

K DIALEKTIKE OSVIETENSTVA

LUBOMÍR DUNAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

DUNAJ, L.: The Dialectic of the Enlightenment
FILOZOFIA 65, 2010, No 4, p. 356

The paper aims at an analysis of “the dialectic of the Enlightenment thought”. It tries to answer the question, why many positive and constructive ideas used by societies to explain the world, and especially the social reality, often become unchangeable stereotype dogmas. The author draws on *The Dialectic of the Enlightenment* by T. W. Adorno and M. Horkheimer, trying to apply their principal thesis on the results of contemporary social-philosophical analyses, represented mainly by the writings of N. Fraser and A. Honeth. He also introduces various aspects of civilizational analysis (J. P. Arnason), as in considering social problematic the globalization has to be taken into account as well.

Keywords: Dialectic – Enlightenment – Liberalism – Globalization – Critical theory – Civilizational analysis

Cieľom tohto príspevku je analýza Adornovej a Horkheimerovej tézy z *Dialektiky osvietenstva*, v ktorej sa autori zamýšľajú nad tým, prečo sa v rôznych historických obdobiach a v rôznych krajinách mýtický výklad sveta mení na „osvietený“, ale po určitom čase sa tento racionalizovaný výklad sveta znovu mení na mýtus, samozrejme, na inej úrovni, no s tou istou pointou, teda brániaci adekvátne reflektovať svet. Týmto príspevkom by som chcel prispieť k odpovedi na otázku, prečo dnes ľudská spoločnosť znovu „upadá do nového druhu barbarstva“ ([1], 11).

„Hanebné“ javové formy kapitalizmu. Spolu s Axelom Honnethom môžeme o charaktere sociálnej situácie v krajinách vysoko rozvinutého kapitalizmu¹ tvrdiť, že „je tu prítomná tendencia narastajúceho schudobnievania veľkých častí obyvateľstva, vznik novej ‚nižšej triedy‘, ktorá už nedisponuje ani ekonomickými, ani sociálnym či kultúrnymi zdrojmi, a súčasne evidujeme neustále sa zväčšujúce bohatstvo sociálnej menšiny.“ Honneth hovorí doslova o „hanebných“ javových formách kapitalizmu akoby zbaveného všetkých zábran ([4], 148). Aj futuroológovia nám predkladajú skôr varovné scenáre vývoja spoločnosti. Jeden z krajne pesimistických scenárov predpokladá, že následkom neadekvátneho riešenia (respektíve neriešenia) sociálnych a environmentálnych problémov nastane deštrukcia, napríklad atómová vojna, príčiny ktorej môžeme nájsť v možných bojoch o zmenšujúce sa zásoby prírodných zdrojov od ropy až po pitnú vodu; alebo dôjde k totálnemu kolapsu životného prostredia. „Alternatívou úplného zničenia ľudstva je

¹ Čo sa týka situácie v „treťom svete“, myslím, že nie je potrebné ju tu hlbším spôsobom osvetľovať; je značne, aj keď možno nie vždy dostatočne, medializovaná.

v tom „lepšom“ prípade zničenie dosiahnutej úrovne civilizácie ako návrat k barbarstvu“ ([8], 44).

Globalizácia mení spôsob nášho vnímania sveta. Na začiatku 21. storočia musíme pripustiť, že veľké normatívne koncepcie, reprezentované napríklad Johnom Rawlsom či Ronaldom Dworkinom, nie sú v adekvátnej miere použiteľné na mnohodimenziálnosť sociálnych problémov, ktoré nás trápia, pretože globalizácia mení spôsob nášho vnímania sveta. V dobe rozkvetu sociálnej demokracie diskusie o rôznych spoločenských problémoch predpokladali niečo, čo Nancy Fraser označuje ako „keynesiánsko-vestfálsky rámec“. Odohrávali sa predovšetkým vo vnútri moderných teritoriálnych štátov, pričom sa predpokladalo, že argumenty v prospech určitého postoja k sociálnym problémom sa týkajú vzťahov medzi spoluobčanmi, že sú predmetom debát národných verejností a že nápravu nespravodlivostí nesú na svojich pleciah národné štáty ([5], 151). Dnes sa ukazuje, že takto uvažovať nemožno. Okrem toho zdá sa, že normatívny pokrok v jednej oblasti je dnes natoľko spojený s regresom v iných sférach, že viac slobody na jednom mieste sprevádza požiadavka väčšej disciplíny na inom mieste, takže nie je možné zmysluplne hovoriť o lineárnom pohybe k lepšiemu alebo horšiemu.

