

STATUS NÁDEJE NA KONCI STOROČIA

FERENC FEHÉR

Narodil sa v r. 1933. Od r. 1977 pôsobil najprv v Austrálii, teraz v USA. Je profesorom na New School of Social Research a hosťujúcim profesorom na Univerzite Loránda Eötvösa. Hlavné diela: *Az antinómiák költője. Dosztojevszkij és az individuuum válsága* (Bánsnik antinómií. Dostojevskij a kríza individua, 1972); *Dictatorship over needs*, spoluautor, 1983; *Jalta után* (Po Jalte, 1990).

Na úsvite novoveku nádej temer úplne stratila svoju prestíž. Rozsudok, proti ktorému nebolo odvolania, vyniesol v mene klasického racionalizmu Spinoza. Nádej predchádza poznaniu, je rámcom mysle, niečím „ešte-nie-vedomým“, je fikciou imaginácie, a nie produktom rozumu.¹ Kresťanstvo oslavovalo nádej ako spoľahlivé morálne cítenie, ako dôveru stvorenej bytosti v dobrú zvesť, ako prísľub spásy, ako prísľub, ktorý nás nemôže sklamať.² V epoche racionalizmu však už nádej nebola nositeľom istoty. Pred súdnou stolicou rozumu bola nádej vyhlásená za vinnú. Chýbala jej koherencia, podnecovala k zbabelosti, k úniku pred realitou. Len poznanie samo nám môže zaručiť istotu. A nakoniec bola obvinená aj z toho, že bola „výlučne subjektívna“.

Táto polemika sa odohrávala zároveň na rovine epistemológie a etiky. A v polemikách proti prestíži nádeje sa znovu ozývala stará stoická a epikurejská múdrosť zaháňajúca strach zo smrti výzvou *užívať deň*. Racionalizmus a nemýlil: nádej bola temer vždy spojená so strachom. Nádej však nielenže neznamenala mužné zvládnutie strachu, ale nás aj uvádzala do stavu, v ktorom používanie našich racionálnych schopností bolo obmedzené. Pokým sa oddávame strachu a nádeji, nemôžeme poznávať, pretože – ako sa predpokladalo – sme kognitívne paralyzovaní. Strach a nádej nás robia otrokmi našich vášní a predstavivosti. Je to temer tak, ako keď si nás najvyššia autorita podriaďuje prísľubom spásy. Goethe sa pripojil k Spinozovmu verdiktu a v druhej časti *Fausta* strach i nádej postavil na pranier.

Nikto nevedel lepšie než najväčší filozof nádeje, Ernst Bloch, že jadrom všetkých radikálnych utórií je nádej, subjektívna túžba po niečom, čo sme nikdy nedosiahli. Nádej, ktorá sa ešte nestala realitou, sa často snažila o dôveryhodnosť tým, že sa odievala do rúcha utopizmu a tak predstavovala svoju realnosť. Táto stará história však v modernej spoločnosti nadobudla zvláštnu podobu – potom, čo sa táto spoločnosť objavila po Francúzskej revolúcii v emancipovanej podobe. Nový svet bol produktom invencie a imaginácie, opieral sa však o zákony. Teraz sa však ľudia považovali za zotročených zákonmi. Mnohí však túžili po novej Atlantíde,

¹ „Nádej je nestála radosť, vznikajúca z idey budúcej alebo minulej veci, o ktorej výsledku do istej miery pochybujeme“ ([6], 218).

² Najlepšiu charakteristiku úlohy nádeje v živote kresťana, opierajúcu sa predovšetkým o Pavla, nájdeme v knihe Rudolfa Bultmanna ([7], 320-23).

kde nie sú zákony potrebné. Nádej radikálnej utópie teraz sľubovala „druhé spasenie“, nie nádej predchádzajúcu poznaniu, ale nádej na život bez kalkulovania, plánovania, bez zákonov.

