

VZOSTUP A PÁD IDEY POKROKU**Nad knihou Zdzisława Krasnodębského *Zánik myšlenky pokroku***

Červený Kostelec: Pavel Mervart 2006, 301 s.

TATIANA SEDOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Je možné, aby existoval pokrok bez anamnézy?

J. F. Lyotard

Skutočnosť, že všetko plynie, je neodškriepiteľná a bez problémov ju pripustia aj tí, ktorí nemajú ani potuchy o Herakleitovej dialektike. Otázne však je to, či každá zmena je zmenou k lepšiemu, alebo či predsa len aj tu neplatí Murphyho „zákon“, podľa ktorého každá zmena je zmenou k horšiemu.

Prechod z jedného stavu do iného neznačí automaticky kvalitatívny vzostup, regres je vždy možný. A nárast komplexnosti a diferencovanosti, nech už máme na mysli prírodnú, alebo sociálnohistorickú evolúciu, ktorá na hodinách evolúcie zaberá nanajvýš nejakú pikosekundu, je sprevádzaný aj rizikami nestability. Toho si boli dobre vedomí všetci stúpenci organickej evolúcie, ale v prípade sociálno-kultúrneho vývinu sa od dôb osvietenstva presadzoval optimistický koncept pokroku, pričom sa modifikoval len jeho nositeľ a vlajkonoš (prozreteľnosť, príroda, ľudský rod, národný štát, kolektívny subjekt typu robotnícka trieda a pod.).

V súčasnosti sa idea pokroku ocitla takmer na indexe, lebo rozvoj poznania, jeho technické a technologické zhmotnenia a efekty sa nejako vymkli spod kontroly, minimálne od polovice 19. storočia, a dnes sa uberajú svojou cestou bez ohľadu na potreby ľudstva, pričom k morálke je celkom indiferentný. Tento neradostný proces je na jednej strane sprevádzaný radikálnym pesimizmom a na strane druhej oslavou autenticity indivídua, expresiou zmyslovosti aj emócií. Ponurý ideál asketického jedinca a heroickej povinnosti už nie je sexi, napätie medzi verejným a privátnym je naším osudom.

Baconovské oslavované heslo „Poznanie je moc“ nadobudlo akúsi nepríjemnú pachuť a jeho výtvary neraz pripomínajú nočnú moru. Aj samotná ľudská prirodzenosť sa ocitla pod jarmom racionalizácie a ani reprodukcia nie je už prirodzeným spontánnym procesom, ale objektom jednak manipulácie, jednak biznisu. Prísľub emancipácie ľudstva a jedinca prostredníctvom rozvoja poznania a práce sa nenaplní. Práve naopak, rast poznania nekráča ruka v ruke s intelektuálnou kultiváciou jedinca, ktorý si je istý viac tým, čo nevie, než tým, čo pozitívne vie. Emancipácia, ktorá mala najprv spočívať v ovládnutí prírodných podmienok života, neskôr v ovládnutí sociálnych podmienok života, a nakoniec v ovládnutí ľudskej prirodzenosti (potom mal nastať raj na zemi), sa ukázala ako falšná nádej. Tento prehnaný optimizmus, výnimku z ktorého medzi svojimi súputníkmi

predstavoval osamelý bežec J. J. Rousseau, ktorý ľudský rozum povýšil na miesto prozreteľnosti, dokonale vyjadril svojho času Condorcet: „Poznatkům přírodních věd důvěřujeme jedině na zaklade ideje, že obecné zákony, jimiž se řídí jevy v celém univerzu, jsou nutné a stálé: proč by tedy tento princip neměl platit pro vývoj intelektuálních a morálních schopností člověka stejně jako pro ostatní přírodní procesy“ ([2], 179)?

Naivné presvedčenie, že príroda spája v jedno pravdu, šťastie a cnosť, sa postupne rozvíkľalo s nástupom modernity a predstava, že vedecké poznanie, technologický a technický pokrok prinesú aj zlepšenie, ba priamo recept na riešenie morálnych a sociálnych problémov, bola spochybnená prinajmenšom od nástupu hnutia antikultúry.

