

KRIZOVÉ PRVKY MODERNY

Tomáš Bubík

Fakulta humanitních studií Univerzity Pardubice

Současná podoba hermeneutiky, jakožto vědy o tom, jak porozumět historickým textům, faktům či událostem, například v podání Hanse Gadamera, představitele novodobé hermeneutiky, nás ujišťuje, že hermeneutika smyslu z hlediska historismu nevyžaduje speciální konstrukci nějakého vyabstrahovaného subjektu, který by smazal onen časový rozdíl mezi naším světem a světem minulosti a pomohl nám jej pochopit, či jinak, dospět k jeho objektivní rekonstrukci. Podle Gadamera spočíval předsudek historismu v tom, neboť se domníval, "že se na půdu historické objektivnosti dostane tak, že se postaví do perspektivy jisté doby a bude myslet v pojmech a představách vlastních té době. Ve skutečnosti jde spíše o to, jak říká Gadamer, považovat časovou vzdálenost za základ pozitivní a produktivní možnosti porozumění".¹⁾ Znamená to tedy, že žádná dějinná epocha nemůže dospět k vlastnímu sebeporozumění. Sebe porozumění je tedy možné pouze na základě našeho dialogu s tradicí. Přítomnost proto povstává jen díky minulosti, jež je nositelem tradice. V tomto smyslu je dnes irelevantní hovořit o postmoderně, neboť zatím je ve stádiu pouhého přitakání sobě samé. Čas její avantgardy, který je předzvěstí epochálního zlomu, ještě nenastal.

Gadamerovo porozumění je podmíněno také vzdáleností, která je časová, ale pouze za předpokladu totožného pojmání času těchto epoch. Čas je v tomto smyslu chápán jako elementární symbol a tedy i klíč k chápání dějin. Diferentní chápání času v dané historické epoše pak ale může implikovat nemožnost jejího porozumění a tím i nepřevoditelnost smyslu. Pochopení času jakožto proudu našeho vědomí, které je nezbytné pro následné porozumění, si uvědomoval i jeden z nejvýznamnějších filosofů XX.století, zakladatel fenomenologie, Edmund Husserl.

Gadamer zároveň nehovoří o poznání jako o něčem apodiktickém, ale možném, k čemuž můžeme i nemusíme dospět, a proto i tento krátký referát o krizových prvcích moderny si nečiní ani nemůže činit nárok na platnost oné kritiky. Vychází pouze z jednoho předpokladu, a to takového, že diskurz moderny, jakožto výsledek hlubokého epochálního obratu je definitivní minulostí, jehož konečné

1. Gadamer, H. - G.: Problém dějinného vědomí. Filosofie, Praha 1994, str. 49.

datum se jeví jako rok 1918, kdy k destrukci modernistického univerzalizmu dochází i na politicko - mocenské úrovni. "Teprve s ním začíná obrat k nové epoše světa po moderně".²⁾

Evropská kultura, předně ve své poslední etapě, bývá nazývána kulturou faustovskou,³⁾ kterou ale může být zvána už od renezanace. Radikálně se totiž začíná měnit povaha a smysl lidského poznání a k oné vyeskalované podobě dochází až v 19.století, kdy už není vědění chápáno jako poznání pro poznání samé či jako projev intelektuálního mysticismu adorizujícího řád univerza. Například Francis Bacon, renezanční myslitel, hovoří o poznání jakožto instrumentu moci a síly, který má být namířen proti přírodě. Stejně tak je tomu i mnohem později u Karla Marxe. Taktika rozumu se má stát technikou boje.⁴⁾ Oswald Spengler v knize "Člověk a technika" dokonce hovoří o "dotazování se přírody mučidly, pákami a šrouby".⁵⁾ Obecně ale renezanace ještě stále vnímá univerzum jako živé, či spíše oduševnělé a člověka jako toho, kdo dotváří Bohem stvořenou přírodu, čímž se mu dostává nejen účasti na boží tvorbě, ale i participace na boží dignitě. Tvůrčí schopnost je předně to, co člověka povyšuje nad vše biologické a animální. Problematickou renezanční osobností se v tomto smyslu stává především René Descartes. Erazim Kohák říká, že "základem pojetí, které se stalo metafyzickým východiskem moderního věku, je radikální Descartovo vyčlenění lidské mysli ze světa, či přesněji, vyčlenění lidské mysli ze světa, který zahrnuje i lidské tělo".⁶⁾ Fyzické univerzum, do které patří i tělesnost, podrobuje zákonům mechaniky, což znamená, že vše, co je hmotné povahy, se stává určitým typem více či méně dokonalého stroje. To je zcela zřejmé například u Johannese Keplera, který na základě výpočtů stanovil, že nebeská tělesa se pohybují podle přesných zákonů. Subjekt "res cogitans" - myšlení, původně chápán v křesťanském smyslu jakožto "intelektuální anima", jež se stal intelektuálním předpokladem evropského moderního subjektivismu a individualismu, je v důsledku pozdější sekularizace, materialismu, nástupu pozitivismu a marxismu redukován až do podoby, kterou nabyl v behaviorismu, kde skutečně je pouze to, co je manifestní. Erazim Kohák k tomu pounamenává, že svět se stal bezduchou věcí (a s ní i člověk), a jen za tohoto předpokladu se mohla rozvinout moderní věda⁷⁾ a technika.

