

Gramsci nazýva svoje dielo absolútny historizmus alebo absolútny humanizmus. Tým ho začleňuje do zložitej línie myslenia, ktorej predmetom je povaha európskej humanistickej kultúry, inými slovami, problematika vzťahu dvoch princípov, na ktorých je táto kultúra založená: procesovosti (prekonávania, pokroku) a slobody. Cieľom je v náčrte ukázať, ako sa Gramscioho dielo do tejto línie včleňuje. To však, samozrejme, prináša so sebou niektoré nové pojmy.

Historizmus ako spôsob myslenia a humanizmus ako kultúrny typ spolu veľmi úzko súvisia. Dá sa povedať, že historizmus rieši rozličným spôsobom problematiku, ktorá vznikla vstupom humanistického „slobodného“ človeka do dejín a premenou jeho dejín na krízové.

Humanizmus sa dá chápať dvojako: ako vôľa nového, meštianskeho živlu za ustavičným prekonávaním, vývojom; ako vôľa, aby toto prekonávanie bolo zároveň neprotirečivé vo vzťahu k získanému pocitu slobody voči mimoludskému determinantu. Druhé chápanie je komplexnejšie, lebo v sebe obsahuje už i zárodok vedomia možnej protirečivosti týchto dvoch vôľ. Za počiatkový prejav prvej vôle môžeme pokladať spolu s Gramscim takzvanú strass-burgskú prisahu z r. 841, ktorou ľud vyjadril odhodlanie zúčastňovať sa na historickom procese sľubom vernosti kráľovi. Koncízny prejavom druhej vôle sú takzvané *humanae litterae*, to znamená filologický humanizmus od konca 14. stor. po 16. stor. Bolo to prepisovanie a komentovanie textov antickej vzdelanosti, štúdium odbornej terminológie rímskeho antického sveta s cieľom opraviť jej stredovekú interpretáciu, jej stredoveký výklad, a tak dať novému veku jasné pojmy, orientátora praxe, ktorý by však nemal charakter doktríny *perennis* a bol by ako ľudský výtvor otvorený ďalšej reinterpretácii.

Nový vek sa teda ohlasuje nezvyčajným spôsobom. Obchádza tradičný filozofický spôsob začleňovania sa človeka do sveta. Novej kultúrnej skutočnosti akoby bolo vedľajšie, ako sa zhoduje jej konanie s tzv. večnými pravdami, uspokojuje sa s tým, čo dokáže povedať, ako sa jej dnešné prítomné činy zhodujú s činmi jej predkov. Takto sa pojem „filozofia“ obsahovo rozšíril na označenie netranscendentného spôsobu myslenia, ako ho afirmoval začiatkom 18. stor. Giambattista Vico.

Vicovo dielo *Základy novej vedy o povahe národov* (1725) je už písané s plným vedomím existencie protirečenia medzi dvoma typmi vôle a je pokusom radikálne ho odstrániť. Protirečenie presvitlo v plnej sile z Descartovej *Rozpravy o metóde* a z jeho *Metafyzických meditácií*. Vico reaguje na Descartovo *cogito ergo sum* ako na apriorizmus, a teda bezbožnosť. Descartes totiž odhalil, že poslušnosť provizórnym človekom vytvoreným normám nie je úplná definícia novej slobody subjektivity, lebo ona sa v nich potrebuje cítiť istá, to je paradox: humanistická subjektivita definovaná vôľou ostať slobodná voči vlastným interpretačno-praktickým záverom, ktoré sú základom jej hlavnej sebadefinície ako kultúra prekonávania vyvíja sprievodnú protichodnú aktivitu: tajne si odcudzuje výsledky vlastnej slobodnej praxe, objektivizuje ich ako dôsledok potreby mať súčasne slobodu i istotu. Descartes chcel odstrániť brzdiace účinky tohto dvojitého (dialektického) zákona princípov viery v har-

móniu dvoch opozít — *res cogitans*, *res extensa* — cez jasný znak takej harmónie, pravdu, ktorou je napokon boh. Istotu si v našich veciach nemôžeme dať inak ako jej absolútnym „zevidentnením“, odstránením akýchkoľvek pochybností o našich výtvoroch. To je vlastne vyjadrenie pochopenia, aká je tendencia historických procesov: nutnosť mať nejakú istotu plodí potrebu absolútnej evidencie istoty, humanistický slobodný subjekt je mimovoľne ontovorný.