Prirodzene, problematiku pokroku možno tematizovať z rôznych perspektív, ale, ako uvádza Margaret Meek Lange, tri otázky sú kľúčové. Prvá otázka súvisí s tým, ako rozliční teoretici pokroku definujú pojem ľudského blaha, šťastia, vzostupu. Druhá súvisí s tým, aký mechanizmus, resp. aké zákony predkladajú teoretici pokroku z dlhodobej perspektívy. Tretia otázka je spätá s tým, akú evidenciu nám stúpenca idey pokroku ponúkajú v rámci svojho determinizmu. Prvá otázka predstavuje normatívny problém, druhá otázka sa spája so sociálnymi vedami a tretia je metodologická a epistemologická.¹ So zreteľom na nastolené problémy v dejinách ideí a v dejinách filozofie narazíme na rozličné explanačné stratégie. Autori sa navzájom budú odlišovať napríklad v tom, čo rozumejú pod obsahom zákonov (Hegel verus Comte), alebo v tom, ako formulujú predstavu ľudského blaha, šťastia (J. S. Mill verus K. Marx). Na opačnej strane názorového spektra sú tí, ktorí spochybňujú myšlienku pokroku, nech sa už vykladá akokoľvek (F. Nietzsche, M. Weber, O. Toynbee, O. Spengler a i.)

Problematiku pokroku však možno v princípe reflektovať dvojako: jednak apriórne špekulatívne, jednak generalizáciou empirických faktov. Obidve podoby uvažovania o pokroku, o jeho podstate a cene nájdeme aj dnes, napríklad u F. Fukuyamu s jeho ideou o konci dejín a ideológiu neoliberalizmu a u J. Diamonda s jeho zoznamom hrozieb pre dnešnú civilizáciu a udržateľný rozvoj.

Aby som láskavého čitateľa/ku nezavádzala nudným morfondírovaním, musím explicitne uviesť, že mi nejde o mapovanie pokroku v kontexte dejín ideí ani o artikuláciu zdrojov jeho pojmu, ktoré sú protirečivé samy osebe, lebo vychádzajú tak z antických, ako aj z kresťanských zdrojov. Dokonca mi nejde ani o postihnutie celého spektra motivačných a funkcionálnych väzieb a súvislostí medzi pojmom pokroku a inými konceptmi, ale pokúsím sa len o zamyslenie nad knihou poľského filozofa a sociológa Zdzisława Krasnodębského, ktorý analyzuje ideu pokroku na jednej strane s akcentom na jej miesto vo filozofii dejín, na strane druhej vzhľadom na jej pomer k novodobej kultúre, ktorej dedičmi sme aj my.

Pravdaže, dnešný postoj k pokroku vo sfére vedy a techniky je už obozretnejší, lebo lekciami dvoch svetových vojen, nespočetných genocíd, environmentálnych katastrof a iných „výdobytkov“ sa nedá len tak zhodiť zo stola a veľký príbeh pokroku, ktorý neohrozene pochoduje dejinami a ktorého nositeľom je ľudský rod, sa ocitol pod paľbou zničujúcej

¹ Pozri heslo Pokrok in: [6].

kritiky. Radikálne spochybnenie naratívu pokroku priniesol postmodernizmus a pregnantne ho sformuloval Lyotard, ktorý explicitne hovorí: „Rozvoj viedotechniky sa stal niečím, čo prispíva k vzrústu tohoto pocitu nevoľnosti, a nikoliv k jeho zmírnění. Jako pokrok už tento rozvoj označovat nemůžeme. Zdá se, že se pohybuje vpřed sám od sebe, vlastní silou, samopohybem, který je na nás nezávislý, Neodpovídá požadavkům vzházejícím z potřeb člověka. Naopak, zdá se, lidské subjekty individuální nebo sociální jsou výsledky tohoto rozvoje a jejich důsledky napořád vychylovány z rovnováhy. Máme na mysli nejen důsledky materiální, ale také důsledky intelektuální a psychické, jakoby lidstvo bylo v situaci, kdy nestačí držet krok s oním procesem akumulace nových objektů praxe i myšlení“ ([5], 71).

