

34. GIDDENS, A.: Literature and Society: Raymond Williams. In: Profiles and Critiques in Social Theory. London—Basingstoke 1982.
35. SMART, B.: Foucault, Marxism and Critique. London 1983.
36. ALTHUSSER, L.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: ALTHUSSER, L.: Marxism und Ideologie. Westberlin 1973.
37. POULANTZAS, N.: State, Power, Socialism. London 1978.
38. BREUER, S.: Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft. In: Leviathan, 1987, č. 3.
39. HONNETH, A.: Kritik der Macht. Frankfurt/M. 1985.
40. HABERMAS, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M. 1985.
41. HONNETH, A.: Arbeit und instrumentales Handeln. In: HONNETH, A. — JAEGGI, U.: Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2. Frankfurt/M. 1980.
42. TAYLOR, CH.: Hegel. Frankfurt/M. 1978.
43. BERLIN, I.: Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. London—New York 1976.
44. LANGE, E.: Das Prinzip Arbeit. Frankfurt/M.—Berlin—Wien 1980.
45. RIEDEL, M.: Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. In: RIEDEL, M.: System und Geschichte. Frankfurt/M. 1973.
46. LÖHMANN, G.: Gesellschaftskritik und normativer Maßstab. In: HONNETH, A. — JAEGGI, U.: Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus. Frankfurt/M. 1980.
47. OFFE, C.: Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie? In: OFFE, C.: Arbeitsgesellschaft. Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven. Frankfurt/M. 1984.
48. MERLEAU-PONTY, M.: Die Abendteuer der Dialektik. Frankfurt/M. 1968.
49. CASTORIADIS, C.: Gesellschaft als imaginäre Institution. Frankfurt/M. 1984.
50. HABERMAS, J.: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M. 1968.
51. MEYER, T.: Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Kronberg/T. 1973.
52. WILDT, A.: Produktivkräfte und soziale Umwälzung. In: HONNETH, A. — JAEGGI, U.: Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt/M. 1977.
53. BRAVERMANN, H.: Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß. Frankfurt/M. 1977.
54. MÄRKUS, G.: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus. In: HONNETH, A. — JAEGGI, U.: Arbeit, Handlung, Normativität. Frankfurt/M. 1980.
55. BRENKERT, G. G.: Marx's Ethics of Freedom. London 1983.
56. KALLSCHEUER, O.: Gerechtigkeit und Freiheit bei Marx. In: Prokla, 1986, č. 65.
57. WILDT, A.: Die Anthropologie des frühen Marx. Studienbrief Fern-Universität. Hagen 1987.
58. HABERMAS, J.: Stichwörter zur Theorie der Sozialisation. In: HABERMAS, J.: Kultur und Kritik. Frankfurt/M. 1973.
59. WILDT, A.: Autonomie und Anerkennung. Stuttgart 1982.
60. MOORE, B.: Ungerechtigkeit. Frankfurt/M. 1982.

Z nemeckého originálu preložila Magda Holubová

HELMUTH KUHN: IDEOLÓGIA AKO HERMENEUTICKÝ POJEM

Ideológia — unikajúci predmet

Určité pojmové systémy s praktickým významom nazývame ideológie. Pojem „ideológia“ používame pritom ako hermeneutický nástroj, pomocou ktorého kvalitatívne identifikujeme a interpretačne vykladáme celok pojmov. Legitimácia tohto pojmu musí vykázať istú špecifickú odlišnosť. Musí od-

povedať na otázku: Čím sa odlišuje ideológia od praktickej filozofie? Skúmanie ťažkostí, na ktoré naráža úsilie o správnu odpoveď, nás má napokon priviesť k názoru, že pojmové určenie ideológie závisí od určenia filozofie a od jej vnútornej praktickosti; že sa vôbec nemôžeme pýtať na ideológiu, keď sa zároveň nepýtame aj na filozofiu; a že táto druhá otázka má prednosť pred prvou. Nie že sme chceli pojem ideológie prehlásiť za hermeneuticky neužitočný — od toho máme ďaleko. Pravda, nádej, že by sme mohli istú triedu doktrín s istotou systematika v botanike označiť rozlišovacou pečiatkou „ideológia“, sa stráca.

I keď neprestávame používať tento rozlišujúci pojem (a z neho vyplývajúci zamietavý úsudok), robíme tak s vedomím zodpovednosti, ktorú na seba berieme takýmto spôsobom vyjadrovania a ktorá prevyšuje každú špeciálnovedeckú dôkladnosť.

