



postmoderna
čítanka textů

postmoderna čítanka textů

Ostrava
2018

Postmoderna – Čítanka textů
ThLic. Vladimír Šiler, Dr.
Všeobecně vzdělávací studijní pomůcka
Ostrava 2018

Text je k dispozici pod licencí Creative commons. Je možno jej volně užívat i šířit,
ale je nutno vždy uvést autora/autory a nezasahovat do obsahu.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/cz/>

Obsah

Demokracie v časech postmoderny	
Miloslav Petrušek	7
Poznámky o životním stylu v časech postmoderny	
Miloslav Petrušek	15
Přímluvce postmoderny	
Zdeněk Neubauer	22
Jacques Derrida – dekonstrukce	
Filip Lachman	29
Některé z Derridových konceptů	
Olga Smolová	31
Co nám odkázala postmoderna? (Singulární individuum)	
Ludvík Hlaváček	33
Knihovna Tomáše Hauera	
Vladimír Šiler	38
V prozaických poměrech <i>Mezi první a druhou moderností</i>	
Václav Bělohradský	41
Postmoderna a katolická identita	
Tomáš Halík	45
Etika v postmoderní době	
Radim Brázda	49
The Death of Postmodernism And Beyond	
Alan Kirby	63
Postmodernism is dead. What comes next?	
Alison Gibbons	68

Postkomunismus a postmodernismus

K politickým dějům, procesům a proměnám většinou přistupujeme s přiměřenou dávkou naivity, která je dílem vrozená, dílem získaná neblahou zkušeností s „politikou jako svinstvem“ a dílem vyprodukovaná masovými médii. S tímto typem naivity přistoupili jsme po roce 1989 k faktu, že „komunismus padl“, z čehož jsme vyvodili příliš optimistický závěr (protože zatroleně předčasný), že dveře k demokracii jsou otevřeny dokořán. Nebyly a nejsou. Jak však rozumět tomuto kacířskému tvrzení, které je přece v rozporu se vším, co se kolem nás děje – máme demokraticky volený parlament, máme demokratické volby, máme demokraticky povolovaná shromáždění levicových i pravicových extremistů, máme demokratický tisk s novináři-demokraty, kteří hlídají demokracii ne-li jako pitbulové, tož rozhodně jako němečtí ovčáci. Tak odkud ta skepse?

Inu – kontexty, v nichž se náš těžký přerod k demokracii děje, jsou totiž minimálně dva – ten první je vskutku *postkomunistický*¹ a tedy specifický pro země, které učinily zkušenost s „totalitářismem komunistického typu“, ten druhý je *postmoderní* a tedy původně specifický pro země, které měly jiné starosti než bořit vládu partajní *monokracie*, pro země, které se nacházely ve fázi přechodu od industriální společnosti ke společnosti postindustriální a – co je ještě podstatnější – od společnosti dostatku ke společnosti nadbytku, ke spotřební společnosti v pravém slova smyslu².

Společnost tohoto typu totiž řeší i v oblasti politiky poněkud jiné problémy než společnost nedostatku (termín maďarského ekonoma Janose Kornaie) nebo „pouhého“ dostatku, protože je řeší v podstatně odlišném *kulturním, morálním a intelektuálním klimatu*: tím klimatem (nebo jeho podstatnou součástí) je postmodernismus³. Ale nejen to: postkomunismus podstatně změnil politickou mentalitu nejen na Východě, ale i na Západě. Někteří autoři (například známý Ulrich Beck) konstatují, že v době studené války „bylo vše jasné“ – hranice mezi „našimi“ a „cizími“ byly jasné definovány, všichni věděli „co dělat“, v tomto ohledu tedy „nebylo o co vést spor: antagonismus Východ – Západ zrušil politiku v původním a vlastním smyslu“ (Beck 2000: 104). Pád komunismu ale vedl k tomu, že se na Západě vytvořila „mentalita procházky růžovým politickým sadem“, v němž skončily dějiny a skončila politika. Proč a v jakém smyslu? Známy provokatér a mystifikátor Jean Baudrillard, nadaný ostatně mimořádnou předvídavostí (on to byl, kdo jako jeden z prvních analyzoval „spotřební společnost“ se vším všudy), již v roce 1983 konstatoval, že „skončily-li dějiny⁴, pak neexistuje ani žádná budoucnost“ a „není-li budoucnosti, nemá ani smysl vést boj za nějakou zásadní společenskou změnu, protože každý takový zápas je prostě apriori bezvýznamný“ (Baudrillard 1983: 101). Politika v Baudrillardově pojetí „neztratila smysl“, spíše se redefinovala, před očima se nám proměnila – a my si toho ani nevšimli. Zdá se, že cosi podobného se děje i u nás

¹ Nejlepší, ale nepřilíživou analýzu postkomunismu podala polská socioložka Jadwiga Staniszkis (2001), která přesvědčivě dokládá, že „pád komunismu byl revolucí shora“ – se všemi následky, jež tento typ revoluce s sebou nese.

² Rozlišuji společnost dostatku, v níž žijeme nyní – kdy většina (či aspoň značná část) populace je dostatečně saturována nejen základními, ale i „nadstandardními“ produkty (je to – negativně řečeno – společnost, v níž se na pomeranče nestojí fronty a v níž na džínsy není třeba tuzexových bonů), od konzumní společnosti, v níž ve struktuře spotřeby začíná dominovat tzv. demonstrativní spotřeba, kterou klasický sociolog Thorstein Veblen charakterizoval tím, že už nejde o to nakupovat to, co potřebuji, ani o to, abych doložil svůj vysoký sociální status, ale o to, abych prostě měl to, co se právě nosí a abych nezaostal „za Jonesovými“ (Novákovými, Potměšilovými, Kakabusovými...).

³ Právě těmito atributy – konzumním způsobem života a novými technologiemi – definuje „měnící se společenské podmínky“ také David Lyon (2002: 15), který podobně jako já má za to, že postmodernismus se týká především „intelektuálního a estetického rozměru života“, rozumíme-li oběma pojmům – kultura a estetika – dobře a dostatečně široce.

⁴ Idea „konce dějin“ není nová: to, že se dnes spojuje se jménem amerického politologa Fukuyamy a jenom s ním, dokládá pouze naši nevzdělanost: o konci dějin inspirovan Hegelem mluvil francouzský filozof Alexander Kojève (jak se později ukázalo – agent KGB) a na něho navazuje Baudrillard. Proto ten rok 1983.

a s námi v přímé úměrnosti k tomu, jak vstupujeme do „ráje konzumní společnosti“, jak se složitě „integrujeme do svobodného světa“ a jak „vstřebáváme postmoderní mentalitu“ jako definiční znak nového *životního stylu*

V době moderní byla politika vždycky organickou součástí životního stylu – politizovalo se od dob národního probuzení na všech úrovních a ve všech možných souvislostech, dvě dominantní mužská témata zůstávala nezměněna, totiž sport a politika... Stačí se ale porozhlédnout kolem sebe a snadno seznáme, že „konec politiky“ máme téměř jakoby na dlani: v mladší generaci, která nemá zkušenost s „totalitarismem“⁵, se konverzačním tématem stává kromě sportu (budiž) celá nepřehledná sféra „nového komunikačního prostoru“, v němž je politiky jako šafránu, a je-li tam, pak přecezena mediálními klipy. O politice se nemedituje, politika se „stříhá“ do kratinkých atraktivních záběrů, které hlavně nesmějí – nudit. Toť první znak postmoderního přístupu k politice – ale ten samozřejmě není ani jediný, ani podstatný. Jinak a důrazně řečeno – dnes z obou kontextů, postkomunistického a postmoderního, hraje pro určení „povahy politiky“ podstatnější roli ten druhý, protože ten vytváří základní „herní pole“, jak by to nazval nedávno zesnulý Pierre Bourdieu.

Postmoderní kontext politiky: trocha teorie

Ti, kteří se vztahem postmodernismu a politiky zabývali dávno před pádem berlínské zdi a před pražským zvoněním klíči, upozorňovali na některé podstatné souvislosti mezi postmoderním *filozofickým pohledem na svět*, *postmodernismem jako životním stylem* a *politickou aktivitou*. Zopakujeme-li abecedu postmodernismu, lze dospět k těmto jednoduchým zjištěním:

1. Postmodernismus odmítá jakákoliv privilegia, jakoukoliv hierarchizaci zejména v sociálním a politickém smyslu jako diskriminaci. Pozitivum tohoto pohledu spočívá v tom, že poukazuje na fatální omyl modernity, který pokládal některé „nerovnosti“ a některá „privilegia“ za normální: důsledkem takového pohledu byla nejen diskriminace žen, ale i etnických menšin, neustálé napětí mezi sociálně a ekonomicky vzdálenými vrstvami atd. Negativum „deprivilegovaného“ a „dehierarchizovaného“ světa (nebo přesněji: jeho vidění) spočívá pak v tom, že v takovém světě se nejen stírají rozdíly (postmodernismus ovšem tvrdí – rozdíly ano, nerovnost ne), ale mizí také to, co bylo tradičně sankcionováno jako nezpochybnitelná autorita – deprivilegovaný je nejen „bílý muž“, ale i „rodič“, učitel...⁶ V takto „*deprivilegizovaném*“ světě samozřejmě pozbývá smyslu mluvit o „politické hierarchii“ – postmodernismus je paradoxně rovnostářský.

2. Erbovním heslem postmodernismu je *tolerance* skloňovaná ve všech pádech a ve všech myslitelných souvislostech. Je jistě svatým právem „práva na dějiny“ tvrdit, že idea tolerance byla idea prapůvodně moderní a modernistická a že postmoderna ji přibalila do svého příručního konceptuálního zavazadla s důvody ne vždycky nejčistšími. Idea tolerance je totiž jako idea podobná půvabné ženě: je stejně přitažlivá jako nebezpečná. Její přitažlivost je všeobecně známa a zejména zkušenost z doby totalitních režimů hodnotu tolerance vynáší vysoko na piedestal hodnot vážených, ctěných a žádoucích: demokracii si bez tolerance představit nelze, ačkoliv – a snad to ani není nezajímavé – náš „největší demokrat“ TGM pojem tolerance ve svém slovníku vlastně ani neměl, použil jej několikrát zcela marginálně. Znamená to ale asi, že tolerance sama o sobě hodnotou není – protože vždycky je nutné se ptát, co tolerovat a odkud pokud. Nebezpečí tolerance je dvojí – to první Masaryk znal a nazýval je *liberálním indiferentismem*, tedy lhostejností, lhostejností zejména k těm mravním hodnotám, na nichž demokracie stojí na straně jedné, a lhostejností

⁵ Používám uvozovek nikoliv proto, že snad nesdílím představu, že jsme žili v totalitním režimu, ale proto, že „pozdní totalitarismus“ měl se stalinským totalitarismem už opravdu jen málo společného – odtud také ona trestuhodná nostalgio po „báječných letech pod psa“, jak nám je prezentují jinak roztomilé Pelíšky... Právě, že roztomilé.

⁶ Nezapomeňme, že postmodernismus má dvě základní verze: afirmativní, kategorickou, která žene postmoderní premisy do krajnosti, a skeptickou, umírněnou, která vidí v každé postmoderní tezi „obě strany“, dobrou i problematickou, a zejména upozorňuje na možné negativní důsledky postmoderního radikalismu. Budu zde pracovat s onou trochu karikovanou verzí, aby věc byla názornější. Nejsem v tom ovšem sám – někteří autoři, i čeští, vidí v postmoderním myšlení zplozence pekla – třeba Jiří Krupička, František Koukolík nebo Ota Ulč (žije v USA). V tom jsou zajedno – aniž si to přejí – s ruskými kritiky postmodernismu, kteří v něm vidí „zločinnou ideologii globalismu“.

k osudu jiných lidí, k osudu chudých, бедných, persekovaných – prostě těch, jejichž utrpení je od nás dostatečně daleko, abychom se jím nemuseli zneklidňovat, na straně druhé. Ale ono žádné nebezpečí není nikdy dost daleko – a dnes, v době „globalizace“ to víme stonásob důrazněji, než by Masaryk jen mohl tušit. To druhé nebezpečí se nazývá *permissivismem*, dovolíte-li novotvar, tedy – *všedovoleností*: podle Masaryka i podle poststrukturalisty Tzvetana Todorova je nejlépe známa od dob Dostojevského „karamazovského principu – vše je dovoleno“ (srv. Todorov 1996: 292). Taková permissivní tolerance toleruje nejen odlišnosti (to je základní postmoderní étos: úcta a tolerance k odlišnosti, slovo *difference* je vposledku téměř modloslužebným zaklínadlem), nejen nejrozmanitější „deviace“ (odchylky) od normy, ona snášenlivost se přenáší až tam, kde bychom ji trpět neměli a nemuseli a kde se většinou dívíme až koncům, k nimž vede. Příklad trochu nepolitický: proč a z jakých důvodů se v postmoderním kontextu objevuje jako „hrdina“ markýz de Sade? Jeden z pronikavých analytiků postmoderního étosu ruský filozof Jurij N. Davydov konstatuje: „Princip uspokojení – libido, pod knutu jehož vlády nás postmodernisté ženou – a podařilo se jim jím kolonizovat vlastně téměř celou každodennost – má jednoho zatroleného nepřítele: je jím *nuda*, která vzniká jako důsledek nepřiměřeného opakování téhož způsobu uspokojování libida. Nudě je možné se postavit potom jen tím, že rozkoš je nutné nějak povzbudit – a to se dělá také tím, že se použije deviace, která nabízí jiný druh orgasmu. A klasiky tohoto druhu vzpoury proti této *hedonistické nudě* přece byli markýz de Sade a Sacher-Masoch“ (Davydov 2001: 12).⁷ Poststrukturalistický filozof a sémiotik Tzvetan Todorov nepokrytě a evidentně poněkud znechuceně píše: „Víme, že máme dost oné morálky (ne-morálky), podle níž se všechno smí, protože jsme pocítili její důsledky, ale je třeba najít něco nového, co se nesmí, nebo novou motivaci pro to staré, abychom si uvědomili, jaký to má smysl“ (Todorov, c.d.: 291). Politická dimenze této úvahy není zkratkovitá: demokracii ohrožuje to, co kanadsko-arménský sociolog Tyriakian nazval *únavou demokracií a únavou z demokracie*. Ona je demokracie nakonec – proč bychom si to nepřiznali – přece jen nudná, funguje-li totiž aspoň tak dobře, abychom ji neztotožnili s právem na korupci, zlodějnu, obcházení zákona či jeho přímé porušování, na podvod a klamání voličů.

3. Tolerance a *relativismus* spolu úzce souvisejí: tolerance předpokládá schopnost pochopit „jinakost“, odlišnost, diferenci a respektovat ji. Pochopení odlišnosti ale v sobě vždycky zahrnuje jistou míru relativismu, protože odlišnost většinou vyplývá z toho, že onen jiný či ono jiné patří do jiného „vztahového rámce“, do soustavy odlišných relací, než jsou naše vlastní. Idea relativismu vznikla jako každá idea *bona fide*, z pohnutek ušlechtilých (cožpak my Evropané jsme měli někdy jiné?), totiž v souvislosti s výzkumem tzv. preliterárních (dříve se říkalo primitivních, prvobytných apod.) společností, prostě společností, které se zdály být „níže“, na „nižší kulturní a civilizační úrovni“ než naše. Kulturní antropologové (mimochodem nezřídka pracující ve službách britského koloniálního impéria – to jsou ty paradoxy!) prokázali, že i tyto kultury jsou „komplexní“, že jsou vybaveny institucemi sice složitými a od našich odlišnými (například složitými strukturami příbuzenství nebo odlišným pojetím daru, vlastním výkladem funkce a smyslu totemu a mýtu), ale nikoliv „nižšími“. Relativismus se zrodil z úcty k jinakosti a degeneroval ve zpochybnění všech hodnot: v krajní podobě totiž tvrdí, že hodnoty, například a zejména mravní, neplatí „absolutně“, ale vždycky jen a jen podmíněně, a že záleží na tom, v jakém kontextu a z jakého zorného úhlu je posuzujeme, případně jich užíváme. I na tom je cosi pravdy, ale dovedeme-li relativismus do krajnosti, neobdržíme nic jiného než ne-řád, pád každé autority, devalvací každé hodnoty. Anglický sociolog (českého původu) Ernest Gellner konstatuje, že absolutizovaný relativismus (!) není nic jiného než prosté zneužití prokazatelného faktu, že každé vědění a každá morálka jsou situovány v určité kultuře a v určitém civilizačním systému. Z toho ale nikterak neplyne, že musím nutně za

⁷ O tom, že sadomasochismus je fenomén téměř „masový“, svědčí i analýza, kterou provedl mladý autor „zajímající se o sociologii“ J. K. Nebeský, jenž zkoumal fenomén BDSM (oficiální zkratka fenoménu) na internetových stránkách. Příznačně nazvaný článek *Vůle k abnormalitě* je následován replikou pod ještě příznačnějším názvem – *Majorita neexistuje a abnormalita je jenom slovo* (srv. Nebeský 2001). Titulky samy neříkají vše, ale v klipové postmoderní době říkají možná více, než chtějí.

každou cenu tolerovat cokoliv, co prostě „pochází odjinud“. Ptejme se totiž – odkud bychom vzali právo kritizovat *sovětský* totalitarismus, jestliže přece vznikl ve specifických podmínkách ruského tradičního absolutismu? Odkud by se vzalo právo mluvit o porušování lidských práv, když bychom předpokládali (a mnozí právem předpokládají), že koncept lidských práv je specificky evropský a v kontextech čínských, afgánských, ba dokonce ruských nemá též smysl, jaký mu přikládají tzv. mezinárodní organizace. Mimochodem – i sociolog tak vzdělaný jako je Leonid G. Jonin píše: „Politika a propaganda lidských práv se ukázala v Rusku jako typicky ambivalentní a nadto je situována do kontroverzní situace. Vyplývá to především z toho, že sama idea lidských práv je ambivalentní. Není žádných logických důvodů pro to, aby světu dominovala jako univerzální a absolutní idea, která je naprosto partikulární a je produktem pouze a jen moderní Evropy moderní doby. Protože je *ideologématem* vstupuje zcela nutně do konfliktního vztahu k autochtonními ideologiemi, jež mají vlastní, svou tradici a náboženstvím jaksi posvěcené představy o svobodě a důstojnosti člověka. Je sice možné tyto ideologie odsuzovat jak libo, zejména jako projev omezenosti a nacionální uzavřenosti, to však nebude znamenat, že přestanou ve vědomí tamějších lidí působit“ (Jonin 2000: 350).

Co na takovou tezi odpovědět? Pouze to, že demokracie je tolerancí, ale i relativismem, současně je však i ctěním *určitého nezpochybnitelného hodnotového řádu*, protože jinak by si jen zapalovala šňůru, která vede k časované bombě, již má v sobě každá tolerance zabudovanu. Znamená však úcta k názoru jiného ale nutně – *každého názoru*, jenom proto, že je „jiný“? Nemění se tak postmoderní idea v taškařici, na niž nakonec doplatí nejvíce systém, který postmodernismus zrodil a toleroval – totiž demokracie?

4. Trošku složitější je to s ideou, která sice tvoří jádro postmoderního diskurzu, ale kterou v tomto kontextu vykládat je možná nadbytečné. Snad jen tolik: postmodernisté (ale nejen oni) právem poukázali na to, že část sociální skutečnosti, která se nám jevila odedávna jako „daná“, „objektivní“ a v tomto smyslu nezpochybnitelná, je do značné míry lidskou *sociální konstrukcí*. Prostě řečeno – kromě „objektivní reality“ existuje ta část sociální skutečnosti, která je výsledkem našeho vnímání a interpretace světa, našeho užívání slov, našeho „dohadování se“ atd. Řečeno v té nejklasičtější a nejjednodušší podobě – sociální „věci“ jsou sociální potud, pokud je lidé jako sociální chápou, mají pro ně sociální význam a oni tento význam dešifrují, či ještě jinak – sociální situace jsou sociálními v tom smyslu, jak je lidé definují (jak jim rozumějí), protože podle toho jednají. Lidé nejednají pod vnějším tlakem (nebo – jednají nejen pod vnější tlakem), jednají na základě své zkušenosti, svého „rozumění situací“: domnívají-li se, že bude pršet, berou deštník, domnívají-li se, že banka je v úpadku, vyberou své úspory. Dávno bylo doloženo, že právě toto *konstruované chování* může mít důsledky (pro demokracii) nedozírné: lidé mohou situaci definovat „nesprávně“ a rozhodovat se tedy také „nesprávně“. Mohou, zdá-li se jim, že korupce je příliš vysoká, úpadek morálky příliš nebezpečný, ekonomická situace příliš vratká a zahraniční politika navýsost pochybná – zvolit Le Pena nebo... Podstatné na věci je to, že korupce může být *ve skutečnosti* „v normálu“, morálka vcelku velice podobná tomu, jaká byla v minulosti, a ekonomická situace stabilnější než kdykoliv jindy. Postmodernisté nás poučili – a právem – že to, čemu se kdysi říkalo *subjektivní faktor*, je činitel nadmíru důležitý a zahrávat si s ním není radno.

5. Každý jen trochu pozorný čtenář již dávno vzkřiknul – a co média, kde máš televizi s jejím brakem, násilnostmi a pornografií? Inu, právě tady a zde. Jedna z jiných podobně centrálních idejí postmodernismu je idea tzv. *krize reprezentace*. A opět a znovu – původně to neznamenal nic zlého a nic zavrženíhodného: někteří významní autoři zdůraznili pouze to, co věděli fyzikové již zhruba od 20. let 20. století, že totiž naše vědomí není pouhým zrcadlem, v němž se odráží vnější, na nás nezávislý svět (tak si to představovali klasičtí osvícenci, ale ještě i soudruh Lenin), ale aktivním činitelem, který poznávání světa spoluutváří. Vyjádřeno v terminologii poněkud složitější, ale příznačné: „Reprezentace je sociální proces reprezentování; reprezentace jsou produkty sociálního procesu reprezentování, což znamená, že pojem reprezentace se vztahuje jak k procesu, tak k produktu tvoření znaků a stanovení jejich významů“ (O’ Sullivan et al. 1996: 263). Postmodernisté prostě zdůrazňují to, co se od dob de Saussurových (1910) sice vědělo, ale explicitě ne

vždycky říkalo, že totiž znaky a jejich významy jsou arbitrární, jsou lidskými (sociálními) produkty, které proto nemusejí mít v realitě žádného „referenta“, nemusejí k ničemu odkazovat a takto a především takto se stávají součástí *ideologické a politické rétoriky*. Spor se dnes v tomto kontextu nevede o to, „co to znamená“, ale „kdo a proč to říká“ a zejména jak, totiž jak přesvědčivě to říká. Je přirozené, že radikální teorie reprezentace musí nutně vyústit ve zpochybnění *konceptu pravdy* – zejména v oné klasické podobě „pravdy jako shody výroku s realitou“: takový předpoklad je pokládán za absurdní, protože prý nic takového jako na poznávajícím subjektu nezávisle existující realita neexistuje, takže „spor o pravdu“ není sporem kognitivním, noetickým, poznávacím, ale primárně bojem mocenským. Je bojem v pravém slova smyslu a v tomto boji se používá všech možných zbraní – od vybroušené (nebo naopak vulgární) rétoriky (v demokraciích) po mocenské donucení k přihlášení se k Jediné Pravé Pravdě (v totalitních systémech). Na tomto postmoderním předpokladu je jistě mnoho podnětného již tím, že fenomén reprezentace v kognitivním smyslu byl spojen s fenoménem moci (zejména u Derridy a Foucalta), ale i tím, že se jasně prohlásilo, že reprezentace v noetickém a politickém významu toho slova jsou úzce spřízněny: „Termín reprezentace má také politickou konotaci, která je odvozena z parlamentní rétoriky, kde se vztahuje k *fikci demokratické reprezentace*, v jejímž rámci profesionální lídři sociálně jednají (vykonávají moc) tak, jakoby jednali ve jménu jiných, jež údajně reprezentují“ (c.d.: 266). Richard Harvey Brown říká, že „spíše než upozorňovat na nemožnost objektivitu nebo jakési totální, úplné pravdy, je plodnější porozumět podmínkám, za nichž je určité tvrzení nebo jednání přijato jako objektivní, validní a legitimní. To, že nějaký znak je ještě znakem pro něco jiného, může mít dalekosáhlé politické důsledky, jestliže se totiž pohneme od Saussurovy otázky *Co zastupuje co?* k Leninově otázce *Kdo zastupuje koho?* a odtud k otázce *Jaké diskursivní a kulturní praktiky by mohly podporovat nějakou osobu, která vlastně zastupuje jenom samu sebe?*“ (Brown, in: Brown, ed. 1995: 7). Ta věc má tedy dosti přísnou logiku: tak jako za znakem nemusí být „nic“ (znak reprezentuje pouze to, co chceme, aby reprezentoval), tak za onou zdánlivě parlamentně reprezentovanou osobou či skupinou osob (obvykle voličů) nemusí být taky nic – demokratická reprezentace se tak stává „skutečně“ (v rámci této logiky či tohoto „diskurzu“) fikcí. Postmodernistické myšlení ovšem vyprodukovalo dvě linie také v pojetí reprezentace – linii „fiktionalistickou“ (reprezentace je fikce, v horším případě vědomý ideologický podvod, např. stanovisko Edmunda Morgana) a linii „rekonstruktivistickou“, která chce dosáhnout (dnes samozřejmě zejména s pomocí moderních technologií) nějaké formy přímé demokracie.

6. Celá postmodernistická konstrukce je ovšem nemyslitelná bez ještě alespoň tří pojmů, které jsou jejími ideovými egidami – interpretace, pluralismus a multikulturalismus. *Pojem interpretace* je v jistém smyslu klíčový – povaha sociální reality a způsob našeho jednání závisí na tom, jak skutečnost interpretujeme. Ačkoliv idea interpretace vznikla původně mimo politický kontext, totiž v literární vědě (zejména přičiněním Umberta Eca), její přesah do sociologie a politické vědy je evidentní: podobně jako je možný v podstatě neomezený počet interpretací daného literárního díla⁸, je „neomezený“ také počet interpretací politických fenoménů. Mnohost, pluralita možných interpretací (která nebyla obvyklá ve starých dobrých časech modernity, o tradiční společnosti nemluvě) zakládá ovšem také *významovou neurčitost* a současně legitimizuje deprivilegovanost určitých diskursů. Jak rozumět této jen zdánlivé slovní šarádě? Takto: „Protože určitost není možná, protože neexistuje žádná pravda a protože všechny interpretace jsou více či méně zajímavé, musí být také všechny názory brány stejně vážně: odtud plyne *radikální egalitarismus* postmodernity a neustálé podněcování k politické participaci“ (Botwinik 1990: 140). Na jedné straně je tento politický postoj (dokonce étos) sympatický – zrovnoprávňuje všechny diskursy, všechny interpretace, všude hledá něco „zajímavého“, co mohlo být případně opomenuto atd., na druhé

⁸ Jistá omezení samozřejmě existují, ale do těchto fines nemá smysl vstupovat: každé literární dílo (ale i sociální fakt) může být interpretováno sice různě, ale vždycky jen v určitých mezích – ony meze vymezují „smysluplnost“ interpretace. Vystoupení předsedy vlády můžete interpretovat na sto možných způsobů, ale nemůžete je interpretovat úplně mimo politický (literární, „textový“) kontext.

straně v sobě skrývá latentní nebezpečí, že se totiž bude *přikládat relevance opravdu všemu* – pitomostmi počínaje a nebezpečnými extrémními bláboly konče. Postmodernita tak uměle *zvýznamňuje* i to, co by mělo projít bez povšimnutí a nezřídka, ba téměř zpravidla soustřeďuje pozornost na to, co je fakticky irelevantní. Oprávněná otázka, kterou každý cvičený postmodernista položí, pak zní – a odkud právě ty víš, co je „objektivně relevantní“ a co je „pitomost“ nezasluhující nejmenší pozornosti? Přímo odpovědět se nedá – protože sociologie (a sociální vědy obecně) dávno vědí alespoň to, že existuje rozdíl mezi tím, co je „skutečně důležité“ a co za důležité pokládají lidé: od dob Millsovy *Sociologické imaginace* víme, že mezi historickými událostmi a osobními problémy může být, ale nemusí být spojitost. Tedy – nejde o pseudoprobém, ale o nebezpečí, které spočívá v degradaci („deprivilegizaci“) vědeckého poznání, jež se snaží hierarchii relevance ve sféře sociálních faktů ustavit. Tento těžký, smrtelný hřích modernity chce postmodernismus napravit vymytáním ďábla belzebubem: kritériem relevance se stává „aktér sám“ a co nad to jest, od zlého jest.

7. Pluralita interpretací zakládá a zčásti zdůvodňuje *postmodernistický pluralismus* a velmi obecně taky ideu *multikulturalismu*, jež jsou obě na první pohled nezpochybnitelné (bylo by „politicky nekorektní“ zpochybnit názorovou pluralitu a soužití odlišných kultur, to jistě), současně však vykazují znak, který je pro postmodernu typický - *postmoderní myšlení je na jedné straně ideologií a teorií ambivalence a na druhé straně je současně samo bytostně ambivalentní*, což v tradičním jazyce znamená asi toto: každý fenomén naší doby vykazuje takové znaky, že o něm můžeme současně (ta současnost je podstatná!) vyslovit soud pozitivní i negativní a zaujmout k němu emocionální stanovisko kladné i záporné, což platí o *postmoderním myšlení samotném*, neboť téměř o každé ideji v rámci postmoderního diskurzu můžeme prohlásit, že „má racionální jádro“, ale že je současně (z nějakého hlediska) nepřijatelná. Pluralismus sám o sobě je jistě názorovým i politickým ideálem, *absolutizovaný pluralismus* ale téměř nevyhnutelně vede k anarchii – ve vědě i v politice. Postmodernisté nikdy nepřijmou ideu, že například věda není „demokratická instituce“ v tom smyslu, že by se tam mohla (ba snad měla) prezentovat všechna myslitelná stanoviska – některá jsou prostě z hlediska „normální vědy“ (Thomas Kuhn) nepřijatelná, některé alternativy jsou dokonce nebezpečné (například v medicíně). Podobně nejednoznačně se věci mají s multikulturalismem, který se někdy mytologizuje do té míry, že vede ke zkreslování historických skutečností. Ale o tom jindy a jinde.

Na závěr připomeňme hrůznou, ale vážnou myšlenku francouzského filozofa Lipovetského, který ve slavné *Éře prázdnoty* konstatuje, že „postmoderní osobnost je fundamentálně antidemokratická“ ...

Povaha české politiky v postmoderním světě

Nechceme-li propadnout mýtu, že čeští politikové jsou ve své většině vzděláni ve společenských vědách natolik, že ve vlastní politické praxi uvádějí do života postmoderní teorie, musíme formulovat jednu poměrně silnou, ale pravděpodobnou hypotézu.

Pod pojmem *postmodernita* se rozumí několik odlišných fenoménů, zejména charakteristika určité *epochy*, která se liší v některých podstatných znacích od epochy předchozí (tedy od modernity), určitý *myšlenkový (kognitivní) styl*, určité „paradigma“ poznávání světa, které zpochybňuje některé stereotypizované představy o realitě, o povaze pravdy, o podstatě vědy, o roli metody atd., osobitý *životní styl*, který odpovídá zejména aktuálnímu vývojovému stadiu spotřební (konzumní) společnosti s jejími moderními komunikačními, informačními a reprodukčními technologiemi a který se projevuje v nových formách interpersonální komunikace a konečně určitá *specifická mentalita*, která je „novým postojem ke světu“, mentalita výrazně individualistická, hedonistická, antiheroická, permissivní a antiautoritativní.

