napsal, každý historický výtvor je *nejednoznačný a nevyčerpatelný*. A právě to platí o Marxovi. Kdyby nebylo nejednoznačnosti, nepochopili bychom množství rozličných interpretací. Ale bez nejednoznačnosti by nebylo ani bohatství myšlenek, jež by stálo za to brát v úvahu. Kdyby dnešní věda vyřešila otázky položené Marxem, patřil by Marx minulosti. Ale všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Marx je prostě stále naším současníkem.“ [Aron 1970: 357]

Při všem obecném respektu k Marxovi byl Aron celý život radikálním a zasvěceným antimarxistou, kritikem všech dimenzí marxismu. Ve svých úvahách o pohybu „klasického marxismu“ ke stalinismu (toto téma pokládá Aron za nebagatelní: přechod není přímočarý a jednoznačný) Aron rozlišil tři znaky-témata „marxismu jako křesťanského kacířství“:

– *téma křesťanské*, které slibuje odplatu ponižovaným a trpícím, což je podle Arona vlastně „myšlenka převrácené hierarchie, jež je součástí materialistické dialektiky“ a která „zastírá svůj pravý původ, jenž tkví v křesťanských tužbách“. Pozitivistické

vymezení toho, kdo je, kdo bude, kdo se stane vyloučeným, *nejsou nikdy stanovena explicitní pravidla*. Zatímco osoby poválečnými soudy u nás (1945–1947) odsouzené podle „velkých“ či „malých“ dekretů explicitně věděly, podle jakých pravidel se věci dějí, osoby vyloučené z veřejného života v 50. a 70. a 80. letech nikdy od nikoho nedostaly „potvrzení“, že jejich vyloučení je motivováno politicky. Tato „skrytost pravidel“ je tak jedním z neviditelných, ale podstatných znaků totalitních režimů.

¹⁸ V roce 2002 vydal Jean-Claude Casanova monumentální text, více než osmisetstránkový Aronův rozbor *Marxova marxismu* [Casanova 2002], který je založen na přednáškách, jež Aron přednesl na pařížské Sorbonně na přelomu let 1962–1963. Aron text upravoval do závěrečné publikovatelné podoby, chtěje se „definitivně“ vyjádřit k tématu, ale plicní embolie práci zdržela, potom zcela znemožnila. V Casanovově citlivé úpravě máme k dispozici Aronovu velkou rekonstrukci, která – budiž to dovoleno říci – v některých momentech (zejména detailním srovnáním I. a III. svazku *Kapitálu*) připomíná Masarykovu *Otázku sociální*.

- vědecké zastírání vyvolává u věřících klamné představy, ale citové zdroje víry tím nevyschnou [Aron 1999: 171];¹⁹ pojetí „marxismu jako nového náboženství“ je ovšem poměrně časté, čteme je třeba u Schumpetera [Schumpeter 2004: 24];
- *téma prométheovské*, které vypovídá o tom, jak člověk stále více zvládá přírodní síly a zapojuje je do svých služeb, čímž vytváří předpoklady pro vznik „království hojnosti“, v němž se stane nerovnost pohoršujícím útlakem a kde „volný čas a bohatství nebudou vyhrazeny několika málo jedincům na úkor většiny, ale díky lidskému géniu budou dostupné všem“ [Aron 1992: 31];
 - *téma racionalistické*, které odkazuje k osvětskému původu marxismu, ale centrální ideu osvěcenství přece jen specifikuje: dosavadní dějiny byly dějinami „nutnosti“, společnost se vyvíjela živelně a nesvobodně, teprve nyní, kdy lidé znají zákony vývoje dějin, je možné jednat s plnou uvědomělostí a odpovědností; „soukromé vlastnictví a anarchie trhu ustoupí kolektivnímu vlastnictví a plánování“ [l.c.].

