

PROBLÉM „KRÍZY“ EURÓPSKEJ KULTÚRY V DIELE A. GRAMSCIHO

PAVOL KOPRDA, Literárnovedný ústav SAV, Bratislava

KOPRDA, P.: The Problems of Crisis of European Culture in A. Gramsci's Works.

Filozofia 45, 1990, No. 2, p. 126.

In the paper the author tackles the problem why in literature and in the spiritual life after the decline of a priori consolidating organizational principles (in connection with the Great French Revolution) the awareness of value and existence crisis arose, and what had to be done so that the marxist science on the development of society could find evolutionary laws and certainties in the seeming chaos of modern world by means of A. Gramsci's works.

The crisis of culture of European type is nothing but the capability of institutions of the „civic society“ to prevent everyone (the individual and the class) to enforce their own value worlds as extra-cultural beings. What is, exists only as a component of communication processes in the culturally saturated milieu. Nothing exists above or beyond them. The awareness that all individual and social projects must go through a complex communication channel of „specifically world“ European culture (they must take the trenches of the civic society by force) does not provoke attempts at radical solving in the humanities nowadays, due to Gramsci's analyses, too. „The poetics of fear“ of the absence of values in our world is disappearing.

Predstava, že historický cyklus má krízový charakter, sa výrazne objavila už u Giambattistu Vica. Vo svojej *Novej vede* tvrdí, že civilizačný pokrok nevrcholí nevyhnutne v racionalizácii spoločenského života, ale zdanlivo v najvyššej fáze sa môžu zrodiť rozkladné a neovládateľné živly, ktoré spoločnosť napokon vrátia do barbarského štádia vývoja. U Vica však nemusí už k rozkladu dôjsť nevyhnutne, on iba hrozí, pretože človeku je vlastný sklon porušovať racionálne maximy.

Vedomie, že historický vývoj má krízový charakter, trvá od antiky a jeho dôvodom je skutočnosť, že produkt sa výrobcovi v procese výmeny odcudzuje a pôsobí nezávisle od jeho vôle. Pri tomto základnom fakte sa treba pristaviť. On viedol Marxa k názoru, že príčinou zvecňovania produktu je odcudzený charakter práce, a ak sa ten neodstráni, sebazhodnocovanie kapitálu bude mať pre civilizáciu katastrofálne dôsledky. Dá sa povedať, že reifikácia produktu praxe je tá zákonitosť, ktorá hýbala a hýbe dodnes spoločenskovedným myslením, je najvlastnejším predmetom tohto myslenia.

Úvodná štúdia k slovenskému výberu z Gramsciho diela je postavená na skutočnosti, že Gramsciho nové premyslenie problematiky proletárskej revolúcie súvisí s porážkou revolučnej vlny, ktorá vznikla v Európe v dôs-

ledku Veľkej októbrovej revolúcie.¹ Ak bolo robotnícke hnutie porazené, nevyhnutne potrebuje novú analýzu pomeru politických síl. Čo iné je však taká analýza, ako pokus popísať a zhodnotiť nové podoby, ktoré nadobúda zvecnený, objektivizovaný produkt. On totiž v svojich konkrétnych podobách diktuje podmienky komunikácie — a týmito konkrétnymi podobami zvecnených, odcudzených vzťahov pre Gramsciho už nie je len hromadiaci sa peňažný kapitál, ktorý sa premieňa na stále dokonalejšie nástroje vykorisťovania pracovnej sily, ale aj oblasť duchovnej nadstavby, predovšetkým občianska spoločnosť, ktorá umožňuje oddeliť spoločenský život od politiky, od štátu, vládnúť bez politického násilia.

Gramsci zaznamenáva ako podstatnú črtu spoločenskej organizácie súčasnosti rozdrobovanie etických totalít na parciálne štruktúry. V európskej humanistickej tradícii sa vždy predpokladalo, že nech je prax akákoľvek, z pozadia jej vždy žehná nejaká celistvá sila. Machiavelli neveril v zjednocujúcu funkciu náboženstva, zato však veril v národný štát ako princíp, ktorý posväcuje činy i zločiny vojvodcov (1, s. 62 a n.). Po Francúzskej revolúcii musel Hegel konštatovať nástup modernej epochy práve rozdelením štátu na politickú a občiansku spoločnosť. Ani on sa však nevzdal predstavy, že nekonečná procesualnosť je garantovaná nejakou silou, ktorá v konečnom dôsledku usmerňuje a zabráňuje krízovému vyvrcholeniu nespojitých procesov. Usiloval sa nájsť vo filozofii a v pojme absolútna náhrada za osvieteniskú vieru v usmerňujúcu moc právnej vedy, deistického náboženstva, za celkovú samostatnosť humanitných viedných disciplín, ktorú osvietenci sústavne budovali.