Tato *specifická postmoderní mentalita* se utváří jako průnik řady sociálních, ekonomických, technologických, komunikačních a psychologických faktorů spontánně, „neřízeně“, „neprogramovaně“ – není prostým výsledkem záměru, sociálního inženýrství ani politicky či ekonomicky moti-

vovaného importu, jakkoliv právě tento činitel jako jeden z hybatelů konstituce postmoderní mentality nelze podcenit. Jinými slovy – postmoderní mentalita se jeví v mnoha ohledech jako „*amerikanizace*“ *životního stylu* a do jisté míry jí nepochybně je (proto se mluví „žertovně“ i vážně o *mcdonaldizaci*, *hollywordu* atd.), není však na tuto svou viditelnou, manifestní dimenzi redukovatelná. Je spíše – a zejména ve světě politiky – něčím, co připomíná *epistémé* ve významu, který tomuto pojmu dal Michel Foucault: jde o kulturní atmosféru, která disponuje určitými specifickými kulturními (dorozumívacími) kódy, jež ji odlišují od atmosféry předchozí epochy⁹, která komprimuje historickou zkušenost a reinterpretuje ji (nebo ji – to spíše – ignoruje), která se vyjadřuje specifickým jazykem a osobitě (většinou kriticky a distancovaně) se vztahuje k dosavadní tradici, která vytváří určité myšlenkové stereotypy, jež jsou ale srozumitelné jen a jen v jejím rámci: *epistémé* nazírané *zvnějšku*“, případně – což je přesnější – z pozice jiného *epistémé*, je de facto nesrozumitelné. Elementární demonstrací může být kulturně politické milieu (ostýchám se mluvit o *epistémé*, ačkoliv není ani zde důvodů se tomu pojmu úplně vyhýbat) totalitního režimu: jeho „kulturní kódy“ přestávají být srozumitelné a kontexty, v nichž jsou situovány určité aktivity, které překračují dobové režimní omezení (například Šostakovičova hudba), přestávají sloužit jako klíč k porozumění danému fenoménu.¹⁰

Naše doba není a nemůže být výjimkou. Jestliže podám zkratkovitou charakteristiku *postmoderní dimenze české politiky*, pak nikoliv proto, abych dehonestoval „demokratické výdobytky“, ale abych ukázal, jak je možné – ze sociologického hlediska – poměrně přirozeně vysvětlit jevy zdánlivě nepochopitelné. Jaké jsou tedy charakteristické rysy české politiky – pokud a nakolik jsou produktem a součástí *postmoderního epistémé*?

Narcisismus: Postmoderní mentalita je bytostně narcistní, postmoderní člověk chce být viděn a chce být viděn v tom nejlepším nebo aspoň v nějakém výjimečném světle. Demonstroval to před lety Christopher Lasch, který doložil, že „být znamená být viděn“, což platí pro všechny oblasti sociálního života bez výjimky, v každé oblasti tato deviza prochází pouze specifickými transformacemi (ve vědě například platí poněkud prostoduché *publish or perish*). Česká politika jako každá politika provozovaná v postmoderní době je primárně politikou mediální, je politikou dělanou pro média a médii. Právě proto se vede zápas o to, kdo bude častěji v tom či onom publicistickém pořadu, přičemž pramálo záleží na obsahu sdělení: podstatná je *image*, to, aby „politik“ dobře vypadal, aby byl sympatický atd.

Bulvarizace: Logickým důsledkem narcistního postoje je i ochota nechat nahlížet do svého soukromí. Každá bulvarizace se dá využít a „kapitalizovat“: z největšího zostuzení lze vytloukat politický kapitál. Ale odtud také plyne *obsahové vyprazdňování politického diskurzu*, protože o obsah nejde – lze se spolehnout na to, že je důležité býti viděn (pokud možno v mediálně atraktivní situaci), nikoliv býti slyšen, protože mediální působení má své zákonitosti, jimž se obsah sdělení snadno podřizuje.

Adolescentní populismus: Dominantní role médií si přímo vynucuje, aby politik komunikoval s veřejností jako se souborem nedospělců. Lze doložit, že myšlenka, že postmoderní společnost směřuje k tomu, aby adorováním mládí jako absolutního ideálu na straně jedné a vytěšňováním existenciálních otázek (zejména smrti) na straně druhé vytvořila bytost, která nejenže nikdy nebude dospělá, ale která nikdy *nebude chtít* dospět. Vysvětlení je prosté: dospělost je v podstatě totožná s odpovědností a adolescence naopak s hravou nezralostí. A postmoderní společnost je hravá – „ludická“. Adolescentní publikum (ve smyslu mentální nezralosti, nikoliv biologického věku) samozřejmě bytostně nesnáší vážná témata a zejména o nich odmítá dlouhodobě uvažovat: diskusi o Benešových dekretech ale nemůže kompenzovat seberažinovanější klipová kultura. Ba

⁹ Např. kulturním kódem, jímž se vyjadřoval citový vztah, byl donedávna Máchův Máj, dnes jím ani zdaleka není. Jsou jím texty populárních písniček, klipové slogany a esemeskové „zprávy“ dokonce v podobě grafických (poněkud infantilních) zkratk.

¹⁰ Názorným příkladem je slavný román Josefa Škvoreckého: některé velmi žertovné partie, například jak důstojnické paničky skládají zkoušky na Fučíkův odznak, přestávají mít s odstupem času smysl (i vtip), protože téměř nikdo už neví, co to Fučíkův odznak vlastně byl.

co víc, v adolescentní populaci se lze spolehlivě spolehnout na nespolehlivost paměti: adolescent ji dokonce ani nemá – kde by ji vzal?

Hodnotový relativismus: Přijmeme-li jako východisko postmoderní představu hodnotového relativismu (lhostejno zda umírněného nebo radikálního), pak je nesmírně obtížné kohokoliv silně motivovat k aktivitě, která by směřovala – řečeno modernistickým slovníkem – k „naplnění nějaké ideje“. Není velkých idejí (v Lyotardově dikci: skončila velká vyprávění jako legitimizační akty pro heroický modus života), není tedy ani velkých cílů a není proč bychom si měli cokoli odříkat, v čemkoli se omezovat, protože smysl má jen a jen dnešek a tak „velká slova“ znějí dutě, dokonce i ta, která nejsou ani velká, ani dutá... Jenom nemáme čas a chuť je soustředěně poslouchat.

Fragmentárnost a krátkodechost: Zygmunt Bauman věnoval značnou část svého pozdního díla tématu „fragmentarizovaného života a světa“ nikoliv pouze proto, aby tento fenomén konstatoval, ale aby k němu našel adekvátní alternativní životní strategie. Nakolik uspěl v teorii, lze dnes ještě těžko posoudit, naši „žitou skutečností“ je však nepochybně svět, který nemá „osu“, svět bez nebes a svět jakéhosi bezčasí, svět, který nezná a nechce znát dlouhodobé perspektivy, životní a sociální vize a nedejbože strategické plány... I kdybychom se v nejvyšší myslitelné míře chtěli vyhnout moralizování (například úvahám typu, že život individua i společnosti bez dlouhodobé vize je pouhým animálním reagováním a nikoliv „weberovským“ jednáním, jež je vždycky definováno záměrem a cílem), nemůžeme popřít, že nechuť k dlouhodobosti a „systémovosti“ (celkovosti, komplexnosti) je značně obecná a projevuje se v neposlední řadě v tom, že stranické politické programy jsou si tak podobné. Jejich podobnost nevychází pouze z toho, že všechny reagují na v zásadě tutéž sociálně-ekonomickou situaci, ale také z toho, že nedokáží nabídnout alternativní „scénáře“, protože jim dlouhodobá časová dimenze prostě chybí: je ostatně zčásti zabudována v tom, že politické subjekty se chovají „od voleb k volbám“, že „časový horizont“ jejich uvažování je do značné míry limitován rytmem politického času. V tomto a jedině v tomto smyslu žijeme „na konci dějin“ ve Fukuyamově smyslu: neřešíme „velké problémy“ (jakoby nebyly), pečujeme – řečeno s Voltaireovým Candidem – o svou zahrádku, jako bychom již žili v nejlepším z možných světů.

Vulgarizace: Masaryk jistě do postmoderního kontextu nepatří, ale přece jen připomenu jednu z jeho nejméně známých prací, totiž jeho studii *O slušnosti v Čechách* z roku 1925, kterou psal nepochybně z vnitřní potřeby – uvědomoval si totiž, jak důležitá je pro demokracii slušnost ve všech podobách a ve všech společenských, zejména veřejných souvislostech: „Bud' se lidé spravují násilím a násilností nebo nenásilím, rozumem a slušností. Spolužití vyžaduje, abychom dbali citů jiných lidí, abychom jejich citů neuráželi; chceme, aby se lidé s námi cítili dobře, chceme, aby lidé vůči nám byli milí a příjemní, a tudíž musíme být milí a příjemní také jim... Není rozdílu mezi morálkou tzv. větší a menší“ (Masaryk 1992: 439). Výrazná, pro postmodernismus příznačná tendence egalitarizovat zejména v oblasti umění (konec rozlišování mezi „vysokým uměním“ a masovou kulturou, jak jej pozorujeme v tzv. *cultural studies* dokonce jako filozofický, estetický a etický kánon) se nutně projevuje i v oblasti veřejné morálky. Demokracie není jenom politická forma, ale taky mravní norma – řečeno aforisticky: průnik vulgárnosti z oblastí původně periferních téměř do centra soudobého politického diskurzu (kde je například zamlčování, dokonce lhaní, podvádění jeho jakoby organickou součástí, která už nikoho příliš neudivuje) je jejím vážným ohrožením.

Slovo závěrem

Vyznívá-li naše uvažování o demokracii v postmoderních časech poněkud pesimisticky, není to proto, že bychom si nevážili toho, co máme a čeho se nám tak dlouho nedostávalo – svobody slova, projevu a jednání, otevřené veřejné sféry, práva shromažďování a participace na věcech veřejných. Naopak – s úctou k těmto *nesamozřejmým hodnotám* vyjadřujeme názor: postmoderní doba je dobou vnitřně rozpornou, která právě proto umožňuje, připouští a dokonce vyžaduje volbu. Aby ta volba byla rozumná, perspektivní a masarykovsky slušná, musíme své době aspoň trochu rozumět. To je jediný, skromný smysl tohoto příspěvku.

Literatura:

- Baudrillard, J. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e)
- Beck, U. 1998. *Democracy without Enemies*. Cambridge U.K.: Polity
- Bertens, H. 1995. *The Idea of Postmodernism: A History*. London – New York: Routledge
- Brown, R. H. 1995. *Postmodern representations: Truth, Power and Mimesis in the Human Sciences and Public Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Bourdieu, P. 2002. Od vůle jednotlivce k „vůli veřejné“. *Prostor*, 53, 89–97
- Botwinik, A. 1990. *Skepticism and Political Participation*. Philadelphia: Temple University Press
- Davydov, J. N. 2001. Patologičnost sotojanija postmoderna. *Socis*, No 11, 3–12
- Jirásek, J. 2002. Demokracie nebaví. *Prostor*, 53, 12–17
- Jonin, L.G. 2000. *Sociologija kultury: put' v novoje tysjačletije*. Moskva: Logos
- Lyon, D. 2002. *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta
- Masaryk, T. G. 1992. O slušnosti v Čechách. In: *Masarykův sborník VII*, Praha: Academia
- Nebeský, J. J. K. 2002. Vůle k ab/normalitě. *Biograf*, No 26, 25–38
- Panarin, A. S. 2000. *Iskušeniye globalizmom*. Moskva: Ruskij nacionalnyj fond
- Rosenau, Pauline Marie. 1992. *Post-modernism and the Social Sciences: Insight, Inroads and Intrusion*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Sim, S. (ed.). 2001. *The Routledge Companion to Postmodernism*. New York – London: Routledge
- Staniszkis, Jadwiga. 2001. *Poststalinizm*. Warszawa: Slowo – obraz – terytoria
- O'Sullivan, T. et al. 1996. *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*. London – New York: Routledge
- Todorov, T. 1996. *Dobytí Ameriky: Problém druhého*. Praha: Mladá fronta
- Ulč, O. 2002. Postmodernismus, politická korektnost a socha hasičů. *Prostor*, 53, 29–32

PETRUSEK, Miloslav. Demokracie v časech postmoderny. In: M. Hrachovcová, A. Staněk (eds.). *Občanská výchova v globalizující se společnosti*. Sborník příspěvků z 8. letní školy. Olomouc: Univerzita Palackého, 2002, s. 8–24. ISBN 80-244-0475-3.



Poznámky o životním stylu v časech postmoderny

Miloslav Petrusek

1.

Jen málo informovaný čtenář si není vědom toho, jak vágní, sporný a kontroverzní je pojem „postmodernismus“, „postmoderna“ a „postmodernita“: významově se pohybuje od svých estetických prakořenů (kde kdysi vznikl) až po „politiku postmoderny“, kde samozřejmě naráží nejvíc – v neposlední řadě pro svou jazykovou extravaganci a pro zastávání stanovisek spíše neobvyklých než běžných: postmodernismus je svým způsobem *programem provokace a provokativním programem*, čímž se přirozeně dotýká tématu životního stylu přímo a nezprostředkovaně. Sdílení provokativního programu předpokládá samozřejmě sociální existenci skupiny (lhostejno jak velké, nikoliv však lhostejno jak hlučné), která provokuje verbálně, esteticky, stylově, stylotvorně, ale nezdídkou i hygienickými návyky, vztahem k návykovým látkám atd. Tím není vynesena nad postmo-

derním postojem hodnotový soud, pouze se sděluje, že postmoderní „pohled na svět“ a z toho plynoucí „vzorce chování“, které minulé společnosti (tradiční, ranně a vyspělé moderní) vůbec neznaly, je nutné vzít vážně. Neobyčejně vážně.

V nedávno vydané *Encyklopedii postmodernismu* (2005) se uvažuje o „třech referenčních polích“, na nichž lze o postmodernismu smysluplně uvažovat: na nejkonkrétnější (a „geneticky původní“) rovině je postmodernismus spjat se souborem *nových literárních a výtvarných* (v neposlední řadě architektonických) *praktik*, které odmítají klasickou „modernu“, zejména v architektuře v její funkcionalistické podobě, a chtějí umění vrátit i ty praktiky zobrazování, které nefigurativní modernismus zakázal (jde např. o spojení klasických a moderních elementů, o výtvarný eklekticismus jako program, o odmítnutí „funkcionalistického brutalismu“ (Frederic Jameson), který prý je „těžké nazvat architekturou“ (americký spor o modernismus viz Wood et al. 1993; na abstraktnější úrovni jde o známou *filozofickou pozici* původně vyjádřenou Lyotardem a radikalizovanou Foucaultem, která odmítá „osvícenský projekt“ založený na jednoduché tezi, že „věda je moc“ (prapočátky má ovšem u Francise Bacona) a nahrazuje jej obráceným „slovosledem“ – „moc je vědění“, jinými slovy, žádné poznávání světa není „čisté“, není oproštěno od mocenských praktik své doby a od kontextů, které něco nadřazují a něco marginalizují (v tomto kontextu vzniká např. celý tzv. postkolonialismus ve filozofii a zejména v literatuře reprezentovaný zejména Edwardem Spivakem a Gayatri Chakravorty Spivakem, jehož cílem byl nebagatelní akt „rozbití úzce vymezeného západního kulturního kánonu“, srv Eagleton 2005: 516 a násl.). Tuto úroveň sporu přenecháme filozofům, kteří ostatně mají v osobnosti Jürgena Habermase stále ještě dosti silného bojovníka za „dokončení projektu moderny“ (a dědicích klasického neopozitivismu a empirické sociologii nemluvě); konečně sociologicky nejvýznamnější je „třetí rámec“, jímž je pojetí postmodernismu (-nity, -ny) vázáno na *specifickou společenskou formaci*, kdy jde nikoliv o estetiku a filozofický „diskurs“, ale o určité pojetí „nového světa“, v němž jsme se ocitli tak rychle, že jsme se pravděpodobně ani nestačili řádně rozhlédět: žijeme v „jiném světě“, který není prostou replikou „tradičního kapitalismu“ (jak se některým zejména našim autorů zdá), jde o nový typ společenského uspořádání, který mimo jiné převrátil tradiční hodnoty klasického kapitalismu (jímž jsme si zvykli říkat „weberovské“), který se „globalizoval“ (jinak než předvídal Marx, protože na bázi jiných technologií, nikoliv však principů), je to „agresivní podnikatelský kapitalismus“ (Jameson), který zásadně restrukturoval společnost, ačkoliv v ní ponechal tradiční bohaté a tradiční chudé, který změnil charakter práce (proto se mluví o „postfordismu“) atd.

V tomto „generálním kontextu“ má smysl uvažovat o změnách životního stylu „v časech postmoderny“, protože jen v něm si uvědomuje to, čemu Z. Bauman říká „tekutá modernita“ (Bauman 2002) – svět se sice nezhroutil, ale to, co jej kdysi stabilizovalo ztratilo na váze a „milníky na cestě“ byly zaváty hromadami spotřebního zboží, takže je chodec nejprve nevidí a potom pro jejich přemíru ani nehledá.

2.

Jeden z umírněných stoupenců postmoderního sociologického myšlení („reflexivní modernity“) Anthony Giddens píše, že v postmoderní době se „životní styl stal nutností. Pojem životní styl zní ovšem poněkud triviálně, protože se obvykle asociuje s povrchním konzumentstvím, tedy s tím, jak je životní styl prezentován v barevných časopisech a na billboardech. Ve skutečnosti máme co do činění s jevem navýsost komplikovaným, který má dosti daleko k takovým asociacím. V podmínkách pozdní modernity má každý nějaký životní styl, ba co víc – je nucen k tomu, aby jej měl: nemá volbu, protože musí volit. Životní styl je možno definovat jako více méně integrovaný soubor praktik, které individuum realizuje ne proto, že jsou užitečné, ale také, ba hlavně proto, že dávají materiální podobu výpovědím o vlastní identitě“ (Giddens 1992:163).

V této Giddensově tezi je obsaženo vlastně vše podstatné: v postmoderní době je *životní styl* *nikoliv věcí svobodného rozhodnutí* („nemohu nemít styl“), ale *nezbytné volby* a úzce souvisí s prezentací vlastní identity. Koncept identity, který udělal závratnou kariéru v posledních desetiletích,

odkazuje ale k vážnějšímu fenoménu, než je autoprezentace ve formě toho, co a jak nakupuji, spotřebovávám, manifestuji. Odkazuje k jevu, který doznal v postmoderních časech významné proměny, totiž k *proměně individualismu* jako sociální síly, kdysi vnímané (podstatnou částí sociálních věd) navýsost pozitivně. Jestliže ještě donedávna mohl být individualismus chápán jako jev, který lze asociovat spíše s kladnými pohnutkami jako je emancipace, sebeuvědomění, silná motivace k výkonu atd. (samozřejmě s rizikem, že krajní individualismus jako všechno „krajní“ může degenerovat v egoismus, egotismus a krajní sobectví, sociální uzavřenost atd.), pak v časech „pozdní modernity“ se individualismus nebezpečně „patologizuje“ – ukazuje svou odvrácenou tvář v podobě vědomé izolace od lidí, zejména potřebných, soustředění na sebe a své nejbližší okolí, neochotu spolupracovat, absenci solidarity a samozřejmě konec „kolektivismu“ jako „nechtěného dítěte modernity“.

Postmoderní životní styl je tedy situován do *zvláštního komplexu sociálních okolností*, jež v minulosti nikdy netvořily dnes frapantně viditelný uzavřený celek, komplex, který je právě jako celek historicky bezprecedentní, ačkoliv jeho jednotlivé složky lze samozřejmě najít v minulosti blízké i vzdálené. Použijeme-li nabídky, kterou poprvé vypracoval Frederic Jameson (Jameson 1991) a kterou rozvinula dnes už nekonečná plejáda (často redundantních, opakujících se) postmodernistů, pak jde zejména o tyto jevy a procesy (podtrhněme, že všechny se v životním stylu postmoderní doby nějak projevují – přímo, nepřímo, jednotlivě nebo v rozmanitých uskupeních).

3.

Postmodernismus především radikálně *zpochybnil dichotomii „vysoké“ a „nízké“ kultury*. Tradiční evropská kultura vždycky rozlišovala mezi tím, co náleží k „vyššímu“ kulturnímu standardu a co nikoliv. Nejpozději od dob tzv. frankfurtské školy (ale v jiných verzích o něco dříve, např. od varování Ortegy y Gaseta před „vzpourou davů“) se všeobecně ví, že „ztráta kritérií“ znamená radikální *proměnu vkusu*. Od konce 19. století se mluví o „krizi evropské kultury“, ale mluvilo se o ní vždycky v naději, že se kultura dokáže vrátit na své „ztracené cesty“, že sama sebe najde, protože kulturní kánon evropské civilizace prostě v zásadě platí.

I Pitirm Sorokin, který měl za to (v jistém smyslu podobně jako Spengler), že evropská civilizace je na sestupné trajektorii, nakonec v cosi pozitivního věřil. Jeho diagnóza z konce 40. let, kdy o postmodernismu nebylo ani slechu ani dechu, je příznačná: „Západní kultura přestala být výběrovým organismem. Místo toho se stala obrovským kulturním smetištěm, na němž se vyklápí bez výhrad cokoli. Ztratila svou vlastní tvářnost, svou duši a svou rozlišovací schopnost“ (Sorokin 1947 :146). Jestliže Sorokin ještě (snad v prapůvodním připomenutí svého ruského původu) věří v „očistu, omilostnění a vzkříšení“, dnes se stav „kulturního smetiště“ bere jako samozřejmý fakt, který nikoho nezneklidňuje a odkaz na „kulturní kánon“ se vnímá jako projev nesmyslného a mrtvého konzervatismu. Budiž. O to neved'me spor, protože zde dohoda není možná. Problém je v proměně vkusu, který vyústil v neschopnost rozlišovat - ačkoliv i zde by bylo možné namítat, že *eklektický vkus*, kontaminující evropské elementy s africkými a zejména afroamerickými, dává prostor větší svobodě volby. Marno dokládat, že jde o volbu fiktivní, která se svobodou má právě tak málo společného, jako kulturní kánon s tržní ekonomikou.

4

V pozadí tohoto procesu, který Adorno s Horkeiimerem v podstatě přesně identifikovali již v polovině 40. let (srv. Adorno, Horkheimer 1994), je triviální fakt, že jsme poprvé v dějinách vstoupili do epochy *spotřební společnosti*. Velmi přesně charakterizuje konzumní společnost Tomasz Szlendak, když říká, že „činnost, kterou ekonomové definují jako prostý výdaj peněz, proměňuje celou kulturu včetně jejích závazných etických pravidel“ (Szlendak 2004: 6). Ale na tuto stránku věci upozornil kdysi již Weber, když konstatoval, že problematičnost moderního (!) životního stylu (mimočodem: Weber je ten, kdo pojem „životní styl“ vnesl do obecného sociologického povědomí), který je „odkouzlen“, racionalizován a disciplinován vede k depersonalizaci a stále více vzdaluje všechny elementy našeho stylu od *možnosti žít životní styl podle etických norem* (srv. Smart 1998: 110)

Pravidla života spotřební společnosti (a tedy i „vzorce chování“ a „životní styl“) jsou navíc v mnohém zásadně jiné než ve společnosti moderní (o tradiční nemluvě): model „hypermarketu“ funguje optimálně. Hypermarket spotřební společnosti nabízí v podstatě všechno, a navíc „svádí“: pozdně moderní společnost je společností, v níž násilí je nahrazeno sváděním a přesněji, kdy svádění slouží jako zástěrka pro násilí neviditelné a proto nebezpečnější. Jean Baudrillard, který se fenoménem spotřební společnosti zabýval jako jeden z prvních (1970), konstatoval již v roce 1979 (kdy my jsme zde o „supermarketech“ závistivě snili) toto: „Masy budou psychologizovány, aby mohly být svedeny. Budou namažkařeny touhou, aby mohly zbloudit. Kdysi byly odcizené, to když měly vědomí, dnes jsou svedené, protože jsou obdařeny nevědomím a touhou, potlačenou a zbloudilou. Kdysi byly oloupeny o historickou revoluční pravdu, dnes je jim zcizována pravdivá skutečnost jejich touhy“ (Baudrillard 1996: 206).

Za tímto (pro sociologa) jistě poněkud obskurním jazykem se skrývá to, co sociologové odhalili zcela jednoznačně: spotřební společnost není teoretickým pojmem, ale *skutečným stavem západní kultury*, v níž jsou tržním mechanismům podřízeny oblasti, které z nich v minulosti byly vyňaty, a proto je nutné lidi „přesvědčit“ o tom, že vstup na toto kdysi až sakrální teritorium je vlastně přirozený a samozřejmý. A taky novým vzorcům chování je třeba člověka naučit: zbavit jej „freudovských“ či „křesťanských“ výčitek svědomí, že kupuji na dluh, že vydávám více, než mohu spotřebovat a že moje nákupy jsou nesrovnatelné s tím, co já sám dávám svému „společenství“. Spotřební společnost vytváří nový životní styl – *styl ekonomické a mravní neodpovědnosti*. A opět nejde o karatelský prst: nejen sociologická analýza, ale prostý pohled na „svádívou reklamu“ nás každodenně přesvědčuje, že „užívat máme dnes a platit zítra“. George Ritzer (1995) vypracoval přesvědčivou sociologickou teorii „*globální společnosti kreditních karet*“: to, co je v rukou jedněch pozhánáním, může být a je v rukou jiných cestou k sebezničení. Ale umíme si životní styl bez kreditních karet (o nichž jsme před 15 lety věděli nanejvýš z tisku) vůbec představit?

5.

Spotřební společnost vykazuje ještě jednu podstatnou zvláštnost, která zdaleka není tak nápadná jako je tomu v případě „svůdnické spotřeby“. Anthony Giddens a zejména Ulrich Beck ve svém bestselleru (2004) neustále upozorňují na skutečnost, že žijeme ve společnosti *nového typu rizik* – „v pokročilé moderně je společenská produkce bohatství systematicky doprovázena produkcí rizik“. Beck rizika, k nimž se ve svých životních stylech nutně vztahujeme a s nimiž se ať chceme či nikoliv vyrovnáváme, shrnuje do pěti bodů, jež reprezentují „*potenciál civilizačního ohrožení*“:

1. Neviditelná rizika, která produkují nejvyspělejší technologie, například radioaktivitu nebo toxické zplodiny; 2. rizika jsou rovnoměrně rozdělena, neplatí tradiční schéma, podle něhož jsou bohatí více a chudí méně kryti před riziky, a to jak uvnitř národních států tak globálně (bohaté a chudé země); 3. rizika v pozdně moderní společnosti vykazují hrůznou vlastnost, že totiž mohou být (a jsou) ekonomicky exploatována: zatímco potřeby je možné uspokojit a hlad ukojit, rizika jsou „bezedným sudem potřeb“, na jehož naplňování (a vyprazdňování) se podílejí velké společnosti, takže jsme v dějinách vlastně poprvé společností, která si rizika nejen uvědomuje, ale která si je dokonce pěstuje; 4. rizika mají tu zvláštní vlastnost, že je není možné vlastnit, ale je možné o nich vědět: soudobé „rizikové společnosti“ jsou proto přímo povolány k tomu, aby rozšiřovaly „vědění o rizicích“ (odtud extrémní role expertů skutečných i pseudoexpertů); 5. vědění o rizicích se stává politickým elementem občanské společnosti, veřejnost vstupuje do diskusí o konkrétních formách ohrožení atd. Potud jde o věci obecně známé.

Méně obvyklé je spojovat *fenomén rizika s problémem spotřebního životního stylu*, přesněji – je obvyklé spotřební životní styl „vinit“ z některých rizik, například z ekologické devastace krajiny, „zabetonování“ světa, traumatického růstu automobilismu apod. Lidé postmoderní doby si ovšem uvědomují, že žijí v nestabilním a ohroženém světě, ale s takovým vědomím se nedá žít natrvalo bez těžké psychické újmy. Tradiční společnosti, které byly samozřejmě také společnostmi rizika (ale zcela jiného), měly k dispozici velice silný prostředek, který fungoval jako *lék proti strachu*:

bylo jím náboženství, sdílená víra v Prozřetelnost, v posmrtný život, v konečné spravedlivé „vzájemné vyrovnaní“ (v antice stoická filozofie pro aristokracii). Není vůbec reziduem marxismu s jeho „opiem lidu“, když budeme konstatovat, že náboženství fungovalo jednak jako *vysvětlení světa*, jednak jako *opiát*, jako *narkotikum*. Náboženství totiž účinně redukovalo strach. S radikální sekularizací světa, v němž funkce „vysvětlení“ byla přenesena na vědu a náboženství zpochybněno ve svých základních funkcích, dochází nutně ke stavu, kdy je nezbytné „zaplnit vakuum“. Mimochodem – Masaryk na konci 90. let 19. století se o cosi na tento způsob pokoušel svým „jednotným názorem světovým“, který by spojoval vědu a víru, samozřejmě neúspěšně. Řada badatelů dnes dospívá ke zjištění, že funkci narkotika plní konzum: *shopping* je aktivita, která vytlačuje a redukuje strach, pobíhání z jednoho obchodu do druhého a nakupování věcí, o jejichž existenci jsme včera nic nevěděli a dnes je pokládáme za absolutně nezbytné (exemplární je „mobilová subkultura“, která populaci do značné míry debilizuje), to jsou současné aracionální metody, jak se zbavit strachu z rizika.

Věda už dávno tuto funkci plnit nemůže, protože není komunikabilní ve své rozvinutosti a to, co v populární formě předkládá „masám“, musí splňovat požadavky konzumní kultury: srozumitelnost, jasnost, jednoduchost, nepřetíženosti informací, zábavnost, hravost atd. Dokonce vědec se před veřejnost nezřídká obléká do šaškovského šatu, protože žije ve světě karnevalové kultury (pojmenování zavedl Michail Bachtin).

6.

Riziková společnost (jak ukazuje v doslovu k Beckově práci v hutné zkratce Jan Keller) s sebou nese ještě další nikoliv nepodstatné riziko. Podle tradiční sociologické teorie byl ranný kapitalismus spojen zcela přirozeně s individualismem jako takovou formou lidského uspořádání svých věcí, kdy individuální aktivity, bez vědomého záměru, tvoří nejen „společné blaho“, ale také základy sociálních institucí, řádu a tradic. Individualismus byl chápán Alexisem de Tocquevillem jako „étos demokratické Ameriky“ a byl tedy asociován se svobodou. Již Tocqueville ale ukázal, že emancipační potenciál individualismu může vést ke nebezpečné *atomizaci společnosti*, která v 19. století sice aktuálně ještě nehrozila, ale v předvídaté mysli francouzského aristokrata byla přítomna. Klasický individualismus byl filozofií svobody, emancipace, aktivity, individuální iniciativy a společenské odpovědnosti.

K prvnímu degenerativnímu kroku došlo ale již tehdy, když v rámci sociálních teorií byl zformulován předpoklad, že společnost je suma individuí a nic více, což našlo svůj klasický politický výraz ve výroku baronky Thatcherové, že „nic takového jako společnost nezná“ (sofistikovaněji u Friedricha von Hayeka (1989). Ostatně filozoficko-sociologický výraz tento postoj našel v teoriích *libertarianismu* (Albert Jay Nock, Frank Chodorov aj.), kteří postavili ideu individualismu radikálně proti etatismu, „nadvládě státu“ (slavný text Nockův se nikoliv náhodou jmenuje *Nepřítel stát*). Mluvíme-li o „degenerativním kroku“, máme na mysli fakt, že individualismus bohužel nezůstal emancipační teorií lidské svobody, ale postupně se proměnil v *chladný egoismus*, v *absenci společenské odpovědnosti*, v *neochotu k solidaritě*. Individuum uzavřené ve skořápce své „neopakovatelné identity“ se stalo mírou všech věcí. Důsledky takové proměny pro životní styl není obtížné domyslet: jakýkoliv sociální kolektivismus je vytlačen do pozadí a dehonestován jako „zakuklený socialismus“, individuum se ale současně ocitá v situaci permanentní volby. Stav, který popisovali existencialisté jako filozofickou vizi „vrženosti do svobody“, se stává skutečností. Problém spočívá v tom, kdo a jak s touto svobodou může nakládat, zejména tehdy, jestliže společenský tlak je orientován k tomu, aby sféra volby a svobodného rozhodování se soustředila do oblasti spotřeby. Pak nutně dochází k tomu, že vstupujeme do „*náhražkové společnosti*“: jestliže je například značkové zboží ukazatelem sociálního statusu spíše než vykonávaná profese, pak se lidé orientují na značku – lhostejno, zda originální či padělanou. Tím komičtější (ze zorného úhlu sociologa) je pronásledování prodejců náhražek, protože ti nečiní nic jiného, než že splňují tajné, ale na adekvátní úrovni nesplnitelné tužby. Z hlediska „vyššího principu mravního“ jsou „vinní“ spíše ti, kteří nás neustále

přesvědčují, že jen vůně X je to, co z nás učiní krasavice, jen džínsy Y jsou to, co z nás učiní mladíky, jen automobil Z nás učiní společensky žádoucími...