Evidentné božstvo je však nástrojom v rukách jedných na potláčanie iných. Vico vo vedomí, že ak sa má uchrániť sloboda, čiže hodnotiteľnosť vlastných činov, a to ako princíp, nie výsada niekoľkých, zaútočil proti domýšľavosti, „sebaľúbosti učencov a národov“, teda proti filozofii ako poznaniu pravdy. Pravda sa nedá zevidentniť, ako by chcel domýšľavo Descartes, je to otázka viery. Ľudsky poznateľná pravda, to je istota, čiže to, čo človek sám urobil, „*verum ipsum factum*“.

V tomto nutnom charaktere novej epochy, ktorý odhalil Vico, je hlboké protirečenie, ktoré sa prenieslo aj do celých dejín historizmu. Tým, že sa človek odvracia od skrytých právd, získava slobodu uvažovať o svojich veciach podľa vlastných síl a schopností. Získava teda slobodu merať vlastné problémy vlastným jazykom a ten preverovať experimentálne, intuíciou, odhadom. Podstatnou stránkou jeho slobody je nekonečná prax ako opravovanie nevyhnutných nejasností a omylov jeho predchádzajúcej praxe. Uspokojuje sa so subjektivitou — istotou, redukovanou na takúto prax. Základný paradox tejto vicovskej tradície uvažovania vidím v tom, že ak človek premenil realitu na konvencionalizovanú s nádejou, že ju takto dokáže ovládnuť, zbaviť jej samovoľného odcudzovania, reifikovania, ona sa postupne mení na ontologický princíp v duchu tých tradičných, skrytých. Skrátka, skutočnosť stvorená človekom sa človeku postupne vymyká z rúk. Takto vzniká kríza humanizmu a pokusy o jej riešenie, ktoré sú vlastne živými dejinami dnešnej európskej kultúry. Fakt zásadného významu je tu ten, že charakter civilizácie nastolený v období humanizmu, t. j. deontologizovaný, netranscendentný, sa už napriek postupujúcej reifikácii nezmenil. Trvá dodnes i napriek prehlbujúcej sa možnosti znehybnenia alebo bludného pohybu. Dá sa povedať, že reakcie na tento prehlbujúci sa rozpor tvoria v svojom súbore rôznohlas spoločenskej praxe, pohybov v kultúre, určujú jej charakter.

Sú v podstate dvojaké. Na jednej strane sú to postoje, ktoré krízu nechcú evidovať, redukujú podľa Vicoého vzoru bytie na istotu. Usilujú sa dôsledne pokračovať v ideí pôvodného filologického humanizmu z konca 14. stor. V našej dobe je také predovšetkým dielo novoheglovského mysliteľa Benedetto Croceho. Podľa Croceho je skutočnosť konkrétne historické dianie. Subjekt je mysliteľný len ako konkrétne vyjadrenie tohto diania. Neexistuje nijaký človek osebe, len človek interpretujúci svoju skutočnosť. No neexistuje ani nijaká konvencionalizovaná skutočnosť inak ako v konkrétnych subjektívnych vyjadreniach. Neexistujú nijaké objektívne dejiny s dopredu určenými zákonitosťami, nijaké apriórne systémy. Croce sa nebojí spoločenských katastrof, lebo ak človek existuje len ako rozpoznávanie a prax, vnútorným pohonom, zdrojom jeho pohybu, a tým aj celého historického procesu je vôľa opraviť svoje chyby, omyly. Tým dostáva dejinná perspektíva výrazne optimistický charakter, aký mala na začiatku novoveku. Croce má svojich predchodcov. V Taliansku predovšetkým Gianbattista Vica a všeobecne nemeckú klasickú filozofiu. Pravda, s tým

rozdielom (pripomienkou), že neprijíma Hegelovu predstavu o konečnosti historického procesu ako trojstupňového vývoja ducha k slobode, jednoducho preto, že ak je subjekt neoddeliteľný od dejín, nikdy nemôže žiť inak ako ich utváraním. Crocemu je teda tak ako humanizmu bytostne cudzí každý dualizmus, či už metafyzický alebo historický.

