

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Postmoderna jako nedůvěra vůči metanaracím
The Postmodernism as a Mistrust of the Metanarrative

Matěj Kolář

Vedoucí práce: Mgr. Zbyněk Zicha, Ph.D.
Studijní program: Specializace v pedagogice
Studijní obor: Český jazyk se zaměřením na vzdělávání – Základy společenských věd se zaměřením na vzdělávání

Odevzdáním této bakalářské práce na téma „Postmoderna jako nedůvěra vůči metanaracím“ potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 18.04.2022

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu této práce Mgr. Zbyňku Zichovi, PhD. primárně za převzetí vedení této práce a rovněž za jeho ochotu a vstřícnost. Dále mé poděkování patří mé věčné podporovatelce.

ABSTRAKT

Práce se zabývá postmoderní epochou, a to z pohledu postmoderní filosofie. Rámcem jsou myšlenky Jeana Françoise Lyotarda, který je považován za zakladatele postmoderní filosofie, ohledně nedůvěry dnešního člověka k metanaracím. Práce se zabývá také jistou neshodou ohledně toho, co to vůbec je postmoderní a jestli je toto pojmenování legitimní. Z tohoto důvodu část práce tvoří představení genealogie tohoto pojmu, která klade důraz i na úlohu umění při tvorbě tohoto diskurzu, který se snaží pojmenovat principy dnešního světa. Lyotardův motiv nedůvěry k metanaracím se stal natolik zásadním, že se odráží i v pracích současných filosofů a sociologů. Práce se tedy zabývá i pokračováním tohoto motivu. V poslední části práce je představeno i české pojetí toho, co je postmoderní, opět s přihlédnutím na onen motiv nedůvěry k metanaracím neboli velkým příběhům. Cílem práce je pomocí analýzy textů od dvou světových (W. Welsch, Z. Bauman) a dvou českých autorů (V. Bělohradský, M. Hauser) sledovat trvání Lyotardovy teze. A díky tomu pochopit dnešní dobu jako dobu postmoderní.

KLÍČOVÁ SLOVA

Postmoderna, nedůvěra, metanarace, velké příběhy, Lyotard.

ABSTRACT

This thesis is concerned with the postmodern era, mainly from the viewpoint of postmodern philosophy. It includes the thoughts of Jean Francoise Lyotard, who is considered to be the founder of modern philosophy, about the mistrust of the contemporary society of metanarrative. The thesis also focuses on the ongoing discussion of whether the use of the word „postmodernism“ is legitimate and what the concept even means in general. That is the reason why a significant part of this thesis elaborates on the genealogy of the word, focusing on the role of art, which attempts to explain the main principles of the world that we live in. Lyotard’s omnipresent motif of mistrust of metanarrative has become so significant as to appear regularly in the works of today’s philosophers and sociologists. Therefore, this thesis looks at the continuation of such a motif. The last part of the thesis introduces the Czech perception of the postmodern, again incorporating the theme of mistrust of metanarrative or, in other words, great stories. This thesis aims to analyze texts written by two global authors (W. Welsch, Z. Bauman) and two Czech authors (V. Bělohradský, M. Hauser) in order to observe the continuation of Lyotard's thesis. The analysis will allow the reader to grasp the current era as a postmodern one.

KEYWORDS

Postmodernism, distrust, metanarrative, great stories, Lyotard.

Obsah

Úvod	7
1 Pojem postmoderna	9
1.1 Problematika vymezení pojmu	9
1.2 Prefix POST-.....	11
1.3 Genealogie pojmu	11
1.3.1 V umění	12
1.3.2 V sociologii a filosofii	15
2 Nedůvěra k metanaracím – Jean Francois Lyotard	17
2.1 Řečové hry	18
2.2 Vědění	20
2.2.1 Narativní vědění	21
2.2.2 Vědecké vědění.....	22
2.3 Návrat narativního v nenarativním	23
2.4 Dvě hlavní verze legitimizačního příběhu	25
2.5 Metanarativní příběhy a nedůvěra k nim	27
3 Ve znamení mnohosti	29
3.1 Wolfgang Iser	29
3.2 Pluralismus.....	31
3.3 Zygmunt Bauman	32
3.3.1 Postmoderní osobnostní vzorce	35
4 Český pohled	37
4.1 Václav Bělohradský	37
4.1.1 Imperativy a postuláty postmoderny	37
4.1.2 Motivy velkého příběhu	39

4.1.3	Demokracie jako východisko	41
4.2	Michael Hauser	42
4.2.1	Odlišná periodizace	43
4.2.2	Cesty z postmodernismu.....	46
	Závěr.....	48
	Seznam použitých informačních zdrojů	51

Úvod

Ve své práci se zabývám dobou postmoderní, a to z hlediska nedůvěry k metanaracím. Nedůvěra k metanaracím neboli velkým příběhům se stává základní tezí pro filosofické pochopení doby postmoderní od francouzského filosofa Jeana-Francoise Lyotarda. Já v této práci tuto myšlenku blíže analyzuji a dále hledám její pokračování u jiných autorů. Pokládám si tedy tyto otázky: Co si pod tím máme představit? Do jaké míry tato myšlenka ovlivnila postmoderní filosofii? Je tato myšlenka stále aktuální?

Analyzovat budu kromě již zmíněného Lyotarda a jeho díla *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem, Postmoderní situace* také další dva světové a dva české autory. Těmi světovými jsou Wolfgang Iser a jeho dílo s názvem *Naše postmoderní moderna* a Zygmunt Bauman a jeho dílo *Úvahy o postmoderní době*. Český pohled zastoupí Václav Bělohradský s dílem *Mezi světy & mezisvěty: filosofické dialogy* a Michael Hauser a jeho dílo *Cesty z postmodernismu: Filosofická reflexe doby přechodu*. Práce se rovněž zabývá komplikací definování toho, co je postmoderní.

Práce je členěna do čtyř hlavních kapitol. V první kapitole se zabývám samotným pojem postmoderny se všemi jeho specifiky, jako je například mnohovýznamová předpona post-. Dále se v této kapitole věnuji samotné genealogii, a to jak pojmu, tak samotného diskurzu. Důvodem pro tento krok je jistý „boj o název“, který se pokusím vysvětlit právě pomocí jeho genealogie. Nejen v této kapitole se zároveň věnuji i důležitosti umění při tvorbě a následném vnímání postmoderny.

Druhá větší kapitola je věnovaná samotnému J. F. Lyotardovi. Převážně se tedy jedná o analýzu oné myšlenky ohledně nedůvěry k metanaracím. Zodpovím tedy, co to vůbec jsou metanarace a jakým způsobem a proč jsme k nim nedůvěřiví. I zde jsem musel udělat jistý mezikrok a rovněž vysvětlit i metodu řečových her, kterou vnímám jako podstatnou pro pochopení oné zásadní teze, která zakládá postmoderní filosofii.

Ve třetí kapitole, kterou jsem nazval „Ve znamení mnohosti“, se věnuji pokračování Lyotardovy myšlenky. Analyzuji zde díla od Baumana a Isera se snahou najít propojení s Lyotardem. Jsem toho názoru, že jejich pojetí toho, co je postmoderní z Lyotarda vychází, ale zároveň jej doplňují.

Ve čtvrté kapitole se věnuji českému pohledu na to, co je postmoderní. I zde kladu důraz na Lyotarda a jeho nedůvěru k metanaracím. Jelikož J. F. Lyotard je považován za zakladatele postmoderní filosofie, tak i čeští autoři, zde v zastoupení Václava Bělohradského a Michaela Hausera, jistým způsobem musí navazovat na onu stěžejní myšlenku. Otázkou ovšem zůstává: do jaké míry. Neboť s posunem do Česka se zároveň posuneme i do současnosti.

Motivací pro sepsání této práce se stal předmět *Člověk v současné společnosti*, kde nám byla představena ona Lyotardova myšlenka a současná doba jako doba postmoderní. Tato myšlenka mě velice zaujala, neboť při bližším zamyšlení jsem dospěl k názoru, že nám opravdu chybí nějaký zastřešující příběh. Ovšem nedokázal jsem ihned odhalit, zdali se jedná o pozitivní nebo negativní aspekt. I to se tedy pokusím v této práci zjistit.

1 Pojem postmoderna

Pro účely prvotního zorientování se v problematice toho, co představuje pojem postmoderna, jsem zvolil vymezení, které nabízí Wolfgang Welsch ve své knize s názvem *Naše postmoderní moderna*. Později k těmto poznatkům přidám i vymezení jiných autorů.

1.1 Problematika vymezení pojmu

Welschův uvozující příspěvek se dá shrnout zhruba takto: Postmoderna funguje jako výraz, který má sloužit k určení doby, ve které žijeme, a naší blízké budoucnosti. Zároveň má za úkol inzerovat, že již nežijeme v moderně, ale v době po moderně. Tento výraz je velmi proměnlivý a v mnoha ohledech i sporný – například v legitimitě užívání tohoto nového pojmu, ale i v jeho různém vymezování.¹

Na určitou problematičnost užívání tohoto pojmu upozorňuje mj. i Jaroslav Střítecký ve svém článku *Spor o postmodernismus a otázka sociální racionality*, kde připomíná horlivou debatu okolo postmoderny, která probíhala v osmdesátých letech minulého století v celém západním světě. Střítecký zde připomíná, že na první pohled by se mohlo zdát, že vše, co drží krok s dobou, je buď zásadně pro postmodernu nebo zásadně proti ní. Při bližším zkoumání se však ukazuje, že předmět debaty není zdaleka tak jednoznačný, jedná se spíše o symbolické označení komplexu zkušeností a postojů, které jsou vnitřně rozrůzněné a často i protikladné, avšak nesou s sebou vědomí zásadního přelomu.²

Stanislav Hubík poté definuje postmodernismus jako: „označení zrozené kulturně civilizační krizí“³ představující „paradigmatickou změnu v evropské a americké kultuře a dále jako zjištění, že paradigmatickým předobrazem této změny bylo zrání umění předmoderny.“⁴ Jako obvyklý vstup do problematiky postmoderny označuje kritiku

¹ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 19.

² STRÍTECKÝ, Jan. *Spor o postmodernismus a otázka sociální racionality*. In: PODBORSKÝ, Vladimír, ed. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1990, s. 67-84. Dostupné také z: https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/111863/G_Sociologica_33-1989-1_7.pdf?sequence=, s. 67.

³ HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura: úvod do problematiky*. Olomouc: Mladé umění k lidem, 1991, s. 4.

⁴ Tamtéž, s. 8.

moderny, tato kritika však není cílem postmoderny, tím se dá označit spíše její dokončení jinými prostředky v jiném sociokulturním kontextu.⁵

Welsch dále pokračuje slovy: „*At' je termín jakkoli pochybný, věc sama je důležitá a má dlouhý život – retrospektivně i perspektivně.*“⁶ Zároveň poukazuje na to, že i jeho kniha je jistým způsobem kritická vůči termínu postmoderny, avšak vychází z reflexe na obsahy samotné postmodernity, pouze tak může být kritika legitimní a smysluplná. Nabízí i jisté rozřešení sporu, a to tím, že rozlišuje postmodernismus na bezbřehý a precizní.

Bezbřehý postmodernismus. Tímto termínem Welsch myslí postmodernismus libovůle, všehochuti a odlišení se za každou cenu. Tento typ neposkytuje žádnou analýzu, žádné koncepty a ani žádné pojmy. Je jen jakýmsi koktailem, který se stává hitem. Dokonce i kritika se obrací převážně k tomuto typu postmodernismu, a tím ho utváří mylně jedinečným. Šíří se převážně ve fejetonistických žánrech, proto ho Welsch nazývá také fejetonistickou postmodernou, a zakrývá pravý a lepší postmodernismus přesnosti.

Precizní, přesný postmodernismus. Ten je skutečný a účinný, neřídí se hloupou libovůlí, nepodléhá všehochuti, ale zasazuje se za skutečnou pluralitu. Provádí hlubokou kritiku, mnohost nezarovává chaosem, ale vyostřením ji stupňuje. Nepropaguje libovůli, ale má smysl pro specifické, neobhájí dezorientovanost, ale je stoupencem přených pravidel. I přes všechny rozdíly mezi tímto a bezbřehým postmodernismem se však nestává úzce vymezeným fenoménem.⁷ I přes všechny nesrovnalosti s vymezením pojmu si podle Welsche musíme uvědomit, že: „*postmoderna a postmodernismus nejsou v žádném případě vynálezem teoretiků umění, umělců a filosofů. Spíše se naše realita a svět našeho života staly „postmoderními“... Reálná je celková situace současnosti a vzájemného prolínání rozdílných konceptů a nároků. Postmoderní pluralismus se snaží odpovědět na její základní požadavky a problémy.*“⁸

⁵ Tamtéž, s. 9.

⁶ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, s. 9.

⁷ Tamtéž, s. 10-12.

⁸ Tamtéž, s. 12.