O přiměřenosti Aronova vidění *obecné charakteristiky Marx*e svědčí nepřímou i na Aronovi nezávislé tvrzení Leszka Kołakowského [1989: 345], který konstatuje, že pohlédneme-li na myšlení Karla Marx^e „panoramaticky“, lze identifikovat „tři hlavní motivy“:

- *motiv romantický* (odpovídá Aronovu křesťanskému), který je variantou romantické kritiky kapitalismu, je snem o zrušení všeho *zprostředkování* mezi jedincem a společností, „jeho teorie odcizení, teorie peněz, jeho víra v budoucí jednotu, v níž jedinec sám a dobrovolně chápe své síly jako síly společenské, jsou jen variantou romantické kritiky kapitalismu“ [Kołakowski 1989: 346];
- *motiv prométheovsko-faustovský*, víra v neomezené možnosti člověka-tvůrce, pojetí dějin jako procesu sebeutváření prostřednictvím práce, pohrdání tradicí a kultem, přesvědčení, že člověk bude poezii svého života čerpat z budoucnosti, nikoliv z minulosti, a
- *motiv osvětský, deterministický, racionalistický*, který je nejuplněji vyjádřen v Marxově pojetí zákonitosti dějin a jeho konceptu revoluční praxe.

Aron se jakési srovnávací analýze Marxova díla jako celku nejsystematičtěji věnoval ve skvělých „dějinách sociologie“ *Les étapes de la pensée sociologique* [Aron 1967], v nichž je vývoj sociologického myšlení přesvědčivě vyložen na sedmi osobnostech: Montesquieu – Comte – Marx – Tocqueville – Durkheim – Pareto – Weber.²⁰

¹⁹ Aron touto metaforou ani v nejmenším nenaznačuje, že by mělo jít o genetickou souvislost, že by marxismus vyplýval z křesťanství. Karl Kautsky, významný představitel tzv. ortodoxního marxismu a oponent Leninův, se o takovou genetickou řadu, ostatně kdysi nikoliv neobvyklou, pokusil. Ukazoval v práci *Předchůdcové moderního socialismu* (1909) „kořeny moderního socialismu“ v prakřesťanském komunismu, v komunistických středověkých sektách, v kacířském komunismu italském a francouzském, u Tomáše Münzera a novokřtěnců. Protože „idea socialismu je věčná a bude se objevovat stále znova“, jak píše kdesi právě Aron, není s podivem, že myšlenku spravedlnosti a odplaty lze takto historicky vysledovat včetně komunistické redistribuce majetku. S Marxem to ale „geneticky“ má společného jen málo [srov. Kautsky 1958].

²⁰ Jde zajisté o výklad sociologie jako *par excellence* „evropské vědy“ (ba u Arona lze mluvit dokonce o „frankocentrismu“): sociální vědy byly v celých svých institucionalizovaných ději-

Marx je zde analyzován zevrubně, podstatný je Aronův neustálý poukaz na *ambivalentnost*, nejednoznačnost Marxovy teorie filosofické i sociologické. Vidí ji jednak v nejasnosti vztahu mezi výrobními silami a tím, co „určují“ – jde o vztah determinace, kauzality, či podmíněnosti? A dále v tom, jak nejasné jsou pojmy základna a nadstavba a vymezení jejich vzájemných vztahů. Připomeneme-li post-strukturalistický obrat – základna a nadstavba jsou typickými produkty *metaforického uvažování*, které je sice inspirující a rétoricky většinou přesvědčivé, současně však velice nebezpečné právě pro svou pojmovou nejednoznačnost a neurčitost. Co Aron shledával na marxismu nejpodstatnějším a současně nejnebezpečnějším, byla (a zůstává) jeho inherentní vnitřní dvojdomost: může být vědou i „ortodoxií“, „výkladem světa“ i „revolučním plánem“, je „revoluční“ ve jménu vědy a vědecký ve jménu revoluce“ [Aron 2002: 575]. Protože Aron připouští, že věcná analýza kapitalismu vedená z marxistických pozic je možná, zavádí upřesňující pojem *militantního marxismu*, jímž rozumí koncepci, která