Croceho spomínam predovšetkým preto, že Gramsci vyrástol na štúdiu jeho diela a zložitým spôsobom naňho nadväzuje. Ak sa humanistickému človeku vymkol z rúk jeho nemetafyzický svet a nastala kríza humanistickej civilizácie, je pochopiteľné, že Gramsci ako predstaviteľ marxistického myslenia nemohol reagovať inak, len kritikou princípov tejto civilizácie, čiže prijatím dualistickej koncepcie, podľa ktorej je na jednej strane človek a na druhej jeho odcudzujúci sa svet. Gramsci si však zároveň veľmi dobre uvedomuje, že filozofická „antropocentrická“ predstava sveta ako kultúrneho súcna neodcudziteľného človeku je podstatná charakteristika novej epochy vo vývoji ľudstva. Preto sa usiloval o kompromis, ktorý dáva jeho dielu osobitnú pečať. Gramsci je teda kritik krízy humanistickej civilizácie. Jeho navrhované riešenie je kompromisné, provízorne si ho možno označiť ako reapropriatívne alebo reštauračné. V schéme by sa dal kompromis opísať takto: ak sa človeku vymkla jeho kultúrna skutočnosť z rúk, najskôr mu ju do nich treba vrátiť, t. j. treba rozvíjať určitý cieľový proces v Engelsovom a Marxovom zmysle, a potom, to znamená po vzniku novej, komunistickej spoločnosti, môže nadobudnúť znova vládu idea jednoty subjektu a objektu.

Gramscioho riešenie krízy však nie je jediné. V dejinách európskej kultúry a literatúry sa traja postoj, ktorý vychádza z radikálnej predstavy, že totiž domnelý princíp slobody — „verum ipsum factum“ — je spôsobom vyjavenia sa skrytej, od človeka nezávislej, prikazujúcej pravdy. Táto kritika je teda tiež dualistická. Čím viac sa človek usiluje oslobodzovať od vlastných konštrukcií, tým viac vystupuje ich ontologickosť. Výsledky praktického úsilia o sebaoslobodzovanie od determinizmu vlastných produktov sa osamostatňujú od prakticko-pretvárajúcich vzťahov, žijú samostatným životom, a tým ústia do kritických situácií, inak povedané, podrobujú si človeka. Prekonávanie myslené croceovsky ako forma zhistoričtovania človeka a poľudšťovania dejín je v skutočnosti prekonávaním osebe, spôsobom sebaobjavovania bytia. Toto je radikálny antihumanistický postoj. V našej dobe ho vyjadril najmä Heidegger v svojom *Liste o humanizme* z r. 1947. Humanistické odstránenie vonkajšieho referenta viedlo k doposiaľ nevidaným zmenám v subjekte. Podľa Vattimovej knihy *Koniec modernej epochy*: „Subjekt ako substancia sa postupne menil na vedomie, čiže na vedomie seba samého, ktoré je vlastné človeku. No zároveň sa odvíjal aj opačný proces, a toto vedomie sa postupne stále viac situovalo ako subjekt objektu, ako subjekt, ktorý je súvzťažným termínom objektu. Myslím, že toto je obsiahnuté v descartovskom cogito, v ktorom vedomie, isté si samo sebou, vystupuje celkom ako výraz očividnosti, evidentnosti, jasnej idey. Ak je tak, dôvody Heideggerovho antihumanizmu sú stále jasnejšie. Subjekt chápaný humanisticky ako seba-vedomie je jednoducho korelát metafyzického bytia charakterizovaného objektivnosťou, čiže ako evidentnosť, stabilita, neotrásiteľná istota“ (1, s. 50).

Ak je humanizmus charakterizovaný krízovosťou, nie preto, že by sa občas a náhodou vymklo ľudské dielo spod kontroly interpretačnej praxe, ale preto, že došlo k doposiaľ neznámemu prepojeniu subjektovo — objektovej väzby.