1.2 Prefix POST-

Obliba používání prefixu „Post“ v poslední třetině minulého století vedla mj. i M. Petruska k publikování stati s názvem „*Post- co*“ *vlastně?* Dokonce již v šedesátých letech minulého století konstatoval L. Fiedler, že celá západní kultura se stává post-humanistickou, post-heroickou, post-bílou, post-mužnou a post-židovskou. Pojmů s touto předponou je mnoho – týkají se jak velkých témat, tak různých myšlenkových nebo uměleckých směrů. Zvláštní postavení má však pojem postmodernismus, který pojmenovává jednu současnou kulturní formaci a vyskytuje se v různých spojeních jako je např. postmoderní kultura, postmoderní svět nebo postmoderní umění.⁹ V latinsko-českém slovníku nese předpona post převážně významy časového charakteru: „*po, potom, později, v budoucnu*“ aj.¹⁰

Podle J. F. Lyotarda však existují dokonce tři významy prefixu „POST“ v termínu postmoderní. Zaprvé vyjadřuje časový aspekt, kdy předpona „post“ rozděluje dvě zřetelně identifikované období – moderní a postmoderní. Toto „post“ vyjadřuje určitý obrat, posun. Lyotard uvádí na příkladu změny v architektuře. Zadruhé vyjadřuje zánik důvěry k myšlence obecného pokroku lidstva. Tato idea pokroku spočívala v jistotě toho, že rozvoj techniky, umění, znalostí a svobody bude ve prospěch celého lidstva. Tato důvěra však byla zničena během druhé světové války. Třetí význam předpony „post“ charakterizuje sám Lyotard jako nejsložitější. V tomto případě nese význam změny výrazových forem myšlení, a to sice umění, literatury, politiky a filosofie. Předpona však nenese význam návratného pohybu, ale spíše procesu, který zpracovává počáteční zapomnění.¹¹

1.3 Genealogie pojmu

Četnost používání pojmu prochází třemi fázemi. Tou první je období od roku 1917 do roku 1945, kdy je výraz používán pouze příležitostně. V druhém období mezi lety 1947 až 1978 výraz postupně získává charakteristiku obecného pojmu, zároveň se stabilizuje v různých oborech (např. architektura, literatura, výtvarné umění, filosofie apod.). V poslední fázi, tj. po roce 1979, se pojem dostává do centra pozornosti a stává se jedním

⁹ HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura*, s. 3.

¹⁰ KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 3. upravené vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 332.

¹¹ LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 69-72.

z ústředních pojmů euroamerické kultury, v této fázi vydává svou práci J. F. Lyotard, a právě jeho práce je považovaná za jistý mezník v chápání pojmu. Jistou zvláštností na této periodizaci užívání pojmu je skutečnost, že se nekryje s periodizací rozvoje postmoderny jako svébytného diskurzu. Ta vzhledem k odlišnému tempu celosvětového rozvoje probíhá pomaleji, ale také ve třech fázích. První fáze ovšem začíná až koncem 40. let a trvá do první poloviny let šedesátých, druhá fáze od poloviny 60. do konce 70. let a poslední fáze začíná přibližně v 80. letech.¹²

Výraz se však poprvé objevil již kolem roku 1870. Kdy malíř John Watkins Chapman mluví o pokroku malířství, ve smyslu, že je modernější než tehdy nejpokročilejší malířství francouzského impresionismu. Poté v roce 1917 výraz ve tvaru adjektiva použil Rudolf Panwitz, aby charakterizoval tehdejšího člověka. Probuzený „postmoderní člověk“ znamenal jakýsi správný střed mezi dekadentem a barbarem, který unikl z rodícího se víru revoluce evropského nihilismu. Panwitz v tomto smyslu vystavuje „postmoderního člověka“ jako řešení krize člověka, jehož náročné kulturní snahy směřující k ozdravení výchovy označuje za směšné. Jeho konstatování by se dalo označit za pouhou parafrázi Nietzscheho „nadčlověka“. Zajímavé na tomto faktu je, že samotný Nietzsche by se dal označit jako otec postmoderny, avšak velice rychle se ocitá pouze v pozadí tohoto výrazu. Zcela nezávisle na Panwitzovi slaví výraz úspěch ve 30. letech minulého století v prostředí španělského a hispano-amerického básnictví. Výraz zde evokuje mezihru mezi „modernismo“ a „ultramodernismo“. V roce 1947 se výraz opět objevuje v anglické jazykové oblasti. Tentokrát v jednosvazkovém výboru encyklopedického díla Arnolda Toynbeeho. Výraz nese význam pro tehdy současnou fázi západní kultury charakterizovanou přechodem politiky od národně státního myšlení ke globální interakci. I přes to, že výraz ve všech těchto významech nese zcela rozdílné hodnocení se pojem postupně stává vymezeným fenoménem.¹³

1.3.1 V umění

Významným se pojem stal po roce 1959 v severoamerické literatuře. Na počátku diskuse o postmoderně v tomto roce byl pojem chápán negativně, a to ve smyslu, že se

¹² HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura*, s. 4.

¹³ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, s. 22-24.

postmoderní literatura vyznačuje ochabnutím, ztrátou novátorských schopností a průraznosti, to vše v porovnání s velkou modernou. Již o deset let později Lesslie Fiedler tuto definici mění a pojem získává pozitivní ocenění. Postmoderní literatura nabízí oproti literatuře moderny svobodu. V tom smyslu, že dělá literaturu dostupnou všem, nikoli jen privilegovaným vrstvám. Zároveň uzavírá propast mezi umělci a publikem. Postmoderní literatura se vyznačuje spojením nejrůznějších motivů a postojů vypravěče, není pouze intelektuální a elitářská, nýbrž také romantická, sentimentální a populární. Pro autora není těžké pohybovat se jak ve světě technologie, tak se světě fantazie, současně umí používat více jazyků. Právě tímto způsobem se vytvořil základní vzorec postmoderny, ta je všude tam, kde se praktikuje zásadní pluralismus jazyků, modelů a postupů.

Pro obecné vědomí se stala postmoderna nejznámější až ve chvíli, kdy vstoupila na pole architektury. To se stalo v roce 1975 za pomoci amerického architekta Charlese Jenckse, který vymezil postmoderní architekturu v podobném duchu jako byla vymezena postmoderna v literatuře. Moderní architekturu označil za elitářskou, a právě nástup té postmoderní se pokouší překonat tento elitářský nárok, nikoli jeho opuštěním, nýbrž rozšířením do různých směrů – k tradici i ke komerčnímu žargonu ulice. Postmoderní architektura vědomě oslovuje jak uživatele, tak i pozorovatele a je koncipována jako jazyk. Jencks je toho názoru, že architektura dokáže dosáhnout cíle sociální komunikace ve společnostech, které jsou charakterizovány obtížnou pluralitou postojů očekávání a vkusu, pouze za předpokladu, že zvládne oslovit různé vrstvy uživatelů. Tohoto cíle dosáhne, když dokáže zkombinovat různé architektonické jazyky. Aby se dokázala odlišit od jednolitého stylu moderny, musí tyto architektonické jazyky použít alespoň dva současně, vznikají tak stavby, které kombinují například moderní a tradiční, populární a elitní nebo mezinárodní a oblastní kód.

Poněkud jinou definici postmoderní architektury navrhl Němec Heinrich Klotz. Ten se rovněž pozastavuje i nad samotným pojmem „postmoderna“, připadá mu příliš paušální, zatížený mnoha negativními jevy. I přes značné úsilí však nenachází jiný vhodný výraz, a tak pouze doufá ve správné užívání tohoto výrazu. Největší obavy má z toho, aby se jím pouze nelegitimovala libovůle. Před komunikativní stránku řadí Klotz oproti Jenckskovi stránku sémantickou. Rozhodující na postmoderní architektuře je schopnost vytvářet fiktivní

útvary a místa imaginace. Ke kritériu funkce, na kterou byla moderna velmi hrdá, přistupuje v postmoderní době kritérium fikce. Usiluje o osvobození architektury ze spárů služebnice účelu a vrátit jí bájný potenciál estetičnosti. Klotzův i Jencksův vzorec postmoderny je inspirován stejným předchůdcem: Leslieem Fiedlerem. Právě u něj se z fikce stalo klíčové heslo změny. Toto propojení poukazuje na vysokou míru shody literárního a architektonického pojetí pojmu postmoderny. Ta označuje jednotnou strukturu, která se neváže pouze na jeden umělecký žánr.

Oproti výše zmíněným uměleckým odvětvím se pojem postmoderní příliš neuchytil v malířství a sochařství. I zde lze od 70. let minulého století zaznamenat posun k více emocionálním, poetickým a ambivalentním dílům, avšak výraz postmoderní se zde užívá méně častěji. Za jeden z důvodů by se dal označit fakt, že spektrum moderny v malířství bylo mnohem širší než v architektuře, např. zahrnovalo nejen abstrakci, ale také prvky realismu. Změna, která proběhla, by se touto perspektivou dala označit jako důsledné pokračování moderny. Historik umění Gottfried Boehm je dokonce toho názoru, že v malířství se pojmu „postmoderna“ můžeme klidně i vzdát. Vše, co se jeví jako nový typ umění, se dá přiřadit k možnostem moderny.

Na druhou stranu i v tomto odvětví existuje rozhodný postmodernismus, avšak s jiným názvem – „trans-avantgarda“. Tento název vytvořil italský historik umění Achille Bonito Oliva v roce 1980. Toto označení je zjevně souběžné s výrazem postmoderní, neboť avantgarda představovala estetickou pozici moderny. Trans-avantgarda tedy představuje pozici mimo avantgardu, a právě tato pozice by se dala označit jako post-moderní, mimo modernu. Charakteristickým se stává především rozchod se základním teorémem avantgardy, kdy umělec již nechce být ve službách společenské utopie. Umění se stává asociální praxí, která vzniká na skrytých místech nepřihlížející k tomu, za jakých podmínek se rozvíjí. Vnímá jen své vlastní vnitřní pohnutky a jiné podněty nemá zapotřebí. To je jasné odmítnutí moderny, kde umění vznikalo ve vztahu ke společnosti. Ani tento nový typ umění však nedokáže nevnímat společnost zcela, ke společnosti ale zaujímá pouze sekundární vztah. Ztráta obecného teoretického stanoviska sice vede k asociální praxi, avšak stále zde figuruje protikladný hlas, který je určen sociálně, a který říká, jak důstojně lze ještě žít v této společnosti. Jádro postmodernity tedy netkví v odvratu od vztahu ke společnosti, nýbrž

v radikální odkázanosti na pluralitu. Umění se již nechce hlásit k jednotnému konceptu, nýbrž je diskontinuitní a divergentní. Poetiky se konečně osamostatnily a každý umělec pracuje podle svého osobního východiska. Vzniká umění, kde je každé dílo zcela odlišné. A právě tato mnohost, rozchod s jedním utopickým modelem, se stává základním rysem postmoderny napříč celou uměleckou scénou.¹⁴

1.3.2 V sociologii a filosofii

Do sociologie se pojem ve formě adjektiva ve spojení „postmoderní společnost“ dostává poprvé v roce 1968. Výraz použil Amitai Etzioni v reakci na druhou světovou válku. Ke vztahu k moderně je toho názoru, že nekončí, ale transformuje se do postmoderny. Tu charakterizuje radikální proměnou technologie komunikace, technologie vědění a energetické technologie. Právě rostoucí účinnost výrobní technologie vedla k růstu ohrožení hodnot, kterým technologické prostředky měly sloužit. Postmoderní doba tak může být buďto nečinným svědkem ještě horších událostí, než které se staly během druhé světové války, nebo se v této době může zrodit aktivní společnost, která bude sobě samé pánem. Společnost, která dokáže ovládat nástroje, které sama vyrobila. Cílem je, aby technologie nesloužily k dalšímu stupňování technokratických tendencí, aby společenské hodnoty byly opět prioritou. A právě onu optimističtější variantu nám otevírají možnosti postmoderní doby.

V sociologii se pomocí prací sociologa Daniela Bella prosadil i jiný termín – „postindustriální společnost“. Rozdíl těchto výrazů je dán rozdílem koncepcí i rozhodnutí. V mnohém si sice jsou podobné, avšak v tom zásadním se rozcházejí. Postindustriální společnost je naopak dalším stupňováním procesu technizace. Snem a cílem se stává uspořádaná masová společnost. Oproti tomu Etzioniho postmoderní společnost tíhne k vizi aktivní společnosti. Na těchto rozdílech je zcela patrné, že nálepkování postmoderní společnosti jako postindustriální není správné. Východiskem je sice pokaždé technologická změna, avšak pro postmodernu jsou důležitější cíle.

Do filosofie se výraz postmoderna dostává až velice pozdě, a sice roku 1979 u francouzského filosofa Jeana-Francoise Lyotarda. Ten vychází z nových technologií a

¹⁴ Tamtéž, s. 24-34.

diskusí ohledně postmoderní a postindustriální společnosti. Ve své práci *La Condition postmoderne* se zabývá otázkou změny vědění, kterou přinesou nové informační technologie ve všech nejvíce rozvinutých průmyslových společnostech. Zabývá se otázkou toho, co charakterizuje dnešní „postmoderní“ podobu vědění.¹⁵ A právě Lyotardovým poznatkům a tezím se budu věnovat v další kapitole.

¹⁵ Tamtéž, s. 35-40.