- je bytostně „esencialistická a totalizující“ v kritické analýze kapitalismu (kapitalismus je principiálně nespravedlivý, a proto je „odsouzen k smrti“, což plyne z jeho „strukturální povahy“);
- je bytostně diskriminující, protože tím, že jedné třídě (proletariátu) přisuzuje extrémně významnou dějinnou roli, staví ostatní do pozice marginalizovaných (jako by obracel společnost z hlavy na nohy, ostatně oblíbené hegelovské úsloví Marxovo);
- je bytostně zjednodušující, neboť celá filosofie dějin marxismu stojí a padá s tezí, že pohyb socioekonomických formací je dán zákonitě a že jejich posloupnost je závazná (kdyby tomu tak nebylo, idea socialismu jako „historicky nevyhnutelné dějinné vývojové fáze“ by ztratila smysl [Aron 2002: 576]).

Aron si kategoricky nesmlouvavě postavil otázku po odpovědnosti (samozřejmě *ex post*) Marxova klasického učení za to, co se v dějinách 20. století stalo, za stalinismus, gulagy atd. Aron ale *právě proto* (nikoliv pro potřeby akademické diskuse) rozlišil velmi ostře *oficiální marxismus sovětského státu* (podobně jako Herbert Marcuse [1958]) a *původní marxismus*: samozřejmě, že spolu geneticky souvisejí, ale identické nejsou. Navíc – „pluralita marxismů“²¹ po Marxově smrti znemožňuje jedinou interpretaci, s Marxem to prostě není tak snadné jako s některými jinými

nách eurocentrické, což pregnantně formuloval – již poučen sporem mezi „modernizátory“ a „dependentisty“ – Immanuel Wallerstein. Immanentní eurocentrismus sociálních věd plyne z jejich dějin, omezeného univerzalizmu, dominance „západních“ témat, neadekvátního uchopení fenoménu „orientalismu“, a konečně ze snahy vnutit všem ostatním ideu pokroku [srov. Wallerstein 2004: 205]. Zde stojí za připomenutí Aronovo kategorické přesvědčení: „Lze žít obranou lidských práv? Pokud jde o zahraniční politiku, říkám ne. Zahraniční politiku nelze stavět na myšlence lidských práv. Pokud by Spojené státy bezpodmínečně trvaly na zásadě, že jejich spojencem mohou být pouze státy, které dodržují lidská práva, ptám se v duchu, kolik států, vyjma západní Evropy, by mohlo být spojencem Spojených států.“ [Aron 2003: 308]

²¹ Asi není bez zajímavosti, že při Aronově znalosti věci je zcela pominuta frankfurtská škola jako teoretická koncepce; vysvětlení pro to nemám. Prakticky však byl Aron frankfurtské

„klasiky“ už proto, že každá interpretace Marxe je politicky zatížená: „Asi opravdu nemá smysl se ptát, čím by se Marx stal, zda stalinistou, trockistou, chruščovcem nebo maoistou. Marxovi se podařilo – nebo nepodařilo – žít o století dříve. Neodpověděl na naše otázky, my však můžeme odpovědět za něho. Budou to ale naše, nikoliv jeho odpovědi“ [Aron 1967: 287]. Na jiném místě však Aron říká: „Je možno namítnout, že dialog Chruščova a intelektuálů nebo maďarská revoluce nemají nic společného s marxismem, a ten že nechtěl zrušit, ale doplnit formální svobody buržoazie. To nepopírám. Ale *praktická teorie jednání* (doctrine de l'action), jíž je učení Marxovo, je odpovědná nejen za své vlastní záměry, ale také za své implikace, dokonce i když jsou opačné než její hodnoty a cíle. Souhlasím však s tím, že všemohoucnost jediné strany, jako je strana bolševická, neodpovídá Marxovým myšlenkám“ [Aron 1992: 45; zvýrazněno v originále]. V této *ambivalenci* lze paradoxně spatřovat *nejodpovědnější odpověď* na otázku po „Marxově odpovědnosti“ za to, co se stalo po jeho smrti.