Krasnoděbski však napriek tomu konštatuje, že naše uvažovanie o dejinách je akosi nolens-volens spojené s ideou pokroku, hoci len v podobe jednorazového aktu, napríklad prechodu od autoritárskeho režimu k demokracii, akoby myšlienka pokroku bola súčasťou našej mentálnej výbavy, hoci viera v univerzálny pokrok, ktorým je predchnutý historický proces, sa vyparila. Ani idea emancipácie človeka sa už nespája s rozvojom poznania a s vedou. Inými slovami, sme si vedomí limitov emancipácie a autonómie prostredníctvom poznania. S vedomím tejto europocentrickej mentalítvy koncipuje Krasnoděbski svoje reflexie o pokroku v kontexte mysliteľského trojuholníka, ktorého vrcholmi sú Kant, Weber a Habermas a ich politická a morálna filozofia. Krasnoděbski presvedčivo ilustruje, ako sa idea pokroku počnúc Weberom presúva z filozofie dejín a ako sa „sociologizuje“ ([4], 34). Tento akcent pokladám za najinšpiratívnejší aspekt predložených reflexií. V pozadí jeho úvah možno identifikovať naratív západnej kultúry o univerzálnych dejinách a o ľudstve ako subjekte tohto procesu.

Hoci Kant sa všeobecne považuje za predstaviteľa liberalizmu, ktorý mu vďačí za myšlienku formálneho práva, vymedzenie oblasti práva a oblasti morálky, za koncepciu verejného práva ako procedurálneho, a nie obsahového príkazu, jeho politická a sociálna filozofia, obsiahnutá v tzv. „malých spisoch“ (*Idea všeobecných dejín v svetoobčianskom zmysle* z roku 1784, *K večnému mieru*, 1795, *Erneuerte Frage. Ob das menschliche Geschichte im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1789, *Der Streit der Fakultäten*, ale aj paragraf 83 *Kritiky súdnosti, Von der Träumen der Vernunft*), zostáva akosi v tieni kantovských troch kritik.² Dejiny spoločenského života zaujímajú v rámci jeho filozofie málo miesta, čo možno azda objasniť tým, že Kant napísal tieto práce ako príležitostné dielka, obracal sa nimi na verejnosť, ich jazyk je jednoduchý a aj ich dosah a dopad sa hodnotia rozlične a kontroverzne. V tomto smere má Krasnoděbski nepochybne pravdu. Vyskytli sa aj interpretácie, podľa ktorých tieto práce nijako nesúvisia s kritikami a patria k predkritickému obdobiu Kantovho myšlienkového vývinu, alebo dokonca aj interpretácie, podľa ktorých sa Kant pokladá za zdroj nacionalisticko-kolektivistických koncepcií.

Krasnoděbski presvedčivo argumentuje v prospech tézy o organickom súvisi medzi kantovskou sociálnou filozofiou, filozofiou dejín a Kantovým kriticizmom. „Filosofie dějin

² V domácom kontexte sa Kantovej sociálnej a politickej filozofii, jeho filozofii dejín zasvätené a rozhládené venuje V. Belás.