2 Nedůvěra k metanaracím – Jean Francois Lyotard

Je to právě Jean-Francois Lyotard, u koho lze nalézt původní formulace myšlenek, ze kterých později evropská diskuse o postmodernismu čerpá své podněty. Lyotardovo stanovisko je charakteristické tím, že velmi ostře rozpoznává určitou specifičnost situace, kterou lze nazvat jako postmoderní. Podle Lyotrada je tato situace dána tím, že selhal moderní projekt emancipace lidstva. Svými názory se poté shoduje i s dalšími autory, avšak s mnoha autory je v opozici. I on sám je mírně zdrženlivý k pojmu postmodernismus, který sám nevymyslel, obává se různorodé směsice názorů skryté za tímto názvem, rovněž řeší mnohoznačnost samotné předložky. Svě práce věnované problematice postmodernismu nazývá *Postmoderní situace* (1979) a *Postmoderno vysvětlované dětem* (1986).¹⁶

V úvodu k *Postmoderní situaci* nás Lyotard seznamuje s předmětem svého zkoumání. Tímto předmětem je situace vědění v nejvyvinutějších společnostech, které se dají označit právě jako postmoderní. V tomto případě slovo postmoderní označuje stav kultury, který je poznamenán proměnami konce 19. století. Na tyto proměny se kouká skrze jejich vztah ke krizi narativních koncepcí. Je to právě věda, která je odjakživa v konfliktu s vyprávěním. Ovšem i věda v podobě filosofie se odkazuje na určité metanarace neboli velké příběhy, kterými samu sebe legitimizuje – například dialektika Ducha, případně emancipace rozumného subjektu. Rozšířený byl velký příběh vyprávěný osvícenstvím, kdy hrdina vědění přispívá k obecnému dobru a univerzálnímu míru – vše, co do tohoto příběhu zapadalo, se dalo označit jako pravdivé. Právě na tomto příkladě lze vidět, že v momentě, kdy se vědění legitimizuje určitým velkým příběhem, který v sobě ještě nese filosofii historie, tak to vede spíše k otázkám ověřujícím právoplatnost institucí, které řídí sociální vazby. Každou takovou vědu, která se odkazuje na jakýkoli velký příběh, můžeme nazývat moderní, za postmoderní se poté považuje věda, která je k těmto metanaracím nedůvěřivá.

Tomu, že se legitimizace pomocí metanarací přežila, nejvíce odpovídá krize metafyzické filosofie a současně s ní i univerzální instituce, která na ní byla závislá. Vyprávění ztrácí své velké hrdiny, velká nebezpečí, dokonce i velký cíl. Rozplývá se do

¹⁶ LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu*, s. 6-11.

shluků jazykových prvků, které se ne vždy nesou v duchu vyprávění, ovšem pokaždé jsou nositeli pragmatických valencí. A my poté žijeme na křižovatce mnoha z nich.¹⁷

2.1 Řečové hry

Pro úplné pochopení Lyotardovy myšlenky o nedůvěře k metanaracím, je vhodné udělat jistý mezikrok – přiblížit metodu řečových her. Na tomto faktu, že je použita tato metoda, je zcela patrné, že k inspiraci postmoderny jako kulturního jevu nepochybně patří i filosofické úvahy.¹⁸

S pojmem „řečové hry“ nepřichází Lyotard sám, ale vypůjčuje si jej od Ludwiga Wittgensteina. Jedná se o reakci na nespočet druhů znaků, slov a vět, které můžeme používat. Variace používání všech těchto druhů však nejsou pevně dány, proto neustále vznikají nové typy řeči a jiné zastarávají a postupně jsou dokonce zapomínány. Právě tento jev nazývá jako řečové hry. Tento výraz má zároveň za úkol vyzdvihnout fakt, že promlouvání řeči je částí určité činnosti nebo určité životní formy.¹⁹

Lyotard použil tento metodický postup kvůli důrazu na řečové fakty, konkrétněji na jejich pragmatický aspekt. V rámci této metody rozlišuje několik typů výpovědí, rámcem pro toto rozdělování je pozice účastníků daných výpovědí. Ty nazývá adresantem, adresátem a referens. Adresant je ten, kdo výpověď činí, adresát je jejím příjemcem a referens je to, čeho se výpověď týká. Jako dva hlavní protikladné typy výpovědí uvádí denotativní a performativní. V denotativní výpovědi je adresant prezentován a situován jako vědoucí, adresát je v pozici toho, kdo souhlasí, nebo nesouhlasí, a referens vyžaduje, aby bylo správně identifikováno. Tento typ výpovědi je často pronášen v rámci nějakého rozhovoru, případně debaty. Jinak je tomu v performativních výpovědích. Zde je adresant v roli autority, která určuje, co se děje s referens. V žádném případě se tedy nejedná o diskusi, od adresáta se nečeká verifikace výpovědi, ale je bezprostředně vhozen do nového kontextu.

Odlišným případem jsou tzv. preskripcce, jedná se o různé modifikace povelů, rozkazů, instrukcí, žádostí atd. Adresant je v nich situován do autoritativní role v širokém slova

¹⁷ Tamtéž, s. 97-98.

¹⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Čtvrté upravené vydání. Praha: Herrmann, 1997, s. 164.

¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 23.

smyslu, od adresáta se očekává adekvátní reakce ve smyslu splnění řečeného. Jiný účinek poté mají otázky, sliby, literární popis a vyprávění.

V samotných řečových hrách se rovněž počítá s určitými pravidly, které specifikují vlastnosti a užití určitých výpovědí. Tato pravidla nejsou nikterak sama ze sebe legitimizována, jsou spíše výsledkem výslovné či implicitní úmluvy mezi hráči. Jako u každé hry by ani tato řečová neexistovala bez těchto pravidel, kdy každá menší změna nějakého pravidla promění povahu celé hry. Každá výpověď musí být vnímána jako jeden tah v dané hře. Celá tato metoda se opírá o princip, že mluvit znamená zápasit. Zápasit ve smyslu zápasení hráčů. Nemusí to nutně znamenat, že vždy existuje nějaký vítěz. Určitý tah lze udělat z čisté radosti z vynalézání. Toto lze vidět převážně v literatuře či v lidové mluvě. I v tomto případě můžeme vnímat jistého protivníka, tím je samotný ustálený jazyk, a radost z jeho překonání. Důležitost této metody rovněž tkví ve vztahu řečových tahů a společenské vazby. Zde můžeme tvrdit, že ona společenská vazba je utvářena právě řečovými tahy.

Jsou to řečové hry, které představují onen minimální vztah, bez něhož by společnost nemohla být společností. To lze zcela nenásilně spatřit u lidského dítěte, které je již před narozením situováno jako referens příběhu, který je vyprávěn jeho okolím, a ke kterému bude během života zaujímat měnící se pozice. Jednodušeji lze vztah mezi řečovými hrami a společenskou vazbou demonstrovat na samotné otázce společenské vazby. Ona otázka se totiž sama stává řečovou hrou tázání. Bezprostředně určuje, kdo je v pozici toho, kdo se táže, toho, komu je adresována, a samozřejmě také onoho referens, kterého se týká.

Zároveň je patrné, že řečový aspekt nabývá nového významu a je zcela nemístné jej redukovat na tradiční alternativu, kdy na jedné straně stojí až manipulátorské promluvy představující jednostranné předávání informací, nebo na straně druhé svobodné vyjadřování a dialog. V tomto případě je totiž opomenuto to, že sdělení mají zcela rozdílné formy a účinky, a to podle toho jedná-li se o výpovědi denotativní, performativní, preskriptivní či hodnotící. Je totiž jisté, že jejich působení nespočívá v pouhém přenosu informace.

Při běžné praxi, jako je například rozhovor dvou přátel, hovořící využívají všeho možného. Každou výpovědí mění hru, střídají se otázky, tvrzení, prosby. V tomto přátelském zápase existuje pravidlo, které toto střídání dovoluje. Naopak v institucích se setkáme s jistými omezeními, která působí jako jakési filtry, kdy jsou určité věci, které se říkat nesmí.

Zároveň privilegují určité třídy výpovědí, které charakterizují diskurz dané instituce. Jedná se například o rozkazující diskurz v armádě nebo prosebné výpovědi v kostelích. Ovšem za jistých předpokladů by se dané příklady mohly prohodit, a to ve smyslu, kdy se změní meze, které instituce vymezují právě taktikou řeči. V takových případech bychom mohli mluvit i o prosebných výpovědích v armádě nebo rozkazujících výpovědích v kostele. ²⁰

2.2 Vědění

Onou pracovní hypotézou se stává toto: „*vědění mění svůj status současně s tím, jak společnosti vstupují do takzvaného postindustriálního věku a kultury do takzvaného věku postmoderního.*“²¹ Technologické změny, které s sebou nová doba přináší, se musí projevit i na vědění jako takovém. Minimálně tedy vědění ovlivňují nebo ovlivní v jeho dvou základních funkcích, jimiž jsou výzkum a předávání znalostí.

Důležitým faktorem, který nejspíše změní i povahu vědění, se stává zvyšující se množství poznatků. Poznatků, které se nejdříve musí převést do strojového jazyka. Ono vědění se tedy začne „vyrábět“ a bude svými výrobci dodáváno k nám, uživatelům. V té chvíli se z vědění stane zboží se svou směnnou hodnotou. Vědění bude produkováno, aby bylo kupováno, a konzumováno bude jen z důvodu dalšího zhodnocení. Jinými slovy: vědění ztrácí svou užitnou hodnotu. Ve formě informačního zboží se poté vědění možná stane nejdůležitějším faktorem ve světovém soupeření o moc. Tuto problematiku můžeme zpozorovat u nadnárodních podniků. Ovšem není to pouze vědecké vědění, se kterým se můžeme setkat. Existuje i jiný druh vědění – narativní. Sice se nedá předpokládat, že by toto narativní vědění dokázalo zvítězit nad věděním vědeckým, je však spojeno s představou vnitřní rovnováhy, se kterou tehdejší vědecké poznání nedisponovalo.

Vědecké vědění se totiž setkává s jeho hlavním problémem; s legitimizací. Vědecká výpověď podléhá určitému pravidlu, kdy musí splňovat určitý soubor podmínek, aby mohla být akceptována jako vědecká. Legitimace v tomto smyslu tedy znamená proces, kterým se vědecký diskurs stává oprávněným předepisovat ony podmínky. Nelze se ovšem dívat na vědecké vědění zcela separovaně, stále je v úzkém kontaktu s oním druhým věděním. Je tedy

²⁰ LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu*, s. 107-118.

²¹ Tamtéž, s. 100.

neustále potřeba dvojí legitimizace tohoto vědění. Více než kdy jindy se totiž vědění jeví jako podřízené mocenským instancím, je tedy zcela patrné, že ve věku informatiky se vědění stává otázkou vlády.²²

2.2.1 Narativní vědění

Je potřeba zmínit ještě dvě námitky, které Lyotard vznesl hned z počátku své publikace. Týkají se slepého akceptování koncepce vědění v nejvyvinutějších společnostech, a sice že vědění není věda; a věda sama sebe nedokáže náležitě legitimovat. Pro úplné pochopení toho, jakou formu na sebe bere vědecké vědění v současné společnosti, pomůže pochopení povahy narativního vědění.

Vědění se totiž neredukuje pouze na vědu, ani na poznání. V tom případě by poznání bylo pouze souborem denotujících nebo popisujících výpovědí, vylučujících výpovědi jiné. Výrazem vědění se ovšem nerozumí pouze tento soubor výpovědí. Jedná se spíše o určitou kompetenci, ve které se s nimi mísí i představy dovednosti, správného chování, umění naslouchat atd. Nespočívá tedy v kompetenci pouze v určitém druhu výpovědí, ale dovoluje výkony ve všech druzích. Takovéto vědění tedy umožňuje pěstování různých kompetencí; poznávat, hodnotit, rozhodovat atd.

Dalším důležitým charakteristickým rysem je jeho příbuznost se zvyklostmi. Výpovědi jsou totiž hodnoceny jako dobré, nebo špatné v případě, kdy odpovídají příslušným kritériím, která platí v daném prostředí. Tento způsob legitimizace výpovědí se dá označit jako obecné mínění, samotný konsensus, který vymezuje toto vědění a odděluje na ty, kdo ví, a na ty, kdo neví, je tím, co vytváří kulturu určitého národa. I ve věku věd panuje shoda nad tím, že při formulování tradičního vědění má narativní forma navrch.

Jsou to právě lidové historky, které vyprávějí o úspěších nebo nezdarech svých hrdinů. Tím dávají podklad pro vytváření mýtů a legend, které dávají příslušnou legitimitu institucím v dané společnosti. Tyto příběhy tedy dovolují definovat kompetence a výkony ve společnosti, ve které jsou vyprávěny. Zároveň narativní forma připouští onu pluralitu řečových her, kterou diskurs vědeckého vědění nedovoluje. Pragmatiku těchto příběhů ustalují určitá pravidla jejich vyprávění. Ta je těžké nějak zobecňovat, ale ve své podstatě se

²² Tamtéž, s. 100-106.

jedná o vlastnost, kdy mohu jako posluchač během života obsadit různé pozice v daném příběhu; mohu být adresátem, adresantem i hrdinou (referens). Řečové akty charakteristické pro toto vědění nejsou realizovány pouze mluvčím, ale i tím, ke komu se mluví, a zároveň i tím, o kom se mluví. Takovéto vědění se dá označit jako „kompaktní“. Tato tradice vyprávění příběhů zároveň definuje tři kompetence vědění, které představují základní dovednosti důležité pro realizaci vztahů ve společnosti; co se má říci, jak se má naslouchat, co se má správně dělat. Spolu s příběhem se tedy předává i soubor pragmatických pravidel, který vede k vytvoření společenské vazby.

Příběh se sice vypráví o minulosti, ovšem představuje danou přítomnost. Ona kultura, která preferuje narativní způsob vědění, na tuto časovost nehledí. Stejně tak nepotřebuje zvláštní instanci pro potvrzení daného příběhu. Potvrzovací autoritu mají samy od sebe příběhy. Lid je poté jistým způsobem aktualizuje. Zde lze vidět onen základní rozdíl mezi narativním a vědeckým věděním. Pragmatika lidové narativity je totiž bezprostředně legitimující.