Najvýznamnejšou diskusiou medzi filozofiami nádeje a anti-nádeje v tomto storočí bol spor medzi Blochom a Heideggerom. Celá oblasť budúcnosti alebo toho, čo je „mimo“, bola Heideggerom drasticky obmedzená položením dôrazu na „horizont“. Svet pobytu je vždy rámcovaný horizontom; túžba prekročiť ho je znakom inferiority. U Heideggera – a tu nadväzuje na Nietzscheho – heroická *rozhodnosť* zaberá miesto nádeje. Bloch ostro – zo sociologického hľadiska však nespravodlivo – reaguje na Heideggerovo stanovisko: „Banality svetaskúsených meštiakov a zaslepených empirikov, pre ktorých je svet nezmeniteľný, sú aspoň také podozrivé ako nezrelosť a fanatizmus nerozvinutej utópie. Tak sa vytvorilo spojenectvo tučnej buržoáznosti a povrchného praktikizmu, ktoré nielen priamo odmieta anticipačnú funkciu utópie, ale ňou priamo opovrhuje.“ A potom Bloch cituje Heideggera: „V prianí existencia projektuje svoje bytie do možností, ktoré nielen zostanú nevyužitú, ale o uskutočnení ktorých sa ani neuvažuje, ani sa neočakáva. Naopak: tam, kde prevláda bytie-pred-sebou „v podobe čírych želaní, nedokážeme pochopiť faktické možnosti. Želanie je existenciálnou modifikáciou vrhnutosti, ktorá vidí možnosti len ako možnosti“. K tomu Bloch dodáva: „Táto námietka – iste oprávnená, keď ide o nezrelé anticipácie – nepochybne pripomína situáciu, keď eunuch obviní Hercula, že bol v dočenskom veku impotentný... Život bez sna je čírou trivialitou, sen bez kontaktu s realitou je abstraktnou utópiou. Bodom kontaktu medzi životom a snom je väzba schopnosti anticipovať s reálne možným“ ([1], 145-46).

Spor Blocha s Heideggerom však končí patovou situáciou. Bloch správne poukazuje na prázdnosť Heideggerovho odmietnutia anticipačnej dynamiky *ako celku*. Horizont nie je ničím pevným a raz navždy daným, neustále ho posúvame a tlačíme vpred a anticipačný nápor – i keď často ignoruje alebo odmieta „faktické možnosti“ – je jednou z veľkých síl, ktoré tlačia horizont dopredu.³

Heidegger by zasa veľmi ľahko v Blochovi našiel stopy starej metafyziky. Za celou zmesou snov, denných snov, projekcií a fantázií striehne v Blochovej filozofii metafyzický protagonista: nádej s veľkým N; princíp, ktorý homogenizuje disparátne a rozptýlené akty túžby, nádeje a snívania v dejinách. To však nemá byť znehodnotením Blochovej tézy. „Princíp nádeje“ totiž odkryl podstatné dimenzie „filozofie praxe“, ktoré zostali skryté alebo dokonca potlačené vo „vedeckejších“ verziách tejto teórie. Nádej nepodlieha fetišizmu zákonov, pretože je marginálnym a excentrickým aktérom. Nie je však antipódom vedomého. Úporne sa snaží stať sa vedomou, prejavíť sa (a keď dosiahla svoj sebaničiaci cieľ, stráca svoje konštitutívne kvality). Nádej je marginálna a ešte nie úplne uvedomovaná, preto sa môže stať – skôr než veda – vodičkom praxe. Nádej je menej než istota, pretože istota je niečo jednoznačné. Nádej generuje mnoho nádejných istôt. Prebytok nádeje vyjadruje podstatný, racionálne plne nevyjadriteľný aspekt racionality, totiž to, že vždy v sebe skrývame isté intelektuálne rezervy, ktoré nemôžu byť odkryté rozumom a ktoré dokáže mobilizovať len nádej.

Neskorú modernitu charakterizoval príliv nádeje. Apokalyptický a spasiteľský modernizmus so svojím svetským vizionárstvom vyniesol pojem „nádej“ na vrchol jeho najnovšej

³ Obmedzenie anticipačnej dynamiky Heideggerovým zdôraznením horizontu je faktom, i keď nikdy neprestal zdôrazňovať, že „všetko začína budúcnosťou“. Heidegger dokonca kritizoval Freuda za to, že sa pridŕžoval kauzálnej, na minulosť orientovanej koncepcie psychického života. Podľa Heideggera sme projektom, sme budúcnosťou viazané bytosti (Zollikon – Seminars).

histórie. Post-modernizmus však tento vzostup zastavil a úpadok pojmu nádeje dosiahol takmer ono nulové postavenie, ktoré mal v časoch klasického racionalizmu. Kontrast medzi moderným a post-moderným nie je kontrastom medzi nádejou a beznádejou. Post-moderné enklávy v modernom svete nie sú azylmi stratených ilúzií. Nádeje – v množnom čísle – udržiujú svet v pohybe rovnako ako predtým. No nádej, nádej s veľkým N, Blochov metafyzický protagonista, stratila z mnohých dôvodov silu svojej príťažlivosti.