V súlade s tým tu stoja proti sebe: ideologický útvar a jemu úmerný ideologický výklad: podobne, ako k lyrickej básni patrí lyrická interpretácia, alebo ako prorocké slovo samo prahne po tom, aby sme si ho vypočuli a uverili mu. V našom prípade je však táto hermeneutická korešpondencia problematická. Ideológia by mala žiadať ideologický výklad samej seba? V žiadnom prípade. Ideológia si vyžaduje prijatie a oddanosť. Žiadna ideológia sa nemôže deklarovať ako ideológia bez toho, aby sa tým zároveň nezrušila. Pochopiť ideológiu ako takú znamená ju prehliadnuť, t. j. odhaliť neoprávnenosť jej nároku na pravdu. Ideológii zodpovedajúca forma chápania je teda totožná s umením kriticky zrušiť ideologické zdanie. No tým sa sám pojem chápania stáva vratkým. Aj prívrženec ideológie chápe svoju ideológiu a jeho chápanie sa vyznačuje živou intímnosťou. No nevidí ju, pretože do nej vstúpil, žije v nej a nemôže ju rozpoznať ako ideológiu. Na druhej strane stojí analýza, ktorá chápe ideológiu ako ideológiu, a tým ju deštruuje. Túto analýzu však nemožno definovať ako zvláštnu formu výkladu istého druhu intelektuálnych útvarov, a to z dvoch dôvodov: jednak sa táto analýza musí pri kritickom deštruovaní svojho predmetu pripraviť na to, že aj ona sama upadne do podozrenia, že je ideológiou. Obhajca kriticky napadnutej ideológie sa môže odplatiť rovnakou mincou a môže sa pokúsiť odhaliť nechránenú stranu kritického pohybu, spusteného proti nemu. Jednak sa nedá poprieť, že kritická operácia voči ideológii má sklon zmeniť sa na amok. Tak ako sa všetko, čoho sa Midas dotkol, stalo zlatom, tak všetkému, na čo táto kritika siahne, hrozí, že sa zmení na ideológiu. Matematické vedy, metafyzika, moderná filozofia — všetky tieto oblasti a ich výsledky kritici ideológie už dávno posadili na lavicu obžalovaných. Táto všestranná použiteľnosť musí vzbudzovať podozrenie voči samej metóde kritiky ideológie. V súčasnom svete niet teoreticky lepšie fundovanej vedy, ako je fyzika. Ak je však možné diskvalifikovať ju ako prejav vôle k moci, namierenej proti prírode, t. j. ako prejav ideológie, potom sa pozornosť mimovoľne presúva z predmetu „ideológia“, ktorý nás už vôbec tak veľmi neobmedzuje, na kritiku ideológie. Naliehavou sa stáva otázka jej legitímnosti.

Predmet chápania

Chápem, čo znamená dialektika; chápeť tým už Platóna? Chápem tzv. klasickú Newtonovu fyziku; chápeť tým už Newtona? Chápem kategorický

imperatív; chápem tým už Kanta? Vidíme, kam tieto otázky mieria. Chcú bližšie určiť predmet chápania a oddeliť to, čo často býva neoddelené: chcú oddeliť teóriu od teoretika, mysliteľa od jeho literárne fixovaného myšlienkového diela. Toto želanie sa môže zdať pedantské a zbytočné. Spomenuté myšlienkové útvary, ako aj útvary im podobné sú tak poznačené duchom svojho tvorca, že si musíme položiť otázku, čomu má toto oddeľovanie slúžiť. Nie je chápanie určitým druhom re-konštrukcie, re-produkcie, ktoré v médiu myslenia sa približujúce pokúšajú ustanoviť identitu medzi produkujúcim tvorcom a chápaním znovu-tvorcom? Nechápeme teda skutočne Kanta tým, že chápeme jeho morálnu filozofiu?

No na to všetko sa dívame ak nie nesprávne, tak aspoň nanajvýš jednostranne, cez prizmu, ktorá priamo protirečí podstate vecí. Hovoríme predsa o teoretických útvaroch, systémoch, pojmových konštrukciách. Týmto útvarom a sústavám je však vlastné, že nestoja na vlastnej pôde. Všetky bez výnimky sa zakladajú na skutočnosti, ktorá sa v nich odhaľuje, a iba podľa tejto odhaľovacej schopnosti môžu byť také, aké chcú koniec koncov byť — *pravdivé*. Ich zmysel je výlučne v tom, aby to, čo existuje nezávisle od nás, nechali prejavíť sa tak, ako je samo osebe. No konštruovanie, výstavba, moja činnosť smeruje k tomu, aby toto existujúce ako čosi „moje“ zaniklo, alebo, lepšie povedané, aby sa univerzalizovalo v zmysle neurčitého „my“. V trojuholníku, kde A je „chápaníci, B „doktrína, ktorú máme pochopiť“ a C „vecný obsah, osvetlený doktrínou“, sa fundamentálny vzťah A-C musí vytvoriť cez vzťah A-B. Sprostredkovanie prítomnou teóriou je plodné tým, že nás stavia priamo zoči-voči predmetu teórie.