Po Francúzskej revolúcii vznikla silná tendencia nedbať o zmierovanie záujmov spoločenských skupín. Presadzujú sa tie sily, ktoré na to majú. Presadzujú sa prostriedkami, ktoré nie sú vyššieho rádu ako spoločenské procesy (peniazmi, bojom o trhy, ...). To zvyšuje oprávnenosť obáv o osudy civilizácie. Vznikajú pokusy nahradiť tradičný náboženský a právno-etický zjednocujúci princíp netradičnými etickými totalitami, ako je filozofia a literatúra. Habermas v prednáške *Hegelovské chápanie modernosti* (2, s. 33) spomína Schillerove *Listy o estetike výchovy človeka z roku 1793*, ktoré sú prvým programovým pokusom o estetickú kritiku modernej epochy tým, že ústia do estetickej utópie a pripisujú umeniu sociálno-revolučnú úlohu ako jedinému možnému náboženstvu nových čias, ako jedinej novej zjednocujúcej sile, etickej totalite. Podobná tendencia zaznela v Hegelovom rukopise *Das älteste Systemprogramm*, ktorý vyjadruje spoločný Hegelov, Hölderlinov a Schellingov názor počas ich pobytu vo Frankfurtu. Môžeme teda povedať, že moderná epocha nastupuje tým, že spoločenský život začínajú organizovať neuniverzálne sily, napríklad vojenstvo za Napoleona, rozvíjajúce sa inštitúcie občianskej spoločnosti a podobne. Zo Schillerovho a Hegelovho postoja zároveň vi-

¹ Záverečná, dvadsiata šiesta kapitola *Kniežata* je klasický príklad ontologizácie národného štátu a jeho zakladateľa (5, kap. 26: Výzva, aby Taliansko oslobodili od barbarov.).

díme, že duchovná aktivita, ktorá modernú epochu sprevádza, vlastne túto epochu kritizuje, vyslovuje obavy o jej osud. Gramsci sa nebojí parciality jazykov modernej epochy a aj iných, aj nás, učí sa ich nebať.

Pritom si je veľmi dobre vedomý, že strach zo zániku veľkých regulujúcich princípov je takpovediac skrytým organizátorom života modernej európskej civilizácie. Citujem: „Táto skutočnosť plodí mnohé drámy vedomia u drobných ľudí i u veľkých; viď 'olympské' postoje, à la Wolfgang Goethe“ (3, s. 122). Dejiny takzvanej modernej epochy umenia a literatúry sú vlastne axiologicky založené ako celok na sužujúcej otázke, ako sa vyrovnať s tým, že spoločenské procesy sa už nedajú zmierovať osvietenským úsilím o vytváranie etických totalít. Odpovede majú jedno spoločné: sú veľmi emotívnym vyjadrením bezradnosti v situácii, keď sociálno-ekonomické činitele vysunuli na okraj subjektov a človekocentrickú predstavu sveta. Romantici vysúvajú subjekt do sebaničivých titánskych polôh. Symbolisti v úvodzovkách „zachraňujú“ subjekt v krásnom slove — symbole, ktoré už nepoukazuje na nič mimo seba, je auto-suficientné, je sebestačnou totalitou. Tým dávajú takzvaným tradičným avantgardám, akými bol taliansky futurizmus alebo surrealizmus, podnet na dokončenie obrazu skazy. Veď už stačilo iba oslobodiť slovo zo syntaxe, a zvyšková subjektivita, ktorá sa v ňom chvela, sa zrazu rozsypala na anonymnú prekonávajúcu prax. Gramsci prijal tento krok, lebo šokom likvidoval meštiacku etiku, ktorá sa neprávom vydávala za normu a spoľahlivého kormidelníka vo svete otrasených istôt, na druhej strane naznačoval futuristickým-budúcnostným pátosom, že východiskom z pocitu krízovosti civilizácie môže byť stav, keď si človek osvojí takpovediac prakticko-pretvárajúce alebo komunikatívne stanovisko ako modernú náhradu všetkých totalít, ktorými sa ľudstvo doteraz pokúšalo regulovať spoločenskú skutočnosť v jej odcudzenom samopohybe. Nie nadarmo volá Gramsci spoločnosť budúcnosti samoregulovanou spoločnosťou. Tradičné avantgardy však neboli posledným umeleckým hnutím, ktoré zobrazovalo strach z krízy hodnôt ako paradoxnú silu, ktorá nebezpečne ovláda z pozadia spoločenské rozhodovanie (nebezpečne preto, že strach vedie k úsiliu o reappropriáciu, o znovunadobudnutie spoľahlivých právd násilnými prostriedkami, vrátane vojen a politického násillia).