Tím, jak Aron neustále klade věcné, aktuální a politicky živé otázky v souvislosti s marxismem jako teorií, se liší od oné levicové skupiny „imaginárních marxistů“, kteří spojovali nespojitelné (Sartre marxismus s existencialismem, Althusser marxismus se strukturalismem), pro něž však celý problém byl navýsost akademický – „v dialogu mezi existencialismem a marxismem má přednost metafyzický spor, nikoliv konkrétní studium situace ve Francii a ve světě“ nebo ještě ostřeji a obecněji ve vztahu k Althusserovi: „Proč althusserovci pokládají za vědecké to, co většina vědců vztahuje k filosofii? Jedna z příčin spočívá v tom, že buď neznají, nebo odmítají soudobou ekonomickou vědu. Druhá příčina takové interpretace *Kapitálu* spočívá v jejich vášnivě touze odhalit v marxismu ekvivalent pojmu struktury, který je tak módní v pařížských intelektuálních kruzích.“ [Aron 1970: 321] Ostatně právě v polemice s althusserovským „strukturalistickým marxismem“ Aron hájí „fundamentální problematiku *Marxova marxismu*“, jíž je právě to, co Althusser tak radikálně odmítl, totiž jeho „antropologický rozměr“. Při vší zásadní kritičnosti bere poněkud paradoxně Marxe pod svá ochranná křídla, když ukazuje, že kritika kapitalismu i u „pozdního Marxe“ je oboustranná – je „kritikou kapitalistické skutečnosti a vulgární ekonomie, která ji odráží, ale také antropologickou kritikou životních podmínek člověka za kapitalismu“ [Aron 1970: 320]. Althusser ostatně sám přiznal, že si „vyrobil jakéhosi vlastního Marxe, dosti cizího Marxovi skutečnému, určitý imaginární marxismus, jak to nazval Raymond Aron“ [Althusser 2001: 213].

Aron byl téměř posedlý permanentním studiem, ale i aktivním politickým *engagement* v politických zápasech zejména mezi „levicí“ a „pravicí“ (v 50. až 70. letech mělo toto členění ve Francii rozhodně smysl). To bylo *engagement* sice „čistě politické“, ale sociologicky fundované, to byla sociologie politiky v politice (a nejen o politice). V padesátých letech, kdy zejména existencialisté sartrovského ražení ovláda-

škole nápomocen na sklonku 30. let při vydávání časopisu v Paříži. I to je dokladem Aronovy lidské velkorysosti, protože teoretickou „afinitu“ mezi Aronem a nikým z „frankfurtských“ nelze najít.

jí pařížskou filosofii a kdy Merleau-Ponty píše onen neuvěřitelný spis *Humanismus a teror*, v němž hájí moskevské procesy (ať pravé, ať zfalšované!) ve jménu vyšší ideje sociální spravedlnosti sovětského státu, Aron publikuje své *Opium intelektuálů* [Aron 1955], drobný spisek, v němž dokládá, jak intelektuálové snadno propadají magii několika málo slůvek – spravedlnost, rovnost, svoboda apod. – a jak potom z těchto slov vytvářejí deštník pro politiku velice špinavou (o níž toho opravdu nemusejí mnoho vědět, a vědí-li, jsou ochotni uzavřít i se špinavou politikou intelektuální kompromis): „V *Opium intelektuálů* s komunisty vůbec nediskutuji. Vedu diskusi se svými přáteli, kteří existenci koncentračních táborů uznali, kteří nejsou komunisty, ale nechťejí být ani antikomunisty. Do značné míry je tak *Opium intelektuálů* v podstatě mým dialogem se Sartrem a Merleau-Pontym. Tedy dialogem s muži, kteří začali ve stejném bodě jako já, kteří do jisté míry nasáli tutéž filosofii, existencialismus, prošli marxistickým obdobím, byli proti fašismu, po celá léta je pojilo blízké přátelství, a nakonec se z nich stali nesmířitelní nepřátelé, protože jedni si říkali nekomunisté a druhí antikomunisté.“ [Aron 2003: 184]