Jej zrušenie vo filozofickom humanizme malo za následok postupné zhistoričténie človeka zbaveného podstaty, substancíálnosti. Croceho „človek v dejinách“ nie je nijaký nevinný imanentný stav zlúčenia subjektu i objektu v praxi. V skutočnosti je to východisková situácia mohutnenia sebaistoty človeka, ktorý nie je napojený [vierou] apriórne na substanciu, čím vzniká paradoxný jav označovaný ako descartovský pochybujúci človek, a pritom pán dejín. Človek, ktorý dokáže zo svojho pochybovania odvodiť svoje bytie a z neho seba-vedomo a zisťne objektivitu, ktorý tvrdí, že jeho konvenčná skutočnosť je to isté čo bytie, čím sa paradoxne znemožňuje ako „človek v dejinách slobody“, jeho vlastné dejiny slobody sa menia na vládnući objekt. Že sa do súcna vteľilo dehumanizované bytie, nie je teda dôsledok nedostatočnosti interpretačných nástrojov, ako sa nazdáva Gramsci, ale dôsledok premeny interpretačno-prakticko — pretvárajúceho subjektu na tvrdiaci, afirmujúci svoje súcno ako bytie všetkých, vydávajúci svoj „možný svet“ za taký, čo zodpovedá skutočnosti. Humanistická impostácia subjektu ako stredy sveta je chybná, no zároveň je v svojich dôsledkoch našim osudom. Cesta nápravy je, aspoň podľa hermeneutickej predstavy, v premene subjektu z tvorivého — interpretujúceho na rekonštruujúci — komunikujúci so svojou sociálnou pamäťou, jazykom, v ktorom sú rozosiäte stopy bytia a ktorým je človek hovorený. To sa však dá len v svete zmenenom na veľmi ctilivý organizmus komunikácie. V tejto súvislosti prichádza mimovoľne na um Gramscioho pojem „určitý trh“, ktorý prevzal od anglického politického ekonóma Davida Ricarda. Aby sa dala spoločnosť pokladať za konvencionalizovaný organizmus, musí dosiahnuť určitý vysoký stupeň rozvoja vzťahov, „nasýtenie trhu“ ustálenými komunikačnými procesmi, ktoré nenechajú priestor náhodným procesom a umožnia tak rekonštrukciu a predvídanie podobné ako pri fyzikálnych javoch.

Keďže v hermeneutickej predstave komunikácie ide o hľadanie stôp bytia skrytého v jazyku, a nie o objavovanie a normovanie evidentných zákonitostí jazyka, základnou črtou komunikácie človeka so svojím svetom je ustavičné scudzovanie si dôverne známeho sveta, známych vzťahov, čiže odstraňovanie svojej historickej objektivizácie, svojej nadobudnutej mohutnosti. Nedá sa inak, len byť v dejinách svojej praxe, teda byť subjektom zbaveným substancíálnosti, ale treba brániť takpovediac obrastaniu týmito dejinami — istotou.

Gramsci vidí pojem krízy, jej príčiny a charakter inak: „Prvá jednota Západu bola stredoveká kresťansko-katolícka; prvá roztržka alebo kríza bola reformácia a náboženské vojny. Skoro dve storočia po skončení náboženských vojen sa na Západe realizovala druhá jednota, inej povahy. Hlboko ovplyvnila celý európsky život a vyvrcholila v 18. a 19. storočí. To táto nová jednota sa opiera o tri piliere: o kritický duch, o vedecký duch a o kapitalistický, čiže industriálny duch. Dva posledné sú pevné, no prvý nie... [Nepevnosť kritického ducha — vedomia je v skutočnosti spôsobená tým — pozn.] že bolo obmedzené na malý okruh ľudí. Tento duchovný „vládnuci aparát“ sa rozpadol, a preto je kríza [2, s. 83]. Ďalej pokračuje, že táto kríza však plodí zároveň nový duchovný vládnući aparát — intelektuálov s oveľa širšou základňou, čo bude viesť k ich novej, oveľa bezpečnejšej hegemonii.

Kríza je preňho jednoznačne krízou intelektuálov — organizátorov procesu prekonávania. Nie je teda produktom samotného prekonávania. Riešenie krízy je v zmohutnení intelektuálnej základne, v jej opätovnom nadobudnutí schopnosti organizovať jednotu vedúcich a vedených, vládnućich a ovládaných, čo je