Ak futurizmus naznačil, že totalitou — zdrojom optimizmu modernej doby by mohlo byť nekonečné prekonávanie zvecňovania aktivitou obrátenou do budúcnosti, nechal otvorenú otázku, kto má prekonávať. Strach z krízy tak mohol nadobudnúť najčerstvejšiu podobu v šesťdesiatych rokoch v takzvaných neoavantgardách a v ich poetike, ktorá sa obyčajne volá poetikou vyčerpanosti. Pracujúce, komunikujúce anonymné ja je vyčerpané, zrútené, všetka jeho prax sa mení na jednoduché evidovanie vlastnej anonymity — vyčerpanosti. Myslím, že týmto vyčerpáva svoje možnosti zároveň aj veľká epocha moderného umenia, obdobie charakterizované na začiatku Schillerovou predstavou, že poézia môže nahradiť chýbanie etickej totality, že bude moderným náboženstvom, „ktoré dokáže

nepotláčať nijakú silu a umožňuje rovnaký rozvoj všetkých“ [2, s. 33]. Z vrcholu tejto pyramídy, ktorá zobrazuje vývoj podôb strachu zo životných podmienok modernej epochy, sa zdanlivo paradoxne ozval hlas neo-avantgardného básnika Edoarda Sanguinetiho, ktorý sa prihlasuje ku Gramscimu ako k svojmu učiteľovi a jeho štúdiu o južnej otázke, kde sa prvýkrát hovorí o hegemonnej forme spoločenských vzťahov, vydáva sa za „našu červenú knižočku“; teda za program, ku ktorému sa hodno prihlásiť, lebo učí nebáť sa odcudzovania, zvecňovania, objektivizovania produktov praxe, odstraňuje chorobu modernej doby — strach pred modernými, takpovediac deontologizovanými podmienkami života.

Vôbec nechcem robiť z Gramsciho lekára duší. Ak už, potom skôr učiteľa sociálneho správania. Podľa toho, čo môžem posúdiť, je totiž strach z rozkladu osobností, zobrazený v literatúre a umení modernej doby, iba sprievodným procesom obrazu neschopnosti viesť v modernej epoche rátať s odcudzenými, osamostatnenými vzťahmi, s občianskou spoločnosťou oddelenou od štátu ako s konštruktívnou sociálnou silou. V tomto znamení založil Hegel moderné filozofické myslenie: „Keď sa stratí zo života ľudí sila schopná všetko zjednotiť, protiklady stratia svoju živú súvzťažnosť a súčinnosť a osamostatnia sa, vzniká potreba filozofie“ (spis *Differenz*, 1801; pozri 2, s. 22).

Ako reakcia na tento postoj, že filozofia má špekulatívne vymyslieť princípy koherencie roztrhnutej skutočnosti, vyvíjajúcej sa formou ustavičnej reinterpretácie, vzniká u Marxa kritické vedomie, že filozofiou treba prekonať, že ju treba uskutočniť. Preto Gramsci ustavične opakuje Marxovu tézu, „nemecký proletariát je dedičom nemeckej klasickej filozofie“. Nechcem, ani sa nemôžem púšťať do pokusu načrtnúť vývin tejto kritickej — marxistickej línie dejín myslenia, na ktorú nadväzuje Gramsci. Takáto analýza Gramsciho typu nadväzovania nepochybne existuje v mnohých štúdiách a jej účelom je zistiť posun Gramsciho voči predchádzajúcej materialistickej tradícii, založenej na tom, že pravda nie je spätá so subjektom, ale s praxou.

Gramsci však nepísal svoje dielo primárne s úmyslom posunúť niektoré tradičné marxistické interpretácie sveta, ale s úmyslom načrtnúť takú sústavu názorov, ktorá by dokázala prekonať krízu kultúry európskeho typu, ktorá spočíva práve v masovej upätosti na predstavu, že niekde je uložená pravda, univerzálny kľúč. Videli sme na príklade literatúry, že taká predstava spôsobuje v desubjektivizovanom svete ťažké rozpory. Literatúra však iba reflektuje všeobecnú kultúrnu situáciu, ktorá sa takto univerzalisticky prejavuje v tzv. bežnom, ľudovom spôsobe myslenia, vo vulgárnom materializme, v popularizujúcich výkladoch marxizmu, napr. u Bucharina, v náboženskej kultúre alebo v prípade tzv. vysokej kultúry v móde „nitscheovských maškár“. Toto všetko sú prvoradá oblasti Gramsciho pozornosti. Čiže Gramsci je človek, ktorý sa podujal riešiť problém modernej epochy.

Reaguje na fakt, že dnes ožíva mýtické videnie sveta v rozličnej po-

dobe, či ide o deterministický mýtus prvotnosti matérie alebo dionýzovský mýtus neprítomného boha u Nietzscheho a Schopenhauera. To všetko svedčí o spontánnej alebo živenej spätosti modernej epochy s dávnymi spôsobmi vnímania sveta cez dopredu nasegmentované modelové situácie. Vnímať svet „naplno“, bez interpretácie, cez hotové modelové riešenia je inak človeku prirodzené. Dokonca sa dá povedať, že produktom sociálnej praxe je takéto „obkladanie sa“ zvecnenými vzťahmi. Gramsci vidí práve takto stípnutosť bežného spôsobu myslenia, ktorá bráni masám vnímať systematický svetonázor inak ako v podobe mýtu. Preto vie pochopiť funkciu poklesnutých foriem filozofie praxe, vytvára kategóriu organických intelektuálov, ktorá má jedinú funkciu sprostredkovať medzi systematickým svetonázorom filozofie praxe a zastaraným typom myslenia nás.