Aronův vlastní vztah k *Opium intelektuálů* je zajímavě ambivalentní – na jedné straně v *Angažovaném pozorovateli* zjišťuje retrospektivně, že „všechny tyto velké intelektuální debaty, kterými se bavila francouzská inteligence, neměly na život ve Francii sebemenší, ani krátkodobý vliv“ [Aron 2003: 188], na druhé straně podle Tanneguye de Quénétain [1997: 86] pokládal Aron sám za své tři nejdůležitější knihy *Úvod do filosofie dějin* z roku 1938, *Opium intelektuálů* z roku 1955, a konečně *Mír a válku mezi národy* z roku 1962. „Komerčně“ však byla nejúspěšnější kniha „lekci o industriální společnosti“ (jen ve Francii přes 100 tisíc výtisků) [Aron 1963]. V každém případě *Opium intelektuálů* sehrálo mimořádnou roli v sebereflexi středo- a východoevropských vzdělavců, kteří propadli – byť na čas – marxistické ideologii „en bloc“, aniž byli hloupí nebo nečestní.

Aron, který „začal ve stejném bodě“ jako Sartre, Merleau-Ponty či Camus, nakonec zůstal velkým solitérem francouzské sociologie a žurnalistiky, protože se nekonformoval s dominující levicí a nikdy, ani v jediném textu, neudělal „úlitbu marxistickým božstvům“ (viz jeho vystoupení proti revoltujícím studentům v roce 1968 v *Nezvěstné revoluci* [Aron 1968] a jeho slavné vyjádření: „představa, že by banda uličníků měla svrhnout vládu, režim a rozbít politickou strukturu Francie, mi přišla zcela nedůstojná“ [Aron 2003: 268]).

Na druhé straně se ale Aron nikdy nesnížil k vulgaritě a simplifikaci, a to ani tam, kde polemizoval – ostře a nekompromisně – se svými třemi velkými současníky Merleau-Pontym, Sartrem a Althusserem. Například hlavními tématy již citované knížky *Od jedné Svaté rodiny k druhé. Esej o domnělých marxismech* [Aron 1970] nejsou ani tak kritické analýzy jednotlivých autorů, jako spíše velkých témat marxismu a neomarxismu – dialektika, *organický celek* (postulát marxistického holismu), vztah k Hegelovi atd.

Na sklonku života Aron postřehl, že nelze směšovat dvě debaty, debatu o povaze sovětského systému (ta je koneckonců uzavřena jeho pádem) a debatu o „filosofickém výkladu marxismu“, protože ta druhá je „v románských zemích, třebaš

v Itálii, stále aktuální a v Latinské Americe běžná" [Aron 2003: 187]. Ba dokonce „v anglosaských zemích lze rovněž pozorovat návrat marxismu, ovšem zcela odlišného od marxismu Sartrova či Merleau-Pontyho. Je to marxismus vycházející z Marxových méně filosofických textů. Nejde ani tak o historickou úlohu proletariátu, o historickou pravdu, ale o následující otázky: Určují, podmiňují výrobní síly výrobní vztahy? Existuje nějaká posloupnost společenských zřízení, kterou by bylo možné rekonstruovat na základě výrobních sil nebo vztahů?" [Aron 2003: 188]. Tyto otázky nezastaraly proto, že v poněkud jiné dikci jsou kladeny stále znova v kontextu diskusí o modernizačních procesech, o „nezbytnosti modernizačních etap“, o „závislosti“ atd.