Začnime tým, že nádej sa vzťahuje k prísľubu, bez ktorého nie je ani len pred-rationálna; nemá telo, rámec, substanciu, je to prázdna fantázia. Zároveň tí, ktorí dúfajú, nemôžu byť zdrojom prísľubov, o ktoré sa nádej opiera, veď prísľub musí vychádzať z Archimedovho bodu, ktorý je nad a mimo domény ľudského. Len tak môže mať prísľub autoritu. Transcendentné prísľuby politicko-historickej nádeje však boli v storočí holocaustu a gulagu úplne diskreditované.

Ďalej, pojem zjednotenej nádeje, ktorá homogenizuje disparátne akty túženia, snívania, projektovania, predstáv a fantazírovania, je neoddeliteľný od *univerzálnych dejín*. Predstava o nich sa však rozpadáva pred našimi očami, na jej mieste sa objavuje aglomerát diskurzov. „Nádej“ je rovnako prísny dozorcom ako „zákony dejín“, pretože sa uspokojí len s tým, že vtlačí jednu jedinou pečať celému svetu. A post-moderný svet chce niesť na sebe nie jednu, ale niekoľko pečatí.

Po tretie, nádej s veľkým N je princípom absolútnej negácie existujúceho. Nádej nemôže pristúpiť na kompromis s existujúcim poriadkom vecí bez toho, že by sa kompromitovala, pretože nádej je vtelenou inakosťou. Môžeme dúfať v malé zlepšenia v našich pozemských záležitostiach, avšak v znamení Nádeje konáme len vtedy, keď túžime po svete, ktorý je úplne odlišný od nášho. Moderný kult Nádeje je na rozdiel od svojho kresťanského predchodcu radikálny. Pre post-modernistov je však prísľub absolútnej transcencie, prekročenie existujúceho skokom do priepasti, nezodpovedným záväzkom bez garancie, pokusom prekročiť horizont, čo nemôže byť ničím iným iba aktom šialenstva.

Nádej a strach s veľkým N a s veľkým S sa už tradične navzájom spájali. Strach je *horror vacui* v rámci tej istej konštelácie, kde Nádej je prísľubom naplnenia, nadobudnutia plnosti. Strach v tomto metafyzickom zmysle je rovnako homogenizovaný pojem ako Nádej. Je to pojem, ktorý zahŕňa všetky konkrétne strachy, ktoré sprevádzajú naše telesné existovanie. Najznámejším filozofickým menom tohto prízraku bol *Angst*, obľúbené strašidlo generácie, ktorá predchádzala vlne postmodernizmu.⁴

Reflektovaná filozofická prázdnota strachu nazývaného *Angst* určuje náš postoj k Nádeji. Pre post-modernistov je však charakteristický pocit, že konečne našli domov, a nie pocit sveta úplne zbaveného zmyslu (práve tento pocit nás vedie k strachu). Zrieknutie sa strachu, tohto protagonistu negatívnej metafyziky, si teda, ak chceme byť dôslední, vyžaduje aj zrieknutie sa Nádeje. V tomto zmysle bude lepšie, keď sa Nádeje zbavíme, veď sme svedkami toho, že pri všetkých veľkých nákladných pokusoch transcendovať súčasnosť strach a nádej na nerozoznanie splyvali a ukázali sa ako rovnako zlé radcovia. Nádej podnietila nezodpovedné experimenty prevádzané na živých, trpiacich bytostiach. Strach zo slobody, strach z možnosti mať vlastný názor, strach, že svet je prázdnom, ktoré musíme naplniť slobodným konaním – to všetko vždy vedie k neohraničenej brutalite, ktorá radšej svet zničí, než by sa mu triezvo prispôbila.

⁴ Pozri charakteristiku „existencialistickej generácie“, ako aj úlohu fenoménu *Angst* v tomto kultúrnom hnutí v [2].