Hermeneutické pravidlo o primáte predmetu ako samostatného vecného obsahu, nachádzajúceho sa medzi účastníkmi procesu chápania, musíme chápať ako inkluzívne a nie ako exkluzívne. *Intentio recta*, na ktorej prvenstve trváme, je v každej rozvinutej forme hermeneutickej činnosti správaná mnohotvárnou *intentio secunda*, ktorá sa šíri dopredu i dozadu ponad to, čo vypovedá sám text, takpovediac k tomu, čo je nevypovedané či mimochodom povedané, k naznačenému či implicitnému, ale nerozvinutému významu, ako aj k prvopočiatku, ktorému toto rozvinuté myšlienkové hnutie vďačí za svoju dynamiku, smerovanie i povahu. Chápanie tak bude zároveň kritikou a ďalším rozvíjaním — tu sa vnučuje Schleiermacherov paradox interpretátora, ktorý má vraj svojho autora pochopiť lepšie, než tento pochopil sám seba. Pôvodnej reformulácii sa táto veta zmení z náročného paradoxu na jednoduchú pravdu. Musíme sa neustále snažiť chápať texty lepšie, ako ich dokázali pochopiť ich autori. A k tomu nám dopomôže aj spätný pohľad, obrátený prúd myslenia, kedy sa pokúsime to, čo vzniklo a čo bolo vytvorené, pochopiť z jeho pôvodu, ktorý sa bude dať nájsť ako v osobe autora, tak aj v historických okolnostiach jeho existencie. Historicko-pojmové dielo a biografické skúmanie nám napokon azda umožní, aby sme dané dielo pochopili v kontexte, o ktorom jeden autor sám nijako nemohol mať prehľad — on v ňom totiž žil. Pre interpretátora nie je teda nič žiadúcejšie a zároveň nič všednejšie a naliehavejšie, ako prekonať autora v chápaní textu (hovoríme o vedeckých alebo filozofických textoch). No tým sme ešte jeho samého nepochopili lepšie, než pochopil on sám seba. Sme preto za presnejšie vyjadrovanie a rozlišujeme medzi textom a autorom, medzi chápaním textu a chápaním autora alebo, v dialógu, medzi chápaním argumentov a chápaním argumentujúceho.

Že nás pri pochopení nejakej filozofickej myšlienky ovanie predtucha o duchu, ktorý ju vytvoril, že sa táto predtucha porovnávaním diel, odhalením chronologických a vecných spojovacích článkov a tým, že ju uvedieme do spoločensko-historického kontextu môže vyhraničiť do predstavy o živote mysliteľa? — kto by chcel odmietat alebo znevažovať tieto vedľajšie plody historicko-filozofického skúmania? No stále platí, že prvoradá je vzťahnosť k predmetu, že ide o polyfóniu s jedným vedúcim hlasom. Pravda, jeden jediný výrok môže odhaliť celého človeka — ako napríklad Kantova známa veta o dvoch veciach, ktoré naplňajú „myseľ stále novým a väčším obdivom a úctou“. No aj táto schopnosť odhaľovať, ktorá vrhá na autora svetlo ako na človeka, vyviera zo schopnosti tejto vety vypovedať — z jej vzťahu k predmetu.

Gadamerova hermeneutika nám oprávnené pripomína, aby sme zohľadňovali rovnako historickosť textu, ktorý máme interpretovať, ako historickosť jeho interpretátora. Všetko však závisí od toho, či sa budeme pridržať správneho pojmu historickosti, t.j. takého, ktorý zapadá do perspektívy, vymedzenej filozofickým či vedeckým zámerom interpretátora. Súvislosť medzi „kedysi“ [vznikom textu] a „teraz“ [chápaním textu] sa vytvára primárne v rámci tejto perspektívy na základe spoločnej intencie — na základe smerovania k historicko-transcendentnému, neznámemu a zároveň známemu, t.j. k hľadanému predmetu; a práve toto smerovanie môže ako jediné utvárať tradíciu. Historicky existovať znamená pre chápaných i pre to, čo má byť pochopené, byť súčasťou dejín a byť pohltitý neustálymi zmenami myslenia a spoločenských podmienok bytia, ktorými sa vyznačujú dejiny. No tieto dejiny, ktoré sa ako celok nedajú obsiahnuť žiadnym pohľadom, je zmysluplné chápať ako spoločné úsilie generácií o pravdu alebo o nejakú pravdu. Vedieť o dejinnosti teda znamená uvedomiť si istú participáciu: participáciu toho, koho mám pochopiť, na podmienkach svojej doby — na tých, čo poznanie brzdia, i na tých, čo ho podnecujú; spoznať aj svoju vlastnú participáciu na podmienkach svojej doby, a aj pri tomto spoznávaní sa musím riadiť rozlišovaním medzi brzdiacimi a podnecujúcimi podmienkami. No podmienkou tohto vedomia odlišností časových momentov a podmienok existencie, ktoré sú nimi určované, je identita cieľa v spoločnom úsilí, rozprestierajúcom sa včase, identita, ktorú treba chápať vždy nanovo. Vedomie časovej rozdielnosti, ktorému vďaka historickému vzdelaniu tak dobre rozumieme, tkvie vo vedomí časovej súčasnosti, vo vedomí viazanom vecami. Historizmus tak prekonáva sám seba tým, že ruší svoj domnelý základ — vedomie dejinnosti. No všetko vyzerá celkom inak, ak zanedbávame známe hermeneutické pravidlo o primáte predmetu. Ak obrátíme hermeneutické usporiadanie a z druhého urobíme prvé, ak chceme vysvetliť myšlienku vychádzajúc z mysliteľa ako „dieťaťa svojej doby“, ak navyše uplatníme toto nové usporiadanie aj pri sebachápaní chápaného a pripíšeme ho aj sebe a všetkým ostatným namiesto toho, aby sme prekonali okamih „tu a teraz“ a vžili sa do jeho situácie, potom sa vedome či nevedomky hlásime k paródii na praktický princíp antickej filozofie. Ak obrátíme tú starú známu vetu, potom z nej odvodená maxima bude znieť nie Človeče, zvečni sa!, ale Človeče, oddaj sa času!