Druhým rozměrem (a v podstatě jen „domyšlením“ toho, co uvedeno) je to, na co upozorňuje Beck ve své slavné knize. Beck nestaví individuum proti společnosti, ale chápe je jako „specifický produkt společenského vývoje“, čímž se řadí ke klasickým analytikům rané modernity – Comtovi, Marxovi, Simmelovi či Durkheimovi. Beck jde ale dále v tom, že ukazuje, že *individuální životní strategie*, tedy „individualizovaný životní styl“ (Simmel) je vlastně to jediné, co člověku v atomizované společnosti, v níž je vyvázán ze všech tradičních sociálních pout a vazeb, zbývá. Ale co více – paradoxně je to *sociální stát*, který individualizaci dále posiluje a umocňuje, protože umožňuje realizovat aspoň část oněch individuálních strategií. Jakmile jich ale člověk začne dosahovat bez velkého úsilí (tedy „s nízkými náklady“ a relativně nízkými riziky) začíná se cítit osvobozen od závazků vůči onomu sociálnímu státu, který mu to všechno umožnil, a tedy konec konců i vůči společnosti, v níž žije: individualismus, který chce být sociálním státem redukován, se nakonec stává jeho nejnebezpečnějším vnitřním ohrožením (srv. Keller, in: Beck, 2004:426).

7.

Samozřejmě, že v pozadí všech těchto procesů je *převrácení vztahu práce a spotřeby*. Nechceme-li nosit dříví do lesa, protože na toto téma byly popsány hromady papíru, nezbyvá než se omezit na stručnou tezi: zatímco étos rané modernity („klasického kapitalismu“) spočíval v tom, že práce byla v žebříčku hodnot na nejvyšším místě a že realizované spotřebě předcházela „odložená gratifikace“ (nejprve dokonce jistá míra vědomé askese), étos postmoderní společnosti spočívá paradoxně v převrácení tohoto vztahu. Ukazatelem sociálního postavení není vykonávaná a vykonaná práce („profesní zařazení“ – to platilo ještě v dobách Parsonsových), ale *demonstrativní spotřeba* – lhostejno, jakými prostředky saturovaná. Jistě, Thorstein Veblen věděl o fenoménu demonstrativní spotřeby velice dobře a jeho popisy jejích konkrétních forem zůstávají nepřekonané, co však Veblen nevěděl a nemohl ani předpokládat, byl vznik společnosti, v níž „se spotřeba stala masovým jevem, nikoliv doménou bohatých nebo střední vrstvy, protože společnost se stává skutečnou spotřební společností teprve tehdy, když se konzumerismus mění ve fenomén masového rozměru“ (Schor 1999: 217).

Jde tedy o jinou dimenzi spotřební společnosti, o její „axiologický rozměr“, o přehodnocení hodnot, o *proměnu jejích mravních preferencí*. Spotřební společnost je společností masového konzumu a současně procesem, v němž se všechno nebo téměř všechno stává předmětem prodeje a koupě, nabídky a poptávky, prostě všechno nabývá tržní hodnoty. Je přirozené, že se lidé alespoň částečně ještě alespoň podvědomě brání tomu, aby se alespoň některé jevy nestaly součástí tohoto všeprostupujícího procesu (například náboženství), po jistou dobu se zdálo, že alespoň lidské tělo (nahota) a sexualita zůstanou nadále sférou privátní, nikoliv totálně komercializovanou. Dnes už vůbec není třeba sociologických výzkumů k tomu, abychom mohli konstatovat tři podstatné proměny, jichž bychom se před půlstoletím (tedy řekněme v době, kdy Daniel Bell psal svou slavnou *Přicházející industriální společnost*) nenadáli, a to: a) masového rozšíření pornografie, která prostoupila naši každodennost natolik, že se jí fakticky nelze ubránit a zejména nelze před ní ubránit děti, alespoň vizuálně; b) vstupu pornografie (a sadismu, brutality a drastického manipulování lidským tělem) do „mainstreamu“ západní kultury a c) vnějškově manifestovaných proměn vzorců sexuálního chování u podstatné části zejména mladé generace. Generálně tyto tři teze shrnul již v roce 1970 Jean Baudrillard v tezi, že „nejkrásnějším objektem spotřeby je tělo“ (Baudrillard 1970: 199) a S. Lash ve své „teorii narcistní kultury“.

Oba první body lze demonstrovat na zajímavém příkladu, který uvádí Szlendak (l.c.: 167). S postupujícím časem pornohvězdy vstupují do „normálního kinematografického světa“, aniž to kohokoliv vzrušuje; u nás neznámější je nepochybně hvězda tvrdé erotiky Dolly Buster, která se stala posléze hvězdou televizních show, a dokonce uvažovala o kandidatuře do evropského sněmu. Pornografie je prostě *organickou součástí masové kultury* a nelze si představit „normální“ literární

dílo, v němž by chybělo alespoň několik „tvrdých pornoscén“. Ačkoliv se lidé v minulosti asi nemi-
lovali jinak, je málo pravděpodobné, že by své erotické tužby a sexuální vazby manifestovali nato-
lik veřejně, jak je dnes běžné: součástí aktivního i pasivního životního stylu je předvádět se v ero-
tických rolích („veřejné“ líbání, neskrývaná tělesnost atd.). Lze jistě vcelku důvodně předpokládat,
že proměněná role sexuality může být součástí „odklonu od tradice“ – otázkou samozřejmě zů-
stává, nakolik je takový příklon k „posttradiční společnosti“ dlouhodobě sociálně a psychologicky
udržitelný.

Někteří autoři totiž ukazují na pozoruhodnou *ambivalenci postmoderního životního stylu*, která
spočívá v tom, že žijeme v „karnevalovém světě“ a současně ve světě strašlivé a ubíjející nudy,
která vyžaduje stále nové stimuly, aby nás probouzela k nové aktivitě. Již dávno si všimnul Jan
Patočka, že „ubíjející nuda“ je jedním z největších nebezpečí, které hrozí moderní společnosti.
Dnes, kdy tradiční karneval, kterému byl kdysi vymezen přesný čas v rytmizaci kalendářního (cír-
kevního) roku, se stává součástí naší každodennosti, se taky nutně mění náš vztah k profánnímu
a posvátnému. Co je to však za karneval, který se koná každý den?

Slovo závěrem

Bylo by pošetilé setrvat na téměř apokalyptickém popisu postmoderního životního stylu již proto,
že by to bylo bytostně nesociologické. Ostatně žijeme v době, kdy stále reálně koexistují životní
styly tradiční, moderní a postmoderní s tím, že zejména věková diferenciací je zde poměrně jed-
noznačným ukazatelem.

Jestliže je však pro většinu lidí, žijících ve spotřební společnosti, „karnevalový svět“ nejlepším
z možných světů, těžko uvěřit, že si takový svět dobrovolně nezvolili a stali se nechtěnými zajatci
nezáměrných aktivit jiných. Ti, kteří „postmoderní diskurs“ kdysi zahajovali, si upřímně přáli, aby
lidé bydleli v krásných a zdobných domech a aby se těšili ze všech stylů a slohů, aby se jim otevřela
cesta ke svobodné volbě ze stále větší nabídky vskutku kulturních artefaktů. Masová kultura se
jim nejevila jako ohrožení a spotřební společnost vnímali jako nabídnutou možnost k rozvinutí
lidských pozitivních dispozic.

Jean Baudrillard (o jehož simulakrech a hyperrealitě zde nemohla již být řeč, stejně jako o roli
médií, pádu autority, skrývání smrti atd.) ve své zakladatelské knížce píše, že člověk spotřební
společnosti je do té míry závislý na „společenské (rozuměj ekonomické) nabídce“, že se stává jejím
potenciálním pacientem: jako nemocný vyžaduje stálou péči a bezpečí, jež nabízí jenom stále „so-
fistikovanější spotřeba“. V tomto smyslu je postmoderní společnost nemocná nikoliv organicky,
ale funkcionálně a jakými způsoby se uzdraví, je velkou otázkou ovšem nepříliš vzdálené budouc-
nosti. Co víme zcela jistě, je ale to, že to nebude cesta ke „zdravé společnosti“, jak si ji kdysi před-
stavoval Erich Fromm.

Literatura:

- Baudrillard, J. 1970. *La société de consommation: ses mythes – ses structures*. Paris: Denoel
Baudrillard, J. 1996. *O svádění*. Olomouc: Votobia
Bauman, Z. 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta
Bauman, Z. 2004. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta
Beck, U. 2004. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství
Černý, v. 1990. *O povaze naší kultury*. Brno: Atlantis
Eagleton, T. 2005. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda
Encyklopedie postmodernismu. 2005. Praha: Barrister and Principal
Giddens, A. 1992. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. London:
Polity Press
Hayek, F. von. 1989. *Cesta do otroctví*. Sussex: Rozmluvy
Horkheimer, M., Adorno, T.W. 1994. *Dilaketyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wy-
dawnictwo IFiS

Ritzer, G. 1995. *Expressing America. A Critique of the Global Credit Card Society*. Thousand Oaks: Pine Forge Press
 Schor, Julit. B. 1999. *The Overspent American. Why We Want What We Don't Need*. New York: Harper Perennial
 Smart, B. 1998. *Postmodernizm*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka
 Sorokin, P. 1947. *Krise našeho věku*. Praha: Melantrich
 Szlendak, T. 2004. *Supermarketyzacja: Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
 Wood, P., Frascina, F. et al. 1993: *Modernism in Dispute: Art since the Forties*. New Haven: Yale University Press

PETRUSEK, Miloslav. Poznámky o životním stylu v časech postmoderny. In: A. Fazík a M. Matějů (sest.). *Aktuální problémy životního stylu*. Sborník referátů a příspěvků ze semináře. Praha: Univerzita Karlova – Filozofická fakulta pro Masarykovu českou sociologickou společnost, 2005, s. 10–19; ISBN 80-7308-131-8.



Přímluvce postmoderny

Zdeněk Neubauer

Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst; denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen. (Miluji toho, jenž ospravedlňuje budoucí a vykupuje minulé, neboť na přítomném chce zaniknout [jít k základu]) Friedrich Nietzsche¹¹

Evropou obchází strašidlo – strašidlo postmoderny, duch doby. Rada 'Nevěř na duchy!' zde nepomáhá. Čím méně ve strašidlo věříme, tím více se ho bojíme. Ducha nelze popřít – nutno jej osvobodit. Osvobodit od pověr a předsudků, budících strach a nedůvěru. Strašidla se živí strachem – tak jako Vančurův Barbucha.¹²

Strašícího ducha je třeba zneškodnit – 'exorcizovat', to jest doslova: odzásvětnit – vymanit z moci Orku, moci podsvětí, moci d'ábla. Dábel – *diabolos* – pak značí tolik, co pomlouvač.

A vskutku: kolem postmoderny se šíří mnoho pomluv. Postmodernisté prý odmítají poznání, zavrhnou pravdu, vše je jim relativní, tj. stejně pravdivé jako nepravdivé, pravé a nepravé, skutečné i neskutečné. Pravda je věcí názoru, a ten je výsledkem přesvědčivosti argumentu, nikoliv ověření či důkazu. Nelze proto rozlišit mezi skutečností a klamem, poznatkem a výmyslem, pravdou a lží, dobrem a zlem. Také dovednost a nadání, kázeň a umění, dokonalost a krása jako by ztratily místo a prestiž: postmoderna si libuje v míšení nesourodých stylů – jejím typickým výrazovým prostředkem je 'koláž'. Zdůrazňuje se různost a 'různice' – neslučitelnost různých způsobů pojetí, popisů,

¹¹ F. Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Vorrede 4

¹² „Jak se tak bál, stoupala z jeho kožichu pára. Ta pára, to byl strach. A co se, lidičky nyní nestalo! Nitka toho vypravování sama od sebe svazuje chuchvalec strachu, tu utáhne, tu jej zase povolí, a tak z ničeho nic vám zdrátuje tu mlhu, až z ní je Barbucha!“ Vladislav Vančura: Kubula a Kuba Kubikula, Karel Synek v Praze 1948, p. 22 (1931)

vyjadřování – tzv. 'diskursů', klade se důraz na neexistenci jakéhokoliv společného rámce – a tudíž zásadní nemožnost vzájemné shody. Také originalita je popírána: každý výklad je pro postmodernu toliko výkladem jiného nezávazného výkladu, vyprávění je vždy převyprávěním jiného vymyšleného vyprávění – a tak donekonečna, bez jakéhokoliv založení v nějakém původním, reálném základu.

Jak patrně, do klevet a fám, které o postmoderně šíří, promítá ďábel-pomlouváč sebe sama. A přitom jsou všechny nějak pravdivé. Pomluvy se nezakládají na lži, nýbrž na nedorozumění. Třeba je rozptýlit: nedorozumění překonáme srozuměním, pomluvy přímlovou. Nahraďme pomlouvání po-srozuměním: zahrňme ducha naší doby do naší zkušenosti, učinme současnost součástí skutečnosti – skutečnosti stvořené, o níž víme, že je dobrá. Vymanit postmodernu z moci ďábla vposledku znamená, zařadit ji do společného příběhu dějin spásy. Uvidíme, že tam právem náleží.

Nedorozumění začíná už u jména a jeho mnohoznačnosti. Předpona 'post-' chce zřejmě naznačit, že postmoderna je něco, co přichází po moderně; ani to, jak uvidíme, není zcela přesné. Budiž, ale co to je – 'moderna'? Ve světě, kde výraz 'postmoderna' vznikl, se pod 'modernou' míní obvykle moderní doba – **novověk**. Postmoderna by tak byla jakýmsi 'chiliasmem novověku': skončení novověkého světa spolu s jeho předpoklady, zvyklostmi, ideály a hodnotami.

Jednou z typicky novověkých hodnot je **objektivita**. Ne jako kategorie praktická a morální, nýbrž objektivita jako ctnost nestrannosti a spravedlnosti, nýbrž objektivita jako kategorie teoretická, poznávací: objektivita poznání a pravdy. Z objektivity učinilo nejvyšší hodnotu přesvědčení o objektivní povaze bytí – tedy objektivita jako univerzální atribut ontologický. 'Objektivní' rovná se skutečné a obráceně: veškerá skutečnost je pro novověk **objektivní realitou**, tj. 'daností' na člověku nezávislou, přesto však poznatelnou, tj. přístupnou jak rozumu, tak zkušenosti.

K tomu bylo třeba provést jistý metafyzický trik, na němž spočívá vědecké myšlení. Descartes zjistil, že některé zvláštní obsahy naší mysli čili 'ideje' se vyznačují tím, co nazval '*realitas objectiva*', doslova: 'věcná předmětnost'. Mají tu podivuhodnou vlastnost, že s nimi lze souběžně zacházet i jako s představami, i jako s pojmy. To znamená, že lze tyto ideje v myšlení kombinovat a sestavovat jak pomocí prostorové obrazotvornosti, tak pomocí logického kalkulu. Oba způsoby zacházení lze na sebe jednoznačně převádět, neboť ideje s *realitas objectiva* neztrácejí v těchto operacích svou totožnost a vzájemnou odlišnost: zůstávají dány '*clare et distincte*' – jasně a zřetelně. Ba co víc: obvykle je lze i konkrétně uskutečnit – modelovat. Příkladem jsou pojmy/představy stavebnicových kousků, mechanických součástí, čísel apod. Je-li skutečnost sama objektivní realitou, pak 'být' znamená existovat na způsob idejí řečeného typu. S jejich pomocí je veškerá skutečnost vyjádřitelná, tj. přístupná 'inženýrskému myšlení'. Věda spočívá právě v dovednosti převádět zkušenost na tento druh idejí, vyzdvihnout a ozvláštnit ty jevy, se kterými to lze provést – s tichým vyloučením a popřením ostatních.

Odtud novověká důvěra ve **vědu**. Ta se stává určujícím zdrojem jistého, definitivního, bezpečného, spolehlivého, obecně platného a závazného vědění. Vědecké poznatky se v novověku staly vzorem a kritériem veškeré pravdy.

Jinou typicky novověkou hodnotou je **pokrok**. Právě k této hodnotě se vztahuje označení 'moderna': novověk sebe sama chápe za pokrokovou, tedy moderní dobu. My bychom řekli, že novověk je dobou **modernosti**, epochou kultu pokroku.

Mezi oběma hodnotami – objektivitou a pokrokem existuje jisté napětí. Zatím co **objektivita** klade důraz na nezávislou danost skutečnosti, podtrhuje **pokrok** přechodnost a proměnlivost vší danosti. Není v tom nutně rozpor. Zdá se však, že právě tento jemný rozdíl byl hnací silou novověkého dramatu: vše moderní prohlašovalo za pokrokové, a přitom chtělo být definitivní. Zde má původ i zmíněná dvojznačnost přívlastku 'moderní'. Pod 'moderní vědu' bývá sice obvykle zahrnována i věda novověká, tradiční, počínaje Baconem a Galileim, v běžné řeči se však označením "moderní věda" míní především její nové podoby, jako teorie relativity, kvantová fyzika, molekulární genetika, kybernetika apod. Jde příznačně o takové nauky, které se objevily nečekaně, nebo

které se radikálně rozešly s tradicí – tak jako mluvíme o moderním umění, hudbě, básnictví či bydlení.

V tomto užším významu je 'moderní' opakem 'tradičního'. Moderna tradici odmítá jako zastaralou a překonanou – zkrátka staromódní. Avšak na rozdíl od označení 'módní', které se vztahuje k dnešku a ví o své pomíjivosti a střídavosti, označuje přívlastek 'moderní' – tak, jak jej běžně používáme – něco odvážně pokrokového, avantgardního, něco, co chce předběhnout dobu. V jistém smyslu tedy jde o relativní pojem: 'moderní umění' dob našich rodičů je dnes klasikou. Na druhé straně si však moderna dělá na **budoucnost** přímo nárok.

Zdálo by se, že i 'postmoderna' je pojem relativní: je prostě moderní dobou vůči novověku, za jehož překonání se považuje. Takto argumentují její kritici, kteří ostatně 'postmodernismus' považují za pouhou módu.

Jenomže: tak jednoduché to není. Pojem 'postmoderny' zahrnuje a slučuje oba významy. Postmoderna chce překonat novověk, nemíní však být moderní: prohlašuje 'modernost' za překonanou kategorii. Od 'moderny' se liší mnohem radikálněji: na budoucnost si nárok nedělá a přítomnosti nic nepředeepisuje.

Dosud – tj. v novověkém pojetí – mělo slovo 'moderní' zásadně kladné znaménko. Chtěl-li to někdo problematizovat, musel říci třeba 'příliš moderní'; a zároveň zpřesnit – skoro na omluvu – že jde o čistě osobní postoj: 'na mně, na můj vkus, je to moc moderní'. Modernost byla donedávna známkou pokrokovosti a 'pokrokové' znamenalo nejen 'lepší', ale vůbec 'dobré' – a proto jediné a výlučně správné. Vždyť kdo by odmítal to, co je dobré? Vše ostatní pak bylo nutně zpátečnické, reakční, tmářské, brzdou pokroku. „Po staru se žiti nedá“, bývalo heslem dne. Tehdy zajisté přivedla totalita pokrokovost ke karikatuře – byla to však karikatura obecného novověkého étosu. „Jen dál, jen dál!“ volal v minulém století moderní básník nikoli z nejmenších a v žádném případě nebyl sám.

Přitom však, jak jsme řekli, byla modernost jako příznak pokrokovosti chápána v nějakém smyslu jako definitivní: teď už konečně víme, jak to je, jak se to s tím či oním má, jak je to správné, jak na to! Ne, že bychom na tom měli přestat; vše moderní jakožto moderní ukazovalo správným směrem – k něčemu, o čem jsme se domnívali, že nebude třeba zásadně revidovat, tj. zpětně problematizovat. (Proto byl za totality 'revizionismus' herezí – tedy větším hříchem než zpátečnictví.) S postupem času však moderní člověk poněkud zmoudřel: shledal, že své 'definitivy' a 'jistoty' musí stále častěji a zásadněji měnit. I to, co je právě moderní, bylo třeba považovat za nejisté a předběžné. Stále však trval na tom, že vše moderní jde dál – a to objektivně správným, 'zákonitým' směrem. Dodnes je revize minulých pravd a nauk – dříve rovněž dokázaných a vědeckých – interpretována jako další pokrok, nikdy jako ústup.

Nakonec – po mnoha peripetiích, občas komických, většinou však hrůzně tragických – bylo i moderní myšlení nuceno uznat, že vývoj neznamena vždy jen další postup správným směrem a že daleko častěji představuje zásadní obrat – odchylku od směru dosavadního. Příznačně se v dnešní vědě těší právě 'změny paradigmatu' velké vážnosti! Nezřídka však vývoj spočívá v návratu k dříve překonanému, vede k rehabilitaci dávno odsouzeného. A nejen to. Ukázalo se, že modernost není jednoznačný pojem, a tudíž i pokrokovost je pojem relativní. 'Jen dál!?' – Dobrá! – leč kam a kudy? Možných způsobů, jak překračovat současné, je bezpočet. Který je ten správný? Jest nějaký správný? Co to znamená: 'správný'? Ten, který se osvědčí? Osvědčí se tím, že převládne. O tom, který směr vývoje nakonec převládne, rozhodují nejrůznější okolnosti – mnohdy záleží pouze na náhodě. Rozhodně však směr vývoje není předem dán, 'objektivně určen' nějakou skutečnou správností a pravdivostí, jak jsme si donedávna mysleli. Tento dojem vzniká jen proto, že každé překonání dosavadního, tedy vše moderní, se poté, co převládne, prohlásí za pokrokové, správné, zákonité.

A tak, na základě vlastní zkušenosti, byla moderna nucena se ptát po vlastním smyslu modernosti – a tak položit sebe samu do otázky. Není-li 'moderní' nutně lepším a tím méně tím 'nejlepším možným', není-li pokrok postupem na přímé cestě nutnosti, nýbrž je spíše pohybem v bludišti rozcestí či dokonce ražením cest houštinou možností, vzniká pochybnost, zda je modernost vůbec

hodnotou. Proč by mělo moderní převládnout a vytlačit dřívější, navyklé, ověřené, vyzkoušené? Proč by měl pokrok určitým směrem uzavírat možnosti jiné?

Co však je ještě závažnější: tytéž pochybnosti se vztahují i na pokrok vědecký. Věda byla dříve charakterizována jako 'metodické a systematické poznávání skutečnosti' – na rozdíl od poznání živelného a nahodilého. Tím se mínilo, že pokrok ve vědě představuje jakési postupné mapování skutečnosti, které nic podstatného nepřehlédne a nevynechá. Zda bude taková mapa skutečnosti konečná či nekonečná, a to jak co do rozlohy, tak co do podrobnosti, mohlo zůstat otevřenou otázkou – '*quaestio disputata*'. (Zprvu se zdálo, že pořízení takové úplné mapy je na dosah ruky, s postupem času však převládla spíše představa neomezených obzorů.) Samo pojetí vědy jako jednoznačného, spojitého a bezrozporného mapování, jakým je mapování zeměkoule, dosud převládá. (Odtud *mos geometricus* – zeměměřický mrav, nebo pojem 'bílých míst' v našem poznání.) S takovým pojetím přezívá i přesvědčení, že poznání je jedno a že se jeho cesty neštěpí do vzájemně se vylučujících poznatků. Toto přesvědčení zůstává dodnes článkem novověké pravověrnosti, neboť bezprostředně plyne z předpokladu objektivitu. Proto: zpochybňuji-li pokrok, zpochybňuji i samu objektivitu – druhou novověkou hodnotu. Tak jako dříve přívlastek 'revizionistický', tak je dodnes a zvláště dnes – přívlastek 'alternativní' spojován s největším zlem: představa alternativního poznání či plurality pravd vyvolává **proto** tak velké pohoršení, že zpochybňuje objektivitu.

Například v recenzi na novou knihu kosmologa – autora známých „Prvních tří minut“ Stephena Weinberga – „Sny o definitivní teorii“¹³ se lze dočíst:

„Pokud jde o pojetí realismu, zvrácená myšlenka, dnes pohříchu tolik rozšířená, že fyzikální zákony jsou nějak kulturně odvozené, klade neslýchaný důraz na roli lidských pozorovatelů na světě. Weinberg místo toho zastává názor, který podle mne sdílí většina ostatních fyziků, že vnější svět je skutečný, a tudíž jej lze objektivně popsat pojmy (*ideas*), jež jsou vnitřně konsistentní (bezrozporné).

Weinberg tak poskytuje nejjasnější argument proti astrologii, telekinezi, kreacionismu a jiným rádobý vědám, který jsem kdy četl: 'To, co jejich zastáncům chybí, je smysl pro spojitost vědeckého poznání. Nerozumíme všemu, ale rozumíme natolik, abychom věděli, že v našem světě není místa (*room*) pro telekinezi nebo astrologii. Jaký myslitelný fyzikální signál z našeho mozku by mohl na dálku pohybovat vzdálenými předměty, a přesto by neovlivňoval vědecké přístroje? Nemyslím, že většina těch, kdo věří v astrologii, se domnívá, že jejich věda funguje tak, jak funguje, na základě gravitace či nějakého jiného fyzikálního činitele; spíše považují astrologii za autonomní vědu, s vlastními zákonitostmi, které nelze vyložit fyzikálně či jinak. Jeden z velkých plodů objevu struktury vědeckého výkladu je, že ukázal, že žádné takové autonomní vědy neexistují.'“¹⁴

'Realismem' je zde ovšem míněna objektivita. Je to příznačné a výstižné vyjádření ortodoxie modernity, důsledně trvající na svých původních ontologických předpokladech.

Avšak i jen letmé ohlédnutí se po minulosti či poctivé zamyšlení nad konkrétní praxí vědeckého poznání snad nemůže nechat nikoho na pochybách, že tak jako veškerý pokrok, i pokrok vědecký spočívá ve zkusmém otevírání nových možností a vyžaduje osudová rozhodnutí. Není tomu jen proto, že by věda nebyla dosti systematická a metodická (tj. soustavná a postupná), nýbrž prostě proto, že skutečnost **není** objektivní: nepředstavuje žádnou uspořádanou či uspořadatelnou a postupně probratelnou soustavu; není žádným 'zde-a-nyní', není čistou aktualitou čekající na své poznání.

Právě toto přesvědčení vyjadřovalo Galileovo slavné přirovnání přírody **k otevřené knize**¹⁵, tedy k již napsanému, hotovému, uzavřenému textu, který je uspořádaný, čitelný, jednoznačný

¹³ Stephen Weinberg: *Dreams of a Final Theory* (Sny o definitivní teorii), Pantheon books, 1992.

¹⁴ Laurence Kraus: *The Holy Grail of Physics*. THE SCIENCES 33(5):40-43 September/October 1993

¹⁵ „Filosofie je vepsána do této velké knihy vesmíru, jež je stále našemu pohledu otevřena. Tuto knihu však nelze pochopit, dokud se nejprve nenaučíme jejímu jazyku, jak číst písmena, z nichž je složena. Je psána jazykem matematiky

a definitivní, což znamená, že **čtení nemění znění** – *littera scripta manet!* Knihu lze nalistovat kdekoliv; četba jedněch pasáží možná předpokládá znalost úseků jiných, opak je však vyloučen: nelze si představit, že by četba kterékoliv části způsobila, že by se jiné pasáže staly nepřístupné či nesrozumitelné. Galileovo přirovnání rovněž znamená, že text skutečnosti je jednoznačný, úplný a bezrozporný. Dnes víme, že takový text z principu existovat nemůže: vesmír neobsáhne veškerou informaci o sobě samém. Výstižněji než o 'textu k luštění' se dnes o skutečnosti mluví jako o 'jazyku k mluvení'.¹⁶

Minulost nepotvrzuje novověký předpoklad, že by vědecké poznání mělo globální, konsistentní a spojitý charakter, který garantuje skutečnost sama. Ukazuje se, že každá poznaná pravda je vždy jen pravdou toho, co nám umožňuje spatřit, a tím vždy zakrývá to ostatní. Zkrátka, že se to s pokrokem vědeckého poznání má stejně tak jako s každým jiným pokrokem: také vědecký pokrok je kontingentní, relativní a osudový.

Není tudíž náhodou, že dnešní všeobecná nedůvěra v pokrok se vztahuje rovněž na pokrok vědecký. To pak vede ke ztrátě důvěry ve vědu vůbec. Zklamání nad pokrokem zplodilo nejen konservativismus, ale též relativismus a pluralismus. To vše jsou příznaky soumraku novověku, skončení moderního věku.

Rozpoznání mezi modernity je ovšem samo moderní zkušeností – 'darem modernity' (*don de la modernité*), jak to nazývá francouzský filosof Paul Ricoeur. Staví nás však do zcela nové situace: situace postmoderní (*condition postmoderne*). V perspektivě tohoto ohlédnutí, v zrcadle sebepoznání, si novověk uvědomuje své vlastní hranice. Tím je však *ipso facto* překračuje a přestává být novověkem: zkušeností, kterou o sobě činí, se moderna sama mění v postmodernu. Postmodernismus na tuto novou situaci pouze upozorňuje, zkoumá ji a domýšlí.

Křesťanská tradice označuje podobné obrácení a sebepoznání slovem '*metanoia*' česky 'pokání'. Výraz *meta-noia* bychom doslovně mohli přeložit nějak jako 'po-zřetel' (anglicky *afterthought*, německy *Nachdenken*) a vyložit jako 'dodatečné či současné uvědomění si', souběžné vědomí – tedy: s-vědomí. Postmodernismus by pak odpovídal 'zpytování svědomí' moderní doby. V něm novověký svět nahlédl svou konečnost, své omezení, svou hříšnost. Uvědomil si to, co moudří vždy věděli, totiž že lidskému poznání absolutní vědění nepřísluší, byť by šlo o poznání vědecké a objektivní. Opět se ukázalo, že každá vnitrosvětská pravda je vztažena k určitému obzoru, a ten je závislý na stanovišti (situaci, východisku). Každé poznání je činným vztahem k tomu, co poznává, čeho se týká. 'Vztah' se pak latinsky řekne *relatio* – relace (srv. angl. *relation*). V tomto smyslu je každá pravda 'relativní' – to jest k něčemu vztažena a závislá na kontextu. Také poznání je relativní – je vztahem mezi poznávajícím a poznávaným. Písmo užívá téhož slovesa 'poznat' (*JADAH*) i pro tělesný styk: „poznal ženu“ (srv. Gen 3,7 a 4,1).

Uvědomění si vlastních mezí, vlastní konečnosti má vést k proměně tohoto vědomí. Proto se dnes ujal výklad, že slovem *metanoia* míní Písmo 'změnu smýšlení'. Dokud však tato změna nenastane, dokud se neosvobodíme od pojetí skutečnosti jako objektivní reality, budeme propadat postmoderní skepsi a nihilismu. – Neboť – řekneme si: není-li možné poznání objektivní (to jest jakožto absolutně, výlučně objektivní), pak není možné žádné poznání a žádná pravda a vše je pouhý výmysl. A podobně: není-li skutečnost objektivní, pak nic není skutečné a vše je klam! To je podstata argumentace jak odpůrců postmodernismu, tak jeho povrchních, módních zastánců. To proto, že neznají jiný způsob bytí než objektivní a neumějí myslet jsoucno jinak než předmětně. A to je příležitost pro skepsi, agnosticismus, nihilismus a nezodpovědnost, kterou nám vnukají klevety Pomlouvačovy:

a jejími znaky jsou trojúhelníky, kruhy a ostatní geometrické obrazce, bez nichž je lidsky nemožné porozumět jedinému slovu; bez nich bloumáme temným bludištěm.“ [Galileo Galilei: *Il Saggiatore* VI. p. 623]

¹⁶ „L'univers, dans son unité fondamentale, est une langue à parler, non un texte lire...“ (Vesmír, ve své základní jednotě, je jazykem k mluvení, a nikoliv textem ke čtení.) Raymond Ruyer: *La gnose de Princeton – des savants la recherche d'une religion* (Princetonská gnose – vědci hledající náboženství), *Evolutions*, Fayard Paris 1976, chap. XIV. p. 138.

*Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert daß es zugrunde geht;
(Jsem duch, jenž stále popírá
a právem, neboť svět už od vzniku
je hoden pouze zániku)*

představuje se Mefistofeles Goethovu Faustovi hned na začátku, a toto své krédo opět stvrzuje na samém závěru:

*Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei! Was
soll uns das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
Da ist's vorbei! Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen.
Und treibt es doch im Kreis, als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewig – Leere.
Pryč nebo Pranic – věčný kolotoč!
K čemu je dobré stále tvořit? K čemu?
Nicota hrozí všemu stvořenému.
Všechno je pryč! – Co z toho vlastně plyne?
Nebýt ho, v čem by bytí bylo jiné?
Že se být zdálo, hnalo v jednom kole?
Milejší je mi prázdno holé!*

Eschatologická postmoderní zkušenost nás nesmí vést k pohodlné rezignaci na pravdu a na skutečnost. Jejím poselstvím je naopak výzva, abychom za pravdu a skutečnost přijali odpovědnost. Rozumět této výzvě a následovat ji předpokládá právě změnu smýšlení: je třeba se naučit myslet bytí jinak než jako 'objektivní', tj. na nás, na našem poznání, uznání a svědectví nezávislé.

Taková změna smýšlení je však možná jen ve víře, jíž jsme povoláni k žehnání a přitakání – skutečnosti a pravdě, která nás potřebuje. Skutečnost není objektivní realitou nýbrž stvořením, *creatura*: tím, co teprve povstane. Zde existence není výskytem, nýbrž opravdu ek-sistencí – vystáváním. Naše přitakání nemá být žádným 'jest', nýbrž 'staň se!'

Stvoření je tajemstvím. Zjevuje se jako svět – ale každý svět je konečný a s ním i jeho vnitrosvět-ské pravdy. Starověký svět zanikl, ale z pozdního helenismu vzešel středověk. Svět středověku minul, ale z renesance – doslova znovuzrození – povstal novověk, jehož zánik dnes ohlašuje **post-moderna**.

Bytostná konečnost všech imanentních pravd nepopírá možnost pravdivého, skutečného, definitivního poznání a nikterak nás nezabavuje povinnosti takové poznání přísně, namáhavě a poctivě odlišovat od všeho nepravdivého, neskutečného a předběžného. Postmoderna nám jen tvrdě a naléhavě přiblížila, že tak lze činit vždy jen **vzhledem** k danému diskursu, teorii, metodě, způsobu tázání, paradigmatu. Toto 'vzhledem k', tento poukaz k souvislostem činí relativním každé vědění – i to nejpoctivější, nejpřísnější a nejspolehlivější.

To neznamená, že nemá smysl mluvit o pravdách jistých, věčných a definitivních. Je třeba pouze mít na paměti, že jejich *jistota* se týká jen jistého způsobu tázání, poznání a vědění, jejich *věčnost* sice vypovídá o nezávislosti na čase – leč na čase příslušného **věku**, k němuž všechny **věčné** pravdy patří, a že i sám výraz '*definitivní*' znamená přece právě tolik, co 'skončený'!

Skonání věků patří k původnímu hlásání křesťanské radostné zvěsti. Radostné proto, že zároveň přinášela víru ve spásu světa a v život budoucího věku. Jen lidé svěštější, upírající svou naději v 'tento svět', se děsí konce svého světa – světa, tvořícího rámec jejich jistot a samozřejmostí. Věřícím však není třeba se vázat na nějaký 'tento svět', to jest na jeho určitou podobu či dobové schéma: „Nemilujtež světa, ani těch věcí, které na světě jsou,“ radí Jan [1J 2.15]; „Neboť způsob (= *schéma*) tohoto světa pomíjí“ – připomíná Pavel [1Kor 7.31].

Pravda sama není obsahem žádného přirozeného, nitrosvětského vědění nebo nauky – ať vědecké či náboženské. Ani pro křesťany není pravda totožná s textem, naukou či věroukou – dokonce ani s Kristovým učením. To všechno jen k pravdě ukazuje a vede. Pravdou je pro křesťany Ježíš Kristus sám – „Pravda sama“ (*ipsa Veritas*, jak Ho dřívější teologové nazývali). Ten, který je „přede všemi věky“ a „skrze Něhož všechno je stvořeno“, který „žije a kraluje na věky věků“ a jehož slova nepominou, i když všechny věky (světy) pominou.

Eschatologická perspektiva postmodernismu by měla vyzývat křesťany k návratu k mysterijním kořenům víry: „Nebo čas blízko jest“ [Zj 1.3] „Nyní je doba příhodná, teď je čas spásy!“ [2K6.2]. Současná chvíle přechodu představuje skutečný *kairos* – příhodnou chvíli zjevení Pravdy, čas odhalující Bytí v napětí jest-a-není. Pravdy zjevené, která zakládá pravdivost všech způsobů poznání, a Bytí skutečného – zdroje všech způsobů, jimiž se skutečnost jednotně zjevuje – všech **světů**. 'Zjevení', 'odhalení' se pak řecky nazývá *apokalypsis*.

A z toho bychom se měli radovat a ne s ustrašenou obavou o vlastní jistoty napomáhat působení ducha pomlouvání a popírání. Přijmeme-li současnou situaci, jež staví dosavadní, moderní svět tváří v tvář vlastní konečnosti, jako svou příležitost, pak mocí víry v 'život budoucího věku' rozpoznáme v postmoderně novou renesanci, lůno příštího věku. Tak ji pochopíme jako součást dějin spásy.



'Eheu, eheu/ dixit Pu, 'latuit me tam sero esse.'

A. A. Milne¹⁷

K citacím z Nietzschova Zarathustry bylo použito Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Nietzsche's Werke, Erste Abtheilung Band VI. C. G. Naumann Leipzig 1904 a českého překladu Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho. Přeložil a komentářem doprovodil Otokar Fischer. Mánes Praha 1914.

Výňatky z Goethova Fausta vzaty z vydání Th. Knaur Nachf., Berlin 1929 a českých překladů O. Fischera vydaného Odeonem Praha 1982 aj. Pokorného podle částí uvedených v R. Grebeníčková, B. Köpplová, J. Pokorný: Kniha o Faustovi, MF Praha 1982, pp. 61–175.

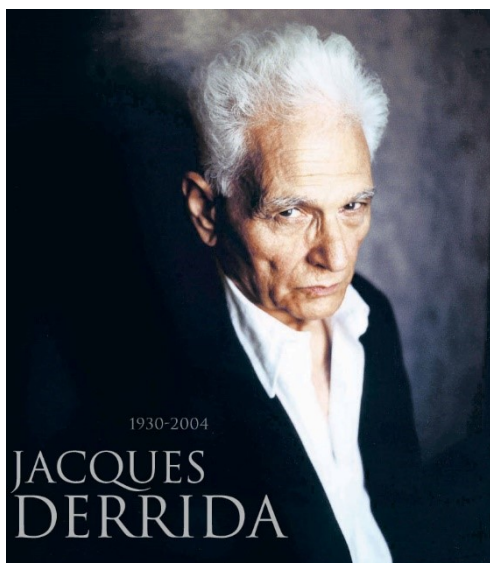
Převzato z:

NEUBAUER, Zdeněk. *Přímluvce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová, 1994, s. 57–73.



¹⁷ A. A. Milnei Winnie ille Pu – Liber celeberrimus omnibus fere pueris puellisque notus de anglico sermone in Latinum Conversus auctore Alexandro Leandro. Londonii: Sumptibus Methueni et Sociorum Neo-Eboraci: Sumptibus Suttonis MCMLXI, capita I. et VI. V českém překladu Hany Skoumalové zní věta u obrázku na str. 55 následovně: „Jo, jo,“ řekl Pú, „nevěděl jsem, že už je tak pozdě.“

Filip Lachman



Derridova dekonstrukce. Boj s nejmocnějším etnocentrismem historie

Jacques Derrida (1930-2004), stejně jako Michel Foucault, patří mezi velká jména historie francouzské filosofie a sociální teorie. Společně s Foucaultem ho pojí jak osoba učitele Louise Althussera, tak společný zájem o interpretaci a strukturální pochopení textu. Oba ve svém bádání dochází k důležitému metafyzickému posunu, jehož důsledky dnes popisujeme pojmem poststrukturalismus, ačkoliv se oba tomuto zařazení zas svého života vzpírali.

Za strukturu

Považuji za podstatné zmínit, že poststrukturalismus je třeba chápat nikoliv jako samostatný přístup, který by chtěli tito nebo jiní autoři budovat, ale jako překonání „starého“ saussurovského strukturalismu radikalizací jeho předpokladů. Je tak spíše označením pro práce a myšlení skupiny (zejména francouzských) intelektuálů, jejichž myšlenky vedou až ke zpochybnění ideálu pozitivní vědy. Původní strukturalismus vše posuzuje z hlediska pravidel jazyka jako systému znaků, které stojí v pozadí všech kulturních jevů. Základní pojmy přitom vychází z rozlišení mezi *jazykem a řečí* (langue x parole; jazyk je totalitou sdílenou kolektivním nevědomím, která přímo utváří kategorie našeho myšlení, zatímco řeč je konkrétním využitím v promluvě nebo psaní), *označujícím a označovaným* (znak v jazyce je ve vztahu k realitě arbitrárním spojením zvukového či grafického označujícího a toho, co skutečně označujeme; samotný význam znaku vyplývá až z jeho rozdílnosti od ostatních znaků – jazyk je tak systémem diferencí bez pozitivního významu) a *diachronním a synchronním* přístupem (diachronní přístup ve studiu jazyka zahrnuje jeho historii, změny a původ, zatímco synchronní vnímá jazyk v daném stavu bez ohledu na čas a vývoj). Lévi-Strauss na těchto základech analyzuje univerzální struktury náboženských rituálů, magie, umění a sociálních jevů různých společností, jelikož stejně jako jazyk i narativy podle něj mají svoji vnitřní rozpoznatelnou strukturu, v níž význam vzniká ve vztahu k ostatním mýtům. V šedesátých letech pak Derrida přichází se svojí teorií dekonstrukce.

Dekonstruovat svět

Derrida v eseji *Struktura, znak a hra v diskursu věd o člověku* (Derrida 1993) následované knihou *Gramatologie* (Derrida 1999) stanovuje několik zásad, které jsou důležité pro samotnou dekonstrukci. V první řadě stojíme před skutečností, že text nemůže mít žádný konečný a předem daný význam, jelikož může existovat mnoho způsobů čtení. Hned v počátku zmíněného titulu Derrida kritizuje tendenci západního myšlení uchylovat se k „nejoriginálnějšímu a nejmocnějšímu“ etnocentrismu historie – k logocentrismu (z řeckého *logos* čili „rozum“ a „řeč“), který mu vnucuje svůj vlastní řád vyjádřený jako „*pojem písma ve světě, ve kterém musí fonetizace písma zakrývat svoje vlastní dějiny svojí produkcí*“ (Derrida 1999: 11), dějiny metafyziky připisující původ pravdy *logu* a podmínku epistémé jako podmínku vědeckosti vědy.

Derrida tvrdí, že psaní je do doby určitého zlomu chápáno jako odvozené od řeči a od Platóna po Hegela slouží šíření *logu*, ačkoliv podle něj psaní stejně jako řeč vězí v přítomnosti a není o nic více stabilní. Dochází však k tomu, že od určitého historického momentu psaní prosazuje subjektivitu a vyvrací řád, a že centrum struktury, tedy jakákoliv metafyzika, „*vůbec není, že centrum nemůže být myšleno formou přítomného jsoucna, že centrum nemá žádné přirozené místo, že to není*

pevné místo, nýbrž funkce, jakési ne-místo, v němž se donekonečna odehrávají substituce znaků“ (Derrida 1993: 179). Pokud text nemůže mít žádný základní význam, struktura je podle Derridy decentrována a nesoběstačná. Z toho důvodu v jazyce ani v jakémkoliv jiném systému nemůžeme používat Saussureovy binární opozice, protože pokud máme jen text, mimo který nic není, chybí nám centrum, ke kterému by existovala binární opozice odkazující k nějakému absolutnímu počátku.

Aby Derrida překonal logocentrismus a dokázal, že „bytí nikdy nemělo ‚smysl‘, nikdy nebylo myšleno či vyslovováno jako takové, pokud se neskrylo do jsoucna“ (ibid.: 167), staví do opozice logiku pojmu *différance* (od francouzského slovesa *différer* – „vyčkávat, vědomě či nevědomě se uchýlovat... k pozdržujícímu prostředkování okliky“ a zároveň „nebýt identický, být jiný, rozlišitelný“) [1]. Jím se vyrovnává se saussureovským označujícím, které, oproštěné od své metafyziky, se dostává do nikdy nekončícího řetězce. Každý význam donekonečna „vyčkává“ a je odkládán, protože nás každé slovo vede k dalšímu v systému signifikace. Jednotlivé znaky za sebou pouze nechávají stopu, k níž Derrida podotýká:

„Je nezbytné zcela přísně nechávat zjevovat se/mizet stopu toho, co přesahuje bytí. Stopu (toho), co se nikdy nemůže prezentovat, stopu, jež se sama nikdy nemůže předvádět v přítomnosti: zjevit se a manifestovat jako taková ve svém fenoménu.“ (ibid.: 168)

Différance tedy vytváří význam, který se ukládá ve své stopě. Tím není možné zajistit nebo postihnout konečný význam textu. Západní metafyzika stavící do centra lidský subjekt je tak Derridou dekonstruována tím, že jsou zpochybněny předpoklady její racionality. Přesto Derrida přiznává, že dekonstrukce se bez metafyziky neobejde:

„...nemá smyslu otřásat metafyzikou, aniž bychom používali metafyzických pojmů; nemáme k dispozici žádnou řeč – žádnou syntaxi a žádný slovník – jež by byla cizí těmto dějinám; nemůžeme pronést jedinou destruktivní výpověď, která by se již nemusela připodobnit formě, logice a implicitním postulátům, právě toho, co chtěla popírat.“ (ibid.: 180)

Nejisté dějiny kultury a logická bezvýchodnost zkoumání

Dekonstrukce znamená skutečně silné otřesy pro historiografii kultury, jelikož je třeba analýzu významu zaměřit na potlačené předpoklady. Pokud si vypůjčíme Derridova slova a bude nás zajímat, jaká je „mezera mezi faktickou jistotou a jejím interpretativním opakováním“ (ibid.: 136), dojdeme snadno ke zpochybnění objektivitě všech kulturních konceptů a převedením celé jejich problematiky na záležitost textuality (včetně karteziánské vědy a její racionality nebo aristotelské sociologie, která je podle Derridy výsledkem řecké gramatiky). Získané vědění vycházející z historie, filosofie i moderních věd vyvěrajících z osvícenství tak není jen pouhým poznáním a reflexí světa, je přímo jeho tvůrcem, jelikož je určující pro kategorie našeho myšlení a stává se tak oním „nejmocnějším“ etnocentrismem západního myšlení. To vše je podstatné pro definici identity subjektu ve vztahu ke světu, v němž žije.

Dekonstrukce podle Slavoj Žižeka poznání nařizuje dvojí zákaz: „Zakazuje ‚naivní‘ empiricistický přístup (pečlivě prozkoumejte danou látku, pak vytvořte obecné hypotézy...), stejně jako globální, nehistorické metafyzické teze o původu a struktuře univerza.“ (Žižek 2007: 200–201) Tím však vyvrací samotnou možnost dosáhnout poznání samotné pravdy a podtrhuje bezvýchodnost situace, v níž vězí lidská existence.

Poznámky a literatura:

[1] Tato dvojí definice slovesa *différer* pochází z Derridovy eseje *Diférance* z knihy *Texty k dekonstrukci*. Český překlad *diférance* patří Miroslavu Petříčkovi ml. má překlenout fonetickou rozdílnost, která by vznikala při čtení slova *diférance* (s a) oproti slovu *diference* (s e). V tomto textu však tento výraz používám v původním francouzském znění *différance*.

DERRIDA, Jacques. 1999. *Gramatologie*. Bratislava: Archa, 314 s. ISBN 80-7115-138-6

DERRIDA, Jacques. 1993. *Texty k dekonstrukci*. Archa: Bratislava, 336 s. ISBN 80-7115-046-0

ŽIŽEK, Slavoj. 2007. *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Praha: Tranzit, 274 s. ISBN 80-903452-8-X

Pozn.: Text je původně součástí rigorózní práce autora. Zdroj úvodní ilustrace: literarism.blogspot.com.

Filip Lachman

<http://socialniteorie.cz/derridova-dekonstrukce-boj-s-nejmocnejším-etnocentrismem-historie/>



Některé z Derridových konceptů

Olga Smolová

V návaznosti na Heideggera přezkoumával západní metafyziku, její neuvědomované tendence a snažil se poukázat na problémy, ke kterým takový způsob myšlení vede. Netroufám si tady rozhodně na nějaké resumé Derridova myšlení, uvedu jen některé důležité koncepty, s nimiž pracuje a které se vztahují k otázce zvířat.

DEKONSTRUKCE

Ve filosofii prosazoval tzv. **dekonstrukci** (fr. *déconstruction*). Tento pojem by se dal vysvětlit např. takto – „**Náš přístup k textu není nikdy nevinný, nýbrž vždy jsou v něm momenty a vrstvy nereflektované.** [...] každý text, pokud je čten (a každé čtení je jistá interpretace), je vždy jakoby ‚diferentní‘ vzhledem k sobě samému potud, že každá koherentní interpretace jeho smysl zároveň odkrývá i skrývá. Kdybychom chtěli uvažovat o okamžiku, kdy tento smysl budeme mít před očima celý, museli bychom říci, že každá nová četba tento okamžik odkládá ‚na příště‘. Dekonstrukce je tedy dvojí pohyb: současně s aktem sjednocování [snaha o hledání soudržnosti textu, o to, aby jednotlivé momenty a roviny textu nebyly disparátní a ‚dávaly smysl‘, pozn. O.S.] se snaží sledovat i místa ‚rezistencí‘ a skrze ně ukazovat k tomu, co v dané chvíli tomuto sjednocování uniká. [...] dekonstrukce je zprvu filosofická strategie čtení textů. **Dekonstruovat filosofii znamená: co možná nejvěrněji a zevnitř myslet strukturovanou genealogii jejích pojmů a současně jakoby z jistého vnějšku, který filosofie sama nemůže ani vymezit ani pojmenovat, zjišťovat, co tyto dějiny skryly či zapověděly tím, že se jako dějiny ustavily právě tímto potlačením, na kterém byly nějak zainteresovány.**“ (1)

LOGOCENTRISMUS, FALOGOCENTRISMUS, KARNO-FALOGOCENTRISMUS

Tendence západního myšlení je **logocentrická** (z řeckého *logos* – „řeč“ a „rozum“). Snaží se do myšlení vnášet řád, a naopak potírá prvky, které by řád narušovaly. V jazyce filosofické (psychoanalytické, lingvistické, literární, genderové...) tradice jsou proto pojmy řazeny do protikladů (smyslové/rozumové, příroda/kultura, hmota/duch, rozum/šílenství, litera/smysl, mluvená řeč/psaná řeč, mužství/ženství), **přičemž se jednotlivým částem těchto protikladů přisuzuje vyšší hodnota v závislosti na hodnotách doby či toho kterého způsobu myšlení** (pouhá smyslovost oproti více ceněnému rozumu apod.). **Pro takovou hierarchizaci se však obvykle nehledá žádná opora, žádné oprávnění. Je obecně ponechána bez povšimnutí jako samozřejmá.**

Tomuto způsobu myšlení je vlastní **falogocentrické** (z řec. *phallos* – symbol penisu, *logos*) **pojetí subjektu**, „**přínejmenším v jeho dominantním s c h é m a t u (schème).** Jednou bych chtěl ukázat, že toto s c h é m a zahrnuje karnivorní virilitu. Hovořil bych o „**karno-falogocentrismu**“, kdyby to nebyl určitý druh tautologie či spíše heterotautologie coby *a p r i o r n í* syntézy, mohl bys jej přeložit jako „spekulativní idealismus“, „stávání-se-substančním subjektem“, „absolutním věděním“, jemuž

předcházel spekulativní Velký pátek (Hegelova metafora pro Kantovo a Fichteovo pojetí subjektu, pozn. O.S.): stačí brát vážně idealizující interiorizaci řádu a nutnost, aby nejprve prošel ústy, ať se již jedná o slova či věci, věty, chleba či každodenní víno, jazyk, rty nebo řád náležející druhému. Proti tomu se ozvou protesty: existují (uznané teprve nedávno, to je ti dobře známo) subjekty etické, právní, politické, občanské (téměř) plnohodnotní, mezi něž patří také ženy a/nebo vegetariáni! Ale to se do konceptu [subjektu], a do práva, dostalo teprve nedávno a právě v momentě, kdy koncept subjektu začíná být dekonstruován. [...]

A to, co zde nazývám s c h é m a t e m nebo obrazem, co spojuje koncept s intuicí, staví mužskou figuru do rozhodujícího centra subjektu. **Autoritu a autonomii [...] toto schéma přisuzuje spíše muži (h o m o e t v i r) než ženě a spíše ženě než zvířeti. A samozřejmě dospělému spíše než dítěti. Mužská síla dospělého samce, otce, manžela či bratra (kánón přátelství, jak ukáží jinde, dává přednost schématu bratrskému) náleží do schématu, jež pojetí subjektu domiňuje.** [...] kdo by měl šanci stát se v našich končinách hlavou státu [...], kdyby o sobě veřejně, a tedy coby příklad pro ostatní, prohlašoval, že je vegetarián? Vůdce musí být pojídačem masa (aby ostatně sám mohl být „symbolicky“ [...] sněžen [...])

Zdá-li se nyní hranice mezi živým a ne-živým, přinejmenším coby hranice mezi protiklady, tak málo spolehlivá jako hranice mezi „člověkem“ a „zvířetem“ a jestliže v (ať symbolické či reálné) zkušenosti s „jezením-mluvením-interiorizací“ již **etická hranice** striktně nevede mezi „nezabiješ“ (člověka, bližního svého) a „neusmrtíš nic živého“, nýbrž **mezi vícero nekonečně různorodými způsoby „pojetí-apropriace-asimilace“, pak pokud jde o definici „Dobra“ platnou pro všechny etické systémy, bude nutné stanovit, jaký je nejlepší, nejvíce respektující a nejuznávanější a také nejštedřejší způsob vztahování se k Druhému a vztahování Druhého vůči sobě.** [...]

Tak zvané neantropofagické kultury praktikují antropofagii symbolickou a na této antropofagii dokonce staví svůj nejvyšší socius, ba samu vznešenost své morálky, politiky a práva. **Vegetariáni také jedí zvířata a dokonce lidi. Praktikují jiný způsob popření.** Etickou otázkou tedy není a nikdy nebylo: je třeba jíst či nejíst, jíst toto a nikoli tamto, živé či neživé, lidi či zvířata, ale protože tak jako tak musíme j í s t d o b ř e, a protože je to tak dobře a protože je to dobré, j a k t e d y d o b ř e j í s t ? A co to s sebou nese? Co jíst? **Jak regulovat tuto metonymii introjekce?** [...] Člověk nikdy nejí sám, tohle je pravidlo onoho „je třeba dobře jíst“. Je to **zákon nekonečné pohostinnosti**. A ve všech rozporech, roztržkách, válkách (lze dokonce říci válkách náboženských) o toto „dobře jíst“ jde." (2)

Sloveso „jíst“ je zde tedy chápáno jako „získávat zkušenost“ – jíst druhého znamená „začít se s ním identifikovat, asimilovat jej, interiorizovat jej, ideálně jej chápat (čehož nikdy nelze dosáhnout absolutně, aniž bychom s e n a d r u h é h o o b r á t i l i [...] [...]).“ (3)

(1) Ladislav Benyovszky (ed.), *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk 2007, s. 526–527, tučně zvýrazněno O.S.

(2) Jacques Derrida, „Il faut bien manger“ ou le calcul du sujet“, in *Points de suspension. Entretiens*, Paris, Galilée, 1992, s. 294–297; tučně zvýrazněno O.S. Dostupné též na WWW:

<http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/derrida_manger.htm> [cit. 2. února 2011]

(3) Tamtéž, s. 297

actaeon.cz



Co nám odkázala postmoderna? (Singularní individuum)

Ludvík Hlaváček

Jakkoli je pro porozumění určité situaci důležitý aktuální diskurs, včetně toho, který probíhá na internetových sociálních sítích, stále tu zůstává potřeba pokoušet se o vztahové modely, které uvádějí událost do širšího kontextu. Odpovědět na otázku položenou v názvu se pokusím jednou takovou vývojovou linií vyabstrahovanou z dějin umění posledních tří století.

18. stol.

Je třeba začít v 18. století, kdy se podle Jana Patočky: „... odehrála možná největší proměna, k níž v lidském vztahu ke světu došlo od pravěku, tj.: abstraktně racionální hospodářská organizace moderního hospodářského provozu se spojila s abstraktně racionálním myšlením techniky, založené na mechanickém nazírání, vyvěrajícím z neméně abstraktního pochopení reality jako připočitatelné a tím ovladatelné hmotné struktury.“ (1) A ještě kousek Patočkova textu: od této chvíle „Člověk začíná žít místo ve světě živém – ve světě velkých přírodních rytmů chápaných a pociťovaných jako organické – ve světě svých vlastních výtvorů a konstrukcí.“

Když místo boha převzal v osvícenství odpovědnost za lidskou skutečnost člověk sám, dosavadní celistvost lidského světa, v níž rozum nebyl oddělen od emocí, konkrétní okamžik od věčnosti, jednotlivina od celku bohem stvořeného univerza, byla roztržena hlubokou propastí. Na její jedné straně se budoval nový model skutečnosti, který ji proměnil v racionální připočitatelnou, a tudíž lidským rozumem ovladatelnou strukturu, v lidské dílo, v konstrukci, která jen díky síle křesťanské tradice, sedimentující postupně v ideu „moudré přírody“, byla chápána jako něco člověkem vytvořeného a zároveň člověku daného. Na druhém břehu pak zůstal individuální člověk sám, ať už z neochoty obětovat svou bytostnou svobodu logickému zdůvodnění, nebo naopak z jednoduchého logického důvodu, který mu zabraňoval být zároveň ovládaný i ovládající. Člověk tedy musel začít sám sobě rozumět v řádu nějaké jiné skutečnosti, než byla ta předmětná, racionálně artikulovaná. Vedle skutečnosti, kterou si člověk modeloval tak, aby ji mohl mít „před sebou“ a pokud možno i „v ruce“, se v jejím stínu prosazovala jiná, která obrazně řečeno stála člověku „za zády“ a na oplátku zase „držela v ruce“ jeho samého.

Rozpor mezi těmito dvěma tvářemi skutečnosti se stal určující pro další dějiny Evropy a je takovým dodnes. Stovky moudrých lidí se jím zabývaly a zanechaly nám inspirující dědictví. Jmenujme tu jen příklad Friedricha Schillera, který tuto situaci vykládá jako svár **pudu věcného/smyslového, a pudu formálního/ideového**, svár, který můžeme interpretovat jako spor a zároveň jako vzájemnou závislost dvou lidských možností, totiž možnosti porozumět jedinečnému smyslu věci na jedné straně a možnosti dát tomuto porozumění jasnou, „přenositelnou“, a tedy druhým lidem srozumitelnou, formu. Ke smíření tohoto sváru mohlo podle autora dojít pouze v uměleckém díle, a to působením třetího pudu, **pudu hravého** (2), pudu, jenž je téměř synonymem lidství a hluboké člověkovy svobody.

Schillerova konstrukce je však v souvislosti této statě výmluvná také svou mezí, totiž faktem, že přes dobře zdůvodněnou spolupráci obou rovnoprávných principů, je u něho ideová aktivita přece jen dominantní. (3) Ideální osobnost nemůže být bez smyslově přístupného světa, ale přece jen ona je tím, co v proměně času trvá. Prosazuje se tu substancialistická víra v objektivitu skutečnosti, v předpoklad, že v pozadí proměny času stojí trvalá substance, že společný význam je skutečnější než individuální, že tedy „druh“ je více než „jedinec“, a tuto víru lze chápat jako východisko, od kterého se v následujících století pojem individua stále více vzdaluje: od individua jako případu lidského druhu k individuu jako místu jedinečných afektů a možná i zrodu smyslu v aktu porozumění.

Informel

Přeskočme teď až do 40. let 20. století, k umění informelu a abstraktního expresionismu. Před tím ale ještě zmiňme formulaci amerického dekonstruktivisty Paul de Mana, která převádí opozici dvou skutečností do sféry jazyka, když poukazuje, že: „Jazyk nedává objekt, nýbrž negaci objektu...“ (4) A opravdu slovo „květina“ je něco úplně jiného než skutečnost květiny. Totéž platí i o obrazové řeči. I obraz „obraz“ květiny je nekonečně odlišný od skutečnosti květiny.

Když máme na paměti tuto jasnou hranici, která se táhne mezi skutečností jazyka, který je systémem se svými vlastními pravidly, jejichž respektování činí z jazyka něco, co je nám všem společné (což mnozí považují za postačující výměr skutečnosti) a mezi skutečností, která se do systému jazyka nevejde a na všech stranách přesahuje slova společné řeči, tak vidíme, že snaha umělců informelu a abstraktního expresionismu aktualizovat tzv. „jinou skutečnost“, existující za hranicí slov, za hranicí kultury (5), za/před hranicí lidských výkonů v oblastech vědy, politiky a morálky i estetiky, nebyla žádným romantickým blouzněním. Jak nárok Michela Tapié po „novém rozkrytí skutečnosti“ (6), tak požadavek Clementa Greenberga dosvědčovat uměleckým dílem událost zrodu skutečnosti, tj. zrodu toho, co je tu už dávno ve skrytu přítomno, ale ne jako něco daného, ale jako tajemství a úkol (8), byly reálnými nároky vyplývajícími z logiky evropských dějin.

Problém tohoto uměleckého postoje a důvod jeho vyčerpání na konci 50. let, nebyl v tom, že by se snad jeho zastánci hnali za falešným cílem nějaké iluzorní skutečnosti, ale v tom, jak ji viděli a jak ji, neuchopitelnou, chtěli uchopit. Ve snaze o aktualizaci skutečnosti neuchopitelné žádným jazykovým systémem, tedy ani obrazovým, musel být obraz nepřekonatelnou překážkou. Pollockův tragický životní osud je názorným příkladem radikálního, velkorysého, obdivuhodného ale zároveň marného pokusu, ne sice dát podobu nevyslovitelné skutečnosti, ale otevřít k ní bránu obrazem.

60. léta

Stat' Allana Kaprowa *The Legacy of Jackson Pollock* uveřejněná v roce 1958 v *Art News* popisuje posun, který v pokusu o uchopení neuchopitelné skutečnosti představuje umění 60. let. Text nejen potvrzuje jasné pochopení této generace, že obraz k dosažení stanoveného cíle nedostačuje, ale ukazuje zároveň odhodlání převzít dědictví předcházejícího slohu a najít pro dosažení stanoveného cíle nové výrazové prostředky. I Kaprowovi a Warholovi šlo o aktualizaci té skutečnosti, kterou měli na mysli Wols a Pollock. Kaprow píše: „*Pollock, jak já ho vidím, zanechal nás v bodě, kde musíme být zaujati, dokonce ohromeni prostorem a věcmi každodenního života, ať to jsou naše těla, šaty, místnosti, či, rozlehlost 42. ulice. Nesmíme být spokojeni s tím, co nám poskytuje malba. Musíme užívat naše specifické substance vidění, zvuku, pohybu, vůní. Objekty všeho druhu jsou materiálem pro nové umění. Nebudeme se snažit udělat je výjimečnými, pouze budeme trvat na jejich skutečném významu.*“

„*Skutečný význam obyčejných věcí*“ – co to je? Je to nepochybně opět obsah, o který šlo Schille- rovi, Sternovi, Baudelairovi, Joyceovi, Dubuffetovi, Wolsovi i Pollockovi. Je to porozumění smyslu věcí, té neuchopitelné stránce skutečnosti, která se skrývá za užíváním a racionální manipulací s věcmi zaměřenou k dosažení předem stanoveného cíle. Všestranná a oddaná pozornost obyčejným věcem má aktualizovat tu skutečnost, která naplňuje naše životy radostí a nepředvídatelností, té, která nás ve skrytu drží neviditelnými pouty. Je to pozornost, ve které věci prozrazují to, co je skryto hluboko v nás samých. Kaprow a jeho generace byla přesvědčena, že toto sebenalezení ve věcech nelze zprostředkovat malbou.