2.2.2 Vědecké vědění

K úplnému pochopení toho, co je myšleno rozdělováním vědění na vědecké a narativní, nám poslouží porovnání pragmatik obou způsobů vědění. Při takovémto porovnávání lze mluvit o těchto vlastnostech:

U vědeckého vědění je zcela nekompromisně vyžadována denotativní řečová hra a vyloučení ostatních her. Určité vědecké tvrzení lze přijmout na základě jeho pravdivosti. Ovšemže se k tomu využívají i jiné řečové hry, avšak všechny typy argumentace vedou k denotativní výpovědi. Toto vědění je tedy izolováno od ostatních řečových her, které ovšem tvoří společenskou vazbu. V důsledku se tedy vědecké vědění stává pouze vnější, nepřímou složkou této vazby. Jistý problém poté nastává ve vztahu vědeckých institucí ke společnosti.

Dalším značným rozdílem je, že během procesu vědeckého bádání se požadovaná kompetence týká pouze jedince, který je v pozici adresanta výpovědi. Pro adresáta a referens neexistuje žádná zvláštní kompetence. Dalším odlišujícím znakem je fakt, že vědecká výpověď nečerpá svou platnost z pouhého tradování, jako je tomu u vyprávění příběhů. Musí být verifikovatelná za pomoci argumentace a důkazů.

Vlastnosti obou typů vědění jsou tedy známé. Oboje tvoří soubory výpovědí, které představují určité tahy ve hře, kde mají obě vědění svá vlastní pravidla.²³ Jako závěr tohoto srovnávání použiji přímo Lyotardova slova: „*Nelze tedy vynášet soudy o existenci a o platnosti narativního vědění na základě vědění vědeckého, ani naopak: příslušná kritéria nejsou v tom a onom případě stejná.*“²⁴ Ještě lze dodat, že v tomto kontextu se zdá ono nařikání nad ztrátou smyslu v době postmoderní jako litování toho, že vědění již není převážně narativního původu.

Existuje také vztah mezi vědáním vědeckého a narativního typu. Vědecké považuje ono narativní za nižší, neboť nevyžaduje důkazu ani argumentace k určení své platnosti. Tímto je ovlivněna celá západní společnost, jejíž kultura se od jiných kultur liší právě tím, že je podrobena požadavku legitimizace.²⁵

2.3 Návrat narativního v nenarativním

V dnešní době již není problém legitimizace pokládán za chybu ve vědecké řečové hře. Ovšem, než vědecké vědění dospělo ke stavu, kdy je označováno jako pozitivistické, hledalo nejprve jiná řešení. Po dlouhou dobu se tato řešení neobešla bez praktik narativního vědění. Tento návrat narativního v nenarativním však nelze pokládat za něco zcela překonaného. Jako příklad lze označit vystupování vědců ve chvíli, kdy se snaží představit svůj objev, v tu chvíli lze nalézt až příliš mnoho prvků společných s vyprávěním u narativního typu vědění.

Dokonce nelze zcela vyloučit, že toto uchýlování se k narativnímu vědění je nevyhnutelné, a to do té míry, dokdy věda samotná nemá vlastní prostředky ke své legitimizaci. Už od dob Platóna klade tehdy nová řečová hra vědeckého vědění problém vlastní legitimacy. Platón zvolil jako metodu hru dialogu, ve které shrnuje funkce bádání i výuky v jedno. Argumentací však dojde k jedinému správnému výsledku, kdy byly vyloučeny jiné možnosti.

Právě u Platóna jde vidět, že se legitimační úsilí podřizuje formě vyprávění; každý dialog na vědecké téma má formu vyprávění příběhu. Zcela zřetelně to jde vidět v VI. a VII.

²³ Tamtéž, s. 119-129.

²⁴ Tamtéž, s. 129.

²⁵ Tamtéž, s. 129-130.

knize *Ústavy*, zde odpověď činí určitý příběh, ona známá alegorie jeskyně, kde je dokonce vyprávěno, proč lidé touží po vypravování příběhů.²⁶ Opět použiji přímo Lyotardova slova: „*Faktem je, že platónský diskurz, kterým je věda inaugurována, není vědecký, a to právě proto, že ji chce legitimizovat. Vědecké vědění nemůže vědět a dát vědět, že je pravým věděním, aniž by se uchýlovalo k onomu druhému vědění, k vyprávění, které pro ně je nevědění, neboť jinak by bylo nuceno předpokládat samo sebe a upadlo by tak do toho, co odsuzuje ...*“²⁷

Při vzniku moderní vědy se do této problematiky legitimizace dostávají dva nové prvky, dvě nové otázky. Jedná se o tázání na možnost dokázání důkazu a obecněji na tázání se po tom, kdo je ten, kdo rozhoduje o podmínkách pravdivosti. Odpovědi znějí takto: Ona pravidla hry se stanovují vně debaty, která je už sama o sobě vědecká, důkazem správnosti daných pravidel je pouhý fakt shody odborníků. Tato obecná tendence modernity se spojuje také s rehabilitací narativních kultur. Vyprávění v té chvíli přestává být chybným krokem legitimizace, ono narativní vědění se v této chvíli objevuje v západním světě, aby přineslo řešení pro legitimizaci nových autorit. Zcela přirozené poté je, že v narativní problematice je odpovědí na otázku ohledně nové autority pravdy jméno hrdiny.

Tento způsob, který se týká společensko-politické legitimacy se zároveň kombinuje s novým vědeckým postojem. Výsledkem se stává, že jméno hrdiny je lid. Znak legitimacy tvoří jeho konsensus. To vše pod ideou pokroku. Tento lid se ovšem liší od onoho tradičního pojetí hrdiny v narativech, kteří nevyžadují univerzální platnost, právě svým vědeckým základem. Tyto představitelé nové legitimizace tedy lze označit jako ničitele tradičního vědění lidových kolektivů. Jeho existence je zároveň závislá na institucích, ve kterých se má rozhodování tohoto hrdiny uskutečnit, tedy na státě, případně na jeho části.

Tento způsob legitimizace, který znovu vrací příběh na scénu, může dostat dvojí směr. A to podle toho, zdali se subjekt příběhu považuje za subjekt kognitivní, nebo praktický. Jinými slovy, jestli je hrdinou poznání, nebo svobody. V důsledku těchto

²⁶ Tamtéž, s. 131-132.

²⁷ Tamtéž, s. 132-133.

alternativ nemá legitimizace již pokaždé stejný smysl, dokonce se sám příběh ukazuje jako neschopný podat její plnou verzi.²⁸

2.4 Dvě hlavní verze legitimizačního příběhu

Onen základní legitimizační příběh má dvě hlavní verze. Tu první lze považovat spíše jako politickou, druhou můžeme považovat spíše za filosofickou. Obě však mají svůj význam v moderní historii, a to převážně v historii samotného vědění a jeho institucí.

Jedna tato verze považuje za subjekt lidstvo v roli hrdiny svobody. Tento lid ve všech národech má právo na vědu. V tomto případě se jedná spíše o onu politickou verzi, kde se jedná hlavně o politiku vyučování. V důsledku této koncepce by měl národ sám nabývat svobody, právě díky šíření vědění v řadách obyvatelstva. V onom osvobozovacím příběhu se poté hledá opora pokaždé, když se do role vychovávatele lidu klade příliš agresivně stát.

Ve druhém příběhu se vypracovává zcela odlišným způsobem onen vztah mezi vědou, národem a státem. Lyotard zde odkazuje na vznik berlínské univerzity na počátku 19. století a připomíná Humboldtovy myšlenky. Myšlenky, které říkají, že se věda řídí svými vlastními pravidly, že vědecká instituce žije bez jakékoli vázanosti i předem daného cíle a obnovuje se sama od sebe. Dodatečně zmiňuje i nutnost univerzity poskytovat svůj materiál, za který označuje vědu, ke vzdělávání národa, a to v rovině duchovní i mravní.

Zde se ocitáme před základním konfliktem mezi řečovou hrou, kterou tvoří denotativní výpovědi, a řečovou hrou, která je určující pro etickou, sociální i politickou praxi. Pro onu první, denotativní, se rozhodujícím stává kritérium pravdy. Pro druhou je podstatnější spravedlivost nad pravdivostí, na vědeckém vědění je tedy zcela nezávislá. Pro vzdělávání je však zcela nezbytné spojení těchto dvou principů, neboť národ není zvědavý na pouhé vědění pro vědění. Právě k tomuto sjednocení humboldtovský projekt směřuje. Jeho cíle spočívají jak v osvojování si určitých znalostí jednotlivci, tak v utváření legitimizovaného subjektu vědění a společnosti. Výsledná sjednocená idea má za úkol docílit toho, aby se při hledání pravdy ve vědě zároveň sledovaly i spravedlivé cíle v oblasti morálního a politického života.

²⁸ Tamtéž, s. 133-135.

V tomto kontextu se řečová hra legitimizace dá označit za filosofickou. Univerzita, jako instituce, která vědění předává, by měla kromě tohoto předávání poznatků také odkrývat základy i principy vědění. Jinými slovy by měla rozvíjet i spekulativního ducha vědecké činnosti. Právě v tomto smyslu, že je spekulativní, se dá označit za filosofickou. Tato filosofie spekulace na sebe zároveň bere úkol o znovunastolení jednoty poznatků. Dosáhnout tohoto spojení rozptýlených poznatků dokáže v rámci jedné řečové hry vyprávění. Přesněji ve vytvoření metanarativní koncepce.

Metanarativní v tom smyslu, že jej nevypráví lid, který je vklíněn do pozitivitu svého tradičního vědění, ani vědci, kteří naopak disponují pouze svým odborným zaměřením, ale je vyprávěn metasubjektem, A právě tento metasubjekt je tím, kdo ustavuje legitimitu jak empirických diskurzů, tak i lidových kultur. Tento metasubjekt přebývá v místě spekulativní univerzity. A je to tato filosofie, která vedla k založení berlínské univerzity, a která se zároveň měla stát i jakousi hybnou silou v jejím vývoji, a dokonce i ve vývoji vědění současného. V univerzitním prostředí tato filosofie nevymizela dodnes, tím představuje živé řešení problému legitimizace vědění.

Stranou se zde nechává onen humanistický princip, který přistupuje k vědění jako k nástroji, pomocí kterého lidstvo dosahuje vyšší svobody a důstojnosti. Ani se nesoudí, zdali by měla věda sloužit státu a/nebo občanům. Německý idealismus nalézá určitý metaprincip, kdy se pro vývoj poznání, společnosti i státu stává podstatným také vývoj života určitého subjektu, který by Hegel nazval jako „Život Ducha“. Touto perspektivou nalézá vědění svou legitimitu převážně v sobě samém, avšak pouze vědění jako takové dokáže říci, co je to stát a společnost. Ovšem tuto roli plní vědění až v momentě, kdy přestává být vědění o svých referens, ale začíná být vědění o vědění, tedy spekulativním. V této perspektivě se vědění stává pravdivým až v momentě, kdy je včleněno do určitého metanarativního příběhu, který je vyprávěn určitým legitimizujícím subjektem. Onen problém legitimacy se může řešit i jiným způsobem, avšak tato první verze legitimacy ožívá s novou energií dnes, kdy vědění ztrácí svou rovnováhu a jeho spekulativní jednota je rozbita.

Vědění již nenachází svou platnost v sobě samém. V subjektu, který se zdokonaluje aktualizováním svých možností poznání. Svou platnost nachází v samotném lidstvu, které si

nezakládá na své autolegitimizaci, nýbrž na své svobodě. Na svobodě ve své sebezakládající aktivitě, tedy v samosprávě. Cílem je, aby se spravedlnost stala zákonem. Důležité již není legitimizovat pouze denotativní výpovědi, ale také výpovědi preskriptivní, ve kterých jde o spravedlnost. Vědění již není subjektem, ono je ve službách subjektu. Jeho jediná legitimita tkví v dovolování mravnosti, aby se stala realitou.²⁹

2.5 Metanarativní příběhy a nedůvěra k nim

Tyto metanarativní příběhy neboli velké příběhy, charakterizují moderní myšlení. Jedná se např. o příběh emancipace rozumu, svobody i práce, příběh pokroku kapitalistické vědotechniky i příběh spásy tvorstva pomocí přijímání kristovského příběhu mučednické lásky. Tyto příběhy v sobě poté shrnuje Hegelova filosofie v celek a v tomto smyslu vlastně koncentruje v sobě onu spekulativní modernost.

Na tyto příběhy se nedá koukat jako na mýty ve smyslu něčeho čistě vybájeného, plní ovšem stejnou úlohu jako kdysi mýty: legitimizovat společenské a politické instituce a jejich praktiky. V porovnání s mýty však nehledají tuto legitimitu v minulosti, ale v budoucnosti. Na tuto budoucnost, která bude realizována v rámci určité ideje, se máme již nyní připravovat. Tato idea, např. idea socialismu nebo svobody, má legitimizující účinky díky své univerzálnosti. Na tuto ideu se poté orientují veškeré lidské skutečnosti a modernímu myšlení dává onu typickou formu projektu. Projekt, o kterém Habermas tvrdí, že zůstává nedokončený a je potřeba v něm pokračovat. Lyotardův názor je, že tento projekt univerzalizace nebyl zapomenut, nýbrž byl zničen. Jako vzorové jméno pro tragické nedokončení moderního projektu lze označit pouhý jeden název, a tím je Osvětim.³⁰

V současné postmoderní společnosti se otázka legitimizace klade jinak. Všechny velké příběhy ztratily svou věrohodnost, ať už se jednalo o příběh spekulativní, nebo emancipační. V tomto zániku metanarativních příběhů lze spatřit důsledek rozmachu technologií a techniky právě po druhé světové válce. Tento rozmach totiž přenesl důraz spíše na prostředky akce než na její samotné cíle. Lze zahlédnout také důsledek rozvoje moderního

²⁹ Tamtéž, s. 136-142.

³⁰ Tamtéž, s. 29.

liberálního kapitalismu, byť byl tento rozvoj v určitém období pozastaven vlivem komunistické myšlenky.