Opakujeme: každý pojmový systém chce byť pravdivý. O bytí v pravde nás informuje (alebo svoje bytie v nepravde prezrádza) vzhľadom na predmet alebo predmety, ktoré chce odкрыť v ich vlastnom bytí. A keď nástojíme na

odlíšení teórie od teoretika, myšlienky od mysliteľa, tak iba preto, aby sme oddelením mysleného od mysliteľa (ku ktorému mysliteľ sám nevyhnutne smeruje) zabránili zahmleniu práve onej fundamentálnej vzťahnutosti pravdy k predmetu. To, že sa pridrižujeme tohto elementárneho rozlíšenia, nás zároveň privádza na stopu práve onoho ďalšieho rozlíšenia, o ktoré nám teraz ide a o ktoré nám od počiatku išlo — o špecifickú odlišnosť, ktorou sa ideológia oddeľuje od iných teoretických útvarov, najmä od útvarov praktickej filozofie. Až potiaľ sa zdá byť jasné, že: pre ideológiu *nie je* vzťahnutosť k veci (ktorá tu nemôže chýbať) to rozhodujúce. Ideológia niečo *chce* a vo svetle tohto svojho chceného číta šifry skutočnosti. Navzťahuje sa na ňu teda ani nami požadované rozlíšenie: teória a teoretik (ako chcjúci subjekt) tvoria pre ňu nerozlučnú jednotu. Doktrína je tu zároveň projektom činnosti.

Zdá sa, že tak máme vhodný rozlišovací znak: ideológia = činnosť, pretavená do teórie; praktická filozofia = teória, z ktorej vyplýva nejaká činnosť. V prvom prípade by slovo „pretaviť“ mohlo naznačovať istú depriváciu: teória závislá na *sic volo* (také je moje pranie — pozn.prekl.) porušuje pravidlo o primáte vzťahnutosti k veci, a tým prehráva svoj nárok na pravdu; v druhom prípade je integrita nároku na pravdu zachovaná; avšak slovo „vyplýva“ naznačuje podozrenie z „racionalizmu“, t.j. z prehnaných nárokov na ratio. Pri bližšom pohľade však bude jasné, že s „vhodnosťou“ tohto rozlišovacieho znaku je to už horšie. Ako sme už povedali, žiadna teoretická sústava sa nemôže označiť za „ideológiu“ bez toho, aby tým sama seba nezrušila. Ideológia je nezlučiteľná s vedomím ideológie. No táto veta si vyžaduje hneď isté obmedzenie. Ideológie, ktoré poznáme, produkujú kritiku ideológie — ich seba potvrdenie zvyčajne vystupuje ako odhaľovanie ideologickej úchyľky či ideológie, ktorá stojí proti nim. Ideológie sa vydávajú za anti-ideológie. Kritika ideológie odhaľuje „ideologickú diskrepanciu“, t.j. diskrepanciu medzi tým, že istá doktrína sa javí navonok ako poučujúca nás o stave vecí, a tendenciou či úmyslom, ktorý sa skrýva za zdáním, vybudovaným touto ideológiou. A vieme, že takýto skrytý úmysel je účinný práve tým, že sa prejavuje iba skryte. Ideológia nás očarúva a uchvacuje tým, že sa zdá, že niečo vysvetľuje.

Diskrepancia, ktorou sa ideológia prezrádza ako ideológia, je staršia a fundamentálnejšia ako ideologická korupcia. Pri štruktúrovaní ľudskej činnosti je naivnosť ideológie pripravená ťažko postihnuteľným oscilovaním medzi uvedením a neuvedením. Pritom je jej schéma dostatočne jednoduchá. Necháme sa dôvodmi presvedčiť o tom, že nejaký efekt E je žiaduci. To je (v žiadnom prípade nie nereálna) vlastnosť zdania. V skutočnosti však dávame svoj hlas, vedúci k činnosti, preto, že E zodpovedá pudu, ktorý je nám celkom alebo čiastočne utajený. Bez toho, že by sme si to všimli, stali sa „presvedčivé dôvody“ podvodom, nástrojom vedeným pudom. Presvedčujú nás, pretože si potajme želáme byť presvedčení. Diskrepancia medzi racionálnosťou dôvodov a iracionálnosťou skutočných motívov potom nedokazuje nepravdivosť dôvodov, ale práve nehodnovosť činnosti, ktorá tieto dôvody používa pri svojej legimitácii. Predstavme si, že takýto dvojznačný argument sa rozšíri a povýši na systém vysvetlenia sveta — potom by sme toto povýšenie zvané „ideológia“ mali označiť za monumentálnu podobu každodennej drobnej nepoctivosti. „Poznaj sám seba!“ — filozofické jadro tejto

apolónsko-sokratovskej výzvy spočíva v priznaní neustále uplatňovanej ľudskej schopnosti klamať sám seba a tým i druhých.