Pravdepodobne práve koncentrovaná skúsenosť takýchto sociálnych ambivalentností a nesúbežností motivovala Axela Honnetha, aby sa pustil do skúmania „paradoxov súčasného kapitalizmu“. Tvrdí, že „dnes v kapitalistických spoločnostiach tie isté štrukturálne zmeny, ktoré na jednej strane podmieňujú normatívny pokrok, tento pokrok zároveň spochybňujú tým, že prispievajú k jeho podrývaniu, zjednostraňovaniu alebo k sociálnemu monopolizovaniu“ ([9], 9). Zastávam názor, že v súčasnosti navzdory spomenutej Honnethovej myšlienke nie sú výrazným spôsobom prítomné snahy vytvárať kritickú teóriu spoločnosti, zodpovedajúcu dialektickej povahe, a teda neustálej progresívno-regresívnej aktivite sociálnych procesov a spoločenskej samoorganizovanosti premien celkovej štruktúry života na Zemi. Tá jediná by bola, ako ukazujú najnovšie vedecké výskumy,² schopná adekvátne reflektovať prírodné a spoločenské javy a poskytnúť modely riešení rôznych spoločenských problémov. Ešte horšie to vyzerá s tým, ako je schopná a ochotná drvivá časť populácie prijať, či aspoň sčasti absorbovať najnovšie poznatky z oblasti humanitných či prírodných vied, najmä ak narúšajú jej tradičný ideologický či nábožensko-dogmatický stereotyp.

Nechcem tu prezentovať už zrejme „nemoderný“ názor osvietencov o „prebudení“ populácie k poznaniu, lebo si uvedomujem, že väčšina ľudí nemá dostatok materiálnych zdrojov, inteligentných predpokladov či kultúrnych podnetov na to, aby mali snahu racionálnym spôsobom vnímať a vykladať svet. A to tým viac, že ľudská racionalita je často ovplyvniteľná ideologicky, nábožensky, rasisticky či nacionálne a že vtedy aj špičkový intelektuál začne podliehať dogmatickým stereotypom, a teda myslí a správa sa neracionálne. Navzdory tomu by sme však mali zmeniť náš stále ešte dosť pasívny postoj k ra-

² Pozri napríklad: GLEICK, J.: *Chaos. Vznik nové vedy*. Brno: Ando Publishing 1996; WILSON, E. O.: *Rozmanitosť života – Umožní poznání zákonů biodiverzity její záchranu?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1995; BARROW, J. D.: *Teorie ničeho*. Praha: MF 2004.

dikálnej záchrane a obnove životného prostredia na Zemi. Je prítomná negatívna tendencia považovať Zem (a tým i jej životné prostredie) v jednom krajnom prípade za dielo Boha-Stvoriteľa, a teda „ponechávať“ starosť oň v jeho rukách, lebo veď „Pán Boh si s tým už nejako poradí“, alebo v druhom krajnom prípade naopak zastávať „konzumný“ pozitivisticko-materialisticky svetonázor, že aj tak všetko je len hmota, v ktorej sa jednoducho pre nás našou smrťou definitívne všetko končí, a teda život si treba čo najviac užít ([3], 227). Je dôležité si uvedomiť, že základné teórie bytia sa nedajú vymyslieť, môžu sa z reálneho bytia iba vypozerovať. Ak teda nejaký vedecký experiment, pozorovanie či humanitovedné skúmanie preukáže zhubný vplyv určitého ľudského konania v určitých oblastiach, bolo by racionálne, a voči nášmu životu pre ľudstvo záväzné, toto ľudské konanie pozmeniť. Myslím, že by sa dalo v trochu rozšírenej podobe súhlasiť s Rortyho myšlienkou, že byť racionálny jednoducho znamená byť schopný diskutovať o všetkých témach – náboženských, literárnych, vedeckých – spôsobom, ktorý sa vyhýba dogmatizmu, neopodstatneným a jednostranne motivovaným útokom, zaslepenej obrane a manipulovanému rozhorčeniu ([10], 196). A taktiež by sa dalo súhlasiť s vytýčeným cieľom kriticko-teoretického skúmania, prostredníctvom ktorého sa kritickí teoretici chcú vystríhať pozície „božieho oka“, ktorá je s tradičnou teóriou spájaná a ktorá sa snaží pojmáť sociálnu realitu nezávisle a „z výšky“. Uvedomujú si svoju vlastnú sociálnu a historickú situovanosť, a preto radšej zaujímajú reflexívny postoj, pokúšajú sa ustanoviť dialogický vzťah s ďalšími prvkami sociálnej reality, predovšetkým so skutočnými či potenciálnymi aktérmi emancipácie. Aby dosiahli tento cieľ, skúmajú status svojich vlastných normatívnych kategórií a kladú si otázku: Ako sa normatívne kategórie vzťahujú k pojmom populárnych výkladov sociálnej reality, ktoré sú rozptýlene v spoločnosti a používané sociálnymi aktérmi pri hodnotení a kritike ich spôsobu života ([5], 20)? To sa však nedá určiť abstraktným filozofickým zvažovaním, ale iba pomocou kritickej sociálnej teórie, teórie, ktorá je normatívne zameraná, empiricky informovaná a vedená praktickými zámermi (napríklad úsilím prekonať nespravodlivosť) ([4], 77). Zastávam názor, že práve podľa takéhoto dialektického a kontextuálneho princípu by malo byť nastavené sociálnofilozofické skúmanie.