predpoklad prekonávania. Gramsci je teoretik krízového obdobia, čiže takého, keď je subjekt zbavený schopnosti „stvoríť si vlastné bytie“, je väzňom vlastných dejín a cestu z väzenia poznajú len niektorí, tí, čo majú takú vysokú intelektuálnu a morálnu kapacitu, že dokážu nahromadenú objektivitu podrobiť kritickej analýze a premeniť na pôdu praxe prekonávania. Gramsci písal svoje *Väzenské zošity* vlastne ako pokus o dejiny intelektuálov, preto je dôležité vedieť, že intelektuáli sú kategória, ktorá konzervuje a stmeluje jednotu, je to hypostáza descartovskej nevyhnutnej istoty („som“) nadaná schopnosťou alebo aspoň vôľou prekonať ontologizáciu. Sú to takzvaní organickí intelektuáli. Gramsci pozná aj druhú skupinu intelektuálov, takzvaných tradičných, ktorí svoju ontologizáciu nevedia prekonať, iba učia seba aj iných v nej žiť. Sú sebayvyjadrením „prítomného božstva“. V nich sa spredmetňuje kríza. Spôsob, ako odstrániť krízu procesu, je odstránenie „tradičných intelektuálov“, čo je však veľmi ťažké, lebo sú spätí s inštitúciami spoločnosti, čiže s javom, ktorý sa volá spoločenský konsensus. Kríza je progresívna v tom, že znamená zároveň krízu týchto ontologizovaných intelektuálov a zrod nových, schopných ontologizáciu prekonať.

Ide tu o prekonávanie nekonečného zhistoričtovania človeka v tradičnom humanistickom zmysle, ako croceovského „písania historiografie“, čiže dejín vlastnej slobody. Tomu zodpovedá Gramscio vidina charakteru historického procesu: „Musíme zachrániť Západ integrálny. Musíme zachrániť všetko jeho vedomie a všetko konanie“ [2, s. 84]. Tu je očividne prekonávanie chápané ako absolútne zhistoričtovanie subjektu, ako jeho premena na vlastnú objektivitu, ktorou si však nechce nechať prikazovať: „Svitá, vynára sa zo stvoreného mentalita stvoriteľa“ [2, s. 84]. Prítom ide o evidentné, nie skryté božstvo, o božského artifexa, remeselníka, demiurga, čiže intelektuála: „Ak sa boh skrýva, ostáva demiurg“, píše Gramsci [2, s. 84].

Gramsci sa usiluje rekonštruovať jazyk, ktorým hovorí európska humanistická kultúra prekonávania. Jeho platformu možno nazvať reappropriatívnou — vôľa vrátiť subjekt do stredu diania, obnoviť platnosť humanistickej idey nekonečného bezproblémového prekonávania.

Z iných ideových pozícií, ale tiež s predstavou, že zobjektívnenie subjektu je spôsobené vedou, nie samotnou premenou sveta na „dejiny ľudskej slobody“, je písaná aj Husserlovo dielo *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*. Pochádza tiež z polovice tridsiatych rokov. Ak pozitivistické vedy zvecnili človeka, návrat vied k hľadaniu bude viesť k obrode pojmu človeka, ktorý nie je popisateľný kategóriami. Aj toto je viera, že možno reštaurovať humanistický filozofický ideál interpretačnej praxe ako ustavičného odstraňovania hromadiacej sa dejinnej objektivitu, ktorá má tendenciu zastupovať novoveký slobodný a pohybom k slobode definovaný subjekt.

Dalé by sa snáď povedať, že celá táto reštauračná línia má spoločný znak vo viere v otvorenosť a nekonečnosť interpretačného procesu. Pravdaže, rozdiel je v predstave, ako ho obnoviť.

Viera v nekonečnú procesualnosť je vlastná aj semotickému mysleniu. Peirce ju vyjadril slovami: „naše poznanie nie je nikdy absolútne, ale takpovediac pláva v kontinuu neistoty a neurčitosti“ [3, s. 259]. Toto všetko sú ekvivalentné alebo príbuzné postoje so stanoviskom bezbrehého optimizmu Croceho historizmu, vyjadreného koncentrovane v jeho pojme „eticko — politické dejiny“ chápané ako „dejiny našej slobody“. Croce teda pripúšťa nekonečné

„obrástanie“ človeka jeho vlastným duchovným produktom ako niečo neprotirečivé. Jeho pozornosť je totiž zacielená proti takzvaným špeciálnym dejinám, teda najmä proti sociálno-ekonomicky determinovaným: „Eticko-politické dejiny sú v porovnaní s dejinami umenia, filozofie alebo techniky všeobecnými dejinami. V skutočnosti iba im možno prisúdiť meno dejiny“ (4, s. 178). V zápale boja proti determinizmu kultúrnych a sociálnych dejín nechce vidieť protirečivosť dejín slobody. Nimi sa môžeme podľa neho donekonečna obklopovať. Vnútoraná potreba robiť historiografiu vlastnej slobody je podľa neho jediný a večný determinant sociálnych, kultúrnych a umeleckých dejín, je ospravedlnenie omylov, ktorých sa človek dopúšťa v sociálnej, kultúrnej i umeleckej praxi: „Je len jediná dejinná nevyhnutnosť“, — hovorí, — „a to nevyhnutnosť robiť historiografiu... Robiť káže len jediný zákon — zákon byť slobodný“. Crocemu teda ani nepríde na um, že by sa mohol interpretujúci človek v dejinách vlastnej slobody stratiť, že by v nich mohol stratiť vôľu interpretovať, písať svoje špeciálne dejiny, teda realizovať „poznatú nevyhnutnosť“: „Nevyhnutnosť poznať pravdu neprotirečí slobode. Je jej večný korektív, druhá tvár, teoretický aspekt“ (4, s. 136).