Osmnácté století přistupuje k technice s nezájmem až nevolí, ale s rostoucí demokratizací společnosti a utilitaristickým myšlením mas ve století devatenáctém hospodářské záležitosti začínají převažovat nad kulturními. Dochází k postupnému odestetizování kultury, které se projevilo zvláště důrazem na prospěšnost a užitečnost s ohledem na celek společnosti a následnou její industrializaci. Bláženost, jež spočívá v dosažení štěstí a spokojenosti pro co největší počet lidí (Jeremy Bentham), nemá být věcí nebeské budoucnosti, ale budoucnosti pozemské. Spokojenost a štěstí nesmí být současně otázkou privilegia, neboť lidé jsou si od příro-

2. Küng, H.: Světový étos projekt. Archa, Zlín 1992, str. 13 – 14.

3. Spengler, O.: Člověk a technika. Neklan, Praha 1997, str. 40 – 55.

4. Tamtéž.

5. Tamtéž, str. 43.

6. Kohák, E.: Člověk, dobro a zlo. Ježek, Praha 1993, str. 195.

7. Tamtéž.

dy rovni (J.J.Rousseau). Musí se proto týkat všech, bez rozdílu. Základním úkolem se stává tedy "společná" proměna světa, který jako bezduchá věc má navíc nicotnou hodnotu. Skutečnou hodnotu může získat jen skrze hodnotu tzv.přidanou, které se nedosahuje jinak než znásobenou silou stroje. Stroj se zároveň stává prostředníkem mezi člověkem a světem, čehož důsledkem je odcizení člověka od přírody a následná ztráta jakéhokoli jejího porozumění. Naším předmětem poznání se tak stává pouze svět vědecké konstrukce, svět umělý, svět lidské mysli. Krédo Spenglerova světsky vzdělaného objevitele jakožto vědoucího kněze stroje proto zní: "technika je věčná jako Bůh otec, spasí lidstvo jako Syn, osvětluje nás jako Duch svatý".⁸⁾ Skutečnost síly technického člověka, znásobená silou spoutané přírody, mu propůjčuje atribut božské všemohoucnosti a pasuje jej na "nadčlověka" s jeho "neomezenou" vůlí k moci. Velkým problémem dnešní techniky se stala především její esoteričnost⁹⁾ a navíc otázka, zda-li se právě technika nestala reinkarnací antického fatum pro 21. století.¹⁰⁾