Tu sa zastavíme, azda aj s pocitom úľaku. Nezišli sme odrazu z cesty našej argumentácie? Trvali sme na tom, že pravdu výpovede budeme hľadať v jej vzťahnutosti k predmetu. No ak existuje nielen pravda, ale aj hodnovernosť, a keď navyše, ako sa zdá, pravda je funkciou hodnovernosti, potom naša argumentácia stroskotáva. Za základ pravdy by sme mali považovať nie vzťah poznatkov — predmet, ale štruktúru poznávajúceho.

O stroskotaní však nemôže byť ani reči. Musíme sa iba vzdať istého nesprávneho zjednodušenia. Sub specie veritatis je vzťahnutosť k veci stále to podstatné. No „vec“, s ktorou má do činenia filozofia, na rozdiel od prírodných vied vyžaduje zo strany poznávajúceho poznávací postoj, ktorý je zároveň étosom, t.j. životným postojom. Nesprávne zjednodušenie spočívalo teda v tom, že sme vzťahnutosť k predmetu modelovali podľa vzoru prírodných vied. No výsledné neutralizovanie osoby je nezlučiteľné so zmyslom a zámerom filozofie. Pre ňu nejestvuje alternatíva, podľa ktorej by sa základ pravdy mal nachádzať alebo vo vzťahnutosti k objektu, alebo v štruktúre subjektu. Lebo filozofia je vo svojom najhlbšom vnútri praktická a jej teoretická vzťahnutosť k objektu vyrastá zo vzťahnutosti k životu, jej poznanie vedie k životnému postoj, jej cesta poznania chce byť predznačením životnej cesty — nie iba pre jednotlivcov, ale aj pre spoločenstvo. Tým ale priznáva, že filozofia a ideológia majú k sebe blízko. Spája ich nielen praktickosť, ale aj univerzálnosť teoretického nároku. Obe charakterizuje to, že sa opierajú o subjektivitu. No *forma* tohto opierania je u nich charakteristickým spôsobom odlišná. Hľadanú odlišnosť možno nájsť v subjektivite, t.j. v seba porozumení človeka. Preto obrátime nakoniec našu pozornosť na chápanie subjektu, ktoré, ako sa ukazuje, je infikovateľné ideológiou.

Základ, z ktorého chápeme

Nasledujúce tri citáty majú ilustrovať, čo možno chápať pod spôsobom uvažovania, ktorý je „infikovateľný ideológiou“:

Karol Marx: „Kritika náboženstva je teda v zárodku kritikou tohto slzaového údolia, ktorého svätožiarou je náboženstvo“ (*Úvod ku kritike Hegelovej filozofie práva*).

Friedrich Nietzsche: „Život sám je mi inštinktom pre...moc. Moja téza je, že všetkým najvyšším hodnotám ľudstva táto vôľa chýba — že vládnu pod najsvätejšími menami hodnoty úpadkové, hodnoty nihilistické“ (*Antikrist* 6).

Sigmund Freud: „Kultúra musí vynaložiť všetky sily na to, aby ľudský pud agresivity udržala na uzde. Odtiaľ...aj ideálne prikázanie milovať svojho blížneho ako seba samého, ktoré sa v skutočnosti ospravedľňuje tým, že nič tak neprotirečí pôvodnej ľudskej prirodzenosti“ (*Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Bücherei, 42, s. 102).

Tieto tri citáty sa kriticky stavajú proti kresťanskému náboženstvu, ktoré sa pritom chápe ako náboženstvo západnej kultúry; a táto kritika sa opiera vždy o istú afirmáciu: u Marxa o projekt komunistickej spoločnosti, u Nietzscheho o požiadavku nadčloveka, u Freuda o predstavu o zdraví, ktoré sa vyznačuje najnižšou mierou spoločensky nevyhnutného potláčania pudov. Vo

všetkých troch prípadoch sa vzťah medzi afirmáciou a negáciou javí prevrátené: afirmácia vystupuje ako funkcia negácie — ako negovaná negácia. Vlastnými predmetmi teórie sú kritika spoločnosti, kritika kultúry a diagnostická psychopatológia. A kritická teória sa v každom z týchto variantov chápe ako prevrat v dovtedy vládnucom chápaní života. My sa tu však nezaobráame kritikou ako takou, ale jej metódou.

Kresťanstvo ako učenie a ako ďalekosiahle uplatňovanie tohto učenia je už po stáročia predmetom verejnej kritiky. No nová kritika na rozdiel od predchádzajúcej nezasahuje predmet či predmety kresťanskej viery a zmýšľania. Terčom kritiky nie sú ani dôkazy boha, ani učenie o inkarnácii, ani kozmológia a ani učenie o duši. Cieľom kritiky nie je omyl, ale zmatekosť. Nejde o primeranosť či neprimeranosť kresťansko-filozofického chápania sveta skutočnému svetu, ale o vzťah medzi vnútorným poriadkom a neporiadkom. Poradie priorít, za ktoré sa zasadzujeme my, sa tu stavia na hlavu. Miestom odhaľovania pravdy a nepravdy je subjektivita, chápaná nie ako rozumné ja alebo transcendentálny subjekt, ale ako živá telesno-duševná pudová jednota.