Môže však nejaká kultúra prežiť bez Nádeje? Presnejšie, môže dlho existovať svet generujúci kultúrne energie, v ktorom nádeje nie sú kryté príslubami a kde nádeje nemajú politický charakter? Na túto otázku nemusíme odpovedať hypotézou; stačí pripomenúť klasickú grécku kultúru a môžeme na ňu odpovedať priamo. Zlatý vek Helady bol jedinečným momentom v kultúrnej histórii aj preto, že tak ako každé iné obdobie poznal nádeje a strachy v pluráli, nepoznal však Nádej a Strach v singulári. A v tejto kultúre môžeme retrospektívne odkryť archaické obdobie, kedy veľká Nádej a veľký Strach vrhajú svoje tieň nad počiatkami gréckej kultúry. Avšak Nádej sa slávne naplnila tým, že Atény sa stali slobodným mestom s vlastnou ústavou a občianstvom, kde sa rozvíjala filozofia a umenie tragédie, kde panovala harmónia medzi človekom a božstvami, ktoré boli vtelením krásy, mierou a splynutím ľudských a božských kvalít. Tak ako Nádeje pribúdalo a ako dozrievala, Strach ustupoval, odsúval sa do animálneho sveta, sveta zvierat, otrokov a barbarov. Uskutočnenie Nádeje a vnútorná istota uprostred neustálych katastrof vytvorili rovnováhu, ktorá formovala a stvárňovala substrát klasického gréckeho sveta. Toto je dôvod, prečo jediný súčasný filozof, ktorý je pravým Grékom, Cornelius Castoriadis, tak kategoricky odmieta Nádej i Strach. To je dôvod, prečo sa podľa neho dejiny filozofie končia a príbeh racionalizovanej teológie začína Platónom, v myslení ktorého sa už objavil mystický, temer pred-kresťanský motív Nádeje.

Klasická grécka kultúra bola takým výnimočne sebestačným univerzom, že idea prekročenia horizontu sa v nej temer neobjavila. Vo vonkajších priestoroch nebolo ničoho, čo by Gréka zlákalo k niečomu takému bláznivému. On predsa žil so svojimi antropomorfnými bohmi v harmónii a smrteľnosť bola tým jediným, čo ho od nich odlišovalo. Práve preto v aténskej kultúre chýbali princípy Nádeje a Strachu. Modernita bola naopak vždy výletom do budúcnosti. Pre moderného človeka bol horizont pevnosťou, ktorú bolo treba dobyť, cieľovou páskou, ktorú bolo treba pretrhnúť. Azda jedinou výnimkou bol Hegel. Pre Hegela bola súčasnosť absolútnom. Svetový duch prichádza sám k sebe, a súčasnosť tak obsahuje vo forme spomienky celé minulé dejiny, pravdu ako celok. A nič okrem totality nie je hodné skúmania. Namiesto transcendencie môžeme vlastniť celok minulosti, vrátane Nádeje, a to tak, že si pripomenieme nádeje uplynulých epoch. Keď však odhliadneme od tejto jedinečnej epizódy, temer celá kultúra modernity je naladená na nádej prekročiť horizont. V určitom bode však táto posadnutosť budúcnosťou a transcendenciou, inými slovami, dialektikou, musela skončiť.

Monumentálny akt zastavenia obsesívneho cyklu dialektiky sa udial v pamätných rokoch 1989-91. Pozorovatelia – zaslepení malými detailami väčšinou epigónskej politiky a vzplanutím tribalizmu v oblasti, kde sa táto epochálna zmena odohrála – ešte nezískali nevyhnutný odstup potrebný pre uchopenie ireverzibilných dôsledkov tohto obratu. A nie je zveličením povedať, že tak rozum, ako aj imaginácia modernity nikdy už nebudú také ako „pred potopou“. Komunistický experiment, ktorý sa pyšne postavil proti celej doteraz zaznamenatej histórii, sa teraz ukazuje ako kompletný katalóg patológií modernity. Bol to karneval bezohľadnej politickej imaginácie, typicky moderný experiment so štátom, kde sa sociálne inžinierstvo pod vedením bezhraničnej Nádeje maskovalo ako najvyššia veda; bol to sociálny experiment, kde sa experimentátor nezaujímal o pokusné zvieratá používané v jeho sociálnom laboratóriu. Bolo to cvičenie vo filozofii praxe, kde teória mala bezočivosť predpisovať obyčajnému alebo „empirickému“ životu smer, ktorým sa má uberať. Bola to antropologická revolúcia založená na hyperbolizovanej idei deifikácie človeka, v ktorej sa pomstivo vrátila celá špina starej histórie, vrátane otrockej práce. Bolo to dobrodružstvo najvyššej vedy, ktorá arogantne obsadila úlohu nového náboženstva tým, že sa pokúsila riešiť metafyzické problémy v médiu politiky. V tomto náboženstve pulzovalo Nietzscheho srdce, pretože jeho jediným úspešným činom bolo masové vypudenie kresťanského svedomia a súcitu. Spochybnilo každú