Dalším specifickým znakem moderny je myšlenka pokroku, která mimo jiné spočívá v trvalé eskalaci potřeb a jejich následném uspokojování. Modernistický novismus zakládá svou víru na tom, že "nové se stalo hlavním znakem pozitivní hodnoty".¹¹⁾ Faustovská kultura je kulturou nezadržitelného růstu a předpokládá, že změna znamená vývoj. Nezáleželo tedy na formě změny, nýbrž se apriorně předpokládala její progresivní hodnota. "Maximalizace variabilnosti změny - uměle podporována a povýšená na nejdůležitější věc na moderní scéně - zničila veškerou stabilitu".¹²⁾ Johannes B. Metz v této souvislosti hovoří o ztrátě autenticity evropského člověka jakožto důsledku přizpůsobování se hyperdynamice změn.¹³⁾ Formy změny už nejsou odvozovány z morálně - etického diskurzu, jenž byl určován tradicí. To, co pokrok umožňuje, je ve své podstatě dobrem, a co omezuje, zlem. Zlo je ale chápáno jako nepostradatelná podmínka a součást vývoje, a tudíž dobro, což je další důvod relativizace hodnot, které se zrcadlí v modernistickém postoji, obecně vnímaném jako postoj člověka "mimo dobro a zlo". Suzi Gabliková, americká filosofka umění, k tomu poznamenává, že "moderna během svého usilovného boje o nezávislost a ve víře, že přiškrcována morálními nebo společenskými požadavky nebude moci vzkvétat, zbavila jedince odvahy hledat cokoli dobrého i mimo něj samého".¹⁴⁾

V roce 1983 byla poprvé publikována kniha německého filosofa Petera Sloterdijka "Kritika cynického rozumu", ve které charakterizuje povahu osvícenského rozumu, jež se uplatnil především v období moderny. Osvícenský rozum usiluje o poznání za každou cenu. Ve jménu poznání se proto vše stává legitimní. Dochází tím ke zrušení hranice mezi dobrem a zlem, což nutně způsobuje relativizaci všech hodnot. Zlo, právě proto, že už takto není vnímáno, se stává docela běžnou věcí,

8. Spengler, O.: Člověk a technika. Neklan, Praha 1997, str. 45-46.

9. Tamtéž, str. 49.

10. Salomon, J. J.: Technologický úděl. Filosofie, Praha 1997, str. 21.

11. Gabliková, S.: Selhala moderna? Votobia, Olomouc 1995, str. 128.

12. Tamtéž.

13. Metz, J. B.: Úvahy o politické teologii. OIKOYMENH, Praha 1994, str. 46 – 47.

14. Gabliková, S.: Selhala moderna? Votobia, Olomouc 1995, str. 133.

se kterou se nedá nic dělat. Je zcela legitimní být vůči němu indiferentní. Nejsme proto za něj ani odpovědní. Legimní jsou pak i velké a agresivní metapříběhy jako nacismus, stalinismus či komunismus, ale pouze za jednoho předpokladu, že jsou revoluční, pokrokové a utopické. Produktem zrušení této hranice se stal "moderní cynik" člověkem, stojícím mimo dobro a zlo, neboť učiníme-li tento krok, nutně nás zaskočí cynismus. Mezi ony typy moderního cynismu, podle Sloterdijka, patří například Goethův Faust či Dostojevského Velký inkvizitor.

Polský filosof, Leszek Kołakowski, od 70. let tvořící ve Velké Británii, v této souvislosti označuje za nejnebezpečnější stránku moderny to, že osvícenský typ racionality způsobil "mizení jednotlivých tabu"¹⁵⁾ v naší kultuře. Dle něj už dnes ale "nemáme možnost rozlišovat mezi dobrými a špatnými tabu, první z nich uměle udržovat, zatímco druhá odstraňujeme".¹⁶⁾ Kołakowski chápe tabu jako bariéru, která je vytýčená instinktem¹⁷⁾ a její povaha má tedy sebezáchovnou funkci. Bouráním tabu jejich racionalizací a následným jejich odmítnutím je pak ohrožena nejen kultura a společnost, ale i jednotlivec, jehož povaha je dána především korespondencí s řádem jeho světa. Racionalita a racionalizace pak ohrožují především samotnou existenci člověka jakožto subjektu, který v evropské kultuře vznikl především v důsledku novověké emancipace od státu, církve a tradice. Racionalita individua, subjektu je proto projevem jeho emancipačních snah, tedy určitou formou vzdoru vůči moci a autoritě. Michel Foucault, francouzský poststrukturalista právě z těchto důvodů hovoří o hledání nové formy subjektivity, a řekl bych, že nutně s tím i nové formy racionality, neboť "dokonalá racionalita osvícenského typu pak představuje cíl, jež nakonec sám sebe zmaří".¹⁸⁾

15. Kołakowski, L.: Moderna na lavici obžalovaných. In: Pojem krize v dnešním myšlení. Filosofický ústav ČSAV, Praha 1992, str. 67-68.

16. Tamtéž.

17. Tamtéž.

18. Tamtéž.