Moje vlastní zkušenost uměním Kaprowovy generace byla ohromující. Posun od Pollocka k Warholovi jsme v naší zemi vnímali s jistým zpožděním, ale silně a myslím, že adekvátně. Před krabicemi od mýdla jsem tehdy pocítil otřes jakéhosi silně reálného převrácení základní „mřížky“, kterou jsem dosud vnímal okolní svět. Ta „druhá“, neuchopitelná skutečnost se tu ukazovala nejen svým obrazem, ale svou tělesností. Na pozici skutečnosti, toho, co je tu podstatné a základní, se

prosazovala tělesnost (ne „hmotnost“, která v sobě nese charakter pasivity), která zahrnovala i mé tělo, které zase demonstrovalo bezprostřední spojení s realitou země. Mé tělo jako by přestalo být pouze mé a naopak „já“ a můj ideový svět a celá ta ideová skutečnost, skutečnost společné řeči, ztratily svou originalitu a staly se výtvorem „skutečného“ těla, spjatého se zemí a skrze ni s druhými těly, výtvorem ovlivněným všestrannou omezeností lidských možností sebe-poznání. Tváří v tvář Brillo Boxes skutečnost přestala být něčím, co drží pohromadě logikou lidských definic, výkony vědeckých experimentů a jinými objektivními akty a našla své nové ohnisko ve fakticitě přítomnosti a v nezpochybnitelnosti osobního prožitku. Ta stará Schillerova nadvláda rozumu nad smyslovostí (a časem) se zhroutila a obrátila se ve svůj opak. Součástí této recepce bylo i překvapení, že skutečný svět ode mne vyžaduje, abych převzal nutnost mé svobody „vyslovit“ jej. To, co Greenberg požadoval od malířství, aby nenapodobovalo stávající skutečnost, ale aby podalo svědectví o její tvorbě, to se tady stalo aktuálním úkolem recipienta. Stejný pocit aktivního vnímání, v němž se znovu a znovu potvrzovalo ono bezprostřední, „tělesné“ sdílení společného světa, jsme pak prožívali po celá 70. léta např. při účasti v performancích Petra Štembery a ostatních akčních umělců.

Postmoderna

Proč se toto vyčerpalo a proč muselo přijít něco takového jako postmoderna? Novou generaci umělců, těch, kteří vystavovali na výstavách Bad Painting, New Wave a Times Square Show v New Yorku v letech 1978 a 1980, německých Neue Wilde, italské Transavantgardy i českých mladých postmodernistů nastupujících počátkem 80. let, cosi na této umělecké strategii neuspokojovalo. Myslím, že to byla jistá schematičnost této strategie, která časem vyplavala na povrch a která se projevila především ve dvou citlivých oblastech. Jednak v obecnosti té generální ideje, která rozdělovala svět na dvě části: svět pro užívání a ovládání na jedné straně a na svět pro reflexi, poezii, umění a nezobecnitelné individuální porozumění na druhé. A pak ve schematičnosti podoby individuality, která na svém začátku tak silně probudila vědomí jedinečnosti každého jedince, ale časem se stala zastupitelným prvkem akceptovaného jazykového systému. Koncem 70. let se zdálo, jako by Andy Warhol připravoval pro recipienta místo, které předpokládá daný způsob „čtení“ a specifický charakter individua a jedinečný člověk pak má možnost toto „připravené“ místo zaujmout a předpokládanou podobu přijmout. (10)

Pro svůj příspěvek pro konferenci o umění 70. let jsem před časem požádal Vladimíra Skrepla, který byl na počátku 80. let jedním z prvních českých protagonistů postmoderny, aby se rozpomněl a formuloval důvody jejich tehdejšího postoje. Vladimír byl tak laskav a napsal:

„Těžko říci, jak bych se v té době vyjádřil v této souvislosti.

Stýkal jsem se ovšem s jiným okruhem lidí a chtěl jsem pracovat s jiným jazykem a kontextem. S něčím, co nebylo zatížené místní tradicí, co bylo přímočaré a expresivně neestetické. Tento typ malby měl pro mne primární punkovou energii, nevnímал jsem nějakou filozofickou zátěž a bavilo mne, že je to 'naše', že nám se to líbí, a že pro většinu umělců, byť vnímavých, byl tento projev víceméně neakceptovatelný a neumělecký, povrchní, odvozený..., alespoň v první polovině 80. let. A to byly kvality, které umožnily vymezit se i v rámci místní neoficiální scény.“

Na první pohled je to povrchní zdůvodnění, popravdě řečeno téměř dětinské. Jako by šlo jen o to, odlišit se od místní tradice, dělat něco, co je neestetické a bezprostředně expresivní, něco, co je jen „naše“, čemu rozumíme jen my, co nás vymezuje od ostatních. Není tu žádná idea nové skutečnosti. A také se zdá, že je to asociální postoj. (12)

Ale právě tímto bezprostředně „expresivně neestetickým“, až křečovitě nesystémovým postojem, je tato reflexe přesnou charakteristikou revolučního vývojového zlomu, který přinesla postmoderna. Miroslav Petříček (13) poskytuje svou interpretací afektivní fenomenologie Rolanda

Barthese filosofickou paralelu k tomuto Skreplovu vyjádření. Vztah, který měl Skrepl k tehdy současnému umění je příbuzný vztahu Barthese k fenomenologii. Fenomenologie Husserlova a jeho následovníků, byla deskripce interaktivního vztahu individua k předmětu vnímání. Fenomén je bezprostředním výsledkem setkání individua s předmětem, dříve než jej přeměníme v obecný pojem, ve statický prvek jazykového systému. Fenomenologie tak poskytuje v rovině fenoménů a jejich explikace spolehlivý základ, ve kterém předmětná skutečnost nalézá svůj individuálně pochopitelný smysl. Barthes rozvíjel odlišnou fenomenologii, kterou nazýval „afektivní fenomenologii“. O skutečné interakci individua a věci samé můžeme pak mluvit teprve, když na straně individua je afekt, tj. něco jedinečného, v řádu pojmové systematiky bezvýznamného, skutečně jen osobního, tedy individuálního ve smyslu singulární – jen této jedinečné individuality – a ne individuality jako takové, která ve starších modelech fenomenologie je součástí systému a může být obsazena kým-koliv z nás jedinečných singulárních individualit, právě tak, jako kterýkoliv z nás jedinečných individualit může „obsadit“ místo recipienta před Brillo Boxes.

Ta revoluční změna, kterou formulují Skrepl i Barthes, spočívá tedy v tom, že individuum se chápe jako singulární, jako to, co je určeno jedinečným faktickým afektem, a ne jako to, co má své místo vymezeno systémovým modelem (i když tento model zahrnuje konkrétní situovanost). Teprve tímto radikálním pojetím jedinečnosti, kterou vyjádřil Skrepl se zdánlivě naivní tvrdohlavostí, je účinně atakována vláda systému. Postmoderna je radikalizací moderny v tom smyslu, že v pojetí individua je důsledná. A teprve touto důsledností ona opozice dvou lidských postojů, které od 18. století určuje dějiny Evropy, zdá se, jako by narazila na pevný základ. Tady teprve proti sobě stojí individuum svobodné, to znamená bez opory nějakého systémového výkladu, individuum singulární a opuštěné – a proti němu systém, jako umělý, člověkem vytvořený konstrukt.

Neoexpresionismus, který tuto situaci reflektoval, trval jen krátce a dnes se k němu skoro nikdo nehlásí. Přesto myslím, že to bylo období, kdy vývoj umění – a asi nejen toho – narazil na dno a dostal úplně nový směr. Všechno je od té chvíle jinak. Když singulární individualita ze sebe vytěsnila každý systém, tak systematičnost, např. jazyka, přestala být něčím, co bránilo individuální svobodě a co bylo třeba stále překonávat a stala se tím, co opuštěná individualita nevyhnutelně potřebuje.

Jazyk přestal být mezi a stal se hlavním nástrojem, jímž singulární individualita mohla překonat svou opuštěnost, nezastupitelnou originalitu a nezařaditelnou jedinečnost. Singulární individualita ví o umělosti systémů, ale také ví, že se bez nich neobejde, jsou, i přes svou umělost, součástí toho, co nazýváme „skutečnost“. Odtud výrazná pozitivní role jazyka v postmoderním umění, a zároveň kritická a zkoumavá distance k němu.

Hluboká propast mezi individuem a společností, jak ji viděl Schiller, či mezi skutečností a jazykem, jak ji formuloval de Man, samozřejmě pořád trvá, ba dokonce je mnohem zřetelnější, ale už není hranicí mezi dvěma oddělenými a napřed definovanými skutečnostmi/světy. Po postmoderním obratu tato difference pozbyla svou obecnou platnost a stala se živým zdrojem záhad, které nás překvapují na cestě skutečností jedinou, ve které se spojuje a proplétá to, co v moderně 60. let bylo ještě celkem jasně odděleno. Už nestačí jen volit mezi tou a onou stranou obecné hranice. Umělec po postmoderním obratu už nemůže hledat oporu a jistotu v té či oné sféře „kulturně“ artikulované skutečnosti, ale nemůže ji hledat ani v sobě samém. Modernistická víra v autenticitu vnitřního prožívání smyslu vyprchala, protože toto osobní prožívání se ukázalo jako koneckonců stejně situované a podmíněné nějakým výkladovým systémem, jako tak zvané „objektivní“ myšlení, praktické a vědecké, modelované podle cíle, který si zvolilo. David Salle a ostatní umělci eklektické fáze postmodernismu na podmíněnost osobního prožitku zřetelně poukázali.

S pochopením pozitivní role jazyka samozřejmě došlo i k oživení malby, sochařství a dalších tradičních uměleckých technik, jako neobyčejně efektivních komunikačních možností. Ale nejen jazyk ale i jiné operativní aktivity systémového rázu, politika, ekonomie, morálka, tradice, instituce, všechno to, co v moderně stálo „na druhé straně“ jediné generální hranice, to všechno singulární individualita potřebuje, aby našla oporu své opuštěnosti. Všechny tyto umělé abstraktní, neživotné systémy, od kterých se moderní individuum osvobozovalo, se po postmoderním obratu

„vnutily“ do individuálního života, kde se smísily se sny, nadějemi, tužbami a všemi ostatními emocemi v jedno neprůhledné dobrodružství.

Vzpomeňte také ty umělecké žánry, které se rozvíjí od konce 70. let a většinou nejsou zahrnovány do postmoderního slohu, mám na mysli ty projekty a hnutí, která jsou souhrnně označovány jako New Genre Public Art, tedy projekty, které spojují v jedno estetická hlediska s operačními, osobní s občanskými („The personal is political.“) v aktivitách, kterým říkáme feministické, ekologické, politické, etnické, a jiné umění. To jsou projekty opuštěné singulární individuality, která ví, že součástí její svobody je závislost na druhých, na řeči a systémových prostředcích spolužití.

(1) G.W.F Hegel, Estetika, Praha 1966. Úvod Jana Patočky, s. 9

(2) Při čemž uměleckým dílem nejvyšší významnosti byl pro Schillera politický akt. Friedrich Schiller, Listy o estetické výchově (1. vydání 1795), in: Výbor z filosofických spisů. Praha Svoboda-Libertas, 1992. Schillerovo řešení rozporu prostřednictvím umění: „Jen vkus může zavést do společnosti soulad, protože jej hledá v jedinci. ... Jen krásu požíváme jako jedinci i jako druh zároveň.“ (List XXVII, závěrečný), se dnes jeví jako příliš spekulativní, ale cesta k tomuto řešení, která vede hledáním vnitřních souvislostí mezi jedincem (ne jen obrazem či pojmem jedince) a společností je stále aktuální a podnětná.

(3) „Kde tedy vládne pud formový, a jedná čistý objekt v nás, tam je největší rozšíření bytí, tam mizí všechny závory... Při takovém úkonu nejsme již v čase, ale čas je v nás, s celou svou nekonečnou řadou. Nejsme již jedinci, nýbrž druh.“ F. Schiller, Závěr Listu XII.

(4) Vlastimil Zúška (ed.), Umění, krása, šeredno, Texty z estetiky 20. století, UK Praha, Karolinum 2003, str. 116. Ignorování rozdílu mezi lingvistickou a přirozenou realitou zakládá to, co nazýváme ideologie.: „What we call ideology is precisely the confusion of linguistic with natural reality, of reference with phenomenalism.“ Paul de Man, The Resistance to Theory, Theory and History of Literature, Vol. 33, University of Minneapolis Press 2006, str. 11

(5) viz: Jean Dubuffet, Dusivá kultura, Praha Herman a synové 1998

(6) Michel Tapié, Jiné umění, v němž jde o nové rozkrývání reálna, in: Mahulena Nešlehová, Poselství jiného výrazu Praha 1997, s. 13n.

(7) Clement Greenberg, Avant-garde and Kitch, Partisan Review 1939 a Modernist Painting, 1961, oba články viz: www.sharecom.ca/greenberg/default.html

(8) Tento stěžejní moment „zrodu“ skutečnosti pojednává zevrubně Miroslav Petříček na posledních stránkách svého Myšlení obrazem (Herrmann a synové Praha 2009). Z těchto stránek viz část citátu J. Derridy: „Má-li mít jakákoli geneze, jakýkoli vývoj, jakékoli dějiny a jakýkoli diskurs smysl, musí být tento smysl vždy již nějak zde, a to od počátku, protože jinak by se stalo nepochopitelným samo vyjevování smyslu a realita dění; jistá anticipace je tedy věrným průvodcem smyslu a každé geneze: každá inovace je verifikací, každé tvoření je dovršením, každé vynoření je tradice.“ (Petříček str.191) Pollockův litý obraz je tedy pokus o vyslovení anticipované skutečnosti smyslu a napětí mezi oběma póly a míra „pravdivosti“ toho vysloveného „slova“, tj. přesvědčivosti vztahu mezi „slovem“ a anticipovaným smyslem, tvoří sílu estetického prožitku a probouzí otřes ze zakoušení dějícího se zrodu skutečnosti.

(9) Kdybychom se domnívali, že Wols či Pollock se pokoušeli nevyslovitelnou skutečnost namalovat, s poukazem na to, že obrazový znak je obecnější než verbální, asi bychom jim křivdili. Obrazová informace tu nepochybně balancovala na hranici zobrazení a byla svědectvím obou stránek této hranice: jak toho, že něco jako „jiná skutečnost“ existuje, tak i faktu, že ji nelze adekvátně zobrazit.

(10) To samo o sobě není nic špatného. Člověk má vždy možnost „vtělit se“ do podoby individua, jakou předpokládá kterékoli historické umělecké dílo, ale je-li jednou skutečnost událostí stávání se či neustávajícího rození, je třeba vždy překračovat meze, které se objeví a modifikovat „slova“, která už nevyjadřují dynamiku dění dějin.

(11) Konference Umění 70. let: Estetika samohany 19.–20. října 2007, Galerie Klatovy/Klenová, Pavel Vančát a Jiří Freiberg.

(12) Umělecký a kulturní postoj, který tu Skrepl vyjadřuje, je variantou anti-hnutí, které ovládlo New York o pár let dříve: „Co se to proboha stalo... v N.Y.C. v té krátké periodě mezi lety 1974 a 1984, co dovolilo tak výrazně odlišný kulturní model ve (všech uměleckých oborech)?“ Carlo McCormick in: *The Downtown Book, The New York Art Scene 1974–1984*, M. J. Taylor ed., Princeton University Press 2006, s. 67n.

„The ideals behind the (anti-) movement known as „No Wave“ were found in many other archetypes before and just as many afterwards, but for a few years around the late 1970s, the concentration of those ideals reached a cohesive, white-hot focus.“ W. Walter in: *No Wave*, London 2007, str. 170.

(13) Miroslav Petříček, *Myšlení obrazem, Herrmann a synové* Praha 2009, s. 127n.

Příspěvek pronesený na sympoziu „Osmdesátá“ v NTK v Praze 24.1.2011 a publikovaný v časopisu Ateliér č.7/2011 (upraveno)

<http://www.artlist.cz/texty/co-nam-odkazala-postmoderna-singularni-individuum-7201/>



Knihovna Tomáše Hauera

Vladimír Šiler

HAUER, Tomáš. *Napište si svoji knihovnu (aneb O jazykových vagabundech a postmoderním veřejném prostoru)*. Praha: ISV, 2002, 259 s.

Tomáš Hauer je jeden z mála českých filozofů, který se v první polovině 90. let, tehdy jako relativně mladý, dokázal statečně postavit čelem starým filosofickým harcovníkům, kteří se tehdy objevili na naší scéně jako mimozemšťani – Erazimu Kohákovi a Václavu Bělohradskému. Dokázal se mezi ně vklínit – a ustál ty dva mlýnské kameny. V druhé polovině 90. let se takto pokouší stát se důstojným partnerem Richardu Rortymu a Jacquesu Derridovi a zastupuje tyto stálce na našem filosofickém nebi. Tomáš Hauer je jeden z mála českých postmoderních intelektuálů, který se nebojí, že by si zadal, že by se zpronevěřil svému postmodernismu tím, že by se k němu veřejně přihlásil.

Co tedy říká Tomáš Hauer ve své nové knize? Nic nového. Jen to, co říkal i ve svých předchozích textech a co říká pořád dokola: Že není možno říct nic nového, že teď už můžeme jen paběrkovat na filosofickém strništi, kde plody ducha byly už dávno sebrány a svázány do foliantů a nastohovány do knihoven. Vše, co řekneme, bude jen opakováním toho, co už bylo řečeno, a dokonce možná lépe. Ale protože to bylo řečeno v jiné době, v jiné zemi, v jiném kontextu a jistě i jiným jazykem, můžeme, nebo dokonce musíme se pokoušet říkat to znovu, a když ne lépe, tedy rozhodně jinak. A právě toto *jinak* je předmětem Hauerova zkoumání.

Jak popsat knihu, která tvrdí, že žádný popis není možný, jsou jen karikatury? Jedině tak, jak autor radí: prostě začít popisovat, začít psát. Vše, co bude takto navrženo nad to už řečené, bude sice jen další verzí téhož, ale verzí legitimní, protože jinou právě oním posunem *nad*.

Tak dobrá: napište si svoji knihovnu. Jistě, právě přesně to přece udělal Umberto Eco, že si napsal (vlastně jim napsal) knihu (vlastně Knihu), aby sobě (a nebo spíš jim – postmoderním spisovatelům) dokázal, že to umí taky, že to, co oni, dokáže i on, a možná lépe, protože jinak, A tak spletl dohromady příběhy, volné konce pospojoval, pevné vazby rozpojil a tím na začátku 80. let vyvolal diskusi o tom, co je to vlastně postmoderna – a stal se tím ihned i jejím historikem. Ukázal nám, že

to vlastně už před ním udělal Jorge Luis Borges, který si pohrával s texty jako s kouzelnými sklíčky a měnil optiku příběhů, ba dokonce z jedné knihy dokázal vybudovat magickou knihovnu – labyrint. A že to už dávno před Borgesem udělal Joyce, který sice ještě Odyssea píše vážně, ale dopouští se vědomě ironických a rouhačských výpůjček, narážek, jinotajů a různocnění, aby pak této boříčské a buříčské metodě dal plně propuknout ve Finnegan's Wake. Postmoderna už může psát jen apokryfy, jiné – zpravidla heretické – verze pravověrných originálů. To, co tím chce říct, je, že za této situace už je obtížné stanovit jednou provždy, co je vlastně pravověrné.

Tomáš Hauer se zabývá psaním, jazykem. Nezabývá se viděním, optikou. Vychází z těch filosofických tradic, které tvrdí, že jazyk už je právě optika, že není možno poznat něco přímým zřením bez brýlí, evidencí, že není možno myslet bez jazyka, stejně jako není možno myslet bez těla, bez hlavy (mozkových struktur). Staří Řekové ovšem věřili, že poznání se uskutečňuje především náhledem a že jeho výsledkem je *theoria* (od slovesa *horán* – dívat se). Postmoderní filosofie je skeptická vůči možnostem *theorií*, na něž právě moderna a osvícenství a vůbec celý novověk tolik spoléhají. Pochybuje o tom, že budeme mít kdy přístup „k věcem samým“. Popisy nám natolik k věcem přirostly, že je neumíme přijmout jinak než v jejich jazykovém hávu. Hauer se nám pokouší rozmluvit (a přivádí ke slovu další, kteří nám to rozmlouvali už dávno), naši naivní víru, že věci, svět, mají „svůj jazyk“, že existuje nějaký jazyk Adamův, předbábelský, že existují nějaké čisté, „andělské“ jazyky, jimiž bychom se nakonec, třeba až u Boha, v říši jeho idejí, mohli dorozumět. Postmodernisté se bojí toho, k čemu nás už v minulosti tolikrát tyto naivní víry dovedly: k dogmatickému ustrnutí ve vývoji a k autoritářským totalitním režimům. Postmoderna zužitkovává to, co říkali už kdysi lingvisté a strukturalisté, že nikoliv knowledge, ale language is power. Hauer se nepokouší demonstrovat a demaskovat zneužívání jazyka, tak jak to dělal třeba Viktor Klemperer s LTI (*Lingua Tertii Imperii*)¹⁸ – s jazykem Třetí říše, Petr Fidelius či Patrik Ouředník s jazykem komunistické moci nebo třeba Deborah Tannenová s jazykem mužů¹⁹. Pokládá to už za vyřízenou záležitost. Středověcí scholastičtí metafyzikové, ale ještě i Descartes, a dokonce i Kant – si tehdy ještě mysleli, že řeč je daná, jasná a nezpochybnitelná. Že jakkoli je o všem možno pochybovat, nezpochybnitelná je ona jistota pochybujiícího myšlení – a spolehlivost jazyka, jímž jsme schopni se o tom nezakreslujícím způsobem bavit. V postmoderní době už není třeba se bavit o tom, že každý režim řeči končí v režimu ostnatého drátu, tato jistota už platí za dogma. Hauer proto mluví o tom, jak je možno a nutno vyhledávat a měnit nové režimy řeči, vytvářet nové verze popisu světa, psát ustavičně další knihovny.

Ti, kdo to dělají, jsou *jazykoví vagabundi*. Hauerův vagabund je jako středověký student, střídající univerzity a vzpírající se autoritám, má blízko k tulákovi Zygmunta Baumana, k Bělohradského cikánům, kteří táhnou Evropou, je nezávislý, chce být nezávislý, ale není to jednoduše ten, kdo bezcílně bloumá. Nemá možná cíl, ale není bez cesty. Není to jednoduše příslušník oné roztěkané postmoderní generace odkojené klipovým stříhem a browserovým odbíháním. Jazykový vagabund se staví proti těm, kdo mají Pravdu, Rozum, Jasno. Postmoderna už na takové pohádky nevěří. Domnělá ryzost těchto hodnot se rozpustila v lučavce připravené nám samotnou modernou – trpkými zkušenostmi se slepými uličkami, do nichž zabředla moderní filosofie, věda, společnost. Postmoderna proto právě ono rozpouštějící (analyzující, falzifikující, pochybujiící, znevažující) staví na místo svržených model: na místo Rozumu – dorozumívání, na místo Pravdy – jazyk, na místo Jasu – multispektrální optika, a konečně na místo Dobra – férová pravidla pro dohadování se o tom, co je vlastně dobré. Postmoderní vagabund si chce jít svou cestou, vést svou vlastní existenci, mít svou vlastní hlavu – a to i za cenu toho, že pak možná po dlouhém bloudění a s hlavou otlučenou, opět vstoupí – ale třeba jen na čas – na cestu těch Rozumných, z níž ve svém vzdoru sešel. Proč to dělá? Čeho tím chce dosáhnout? Chůzí po neprošlapaných stezkách zmnožuje jazykový vagabund cesty myšlení a mluvení, rozšiřuje *veřejný prostor*. Veřejný prostor je místo, kde se utváří veřejné mínění, kde se stmelují masy a kde hledá svou legitimizaci politická moc, kde se

¹⁸ KLEMPERER, V. *LTI – Lingua Tertii Imperii*. Leipzig: Reclam Verlag, 1985.

¹⁹ TANNENOVÁ, D. *Ty mi prostě nerozumíš. Jak spolu mluví ženy a muži*. Praha: Mladá fronta, 1995.

státní moc stýká s občanským sektorem. (s. 181) Ale je to také místo, v němž se kultivuje proces veřejné diskuse, v němž se účinně tříbí názory a férově se střetávají konkurující si teorie.

Jazykoví vagabundi jsou tedy novátoři, kteří vědí, že v postmoderní době už za své objevy nebudou upáleni, nanejvýš mohou být prohlášeni za blázny, což je vlastně tak trochu jejich skrytým přáním – stát se dvorními šašky (viz *corporate joker*, s.134), kteří mohou beztrestně říkat, že král se mýlí a panstvo se chová směšně. Jazykoví vagabundi jsou novátoři, kteří ale také vědí, že za své objevy nebudou prohlášeni za svaté ani odměněni Nobelovou cenou, ba dokonce by to právě pokládali za svou prohru, protože jejich inovace je soukromá, chtějí být originální až do konce.

Položme si nad Hauerovou knihou logickou otázku: Je Tomáš Hauer jazykový vagabund?

Počíná si jako Rorty: Literaturu a psaní staví nad filosofii a analytické myšlení. Příběh nadřadil nad teorii. Jeho kniha sice není literaturou jako třeba Ecovy romány, ale podobně jako Rorty ve svých knihách přivádí k řeči velké literární příběhy, i Hauer cituje útržky literárních příběhů, často ty, které pocházejí jen z jeho soukromého čtenářského deníku a patří jen do jeho osobního příběhu, aby na nich ukázal, že se dají pospojovat do nových souvislostí, číst v jiných kontextech, čímž chce dosáhnout toho, aby si čtenář uvědomil, že takto je možno všechno rozložit a znovu složit cokoli, třeba i to, co to bylo původně. Tak Hauer Saussurovu lingvistiku vysvětluje na příkladu Freudova neotřelého, paradigmaticky zcela nového způsobu myšlení. Husserla vykládá pomocí postav a příběhů z Hesseho románů.

Píše jako Derrida: je to nekonečné psaní. Někdo by mohl namítnout, že Hauer léta opakuje stále totéž. Ale to není ono analytické neodbytné kroužení kolem jedné věci, není to systematické hloubání, prohlubování jedné otázky a pronikání na kořen věci, není to ani heideggerovské archeologické kutání v jazyce, ani ženské či feministické vracení se k už řečenému. Je to proud esejistického psaní, který se kochá svým vlastním myšlenkovým plynutím, novými slovy, neotřelými frázemi, vtipnými odkazy, bystrými postřehy. Celá ta tříšť střípků inteligentních zrcadel už ani nechce mít žádný smysl, žádný cíl. Není tu žádné fejetonistické závěrečné ponaučení či moralizování. Na místo kontinuity nastoupila kontingence, místo intence – inteligence. Celé toto počínání má vlastně jediný záměr – prověřovat možnosti. Někomu to může připadat málo. Už když Wittgenstein říkal, že dřív než poznávat svět je nutno umýt okno do světa, bylo to některým málo. Postmodernisté místo umývání oken čistí mycí náčiní. Nikdo nemůže popřít, že i toho je třeba.

Tomáš Hauer svým jazykovým vagabundstvím rozhodně rozšiřuje veřejný prostor postmoderního diskursu – a v neposlední řadě i veřejný prostor univerzitní výuky. Kniha nese jasné stopy profesionální pedagogické deformace autora. Místy připomíná učebnici. Autor si sám, nebo spolu se studenty, prochází některé už prošlapané úseky cesty, opakuje si a procvičuje myšlenkové postupy Husserlovy, Lyotardovy, polemizuje s Kohákem, vykládá Rortyho. Ale činí to velmi netradičním způsobem – tradiční učebnicovou látku vřazuje do netušených souvislostí, užívá pestré literární, bohémské obrazy a metafory, chrlí vtipné postřehy, z nichž mnohé by se jistě daly rozvinout do originálního vědeckého pojednání a celý tento útržkovitý, mozaikovitý gejzír nápadů nechává neužitečně opět spadnout do toku myšlení, které se někdy až vaří, ale přesto dál lhostejně plyne.

Studenti by řekli, že Hauer je intelektuální dýdžej. Filosofické texty jsou jeho vinyly, z nichž si nasampluje ostináttní figury, které pak v nekonečných variantách remixuje a postmixuje, přičemž to originální spočívá ve zdánlivě nepatrných posunech barev a rytmu a vnitřních proporcí několika málo skladebných prvků. Že to přitom musí intelektuálně „šlapat“, aby to posluchače dokázalo strhnout, se rozumí samo sebou.

Starší kolegové na univerzitách by se však možná rádi Tomáše Hauera zeptali, zda si opravdu – jako postmodernista – myslí, že „proti gustu žádný dišputát“, když si někdo do dobrého vína „na přilepšenou“ nalije dobrý koňak. Je to opravdu legitimní verze – svíčková se zelím? A s kečupem navrch? Nemá někdy nějaký ten světec – třeba Erazim Kohák – právo bouchnout ve svatém rozhořčení do stolu a říct: to je pravda, toto je hřích, a teď se budou věci dělat takhle, a basta? Zdá se totiž, že Tomáš Hauer nevěří na hermeneutiku, v níž ve své svaté prostotě věří třeba právě Erazim

Kohák. Hermeneutika sice nevěří naivně fundamentalisticky v nějakou ontologii, ale věří v *možnost* překladu, hlásá *nezbytnost* interpretací a v posledku očekává *porozumění smyslu*, byť by i toto porozumění mělo být ustavičným procesem.

Kniha Tomáše Hauera, jakkoli už z principu nemohla přinést nějaké „učené“ *závěry*, plní dobře svou *funkci* – vnáší průvan do intelektuálního prostředí. Kromě občerstvujícího vlivu na šedé buňky kůry mozkové poskytuje místy i relaxační masáž bránice – je to bystré a místy i zábavné čtení.



V prozaických poměrech

Mezi první a druhou moderností.

Václav Bělohradský

Co je globalizace? Nový „velký příběh“, který si vyprávíme na konci epochy národních států, jejichž expanzi všechny velké příběhy minulých dvou století sloužily? Nová „poznaná nutnost“, již mohou vzdorovat jen k smrti odsouzené třídy či nezodpovědní extremisté?

Zaprvé slovo „globalizace“ označuje prudký posun dělicí čáry mezi sférou politickou a před-politickou. Všechno je dnes zpolitizováno: vzduch ve městech je dýchatelný jen díky politickým rozhodnutím omezujícím jedovaté emise, technologicky asistované početí vyžaduje, aby pojem „matka“ byl vymezen parlamentem. Informace o živočišných druzích ukryté v DNA jsou politikum stejně jako naše potřeby. Diskurz a dohoda suplují moc staré přírody klást meze našemu jednání. Odtud to všeobecné blouznění o etických kodexech – síla etického přesvědčení má kompenzovat slabost přírody.

Globální ekonomice vládne globální biomoc, nadnárodní aparát spravující „živé masy“ (*human i non-human*) podle tržních a administrativních kritérií; prudce expandující oblast instalovatelného/reprodukovatelného/programovatelného – Gestell, jak Heidegger označil podstatu techniky, do sebe vsává všechny formy života. Například společnost Applied Digital Solutions vyrábí verichips, které lze voperovat do těl živých bytostí se všemi informacemi o jejich zdraví, finanční situaci a preferencích. Není správné říci, že do těla nám byl voperován chip, ale naopak: naše těla byla digitalizována a vhozena do počítačové sítě.

Není daleko doba, kdy takové verichips budou do těla každého občana instalovány povinně. Ti by pak nepotřebovali pasy, detektory by jim automaticky daly či odmítly dát právo na vstup. Od citizenship k citizenchip. Takový detektor by se hodil i v soukromí: je přítel mé dcery pro ni vhodným partnerem, podle kritérií stanovených počítačem pro mou sociální vrstvu a zájmovou skupinu, zeptá se starostlivý otec a podívá se mu na chip(ek)!