formu sociálnej organizácie, v ktorej žil moderný a aj predmoderný človek, pričom nedokázalo navrhnuť jediné nové trvanlivé riešenie. Bolo posadnuté premenou prírody a pritom otrávil a zničilo prírodu oveľa brutálnejšie ako akákoľvek forma priemyslu orientovaného na zisk. Skorumpovalo náš slovník vymyslenými termínmi, ktoré tyranu nazývali slobodou, prevýchova tu znamenala tábory obohaté ostnatým drôtom, osveta sa rovnala vymývaniu mozgov, humanizmus predpisoval bezohľadnosť k deťom našich nepriateľov a lojalita si vyžadovala zradu našich najbližších. Vynájdenie nového jazyka, v ktorom všetky tieto monštrá splynuli, nebolo prostriedkom pre živú komunikáciu, ale prostriedkom skrývania skutočných motívov. Veľký experiment zdiskreditoval plánujúceho a projektujúceho ducha modernity do takej miery, že pravdepodobne uplynú desaťročia, než sa modernita opäť odváži k sociálnemu inžinierstvu. A kolaps tohto rakovinového výrastku modernity znamenal, že nádej na absolútnu transcenciu súčasnosti sa stala absolútnym tabu. Veď totalitárny svet, pokiaľ ešte mal v sebe ducha, bol udržiavaný pri živote Nádejou a Strachom.

Modernita zbavená Nádeje môže byť spokojná sama so sebou, heroická, unudená, paralyzovaná, spoliehajúca sa sama na seba. Bloch nespravodlivo obvinil Heideggera, že je hovorcom sebastačnej modernity, zvlášť toho jej typu, ktorý zo súčasného tabu týkajúceho sa nádeje na absolútnu transcenciu odvodzuje tie najmalomeštiackejšie závery. Prívrženci sebastačnej modernity zhodne s týmto pojmom tvrdia, že všetko je dobré tak, ako je. Pre nich je anticipujúce snenie a dúfanie zvráteným mrhaním času; mali by sme sa vraj radšej venovať záhradkárčeniu. Avšak tlmenie imaginácie a otupovanie kritických hrán ducha zároveň obmedzuje modernitu. Veď takto sa neberie do úvahy, že modernita vždy bola a vždy zostane „nespokojnou spoločnosťou“⁵ ktorá žije z napätí a negácií a ktorá nemôže bez nich existovať.

Heidegger vlastne navrhuje „heroickú“ modernitu. Je to pozícia odhodlania zoči-voči bytiu-k-smrti – našej ultimatívnej situácii, ktorej sa nemôžeme vyhnúť, zrieknuť sa jej alebo ju prekonať nádejou akéhokoľvek druhu. Túto odhodlanosť nemôžeme redukovať na jednoduché *memento mori* ani na odporúčanie stoického postoja. Ani k jednému, ani k druhému by sme nepotrebovali Heideggerovu filozofiu. Ide o viac: odhodlanosť a bytie-k-smrti signalizujú potenciálny zánik našej kultúry – jediného rámca, v ktorom si vieme predstaviť a myslieť nielen náš život, ale i našu smrť. Heroická modernita je stanoviskom vysokej kultúry, ktorá nikdy neprestane vytvárať kultúrne hodnoty, i keď Nádej bude absentovať. Je to tiež pohanský typ modernity, ktorá je zbavená nielen Nádeje, ale aj solidarity, emancipácie a mnohých iných hodnôt, ktorými nás obdaril onen zastaralý humanizmus. Tým, že si zvolíme za našu kultúru heroickú modernitu a zároveň anulujeme nádej, odmietneme polovicu toho, čo je teraz našou kultúrou.

Znudená modernita vidí svet zbavený nádeje ako veľké javisko, na ktorom sa odohráva stále tá istá ceremónia v rituáli nekonečného opakovania. Toto je stanovisko „konca dejín“ založené na dvoch zreteľných myšlienkach. Po prvé, podľa jeho obhajcov modernita dospela k svojmu cieľu, projekt Dejín ako univerálnej narácie je dokončený a treba odmietnuť všetky zradné nádeje na absolútnu transcenciu. Po druhé, téza o znudenej modernite je ohlasom Hegelovho postrehu, že redukcia nebezpečných nádejí modernity na transcenciu zároveň znamená redukciu jej vznešenosti. To však znamená, že po konci dejín končí aj politika, pretože sa stáva politikou konzumu.