Je to vlastne obrátený determinizmus, v ktorom sa ideálne snúbi humanistická filologická predstava slobodného interpretujúceho subjektu so sociálno-ekonomickými, kultúrnymi a umeleckými dejinami ako ich večný determinant. Tento jazyk si osvojil Gramsci. V tomto vedomí bojuje proti vysvetľovaniu ekonomických procesov ekonomickými procesmi, sociálnych procesov sociálnymi dejinami, vývoja umenia dejinami umenia. Za všetkým sú nekonečné dejiny ľudskej slobody, ktoré Gramsci volá „zápas za novú kultúru“. Humanistický princíp subjektu, ktorý v konečnom dôsledku chápe svoju bytostnú slobodu ako nezadržateľnú vôľu naprávať svoje vlastné omyly (ale aj ako odvahu dopúšťať sa ďalších), je u Gramscioho nepochybne prítomný i napriek tomu, že filologický humanizmus, teda humanae litterae pochopil v rozsiahlej „poznámke“ nazvanej *Humanizmus a renesancia* ako spiatočnictvo. U Gramscioho sú často jedna vec deklarácie a iná skutočne používaný jazyk.

Croce sa k humanizmu jednoznačne hlási a historizmus chápe ako dediča odkazu všetkej filozofickej tradície európskych dejín, avšak s tým, že oslobodzovacia interpretačná práca už nemôže ísť cez rekonštrukciu jazyka špeciálnych sémantických polí. V tomto zmysle by dnes už napríklad rekonštrukcia jazyka práva ako ju robili na základe rímskeho vzoru humanae litterae, nebola príspevkom k dejinám slobody. Takým je len čin, ktorý rekonštruje globálne sémantické univerzum, teda dejiny európskeho ducha. Humanizmom dneška je preto podľa neho globalizujúci pohľad historizmu. Tak ako úvoľnili ľudského ducha k nebyvalej aktivite humanae litterae, keď vyvolali rozkvet špeciálnych dejín civilizácie, teda umenia a sociálnych vzťahov vôbec, tak dnes k rozkvetu špeciálnych dejín môže dať impulz len historizmus ako učenie o zdrojoch nekonečného vôľového procesu.

Parciálnosť modelov totiž znamená ich evidentnosť, teda ontologizované súcno, evidentné bytie, premenu človekom vytvoreného na vládcu človeka. Bytie musí ostať skryté — z týchto pozícií kritizuje v našej dobe predvojnový historizmus hermeneutika. Croce sa nad také kritiky zásady nekonečnej slobody povznášal, lebo hlas jeho univerzálnych dejín slobody volal k sebe človeka z hĺbky, z neznáma, nebol to fetiš, ktorý sa napokon stáva ontologickým vyjadrením subjektu.

Všetka, teda i Gramsciho kritika Croceho systému ako nereálneho je založená na fakte, osobitne evidentnom v prvej polovici nášho storočia, že croceovský „človek v dejinách“ v skutočnosti nie je ponorený v univerzálnych dejinách slobody, ale sa porovnáva s parciálnymi vzormi, ktoré sa mu stali osudom v podobe vojen, kríz a revolty. Je možné, že sa do takých univerzálnych dejín slobody včlení ani nevie. Je to v podstate Croceho laické imanentistické náboženstvo historizmu, ktoré vyznáva Antonio Gramsci o to viac, o čo viac mu nadraduje v svojej teórii sociálnej revolúcie intelektuálov ako evidentné božstvo, majiteľa právd. To netreba dokazovať osobitne. Gramsci neraz obhajuje zápalisto „nový imanentizmus“, lebo si je vedomý, že popri intelektuáloch existuje aj iný hýbatel historickej praxe — skryté vrstvy „jazyka“ ktorého sme súčasťou. V úsilí urobiť z nich reálne kritérium spoločenskej praxe je hlboká etika jeho reštauračnej koncepcie.