Zadruhé pak slovo „globalizace“ odkazuje na slovo „postmodernost“, kterým označujeme dobu mezi první a druhou moderností. První modernost byla obrovská mystifikace, provozovaná mocnou diskurzivní mašinerií, kterou řídili funkcionáři moderní pastýřské moci – vychovatelé, učitelé, básníci, psychiatři, odborníci na vědy o člověku, angažovaní intelektuálové, ideologové. Ti pečovali o to, aby formule „průmyslový růst“ a všechny z ní odvozené subformule měly také vyšší, vnitřní, přenesený smysl, nejen ten doslovný, materiální, nižší, vnější – rozvoj výrobních prostředků a kumulace výrobků ve formě zboží. Díky jejich práci metafora, vepsána do toho slova dunivými verši a ozdobným písmem, byla stále živá a přenesený smysl slova „růst“ vládl smyslu doslovnému (vyšší nižšímu, duchovní materiálnímu). Vznik společnosti komunikační hojnosti, v níž se stále větší počet subkultur dostává ke slovu, učinil všudypřítomné pokrytectví této mystifikace masově zřejmým. Mocní zástupci „nároků ducha proti nárokům materiální základny“ se zredukovali na groteskní kazatelskou mafii a první modernost skončila.

Moc poměrů

Metaforické pole, ustavené slovem „Osvícenství“, je tvrdým jádrem první modernosti: do „elektrického světla“, do materiální základny, byl vepsán přenesený duchovní smysl. Pak přišla globalizace, uhasila metaforické světlo ve slově „Osvícení“ a nastolila vládu prozaických poměrů; „průmyslový růst“ ztratil svůj přenesený smysl, není už cestou k žádné emancipaci národů, jen koloběhem výrobků, směny a odklizení odpadků. Z poetického vnitřku slova Osvícení zbyl jen prozaický vnějšek — „elektrická energie“ vyráběná v Temelíně.

Allan Schnaiberg nazval „Treadmill of Production“ prozaické poměry, ten začarovaný kruh výroby a spotřeby, který nepřipouští žádný jiný smysl než sebereprodukci. Big buz (velké podniky) volají: „Come on you guys! We've got to speed it up to keep everyone happy,“ a big labor (odbory) volají: „Keep my wages high so I can keep up with inflation,“ a big govt (velká vláda) chce více moci a váhy ve světě. Nikdo nemůže změnit poměry, „všichni normálně uvažující lidé“ se jim podřizují, žádná metafora jim nemůže dát přenesený smysl, podřídí je „vyššímu principu“. Přišla epocha prózy, v níž činy, myšlenky a vůle jednotlivců nic nezmohou; úsilí odvážných jedinců je donquijotské, komické, groteskní, podivínské, dojmavé, velkolepé, ale poměry nezmění. „To jsou poměry pane Kohn,“ říká se v mnoha židovských anekdotách.

Martin Mareček dokumentuje ve svém filmu „Zdroj“ nezvratitelnou moc poměrů, které „Treadmill of Production“ nastoluje: automobilová doprava v Praze nastoluje vládu naftařských elit v Ázerbájdžánu, všichni se na tom podílíme, všichni v tom jedeme: „Zdroj“ (aparát, Ge-stell, instalace) si vynucuje kdekoli na světě vládu stejných prozaických poměrů. Nejde jim dát žádný „vnitřní smysl“. Starý mýtus naftařů těžících „černé zlato“ pro sovětskou vlast je v roce 2006 zvlášť groteskní.

Doba postmoderní

Dobu postmoderní mezi první a druhou moderností charakterizuje roztržitá nepozornost k vyhasnutí metafor, které dávaly dříve vyšší smysl všem dějům, nepoznáváme ještě v tom novém temnu „naš velký příběh“, nedávno vyhlášený „konec velkých příběhů“ nás zstrašuje. Rozběhla se disneylandizace světa, sametová diktatura bavičství, které se obejde bez metafor, stačí když blikají v jazyce reklam. Rozběhla se také ofenzíva neocons, bushismu, budování říše na vyhořelých metaforách, vyhrabaných z popele a restaurovaných. Nad prozaickými poměry, které nepřipouští žádný přenesený smysl, ale nelze zvítězit oživením staré modernosti, vnucované celému světu pod heslem manifest destiny.

V době mezi první a druhou moderností jsou všude skládky odpadků první modernosti. Ty odpadky mají svou krásu, v náhodné hře tvarů, zvuků a obrazů zaleskne se v nich často starý „přenesený smysl“, zkresleně, nepatříčně, zbytečně. Ano, nestabilita dějů, opuštěných velkými metaforami první modernosti, je estetikou postmodernosti. Instalace vyhaslého smyslu odhaluje nejen neoblomnou prozaičnost globálních poměrů, ale i masovou nostalgii po metaforickém „světle“, které kdysi zářilo ve slově „Osvícenství“. V Zelenkových „Příbězích obyčejného šílenství“ sochařka instaluje v galerii muže, který namlouval filmové týdeníky v letech normalizace, obecenstvo fascinuje řeč, která tu zbyla po těch obrazech, opakuje s dojetím jeho slova. To je alegorie našeho vztahu k vyhaslému smyslu mezi první a druhou moderností.

Postmoderní prostor imploduje, nejsou v něm místa, ale jen přechodná umístění, nejsou v něm zvuky ale jen dozvuky, co je vyšší se stále někam propadá a chřestí v tom pádu, co je celkové, se tříští a usedá na nás jako prach. Dozvuky celků a vyššího smyslu. Příkladem postmoderního prostoru je Itálie pod první Berlusconiho vládou v popisu amerického minimalisty Davida Leavitta (Chronicle Books, 1996), který vypadá asi takto: Manželé Greenovi z Bodega Bay, Kalifornie, turisté v Itálii, jsou přepadeni bandity na pobřežní dálnici v Kalábrii, jejich syn Nicholas zavražděn, oni darují italským dětem jeho orgány, takový důkaz odpuštění a absence nenávisti k zemi, v níž ztratili jediného syna, proměnění Greenovy v posvátný symbol, vrací se do USA ve vojenském letadle, který jim poskytl Berlusconi, pod dojmem této události prudce vzrostl počet dárců orgánů v Itálii, připomíná to svatou Lucii, které pohani vyloupili oči a je proto zobrazována s očima na talířku, které nabízí tak jako malý Nicholas, v Itálii žije také Moana Pozzi, slavná pornostar se seversky

přísnou tváří, její kult se blíží náboženství, jiná pornostar Cicciolina je zvolena do parlamentu za Radikální stranu, Pozzi umírá po návratu z Indie na rakovinu jater, jejím posledním přáním bylo, aby její popel byl rozptýlen v moři, ale soudce to zakázal, protože v katolické zemi se pohrdá životem, ale tělo je zbožněno, v televizní show „Odpusť mi“ stará paní objala konečně svého starého bratra, s kterým desetiletí nemluvila a diváci pláčí.

Italská modernost byla slabá, rozpadla se v prázdnu mezi první a druhou moderností do fragmentů, které Berlusconiho mediální moc slepila do nespočtu krátkých scének, a ty si kdokoli může kdykoli namíchat v jakémkoli poměru a konzumovat je. Je to prostor, kterému nelze vládnout, protože jej nelze odnikud přehlédnout a dát mu sjednocující smysl. Jsou to půvaby Itálie (Piaceri d'Italia se jmenuje Leavittova kronika), pod jejichž povrchem houstne degradace krajiny, společnosti a státu.

Kultura Druhé Modernosti vzniká v prostoru, vymezeném heslem „není žádná kultura“, a nový velký příběh vzniká v prostoru, vymezeném heslem „není žádný velký příběh“. Druhá Modernost začne, až se vyhasnutí metafor, náhlé setmění velkých hesel, proliferace nedohledných periferií, překvapivé výkyvy a míšení míst a věcí stane naším novým velkým příběhem.

Společnost jako text

Pojem „vláda prozaických poměrů“ zavedl Hegel. V druhém dílu své Estetiky, v proslulé úvaze o románu jako buržoazním umění, napsal: *„Jednou z nejobyčejnějších, pro román nejvhodnějších kolizí je proto konflikt mezi poezií srdce a prózou poměrů, která stojí proti ní spolu s nahodilostí vnějších okolností: rozkol, který je řešen buď tragicky, nebo komicky a vyřizuje se tím, že povahy, které se zprvu zpěčují obyčejnému běhu světa, naučí se sice uznávat to, co je v něm pravého a substanciálního, smíří se s jeho poměry a vstoupí do něho účinnou spoluúčastí, ... Co do podání vyžaduje vlastní román stejně jako epos totalitu nazírání na svět a život, jehož mnohostranná látka a náplň vychází najevo v rámci individuální události, která je středem celého díla. ...musí zde být básníkovi ponechána tím větší vůle, čím méně se může vyhýbat tomu, aby do svého líčení pojímal prózu skutečného života, aniž tím sám uvízne v tom, co je každodenní a prozaické.“*

Co je relevantní v globálních prozaických poměrech, co tu má vyšší smysl? Formulí „vpisovat do našich výpovědí vyšší smysl“ označujeme v sémiotice různé textové strategie neboli stopy a znaky, které autor zanechává ve svých textech či diskurzích, aby jejich čtenáři, posluchači či diváci poznali, jak je mají správně číst. „Rétorika“ se tomu kdysi říkalo, ale to slovo zní dnes příliš starodávně. Nicméně žádné sdělení není nerétorické, to bychom je přehlédli, přeslechli, minuli, ztratilo by se v množství znaků a sdělení, které nás obklopuje. Z rétoriky není úniku, vždyť svět popisujeme v relevantních, ne pravdivých větách.

Společnost je síť textů a diskurzů, které dělají ze skupiny lidí „jeden celek“, jednu společnost. Některé textové strategie jsou „osové“, určují obecná pravidla komunikace, jiné jsou jednoduché, zacílené, přechodné – říkáme jim informování veřejnosti nebo „propaganda“ a každý z nás je někdy používá. Tak například čtu v mnoha západních novinách, že kancléřka Merkel prohlásila, že Západ nesmí ustoupit Íránu, protože nás k tomu zavazuje „vzpomínka na tragédii Mnichova“. Taková textová strategie vpisuje do slova „Írán“ znak, podle kterého máme poznat, že v dané situaci je relevantní neústupnost, připravenost k válce, protože ústupky posilují nepřítele. Do slova Írán je tak vepsáno jeho povinné čtení: všechny jednotlivé události – events – mají jeden „vyšší celkový význam“ – „boj Západu proti zlu“. Strategie jiných textů je složitější, jejich „správné čtení“ je v nich vepsáno ve větší hloubce. Například v dokumentu Víta Janečka „Pravidla hry – Vymezení prostoru“ jsou dvě scény, které dávají filmu „celkový smysl“: jedna z dívek, které se podílejí na přípravě summitu NATO, říká, že věří lidem, kteří uvnitř této struktury „mají vysoké postavení“, protože je jisté, že je nemají zadarmo, jejich pozice v hierarchii zaručuje jejich důvěryhodnost; autor její větu pak zopakuje a shrne. Druhá scéna, která vpisuje do dokumentu modelového diváka a rámuje jeho celkový smysl, je zpěv rockerů ve prospěch NATO a věta „Když jsou politici jako Havel a Clinton, je pro umělce přirozené, že se za ně angažují“. Celkový, relevantní smysl filmového textu je tak otázka

konformismu: může platit v demokratické společnosti jako jedno z „pravidel hry“? A čím se liší od konformismů, které známe z našich nedávných dějin?

Textová strategie, která dává smysl průmyslovému růstu, té nekonečné síti textů, diskurzů, akterů, věcí a obrazů, je podobná: vpisuje do něj přenesený „celkový“ smysl pomocí strategicky vybraných příznaků. Metafory světla například.

Formy celku

Ve všech svých historických podobách a na všech úrovních skupin, států, mezinárodních organizací – je politika bojem o prosazení zájmu celku proti omezeným hlediskům a falešnému vědomí částí, proti jejich zaslepenosti a sobectví. Celek je ale vždy jen metaforou, je vepsán do textů a obrazů jako přenesený smysl dějů a vztahů, z nichž celek společnosti sestává; je vždy jen metaforickým odkazem na vyšší hledisko. Politika se proto jeví ve veřejném prostoru jako boj o důvěryhodnost „přenesení smyslu“ určitých dějů a efektivitu kulturního aparátu vybudovaného na ochranu toho přeneseného smyslu.

Každá politika a každá kritika politiky je proto spojena s nějakou mírou násilí či hrozbou násilí – „celek se prosazuje jako násilí na svých částech,“ napsal Hegel. Násilím svého druhu je i veřejná diskuze, jejímž cílem je přinutit její účastníky ke kritickému odstupu od falešných představ o sobě samých a o světě – vzít jim jejich iluze.

V postmoderní době je celkový smysl jen těkavým nárokem fragmentů textu, vzniká náhle, nepředvídaně, jen zabliká a už se tlačí na jeho místo jiný fragment. Přenášení smyslu je v postmoderní době proces groteskní, váhavý, labyrintický. Ve filmu „Ene Bene“ Alice Nellisové se vážný prostor voleb a posvátná jedinečnost volebních lístků ukazuje jako přenesený smysl jakýchsi papírků definovaných jako volební jakousi konvencí, když byly omylem zničeny, jejich přenesený smysl odvodíme z papírků jiných, nic se nemění. Americký literární teoretik Frederic Jameson popisuje postmoderní prostor v americké literatuře a architektuře jako „principiálně nezmapovatelné teritorium“. Každé místo se tu mění s tím, jak a kdy jím procházíme, rozdíl mezi různými místy netrvá, každé místo se mění v závislosti na místech, od nichž se liší, a mísí se s věcmi, které se v něm vyskytují. Není žádná vertikála, odkud by byl přehledný a uspořadatelný. Mapy takových teritorií se samy stávají teritoriem, splývají s nimi.

Disonance

Americký sociální psycholog Leon Festinger vypracoval v padesátých letech vlivnou teorii, kterou nazval „teorie kognitivní disonance“. Je jednoduchá: každý člověk hledá koherenci mezi tím, co ví, a tím, co dělá; když je mezi těmito dvěma elementy jeho vědomí rozpor, trpí a snaží se své utrpení zmírnit. Například kuřák přejde na druhý chodník, aby se vyhnul pohledu na fotografie rakovinou prožraných plic vystavených ve stánku bojovníků. Může snížit svou disonanci tím, že začne tvrdit, že protikuřáctí fanatici využívají statistiku jednostranně nebo tím, že přestane kouřit.

„Struktury“ mají nevyčerpatelnou schopnost potlačit každou disonanci, proto to slovo zní tak hrozivě. Pohybují se ve svých začarovaných kruzích, zprávy zvnějšku ztrácejí uvnitř struktur svou váhu. V dokumentu „Un Spécialisté, portrait d'un criminel moderne“, který Eyal Sylvan sestříhal z 350 hodin procesu v Jeruzalémě, Eichmann vzpomíná na konferenci ve Wahnsee. Mluví se tam o způsobech zabíjení (Tötungsarten) Židů: „Řekl jsem si, podívej ten Stuckhart, vždy takový puntičkář a teď mluví tak unparagraphenmässig, paragrafům nepřiměřeně.“ Možnost mluvit o zabíjení „přiměřeně paragrafům“ je výhodné zjednodušení života, které struktury nabízejí svým posluchačům. Je to ostatně starý problém, kdo mluví „unparagraphenmässig“, je vždy prohlášen za extremistu a zbaven hlasu: kdo mluví o chemických zbraních či masových vraždách v Iráku, je extremist, a BISka se o něj začne zajímat, kdo mluví o boji s terorismem, řeší technický problém. Každá koherence vzniká represí neochočených slov, vyvolávajících kognitivní disonanci ve funkcionářích struktur. Dobu mezi první a druhou moderností vyznačuje zvýšená hladina tolerance ke kognitivní disonanci v jednotlivcích, třídách a národech. Rozpory se tu nevylučují, jen se sametově

prolínají a otírají se o sebe. Tato tolerance není důsledkem přísné terminologie a neutrality odborníků, ale nové nepřehlednosti, odhierarchizování všech hledisek, komplexnosti prozaických poměrů postmoderní doby, v níž každý „zástupce celkového smyslu textů“ vypadá vždy jako nositel „staré“ ideologie, jako „starý“ intelektuál se sklonem k utopii, k přepisování prozaických poměrů do „masy zavádějících“ veršů.

Labyrintická krása postmoderních prostorů nás ale nevysvobozuje ze situace, kterou Brecht zachytil ve své básni Exil:

Pilou přeřezávali větve, na nichž seděli
A s pokřikem si vyměňovali zkušenosti
Jak rychleji řezat, a s praskotem
Sjeli do hloubky, a ti, kdož jim přihlíželi
Zavrtěli při řezání hlavou a
Řezali dál.

Zvuk řezání a praskání větví se rozptyluje a ztrácí v prostoru, který nemá střed ani nahoře a dole. Jednou ale budeme muset uznat, že zvuk řezání a praskání je důležitější než jiné zvuky, že je celkovým smyslem toho, co děláme.

A tak nastane Druhá Modernost.

Václav Bělohradský je filosof, působí na univerzitě v italském Terstu.

Text vyšel v Literárních novinách 2006-10 na straně DR.

Publikováno online 11. 3. 2006



Postmoderna a katolická identita

Tomáš Halík

Pokusím se pojednat toto téma z perspektivy duchovní situace postkomunistické společnosti. Tato situace má jistě svá specifika, ale možná, – nechtěl bych však předbíhat diskusi – že se od dnešní západní situace zas tak radikálně neliší.

Nebudu ztrácet mnoho času pokusy sjednotit se na definici „postmoderny“, uvádět důvody pro tento pojem a proti němu a reprodukovat spory o tom, od kdy můžeme něco takového jako „postmoderní věk“ počítat.

Naše generace prožila v této zemi dva přelomové roky: 1968 a 1989. Obě data – vidíme-li je v širším kontextu evropského vývoje – znamenají víc než jen politické změny. Rok 1968, rok „Pražského jara“ a studentských bouří ve Francii a Německu, znamenal jakýsi poslední pokus marxismu inspirovat společnost a prosadit se v jiné podobě, než byla zkostnatělá forma byrokratických režimů „reálného socialismu“, vrátit se k podobě revoluční utopie jako radikální verze novověkého humanismu. Tyto utopie však ztroskotaly.

Možná, že zároveň skončila i daleko delší etapa lidského vývoje, etapa, jíž byl marxismus poslední verzí. Možná, že skončil věk, nesený osvícenskou vírou v pokrok a schopnost člověka vzít celý svět mocí svého rozumu, své vědy a techniky do své vlastní režie. Doba, kterou nazýváme moderní, kterou nazýváme novověk.

Český myslitel Radim Palouš označuje rok 1969 – rok přistání člověka na Měsíci a vynálezu mikroprocesoru – za symbolický počátek „světověku“, globální civilizace, za velký kulturní předěl. Toto symbolické datování se mi zdá být nosné: označujeme-li rok objevení Ameriky za počátek novověku, pak rok dobytí nových horizontů, přistání na Měsíci, můžeme považovat za počátek doby, následující po novověku, po moderně. Dovolte mi pracovně ji nazývat pojmem, který je jistě problematický a již zatížený mnoha interpretacemi – dobou postmoderní. Možná, že předpona „post-“ dobře vyjadřuje naše rozpaky, vědomí, že jde o jakési mezidobí. Je poznamenáno vystřízlivěním z jedné kulturní etapy a jejích ideologií, ale ještě nepřineslo či dostatečně nerozvinulo své vlastní pozitivní téma. Je to doba „po“ a jistě i doba „před“, doba přechodu, v níž je velmi obtížné se cítit „doma“. Ono „před“ je často spojováno s datem začátku nového tisíciletí: tento motiv se často ozývá např. v projevech Jana Pavla II., vzpomeňme zejména na jeho list *Tertio millennio adveniente*.

Radim Palouš se domnívá, že kolem roku 1969 skončil „evropský věk“ – vždyť byl mohutnou expanzí evropské civilizace (s Janem Patočkou řečeno „vědotekniky“) do téměř všech koutů naší planety – a začalo mohutné propojení a prolínání kultur: „světověk“, s Teilhardem řečeno: „planetární civilizace“.

Pro českou společnost byl však rok 1969 začátkem podivných dvaceti let, v nichž byla druhou verzí totalitního komunistického režimu kulturně a politicky izolována od Evropy a světa. V cynickém režimu, který už od nikoho nevyžadoval víru v proklamované ideály (těm zřetelně nevěřili ani vládnoucí, ani ovládaní), nýbrž jen konformitu, se mnozí – zejména mladí lidé – cítili jako „zaživa pohřbení“. Pro mnohé to bylo období morální korupce a prohnilsti, pro jiné dobou „zimního spánku“, úsilí o pokud možno pohodlné přežití. Našli se však lidé, kteří riskovali mnoho a aktivně usilovali o morální, kulturní i politické vzkříšení společnosti.

Je třeba říci, že křesťané (i kněží) byli zastoupeni ve všech třech skupinách občanů: mezi těmi, kteří se nechali zkorumpovat, mezi aktivními disidenty, i mezi těmi, kdo za cenu drobných kompromisů tiše přežívali. Ti však, jejichž víra byla opravdu živá, se stávali nutně „nonkonformními“, a tudíž tíhli k určitému druhu disentu, a i když se třeba přímo nepodíleli na aktivním politickém disentu, byli de facto jeho spojenci a souputníky. A naopak o těch, kteří se odhodlali k aktivnímu disentu, i když se sami třeba nepovažovali za „náboženské“, je třeba říci, že byli v určitém smyslu „věřící“ – ne že by byli oddáni nějaké ideologii, nýbrž že jejich snaha o „život v pravdě“ byla určitou „transcendencí“ oproti onomu upadlému způsobu života, jak „se žilo“ („man lebte“). Ve schopnosti obětovat se, dát přednost svědomí před strachem z moci je přece něco podstatně náboženského a křesťanského. „Ten, kdo je z pravdy, slyší můj hlas“, říká Ježíš v evangeliu.

Když se řítila babylónská věž komunismu, byli mnozí upřímně otevřeni pro slovo evangelia, zdálo se, že se plní papežovo proroctví o „letnicích Slovanů“. Dovolte, abych na toto místo vložil jednu osobní vzpomínku a jedno srovnání.

Na českém Areopagu

Ve vzrušených listopadových dnech 1989 jsem směl poprvé promluvit k studentům na univerzitní půdě. Studenti během okupační stávký iniciovali cyklus přednášek, který probíhal dnem i nocí na různých fakultách a nesl název „Co nás ve škole neučili“. Filosofové, ekonomové, historici i představitelé jiných oborů, kteří z politických důvodů nesměli po dlouhá léta nebo dosud nikdy učit – a kteří pracovali často jako topiči či noční vrátní – zde seznamovali dychtivé studenty se zakázanými autory a tabuizovanými tématy. Zájem byl obrovský a diskuse nebraly konce. Celá společnost a s ní i prastará Univerzita Karlova prožívaly svou nezapomenutelnou „hvězdnou hodinu“.

Na tomto pestrém trhu dotud zakázaného ovoce našla své přirozené místo i teologie a filosofie náboženství. Při každé ironické poznámce na adresu státem vnucovaného ateismu nabitá aula zahřměla smíchem a potleskem. Mezi posluchači bylo možno tušit nemálo těch, kteří nedávno konvertovali a dotud se konspirativně scházeli v modlitebních kroužcích i na ilegálních filosoficko-teologických seminářích a šířili samizdatovou literaturu. Ale i na straně těch, kteří se nepočítali k věřícím, byl patrný živý zájem, sympatie a solidarita. Měli prostě radost z poznání, že „všechno je

jinak“, že další z proudů, které komunismus demonizoval, působí přitažlivě. Katolicismus v podobě pokoncilní ochoty k dialogu s „kritickým humanismem“ působil jako kompetentní a velmi vítaný partner v rozpravě o hodnotách, které nesmějí být opomenuty v rodící se stavbě svobodné společnosti. Paralelně s těmito diskusemi probíhala prakticky na každé fakultě ekumenická modlitební shromáždění, kterých se účastnili i mnozí z těch, kteří v rodině ani ve škole nikdy neslyšeli ani nejzákladnější informaci o křesťanství. Závratné pocity radosti z vracející se svobody, ale i obavy, aby to vše dobře dopadlo, potřebovaly být nějak vyjádřeny – a modlitba byla náhle objevena jako artikulace neméně nosná než píseň a gesto, naznačující naději ve vítězství.

Mezi různými novými oltáři, které rostly jako houby po dešti na troskách komunistické ideologie, nebylo možné nevzpomenout na Pavla na Areopagu. Situace se zdála být dokonce příznivější než někdejší situace apoštola Pavla: ani ten, kdo se rozhodl mluvit o vzkříšeném Kristu, se nesetkal s odmítavými slovy: „Poslechneme si tě později“.

O několik měsíců později jsem byl pozván na diskusi o náboženství v televizi. Po této diskusi následovala německá porno-show, což byla další novinka na svobodném trhu kultury, další krok na „cestě do Evropy“; z podstaty nemravný komunistický režim byl totiž ve věci sexu puritánský jako viktoriánská Anglie. Bůh, vynořující se z říše zakázaného, měl vskutku pestrý doprovod. Mladá redaktorka tehdy ještě cítila jakousi potřebu se ospravedlnit: „Veškerá cenzura padla, odstraňujeme všechna tabu – děláme to dobře, ne?“ Ironicky jsem jí namítl, že nyní je se svým lámáním tabu v oblasti sexu zpožděna o jedno století, neboť tuto práci už na počátku století odvedl starý Freud. Nikoliv libido a thanatos jsou těmi silami, které by dnes bylo ještě třeba vyvádět z říše nevědomí; spíše duchovní a náboženská dimenze patří k hodnotám, které jsou vytěsněny a k jejich znovuobjevení bude nyní zapotřebí odvahy a nonkonformity.

Dialog s postmodernou

Pět let po „sametové revoluci“ jsem byl pozván studentským klubem na diskusi o místě náboženství a církví v pluralitní společnosti. Stejná budova jako před pěti lety, avšak jiná atmosféra. Téma náboženství dokonale ztratilo auru zakázaného ovoce: moji posluchači za ta léta jistě viděli v televizi slavné bohoslužby a na stadiónech masové sjezdy Svědků Jehovových či evangelizační programy letničních kazatelů ve stylu amerických show, v tisku četli polemiky o restituci církevního majetku, na ulicích potkávali vyznavače Krišny v šafránových rouších, na stáncích s knihami si mohli koupit Rushdieho Satanské verše, Rozhovory s kardinálem Ratzingerem i záplavu esoterické literatury.

Po přednášce jsem zahájil diskusi otázkou, zda někomu něco vadilo na tématu či na způsobu, jakým jsem ho pojal. „Vadilo mi, že jste hovořil o náboženství jako o kulturním fenoménu. Věříte vůbec, že jste vykoupen krví Ježíše Krista? Vadila mi vaše slova o nutnosti mezináboženského dialogu a tolerance – věříte, že Ježíš je cesta, pravda a život a že kdo neuvěří v jeho jméno, bude zavržen?“ zeptal se první student. „Vadilo mi vaše stranění křesťanství,“ namítl druhý posluchač, „ve věku Vodnáře skončila dominance jednoho náboženství. Všechna náboženství vypovídají o tomtéž, jsou to jen pomocné lodky na břeh duchovního vědění, kde už není žádné víry zapotřebí“. „Neexistuje žádné absolutní poznání a žádná věčná Pravda,“ prohlásil třetí. „Je třeba dekonstrukce všech nároků na pravdu a na všeobecně závaznou morálku. Všechno je relativní. V pluralitním systému politické a ekonomické demokracie může každý vstoupit do svobodné soutěže idejí, avšak ten, kdo vznáší nárok na absolutní pravdu, ohrožuje základy tohoto systému samotného: je to potencionální fašista.“

Můj příspěvek v duchu pokoncilního katolicismu, jenž stále podvědomě počítá se sekulárním humanismem novověkého racionalismu jakožto s hlavním partnerem dialogu, vyzněl poněkud do prázdna. Předpokládaný partner se nedostavil. Stál jsem na typicky postmoderní scéně tváří v tvář třem následníkům zemřelé moderny: fundamentalismu, pokusu o návrat do premoderny; transmoderně – náboženskému synkretismu a neognosi ve stylu New Age, a konečně dekonstruktivní supermoderně, která dovršuje skeptický agnosticismus až na práh nihilismu a morálního relativismu.

Uvědomil jsem si, že s každým ze svých partnerů mohu v určitém bodě souhlasit, avšak má vlastní pozice se přesto zásadně liší od každého z nich.

S křesťanem evangelikálního směru jsem mohl sdílet jednoznačně rozhodnutí pro Krista. Musel jsem však odmítnout jeho nárok vlastnit celou pravdu víry pomocí několika biblických citátů a jednoduchých formulek, jeho černobílé vidění světa a neschopnost a neochotu k opravdovému dialogu s ostatními.

S vyznavačem „transmoderny“ jsem mohl sympatizovat pro jeho otevřenost vůči Duchu, který překračuje hranice konfesí a náboženství a vede do hloubky náboženské zkušenosti. Nedomnívám se však, že k autentické náboženské zkušenosti a k „hloubce a plnosti“ lze dojít z jakési „God-like-position“, z jakéhosi pomyslného „bodu nula“ nad všemi konkrétními tradicemi. Může k „jádro věci“ proniknout někdo, kdo programově stojí „mimo“? Není jedním z požehnaných darů postmoderního věku právě náhled, že nereflektované zaujetí této pozice „nad“ – jejíž poslední verzí byl osvícenecký racionalismus a ideologie z něho vycházející – je zcela nelegitimní? Nevystupuje staronová gnóze „nového věku“ (New Age) na současnou scénu pouze jako varianta gnostické tradice Západu, kterou (na příkladech hegelianismu, marxismu etc.) kriticky analyzoval E. Voegelin?

S hlasatelem dekonstrukce, relativismu a volného trhu idejí mne spojoval náhled, že pravda nesídlí v žádném ideologickém systému. Je třeba brát vážně pluralitu kultur, uvědomit si, že pravda není „jednohlasá“ (univokální), že je spíše „symfonická“, mnohvrstevná... Pluralitu kultur dnešní „globální civilizace“ je však možné chápat jako výzvu k dialogu, v němž lze zaujmout stanovisko. Není snad nutné se zastavit u pouhého konstatování plurality a „laciné tolerance“, která namísto setkání a dialogu klade model světa jako televize, vysílající paralelně na mnoha kanálech. Úcta k demokracii a starost o svobodu politického a hospodářského života nemusí přece vést k morálnímu relativismu a k totální skepsi v oblasti hodnot. Neotvírala by „demokracie bez hodnot“ nebezpečnou možnost kapitulace před arogancí moci? Jak by bylo možné účinně hájit hodnoty, bez nichž demokracie neobstojí – např. právě ideál svobody, tolerance, respektu k lidským právům apod. – kdybychom se předem vzdali jakékoliv možnosti rozlišovat mezi hodnotami? Podle jakých měřítek může pak důsledný relativista dát přednost demokracii před totalitarismem? Půdou pro demokracii, svobodu a toleranci přece nemusí nutně být zrelativizování všech hodnot a skepse v otázce poznání pravdy. Právě naopak: přesvědčení, že pravda existuje a že je to hodnota tak závažná a nevyčerpatelně hluboká, může být základem demokracie a tolerance. Totiž právě pochopení toho, že pravda je hlubší, než jsou všechny mé pokusy ji zachytit, mne může zcela konsekvantně vést k tomu, že budu vášnivě hájit pro každého člověka svobodu ji hledat.

Identita a evangelizace

Řekli jsme si, že pro církve není ve světě mnohých „post-“ snadné nalézt svou identitu a těžiště své úlohy. Co s církví ve svobodné společnosti?

Na tuto otázku, která však vskutku málokdy je položena v plné radikalitě, zní z křesťanských řad často problematické odpovědi: poukazuje se na církve jako na užitečného nositele morální výchovy a sociálně charitativních aktivit. Církve však tu není prvotně ani kvůli morálce, ani kvůli sociální práci. Je tu kvůli hlásání evangelia. Má být prostředím, které trvale nabízí možnost zakoušet setkání Boha s člověkem v Ježíši Kristu.

Tím se však otázka ještě více radikalizuje: Co s Bohem ve svobodné společnosti? Biblický Bůh byl pro mnohé dobrým průvodcem na poušti komunismu, Bůh proroků přinášel sílu a naději v čase otroctví a „babylonského zajetí“. Zdá se, že v zaslíbené zemi svobody zase více vystupují do popředí „lokální bůžci“, nikoli nepodobní kananejským bálům a astartám, anebo zlatému teleti, které začal lid adorovat poté, co ho omrzelo čekat na návrat Mojžíše z hory, zahalené oblakem tajemství.