a spoločenská filosofie zaujímajú v Kantovom myšlenkovom systéme miesto medzi teoretickou a etickou filosofií v tom smyslu, v jakom ono miesto zaujíma Kritika soudnosti. Jeli tomu skutočne tak, potom tyto spisy, ač rozsahem nevelké, mají zásadní význam pro pochopení celku. Představují pokus o zprostředkování morálky společenské skutečnosti“ ([4], 45). Kant, nasledujúc kritiku kantovskej *historiografie* načrtol, ako ukazuje Krasnoděbski, perspektívu morálneho a politického pokroku ľudstva. Výsledky však závisia od Kantovho chápania morálky a práva, teda od toho, k čomu sa má dospieť v procese vývoja. Lenže problém je v tom, že človek je obyvateľom dvoch svetov: sveta noumenálneho a sveta fenomenálneho. Človek je determinovaný nielen fyzicky, ale aj psychicky, no zároveň je podľa Kanta morálnou bytosťou so slobodnou vôľou. Ako zmyslová bytosť sleduje človek svoje egoistické záujmy a potreby, ale ako morálna bytosť má za cieľ sebazdokonaľovanie v historickom procese. Človek sa nevyčleňuje z animálneho sveta intelektom, ale schopnosťou morálnych motivácií, mravným zdokonaľovaním, napĺňaním kategorického imperatívu, podľa ktorého má byť druhý pre nás vždy účelom, nikdy nie prostriedkom.

Na jednej strane prebieha historický vývoj v podobe konfliktov a zápasov, ktoré vyústili do sformovania občianskej spoločnosti, na strane druhej je tu morálne individuum, vydané napospas svojmu svedomiu. Krasnoděbski oprávnene uvádza, že kým v empirickej rovine by mravný prerod znamenal len jednorazový čin, ktorý nezaručuje ďalší postup a rozvoj, lebo Kant nebol naivný a vedel o ľudskej prirodzenosti, o nespooločenskej spoločenskej svojej, a tak riešil hlavolam, ako a odkiaľ sa berie sila potrebná na morálny vzostup. Krasnoděbski upozorňuje na to, že v tomto bode sa kantovské motívy filozofie dejín teologizujú, lebo garantom existencie slobodnej vôle je boh ako regulatívna idea. Dejiny sú potom podľa Kanta cestou k zodpovednosti za seba, jedinci nadobúdajú viac slobody, čo značí, že konajú v súlade s morálnymi normami. Podstatou spoločenského života by mal byť racionálny etický konsenzus a menej by ho mali reglementovať slepé sily a nerefektované tradície. Krasnoděbski interpretuje pojem pokroku v Kantovom podaní so zreteľom na dva ciele: Prvým cieľom je sformovanie občianskej spoločnosti a druhým sformovanie republiky cností. Tá však nemá vzniknúť za použitia politických prostriedkov, ale prostriedkov náboženských ([4], 70). Pravda, náboženstvo je stotožnené s etikou, závisí od nej, a nie naopak. Krasnoděbski na pozadí deskripcie a komparácie rozmanitých interpretácií (R. Kosseleck, K. Löwith, J. Bury, E. Cassirer, W. Wagar, R. Nisbet, B. Bauch, K. Weynd a i.) demonštruje napätie medzi Kantovým chápaním pokroku ako mravného zdokonaľovania a autonómiou človeka a jeho podriadením sa abstraktnej spoločnosti, pričom toto podrobenie je podmienkou jeho emancipácie a slobody. To, na čo sa má zameriavať individuum, je napokon ľudský rod *per se* ako najvyšší a posledný účel. Pravidlá sú nadosobné a generuje ich rozum. V nemeckom myslení tento univerzálny subjekt vytlačil postupne štát, a tak sa nanovo otvorila diskusia o vzťahu medzi etikou a právom, ktorú začal Kant, ako aj o možných cestách pokroku.