Je to vlastne Heglov princíp konkrétneho univerzálna, ktorý Croce prijal za svoj a ktorý ešte humanizmus nepoznal a v praxi ho veľmi nepozná ani náš vek. Croce tento vzťah vyjadril v článku *Historizmus a humanizmus* slovami: „Humanizmus sa však nikdy nedostal k záveru, ktorý je vlastný historizmu, že totiž minulosť, ktorá dáva jas nášmu smerovaniu a konaniu, to sú celé dejiny ľudstva, ktoré sa nám súčasne načas vynoria v obraze. Humanizmus totiž chápal minulosť, za ktorou sa obracal, ako model“ (5, s. 326). Zásada konkrétneho všeobecného asi neznamená iba to, že všeobecné sa nevyjadruje inak ako v podobe konkrétnych dejín, ale aj opak, že každá konkrétna predstava konkrétnych dejín musí produkovať všeobecno, situovať sa voči „celým dejinám ľudstva, ktoré však nie sú očividné, nie sú k dispozícii ako model „špeciálnych dejín“, voči ktorému môžeme hocikedy porovnávať jav. Len takáto „historická kultúra“ dovoľuje semiózu, to znamená „stvorenie vlastného činu, vlastného myslenia, vlastnej poézie pomocou prítomného poznania minulosti“ (5, s. 324). Historizmus sa v tomto chápaní ponáša na epistemologický základ semiotiky.

Gramsci si uvedomoval, že táto zložitá samovoľnosť procesu dejín, k akej dospel Croce, je niečo, čo je pre ideu prechodu ku komunizmu a pre samu myšlienku „samoregulovanej spoločnosti“ nevyhnutné. Preto z pragmatických pozícií háji Croceho eticko-politické dejiny: „Možno povedať, že filozofia praxe nielenže nevyklúča eticko-politické dejiny, ale dokonca že najnovšia (t. j. leninská — pozn.) fáza jej vývoja sa zakladá práve na požiadavke uplatniť zásadu hegemonie ako podstatnú v jej koncepcii štátu, pretože vládnutie pomocou hegemonie je schopné „zužitkovať“ kultúrny fakt, kultúrnu aktivitu, kultúrny front ako nevyhnutné popri čisto ekonomických a politických faktoch a aktivitách... Filozofia praxe teda bude kritizovať redukciu dejín na eticko-politické dejiny ako nepodloženú a svojvoľnú, no nebude ju vylučovať“ (2, s. 1224) pretože: „Eticko-politické dejiny sú jeden z tých princípov interpretácie dejín, ktoré treba mať na vedomí vždy pri skúmaní a prehľbovaní historického vývoja, ak chceme robiť celostné, integrálne dejiny, a nie parciálne alebo vonkajškové“ (2, s. 1211).

Dedič humanistickej kultúry chce vývoj, proces. Preto sa musí konfrontovať s myšlienkou celostnosti a univerzálnosti ako s princípom, ktorý sprevádza pôvodnú „filologickú“ predstavu slobody praxe.

* * *

Zhrnutie v podobe vyslovenia predpokladov:

Filologický humanizmus vyjadruje charakter civilizácie v tom, že odvážne

zredukoval dualistický subjektovo-objektový vzťah na interpretačnú prax — základ prekonávania, nekonečného spoločenského procesu, ktorý je zároveň vyjadrením slobody subjektu.

Redukcia znamená zároveň začiatok krízy civilizácie preto, že subjekt sa vlastnou praxou objektivizuje, stáva sa sám sebe prekážkou v podobe tvrdého jazyka príkazov.

Kríza, čiže trvalá objektivizácia, odcudzovanie výsledkov interpretačno-praktického prekonávania, je podstatná východisková črta pojmu európska kultúra.

Európska kultúra humanistického typu, to sú všetky historicky realizované typy poznávaco-praktického úsilia o riešenie krízy, ktoré spolu vytvárajú prostredie s predvídateľnou komunikáciou. O rekonštrukciu tohto prostredia sa možno pokúsiť.