Tým sa dostáva do popredia istý aspekt ľudského činného života, ktorý sme síce vždy registrovali (je vlastne neprehliadnuteľný), ale ktorému až teraz pripisujeme prvoradý význam — aspekt jeho „poháňanosti“. Nech robíme čokoľvek a nech sa akokoľvek stavíme sami k sebe, náš život stojí proti nám, až na výbuchy vášne, vo forme racionálneho „chceného“. Sledujeme ciele, ktoré ako také spája istý celkový projekt, lepšie povedané, ktoré drží pospolu konečný zámer. Aktívna teleológia sa prejavuje prostredníctvom nášho konania a iba pokým ju chápeme ako určujúcu, môžeme chápať sami seba ako zodpovedných aktérov nášho života. Pravda, aj keď sa pohybujeme v jasnom svetle tejto energetickej introspekcie, nemôžeme si nevšimnúť sily, ktoré pôsobia na nás a do nášho vnútra a ktoré vychádzajú z akejsi nepriehľadnej temnoty, akosi spoza nás. Vieme veľmi dobre, že ciele nás iba vtedy skutočne vedú a že myšlienka môže počítať s postupným uskutočnením iba vtedy, keď našim cieľom a nápadom stoja k dispozícii také hybné sily, nad použitím ktorých nemáme dispozičnú moc. Vieme, že usilovaniu o niečo musí zodpovedať istá priťahovanosť cieľom tohto usilovania a že bok po boku Lichtenbergovmu výrazu „ono to vo mne myslí“ stojí výraz „ono to vo mne chce“. Ba čo viac, sofistické umenie vedomia, ktoré zahaľuje vznešeným cieľom nejakú nepriznanú náklonnosť, už nie je tajomstvom a ešte menej je takýmto tajomstvom spoločenská pretváрка, ktorú Aristoteles analyzuje ako priepasť medzi tajnými želaniami a vyslovenými úmyslami: „Človek hovorí: radšej v sláve zomrieť, ako žiť v pôžitku, radšej byť v cnosti chudobným ako v hanbe bohatým, no chce pravý opak“ (De soph. elench., 173 a.). S takouto diskrepanciou sa predsa stretávame na každom kroku a fenomenológii nehodnovernosti sa tu ponúka široká výskumná oblasť. A predsa: napriek Pascalovmu, La Rochefoucauldovmu, Vauvenarguesovmu umeniu odhaľovať, ba aj napriek náznakom v Hegelovom pojme vášne či v Schopenhauerovej metafyzike vôle zostala táto diskrepancia v myšlienkovom okruhu tradičného filozofovania nepovšimnutá a neodhalená: pozornosť sa skôr sústreďovala na zhodu medzi chceným, založeným na poznaní, a pudovo cieleným (ako vis a tergo), medzi teleologickou štruktúrou konania a hybnou dynamikou, na zhodu, ktorá je vlastne konštitutívnou — ako pre postoj toho, kto hľadá

pravdu, tak aj pre každé porozumenie v dialógu. Aj tí, čo nie sú Aristotelovými stúpecami, zostávajú v zásade verní princípu, ktorý Aristoteles vyjadruje v prvej vete *Metafyziky*: „Všetci ľudia od prirodzenosti prahnú po poznaní.“ Predpokladá sa, že snaha existovať s pravdou, zakorenená v púde alebo túžbe, konštituuje ľudskosť človeka. A práve tento predpoklad sa teraz v moderných kritických analytikách — mlčky či otvorene — spochybňuje. Tým sa završuje duchovná revolúcia. Do zorného poľa teoretickej pozornosti vstupuje človek ako pudová bytosť. Aj produkty jeho vedomia, jeho pojmy a ciele sa majú teraz chápať na základe túžby, ktorá sa vymyká priamemu poznaniu: človek žije vo svete nevedomia a o tom, aký je, sa môžeme iba dohadovať zo symbolov, ktorými naplňa vedomie. Analytici nejde o to, či sa symboly prípadne zhodujú so skutočnosťou alebo nie (hoci to, prirodzene, nemožno celkom obísť), ide mu o skrytú povahu pudov, ktorá sa dá vyvodiť z pojmových symbolov. Pravda sa redukuje na pravosť pudov ako jej zdroja — to je pravda, ktorú interpretované subjekty iba neradi prezrádajú. Je totiž pre ne samotné zhubná. Základná Schleiermacherova téza, že interpretátor sa musí snažiť pochopiť interpretovaného autora lepšie, než chápal on sám seba, sa tu povyšuje na maximum a zároveň sa vykladá spôsobom, o ktorom Schleiermacher ani netušil: Interpretujúca historiografia sa stáva akýmsi posledným súdom, pred ktorým nik neobstojí — okrem samozvaného sudcu samého. Pravda a nepravda majú svoj pôvod v púde — v tejto *vis occulta*, ktorá, aby mohla byť užitočná interpretátorovi, musí prijať tri určenia: 1. určenie teleologickej štruktúrovanosti, ktoré pudu prepožičiava charakter fragmentárnej racionality a jednotnosti; 2. určenie proteovskej premenlivosti v oblasti symboloického uskutočnenia; 3. určenie potenciálneho sebarozštiepenia: pud sa môže sám od seba rozdvojiť (tak ako Eros a pud smrti u Freuda, ako nezlomná a resentmentom poznačená vôľa k moci, vôľa k životu a nenávisť voči životu u Nietzscheho) a takto sa môže od nich odvinúť psychogénna dramatika. Poznáme aj formy psychomylológie, ktoré sa medzičasom stali aj politicky účinné a ktoré sa utvárajú konkrétnym naplnením trojakej pudovej určenosti. Zároveň vidíme, ako sa v rámci tejto antropologickej interpretácie fenomén diskrepancie, rozhodujúci pre každú kritiku ideológie, presúva z okraja do centra analytikoovej pozornosti. Príležitosťou a ľahko prehliadnuteľnou hrou vedomia na schovávačku so sebou samým sa diskrepancia stáva oznamom o hlbkej ukrytosti ja pred sebou samým — o nepekonnateľnej neprimeranosti subjektu, hnaného nevedomím, svojim symbolickým zvonkajšteniam v pojmach a projektoch.