Krasnoděbski sa venuje vzťahu, ktorý v našom kontexte nebol doposiaľ reflektovaný, vzťahu medzi I. Kantom a M. Weberom. Za východisko interpretácie tohto vzťahu zvolil racionalitu, toto spoločné tematické pole, kde si Kant podáva ruku s Weberom. Tak ako E. Gellner aj náš autor tvrdí, že obidvaja myslitelia sa zaoberajú v relevantnej miere

racionalitou. Z tejto perspektívy skúma ich vzájomný pomer, súvislosti i radikálne rozdiely, lebo podľa Webera evolúcia náboženstva smeruje v historickom vývoji k svojmu spochybneniu, až k vyvráteniu a k priepasti medzi náboženstvom a inými hodnotovými sférami. Hoci Weber nepestuje filozofiu dejín, ktorá sa v tomto období pokladá za definitívne uzavretú kapitolu, predsa len uvažuje o historickom procese z pohľadu tendencie, ktorá preniká dejinami a ktorej produktom je moderná civilizácia. Je to racionalizácia a intelektualizácia, v dôsledku ktorých sa modifikujú motivácie a štruktúry vedomia, ktoré viedli k zmeneným postojom k svetu (treba ho ovládnuť), k zmyslovosti (treba ju zavrhnúť), k temporalite a životu vôbec ([4], 113). Rôzne kultúry sa vyznačujú vlastnými racionalizačnými trendmi, hoci niektoré zostávajú nehybné.

Keďže racionalizácia je podľa Webera univerzálnou tendenciou historického pohybu, treba odpovedať na otázku, v akom význame je tento proces pokrokom ([4], 119). Jeho rozhodujúcou formou je pokrok v rozvoji efektívnych prostriedkov na dosahovanie cieľov. Táto racionalizácia spočíva na transformácii všeobecného vedenia, keď ľudia nadobúdajú presvedčenie, že svet možno ovládnuť kalkulom, ale spolu s tým prežívajú pocit „odčarovania“ sveta. Tento proces neprebíha len vo sfére poznania, ale zahŕňa aj celú sociálnu sféru, ktorá je čoraz viac regulovaná a podrobovaná systematizácii. Za pokrok v zmysle racionalizácie a intelektualizácie však treba zaplatiť a cenou je v danom prípade strata zmyslu ([4], 121). Krasnoděbski usudzuje, že Kantov problém zosúladenia naturalisticko-empirickej a etickej koncepcie človeka Weber rieši spôsobom čiastočne poplatným Rickertovi, t. j. nadradením mravnej osoby osobe poznávajúcej, lenže v tomto prípade už nejde o prevahu praktického rozumu nad teoretickým, ale o nadvládu vôle nad rozumom. A tak Krasnoděbski konštatuje, že, kategorický imperatív aj hlas rozumu sa menia na volanie vášní a osudu ([4], 135).

Kým u Kanta každé konanie podlieha etike, Weber v duchu svojho pluralistického hodnotového univerza vidí priepasť medzi hospodárstvom a etikou, medzi politikou a etikou, medzi rôznymi hodnotovými poriadkami, ktoré sú navzájom nesúmerateľné. Na rozdiel od Kanta Weber už neverí v univerzálnosť morálnych hodnôt. Práve tie sú predmetom voľby, ich zdrojom je vôľa, nie intelekt. Právo je nezávislé od morálky, má dbať na dodržiavanie zákona, v najlepšom prípade charizmatiký vodca dodáva právu nejaký zmysel. Aj v rovine vzťahu medzi etikou a politikou Weber rozlišuje medzi tzv. etikou presvedčenia a etikou zodpovednosti. Etika zodpovednosti je etikou politika – v tomto smere sa rozchádza s Kantovým univerzalizmom –, ale práve ona stelesňuje étos modernej doby. Etika zodpovednosti sa spája s povinnosťou, ktorá sa u Webera nevzťahuje na ľudský rod, ale na vlastné národné spoločenstvo. Krasnoděbski si všíma aj politické dôsledky Weberových ideí, najmä jeho koncept charizmatikého vodcu, vodcovskej demokracie, funkciu byrokratického aparátu a i. Krasnoděbski zaujímavým spôsobom demonštroval, že „idea pokroku, v té krajní verzi, ktorou jsme popsali na počátku a ktorou jsme našli také u Kanta, osciluje mezi moralizátorství a amoralismem, mezi totalitou absolutně racionálního rozumu a totalitou absolutně iracionální vůle“ ([4], 157).