Pritom zastaralosť nie je niečo, čo treba likvidovať, ale niečo, čo treba politickou praxou integrovať do modernity. Inak povedané, ak sa má „filozofia filozofov“ premeniť na skutočnosť, potom nie násilím, ale bojom o inštitúcie občianskej spoločnosti, to znamená o ten zložitý systém zákopov, ktorý bráni katastrofickému vyvrcholeniu kríz kapitalizmu. Otázka je, ako môže inštitúcia zabrániť katastrofe. Inštitúcie sú miesta, kde dokazujú vládnúci, že vládnu na základe konsenzu ovládaných. Sú to miesta, kde sa vládnúci a ovládaní stretávajú a dochádza k cirkulácii medzi nimi“: „Vzťah medzi vedúcimi a vedenými, medzi vládnúcimi a ovládanými má len vtedy zastupitelský charakter, ak je vytvorený organickým primknutím ... v živom procese. Len v takom prípade je možný prechod medzi ovládanými a vládnúcimi, čiže len tak sa môže realizovať celistvý život, ktorý jediný je spoločenskou silou, len tak vzniká „historický blok“ (3, s. 133).

Pravda, Gramscioho teória má tiež svoje vnútorné protirečenie, a Gramsci si ho uvedomuje. Je ním jedna z posledných takzvaných pasívnych revolúcií, ktorými kapitalizmus obnovuje svoj historický cyklus a Gramsci ju nazval amerikanizmom a fordizmom. Ešte lepšie toto protirečenie vidieť na najnovšej revolúcii technológií, na základe ktorej vznikla spoločnosť občas nazývaná postindustriálna, kde už prírastok národného dôchodku nesúvisí s vloženou fyzickou nájomnou prácou a človek sa môže stať užívateľom spoločenského produktu i bez toho, aby bol tento produkt zhmotneným vyjadrením jeho vynaloženej a odcudzenej práce. To pravdaže mení povahu inštitúcií proti Gramscioho predstave: ešte viac ich vzdaluje od politickej spoločnosti, reálna hegemonia, t. j. citové puto vládnúcich a ovládaných je v nich ešte menej nevyhnutné a podobne. V reálnych spoločensko-ekonomických vzťahoch sa tu naplnila dávna myšlienka, že medzi klasickou osvieteniskou a modernou epochou je taký rozdiel, ako medzi princípom zmluvného utvárania sociálnych väzieb a princípom kultúrnej integrovanosti. Človek modernej epochy má vpísané kultúrne väzby v sebe, nie je voči nim dakým iným, nie je bytosť so slobodnou vôľou v kresťanskom slova zmysle, ale ho k spoločenským vzťa-

hom prihlasuje jeho ustavičná interpretačná aktivita. Umberto Eco nazýva toto postavenie človeka stiahnutého do interpretačného víru voči svetu ako „človek hovorený“, Croce „človek v dejinách“. To znamená, že boj o hegemonny charakter inštitúcií sa dnes stáva zápasom o to, aké významové a citové spojenia budú človeka k spoločenským vzťahom prihlasovať. Tým sa však už otvára zložitý komplex otázok, ktoré čiastočne prekračujú rámec Gramsciho uvažovania, pretože v tomto svetle sa čiastočne stiera Gramsciho binárno-opozičné videnie sociálnych vzťahov, ktoré on pokladá za večné (protiklad vládnúcich a ovládaných, vedúcich a vedéných).

Gramsci je teda učiteľom sociálneho správania v modernej epoche. Podarilo sa mu totiž prinajmenšom naznačiť, že moderný spoločenský pohyb, charakterizovaný sebahpresadzovaním parciálnych historických javov, a teda zdanlivým chaosom, nie je dôvod na paniku. Citujem: „Skutočnosť, že v modernom ekonomickom živote nadobudol činiteľ ‚ľubovoľnosti‘ ... predtým nevídanú dôležitosť a hlboko narušil tradičný ‚automatizmus‘, sama osebe ešte nie je dôvodom, aby sa ľubovoľnosť formulovala ako vedecký problém. ... Napokon, tým nie je povedané, že starý ‚automatizmus‘ zmizol, iba sa uplatňuje vo väčších cykloch ako predtým, kým čiastkové javy ‚sa zbláznilí‘. ... Nejde o to, ‚objaviť‘ metafyzický zákon ‚determinizmu‘, ani o to, stanoviť ‚všeobecný‘ zákon príčinnosti, ide o to, odhaliť, ako sa v historickom vývoji utvárajú relatívne ‚permanentné‘ sily, ktoré pôsobia s určitou pravidelnosťou a automatizmom“ (3, s. 128).