Zárodky této „delegitimizace“ v sobě nosily samotné velké příběhy 19. století. U spekulativního vědění se ukazuje, že si zaslouží své jméno pouze v případě, kdy se zdvojuje citováním svých vlastních výpovědí uvnitř jiného diskurzu, pomocí kterého jsou tyto výpovědi legitimizovány. Denotativní diskurz, který se vždy vztahuje k určitému referens, ve skutečnosti neví to, o čem se domnívá, že ví. V momentě, kdy tedy neplatí onen legitimizující příběh, neplatí samotné poznatky dané vědy. Věda v tomto případě tedy nenachází svou legitimitu a stává se pouhou ideologií. Za jakousi hybnou sílu této „delegitimizace“ můžeme označit onen požadavek legitimizace. Krize vědeckého vědění, jejíž rysy můžeme spatřovat již od konce 19. století, má svůj původ právě v samotném vnitřním konfliktu legitimacy vědění. I u samotného projektu emancipace, který má svůj původ již v osvícenství, dochází k uznání, že nemá co dělat s vědou.³¹

Z tohoto rozkladu velkých příběhů dochází k uvolnění společenské vazby. Jednotlivci začínají být odkazováni každý na své vlastní já, kdy toto vlastní já je vřazeno do přediiva vztahů, které se stává složitějším a pohyblivějším než kdy dříve.³² A právě v tomto smyslu se dá doba postmoderní definovat jako nedůvěřivá vůči metanarativním příběhům. Tato nedůvěra je bezpochyby výsledkem pokroku věd.³³

³¹ Tamtéž, s. 143-147.

³² Tamtéž, s. 115

³³ Tamtéž, s. 97-98.

3 Ve znamení mnohosti

Doba postmoderní se tedy vyznačuje svou mnohostí. V předešlých kapitolách již zmiňuji, jak tato mnohost proniká do různých odvětví. V této kapitole bych rád představil pohled na pluralitu a postmodernu obecně od W. Welsche a Z. Baumana, kteří svými myšlenkami navazují na Lyotarda a jeho nedůvěru k metanaracím. Jistým způsobem nám tedy tito autoři představují svět poté, co byla rozbita naprostá důvěra určitému velkému příběhu.

3.1 Wolfgang Welsch

Welsche jsem v této práci již několikrát citoval, a to sice pro jeho přehledně zpracovaný vývoj pojmu. Welsch ovšem ve své knize *Naše postmoderní moderna* přichází i se svým vymezením této problematiky.

Postmodernu chápe jako stav radikální plurality. Tato pluralita není pouhým dílčím fenoménem uvnitř celkového horizontu, avšak dotýká se každého horizontu či rámce. Proniká k mnohosti těchto horizontů, určuje rozmanitost základů. Jistá pluralita sice existovala již v moderně, avšak tato postmoderní pluralita se stává základním stavem společnosti, není pouhou abstrakcí, nýbrž uznávanou realitou. Nejedná se však o pouhý proces rozkladu jednoty, jedná se o pozitivní vizi, která je neoddělitelná od skutečné demokracie. Základní zkušenost postmoderny tvoří nezcizitelná oprávněnost zcela rozdílných forem vědění, lidského jednání, životních rozvrhů. Klíčovou zkušeností, jak rozpoznat tuto jinakost jako smysluplnou, je uznání, že stejný fakt se může jinému jevit zcela jinak, přitom onen jiný pohled není nikterak méně validní, je pouze viděn jiným pohledem. A každý má na vše tento svůj pohled. Již neplatí řád stejné pravdy pro všechny. Právě v momentě, kdy tuto zkušenost nepotlačíme, ale necháme ji na nás působit, se ocitáme v postmoderně. V době, kdy pravda, spravedlnost a lidskost jsou v množném čísle.

Postmoderna se o tuto mnohost různorodých koncepcí, jazykových her a životních forem zasazuje z důvodu dějinné zkušenosti a motivů svobody. Tato pluralita však nepřináší pouze větší svobodu, nýbrž také ostřejší vnímání problémů. Problémů jak teoretického, tak praktického rázu. Pro postmodernu je charakteristický bytostně etický základ. Doba si žádá nový druh zacházení s pluralitou, která se stává obtížnou svou radikálností. Žádá etiku této

radikalitě přiměřenou. Nově se nadto klade problém rozumu. Již neexistuje forma jediné závazné racionality, na kterou by se mohl rozum dovolat. Je proto třeba rozvinout novou koncepci rozumu, která pojme míru skutečné difference, avšak nevzdá se nároků na komunikaci, zachová hranice rozdílných forem racionality a umožní přechody a střet mezi nimi. Tento specificky postmoderní rozum charakterizuje jako „transverzální rozum“.

Postmodernu nechápe jako trans-modernu ani anti-modernu, protože i moderna jistým způsobem propagovala onen základní aspekt doby postmoderní, tedy pluralitu. V postmoderně je však tento požadavek moderny zcela naplněn. Z tohoto důvodu je potřeba postmodernu chápat jako radikálně moderní.³⁴

Jestliže spojíme přehled celého vývoje diskurzu postmoderny v její celkové charakteristiku, tak nám vyjde, že „*postmoderna začíná tam, kde končí celek*.“³⁵ Vystupuje proti všem retotalizujícím sklonům například tak, že v architektuře útočí na monopol mezinárodního stylu, v oblasti politiky bojuje proti fenoménům vnější i vnitřní dominance, anebo tak, že v teorii vědy odmítá rigidní scientismus. Pozitivně využívá tohoto konce jednoty a celku v tom smyslu, že se snaží zajistit a rozvíjet nově se projevující mnohost, a to jak v její legitimnosti, tak v její specifčnosti. Právě zde tkví její jádro. Postmoderna totiž ví o nezczitelnosti různých koncepcí a rozvrhů, nejen z povrchnosti, ale protože je radikálně pluralistická. To je její základní vize, vize plurality. Proto literatura usiluje o to, aby plnila rozdílná očekávání. Proto architekti pracují s různými jazyky. Proto umělci vytvářejí místa imaginace, kde se prolínají heterogenní světy. Proto sociologové zdůrazňují, že dnešní společnost je charakterizována zlomy a rozdíly a chtít je překonat jednoduchým zarovnáním, by znamenalo být totalitní. Proto filosofie v čele s Lyotardem propaguje radikální pluralizaci, dělbu moci, polyteismus ve smyslu uznávání a podporování rozmanitosti životních rozvrhů, vědeckých koncepcí či sociálních vztahů.

Tento důrazný pluralismus se stal jádrem postmoderních projevů a je vnímán nikoli negativně, nýbrž jako pozitivní úkol. Až v momentě, kdy postmoderna získala takto vymezený obsah, se stává klíčovým pojmem. Psychologicky se s ní spojují i jisté naděje na poklidnou epochu po době válek. Tato naděje se opírá nikoli o pluralitu, ale o radikální

³⁴ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, s. 12-14.

³⁵ Tamtéž, s. 46.

zřeknutí se totality. Tuto postmoderní mnohost je tedy třeba chápat jako pozitivní fenomén. A jestliže existuje někdo, komu se stýská po ztracené jednotě, tak se mu zároveň stýská i po donucování v jakékoli podobě. Dějiny se však již nedají vrátit zpět ani pomocí nařízené jednoty, postmoderní mnohost nelze měřítkem této jednoty měřit. Postmoderna se ovšem stává epochou, v níž při pohledu do minulosti nebudí střetávání se heterogenních forem vědění a života obavy, ani nejsou ignorována anebo omezována. Dokonce se dostávají do popředí, protože jsme si uvědomili, že jak lidská řeč, tak humánní život jsou možné pouze v množném čísle.

V tomto světle lze vidět, že vize postmoderny je nejniternějším způsobem pozitivní, jelikož jde za světem rozmanitosti. Ten, kdo si i přes tyto argumenty stěžuje na ztrátu určité závazné utopie, stále nepochopil, že tato utopie je pokaždé jen fixní představou a ztělesňuje schéma, které je třeba opustit. Současně nenahlédl pozitivní inspiraci, která je duší postmoderny, a která má za cíl skutečnou pluralitu. To je ona nutná forma utopie, kterou jsme uznali za legitimní poté, co jsme prokoukli devalvující charakter každé monistické utopie.³⁶

3.2 Pluralismus

Tento několikrát již zmíněný pluralismus je koncipován v opozici vůči dvěma stěžejním procesům modernismu, to sice proti racionalizaci a univerzalizaci. Je výsledkem rozptýlení metanarativních systémů, které definovaly tyto děje, a které vysvětlovaly ideu celku, jednoty či stejnorodého a tuto ideu považovaly za nutnou. I přes to, že tyto metanarace byly různého typu, vždy byly centrovány kolem stěžejního bodu stejného myšlenkového paradigmatu – kolem onto/gnozeologického konceptu subjektivity. V moderně byla paradigmatická vize světa v zajetí paradigmatu vědomí.³⁷ „*Postmodernismus však pokládá každou subjektivní systematiku za paradigmaticky vyčerpanou a namísto paradigmatu subjektu/vědomí přistupuje ke světu sub specie communi(cati)onis a sub specie ludi.*“³⁸

Rozptýlení subjektu, ústředního bodu modernismu, čerpalo z mnohých kritik subjektivity, pramenících z dřívějších kritik racionality. S otázkou konce jednoty, paralelně

³⁶ Tamtéž, s. 46-47.

³⁷ HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura*, s. 12.

³⁸ Tamtéž, s. 12.

tedy i s otázkou pluralismu, souvisí kritika, která tuto jednotu a celek popírá, tedy kritika subjektivity. Ta je založená na principu odhalení univerzalizující moci rozumu převádět různorodou skutečnost do formy stejnorodých obrazů, které jsou zpravidla přijímány jako objektivní. Důsledkem této kritiky je porušení idejí celistvosti, homogenity a identity, která vede až k rozrušení ideje totality, která byla moderní racionalitou značně produkovaná. Postmodernismus rovněž ke kritice subjektivity využívá koncepce komunikativního pragmatismu a neostrukturalismu. V těchto koncepcích se komunikace stává polycentrickou základnou kulturně komunikativního vytváření jazykových významů. Komunikace se tímto stává jakýmsi rozptýleným centrem skutečnosti. Důsledkem této kritiky poté je poznávání takto vzniklých významů a s tím i rozptýlení ideje jednoznačnosti a validity poznání či souzení jednoho typu. Současně se tímto typem kritiky rozkládá idea stejnorodosti. Důležité na těchto typech kritiky je, že zakládají nový typ legitimace vědění.

Třetí a nejstarší typ kritiky subjektivity/vědomí je znám již z německé klasické filosofie. Tento typ kritiky prokazuje pouhou iluzornost myšlenky nezávislosti. Určitou míru závislosti na mimo-subjektivních podmínkách dokazuje kupříkladu na komunikaci. Tato kritika by se dala nazvat jako rozptýlení autonomie. Výsledkem se stává postmoderní přeskupení hodnot a idejí moderny v nové paradigma. Dobře je to patrné například v postmoderním umění i vědění.³⁹

3.3 Zygmunt Bauman

Se svým pohledem na problematiku toho, co je postmoderní, přichází i sociolog Zygmunt Bauman ve své knize *Úvahy o postmoderní době*.

Hned v první kapitole se Bauman přiznává k nedostatku energie potřebné k rozřešení problematiky názvu „postmoderní“. Je toho názoru, že samotný spor o název není příliš důležitý a energii, kterou do tohoto sporu mnozí investují, by raději vynaložil k výstižnému popisu dnešního světa tak, abychom porozuměli lépe tomu, jak tento svět funguje a o co v něm jde. Zároveň ve sporu o název vidí i vyšší, skrytou podstatu. Je toho názoru, že v důsledku tohoto sporu jde o vyšší sázky než jen o název. To, co je ve hře, je hodnota nahromaděného kapitálu, kterou sesbírala tradiční a ctihodná filosofie a sociologie nebo

³⁹ Tamtéž, s. 12-13.

obecněji humanitní vědy. Rovněž je v sázce užitečnost těchto věd a jejich stanovisek, podle kterých jsme se naučili žít, klid duše, stálost autority a vůbec vědomí smyslu toho, co děláme. Zpochybnila se dokonalá symbióza utváření modelu světa s pomocí strategií humanitních věd, kdy byl model světa utvářen na míru těchto strategií a opačně. Odtud panuje ona zlá krev, nervozita, sice se jedná o víceméně jen revizi nejsolidněji propracovaných myšlenkových návyků, avšak o revizi bolestivou.

Při značném zjednodušení se Bauman dostává k tomu, že moderní humanitní obory modelovaly svět především jako předmět administrace, správy. Svět viděly jakoby z uzavřené kanceláře a cíle realizovaly a formulovaly na základě rozdělení obecného cíle do menších, řešitelných problémů. Svět, v němž se stav věcí hodnotil na základě plnění cílů zítřka, které často nebyly ještě ani formulovány. Podstatným rysem se stala víra v ředitelství, které tyto cíle vymýšlelo, případně strach z potrestání v případě, kdy tyto cíle nesplním. Podstatný byl celek a zdárné plnění cílů, které přinesou světlejší zítřky na úkor tmavých dnešků. Z tohoto pohledu na svět, kdy se na něj koukalo skrz model správy a administrativy, vyplývají pro tento model světa tři důsledky.