Kant aj Weber sú nepochybne piliere nemeckej duchovnej kultúry, a nielen jej, a Krasnoděbski diagnostikuje názorové posuny od Kanta k Weberovi, v ktorých vidí aj svedec-

tvo doby, svedectvo o radikálnej zmene duchovnej klímy a mentality. To sa prirodzene manifestuje aj na ďalšom osude idey pokroku, ktorá sa na jednej strane stane súčasťou duchovnej výbavy dedičov osvietenstva a Kanta v zmysle vzostupu poznania ruka v ruke s rozvojom morálky, ovládania a potlačenia zmyslovosti a prírodnej spontaneity (Hegel, Comte, Marx). No na strane druhej sa pod tlakom historického kontextu idea pokroku postupne obracia v svoj pravý opak, mení sa na oslavu autentickosti, založenej na oslobodení zmyslovosti a pudovosti, na opustení idey autonómie subjektu, na oslave moci brutality. To však vedie aj k nahradeniu idey ľudstva ako subjektu dejín a emancipácie národným štátom a k objaveniu kľúčovej cnosti – poslušnosti.

Krasnoděbski si všíma nemeckú duchovnú tradíciu a jej artikuláciu a tematizáciu dualizmu moci a etiky od čias Bismarckovej *Realpolitik* až po autorov obdobia prvej svetovej vojny (F. Meinecke, W. Sombart, L. Strauss, H. Plessner, E. Troeltsch, M. Scheler a i.) a hodnotí aj názory na ideové zdroje totalitarizmu (pozri kapitolu *Mezi dvěma zákony*, s. 159 – 189). Nie nepodstatné je jeho pripomenutie, že hoci idea amorálnej ľudskej prirodzenosti bola vynálezom románskeho myslenia, svoje naplnenie a rozvinutie našla na nemeckej pôde, najmä v čase, keď sa na scéne objavil romantický nacionalizmus.

Rozpor etických a politických motivácií sa prejavil v plnej sile už v 19. storočí a ďalej eskaloval s dôsledkami aj pre relevantné predpoklady idey pokroku. A kým Weber ešte odporúčal princíp zodpovednosti voči sebe samému, princíp zodpovednosti charismatickej osobnosti, vývoj v dvadsiatom storočí ([4], 192) celkom prehodil výhybky a smeroval k narcistickej osobnosti, k hedonizmu. V tomto duchu aj etika zaznamenala zásadný prelom: Etiku povinnosti a záväzkov vystriedala etika sebarealizácie a autentickosti ([4], 192 – 193).

K zaujímavým aspektom Krasnoděbského analýzy v tomto kontexte patrí rozbor nového étosu, revolty zmyslovosti proti rozumu, proti univerzálnosti morálnych príkazov, koniec-koncov proti všetkým pravidlám. V tejto súvislosti interpretuje aj význam a miesto erotiky, ktorá zohrala významnú úlohu v antikultúrnom hnutí, čo viedlo k novému pochopeniu človeka a k zmenenému obrazu dejín. Pod vplyvom Nietzscheho, Freuda a Marxa sa dejiny v zmysle racionalizácie interpretujú ako dejiny represie, odcudzenia, manipulácie a vykorisťovania ľudskej prirodzenosti. „Tak se tedy proces modernizace, proces formování a rozvoje novodobé civilizace, který pro Kanta znamenal pokrok rozumu a pro Webera ambivalentní proces racionalizace, stává pro filosofy kontrakultury procesem iracionalizace“ ([4], 209). Očakávania a nádeje späté s rozvojom rozumu sa nenaplnili, naopak rozum kapituloval pred mocou, vsadil na pud sebazáchovy. Tento obrat znamenal pre etické myslenie výzvu: Bola tu otázka, či ide len o dočasný úpadok, alebo či daný stav je prejavom samej podstaty rozumu a racionality. Fakt, že podľa ideológov antikultúry (H. Marcuse, O. N. Brown, frankfurtská škola) prebehla kolonizácia aj tej sféry, ktorá sa pokladala za nedotknuteľnú sféru intimity, a že sexuálny aj emocionálny život jedinca ako sféra spontaneity a prirodzenosti sa podrobil racionálnej kontrole a represii, pokladá Krasnoděbski za symptóm radikalizácie trendu modernity ([4], 217). Týmito úvahami a úvahami o antikultúrnom myšlienkovom pohybe sa vytvára most na prechod k rozboru Habermasových ideí.