Jeho presvedčenie, že zdanlivo nebezpečná ľubovoľnosť pohybu parciálnych javov je riadená nejakými nespoznatými „relatívne permanentnými silami“, je založené na takých pojmoch ako určitý trh, buržoázia, ako „konkrétne svetová“ trieda, svetový trh, hegemonia európskej kultúry nad celou svetovou kultúrou, nadstavba ako objektívna a činná skutočnosť (3, s. 231), ideológia ako miesto, kde si ľudia uvedomujú svoje spoločenské postavenie, teda reálnosť ideológií a ich kritika (3, s. 231). Aká je funkcia týchto a ďalších podobných pojmov? Sú vyjadrením Gramsciho presvedčenia, že o sociálnych procesoch sa dá uvažovať vedecky, len ak sa pochopia ako kultúrny systém, po druhé, v týchto pojmoch sú navrhnuté konkrétne-historické kultúrne kategórie, schopné vysvetliť fakt, že chaotický pohyb parciálnych javov má svoju zákonitosť práve na pôde pochopenia reality ako kultúrnej totality vytváratej ustavičným pohybom v jednotlivých priestoroch. Gramsci teda v uvedených a ďalších pojmoch vytvára obraz kultúrneho prostredia, ktoré dokáže nepredpokladané pohyby zniesť ako svoje inobytie. Niekedy sa také prostredie, schopné organizovať procesy, volá sémantický priestor..

Príklad z oblasti ekonómie: peniazmi sa vyjadruje i ľudská práca, vložená do výrobku i výmenná hodnota tovaru. Práve tým peniaze organizujú ekonomický život, lebo aj výrobca aj obchodník sa usilujú dokázať, že peniaze budú plniť svoje poslanie, keď budú rešpektovať práve jeho záujem. V tom je materiálna sila peňazí.

Prejdime k oblasti spoločenských vzťahov. Občianska spoločnosť slúži na to, aby bol možný hegemonný spôsob uplatňovania politickej moci. No občianska spoločnosť je zároveň priestor, kde sa stretávajú vládnucci a ovládaní ako historicky stmelení blok. Jedni i druhí dokazujú, že práve oni sú zárukou, že inštitúcie občianskej spoločnosti stmelujú historický blok, čím sa stáva možným uplatňovanie hegemonnej formy politickej moci. V tom je materiálna sila pojmu občianska spoločnosť.

Peniaze však nie sú materiálnou silou ekonomických procesov len preto, že i vložená práca i výmenná hodnota sa usilujú, aby boli peniaze práve ich ekvivalentom, ale aj preto, že výrobca i obchodník si uvedomuje, že zmocniť sa obsahu pojmu peniaze znamená dokázať uchovať sémantický priestor, ktorý peniaze strážia, a tým priestorom je „určitý trh“ alebo „svetový trh“. Ak by si výrobca presadil, že peniaze musia byť iba vyjadrením jeho vynaloženej práce, a pritom by tým zlikvidoval trh — priestor, ktorý peniaze strážia, zlikvidoval by aj sám seba ako výrobcu. Výrobca teda nemá v svojom úsilí o sebaPRESADENIE kam ustúpiť, musí sa pohybovať v konkrétnom kultúrnom priestore.

Občianska spoločnosť nie je materiálnou silou schopnou otvárať nekonečné interpretačno-praktické procesy iba preto, že je miestom, kde sa stretávajú v boji o hegemonný typ vlády zjednotené, a predsa rozličné, až protichodné spoločenské sily, ale je silou otvárajúcou sociálno-praktické procesy aj preto, že ovládajúci i ovládaní sa môžu v rámci občianskej spoločnosti presadzovať len do tej miery, do akej kto dokáže uchovať a rozvinúť sémantický priestor, ktorý systém občianskej spoločnosti stráži. A tým priestorom je „konkrétne svetovosť“ vládnucej triedy, to znamená schopnosť vládnucej triedy umožňovať rozvoj síl samotnej antitézy. Darmo by sa ovládaní zmocnili inštitúcií občianskej spoločnosti, keby neboli schopní zabezpečiť rozvoj nehegemonných síl danej spoločnosti. Ich úsilie o občiansku spoločnosť teda musí byť zároveň úsilím nahradiť rovnocenne buržoáziu v jej „konkrétne svetovom“ postavení.