⁵ Analýza problematiky „nespokojnej spoločnosti“ je obsahom štúdií Ágnes Hellerovej *Nespokojná spoločnosť* [3] a *Čo znamená byť spokojný v nespokojnej spoločnosti* [4].

Paralyzovaná modernita znamená zúfalstvo. Dúfa v nádej, stratila však – alebo nikdy nezískala – schopnosť anticipačného myslenia, pociťovania a predstavovania. Žije vo filozoficky staromódnom svete subjektu a objektu. Vníma samu seba ako subjekt, pokiaľ je schopná nádeje. Zároveň si uvedomuje to „vonku“ a nazýva to objektivitou, svetom cudzích vecí, ktoré subjekt nikdy nevytvoril ani neovládol. Ak stále ešte existuje enkláva modernity, v ktorej Lukáčsove a Adornove obľúbené pojmy, reifikácia a fetišizácia, majú zmysel a sú v móde, tak je to paralyzovaná modernita. Avšak v tomto bode sa nádej premieňa na mystické vízie, na túžbu, ktorá otvára dvere novému jedu našej civilizácie: narkotikám.

Modernita spoliehajúca sa sama na seba nie je identická s modernitou, ktorá je sama so sebou spokojná; majú totiž rozdielne dôvody pre zrieknutie sa Nádeje s veľkým N. Modernita spoliehajúca sa sama na seba vôbec nie je spokojná so všetkým, s čím sa jej účastníci stretávajú vo svete. Kritické ostrie jej myslenia nebolo otupené idealizáciou toho, čo je a čo treba usporiadať ináč – síce nie raz a navždy, ale opäť a opäť. Modernita spoliehajúca sa sama na seba sa zmierila s vedomím, že žijeme v „nedostatočnom svete“ a že niet žiadnej absolútnej transcendentie, že sa nikdy nedokážeme zbaviť ani nedostatočnosti, ani komplexnosti a napätia modernity, z ktorej nedostatočnosť vyrastá. Naším údelom je tu a teraz dať tomuto zložitému, napätému a nedostatočnému svetu čo najväčší zmysel, dosiahnuť čo najväčšiu autonómnosť a sociálnu spravodlivosť a pritom ho nerozbiť sociálnym experimentovaním a bláznivými a nebezpečnými pokusmi o prekročenie horizontu. Nádej s veľkým N, základný princíp utópie, nemá v tomto variante modernity miesta alebo, presnejšie, jej občania sa od nej odvracajú. Toto gesto je jednoduché, niet v ňom únavnosti, heroizmu alebo falošnej povýšeneckosti. Je to gesto tých, ktorí sa usadili v modernite spoliehajúcej sa na seba, ktorí nepotrebujú transcendentné princípy politicko-metafyzického typu, aby dali svoj dom do poriadku. V záplave znovuoživenia náboženstva je táto modernita možno jediná šťastne sekularizovaná oblasť v rámci modernity. Toto je postoj postmodernistov.

Keďže filozofia je naozaj doba vyjadrená v myšlienke, ako to tvrdil Hegel, postoj filozofie k nádeji po roku 1989, teda po roku, ktorým končí naše storočie, sa mení. V druhej polovici 20. storočia bol hlavný prúd filozofie – aspoň vo vzťahu k nádeji – rozdelený na tých, ktorí uprednostňovali modernitu spokojnú samu so sebou, a na stúpcov modernity zúfalstva. V jednom z hlavných filozofických prúdov Nádej bola jednoducho odmietnutá pre jej väzbu s utópiou ako nedostatočne racionálna a potenciálne nebezpečná (i keď aj racionalita sama bola, a to oprávnene, degradovaná, prestala byť absolútnom a stala sa čímsi relatívnym). Takto formuloval svoje stanovisko Popper. Na rozdiel od neho Marcuse vsadil na mystické nádeje modernity zúfalstva. Očakával od nich nové podnety tak pre kultúru, ako aj pre filozofiu. Jeho gesto bolo veľmi pôsobivé, ale aj nanajvýš problematické. Keď si všimneme kultúru novej ľavice v šesťdesiatych rokoch, vidíme, že Marcuse mal elektrizujúci vplyv na mnohých; podnecoval k vizionárstvu, ale aj k morálnej ľahostajnosti spôsobenej uprednostňovaním mystických, často drogami povzbudzovaných nádejí. Netreba však obťažovať ani onen jediný prospešný prístup, t. j. modernitu spoliehajúcu sa na seba, ani netreba klásť imagináciu nad rozum alebo naopak. Rozum a imaginácia sa musia dostať do súladu, ak sa má zmeniť filozofická konštelácia. Iste, niektoré druhy nádeje bude lepšie odmietnuť, iné, čiastočne nádeje treba podporovať.