Tím prvním je, že se svět stal celkem, totalitou. Obsahoval tedy vše, co bylo pro něj podstatné, jinými slovy neobsahoval to nepodstatné. Pro sociologii byla tímto celkem společnost, která byla otevřeně či skrytě ztotožňována s národním státem, právě ten zadával úkoly, které má společnost plnit, aby byly dosaženy všechny cíle. I kultura byla chápána spíše jako kultura společenství, která byla řízena plně či jen částečně suverénní mocí. Právě pomocí společnosti a kultury měl vzniknout jednotný celek se stejnými hodnotami a normami.

Druhým důsledkem tohoto pohledu je, že se svět stal celkem spojitým, který měl podobu mechanismu. Příznačné pro něj je nepřítomnost mnohoznačnosti, případně alespoň úplný návod, jak dospět k jednoznačným vizím, také shoda v principech, které chrání celek – lze sem zařadit i způsobilost zneškodnit ty, kterým tato shoda vadí. Svět tohoto typu, tedy typu mechanismu, mohl fungovat pouze za předpokladu, že se každé ozubené kolečko nacházelo přesně tam, kde mělo být, a plnilo takovou funkci, jakou mělo. Socializace v tomto prostředí představovala probuzení člověka chovat se podle povinnosti udržení soudržnosti celku. V lidech bylo zapotřebí vyvolat víru ve společenství bez odchylek od normy.

Jako třetí důsledek Bauman uvádí fakt, že takto chápaný svět je projektem ve stavu realizace. Tím, že je ve stavu realizace si tato doba dovolovala hodnotit sebe samu na základě plnění předem daných cílů. Tyto cíle a vize budoucnosti, se daly rozdělit do určitých stádií s možností důsledného plánování. Po splnění každého jednoho menšího cíle se tak dalo stoupat vzhůru k dokonalosti. Právě z těchto tří důvodů se dá pouze o modernitě mluvit jako o projektu, kdy se každé konkrétní dnes odůvodňovalo všeobecným zítřkem. Moderní život tak plynul ve stále trvajícím napětí mezi neprůhledností aktuálního stavu a vědomým utvářením čirého stavu budoucího, který musel přijít.

Tím se utváří jeden z největších rozdílů moderní a naší doby. Naše doba si o sobě nemyslí, ani nemůže myslet, že je projektem. Nejvíce charakteristickým rysem se poté stává rychlá a nečekaná oblíbenost plurálu. Dnes žijeme projekty, nikoli projektem. Stejně jako v době dřívější jsme zaměstnání řešením různých problémů, tyto problémy se však neskládají do jednoho celku. Již neexistuje žádný „meta-problém“, „problém všech problémů“. Již nežijeme v představě, že zítřek bude zcela odlišný oproti dnešku. Již nedoufáme, že by se budoucnost měla zásadním způsobem lišit. Postrmodernitu lze tedy charakterizovat jako zánik projektu, který neznal množné číslo.

Příčin vzniku všudypřítomného plurálu bylo zajisté mnoho. Zcela jistě k nim patří především fakt, že univerzalita jednoho projektu vyžaduje silnou, ambiciózní moc. Takovou moc nesoucí řádotvorné poslání již dnes není příliš vidět. Jsme spíše svědky rozkladu této moci, kterou kdysi držela v rukách moc státní. Dnes není nutné, aby síla usilující o udržení umělého řádu, opírající se o státní monopol donucovacích prostředků a loajalitu obyvatel, vůbec existovala. Lidský život se dnes dokáže obejít bez dotěrného zasahování státu. Se všemi potřebami, které kdysi představovalo utváření jednoty pomocí zastrahování, si v dnešní době hravě pohraje trh, který se nejvíce bojí právě jednotnosti zálib, vkusů a přesvědčení. Místo normativní regulace občana přichází svádění konzumenta. Místo legitimizace moci přichází masová média.

Podstatnou roli hraje také pohled na dějiny. Minuly totiž časy, kdy Západ, mimo jiné kolébka modernity, žil v domnění, že má nárok na připisování smyslu a celistvosti dějinám, které považoval za své vlastnictví. Vůči tomuto je v dnešní době kladen silný odpor a neexistuje důvod, proč si nemyslet, že ony dějiny, kde byla moderní civilizace ve svém živlu,

opravdu dosáhly konce. Pro ztrátu důvěry v onen projekt dokonalé společnosti jsme měli všichni dost důvodů, Poláci snad ještě více než kdo jiný. Společnost již měla dost příležitostí podívat se na dvě verze plnění tohoto projektu, na existenci Říše a komunismu. Již víme, k čemu vede projekt projektů, jakým způsobem zachází stát s nevyhovujícími. Výsledek tohoto snažení se nám nelíbil, proto se dnes nejen s nedůvěrou, ale současně i se strachem, schováváme před udělením moci někomu, kdo si díky ní poradí. Stát jako takový ztratil důvěru. A my už nejsme ochotni obětovat štěstí dneška pro zítřek. Současně Baumana vede způsob užívání výtvarných vědy a techniky nikoli k pokroku, ale spíše ke zkáze (Osvětim, Hirošima, Gulag), k závěru, že nežijeme v době pokroku, ale spíše v době rizika. Postmoderní kritika modernity se dá také označit jako poslední triumf samotné modernity. Neboť ona samotná byla vůči sobě až příliš v rozporu. Přílišnou kritikou společnosti, kterou sama vytvářela, vedla až ke svému konci a nahrazením postmodernitou.⁴⁰

3.3.1 Postmoderní osobnostní vzorce

Bauman se ve své publikaci nezajímá pouze o čistě teoretickou charakteristiku postmoderní doby, ale podstatnou část jeho díla tvoří i úvaha nad životním stylem člověka, který v této době žije. Právě tuto charakteristiku bych alespoň krátce představil v této podkapitole, převážně z toho důvodu, abych dokázal lépe demonstrovat i jisté obtížnosti doby, které se přímo dotýkají všech jejích účastníků, tedy všech lidí žijících v dnešní době.

„Trvalým atributem „postmoderního“ životního stylu se zdá být nespojitost, nekonekventnost jednání, fragmentarizace a epizodičnost různých sfér lidských činností.“⁴¹ Proto se Bauman snaží charakterizovat čtyři modely či vzorce postmoderní osobnosti. Jednotlivé vzorce nazývá jako tulák, turista, hráč a zevloun. Tyto vzorce chování sice existovaly již dříve, avšak až v době postmoderní se stávají jistou normou chování v každodenním životě. Současně se v životě každého z nás překrývají, vystupují současně, kdežto v dobách minulých měly vylučující charakter. Dříve bylo přihlášení se k jednomu z těchto typizovaných vzorců volbou, my však žijeme v době, kdy v tomto ohledu možnost

⁴⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Vydání druhé, dotisk. Praha: Slon, 2006, s. 8-17.

⁴¹ Tamtéž, s. 25.

výběru nemáme, prostě zde jsou. Na první pohled tato mnohoznačnost sice dává pocit svobody, avšak současně s sebou přináší i jisté negativní stránky.⁴²

⁴² Tamtéž, s. 25.

4 Český pohled

Je snad i samozřejmé, že se problematikou doby postmoderní zabývají i čeští filosofové. Já se v následující kapitole pokusím představit pojetí postmoderní doby z pohledu Václava Bělohradského a Michaela Hausera, vždy s přihlédnutím k Lyotardově tezi o ztrátě důvěry vůči metanaracím.

4.1 Václav Bělohradský

Pro účely této práce jsem vybral knihu Václava Bělohradského s názvem: *Mezi světy & mezisvěty, filosofické dialogy*. Jedná se o hovory s českými intelektuály na téma doby postmoderní. Sám autor v úvodu tento spis charakterizuje spíše jako varování před „zaplnovači“ prázdna po pádu komunismu. Je totiž toho názoru, že po převratu se objevuje prázdno právě tam, kde dříve byla komunistická strana s celou svou ideologií, a ještě dříve toto místo po dlouhou dobu obsazovala církev. V takovémto světě poté musíme dát svobodě smysl sami. Už s tím pochopením, že smysl není nikde zjeven, ani zaručen, nemůžeme jej odnikud opsat a není monopolem pro žádnou skupinu. Je to právě toto hodnotové prázdno, které po pádu komunismu musíme hájit jako předpoklad svobody. Svobody dávat životu vlastní smysl.⁴³

4.1.1 Imperativy a postuláty postmoderny

Za jeden ze znaků nové masové demokracie se dá označit ztráta samozřejmosti jistých významů slov. Jde o to, že jejich význam byl udáván nadřazeností určité elity nad zbytkem společnosti. Krásné tedy bylo to, co tato elita za krásné uznala, stejně tak co bylo dobré, a dokonce co bylo reálné. V momentě, kdy byla tato autorita mocenských elit narušena, tak i významy těchto slov ztratily svou jednoznačnost. Ukázalo se tedy, že vše, co nám dává smysl, je jistým produktem tradic a přirozené řeči. Obraz skutečnosti tedy můžeme vidět pouze tak, jak nám je zobrazován a vyprávěn. Poté přichází onen postmoderní obrat, který jde shrnout do dvou postmoderních imperativů a tří postmoderních postulátů.

První imperativ je možné zformulovat zhruba takto: neopírej se o nic, co není smrtelné. Po zkušenosti s Osvětím již filosof nesmí za žádnou cenu být na straně

⁴³ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty: filosofické dialogy*. Praha: Votobia, 1997, s. 7-9.

nesmrtelných esencí. Již nemůže platit tvrzení, že skutečné je pouze to, co je věčné. Tou správnou stranou, na které máme být, je strana smrtelného a ohroženého lidského těla. Kategorie metafyziky, jako je esence nebo první příčina, se totiž stávají k lidskému životu stejně lhostejnými, jako byla bota esesáka.

Poněkud složitější je druhý postmoderní imperativ, který lze zformulovat třeba takto: smysl není něčím, co je ve tvých větách nebo činech, ale je to použití tvých vět nebo činů lidmi, kteří ti naslouchali, tvou povinností je vyvodit z toho všechny možné důsledky. Smyslem je tedy jistý dialog, odpověď společnosti na mé věty nebo činy. To, že ono společenství někomu/něčemu naslouchá a odpovídá. Smysl tedy nemůže být něco, co je předem ukryto ve větách, se kterými se poté stačí pouze setkat, aby nám byly zcela jasné. Smysl se nedá takto nalézat, ale musí se vynalézat.

První postulát zní takto: veškerý popis světa je zároveň i hodnocením světa. To lze chápat tak, že vlastně jakýkoli popis světa lidem zároveň implicitně předepisuje, co pro ně má být světem. Samotný popis jakékoli situace by se totiž mohl snadno stát nekonečným výčtem pravdivých vět, ovšem v praxi přijímáme pouze věty relevantní, nikoli všechny pravdivé. A právě to, co určuje relevantnost určitých vět, je vždy ovlivněno sociálně, historicky i biologicky. Z výše zmíněného tedy vyplývá, že jakýkoli popis světa je jistou měrou tvořen pevnou diskursivní koalicí, která bojuje proti všem alternativním představám relevantního popisu světa. Otevřenou společností se poté stává taková společnost, ve které není tato koalice příliš silná.

Druhý postulát se týká skutečnosti a říká zhruba toto: ona skutečnost není nic, co by bylo před námi, nýbrž je to vždy něco, co je uprostřed, co buď spojuje nebo rozděluje, jakési medium, zprostředkovatel. Vyznačuje se například obratem k jazyku, kdy je k pochopení významů nezbytné jeho zprostředkování, to se stává jak předpokladem, tak i východiskem postmoderní rozumnosti. Určitá slova totiž nyní vnímáme pouze v jejich závislosti například na historickém kontextu, politické moci nebo režimu řeči. Pro postmoderní filosofii se podstatnou otázkou stává, jakým způsobem se člověk může stát ve společnosti jedincem? Jak se může nadefinovat slovy, které patří všem?

Poslední postulát se týká moci a říká, že nikoli vědění je moc, ale je tomu přesně naopak, moc je vědění, každý jednotlivý pojem se stává mocenskou koalicí. Už od útlého

věku jsme nuceni odpovídat na otázku, kdo jsme. Pokaždé, když odpovíme, se dostáváme do sítě mocenských vztahů odhalování pravdy druhým. Vědění se tak nezakládá pouze na viděném, ale na odhaleném, vybádaném. Až samotná moc nad druhými i nad námi samými produkuje vědění. Samotná moc poté obíhá společností i pod nálepkou vědění.

Bělohradský je také toho názoru, že se postmoderní situace nevyznačuje pouze radikální pluralitou a multikulturalismem, jak se často říká, ale spíše tím, že se do středu veřejného prostoru dostává otázka po tom, proč si říkáme my, kde se nacházejí kořeny tohoto označení a proč je uznáváme za relevantní, a že odpověď na tuto otázku se stává jádrem mezikulturní komunikace. Samotná postmoderní kultura se stává jakousi adaptací toho, že umíme vyvodit důsledky z toho, že víme odkdy a proč to za relevantní uznáváme. Různé kultury poté mají vždy něco společného. Tím společným se stává zkušenost sdílitelnosti různých východisek. Z tohoto vědomí postupně vzniká nová mezilidská solidarita, která nejspíše dokáže změnit svět.⁴⁴

4.1.2 Motivy velkého příběhu

Bělohradský nám ihned z počátku jeho již zmíněné knihy představuje příběh indiána Čerwuiše, kterého přivezl do Evropy cestovatel Albert Vojtěch Frič. Indián Čerwuiš se nakonec vrací do svého indiánského kmene, ale již je poznamenán poznatky, které nabyl během svého pobytu v Evropě. Tyto poznatky se snaží předat dále, ovšem naráží na odlišné vnímání světa. Jeho kmen tyto poznatky nepřijímá a Čerwuiš se brzy stává vyvrhelem ve svém vlastním domově. Ovšem svými poznatky mírně narušil celistvost verze světa, ve kterou jeho kmen věřil. Později takovýchto Čerwuišů chodilo stále více, až nakonec kmen svou bitvu o vlastní verzi světa prohrává.