O tom, jakou starost měl Aron o osudy světa, vypovídá jeho spis *Mír a válka mezi národy* [1962], o tom, jakou starost měl o osudy Francie, vypovídají zejména jeho texty věnované tragické válce v Alžíru (*Alžírská tragédie*, 1957; *Alžír a Republika*, 1958 – [Aron 1957, 1958]), o starosti, jakou měl o budoucnost Evropy, kromě řady jiných textů asi nejzajímavěji vypovídá jeho téměř poslední dílo *Plaidoyer pour l'Europe décadente* [Aron 1977]. V něm se vrací k Marxovi kritikovi a prorokovi a ukazuje, jakou roli v Evropě hraje *ideokracie* (nadvláda ideologií), zejména pak v sovětském bloku. Podstatná je ale Aronova obava z toho, že „Evropa byla mystifikována marxismem-leninismem“ více, než jsme ochotni připustit, že Evropa ztrácí vědomí své superiority a že se nakonec může stát „obětí sebe samé“ (problém možné autodestrukce liberálních demokracií). Aronovy obavy jsou pádem komunistického bloku zčásti zažehnány, Aronovy problémy (zejména evropské identity v kontextu evropské globalizace) zůstávají.

Raymond Aron, duch velký a člověk pracovitý, se zabýval ještě několika podstatnými sociologickými problémy, zejména teorií a dějinami válek.²² Jeho dílo tvoří ucelený i uzavřený, duchovně vzácně bezrozporný celek: „Nemyslím, že by sociolog byl odsouzen buď k cynismu, nebo k dogmatismu. Neupadá nutně do cynismu, protože politické nebo morální myšlenky, na něž se odvolává při posuzování politických zřízení, jsou součástí reality samé. Velká iluze cynického myšlení posledního bojem o moc spočívá v neuznání jiného aspektu skutečnosti: hledání *legitimní* moci, uznávané autority a *nejlepšího* zřízení. Lidé nikdy nemysleli, že politika je definována výlučně bojem o moc. Ten, kdo nevidí aspekt boje o moc, je naivní, avšak ten, kdo nevidí nic jiného než aspekt boje o moc, je *falešný realista*. Skutečnost, kterou studujeme, je skutečnost lidská.“ [Aron 1993: 27]

Studiu a proměně této lidské skutečnosti zasvětil Raymond Aron celý svůj plodný a mnohorozměrný život.

²² Zde nutno připomenout závažné Aronovy texty věnované rozboru díla německého generála a vojenského myslitele (na něhož se pragmaticky občas odvolával Lenin) Clausewitze (*Penser la guerre, Clausewitz* z roku 1976). Spis se zajímavě dělí na svazek věnovaný „věku evropskému“ a „věku planetárnímu“ [Aron 1976]. Nepochybně inspirován Aronovým rozбором Clausewitze napsal André Glucksmann strhující, spornou a provokující knihu o důsledcích teroristického útoku na New York pod názvem *Dostojevskij na Manhattanu* [Glucksmann 2003].

MILOSLAV PETRUSEK (1936), akademický pracovník na Institutu sociologických studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy. Zabývá se (v posledních letech především pedagogicky) teoriemi soudobých společností, dějinami české a světové sociologie a moderními a pozdně moderními sociologickými teoriemi. V poslední době publikoval několik studií o sociologii umění.