Vidíme, že sa tu konfrontujeme s rozličnými oblasťami spoločenského života a občianska spoločnosť sa vždy ukazuje garantom pravidelnosti procesov globálnosti, historicky realizovaná konkrétnymi spoločenskými silami. Globálnosť dáva istotu, že všetky javy a procesy pôsobia vnútri, že nie sú mimokultúrne, že sú ovládnuteľné. Gramsci teda cielavedome buduje taký pojmový aparát, aby mohol traktovať sociálne javy ako kultúrne procesy, čiže ako javy, „ktoré nezávisia od individuálnej svojvôle a od svojvoľných vládnych zásahov“ (3, s. 127). Na dôkaz, že Gramscioho úsilie smeruje sem, mi dovoľte malú montáž citátov:

Sociálne javy možno traktovať ako kultúrne vedy, keď už vytvorili „určitý trh“ vzťahov, keď je sociálny život natoľko nasýtený „rozhodujúcimi a trvalými silami“, že „ich pôsobenie má podobu určitého automatizmu, princípu, ktorý generuje a reguluje ďalšie procesy“. Gramscioho úsilie smeruje k objaveniu alebo skôr rekonštrukcii tohto „určitého trhu“ vzťahov v konkrétnych historických podmienkach. „Povedať „určitý trh“

znamená to isté ako povedať ‚určitý vzťah spoločenských síl v určitej štruktúre výroby‘ ... „Nejde o to, objaviť metafyzický zákon determinizmu ani o to, stanoviť ‚všeobecný‘ zákon príčinnosti, ide o to, odhaliť, ako sa v historickom vývoji utvárajú relatívne permanentné sily, ktoré pôsobia s určitou pravidelnosťou a s automatizmom“ [3, s. 128]. „Môže vari existovať mimohistorická a mimoludská objektivita? Celkom dobre možno tvrdiť, že ide o zvyšok predstavy boha, a to práve o mystické chápanie skrytého boha. Zárodok správnej koncepcie obsahu je práve Engelsova formulácia, že ‚jednota sveta spočíva v jeho materiálnosti, ktorú dokázal... dlhý a namáhavý vývoj filozofie a prírodných vied‘ ... Iba ľudsky dokázaná, kultúrne materiálnosť je súčasťou spoločenských procesov. „Objektívne znamená vždy ľudsky objektívne ... Trvá teda boj za objektívnosť (za oslobodenie sa od čiastkových a klamných ideológií), a je to boj za kultúrne zjednotenie ľudského rodu“ [3, s. 166].

Ešte dlho by sa dalo takto pokračovať. Všetky tieto úvahy vedú k rekonštrukcii historicky určitého trhu vzťahov, k rekonštrukcii historicky konkrétnej kultúrnej totality, ktorá sa musí stať metodologickým princípom myslenia a ako taká nahradiť etickú totalitu a iné špekulatívne zjednocujúce sily. Preto Gramsci ustavične tvrdí, že David Ricardo sa svojím pojmom určitý trh nestal iba predchodcom a inšpirátorom Marxovej politickej ekonómie, ale aj inšpirátorom Marxovej filozofie, teda pojem je východiskovým pojmom filozofie praxe.

Ak je uvažovanie o spoločnosti riadené predstavou, že prax je obnova pôvodnej totality, jednoty metafyzickej povahy, každý čin napokon svoju hodnotu získava podľa svojho príspevku k obnove. Vzniká osobitná metajazyková kontrolná privilegovaná vrstva jazyka, osobitná vrstva kontrolórov, úradníkov budúcej pravdy. Procesy vznikajú v dôsledku impulzov zvonka, akoby od budúcnostného ideálu, spoločenská prax sa vyvíja vďaka niečomu inému ako jej vlastné zákonitosti.

Ak sa však chápe ako premeny vnútri historicky konkrétnych sémantických priestorov, ako ich vývoj a prelínanie, samy tieto priestory — podmienky sú dostatočne zodpovedným hýbateľom, povedalo by sa, že podnecujú interpretačnú aktivitu, nútia človeka rozhodovať sa a dovoľujú mu následným konaním postupne meniť samotný priestor, v ktorom sa pohybuje. Podmienkou však je, aby bol človek priesečníkom vplyvov, účastníkom komunikácie, nie nástrojom apriórnych predstáv. V takejto komunikačnej situácii zveruje individuum obyčajne interpretačnú aktivitu vede chápanej ako kritická prax.

Čo je však metodologickým východiskom takej vedy? Je ním vedomie, že všetky jazyky doby sú napojené na globálny sémantický priestor, na kultúrne univerzum, ktoré je dané spôsobom výrobných a spoločenských vzťahov, aký sa utvoril v Európe a rozšíril po celom svete, čiže založil spôsob komunikácie, ktorému niet vyhnúť. Preto Gramsci nazýva tento globálny sémantický priestor „európskou kultúrou“ (keďže ona „je jediná historicky alebo konkrétne univerzálna“ [3, s. 131]).