Na tomto příběhu se autor snaží dokázat fakt, že všechny naše výpovědi platí pouze v kontextu určité verze světa. A jsou jistým způsobem nepropustné, protože ony hranice mezi různými světy jsou přísně střeženy. Do daného kontextu se tedy po cestě spojené s určitou dávkou cenzury dostávají pouze ty výpovědi, které jsou v dané verzi světa akceptovány, tedy přijímány jako pravdivé, legitimní. Existuje sice možnost upravit danou verzi světa, ovšem ne vždy nám to naše předsudky dovolí.

⁴⁴ Tamtéž s. 10-14.

Zvláštní verzi světa si vybudoval i mocný kmen katolíků v Evropě. V této verzi světa vstávají mrtví z hrobu, panny rodí syny a všichni jsou potomci všemocného otce, který stvořil celý svět a vyžaduje za to důkazy oddanosti. Tato verze světa se šíří již dva tisíce let, dokonce po většinu tohoto času museli lidé v tomto kmeni žít pouze jako postavy svého stvořitele v jeho verzi světa, která byla krutě vynucována státní mocí. I tento příběh má své „Čerwuiše“, zde ve smyslu obecného pojmu, nikoli vlastního jména, kteří postupně narušují celistvost takto dané verze světa. Přichází například Čerwuiš Galileo nebo Čerwuiš Darwin, kteří naruší onu křesťanskou verzi světa, která postupně zformovala obecně platný řetězec výpovědí definující celý svět. Je to právě Čerwuiš Galileo, který se stává hrdinou kmene vědců, který od této doby bojuje o to, která verze světa by měla být chráněna státní mocí.

Postupem času se tedy příslušníci evropských kmenů ocitají na hranici několika verzí světa. Tyto verze různě propojují, přecházejí z jedné do druhé, případně celé verze i ničí. Důležitou roli zde mají intelektuálové, kteří jsou schopni prosadit určitou mezní výpověď, kterou se poté snaží udržet v kurzu tak, aby dokázali posouvat hranice verzí světa. Až nakonec docházíme k otázce po domově. Kde je náš domov? Kde se cítíme být doma? Jednou z několika možných odpovědí se stává tato: doma se cítíme mezi příkladnými texty, pomocí kterých jsme schopni porozumět kanonickým verzím světa, kterými jsou náboženství, přesvědčování, mluvení o sobě a věda. Toto jsou články velkého řetězu textů, který definuje evropskou kulturu, my jsme poté nuceni podmínit naše výpovědi těmto textům.

Postmoderní situaci však vymezuje fakt, že se necítíme doma v tomto velkém řetězu, který má svůj původ ve starém Řecku, křesťanství a osvícenství. Postmoderní mravní imperativ nás nabádá nebýt dále členem tohoto řetězu, který nás neustále vleče k dalšímu pokroku a růstu. Modernost se stává archaickou, neboť se nachází ve spárech velkého řetězu textů, který vypráví příběh o vysvobození člověka pomocí předřikávání určitých slov. V postmoderní epoše již nevěříme v onu osvobozující sílu nového, která se stává tématem všech moderních příběhů. Na scénu zde přichází intelektuál-Čerwuiš, který se snaží svými výpověďmi posouvat hranice verze světa i přes nesouhlas svého kmene. Demokracie se

v této perspektivě stává pokusem o režim, kde zákon chrání právě intelektuály-Čerwuiše, neboť největší hrozbou se stává jednání jedince, který odmítá vidět hranice své verze světa.⁴⁵

4.1.3 Demokracie jako východisko

V tomto duchu lze demokracii definovat jako společenství, kde lidi formuje představitost, která byla probuzena anarchií literárního slova. Demokratická představitost, která si vytvořila svůj postmoderní dialekt, jenž tvoří mix masových ikon, průmyslových značek, idiomů a návyků, jako jsou například pojmy Woodstock, McDonlad's, email aj. Tak právě tato představitost nás s pomocí anarchistického ducha umění dokáže vymanit z onoho velkého řetězu textů. Nic nás už poté nedokáže postavit mimo dosah této představitosti. Tento postmoderní příběh demokracie je potřeba vyprávět jako boj dvou společenství, kdy jedno je pod nadvládou víry v evidentní principy a druhé pod demokratickou představitostí.

V tomto demokratickém společenství nenalzáme spojení mezi mravní odpovědností a bezpodmínečnou platností nějakého univerzálního zákona. To je způsobeno tím, že se každý z nás čas od času ocitá ve verzi světa, kterou přepsal někdo, kdo nepatří do kontextu našich příběhů. Jinými slovy demokratický veřejný prostor nabízí více hledisek. Je to právě autonomie literatury, která dovoluje, aby „naše“ příběhy byly popsány z hlediska našich nepřátel.

Je to právě evropský román, který odmítá absolutismus jednotného a jediného jazyka. Který si uvědomuje onu pluralitu národních i sociálních skupin. Který předpokládá slovně významovou decentralizaci ideologického světa. Je to ona bezprizornost literárního vědomí, které se stává jazykově nezakotvené. Jsou to literární verze světa, které posouvají ony hranice. Žádný režim řeči již nedokáže prosadit stálou hegemonii určité verze světa, která by se stala nadřazenou všem ostatním, která by jako jediná reflektovala vše jako tu jedinou pravou skutečnost. V důsledku tohoto posunu se z nás všech stávají Čerwuiši, kteří se pouze prodírají v člancích přetrženého velkého řetězu textů, kterým rozumíme i bez jeho kontextu.

Ctností postmoderní doby poté je pieta k těmto textům, které se ocitly mimo svůj kontext. Již Platónova alegorie o jeskyni vypráví o tom, jak měl onen velký řetěz textů spojit lidstvo a vyvést ho z jeskyně stínů. Různé režimy řeči se poté v různých epochách lišily

⁴⁵ Tamtéž, s. 16-25.

pouze v tom, jaké verzi světa připisovaly tuto schopnost vyvést lidstvo pryč od jeskynních stínů. Ti, kdo střeží onu spásonosnou verzi světa, se v tomto směru stávají stvořiteli lidstva. V protikladu je právě společnost postmoderní, která se vyznačuje tím, že je založena na demokratické představivosti a anarchistickém duchu literatury, tudíž již nepodléhá univerzálnosti zákona, který je vyvozen z evidence prvních principů. Opírá se o postmoderní mýtus, který na sebe nebere podobu stvořitelů lidstva, ale vyznačuje se spíše svou otevřeností k různým hlediskům.⁴⁶

4.2 Michael Hauser

Ve své knize s názvem *Cesty z postmodernismu, filosofická reflexe doby přechodu* se Michael Hauser odkazuje spíše na pojetí postmodernismu od Fredrica Jamesona, který považuje za propracovanější než ten Lyotardův. Ovšem i na Lyotardovo pojetí se Hauser odkazuje. Je to totiž právě Jean Francois Lyotard, který zaznamenal onu změnu ve způsobu myšlení již v sedmdesátých letech minulého století. Podle Hausera však pouze zdokumentoval novou situaci, ale nenavrhl žádné řešení.

Lyotard se tvrzením, že všechny emancipační příběhy ztratily svou věrohodnost, pokusil o určení vztahu celé společnosti k oné myšlence univerzální emancipace a jejího příběhu. Právě tyto univerzalizující příběhy již ukázaly, že nejsou dostatečné. Není to však historickými okolnostmi. Tyto příběhy byly, jsou a budou nedostatečné vždy. Lyotard však figuruje spíše jako dokumentarista doby, než aby přicházel i s určitým řešením. Až později totiž ke své myšlence o nedůvěře k metanaricím přidává i pojem „rezistence“, kterým označuje fakt, že tyto příběhy narážejí na jistou nepřekonatelnost různých kultur. Neznamená to však, že příběhy jako takové zcela končí, zůstává tu mnoho malých příběhů, ve kterých si každý z nás žije svůj život.

Pro celou tuto práci je stěžejním tématem právě Lyotardovo pojetí toho, co je základem pro postmodernu. Hauser však na Lyotardův výklad oné proměny vědění, který vnímá právě jako rozpad univerzalizujících příběhů dvacátého století, jak dokazují tyto události: Osvětim, Budapešť 1956 a Polsko 1980, nahlíží jako na příliš monokauzální. Proto se pokouší také zaznamenat dnešní proměnu ve způsobu myšlení, ovšem s použitím metody

⁴⁶ Tamtéž, s. 26-35.

inspirované přístupem Fredrica Jamesona. Již tedy nehovoří o ztrátě věrohodnosti postmodernismu, je si totiž zcela vědom toho, že tato ztráta již je pevnou součástí samotného postmodernismu. Postmoderní situaci vnímá jako výsledek konkrétní historické konstelace, pod kterou si lze představit určité propojení politických, ekonomických, sociálních i zkušenostních prvků, ovšem i tato historická konstelace se časem proměňuje. Postupně se tedy rozpadají samotné instituce, které byly předpokladem pro úspěch postmodernismu, jako je například liberální demokracie, která zajišťovala nárok postmoderny na pluralitu.

Opět se dostává na světlo světa i problém, který rovněž prochází celou touto prací a sice; jak pojmenovat dnešní dobu, situaci? Žijeme stále v postmoderní situaci? Nebo se nacházíme spíše v jakémsi historickém intermezzu, kdy se rozpadá stávající ustálený způsob myšlení, ale nový ještě nikdo nepředložil? V tomto ohledu se Hauser dívá na dnešní situaci, že již není postmoderní, avšak stále se postmodernismus jeví jako něco, co nemá alternativu.

Při následném pokusu o užší pojmenování dochází až k názoru, že možná právě tato neshodnost pojmenování charakterizuje dnešní dobu nejlépe. Samotný postmodernismus, který lze chápat jako osvobození od vnějších imperativů, se začíná projevovat spíše jako kultura, která hravě odpovídá požadavkům neoliberálního kapitalismu. Současně však také dochází k určitému rozštěpení pojmů, pomocí kterých stále existuje snaha naši situaci pojmenovat.

Současně je toho názoru, že již přichází doba, kdy se začínají psát dějiny postmodernismu. Právě jeho historizace a periodizace totiž předpokládá, že se již nacházíme mimo něj. Ta se totiž stává jakousi vstupenkou z postmodernismu, neboť aby mohl být periodizován, tak ho musíme vnímat jako epochu, ovšem jedním z jeho základů je právě odmítání označení „epocha“. Jinými slovy, jestliže se stále nacházíme uvnitř, tak právě periodizací si kupujeme vstupenku ven.⁴⁷

4.2.1 Odlišná periodizace

V první části této práce jsem již představil určité způsoby periodizace vzniku a rozvoje postmoderního myšlení. Hauser přichází s poněkud jiným, novějším způsobem

⁴⁷ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu: Filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofia, 2012, s. 11-17.

periodizace, který v sobě zahrnuje i specifický pohled postkomunistických zemí. Zároveň touto periodizací autor naznačuje celkový vztah k době postmoderní, implicitně lze vycítit i názor, že situace již není postmoderní. O tom svědčí i fakt, že periodizaci autor chápe jako vstupenku ven z postmodernismu, o čemž píše výše.

Postmodernismus rozděluje do tří období; raný, vrcholný a pozdní postmodernismus. Ono první období, které nazývá jako raný postmodernismus, je možné datovat do sedmdesátých let, kdy se setkáváme s pracemi Jeana Françoise Lyotarda. Jedná se o onen motiv nedůvěry k metanaracím, který byl způsoben traumatickými zkušenostmi s katastrofami a prohrami 20. století. Samotný začátek je spojován s celým komplexem dalších událostí, jako je například zavádění nových technologií, případně i krize staré levice, která je postupně nahrazena levicí postmoderní. V porovnání s nástupem moderny nebo renesance se nástup postmodernismu liší v tom, že nepřichází s okamžikem objevu, převratu, ale s pocitem ztráty a vyprázdnění. Nezačíná žádným výrazným vzmachem, ale právě únavou, což ho činí přinejmenším zvláštním.

Vlastně jakákoli nová epocha začíná v momentě, kdy je unavena stávající kulturou, přichází však s kulturou novou, to u postmodernismu nenastává, ten explicitně nevysvětluje své požadavky. Pocit únavy zároveň doplňuje i pocit úlevy, a to sice nad ztrátou moci vysokého umění. Trojici pocitů doplňuje euforie vyvolaná novými technologiemi. V tomto ohledu lze vidět napojení na mechanismy moderny. Tato euforie je z velké části vyvolaná rušícími se hranicemi mezi kulturou a trhem. Jistým způsobem lze tedy na postmodernismus nahlížet jako na negaci něčeho, například modernismu nebo osvícenství. Ovšem není to tak zcela jednoduché, výstižnějším pojmem by byla spíše abstraktní negace, ta se v porovnání s negací určitou vyznačuje tím, že nemá konkrétní určení, obsah a není omezena.

Další období, v pořadí druhé, se dá označit jako vrcholný postmodernismus. Začátek tohoto období lze na časové ose zařadit do konce osmdesátých let, tedy do doby, kdy se rozpadá reálný socialismus. Právě v tuto chvíli, tedy o dekádu později, než o tom psal Lyotard, se naplňuje onen konec velkých vyprávění. V tomto období se politicky objevuje další prvek postmoderního diskurzu, a sice partikularismus. Dá se říci, že onen univerzální projekt emancipace je již definitivně pryč, a je dokonce již nahrazen všemožnými partikularismy, které mají ovšem i své negativní stránky. Zároveň se ukazuje, že ona

antitotalitní síla, o které již byla řeč, není zcela jednoznačná, neboť postmoderní prvky se dostávají i do diktátorských režimů. V tomto období se také postmodernismus stává zajímavý i na akademické půdě, tím ztrácí jistý nádech novosti.