Existujúce vzťahy v tomto komunikačnom prostredí sú croceovskou „historiografiou“, dôvodom, prečo človek píše svoje „špeciálne dejiny“. V tomto zmysle sú dejiny umenia ako „špeciálne“ v sprostredkované podriadenom vzťahu k vôli človeka písať historiografiu svojej slobody.

Komunikačné prostredie je „naplnené“ troma základnými tendenciami podľa postoja ku kríze humanistického prekonávajúceho „subjektu v dejinách“: tie, ktoré sa usilujú obísť jej existenciu; — tie, ktoré tvrdia, že ju možno (treba) prekonať; — tie, ktoré tvrdia, že sa ju treba naučiť žiť.

Prvá tendencia je zastúpená v štúdií najmä talianskym historizmom, predovšetkým Crocem, no v zásade majú tento charakter všetky postoje založené na princípe nekonečnosti semiozy. Subjekt existuje len ako dejiny svojej slobody; dejiny neexistujú inak, len ako vôľa subjektu oslobodzovať sa od objektivizovaných vzťahov.

Druhú, reštauračnú tendenciu reprezentuje v štúdií Antonio Gramsci. Kríza prekonávania, teda proces objektivizácie subjektu vlastnou praxou nemá základ v samostatnom princípe humanistickej civilizácie, v nároku byť slobodný voči vlastnému výtvoru ako jedinej istote, ale v tom, že niektoré sociálne sily (intelektuáli, inštitúcie, resp. vedy) menia istotu na evidentné božstvo. Je to dualistická koncepcia, v ktorej sú intelektuáli (vedy) nositeľmi objektivity, nesemiotickými referentmi, zvidentneným jazykom. Sú teda vinní za premenu istoty na transcendentno, a preto kríza prebieha ako kríza evidentného jazyka a proces — prekonávanie je zároveň procesom zavádzania novej jazykovej reality, no lepšej, bližšej humanistickému ideálu slobody ako slobody prekonávať vlastný konvencionalizovaný svet. Túto tendenciu predstavuje najmä marxizmus ako prekonávanie smerom k sociálnej spravodlivosti; ako viera v návrat humanistického ideálu neodcudzujúcich sa istôt. Táto tendencia sa usiluje opraviť a subsumovať optimistický postoj prvej tendencie.

Tretia — remisívna tendencia, je zastúpená v štúdií najmä Heideggerovým chápaním humanistickej kultúry. Prevzal som ho z diela G. Vattina *Koniec modernej epochy* [cit.]. Kríza humanistického modelu prekonávania — oslobodzovania sa od vlastných konvencionalizovaných výtvorov je úplná, je to organická premena interpretujúceho subjektu na predmet, neodstrániteľnú prekážku vlastnej interpretácie, zmateriálnenie pôvodného humanistického „historického subjektu“ v konvencii, ktorú vytvoril. Konvencionalizovaný svet je sebayjadrením ontologického referenta. Sloboda vyhlásí platnú konvenciu

za rozpoznanú a zhodnotenú vo vlastnom „možnom svete“ (humanistický ideál slobodného nekonečného prekonávania), je dnes nemožná, lebo by znamenala deklarovať rovnocennosť ľudského výtvoru objektivizovanému súcnu. Aby bolo možné aspoň opatrne robiť extenziu, čiže interpretovať toto odosobnené súcno — bytie, človek si musí priznať, že sám je zdroj odosobňovania, a táto namáhavá priznávacia aktivita je myslením o humanistickej podstate evidentnej objektivity, je jediným spôsobom ako „byť v dejinách“, ako nebyť manipulovaným objektom dejín vlastnej slobody.

Tieto tri postoje vo všetkých svojich prejavoch tvoria gramsciovský „určitý trh“, prostredie nasýtené komunikačnými pravidlami, ktoré nie je dehumanizované písať svoje „špeciálne dejiny“, vôľa oslobodzovať sa [v celej komplexnosti: — od svojich vlastných konvencií; — od seba samého, čiže od dejín vlastného oslobodzovania sa].

LITERATÚRA

1. VATTIMO, G.: La fine della modernita. Milano 1985.
2. GRAMSCI, A.: Quaderni del carcere. Edizione critica del' Istituto Gramsci. A cura di Valentino Gerratana. Torino 1975.
3. ECO, U.: Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce. Milano 1983.
4. CROCE, B.: Discorsi di varia filosofia. Volume primo. Bari 1945.
5. CROCE, B.: La storia come pensiero e come azione. 6. vydanie. Bari 1954.