Vráťme sa teraz k našim trom citátom. Náboženstvo je svätožiarou slzavého údolia: Marx vie o kresťanskej viere málo a kontrapunkt vzťahu medzi *de contemptu mundi* a velebením stvorenia mu zostáva utajený. Kresťanské náboženstvo podľa neho učí: náš pozemský život je slzavým údolím a ako útechu a odmenu za poddajnosť ponúka náboženstvo „svätožiaru“ šťastia na onom svete. No kritika nesprávnej predstavy o zemi sa nepridíža svojho predmetu (a ak, tak len mimochodom). Nenamáha sa, aby nesprávnu predstavu o zemi opravila a nahradila primeranou. Pýta sa skôr, aká realita sa skrýva za touto „svätožiarou“, a nachádza tu pud, ktorý hýbe človekom — akúsi kombináciu žiadostivosti a túžby vládnuť. Monopolizáciou vlastníctva výrobných prostriedkov mení vládnuca trieda túto zem na slzavé údolie pre utláčaných a svätožiara tohto slzavého údolia, glorifikovaný druhý svet, je pre

ňu osvedčeným prostriedkom organizovaného uplatňovania nadvlády — čo jej ale nebráni v tom, aby sa sama pokladala za veriacu. Diskrepancia je zrejmá — pre kritika: láska k blížnemu je preňho mäkkým vankúšikom obrovskej tlapy, v ktorom sú skryté pazúre poroby; pre aktéra samého však diskrepancia zostáva pod prahom vedomia. Otázka, čo je potom vlastne pre analitika skrytou hybnou silou, Marxa veľmi nezaujímala; na túto otázku sa dá odpovedať iba interpoláciou.

Ako výstižný sa tu natíska výraz: ľudský pud seba produkcie. Predstava tohto skrytého motora naplňa tri spomenuté podmienky. 1. Teleologická štruktúra je zabezpečená eschatológiou, ktorú Marx prebral od Hegla a sekularizoval: nevyhnutným koncom histórie je seba potvrdenie človeka ako rodovej bytosti; 2. základný pud sa aktualizuje v mnohých podobách — v technickom vynáleze, v štátnom zriadení, v ideologických útvaroch náboženstva a filozofie, skrátka vo forme, ktorú Marx charakterizoval ako nadstavbu; a napokon, 3. tento pud vedie k vlastnej negácii, k sebaodcudzeniu človeka a rozpútava tak dialektickú drámu dejín, ktorá sa nakoniec má rozuzliť revolúciou. Až potom sa vraj falošné vedomie — ideologická diskrepancia medzi domnelým a skutočne dosiahnutým — rozplynie v pravej spoločnosti.

Je zbytočné, aby sme aj oba ďalšie citáty interpretovali takto obširne. Podstata je jasná. „Najsvätejšie“ slová, ako „láska k blížnemu“, zakrývajú sebanahradenie základného pudu, inštinktu moci a tento zdroj všetkého pritakania samému sebe vedie k vlastnej nihilistickej negácii: láska (alebo to, čo kresťania tak nazývajú), pochopená zo svojho pudového základu, sa ukazuje ako bezodná nenávisť. Paralelne, ale zároveň v trochu odlišnej koncepcii chápe Freud prikázanie lásky k blížnemu ako obranný manéver Eróta, na ktorého dolieha jeho mohutná protisila — pud agresivity (výhonok pudu smrti). A opäť sa dá ukázať, do akej miery korešponduje učenie o pudoch — ako u Nietzscheho, tak aj u Freuda — s tromi postulovanými určeniami onej základnej sily, pôsobiacej z nevedomia. Iba čiastočne obmedzená neurčitosť pojmu pudu je hermeneutickou cnosťou tohto učenia: tento pojem sa javí ako hýletický princíp rôznych psychodram, ktoré sa na scéne vedomia pokúšajú zobraziť život, ukrytý v podvedomí, a zároveň rozriešiť ničivé konflikty vedomia. No vedomie sa ukazuje ako od základu „ideologické“, t.j. zaťažené diskrepanciou medzi bytím a zdaním, ktorá sa nedá odstrániť teoreticky, rozumovou úvahou, vzťahnutou k predmetu; túto diskrepanciu možno zrušiť iba v budúcom stave spasenia — v novej spoločnosti, pod nadvládou nadčloveka, v zdraví, vyrovnanom s kultúrou. No moderné ideológie majú napriek ničivej vojne, ktorú medzi sebou vedú a ktorej vďaka za svoju vitalitu, jedno spoločné: vo svojej teoretickej podobe sú epifenoménmi vôle k činu, spásnej vôle, zameranej na pozemskú ríšu; bez výnimky tiež čerpajú z kritickej analýzy pudov, ktorú rozvinuli vo svojich odlišných, ale navzájom konvergujúcich formuláciách traja veľkí kritici modernej civilizácie.