Zvláštního postavení dostává postmodernismus v postkomunistických zemích po roce 1989. Zde se totiž tyto dvě první fáze vzájemně překryly. Ony tři pocity: únava, úleva a euforie se proplétají se vznikem kolektivního asociativního komplexu, jak by se dala definovat druhá fáze. Setkávají se tedy dvě post-mentality, ta postmoderní s postkomunistickou, která se sice také pojí s abstraktní negací, ale je jiného vzniku. Výsledkem je, že v postkomunistických zemích se lidé stávají apolitickými, neboť zažili dlouhou přepolitizovanou dobu. Apolitičnost je v tomto ohledu ona úleva. Ve stejnou dobu ve Francii však vzniká opačný pohyb, tedy snaha o politizaci. Pro postkomunistický postmodernismus se tato politizace stává zcela nepochopitelnou. Důsledkem je, že západní a středoevropská postmoderna jdou jinými směry.

Posledním obdobím je pozdní postmodernismus. V tomto období je jakákoli euforie nahrazena pocitem únavy ze samotného postmodernismu. Za začátek lze označit 11. září 2001. Vznikají nová sociální hnutí, která mají svá hesla typu, že nový svět je možný. Postmodernismus se obecně politizuje, a to i v umění. V tomto období také umírají poslední zakladatelé francouzského poststrukturalismu: Derrida a Baudrillard. V postmoderní filosofii již jde pouze o interpretaci jejich zakladatelů. Současně je pojem postmodernismus vnímán jako cosi přirozeného, dostal se tedy až do samotného nitra společnosti a přestal být vnímán jako kulturní produkt, kterým bezpochyby je. Je možné, že právě v tomto období nastává i jeho epilog.

Budeme-li se tedy držet politické scény, tak lze dojít k názoru, že do důsledku dovedený postmodernismus se stává neoliberalismem. Když si totiž shrneme základní rysy postmodernismu, kterými jsou: zrušení hranic mezi nízkým a vysokým uměním, odmítnutí univerzalizmu a antielitářství, a představíme si, že jako postmodernista se účastníme politických rozhodnutí, dojdeme k názoru, že bychom nejednali jinak než neoliberálové. Jde o to, že v demokracii zvolený politik by neměl jiným vnucovat svůj subjektivní názor. Tím, kdo určuje, co je hodnotné, je veřejnost. Politik má pouze poslechnout hlas lidu a ten podpořit. Tím, že podpoří to, co si žádá většina, tak splní onen bod antielitářství. V tomto

duchu je poté jediným objektivním činitelem samotný svobodný trh. Ten právě zaznamenává vůli občanů na základě poptávky, stává se tak jediným spravedlivým kritériem doby postmoderní. Neoliberalismus se tedy jeví jako ekonomické prodloužení postmodernismu. Postmoderní levice tak nevědomě kopíruje neoliberalismus, který se na svobodu kouká jako na nezávislost vůči státu a obecně vůči autoritám.

Podle Hausera však toto směřování postmodernismu vede do pasti. V momentě, kdy se obecně např. zákon roztříští, tak kdo bude určovat pravidla hry? Ve chvíli, kdy budou strany mocensky nerovné, tak vždy vyhraje ta silnější. Tím, co vládne po zániku univerzalizmu, je tedy síla nikoli pluralita. Hlavní věcí se tedy opět stává osud univerzality. Kdy se můžou dále šířit různé partikularismy nebo dojde k určitému autoritativnímu sjednocení. Možná již nastal čas i na vytvoření univerzality jiného druhu.⁴⁸

4.2.2 Cesty z postmodernismu

Na tuto knihu od Michaela Hausera přímo reaguje rovnou kolektiv autorů v díle nazvaném *Podzim postmodernismu; Teoretické výzvy současnosti*. Roman Kanda hned v úvodní části uvádí: „*Při pohledu na současnost se skutečně zdá, že odchází určitý typ kulturně-společenské formy, který ještě před nedávnem, doslova před historickým okamžikem, sám sebe s entuziasmem označoval jako postmoderna či postmodernismus.*“⁴⁹ Dále zmiňuje, v jak nelehké situaci jsou všichni autoři, kteří se snaží vyjádřit k dnešní době, protože doba samotná je dost nepřehledná a zároveň neukončená. Každý vlastně přichází se svým pohledem na věc. Kniha se spíše snaží zachytit stále otevřenou diskusi o postmodernismu, a to právě na základě oné Hauserovy knihy.

Jestliže je řeč o cestách ven z postmodernismu, případně o jeho překonání, je zapotřebí si připomenout fakt, že i samotný postmodernismus se vymezoval vůči moderně jako její překonání. Ani Lyotard neusiloval o její úplné negování, ale spíše vnímal postmodernismus jako možnost, která ji dokáže radikálně přepsat. Postmodernismus se tedy nedá nikterak zjednodušovat a vnímat jen jako jakousi překážku k budoucnosti. Stále je potřeba brát jej vážně, ovšem i s dávkou kritiky.

⁴⁸ Tamtéž, s.17-26.

⁴⁹ KANDA, Roman a KOL. *Podzim postmodernismu: Teoretické výzvy současnosti*. Praha: Filosofia, 2016, s. 10.

Samotná otázka definování postmodernismu již svou vysloveností jistým způsobem vykračuje z onoho postmoderního uvažování, neboť samo je k definování spíše skeptické. Jako jeden z určitých paradoxů postmoderny lze označit rezignaci na pravdu v mocenském slova smyslu, je to tím, že předcházející filosofická tradice až příliš lpěla na své vlastní pravdě. A právě ony paradoxy postmodernismu jej stále otevírají.⁵⁰

Dílo *Podzim postmodernismu; Teoretické výzvy současnosti* se stává zajímavým seskupením myšlení různých českých autorů, ovšem myslím si, že bližší analýzou bych se stále více vzdaloval od tématu této práce. Tuto menší kapitolu jsem věnoval tomuto dílu z toho důvodu, abych zdůraznil, že otázka postmoderny není stále uzavřená, ovšem připustíme-li Hauserovu periodizaci, tak se nacházíme v době, kdy ona Lyotardova teze již není základním vymezením toho, co je postmoderní.

⁵⁰ Tamtéž, s. 10-15.

Závěr

Úkolem této práce bylo představit motiv Jeana-Francoise Lyotarda ohledně nedůvěry k metanaracím v době postmoderní. Práce si rovněž kladla za cíl sledovat pokračování tohoto motivu, případně jeho konec.

Nejprve bylo podstatné pokusit se definovat, co to vůbec je postmoderna. Tomu se tedy věnovala první kapitola, ze které je patrné, že to není zcela jednoduché. Ostatně tato problematika proplétá celou tuto práci, stejně tak jako se proplétá časem v rámci trvání postmoderny jako takové.

Ve druhé kapitole se práce zabývala samotným Lyotardem a jeho zakládající tezí. Zde tedy byla postmoderna představena jako nedůvěra vůči metanaracím. Také byla analyzována metoda řečových her, pomocí které Lyotard postmoderní situaci definoval. Představeny byly také ony metanarativní neboli velké příběhy. U Lyotarda bylo rovněž představeno rozdělení vědění na vědecké a narativní, a to z toho důvodu, protože právě změna podoby vědění inspirovala Lyotarda k definování postmoderní doby z filosofického hlediska.

Zbylé dvě kapitoly se již zabývaly pokračováním motivu nedůvěry k metanaracím. Třetí kapitola s názvem „*Ve znamení mnohosti*“ se věnovala světovému pohledu, čtvrtá se věnovala pohledu českému. Byli zde představeni čtyři autoři a jejich pohled na postmodernu. Jako společný prvek všech autorů lze označit příčinu vzniku postmoderny. Každý z autorů buď explicitně, nebo implicitně za tento začátek označuje Osvětím, případně i jiné traumatické zkušenosti minulého století. Dalším společným rysem je bezpochyby spor o název. Ten se objevoval téměř u všech těchto autorů. Osobně si myslím, že tuto problematiku nejlépe vystihl Michael Hauser, který je toho názoru, že možná právě nesnadnost pojmenování vystihuje dnešní dobu nejlépe. Dále už se názory na postmodernu trochu liší. Ovšem myslím si, že práce jasně ukázala, že každý z těchto autorů jistým způsobem na Lyotardovu myšlenku nedůvěry k metanaracím navazuje.

U Wolfganga Welsche tato ztráta důvěry vede ke konci jednotného celku. Tento konec celku vede k pluralitě, kterou Welsch vnímá jako radikální zřeknutí se totality, postmodernu

tedy spojuje s demokracií jako takovou. Vize postmoderní společnosti je podle něj ryze pozitivní, neboť ve světě mnohosti je každému dovoleno mít svůj vlastní legitimní názor.

Práce dále představila také pohled Zygmunta Baumana, který postmoderní dobu srovnává s modernou, které vytýká přílišnou „víru v ředitelství“, kdy toto ředitelství lze označit za stát. Zde vidím onu spojitost s Lyotardovou myšlenkou, akorát Bauman ji spojuje přímo s nedůvěrou ve stát. Z jeho textu se dá usoudit, že je toho názoru, že lidé dokážou žít bez zásahu státu. Lze u něj tedy vycítit náznaky liberálních, případně neoliberálních postojů, které zmiňuje vlastně již Lyotard a později i Bělohradský a Hauser.

V kapitole „*Český pohled*“ práce představila dva české autory – Václava Bělohradského a Michaela Hausera. Bělohradského text vnímám jako jakousi syntézu všech tezí, které jsem se snažil sledovat. Návaznost na Lyotardovu myšlenku lze nalézt v příběhu o indiánovi i v příběhu o fungování křesťanství v Evropě, kde Bělohradský demonstruje i onu ztrátu důvěry. Dotýká se také tématu plurality, která je jedním z charakteristických rysů postmoderny, kdy ji spojuje s jistou nadějí na vznik nové mezilidské solidarity. Je u něj také patrné spojení postmoderny a umění, převážně literatury, na což upozorňovala i první kapitola práce. Jako všichni autoři spojuje postmodernu se svobodou a demokracií, konkrétně s liberální demokracií. Naopak jako jeden z mála autorů nabízí i „návod“ na to, jak žít v postmoderní době, a to v podobě postmoderních imperativů a postulátů.

Posledním představeným autorem se stal Michael Hauser. Právě u Hausera lze nalézt nejvíce odpovědi na otázky, které si práce kladla v úvodní části. V rámci podkapitoly „*Odlíšná periodizace*“ bylo jasně řečeno, že Lyotardova teze ohledně nedůvěry k metanaracím je již překonána. Podle Hausera se totiž nacházíme v poslední fázi postmoderny, kdy ve filosofii jde už jen o interpretace jejích zakladatelů. Tato poslední fáze je také spojována s politizací postmoderny, kdy Hauser vidí současně shodu i riziko v tom, že se postmoderna stává neoliberalismem.

Celou prací rovněž prochází spojení postmoderny s uměním, a to jak při samotném vzniku postmoderny, tak i při jejím trvání. Několikrát je také zmíněn jeden ze základních rysů postmoderny, a tím je mnohost. Paradoxně tím postmoderna jistým způsobem znemožňuje jakoukoli jednoznačnou definici, ovšem to neznamená, že neexistuje. Věřím, že problém samotné existence diskurzu postmoderny byl také v práci osvětlen.

V úvodu práce byl vymezen ještě jeden záměr, a to sice zjistit, jestli je ztráta zastřešujícího příběhu pozitivní, nebo negativní. Na toto práce nenalézá jednoznačnou odpověď. Sice je postmoderna jako taková spojována převážně se svobodou, ovšem s tou to také není tak jednoduché. Například Bělohradský uvádí, že musíme sami najít smysl, poté co padl komunismus a zároveň být na pozoru, aby vzniklé prázdno nebylo naplněno špatně. Bauman zmiňuje jistou komplikovanost při definování se do určitého osobnostního vzorce. Na druhou stranu Welsch vnímá celou postmodernu velmi pozitivně. Odpovědět na tuto otázku musí tedy každý jednotlivec sám, ovšem s vědomím že právě postmoderna deklaruje legitimitu jakéhokoli názoru.

Seznam použitých informačních zdrojů

BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Vydání druhé, dotisk. Praha: SLON, 2006. ISBN 80-86429-11-3.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty: filosofické dialogy*. Praha: Votobia, 1997. ISBN 80-7220-004-6.

HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu: Filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofía, 2012. ISBN 978-80-7007-382-7.

HUBÍK, Stanislav. *Postmoderní kultura: úvod do problematiky*. Olomouc: Mladé umění k lidem, 1991. ISBN 80-900604-9-8.

KANDA, Roman a KOL. *Podzim postmodernismu: Teoretické výzvy současnosti*. Praha: Filosofía, 2016. ISBN 978-80-7007-449-7.

KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 3. upravené vydání. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04260-00-4.

LYOTARD, Jean-Francois. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-047-1.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Čtvrté upravené vydání. Praha: Herrmann, 1997.

STRÍTECKÝ, Jan. *Spor o postmodernismus a otázka sociální racionality*. In: PODBORSKÝ, Vladimír, ed. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 1990, s. 67-84. ISBN 80-210-0318-9. ISSN 0231-5122.

Dostupné také z:
https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/111863/G_Sociologica_33-1989-1_7.pdf?sequence=1

WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-104-0.

WIITGENSTEIN, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-040-4.