Až po tomto pokuse o uchopenie Gramsciho pojmoslovía sa dá hovoriť zmysluplne o Gramsciho pozícii voči javu zvanému kríza európskej kultúry. Po prvé v bežnej predstave je to kríza osvietenstva ako systematického intelektuálneho budovania mostov k zjednocovaniu divergentných záujmov čiastkových štruktúr spoločnosti. Je to kríza predstavy, že sily, ktoré spoznali „dostatočnosť podmienok“, by sa mali usilovať o kompromis s doposiaľ existujúcimi spoločenskými vzťahmi. Je to produktívna, progresívna kríza. Jej progresívnosť je v tom, že sa ňou do spoločenských procesov presadil ako hýbateľ vývoja princíp produkcie, praxe, teda nie už intelekt, apriórny rozum, ontologická pravda, subjekt. Sebaapresadením tohto hýbateľa sa utvorila možnosť chápať jednotu sveta ako jednotné komunikačné prostredie založené na rovnakých zákonitostiach. Aký má vlastne význam, že je tu možnosť pochopiť historickú konkrétnosť ako kultúrnu zaradenosť? Veľký. Predmety a javy získavajú označujúcu funkciu. Každému človeku sú k dispozícii ako významy, z hľadiska svojho postavenia voči zákonitostiam svojho prostredia. Nie sú už len odcudzenou podobou praxe, ale podliehajú aj ďalšej devalvácii alebo zhodnocovaniu v procese ustavičnej reinterpretácie. O charaktere spoločenskej praxe začína rozhodovať interpretačná prax. Ako bude vyzeráť svet zajtra, to záleží od toho, aká je konvencia, ktorá sa o ňom ustálila dnes. Takáto premena sveta na komunikatívny fakt je však okamžite idealistická, ak nie je založená na spoľahlivých pravidlách označovania. A tie sú spoľahlivé, ak sú celosvetovo platné, a ak sú konkrétnym všeobecným. Preto Gramsci hovorí o buržoázii ako o konkrétnej svetovej triede, o európskej kultúre ako o hegemonnej vo svete, o svetovom trhu atď.

Takáto možnosť vznikla tým, že sa presadil princíp produkcie a praxe ako hýbateľ procesu. Kým však vo všetkých oblastiach spoločenského a tovarovo-výrobného života vznikol z tejto východiskovej situácie gramsciovský určitý trh vzťahov, trvala kríza vedomia a kríza spoločenská. Takmer celá moderná epocha od čias začiatkov romantizmu má takýto charakter. Krízu vedomia ustavične vyvoláva predstava, že nástupom kritéria praxe a premenou človeka na akýsi priesečník interpretačných pravidiel a úkonov došlo k deontologizačnému splošteniu človeka. Dá sa ukázať na Gramsciho výroky o zmasovení kultúry, že Gramsci sa tohto dôsledku nebojí: „O spoločenskom konformizme treba poznamenať, že táto otázka nie je nová a poplach, ktorý spustili niektorí intelektuáli, je len na smiech... Zánik jedného spôsobu života a myslenia sa totiž nemôže zaobiť bez krízy... Aké je východisko nového rodiaceho sa sveta? Svet výroby, práca... Kolektívny a individuálny život musí byť zorganizovaný tak, aby bol výrobný aparát čo možno najvýkonnejší“ (3, s. 367—368). Vytvorí sa tým nový konformizmus, no vybudovanie novej základne otvorí nové možnosti pre osobnú slobodu.

Podobne je to u Gramsciho s krízovými javmi v literatúre a filozofii. V poznámke nazvanej *Kríza Západu*, ktorá sa nachádza v zväzku *Minulosť*

a prítomnosť (4, s. 268 a n.) pripúšťa, že „Filozofický imperatív je šedivý a prázdny, nie je oporou v konaní, pomocou v živote. To vytvára prázdno, v ktorom duša pľští. Nachádza to svoj výraz v básnickej inšpirácii, ktorá je stále chmúrnejšia a horúčkovitejšia. V dnešnom čase vari niet veseleho dňa (no je táto kríza krízou historizmu a kritického vedomia? Nie je skôr dôsledkom toho, že padol mýtus neurčitého pokroku, a tým aj optimizmus, ktorý z tohto mýtu vyplýval? Nie je kríza teda skôr dôsledkom určitej formy náboženstva ako dôsledkom krízy historizmu a kritického vedomia?“ (2, s. 269). To je veľmi výrečné. Gramsci tu vlastne definuje krízový charakter modernej epochy v neadekvátnosti myslenia, v neschopnosti konštruktívne domýšľať vývojový model, ktorý ponúkol európsky a svetový nástup buržoázie. Za príčinu krízy označuje myšlienkové systémy a pochody, ktoré sú akousi novodobou náhradou náboženstva. Nemal by právo zľahčovať takýmto spôsobom takpovediac mučivé stavy celých generácií intelektuálov a umelcov, keby nebol presvedčený, že vo filozofii praxe sa skrýva riešenie východiskovej otázky, otázky, či môže situácia odcudzenosti viesť k poľudšteniu sveta.