J. Habermas weberovskú diagnózu krízy modernity analyzuje jednak ako tézu o strate zmyslu, jednak ako tézu o strate slobody, pričom akceptuje empirickú deskripciu situácie, ale zavrhuje jej teoretickú zdôvodnenie ([4], 242). Weber je podľa Habermasa na omyle, lebo negatívne dôsledky a dopady racionalizácie sú len konzekvenciou jednostrannej racionalizácie, nie racionalizácie ako takej. Silou, ktorá integruje spoločnosť, už nie je ani náboženstvo, ani tradícia, ale komunikatívne konanie. Racionalizáciu treba prehliť a nástrojom má byť teória komunikatívneho konania, dosiahnutie konsenzu pomocou diskurzívnej etiky. V postindustriálnej spoločnosti, v ktorej prácu vytláča technika, sa hlavným problémom stáva komunikácia, nie konzum, ale gramatika foriem života ([4], 242). Kríza je krízou vzťahu medzi životným svetom (*Lebenswelt*) a systémom, týmito dvomi sférami sociálnej integrácie, ktorá sa realizuje prostredníctvom normatívnych štruktúr podrobných racionálnej diskusii, prebiehajúcej prostredníctvom moci a funkcionálnych požiadaviek systému (napríklad financie). Habermas a K. O. Apel tvrdia, že práve komunikácia umožňuje legitimizáciu etiky a formuje normatívne základy kritickej teórie spoločnosti. Habermas tento predpoklad opiera o Kohlbergovu koncepciu morálneho vývinu individua (od vlastných záujmov a vyhýbania sa trestu cez konformizmus vo vzťahu k daným normám až k hodnoteniu a univerzálnym etickým zásadám), ktorú aplikoval na kolektívnej úrovni. Avšak pre Habermasov koncept komunikatívneho konania je kľúčový nedostatčne explikovaný rozdiel medzi prácou a interakciou, neurčitý status komunikatívneho konania, z čoho potom vyplývajú hmlisté vzťahy medzi svetom komunikácie, komunikatívnym konaním, argumentáciou a diskurzom, morálnym a expresívnym aspektom komunikatívneho rozumu. Otvoreným problémom ostávajú hranice možného konsenzu v situácii, keď čelíme pluralite záujmov a všetko je predmetom vyjednávania. Všetky výhrady adresované Habermasovej koncepcii vedú Krasnoděbského k tvrdeniu, že komunikatívny rozum nedokáže nahradiť integrujúcu úlohu, ktorú v predmodernite plnilo náboženstvo. A kríza, o ktorej píše Habermas, bola krízou straty zmyslu, nie krízou oslabovania integrácie. Habermas nás vyzýva, aby sme vychádzali z falibilisticky interpretovaných noriem, ktoré však ašpirujú na univerzálnosť. Ako uzatvára Krasnoděbski: „Tuto krízi nemôže komunikatívny rozum v žiadnom prípade vyriešiť, neboť je pouze zařízením ke zkoumání norem hodnot, nikoliv k jejich tvoření, a i tak může prozkoumat nemnoho“ ([4], 268).