Literatura

- Althusser, L. 1959. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris: PUF.
- Althusser, L. 2001. *Budoucnost je dlouhá. Fakta*. Praha: Karolinum.
- Aron, R. 1955. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. 1957. *La tragédie algérienne*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1958. *L'Algérie et la République*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1961. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1962. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. 1963. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1935) 1966. *La sociologie allemande contemporaine*. Paris: PUF.
- Aron, R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1968. *La révolution introuvable. Réflexions sur la révolution de mai*. Paris: Fayard.
- Aron, R. 1970. *D'une Sainte Famille à l'autre: Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1972. *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. Tome I: L'Âge européen; Tome II: L'Âge planétaire*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1977. *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris: Laffont.
- Aron, R. (1938) 1986. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1938) 1987. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Juillard.
- Aron, R. 1992. *Esej o svobodách*. Bratislava: Archa.
- Aron, R. 1993. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis.
- Aron, R. 1999. *Historie XX. století*. Praha: Academia.
- Aron, R. 2000. *Izbrannoje: Vvedenje v filosofiju istorii*. Moskva – Sankt Petěrburg: Akademičeskaja kniga.
- Aron, R. 2002. *Le Marxisme de Marx*. Paris: Fallois.
- Aron, R. 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, N. 1997. „Hannah Arendt – Raymond Aron: Zoči voči totalitarizmu“. *Kritika a kontext* 2 (4): 87–91.
- Berthelot, J.-M. 2000. *La sociologie française contemporaine*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., Passeron, J.-C. 1968. *Le métier du sociologue*. Paris: Mouton.
- Corcuff, P. 1995. *Les nouvelles sociologies*. Paris: Nathan.
- Čermák, V. 1992. *Otázka demokracie. Díl 1: Demokracie a totalitarismus*. Praha: Academia.
- Durand, J.-P., Weil, R. 1989. *Sociologie contemporaine*. Paris: Vigot.
- Frank, M. 1994. „Rosenbergův Mýtus 20. století a tradice německého myšlení“. *Souvislosti* 22 (4): 29–35.
- Gane, M. 2003. *French Social Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.

- Glucksmann, A. 2003. *Dostojevskij na Manhattane. Esej o globalizovanom nihilizme*. Bratislava: Agora.
- Grawitz, M., Leca, J. (eds.) 1985. *Traité de science politique*, vol. 1–4. Paris: PUF.
- Jeřábek, M. 2004. *Konec demokracie v Rakousku, 1932–1938. Politické, hospodářské a ideologické příčiny pádu demokracie*. Praha: Dokořán.
- Kautsky, K. 1958. *Předchodcovia moderného socializmu*. Bratislava: Pravda.
- Koestler, A. 1992. *Tma o polednách*. Praha: Odeon.
- Kołakowski, L. 1989. *Główne nurty marksizmu. Część I: Powstanie*. Warszawa: Krag.
- Lenin, V. I. (1902) 1975. „Co dělat: Palčivé otázky našeho hnutí“. Pp. 265–445 in *Vybrané spisy v pěti svazcích. Sv. 1: 1894–1904*. Praha: Svoboda.
- Lukács, G. 1958. *Rozklad rozumu. Cesta iracionalismu od Schellinga k Hitlerovi*. Praha: SNPL.
- Marcuse, H. 1958. *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Panarin, A. S. (ed.) 1999. *Filosofija istorii*. Moskva: Gardariki.
- Plechanov, G.V. 1960. „O úloze osobnosti v dějinách“. Pp. 280–311 in *Vybrané filosofické spisy, sv. II*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Quénétain, T. de 1997. „Raymond Aron“. *Kritika a kontext* 2 (4): 86–87.
- Rainko, S. 1979. *Marxismus a jeho kritici*. Praha: Svoboda.
- Rutkevič, A. M. 2001. „Istoričeskaja sociologija Norberta Eliasa“. Pp. 349–374 in N. Elias *O procese civilizaciji. Tom: II. Moskva – Sankt Petěrburg: Akaděmičeskaja kniga*.
- Rybakov, A. N. 1991. *Třicátý pátý a další roky*. Praha: Lidové nakladatelství.
- Schumpeter, J. A. 2004. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK.
- Sichère, B. 2001. „Léta struktury, léta revolty“. Pp. 7–50 in A. Marès, B. Sichère, Ch. Delacampagne, G. Samana (eds.) *Padesát let francouzské filosofie*. Praha: CEFRES.
- Solženicyn, A. 1990. *Souostroví Gulag: Pokus o umělecké pojednání, 2. díl*. Praha: OK Centrum.
- Stalin, J. V. 1950. *Otázky leninismu*. Praha: Svoboda.
- Wallerstein, I. 2004. *Koniec świata jaki znamy*. Warszawa: Scholar.
- Weil, J. (1937) 1991. *Moskva-hranice*. Praha: Mladá fronta.
- Winock, M. 1999. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Seuil.