Dá sa teda povedať, že Gramsci vidí krízu ako krízu intelektuálov. Preto svoje *Väzenské zošity* zamýšľal ako dejiny intelektuálov. V uvedenej poznámke robí takýto záver: „Kritické vedomie ostalo zúžené na malý okruh ľudí. Bol to síce hegemonný okruh, no úzky. Tento duchovný ‚vládný aparát‘ sa rozbil a je tu kríza. Ale ona vedie aj k vytváraniu novej inteligencie, čo bude mať za následok vznik novej hegemonie — istejšej a stabilnejšej“ (4, s. 269).

Riešenie otázky intelektuálov by malo byť vlastne jadrom celej štúdie o gramsciovskom riešení otázky krízy európskej kultúry. Sú to intelektuáli, ktorí sprostredkujú premenu filozofie na skutočnosť, čiže Gramsci priznáva intelektuálnej sprostredkovacej činnosti prakticko-pretváracie poslanie. Také dačo by však nebolo možné, keby Gramsci nerátal s tým, že s celou sociálno-historickou konkrétnosťou možno pracovať ako so svetom, ktorý je usporiadaný podľa pravidiel označovania, ako kultúrne univerzum.

LITERATÚRA

1. NOVOSÁD, F.: Antonio Gramsci alebo marxismus ako umenie analýzy. In: Gramsci, A.: Spoločnosť, politika, filozofia. Bratislava 1988.
2. HABERMAS, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main, 1985. Podľa talianskeho prekladu Il discorso filosofico della modernità. Roma-Bari 1987.
3. GRAMSCI, A.: Spoločnosť, politika, filozofia. Bratislava 1988.
4. GRAMSCI, A.: Quaderni di carcere. Nuova edizione riveduta e integrata sulla base dell'Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura Valentino Gerratana (Torino 1975). Volume Passato e presente. Roma 1977.
5. MACHIAVELLI, N.: Vladár. Úvahy o vláde. Bratislava 1968, kap. 26.

Павол Копрда

Автор в статье рассматривает вопрос о том, почему в литературе и духовной жизни после крушения априорных объединяющих организационных принципов (в связи с Французской революцией) возникло сознание ценностного и экзистенциального кризиса, и что следовало сделать, чтобы марксистская наука о развитии общества сумела найти посредством творчества А. Грамши закономерности развития и уверенность в кажущемся хаосе современного мира. Предполагаемые априорные исторические и экономические истины являются силой развития лишь в той мере, в какой они являются содержанием коммуникации между господствующими и подвластными, ведущими и ведомыми. Коммуникацию обеспечивают институты гражданского общества и „интеллектуалы“.

Кризис культуры европейского типа является ничем иным, как способностью учреждений „гражданского общества“ препятствовать каждому (индивидууму и классу) внедрить свои ценностные миры как внекультурные сущие. То, что есть, это лишь составная часть процессов коммуникации в культурно насыщенной среде. Ничто не существует над ними и вне их. Сознание, что все индивидуальные и общественные проекты должны пройти сложным коммуникационным каналом „конкретно мировой“ европейской культуры (они должны завоевать окопы гражданского общества), сегодня, благодаря анализам Грамши, в общественных науках не вызывает попыток радикального решения, исчезает „поэтика страха“ перед отсутствием ценности нашего мира.

DAS PROBLEM DER KRISE DER EUROPÄISCHEN KULTUR IM WERK A. GRAMSCIS

Pavol Koпрda

In der Studie gehe ich der Frage nach, warum in Literatur und Geistesleben nach dem Verfall apriorischer einheitsstiftender Prinzipien (im Zusammenhang mit der Französischen Revolution) das Bewusstsein einer Wert und Existenzkrise entstanden ist, und was zu tun notwendig war, damit die marxistische Wissenschaft über die Entwicklung der Gesellschaft vermittelt des Werkes von A. Gramsci im scheinbaren Chaos der modernen Welt die Entwicklungsgesetzmässigkeiten und Gewissheiten finden konnte.

Die Kulturkrise europäischen Typs ist nichts anderes als die Fähigkeit der Institutionen der „bürgerlichen Gesellschaft“ jedem (Individuum und Klasse) zu verwehren seine Werttafeln als ausserkulturelle Entitäten durchzusetzen. Was ist nur als Bestandteil von Kommunikationsprozessen in kulturell gesättigter Umwelt. Es gibt nichts über und ausser ihnen. Das Bewusstsein, dass alle individuellen und gesellschaftlichen Projekte durch den Kommunikationskanal „konkret weltlicher“ europäischer Kultur geschleust werden müssen, ruft schon heute, dank Gramscis Analysen, in den Humandisziplinen keinerlei Versuche radikaler Lösungen hervor, die „Poetik der Angst“ schwindet vor der Wertlosigkeit unserer Welt.