Bylo by patrně osudné, kdyby se „duchovní vůdci“, vracející se k lidu po dlouhé době nepřítomnosti, pokusili získat obecnou přízeň tím, že svého Boha přizpůsobí populárním modlám a obecnému očekávání. Nesmí jim však zůstat lhostejné či nesrozumitelné ono očekávání a potřeby lidí, kteří jsou unaveni dlouhým putováním po poušti.

Když se hroutil totalitní systém, jehož nápadným rysem byl státní ateismus, církev hleděla s velkými nadějemi na přicházející čas svobody a nezřídka hovořila o Vzkříšení. Byla to iluze, anebo spíše příliš málo tvořivé užití biblického obrazu, který přece jen může být hermeneutickým klíčem k porozumění době, která přišla?

Když čteme novozákonní texty o té etapě života první komunity Kristových učedníků, která následovala po Ježíšově ukřižování, nenacházíme zprávy o velkém triumfu. Přes zprávy o vzkříšení apoštolové zůstávali často zamčeni ve svých starostech a strachu z nepřátelského okolí. Ježíše, který se k nim vracel poté, co prošel temnotou utrpení a smrti, začasné nepoznávali a pokládali za cizince. Jedním z důležitých znamení pro obnovu jejich víry byly rány na jeho těle a jeho schopnost projít zdmi, které si kolem sebe ve svém strachu a příliš malé víře postavili.

Předneseno 25. 5. 1995 v rámci kongresu FEECA (Evropské federace pro katolické vzdělání) ve Štýrském Hradci (Graz, Rakousko). Zveřejněno v Teologických textech, 1996, č. 1, s. 19–21. Se souhlasem autora poněkud zkráceno.

V roce 1996 o autorovi platily tyto údaje:

Doc. PhDr. ThDr. Tomáš Halík (1948), původně sociolog a psycholog, 1978 tajně vysvěcený na kněze, 1990–93 sekretář České biskupské konference a konzultor Papežské rady pro dialog s nevěřícími. Dnes docent Filozofické fakulty Karlovy univerzity v Praze, prezident České křesťanské akademie a duchovní správce vysokoškoláků v Praze.



Etika v postmoderní době

Radim Brázda

2.1. Geneze a stabilizace pojmu

Výraz postmoderní se objevuje v odborné literatuře v různých souvislostech už mnohem dříve, než se stal ustáleným pojmem, tj. kdy jeho použitím charakterizujeme určitou dobu (periodu) s jejími charakteristickými rysy, které se pokusíme vyložit. Až do roku 1947 se výraz postmoderní používá spíše příležitostně, ojediněle, nicméně základní kontury jsou již patrné.

1870 – John Watkins Chapman hovoří o postmoderním malířství. Postmoderním rozumí modernější než tehdejší francouzský impresionismus. Chapmanovi nešlo o obvyklou reakční kritiku, ale o progresivní kritiku impresionismu. Toto užití nemělo zřejmě přímý pozdější účinek.

1917 – Rudolf Panwitz v díle *Die Krisis der europäischen Kultur* mluví o „postmoderním člověku“ v souvislosti s negativní diagnózou současnosti a podává recept na ozdravení. Jde v podstatě o parafrázi Nietzscheova nadčlověka jako člověka sportovně založeného, sebevědomého, rozumného, nábožensky připraveného jedince kolísajícího mezi barbarami a dekadentem, schopného překonat dekadentní evropský nihilismus.

1934 – pro Federika de Oníza (španělského literárního vědce) „postmoderna“ vůbec nesignalizuje příští vrcholek kultury, nýbrž označuje krátkou, a to minulou periodu v oboru literatury, konkrétně španělského a hispanoamerického básnictví z přelomu 19. a 20. stol. Postmoderna u něj představuje jen mezihru mezi prvním a druhým modernismem.

1947 – vydává Arnold Toynbee dílo *A study of History*. „Post-moderní“ zde označuje přítomnou fázi západní kultury, ta by měla začít rokem 1875 a jejím poznávacím znakem je přechod politiky od nacionálně státního myšlení ke globální interakci. Zde je již vyslovena myšlenka o konci dominance euroamerické (západní) kultury. V následujícím období se pojem postmoderny bude postupně stabilizovat v různých vědních oborech – výtvarné umění, architektura, literatura.

V roce 1959 již podle německého filosofa W. Welsche pojem postmoderny krystalizuje. Doposud šlo o disparátní používání výrazu bez kauzální souvislosti. Jakožto pojem se „postmoderní“ formuje až v severoamerické literární diskusi. Výraz je sice převzat od Toynbeeho, ale s jiným obsahem. Irwing Howe v roce 1959 konstatuje, že literatura skutečnosti je na rozdíl od velkých literatur moderny (J. B. Yeats, T. S. Eliot, E. Pound, J. Joyce) poznamenána zmalátněním, ochabnutím novátorských potencií a tvůrčí síly (*Mass Society and Postmodern Fiction*, 1959). V tomto smyslu byla označena jako postmoderní. Na počátku diskuse šlo tedy o negativní diagnózu, později o konstatování, že se jedná o přirozenou fázi vyčerpání a konsolidace. H. Levin a H. Kramer spojovali postmodernu rovněž s nihilismem rebelů beatové generace (A. Ginsberg, J. Kerouac, v této éře začíná psát Ch. Bukowski), u nichž lze vysledovat snahu o užití interkulturní komunikace nebo odmítání moderní estetiky. Nová konzumní společnost nachází v nivelizovaných formách svůj adekvátní obraz.

1969 – píše Leslie Fiedler o smrti literární moderny a zrodu postmoderny (*Cross the Border – Close the Gap*, *Playboy* 1969). V kontextu postmoderní literatury mají být překračovány všechny dosavadní hranice; kritikové ztrácejí své elitní postavení, ruší se propast mezi nimi a publikem, mezi profesionalismem a amatérstvím, zpracovávají se motivy intelektuální, elitní i romantické, sentimentální a lidové, překračují se hranice mezi zázračným a pravděpodobným, skutečným a mytickým. Postmoderní spisovatel je „doma stejnou měrou ve světě techniky, jako ve světě zázraku“.

V průběhu 70. let se v diskusích o postmoderní literatuře formuje a současně tříští pojetí postmoderny. Diskuse se točí především kolem autorů jako jsou William Gass, John Hawkes, John Barth, Donald Barthelme, Robert Coover, Stanley Elhim, Thomas Pynchon, Kurt Vonnegut Jr. a mnozí další. Je patrné, že postmoderna je zde v mnoha ohledech extenzí programu modernistického (rozvinutí ironie, rozvolnění sekvence příčina-následek, nejednoznačné juxtapozice, jež zpochybňují morální a filozofický „smysl“ literárního díla, epistemologická ironie, protiklad mezi vnitřním vědomím a racionální, objektivní logikou, zánik objektivního světa 19. stol.). Podle některých kritiků tato literatura dovádí ke zpochybnitelným a logickým extrémům antiracionalistický, antirealistický, antiburžoazní program modernismu.

Domnívám se však, že samotní autoři, kteří nejsou „nakladatelsky zaměřeni syčáci“ (výraz J. Bartha), píší vždy poněkud jinak než modernisticky, postmodernisticky, formalisticky, symbolicky, surrealisticky, angažovaně, experimentálně apod. Konec konců je cílem dílo, a ne kontext a kategorie, do níž je dílo zařazeno.

„Jestliže nás velcí modernisté třímající pochodeň romantismu naučili, že linearita, racionalita, vědomé jednání, příčina a následek, naivní iluzionismus, průzračný jazyk, nevinná anekdota a morální konvence měšťanstva nejsou vším, pak my, s nadhledem závěrečných dekad našeho století, snad přikývneme tvrzení, že ani protiklady zmíněných hodnot nejsou všechno. Ani diskontinuita, simultánnost, iracionalita, antiiluzionismus, sebereflexivnost, médium je poselství, politické olympanství a morální pluralismus blížící se morální entropii – nejsou vším.“ (J. Barth)

Deset let po začátku postmoderní literární diskuse je dosaženo základní formule, jež je pak závazná i pro jiné obory: postmoderní je tam, kde je praktikován zásadní pluralismus řeči, modelů, způsobů jednání, a to nikoli v různých dílech vedle sebe, nýbrž v jednom a témže díle, interferenčně.

Od 70. let se stává postmoderna sebevědomým diskursem, její představitelé si uvědomují i svoji pozici. Takto se pojem postmoderní objevuje v architektuře až v roce 1975, byť do širšího povědomí vstupuje postmodernismus především díky ní. Pro evropskou debatu o postmoderně jej použije v tomto roce ve svém díle Charles Jencks (*Post-Modernism. The New Classicism in Art and Architecture*). I zde mají být překračovány hranice; postmoderna je proti uniformitě, nechce předepisovat, ale komunikovat. Je kladen důraz na různorodost řeči architektury, na kombinaci (nikoli slepování).

V roce 1968 se objevuje spojení „postmoderní společnost“ v díle Amitaie Etzioniho (*The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes*, New York 1968). Ke konci moderny nedochází

bořením, nýbrž transformováním. Postmoderní stadium začíná technologickou proměnou. Moderní doba končila radikální transformací komunikačních, vědních a energetických technologií. Byl pro ni příznačný neustálý růst účinnosti výrobní technologie, který znamenal rostoucí výzvu pro prvenství těch hodnot, jimž měly tyto prostředky sloužit. Etzioni klade počátek postmoderní doby do roku 1945. Technologie v postmoderně neslouží jako nástroj nějakého zvyšování moderních technokratických tendencí, nýbrž naopak dochází k zrelativizování technologické racionality na prostředek znovuzískání priority hodnot. Etzioni se staví za aktivní postmoderní společnost, jež se proti technokratickému cizímu určení určuje sama, dynamikou a pluralitou.

V sociologii se pak více prosadil výraz „postindustriální společnost“ (David Riesman /1958/, Alain Touraine /1969/) zvláště díky pracím amerického sociologa Daniela Bella (*The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York 1973). Bellova postindustriální společnost je rovněž určena technologickou změnou, vyznačující se primátem teoretického vědění, spojením vědy a technologie, plánováním a řízením sociálního rozvoje. Postindustriální společnost pokračuje ve snu pořádat masovou společnost, postmoderní společnost Etzioniho ztělesňuje vizi aktivní společnosti sebe samu určující a stále se transformující. V postindustriální společnosti platí jeden typ racionality – technologicko-technokratický, jenž je brán jako zcela samozřejmý pro racionalitu vůbec. To je pro postmodernu nepřijatelné, jde v ní mnohem více o to, uplatnit pluralitu racionalit, hodnotových systémů, orientací společnosti. I v Bellově koncepci je zahrnut postmoderní pluralismus. Pronikavý pluralismus a nezrušitelná heterogennost různých paradigmat jsou podle Bella principem postmoderní společnosti vůbec, neboť je charakterizována neslučitelnými měřítky. Tato heterogennost existuje nejenom mezi sférami vědy, kultury a politiky, ale vniká též do jednotlivých subjektů. Záleží pak na tom, jak je tato pluralita nahlížena a jak se s ní počítá. Pro některé je nutným zlem, které se na jedné straně přijímá, ale proti němuž musí být na druhé straně něco postaveno jako protiváha; pro některé není zlem, nýbrž jakousi vymožeností, jež ale nicméně vyžaduje nějaké terapeutické opatření, a jiní balancují mezi konkrétním problematizováním a zásadním obhajováním. Postmodernisté pak berou pluralitu bezvýhradně pozitivně.

Vlastní filosofický koncept postmoderny vypracoval až francouzský filosof Jean-Francois Lyotard v knize *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paříž 1979. „Předmětem této studie je stav vědění v nejrozvinutějších společnostech. Začal být nazýván 'postmoderní'. Tohoto slova užívají na americkém kontinentě sociologové a kritici. Označuje stav kultury po přeměnách, které ovlivnily pravidla her vědy, literatury a umění počínaje koncem 19. stol. Zde postavíme tyto přeměny do vztahu ke krizi vyprávění.“ Moderní vědění mělo formu jednoty a ta se uskutečnila uchýlením se k velkým meta-vyprávěním. Současná situace je poznamenána tím, že sjednocující vazba (v novověku mezi meta-vyprávěním o emancipaci lidství, teleologii ducha a hermeneutikou smyslu) zchátrala. Totalita jako taková zastarala a došlo k uvolnění částí. Toto rozplynutí celku je předpokladem moderního pluralismu. Rozbití jednoty je jen nutnou podmínkou, ale ještě ne postačujícím impulsem pro postmodernu. Ta je přivedena do chodu, až když je uznána pozitivní stránka tohoto rozbití a je uchopena jako šance. Lyotard ve svém díle řeší problém legitimitnosti vědění v moderně a v postmoderně, z tohoto důvodu je kladen tak velký důraz na jeho práci.

V 70. letech rovněž vstupuje do diskusí o postmoderně a uvnitř postmoderny filosofie dekonstrukce J. Derridy.

80. léta znamenají akcentování diskursu postmoderny nejen ve filosofii a estetice, ale i v oblasti teorie vědy, v teologii, ekonomii, právu, a v neposlední řadě i v etice.

Než se budeme zabývat některými představiteli, pokusme se vyjasnit vztah moderny a postmoderny.

2.2. Vztah moderny a postmoderny

Při objasňování postmoderních paradigmat je nutno uvést, od které moderny se odsunuje, co se modernou rozumí. Někteří autoři (např. Welsch) doporučují rozlišovat epochu moderny na novo-

věk, novověkou modernu, radikální modernu 20. stol. a postmodernu. Postmoderna pak je po-novověká (nach-neuzeitlich), ale ne po-moderní (nachmoderne), spíše je radikálně moderní. Novověk podle těchto autorů začíná jednomyslně u Descarta. S Descartem se začíná uplatňovat princip sebejistoty, princip ze sebe vycházejícího myšlení, nám reprezentuje exaktní vědu, systematické opanování světa, počátek vědeckotechnické civilizace. U Descarta se tvoří zcela nová idea: „neko-nečná, totalita jsoucna je v sobě racionální všejednotou, které se lze korelativně a beze zbytku zmocnit univerzální vědou.“ (E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha, Academia 1972, s. 42). Pro autory Kritické teorie nastupuje s Descartem základní prototyp instrumentálního rozumu. Nyní vidíme v této sebeexplikaci ducha se všemi jeho výsledky spíše i počátek možného konce.

Zkoumání zvrácených důsledků racionality, jež je od osvícenství spojována s emancipačními, ideologickými a politickými cíli, věnovala pozornost řada autorů. Uvedeme si dva:

Peter Sloterdijk (*Kritik der Zynischen Vernunft*. Frankfurt/M., 1983) zkoumá velmi podrobně vzestup racionálního „cynismu“ v epoše moderny, kdy se vědění chápe jednoznačně jako moc. Hovoří o difúzi kardinálních cynismů, jako o typickém procesu moderní kultury. Živnou půdou pro existenci novodobých cynismů je především oblast vojenství, politika (státní a mocenský cynismus), oblast sexuality, medicíny, náboženství a vědy. Cynické a patologické rysy moderny souvisejí bezprostředně s logocentrismem, jež lze označit jako panství racionality a univerzality v kultuře společnosti.

Fritjof Capra (*The Turning Point. Society and the Rising Culture*. London 1982.) vystupuje rovněž proti neoprávněné mechanické univerzalitě racionality, která skutečnost fragmentarizuje a dekomponuje. Postmodernu spojuje s proměnou vědění a jeho zaměřením se na ekologii, holismus (zde celostní vidění světa a člověka v jeho rozličných dimenzích). Oba kritické postoje vůči moderně se snaží hledat cestu z bídy moderny.

Pro novověké myšlení je charakteristický pathos radikálního nového začátku, nikoli opravy, ale radikálně nové a systematické výstavby; a dále požadavek univerzality (např. Spinozova *Etika*). V epoše novověku existovala od počátku i opoziční hnutí proti hlavnímu proudu vědeckotechnické racionalizace (G. B. Vico v *Nové vědě* se obrací proti karteziánské vědě, proti racionalismu a proti orientaci na matematiku a fyziku. V opravdovém vědění nenajdeme obraz pokroku, nýbrž stálý oběh nastávání a zanikání; J. J. Rousseau kárá spojení faktické nevědomosti a domnělého vědění).

1750 se rovněž objevuje Baumgartenova *Aesthetica*, první spis estetického programu, který měl doplnit, esteticky kompenzovat a především esteticky revidovat vědecky determinovaný novověk. Tato estetická opozice má v různých podobách konjunkturu až do dnešních dnů a vrcholí až v transavantgardní proklamaci umění jako „prostoru k přežití v nežitelných podmínkách“ (A. B. Oliva, *Im Labyrinth der Kunst*, Berlin 1982). Zrod estetiky jako specifické disciplíny lépe než kterákoli jiná proměna symbolizuje záměr poskytnout lidskému stanovisku legitimitu, kterou si na metafyzice a náboženství vyžadoval i rozvoj konečného poznání pozitivních věd (senzibilní se postupně osvobozuje od inteligibilního).

Počátek ústupu božského (inteligibilního) světa, symbolizovaného zde vznikem estetiky, jež je svým předmětem nezávislá na předmětu vědy a čisté filosofie, je počátkem nastolení člověka, myšleného jako subjekt, do centra vesmíru. Heidegger považoval zrod estetiky (symbolicky i zrod moderní subjektivity) za jeden z nejjistějších znaků příchodu moderní doby.

V této souvislosti se formuluje i ústřední problém moderního myšlení: jak založit objektivitu na subjektivitě, transcendenci na imanenci? Pro etiku je to otázka konstituce norem a kritérií.

V dalším vývoji stvrdila poprvé radikální autonomii senzibilního vůči inteligibilnímu Kantova transcendentální estetiky. Nietzscheva estetika pak navazuje v určitých ohledech na kantovský projekt poskytnout senzibilnímu určitou autonomii vůči inteligibilnímu. Tato autonomizace senzibilního vede k upevnění legitimity hlediska člověka proti hledisku božskému. Objevuje se tedy prostor pro příchod takového subjektu, jenž je radikálně otevřen jinakosti podvědomí, a tedy už

navždy neschopného znovu se uzavřít do sebe sama v přeludu jakési transparency o sobě. Nietzsche zahajuje ve filosofii novou éru individualismu. Není tedy již jediná pravda, nýbrž pravdy, jedinečná hlediska. Pravda se přestává určovat jako identita (jako nekontradikce výpovědí) nebo jako adekvace (soudu k věci) a je to snad i zásluhou Nietzscheho, který pojímal reálné jako rozdíl, přerýv, mnohočetnost. Právě takto uchopovalo realitu zpočátku právě umění. Kritika subjektivity byla z rozdílných metodologických pozic vedena později např. T. W. Adornem nebo J. Derridou. Podrobení se příkazům individualismu, tedy jisté „estetizování“ skutečnosti, zavrhuje transcendenci natolik, že se postupně začíná vytrácet odkaz k řádu světa; subjektivizace světa vede k postupnému hroucení tradic (tedy i k proměně etických norem a hodnot).

Všechny tyto opozice dynamizovaly, konkretizovaly epochu novověku. Novověké moderně nelze tedy upřít dynamičnost, ani postupující sebekritiku. Jsou však neustále reprodukovány typické rysy počátků: radikálnost, nový začátek, výlučnost, univerzálnost, neexistuje více pravd, ale vždy jen pravda jedna. V novověké moderně není možné, aby pravda vystupovala jinak než s nárokem na výlučnost. Singularita a univerzálnost jsou jí vlastní, pluralita a partikularita jí jsou na-prosto cizí.

Ve 20. stol se situace mění. Pluralita a partikularita se začíná prosazovat ve vědě a umění. Ve vědě jsou narušeny totalizační intence, divergence směřování otázek je neodmyslitelná, pluralita se stává nezbytnou (Einstein, Heisenberg, Prigogin). Pozornost se po rozloučení s celkem soustřeďuje na utváření, přechody, lomy diskrétních struktur; objevuje se, že determinismus a kontinuita platí někdy v omezeném rozsahu tam, kde dříve byly vztahy diskontinuity a antagonismu, Pravda nepatří již jednomu jedinému, nýbrž vícero modelům, je konfliktně a dramaticky strukturovaná, ukazuje jednotnost jen ve specifických rozměrech, nikoli vcelku. Do jádra vědeckého vědomí vnikají pluralita, diskontinuita, antagonismus, partikularita. Monopolismus, univerzálnost, totalita, výlučnost jsou vyřazeny. Dnešní věda tedy pracuje s rozmanitostí modelů, konkurencí paradigmát a nemožností jednotných a definitivních řešení. V umění sahá pluralismus až ke kombinaci heterogenních paradigmát v jednom a téměř dále. Filosofický postmodernismus pak představuje praxi i teoretickou reflexi pluralismu, který představuje základní stav moderny 20. stol.

Rozlišujeme tedy novověkou modernu, která končí 19. stoletím, je překonaná modernou 20. století. W. Welsch v této souvislosti (a po značném zjednodušení) hovoří o postmoderní moderně vůči moderně ve smyslu novověku, ne vůči moderně 20. stol. V jednom se však odlišuje ještě od radikálních tendencí moderny tohoto století. Opouští ideologii umocňování, inovace, překonávání, zanechává dynamiky ismů. To znamená, že postmoderna modernu nijak nepřekonává.

Kritické překonání minulosti prostřednictvím pojmu „kritické rozložení modernity“ se pokusil nalézt poprvé F. Nietzsche. Pravda se stává bajkou. Rozložení pravdy na pouhou kategorii hodnotového přesvědčení nazývá Nietzsche svou filosofii „jitřenky“, a to bývá někdy označováno jako počátek postmodernity ve filosofii. Ve filosofii tedy ne něco časově „po“, tedy po moderně, ale je to počátek konce nadvlády metafyziky a konce historie, k němuž dochází ve filosofii při plné koexistenci a doposud trvající nadvládě modernity.

Postmoderna konverguje se základními teorémy vědecké moderny 20. stol. (pluralita, diskontinuita, antagonismus, partikularita), postmoderna je spíše zradikalizováním moderny, spíše formuluje jiná paradigmata. Navazuje dialog s alternativními způsoby zvýznamňování světa (pre-, ne-moderní, neevropské kultury). Diskurs postmoderny je tedy zaměřen proti racionalizaci, totalitní univerzalizaci moderny. Snaha o rozptýlení totalizujících principů racionality a univerzality exponuje radikální uznání a rozeznání plurality, heterogenity, diferentnosti.

Stav postmoderny by se dal vyjádřit jako určitá exoterická forma každodennosti někdejší esoterické moderny; postmodernismus pak jako pokračování moderny a současně její transcendence. U Lyotarda najdeme paradoxní vymezení: „Dílo je tehdy moderní, jestliže bylo dříve postmoderní. Takto nahlíženo neznamena postmodernismus konec modernismu, nýbrž jeho permanentní zrod“ (J. F. Lyotard: *Postmoderne für Kinder*, Wien 1987). Termín postmoderna tedy nemá z tohoto pohledu charakter samostatného epochálního pojmu, kdy se potvrzuje jako radikálně moderní.

U Umberta Eca se můžeme setkat s tezí, že každá epocha má svoji vlastní postmodernu, právě tak, jako se říká, že každá epocha má svůj vlastní manýrismus.

Zastáváme-li pozici pluralitního a diferentního světa, jenž takovým byl od svého počátku, a postmoderní myšlení ho jako takový začíná radikálně uznávat, nemusí být termín postmoderní pak ani časově ohraničeným proudem, nýbrž způsobem tvoření, jednání, usilování, vnímání, spolubytí založeném na motivu takového života lidí, kteří nikam nesměřují, života solidárního, tolerantního, neusilujícího o lehce zneužitelný happy-end.

2.3. Postmoderní, diferentní a etické

Moderní pojetí tolerance v intencích novověké racionality a osvícenské tradice nebylo uznáním diferentního. Při vnímání a interpretaci přítomnosti diferentního světa (světa obsahujícího difference) operujeme s pojmy; radikální pluralita, heterogenost, komunikace, rozptýlení, rozvolnění, diskurs, solidarita, legitimita, kontingence, prostřednictvím kterých náš diskurs nabývá etického rozměru. Diskurs postmoderny se snaží pracovat s mnohostí, odlišnostmi bez deterministických a totalizačních principů uspořádání (historismus, princip kontinuity a jednoty, strukturalismus). Jsou-li zpochybňovány universalistické nároky moderních totalizací, znamená to pro postmodernu snahu probudit v sobě schopnost vnímat událost jako událost.

Legitimita diferentního/různic nemusí být dokazována odvoláním se na historické metadiskursy, pravdivost výpovědí nemusí být ověřena pomocí pravidel, jež jsou sama nedokazatelná.

Uznání diferentního nastupuje na místo konfliktu. Diferentní však tento konflikt nestírá ani nezmiňuje. Difference získává v konfliktu sebe, je mimo něj a vedle něj. Konflikt je tedy jen morální stadium difference (R. Barthes).

Používání pojmu diferentního je spjata se strukturalismem (pro jehož další vývojovou fázi se zavedl pojem post-strukturalismu). Rezignuje-li postmoderní myšlení na hledání substance významu, snaží se strukturalisté stanovit význam pomocí rozdílu – difference (např. v jazykovém systému se znak určuje odlišností v daném systému od všech ostatních). Význam je tedy ve strukturalismu (zjednodušeně řečeno) dán formou, vzájemným uspořádáním a rozlišením znaků v daném systému.

Differentia lat.: rozdíl, různost; differó lat.: rozcházet se, odchylovat se, lišit se, rovněž odkazovat, uchovávat pro budoucí dobu; difference čes.: rozdíl, rozpor, neshoda, odlišnost; difference fr.: rozdíl, odlišnost, rozdíl, neshoda rozpor; différend fr.: (roze)pře, spor, různice, neshoda. Zásadně pojednal o pojmu Diferance J. Derrida., popř. viz práci J. F. Lyotarda: Le Différend. Diferentní je v textu užito ve smyslu antiuniverzalistické, kontingentní, pluralitní, zmnožení perspektivy, hodnotový relativismus.

Otázka tedy zní, jak bude v takovém neuniverzálním světě diferencí působit etika. Člověk jako výkonná jednotka mravnosti, vnáší do hodnot, významů a pravidel, jimiž se řídí to, co sám prožívá, své vidění světa odlišné od druhých. Nemá již k dispozici absolutního garanta, jednotné koordinační principy, ocitá se v takovém světě, kdy již jen pouze nevybírání alternativy řešení, ale měl by takové alternativy sám vytvářet. To však znamená přijmout nejistotu jako trvalý stav. Znamená to nepočítat s finálním spojením Pravdy a Bytí, Rozumu a Dějin, Teorie a Praxe. Ne absolutní, ne definitivní, žádná završující jednota, žádná všezahrnující totalita, také nic prvotního.

G. Vattimo se domnívá že v této situaci nás filosofie nemůže a nemá poučovat o tom, kam máme směřovat, ale má nás naučit žít v situaci lidí, kteří nikam nesměřují.

Ve světě moderny člověk rovněž zpočátku objevil svoji vlastní suverenitu, emancipoval se, stal se autonomním, avšak nevyhnul se ústupu od veřejného do privátního, atomizaci společnosti, individualistickému útěku od odpovědnosti za vlastní odpovědnost. Nemůže vést nynější spolehnutí se na člověka jako zdroj subjektivní vůle a suverenity, na utopickou vizi trhu bez omezení asymetriemi moci k cynickému prohloubení těchto asymetrií, k nihilismu, ztrátě identity a k neodpovědnosti vůči historii?

Pluralita, partikularita se současně projevují s vlnou nacionalismu, rasových nepokojů apod. Není očekávání dorozumění se, porozumění si, očekávání, že konkrétní struktury solidarity přirozeného světa lze normativně promítnout do demoralizovaných veřejných sfér, kde racionální formace společné vůle umožňuje morální generalizaci partikulárních zájmů, příliš optimistické? I proces radikálního rozeznávání a uznávání diferentního světa bude diferentní (Sever, Jih; bývalé země východního, bloku).

Společnost, v níž žijeme, není více uzavřena jednotícím principem či smyslem, jenž by ji obemykal, je to společnost otevřená (i s jejími nepřáteli), připouštějící! mnohost nejrozmanitějších „jazyků“ neredukovatelných na „jazyk“ jediný. Nejedná se tedy již o model mechanismu směřujícího ke společnému cíli, jemuž je nutné vše podřídít. Jeden konečný cíl je fikcí.

J. Habermas ve své knize *Die nachholende Revolution*, Frankfurt 1990, vážně i ironicky označuje události listopadu 1989 jako nachholende Revolution, tj. jako revoluce, jež se vrací k buržoazním ideálům a národním symbolům doby mezi dvěma světovými válkami, a tak se snaží pouze doběhnout týž vývoj v západním světě, což naznačuje stále stejné chápání světlých zítřků jako v době minulé, jedná se absolutistickou teleologii prezentovanou novými představiteli moci.

Etika se bude pohybovat ve světě bez absolutního konsensu, kde lze rozvíjet nové životní formy, schopné operovat bez posledního důvodu, bez konečného založení všech hodnot, hledaného v moderně v universální koncepci pravdy. Spojování rozdílného, protikladného, opačných zájmů a nároků při zachování vlastní identity je učiněno obligátním. Neznamená to lehkomyšlnou rezignaci na zavazující hodnoty, ani pouhou přizpůsobivost, spíše jde o překonání totalitních nároků na poslední pravdy ideologického, politického nebo náboženského druhu. V etice takového typu je přítomná lévinasovská odpovědnost vůči identitě druhého a absolutnu jiného druhého. Současně se tato etika snaží odstupovat od utopických vizí: náboženských, rasových, národně nacionalistických, konzumních. Uznáním diferentnosti, plurality, konečnosti, kontingentnosti, transverzality je pak stanoví jako plnoprávné soběstačné etické hodnoty při vědomí si nebezpečí, jež z takového uznání vyplývají.

Tato koexistence rozdílného, navzájem protikladného, neničí jejich rozporný charakter. Cílem není syntéza, fúze či konsens, ale zachování rozpornosti, odlišnosti, různorodosti životních forem. Nikoli konsens, ale dissens požadavků a práv – otázkou je, jakou zvolit organizační formu pro radikální diferentnost. Dissens však není cílem. Pluralita zde vystupuje ve formě plurality forem racionality, je tedy založena eticky. Její radikální uskutečnění však v sobě skrývá již zmíněné sebe-destruuující momenty (co počít s takzvanými nás postihujícími nečistými požadavky?). Ani pluralita však není cílem, radikální uznání diferentního je pouze předpokladem pro existenci a fungování diferentního světa. Ani dosažení inkomensurability morálních hodnotových představ není cílem, nýbrž možností jejich veřejné, politické koexistence. Nejde tedy již o konsens. Mají-li lidé být schopni v takové situaci spolu žít, je vyloučen totalitní koncept morálky. Strukturálně vzato je koncept plurality a mnohosti znovu konceptem jednoty. Takový celek je však pojmán jako mnohost rozdílných konceptů jednoty. Při snaze vyhnout se nebezpečí totální atomizace, ztrátě identity zdůrazňuje postmoderna mody přechodů, spojení; koncepty jednoty nejsou v takovém celku fixovány.

Hledání takové formy morálky, jež by byla přijatelná pro každého – v tom smyslu, že by se jí měl každý podrobit – pokládal např. M. Foucault za děsivé.

2.4. Někteří představitelé soudobé etiky

Uvedme si nyní několik autorů, jejichž díla vznikala v konfrontaci s rozeznáváním a postupným uznáváním skutečností diferentního světa. Jsou zde zahrnuti autoři označovaní jako postmoderní, autoři vystupující vůči postmoderně kriticky i autoři, kteří se do diskuse o postmoderně explicitně nehlásí. Do přehledu je zařazena rovněž zmínka o představitelích analytické etiky (R. M. Hare), jejichž úsilí spoluvytvářelo a spoluvytváří rámec soudobého etického diskursu a mimo to dokládá skutečnost provázání, koexistenci tradičních přístupů k etice s paradigmaticky odlišnými přístupy. V krátké informaci se soustředíme pouze na etické implikace částí jejich díla. Nelze tedy

zdaleka říci, že by se uvedení autoři zabývali pouze etikou. Nepředstavují rovněž úplný výčet autorů zapojených do diskuse o postmoderně. Následující malý přehled je pouze upozorněním na díla některých autorů, kteří zasahují do diskusí o etice, byť nepřímo.