Existujú tri druhy veľkých zhubných nádejí modernity: iluzórno-deštruktívna, seba-zbožšťujúca a vnútorne protirečivá. Iluzórno-deštruktívna nádej chce prekračovať horizont, ide jej o absolútnu transcendentiu. Jej zdroje už boli identifikované, hovoril o nich okrem iných aj K. Mannheim; poukázal na to, že secularizácia modernity nikdy nebola dovŕšená, že stopy a pozostatky mesianizmu odolali aj osvietenstvu [5]. Je tu však aj rozhodujúci súčasný zdroj tohto typu nádeje – a tá sa stáva iluzórnou a deštruktívnou len vtedy, keď vyrastá z moder-

ných koreňov. Modernita sa až doteraz spájala s rastom a pokrokom, s odmietaním všetkých zastaralých postojov, s odstraňovaním prírodných prekážok, s podporovaním nového (každého druhu a vo všetkých oblastiach), s netrpelivosťou voči nedosiahnuteľnej veci osebe. Tento agresívny nápor sa stáva iluzórnym, keď sa nádej prekonať jednotlivé prekážky premenila na nádej ovládnuť nekonečno; a stáva sa deštruktívnym, keď sa životy všetkých zúčastnených na experimente považujú len za odrazový mostík, z ktorého sa môžeme katapultovať mimo horizont.

Tento márný a nákladný pokus bol však v čase, keď všetko, čo nedosahovalo stupeň ovládania sociálneho a prírodného sveta, bolo znakom priemernosti, stotožnený s veľkosťou človeka. No páni univerza sa zvyčajne nazývajú bohmi, a to je vlastne dôvod, prečo iluzórno-deštruktívnu nádej môžeme v inej konfigurácii nazvať túžbou človeka po seba-deifikácii. Schubertov motív „my sami sme Bohmi“ sa nedá oddeliť od modernity, možno aj preto, že iluzórny postulát absolútnej sekularizácie bol spojený s rovnako iluzórnym postulátom absolútnej autonómie. Oslobodenie sa od závislosti na transcendentálnych silách, rozhodnutie založiť moderný a „umelý svet“ na našich vlastných racionálnych a imaginatívnych schopnostiach, aj keď krehkých a obmedzených, je jedna vec. Iná vec je však úsilie získať racionálnu istotu tam, kde žiadna byť nemôže, a potom sa v zúfalstve pokúsiť postaviť na piedestál bohov deifikovaného človeka. Túžba deifikovať človeka je náboženskou nádejou problematicky sekularizovanej civilizácie.

Nádejou protirečiacou samej sebe je nádej na pozemský raj, bez ohľadu na jeho „materialistickú“ alebo „idealistickú“ verziu, t.j. bez ohľadu na to, či jeho základom je absolútna hojnosť, alebo absolútne nepoškrvnená morálna čistota. Ide tu o tradičnú nádej ľudstva, súčasnosť ich však nanovo problematizuje, pretože pre modernú predstavivosť – ktorú Heidegger oprávnené obviňuje z podriadenosti technickým vzorom – sú prijateľné iba „definitívne riešenia“. Avšak práve na veľké problémy „nedostatočnej spoločnosti“ nemožno aplikovať technické meradlá, pretože definitívne riešenia problému eliminujú samotný problém a spolu s ním i komplexnosť sveta, ktorý bez problému nemôže žiť.

Možno nájsť odpoveď na mnohé aspekty „sociálneho problému“, niet však odpovede na „sociálnu otázku ako takú“, pretože k podstate modernity patrí, že niektoré problémy premieňa na „sociálne“. To jednoducho znamená, že isté nepríjemné stránky života, ktoré sa kedysi považovali za normálne, i keď negatívne momenty ľudského osudu, sa teraz premenili na problémy čakajúce na politické riešenie a nemožno predvídať, ktoré ďalšie súčasti ľudského údela sa stanú sociálnymi problémami v budúcnosti. Podobne i nádej na morálne dokonalý svet by odstránila ten jediný „morálny pokrok“ späť s modernitou, totiž kontingentnú slobodu moderného človeka, ktorý má možnosť etickej voľby, a teda i možnosť morálneho sebaurčenia. Imaginárne naplnenie seba-protirečivej nádeje na morálnu dokonalosť by znamenalo koniec morálnosti, ako ju poznáme.