Strata viery v etické možnosti vedeckého poznania bola jedným z hlavných zdrojov úpadku idey pokroku a prispela k silnému pocitu krízy európskej civilizácie ([4], 278). Tento aspekt analyzujú z rozličných uhlov pohľadu myslitelia ako E. Gellner, A. MacIntyre, M. Scheller, R. Nisbet. Aké je teda podľa Krasnoděbského poučenie z histórie pojmu pokroku pre súčasnosť? Skúsenosti liberálneho kapitalizmu aj reálneho socializmu prispeli k tomu, že ideál civilizácie založenej na autonómii a slobode človeka (z ktorého vychádzali Kant, Weber aj Habermas) sa ocitol v troskách ([4], 288). Zrážka príliš ambiciózneho osvietenského ideálu s krutou realitou je bolestivá a idea *homo creator* sa prežila. Vlna pesimizmu a ohlasovanie smrti človeka, subjektu, jeho nahrádzanie diskurzom, jazykom, formami života, komunikáciou, systémom je prejavom zlyhania ideálu *homo creator*, ako píše Krasnoděbski ([4], 290). Napokon, diagnóza kultúrnej krízy je vždy vecou aplikability kritérií, ktoré nie sú mimochasové, ahistorické ani mimokontextuálne. Podľa

Krasnoděbského je naša subjektívna suverenita limitovaná našou situovanosťou, a to v intenciách, ktoré rozvíja dnešná hermeneutika a fenomenológia. Hoci vcelku súhlasím s autorovou tézou, že pokrok vedy, resp. technovedy nepriniesol vyriešenie našich morálnych dilem ani neznamenal vyriešenie sociálnych problémov a že práve naopak sa ukazuje, že okrem vystupňovania starých ťažkostí priniesol aj nové problémy, nemyslím si, že optimizmus možno čerpať z „oslabenia viery vo vlastné sily“ a že to je cesta (spolu s akcentovaním náhodnosti v našom morálnom svete), ktorá nám dokáže prinavrátiť vieru v zmysel života a sveta ([4], 295).

Zoči-voči brutálnym faktom dnešného globalizovaného sveta s víťazmi a porazenými tohto technokratmi a byrokratmi adorovaného procesu a so zreteľom na devastovanie prírodných podmienok ľudskej existencie sa mi vidí adekvátnejší názor na ideu pokroku, aký načrtol W. Benajmin svojím metaforickým obrazom a ktorý si, mimochodom, vybral aj M. Adorno. Táto metafora, pôvodne zameraná proti hegelovskému ponímaniu dejín, sa dnes javí v novom svetle: „Klee má obraz, ktorý se jmenuje Angelus Novus. Je na ňom vyobrazen anděl, jenž vypadá, jako by hodlal opustit něco, čím je fascinován. Oči má vypoulené, ústa dokořán a jeho křídla jsou rozpjatá. Tak asi musí vypadat anděl dějin. Tváří se obrací do minulosti. Co se nám jeví jako řetěz událostí, to vidí jako jednu jedinou katastrofu, která bez přestání kupí trosky na trosky a hází mu je pod nohy. Rád by prodlel, rád by vzbudil mrtvé a spravil, co je rozbité. Ale z ráje věje vichřice, která se opírá do jeho křídel a má takovou sílu, že je anděl už nemůže složit. Tato vichřice ho nezadržitelně pohání do budoucnosti, již nastavuje záda, zatímco hora trosek před ním roste do nebe. Tato vichřice je tím, čemu říkáme pokrok“ ([1], IX, 12).

LITERATÚRA

- [1] BENJAMIN, W.: Dějinné filozofické teze. In: *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon 1979.
- [2] CONDORCET, M. de.: *Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha*. Praha: Academia 1968.
- [3] DIAMOND, J.: *Kolaps. Proč společnosti zanikají a přežívají*. Praha: Academia 2008.
- [4] KRASNODĚBSKI, Z.: *Zánik myšlenky pokroku*. Český Kostelec: Pavel Mervart 2006.
- [5] LYOTARD, J.-F.: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993.
- [6] MEEK LANGE, M.: heslo „Progress“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.)
URI<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/progress/>>.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/0207/09.

prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR
e-mail: tanasedova@dmail.com