Filozofická požiadavka

Na pôde ideologického myslenia sa ideológia nedá definovať — bola by to vyslovene iluzórna definícia, ktorá by sa pri bližšom pohľade ukázala ako zbraň v boji proti nejakej anti-ideológii. Každý vzájomný boj medzi ideológiami musí skončiť nerozhodne: diskrepancia, ktorú odhalíme v protivníckovej

pozícií, je v inej podobe základom aj vlastnej pozície. Pozícia a protipozícia sú rovnaké — ak sa obe vzdali základu, kde by mohli nájsť pravdu. Regresívna metóda, ktorá tu bola použitá — od teleológie vedomia k podvedomej motorike pudu —, je sebadeštruktívna, užitočná pri budovaní ideológií a rovnako užitočná pri ich kritickej deštrukcii. Keďže historiografia, najmä dejiny ideí a dejiny ducha sa už dávno dostali do víru ideologických konfliktov, stráca minulosť svoju špecifickú váhu. Jej výklad sa stáva funkciou práve bojujúcich strán; pripomeňme len pokusy preskúmať prehistóriu nacionál-socializmu — najskôr za účelom jeho oslavovania, neskôr s trestno-právnymi úmyslami. No ideológiou tehotná atmosféra vlastne nevyzýva k sprístupneniu minulého, ale k jeho fantastickému rozpisu prostredníctvom anticipovanej budúcnosti. Lebo ideológie rôzneho pôvodu vlastne v skutočnosti žijú v takejto budúcnosti — v akomsi perpetuum futurum, v akejsi večne budúcej budúcnosti. Ontológia tohto „raz-navždy-ešte-neexistujúceho“ zodpovedá postaveniu vedomia v ére ideológií.

Ak tomu dobre rozumiem, aj Gadamerova hermeneutická filozofia je pokusom ovládnuť túto ideologickú absenciu kritérií. Gadamer vysvetľuje chápanie dokumentov minulosti ako proces, v ktorom interpretované dielo rozvíja svoj zmysel v podobe tradícií, a tým kladie účinné obmedzenie centrifugálnym ideologickým tendenciám. Tento pokus treba nepochybne uvítať ako výzvu k zjednoteniu, adresovanú všetkým, ktorí sú ešte prístupní inšpiratívnej sile diltheyovskej duchovnej vedy. Odolá však hermeneutická odpoveď vzhľadom na ideologický rozkol práve tej „kontinuity pôvodu a tradícií, v ktorých svetle sa nám ukazuje všetko duchovné“? (*Wahrheit und Methode*, s. 281).

Iný, pomocný prostriedok, istým spôsobom obsiahnutý už v Gadamerovom pokuse, nás odkazuje na reflexiu. Tým, že reflektujeme dejinno-spoločenské či individuálno-psychologické podmienky našich pojmov, premáhame zvodnú silu ideologických zložiek nášho vlastného myslenia. Pokiaľ túto reflexiu chápeme v zmysle sokratovského sebaopoznania — možno súhlasiť. Tak nejak sa šľachtíci zoči-voči revolúcii stali filozofmi — tým, že sa svojimi otázkami o štáte a spravodlivosti povzniesli nad obmedzenosť príslušnosti k svojmu stavu — príkladom je grófka z Goetheho *Die Aufgeregten*. Napriek tomu reflexia, povýšená v kontexte anachronisticko-revolučného výkladu prítomnosti na kolektívne sebaodzrkadľovanie, má opačný efekt: s jej pomocou si tí, čo sú opojení ideológiou, pripisujú spoločenskú rolu, ktorá im nepatrí.

Filozofia sa musí rekonštituovať so zreteľom na ideologické špekulácie, ktoré, zdá sa, prekvitajú priamo úmerne tomu, ako veľké ideológie strácajú moc (pretože aj na rečiach o „konci éry ideológií“ bude pravdepodobne niečo pravdy) — teda vo vyslovenej tiesni, ako to oddávna bolo jej historickým osudom. To, aby obnovila poriadok „chceme poznať“ uznaním primátu vzťahnutosti k objektu, je však vážna požiadavka. Ale s jej plnením sa takmer ešte ani nezačalo. Musíme si skôr položiť otázku, či tento primát nekorení v hlbšom základe, ktorý vo vedách nemôže byť viditeľný — v subjektivite, ktorá ako poznávajúca a konajúca môže nájsť sama seba iba v sebaobetovaní.

Z nemackého originálu preložila Ľubica Hábová