Potreba „civilizačnej analýzy“. Na tomto mieste sa dostávame k problému, ktorý skúmaniu sociálnej reality pridáva ďalšiu dimenziu. Ide o analýzu svetonázorového zakotvenia jednotlivých ľudských civilizácií. Civilizačná analýza sa neusiluje o subsumpciu všetkých rovín sociálno-historickej skutočnosti pod civilizačné kategórie; ide jej predovšetkým o náležitú tematizáciu dôležitého a v spoločenských vedách dosiaľ skôr zanedbaného aspektu, t. j. o vzájomné prelínanie „ontologických alebo kozmologických vízií“ (rámcových výkladov sveta) s definíciou a reguláciou hlavných „arén“ spoločenského života, t. j. inštitucionalizovaných foriem konania a interakcie. Tu treba dodať, že toto spojenie dvoch kľúčových komponentov sociálno-historickej sféry sa týka predovšetkým mocenských štruktúr, do ktorých sa premietajú kultúrne orientácie. Civilizačná dimenzia je prítomná vo všetkých ľudských spoločnostiach, väčšinou však v latentnom stave ([2], 9). Prečo je teda také dôležité podrobne sa venovať civilizačnej analýze? Po prvé, z dôvodu globalizácie, aby sme boli schopní vnímať a pochopiť *iných*; po druhé, aby sme

pochopili sami seba, keďže „predstavy o jednotnej a kontinuitnej európskej civilizácii neobstoja; na to je, ako diskusie o tejto otázke ukázali, účasť rôznych civilizácií na utváraní Európy príliš dôležitá a civilizačné mutácie v priebehu európskych dejín príliš zrejmé“ ([2], 13). A teda po tretie, je možné, že aj mimoeurópske zdroje, ako sa to už stalo viackrát v dejinách, môžu významným spôsobom obohacovať naše myslenie.