Čo môžeme urobiť so zhubnými nádejami modernity? Ich tabuizovanie, predovšetkým tabuizovanie politicky kedysi pôsobivej nádeje na absolútnu transcenciu, by znamenalo obmedziť autonómiu modernity, pričom represia by mohla spôsobiť neurózu kultúry, tak, ako represia spôsobuje neurózu u jednotlivca. Ba čo viac, zhubné nádeje môžu byť z verejného používania rozumu, t.j. z politického diskurzu vytlačené len sociálnym tlakom, nemôžu však byť vytlačené z „imaginárnej inštitúcie spoločnosti“. Ak sa môžeme vyjadriť metaforicky, potrebujeme, aby modernita podrobila samu seba psychoanalýze. V tejto metafore sa však ukrýva čosi viac, než sa zdá na prvý pohľad, pretože stále ešte mladá modernita trpí práve traumami z detstva. Moderný svet sa zrodil uprostred násilností, politických, industriálnych a kultúrnych revolúcií. Sublimácia týchto udalostí však nie je úplná a veľká časť týchto traumatických spomienok zostáva živá, prediera sa na povrch a podnecuje deštruktívne a se-

ba-deifikačné nádeje. Vyvážený diskurz, ktorý neustupuje potlačeným násilným, deštruktívnym alebo seba-deštruktívnym túžbam traumatickej modernity, ale ktorý ich ani jednoducho necenzuruje, môže byť prvým krokom k eliminácii traumatických nádejí.

V čo môžeme racionálne dúfať? Už Kant formuloval otázky: Čo môžem vedieť?, Čo mám robiť? a V čo môžem dúfať?. Pokiaľ ide o nádej, Kant nevymedzuje bližšie jej možnosti. Človek môže dúfať doslova vo všetko; v nesmrteľnosť duše, v pochopenie zmyslu univerza. V tomto smere rozum nemôže byť cenzorom, inak by totiž autonómia človeka bola nebezpečne obmedzená. Existuje však osobitný „racionálny“ druh nádeje, ktorý by sme mali dokonca uprednostňovať. Racionálne dúfame v niečo, o čom nič nevieme, pretože je to mimo nášho časového a priestorového horizontu, čo by sme však radi spoznali. V prípade racionálnych nádejí nám nádej umožňuje mobilizovať našu energiu, zvyšuje našu ochotu investovať ju do úloh, ktorých realizácia nás môže, ale nemusí viesť k hľadanému cieľu, avšak o ktorých s určitou istotou môžeme tvrdiť, že nás nezvedú na scestie.

Táto čiastočná nádej nie je Nádejou s veľkým N, nie je to metafyzický hrdina, je to skôr subjektívna túžba, predstavivosť a fantázia; je to nádej, že naša kultúra prežije. Verejne sa už ozvalo *memento mori* – je obsiahnuté v otázke „Môže modernita prežiť?“ A nádej, že naša kultúra prežije, nie je nezákonná ani iracionálna. Nie je to nádej na nesmrteľnosť, ale na dlhovekosť. V toto dúfajúc, prajeme nášmu vlastnému svetu dlhý a šťastný život.

Z anglického originálu *The Status of Hope at the End of the Century* preložil František Novosád

LITERATÚRA

- [1] BLOCH, E.: *The Principle of Hope*. Cambridge, MIT Press 1986.
- [2] HELLEROVÁ, Á. – FEHÉR, F.: *The Postmodern Political Condition*. Cambridge – New York, Polity Press – Columbia University Press 1988.
- [3] HELLEROVÁ, Á.: *The Power of Shame*. Londýn, Routledge and Kegan Paul 1983.
- [4] *On Being Satisfied in a Dissatisfied Society*. In: Hellerová, Á. – Fehér, F.: *Postmodern Political Condition*.
- [5] MANNHEIM, K.: *Ideologie a utopie*. Bratislava, Archa 1991.
- [6] SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava 1986.
- [7] BULTMANN, R.: *Theology of the New Testament*. Londýn 1952.