Ideologické zakotvenie Európy. V Európe zvykneme mať pocit, že naše politické usporiadanie je indiferentné voči rôznym ideológiám a náboženstvám, pritom je však zjavné, že existujú dominantné ideológie, podľa ktorých posudzujeme sociálnu realitu. Sú nimi liberalizmus a kresťanstvo, i keď tak jedno, ako aj druhé sú v rozličnom čase a priestore rôznym spôsobom modifikované. Dovolím si tvrdiť, že obidve, v niektorých jednotlivostiach veľmi sympatické, ideológie sa zmenili na nie veľmi prehľadný súbor rôznych myšlienok a z nich vyplývajúcich zásad, v ktorých sa ťažko orientujú aj samotní stúpení týchto prúdov. Na tomto mieste nie je možné vyčerpávajúcim spôsobom sa vyrovnáť s nedostatkami liberalizmu a kresťanstva, a tak sa mi to, dúfam, podarí aspoň niekoľkými poznámkami naznačiť. V prvom rade, „liberalizmus využíva bežný ideologický trik, t. j. v zápase o hegemoniu zvíťazí ten, kto dokáže zmeniť funkciu svojej partikulárnej pozície tak, aby získala status univerzality a objektivity. Áno, vládne pluralita názorov, a čím viac názorov, tým lepšie. Partikularita je v liberálnej hegemonii politicky prakticky bezvýznamná a je súčasťou základného triku: Čím viac názorov, tým lepšie, pretože hegemon sa nimi nemusí riadiť. Liberálny diskurz svoju legitimitu do značnej miery získal práve preto, že nabáda k čo najväčšej pluralite, ktorá je, ako sa časom ukáže, pluralitou bezmocnou“ ([6], 18 – 19). A čo sa týka náboženstva, tam sa javí konštruktívne trvať na akceptovaní najnovších vedeckých poznatkov. „Veda má dnes k dispozícii nový model a novú teóriu zmien – teóriu chaosu, stanovujúcu spôsob nastolenia nového kvalitatívneho stavu po prekročení určitých hraníc rovnováhy. Vo vzťahu medzi ľudskou civilizáciou a biosférou ide o to, ako posunúť civilizáciu do novej rovnováhy ešte predtým, ako svetový ekologický systém stratí svoju súčasnú, už aj tak silne narušenú rovnováhu. Podľa nového svetonázoru chaosu je dnes predpovedateľnosť veľmi zriedkavým prípadom, ak sa striktné zredukuje skutočná rozmanitosť komplexného sveta. V rámci západnej paradigmy možno chaotiku chápať ako vylepšenie evolučnej teórie. Nové prístupy však vôbec nie sú nové z hľadiska východného myslenia, ktoré uprednostňuje pokoru vo vzťahu k prírode a k bohatstvu rozmanitosti života, zložitost' pred jednoduchost'ou, holizmus pred partikularizmom. Holistická paradigma si vyžaduje spoločenskú zodpovednosť ako súčasť totálnej zodpovednosti voči celému reálnemu svetu“ ([7], 223)

Na záver. Dovolím si tvrdiť, že život ľudí v priemyselne vyspelých krajinách Európy sprevádza viacero „negatívnych“ kultúrnych prejavov, akými sú napríklad prehnany „eurocentrismus“ či neochota ustúpiť od „konzumného životného štýlu“ navzdory mnohým problémom, ktoré z toho vyplývajú. Okrem toho zastávam tézu, že je nemožné adekvátne diskutovať o sociálnych problémoch v podmienkach globalizácie bez znalosti ontologických východísk jednotlivých civilizácií, a tým pádom aj konkrétnych ľudí. Čiže javí sa mi nesmierne dôležité nastoliť otázku, či súčasný kapitalizmus má byť chápaný

ako sociálny systém, ktorého hospodársky poriadok existuje oddelene od iných spoločenských sfér, a teda už nie je priamo riadený inštitucionálnymi kultúrnymi hodnotovými vzormi, alebo má byť hospodárskym poriadkom, ktorý sa konštituuje ako výsledok určitých inštitucionálne presadených kultúrnych hodnôt ([4], 17).

LITERATÚRA

- [1] ADORNO, T. W. – HORKHEIMER, M.: *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH 2009.
- [2] ARNASON, J. P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: FILOSOFIA 2009.
- [3] ČARNOGURSKÁ, M.: *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*. Bratislava: Kalligram 2006.
- [4] FRASER, N. – HONNETH, A.: *Prerodžďlování nebo uznání?* Praha: FILOSOFIA 2004.
- [5] FRASER, N.: *Rozvíjení radikální imaginace. Globální prerodžďlování, uznání a reprezentace*. Praha: FILOSOFIA 2007.
- [6] HAUSER, M.: Marx redukcionista i metafyzik. O postkomunistické dezinterpretaci Marxe. In: *Marx a společenské změny po roku 1989*. Bratislava: Ústav politických věd SAV 2009.
- [7] HOHOŠ, L.: Model, analóžia a výskum budúcnosti. In: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii*. Praha: FILOSOFIA 1994.
- [8] HOHOŠ, L.: Globalizácia ako problém transformácie kapitalizmu. In: *Marx a společenské změny po roku 1989*. Bratislava: Ústav politických věd SAV 2009.
- [9] HONNETH, A. (ed.): *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Praha: FILOSOFIA 2007.
- [10] RORTY, R.: Veda ako solidarita. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991.

Mgr. Eubomír Dunaj
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 01 Bratislava 1
SR
e-mail: sherchaan@gmail.com