M. Foucault: poprvé výrazně vystoupil jako filosof, který důsledně pracoval na destrukci mýtů racionality a odhalil skryté spojení rozumu s mocí (např. dizertace *Dějiny šílenství v klasickém období*). Vnutil vědcům pochybnosti o povaze ohraničení, kterým se novověký rozum ostře distancoval od nerozumu. V projektu *Dějiny sexuality* (*Sexualität und Wahrheit*, 3 Bd. Frankfurt/M. 1983–86) pak nastolil mimo jiné i otázku plurality etik a diferenciaci životních stylů.

Totalitní tendenci ve společnosti charakterizuje Foucault jako snahu uspořádat vše tak, aby rozložení, zákazů, překážek, prahů a hranic umožnilo alespoň částečně zvládnout velké bujení diskursu, je to snaha uspořádat a organizovat nekontrolovatelné. Je pro ni charakteristický strach před sváry, spory, přetržitostí, neuspořádaností.

Poukazuje na častou chorobu morálky, jež spočívá v hledání optimálního stylu existence a snaze vnutit ho (zpřístupnit ho) všem. Není zde tedy možnost individuálního výběru, přičemž ke sdílení společné morálky by měl člověk dojít sám. Morální shoda, opírající se o průměrného občana, ve skutečnosti neexistuje.

Nyní jde spíše o to, odhalit ve hře vztahů příbuznost i rozdíl a popř. je navázat na princip tolerance. V této době se morální zkušenost zaměřená na subjekt patrně mine účinkem. Hledání formy morálky, která by byla přijatelná pro každého – v tom smyslu, že by se jí měl každý podrobit – pokládá Foucault za děsivé, právě tak jako se obával nové moci „expertních kultur“.

J. F. Lyotard: patří ke klíčovým postavám diskuse o postmoderně (viz např. diskuse s J. Habermasem). Postmoderní filosofie má v Lyotardově koncepci trojí úlohu:

- 1) legitimizovat rozloučení se s obsesí jednoty
- 2) exponovat strukturu efektivní plurality
- 3) objasnit míru radikální plurality (jak zacházet s heterogenitou myšlenkových a životních forem, aby jedno paradigma nepotlačovalo druhé),

Vyjdeme-li z Lyotardovy definice „pragmatiky vyprávění“ jako soustavy velmi složitých vztahů, které existují mezi tím, kdo vypráví, tím, o čem se vypráví, tím, kdo vypráví a tím, kdo poslouchá a mezi tím, kdo poslouchá a příběhem, o kterém se vypráví, ocitáme se v podstatě přímo v etice.

V práci *Postmoderní situace* (1979) analyzuje základní znaky postmoderní situace, ve které se dnes nachází věda, filosofie a společnost. Zdůrazňuje nepřesvědčivost velkých vyprávění či meta-vyprávění, jež se legitimizují a zakládají vše reálné na autoritě a legitimnosti subjektu emancipace: lid, lidstvo, dělnická třída. Vyzvedává instrumentální úlohu vědění, které tříbí naši vnímavost vůči odlišnostem a zesiluje naši schopnost snášet nesouměřitelné. V tomto odhalování, projevování se odlišností, neshod (*les différends*) a v soužití s nimi, jako s něčím, co je bytostně vlastní jazyku i společnosti, spočívá podle Lyotarda výzva postmoderní doby. Lyotard, podobně jako Rorty, nikde netvrdí, že osvícenství selhalo, nýbrž, že dosavadní metajazyk ztratil veškerou platnost a hájí nástup jazykových her.

G. Deleuze – v práci *Kapitalismus a schizofrenie* (1. díl *Anti-Oidipus*, 1972; 2. díl *Tisíc plošin*, 1980) se pokouší (spolu s Felixem Guattarim) zachytit mnohost v jejím uskutečňování, hledá pojmové prostředky na popis populace individuálních jevů, snaží se vyhnout úskalím sjednocujících předpokladů subjektu a totality. Filosofie je podle něj činnost, vytvářející pojmy na vyjádření logiky mnohostí. Snaží se pochopit mnohost bez deterministických a totalizačních principů uspořádání. V situaci rozvolnění moderny netrpí lidé nedostatkem komunikace, tvrdí Deleuze, ale naopak, všemi silami, které je nutí vyjadřovat se i tehdy, když nemají co říci.

S ohledem na nadvládu idejí v moderně se domnívá, že abstraktní nic nevysvětluje a samo vyžaduje vysvětlení; neexistují univerzália, neexistují transcendence, neexistuje Jedno, neexistuje

subjekt (ani objekt), neexistuje Rozum, existují pouze procesy, které mohou být procesy sjednocování, subjektivizace, racionalizace, nic jiného neexistuje. V této souvislosti klade důraz na událost, mnohost jako na živel, kde se něco odehrává. Pravda pak již není něco dopředu daného, ale je třeba ji v každé oblasti vytvářet (např. ve vědách).

G. Vattimo – i u Vattima lze vysledovat silný příklon k přítomnosti. Naše kultura se již nemůže legitimně odvolávat na žádný spolehlivý, historií potvrzený základ své existence, tvrdí Vattimo.

Jeho „oslabené myšlení“ (vzhledem k „silnému myšlení“ jako vládě metafyziky, tedy vůli založit lidský život na nějakém apodiktickém základě, který musí každý člověk a všechno racionálně myslící lidstvo uzнат jako evidentní, tedv vůli, proniknout k prvnímu principu všech věcí) se nesnaží formulovat nějaký soubor univerzálně platných pravidel, který by umožnil jednoznačně rozlišit mezi pravdivými a nepravdivými větami. Pluralismus lidských hledisek a jazyků, v nichž jsou formulována, je nepřekonatelný. Takové chápání filosofie je konverzací mezi vzájemně nesouměřitelnými jazyky a zkušenostmi, jejímž smyslem je prožít v sobě hledisko druhého člověka v jeho legitimitě, neregulovatelném nároku na pravdivost. Hodnoty pak nejsou transcendentní, nepodmíněné zákony dějin, ale jsou stopami, jež v nás zanechali naši „spolusmrtelníci“. Oslabené myšlení odmítá revoluční teorii jako hledání konečného, vědecky podloženého řešení všech společenských rozporů, protože taková teorie předpokládá, že rozhodujícím momentem v dějinách je dobytí veškeré moci ve společnosti silným subjektem, revoluce pak nemůže nevyústit v terorismus. Každodenní život interpretuje oslabené myšlení ne jako místo banality, v níž degeneruje každý životní smysl, ale naopak jako místo vzniku smyslu osvobozeného od terorismu dějinné nutností, tedy potenciálně univerzálního; jde mu o prolomení dichotomie mezi „nesmyslnou“ každodenností a „smysluplnou“ dějinností.

V této souvislosti kriticky reaguje na komunikativní konsensuální teorii J. Habermase (s níž na politické úrovni v mnohém souhlasí).

Filosofické osvícenství Habermasova typu si klade za cíl poskytnout spolehlivé poznání a vědění, jež je možno převést do neméně spolehlivých etických soudů. Základem hledání konsensu mezi jednotlivými zájmy je sociální, racionální komunikace (J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1973). Rozpor mezi účelovou racionalitou a normami, jak estetickými, tak mravního soudu, se stále zvětšuje tento rozpor je třeba smířit hledáním stále nového a nového společenského konsensu.

Vattimo tvrdí, že přehlednost, úplná komunikabilita, je určitý druh moderního metafyzického mýtu, který přináší riziko subjektivity řídící se vědou, a tedy nadvládu jedné skupiny expertů nad ostatními nevzdělanci. To je podle něj model psychoanalýzy: analytik, který už ví, pomáhá člověku stát se autentickým.

Ekologie by z jeho hlediska neměla požadovat přirozenější postoj k přírodě, ale slabší méně agresivní postoj. „Oslabená“ ontologie vede k etice schopenhauerovského typu, k etice redukce agresivity, redukce vůle přežít za každou cenu.

V této situaci Vattimo navrhuje, že bychom neměli dělat všechno, co „můžeme“ udělat. Tato „moc“ má mnoho významů: je to moc technická, je to moc morální, ale i moc životního světa, která nám říká, že morální oprávnění dělat to, co můžeme, máme pouze tehdy, jestliže to můžeme udělat z hlediska sdíleného *oikos*, z hlediska tolerantních vztahů mezi mnou a ostatními, tedy z hlediska solidarity.

P. K. Feyerabend je autorem práce *Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*. Skelet jeho díla o teorii vědění tvoří několik metodologických principů.

Základním je *princip proliferace* – ke všem i těm nejpřesvědčivějším a všeobecně uznávaným teoriím, nutno vytvářet alternativní teorie.

Princip tenacity (houževnatosti, tvrdošijnosti) – je možné a potřebné držet se každé teorie a rozpracovávat ji i bez ohledu na těžkosti se kterými se setkává.

Princip *Anything goes* – vše lze, jde, vše je zdůvodnitelné. Zaměňovaný mnohými odpůrci post-moderny za její výchozí princip.

Pluralistickou metodologii naplňuje princip proliferace. Princip proliferace se musí vztahovat, uplatňovat i na vědu jako celek. Jestliže chce být věda sebereflexivní, uvědomit si svoje přednosti a nedostatky, musí se porovnávat se svými alternativami (mýty, náboženství, umění atd.).

Dosavadní věda vše, co nebylo v souladu s fundamentálními idejemi, chápala jako nepřípustné nebo nepodstatné. Feyerabend konstatuje, že taková věda není připravena přijmout teoretický pluralismus jako základ vědeckého výzkumu.

R. Rorty: ústředním tématem Rortyho myšlení je kritika přesvědčení, že lidé budou jednat morálněji, přemýšlet racionálněji a že jejich poznání bude blíže k pravdě, jestliže budou mít k dispozici správnou teorii o tom, co „poznání“, „dobro“, a „pravda“ znamenají. Může se nám to jevit jako jistá novodobá forma etického intelektualismu. Rorty rovněž kritizuje dělení na fakta (jejichž poznání zprostředkovává, věda) a hodnoty (jež k nim přidává humanistika). Usiluje o poukázání na nejasnost hranic mezi vědou a humanistikou, objektivitou a subjektivitou, fakty a hodnotami a snaží se nahradit objektivitu solidaritou, představu poznání jako reprezentace nahradit představou poznání jako participace; definici pravdy jako shody reprezentace se skutečností nahradit její definicí jako nenásilné shody mezi poznávajícími lidmi. Jeho filozofie je antifundamentalistická, rezignuje na pravdivé a objektivní poznání skutečnosti.

Rorty vyvrací nařčení z relativismu jako přesvědčení, že každá pravda, pokud neexistují kritéria, je stejně dobrá jako jiná. Nedomnívá se, že neexistují kritéria, ale že je nelze formulovat explicitně a takovým způsobem, který platí pro každého a všude. Kritéria jsou v každodenních praktických a poznávacích strategiích, a ne v hlavách ve formě teorií. Pro Rortyho neexistuje žádný metafyzický základ, o nějž by bylo možno opřít naše jednání a naše vědění jako o něco skálopevného. Existují jen dílčí promluvy, dílčí jazyky, které existují současně, filosoficky mezi nimi neexistuje žádná hierarchie, filosoficky jsou rovnocenné.

Rorty uvádí, že o solidaritě se zatím uvažuje jen na etickém základě, ale již ne na základě memologickém nebo metafyzickém.

Pro pragmatiky je cílem zkoumání (ve všech oblastech kultury) dosáhnout přiměřenou směs nenásilné shody s tolerantní neshodou (co lze pokládat za přiměřené, zjistí se metodou pokusů a omylů).

Konečné, smrtelné a kontingentně existující lidské bytosti nemohou smysl svého života odvodit od něčeho jiného než od jiných konečných kontingentně existujících bytostí.

Ti, kteří mluví starým jazykem a nepřejí si ho měnit, se domnívají, že o racionalitě a morálce lze hovořit pouze tímto jazykem, pokládají nové metafory – nové jazykové hry, které hrají radikálové, mladí lidé a avantgardy – za iracionální.

Od filosofů stojících na té které straně se očekává, že vypracují takovou např. etiku, která ukáže ty, co stojí na druhé straně v co nejhorším světle.

Rorty soudí, že idea nezbytnosti určitých základů je produktem osvícenského scientismu, který zase pochází z náboženské potřeby mít lidské projekty schválené nadlidskou autoritou. Rorty si klade otázku, zda je i dnes důležitá pravda a objektivita, anebo kulturní povznesení a vzájemné dorozumění mezi lidmi a kulturami.

Michael Oakeshott: morálka pro něj není systémem všeobecných principů ani kodifikace pravidel, ale nářečí. Všeobecné principy a pravidla lze objasnit v tomto nářečí, které (podobně jako jiné jazyky) nevytvořili gramatici, ale uživatelé. Morální vzdělanost pak není systém pravidel nebo teorém, ale způsob, jak inteligentně používat jazyk. Není to prostředek na formulování soudů o chování ani řešení tzv. morálních problémů, ale je to praxe, v jejíchž termínech uvažujeme, rozhodujeme se, konáme a projevujeme se.

Morální principy (kategorický imperativ, princip utilitarismu apod.) mají význam pouze tehdy, je-li v nich mlčky obsažen odkaz na všechny instituce, praktiky a slovníky morálního a politického rozhodování. Nejsou však zdůvodněním.

Pojem morálka si můžeme uchovat, jestliže přestaneme pokládat morálku za hlas té části v nás, která je podobná Bohu, a budeme ji považovat za svůj vlastní vnitřní hlas jako příslušníci společnosti a uživatelé společného jazyka.

Morálka souvisí tedy s něčím, co Wilfried Sellars nazývá „my intence“ – vlastní význam pojmu „nemravný čin“ je pak „něco, co my neděláme“. Podle něj je tedy morální filosofie určitý způsob odpovědi na otázku „Kdo jsme my, jak jsme se stali tím, čím jsme a čím jsme mohli být?“ a ne na otázku „Jakými pravidly se mají řídit moje skutky?“ Je to tedy způsob historické narace a utopických spekulací, a ne hledání všeobecných principů.

V morálce není žádná nadhistorická perspektiva a jazyk morálky a morální volby je kontingentní. V morálce chápané jako kontingentní se pak zpřesňují významy náhodně vytvořených metafor a psát její dějiny znamená sledovat genealogický příběh kontingencí (počátek pak u Nietzscheho).

Od Nietzscheho se odvíjí to, co nazval krachem „filosofií subjektivity“ (tedy od pokusu odvodit morální povinnost z něčeho hlubokého v nás, co překonává historickou kontingenci, náhodnost procesu socializace a z čeho pochází naše odpovědnost k jiným) ve jménu emancipace člověka

Vůle žít v pluralitě a neusilovat o univerzální platnost – to je směr, ve kterém by mohla etika napnout své úsilí, ve snaze rozvíjet smysl pro radikální různorodost osobních cílů.

K. O. Apel: pojednává o diskursivní etice ve své dvousvazkové monografii *Transformation der Philosophie* (1973), etice je věnován soubor studií *Diskurs und Verantwortung* (1988). Diskursivní etika je pro Apela základní etikou v období, kdy se stále více problémů, jež mají globální charakter, nedá řešit na základě autority, příkazu, zvyku, ale vyžaduje racionální argumentaci – argumentativní diskurs usilující o konsens.

Tradiční normativní etika, opírající se o dogmatické jistoty např. přirozeného práva nebo systémů víry, je dnes vážně otřesená a překonaná. Vznikl komplementární systém, ve kterém pouze rozhodnutí jednotlivých osob mohou nabývat morální závaznost, zatímco ve veřejných oblastech mají platit podle možností morálně-neutrální právní normy. Podle Apela musí existovat etický princip, základní norma etiky, která je platná i jako intersubjektivní. Normativní etika odvozená z předpokladů platnosti lidské argumentace má být pro Apela základem pro solidární převzetí odpovědnosti za konání.

Apel nabízí metodickou cestu sebediferenciace rozumu jako alternativu k totalizující kritice rozumu v postmoderně. Tvrzení o konci „velkých narácí“, metadiskursů a nemožnosti konsensu pokládá za neopodstatněné. Skutečně je překonaná víra v nevyhnutelný chod dějin a v jeho směřování jako pokroku v souladu s nějakou universální zákonitostí.

H. Jonas: Jonasova kniha Princip odpovědnosti (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilization*, Frankfurt/M. 1979) patří mezi velmi diskutované hned od doby svého vydání (1979).

Vývoj vědy a techniky navodil podle Jonase množství otázek a problémů, jež nemohou být více zodpovězeny pomocí tradiční, převážně nábožensky orientované etiky. Jonas si klade otázku, jak dalece vývoj vědy a techniky vyžaduje novou etiku, a které principy mají být základem takové etiky. Základy tradiční etiky podle něj zničil dosavadní vývoj věd a jeho osvětské aspirace. Upozorňuje na nebyvalou koncentraci destruktivní i konstruktivní síly v moci lidí, přičemž technický pokrok dosáhl vlastní dynamiky, která je jen stěží (nebo vůbec) kontrolovatelná. V této souvislosti klade metafyzickou otázku, s níž etika nebyla dosud konfrontována: Zda a proč vůbec mělo existovat lidstvo, proč by mělo být respektováno jeho genetické dědictví, proč by měl vůbec existovat život? Rozumovými důvody lze právě tak dobře zdůvodnit, že lidstvo, jak se rozvinulo, nemá budoucnost, ale že je z morálních důvodů zralé k zániku. „Přežití lidstva“ není ohroženo jednotlivcem

jako jednotlivcem – proč by se mělo tedy v jednotlivých případech vyžadovat? Proti zabíjení, vykořisťování, válce, pokud je to původním zájmem původce, nestojí žádná transcendentní autorita, která by platila bezpodmínečně pro všechny. Apel rozumu nestačí, protože jeho pomocí lze vždy zdůvodnit jednu věc i její opak.

Při stále detailnějším vědění je těžší prohlédnout komplexní souvislosti a provázanost systémů, je obtížnější oborová komunikace. Tyto skutečnosti vedou k novému zvážení odpovědnosti. Jonas zdůrazňuje vedle odpovědnosti vztažené k minulosti i odpovědnost upřenou k budoucímu, vedle individuální i kolektivní odpovědnosti, odpovědnost za ne-lidské způsoby života a za neživou přírodu.

Jonas v návaznosti na Kanta formuluje teleologický imperativ: *Jednej tak, ať jsou následky tvého konání slučitelné s důstojným lidským bytím, to znamená, s nárokem lidstva na přežití.* Ve svém díle zdůrazňuje větší vážnost katastrofických prognóz než prognóz spásných. Důvodem je to, že člověk může žít bez nejvyššího dobra, ale ne s nejvyšším zlem,

Ve smyslu etiky sebezachování se Jonas nezříká vědecko-technických vymožeností, naopak tvrdí, že současné problémy se dají řešit pouze pomocí zesíleného vědeckotechnického výzkumu, avšak zdůrazňuje určitou míru umírněnosti ve spotřebě, při užití či získání moci. Je si rovněž vědom, že pro otázky typu experimentů s embryi, umělého oplodnění, euthanasie apod. neexistují žádná univerzální řešení. Ta musí být hledána ve svobodné diskusí bez předsudků.

Podle Jonase má náboženská víra již odpovědi, které musí filosofie teprve hledat, a to s nejistou vyhlídkou na úspěch. Víra může snadno poskytnout základnu etice, avšak víru nelze získat na objednávku.

V diskusích se objevují vůči Jonasovi námitky, že chápe odpovědnost jako nereciproký, jednostranný vztah (v souvislosti s ústupem od tematizace náboženského zdůvodnění odpovědnosti). Někteří autoři zdůrazňují dvojí vztahovost odpovědnosti, reciprokou, dialogickou koncepci odpovědností na místo pojmu „totální“ odpovědnosti. Pak lze v ní najít místo pro různorodou otevřenost kultur a náboženství, bez níž je budoucí světový ethos nemyslitelný (srovnej Huber, W.: *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München 1990).

J. Rawls – vůči v anglosaském jazykovém prostoru převládající tradici utilitaristické etiky (od D. Huma, A. Smithe, J. Bentham, J. S. Milla) je stoupencem teorie spravedlnosti (jako *fairness* – férovosti), která se opírá o teorii společenské smlouvy (J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant) a která se má prokázat jako nejlepší morální základna demokratické společnosti. Rawls vychází ze dvou základních výroků teorie spravedlnosti:

1) Každý má stejné právo na co nejrozsáhlejší systém rovných základních svobod, který je srovnatelný se stejným systémem ostatních lidí

2) Sociální a hospodářské nerovnosti je třeba upravovat tak, aby a) bylo možné rozumně očekávat, že budou sloužit ku prospěchu komukoliv a b) aby byly slučitelné s pozicemi a úřady, které jsou tu pro každého.

Druhý výrok nazývaný též principem difference má vytvářet kompenzaci mezi zvýhodněnými a méně zvýhodněnými členy společnosti ve smyslu vytváření maximálně stejných šancí. Spravedlivá společnost je společnost, která každému, nezávisle na jeho sociálním statusu poskytuje tytéž šance k uskutečnění jeho individuální představy o dobrém životě, jeho individuálního plánu. Těm, kteří jsou přirozeně handicapovaní, nahrazuje podle možnosti jejich nevýhody. Přirozené nadání, jako inteligence nebo tělesná síla, s nimiž disponují jednotliví členové společnosti, jsou považovány za obecné dobro. Ten, kdo je přirozeně zvýhodněný (kdo bude chtít být), ten se smí těšit z tohoto zvýhodnění natolik, nakolik se rovněž zlepšuje i postavení handicapovaných členů společnosti. Nikdo si nezasloužil své lepší přirozené schopnosti nebo lepší startovní místo ve společnosti. Rawls zde označuje státní opatření usilující zlepšit pozici méně zvýhodněných za zcela oprávněná.

Rawlsova teorie spravedlnosti, založená na myšlenkovém experimentu původního přirozeného stavu společnosti, se ocitá velmi často na programu etických diskusí. Vůči ní se objevují mnohé

námítky, např.: podle jakých kritérií je určena skupina méně zvýhodněných členů společnosti? jak interpretovat požadavek, že méně zvýhodnění musí mít co největší výhody? neexistují osoby, jež se v horší pozici ocitly vlastním zaviněním? apod. (srovnej např. Nozick. R.: *Anarchie, Staat, Utopia*. München 1976).

A. MacIntyre: celková kulturní krize moderny spočívá podle MacIntyry na krizi morální. Ztráta sociální jednoty vede k soudobé kritice myšlenky svobodné individuality. Morální krize současnosti souvisí s novodobým individualismem. Ve vztahu k současné morální problematice selhává i momentálně převládající filosofie (ať analytická nebo fenomenologická). MacIntyre se domnívá, že již nelze očekávat morální jednotu v dnešní pluralistické společnosti. Vyžaduje na jedné straně právo a zákon k potlačování společenských konfliktů a na druhé straně návrat k aristotelskému učení o ctnostech, zaměřených k individuální etice (*After Virtue. A Study in Moral Theologie*, Indiana 1981, něm.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987).

R. M. Hare: v našem malém přehledu vystupuje jako zástupce analytické etiky, která představuje široký proud současného etického myšlení převážně v anglosaské oblasti.

Filosofická teorie etiky rozvíjená v rámci analytické filosofie se chápe jako metaetika, to znamená jako kritická teorie řečových forem morálních výpovědí. Zatímco v tradiční etice jde především o analýzu principů, jež určují mravní bytí a povinnosti, přechází metaetika při řešení etických otázek k analýze významu morálních pojmů (dobrý, zlý, ...) a objasňování výroků. Analytické argumenty metaetiků lze rozčlenit na kognitivní a nekognitivní teorie. Kognitivisté setrvávají na principiální poznatelnosti a objektivitě morálního, nekognitivisté zdůrazňují jeho iracionálnost, subjektivitu. Kognitivní teorie lze dále rozčlenit na etický naturalismus (R. B. Peruy, C. I. Lewis) – tvrdí, že je možné definovat morální pojmy a výrazy (dobrý, spravedlivý, ctnost) empirickými, deskriptivně uchopitelnými pojmy (příjemný, nutný, radost); etický intuitivismus (G. M. Moore, V. D. Ross) a etický logicismus, mezi něž je řazen i R. M. Hare.

Představitelé etického logicismu (S. E. Toulmin, R. M. re, P. H. Nowell-Smith, P. E. Edwards, G. H. von Wright, C. Welmann) zastávají tezi, že je dána zvláštní metoda argumentace, „logika etiky“, logika výroků odpovídající imperativní nebo deontické logice, jež by mohla být demonstrována prostřednictvím racionálních struktur morálního.

V protikladu ke kognitivistům předkládají „emotivisté“ (A. J. Ayer, C. L. Stevenson) nekognitivní teorii etiky, v níž morální a hodnotové soudy jsou výrazem pocitů. Morální soudy a argumentace postrádají objektivní, intersubjektivní kontrole přístupné měřítko, proto nemůže být morální předmětem racionálně postupující vědy.

Jméno R. M. Hare je spjato s preskriptivismem. Jeho metaetické pozici jde o metodicky správnou „logickou“ charakteristiku jazyka morálních výpovědí. Jazyk morálky pojímá Hare jako část preskriptivního jazyka. Jazyk obsahuje imperativy a hodnotící výrazy a věty. Hodnotící jsou pro Hareho výrazy jako dobrý, správný nebo pilný, odvážný, jež mohou být užívány jak deskriptivně, tak preskriptivně. Preskriptivní označuje stanovené nebo doporučené významy jazykových výrazů (dobrý, správný). Tento význam zakládá hodnocení, jež nelze samostatně z pojmu předmětu nebo jednání, jež je hodnoceno, přímo rozeznat. Význam hodnotících výrazů nelze odvodit ani z pravdivého popsání předmětu nebo jednání: z indikativních premis mohou být odvozeny jen indikativní soudy.

Hare chápe preskriptivitu morálních soudů těsně spjatou s lidskou svobodou, nezávislou na naturalistických determinantech morálních přesvědčení.

Ve výčtu mnoha dalších autorů, kteří ilustrují šíři soudobého etického diskursu bychom jistě mohli pokračovat dále. Domnívám se však, že uvedení autoři dostatečně naznačují rámeček diskursu,

na němž je patrné prolínání paradigmaticky odlišných přístupů k etice (strukturalismus, analytická filosofie a další).

Fenomén postmoderny se mnohdy v nepřesných a neúplných vymezeních představuje jako pouze jeden z módních ismů, jako sezónní záležitost. Odmysleme však samotný název (poněkud nešťastně zvolený) a soustřeďme se na samotný styl myšlení, uvažování a rozvažování. Vnímání světa způsobem, o jaký se snaží postmoderní myšlení a vědění, přesahuje a přestupuje rámec filosofie a stává se kulturním paradigmatickým – fenoménem konce 20. století, silně akcentovaným od 80. let. Současně jsou patrné rozpaky nad svým vlastním způsobem vědění, nad neumělostí skloubit radikální pluralitu, diferentnost, kontingentnost s principy tolerance, solidarity. Úsilí postmoderny se po počátečním rozvolnění „moderního“ myšlení, racionality, napíná tímto směrem. Postmoderní myšlení bychom mohli (bez označení postmoderní) ocenit jako pokus o uzdravující dialog mezi rozdílnými racionalitami, mezi rozdílným věděním, odlišnými náboženstvími, kterým moderní racionalita není s to již sama porozumět, protože je ve svých očích dávno „překonala“.

Doporučená literatura

Obsáhlejší sborníky věnované postmoderně:

Huyssen, A. /Scherpe, K. R. (Hrsg.): Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986. Jencks, Ch.: Post-Modernism. The New Classicism in Art and Architecture. London 1987.

Kamper, D./ Reijen, W. (Hrsg.): Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. Frankfurt/M, Suhrkamp 1987.

Kemper, P. (Hrsg.): „Postmoderne“ oder Der Kampf um die Zukunft. Kontroverse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft, Frankfurt 1988.

Koslowski, P./Spaemann, R./Löw, R.: Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Weinheim 1986.

Wellmer, A.: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Frankfurt/M. 1985.

Welsch, W.: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim, Acta Humaniora, 1987.

Welsch, W.: Wege aus der Moderne. Weinheim 1987. (Welschova kniha obsahuje početnou bibliografii k postmoderní diskusi.)

Díla často diskutovaná v etice:

Apel, K. (Hrsg.): Praktische Philosophie/Ethik, (2 Bd) Frankfurt/M, Fischer 1984.

Apel, K.-O.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur Postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

Apel, K.-O.: Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Stuttgart, 1990.

Habermas, J.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1983.

Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. 1984.

MacIntyre, A.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt a.M., Campus, 1987.

Oelmüller, W. (ed.): Materialien zur Normendiskussion, (3. Bänden) Paderborn, 1978–79.

Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979 (A Theory of Justice, 1971). Ricoeur, P.: Phenomenologie der Schuld. I. Die Fehlbahrkeit des Menschen. Freiburg, Alber, 1989, 2.vyd. Ricoeur, P.; Phenomenologie der Schuld II. Symbolik des Bösen. Freiburg, Alber, 1988, 2.vyd.

Rorty, R.: Philosophy and Mirror of Nature, Princeton 1980

Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

Rorty, R.: Solidarität oder Objektivität 1988.

Sloterdijk, P.: Kritik der zynischen Vernunft, (2. Bd.) Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

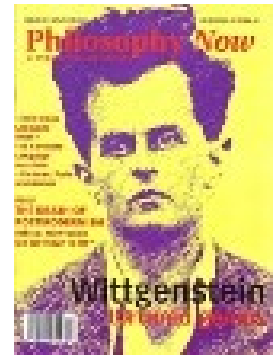
BRÁZDA, Radim. Etika v postmoderní době. In: KOL. *Vybrané problémy soudobé etiky*. Brno, MU, 1993, s. 14–41.

The Death of Postmodernism And Beyond

Alan Kirby

Alan Kirby says postmodernism is dead and buried. In its place comes a new paradigm of authority and knowledge formed under the pressure of new technologies and contemporary social forces.

Philosophy Now, 2006, No. 58 (Nov/Dec)



I have in front of me a module description downloaded from a British university English department's website. It includes details of assignments and a week-by-week reading list for the optional module 'Postmodern Fictions', and if the university is to remain nameless here it's not because the module is in any way shameful but that it handily represents modules or module parts which will be taught in virtually every English department in the land this coming academic year. It assumes that postmodernism is alive, thriving and kicking: it says it will introduce "the general topics of 'postmodernism' and 'postmodernity' by examining their relationship to the contemporary writing of fiction". This might suggest that postmodernism is contemporary, but the comparison actually shows that it is dead and buried.

Postmodern philosophy emphasises the elusiveness of meaning and knowledge. This is often expressed in postmodern art as a concern with representation and an ironic self-awareness. And the argument that postmodernism is over has already been made philosophically. There are people who have essentially asserted that for a while we believed in postmodern ideas, but not any more, and from now on we're going to believe in critical realism. The weakness in this analysis is that it centres on the academy, on the practices and suppositions of philosophers who may or may not be shifting ground or about to shift – and many academics will simply decide that, finally, they prefer to stay with Foucault [arch postmodernist] than go over to anything else. However, a far more compelling case can be made that postmodernism is dead by looking outside the academy at current cultural production.

Most of the undergraduates who will take 'Postmodern Fictions' this year will have been born in 1985 or after, and all but one of the module's primary texts were written before their lifetime. Far from being 'contemporary', these texts were published in another world, before the students were born: *The French Lieutenant's Woman*, *Nights at the Circus*, *If on a Winter's Night a Traveler*, *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (and *Blade Runner*), *White Noise*: this is Mum and Dad's culture. Some of the texts ('*The Library of Babel*') were written even before their parents were born. Replace this cache with other postmodern stalwarts – *Beloved*, *Flaubert's Parrot*, *Waterland*, *The Crying of Lot 49*, *Pale Fire*, *Slaughterhouse 5*, *Lanark*, *Neuromancer*, anything by B. S. Johnson – and the same applies. It's all about as contemporary as *The Smiths*, as hip as shoulder pads, as happening as Betamax video recorders. These are texts which are just coming to grips with the existence of rock music and television; they mostly do not dream even of the possibility of the technology and communications media – mobile phones, email, the internet, computers in every house powerful enough to put a man on the moon – which today's undergraduates take for granted.

The reason why the primary reading on British postmodernism fictions modules is so old, in relative terms, is that it has not been rejuvenated. Just look out into the cultural market-place: buy novels published in the last five years, watch a twenty-first century film, listen to the latest music – above all just sit and watch television for a week – and you will hardly catch a glimpse of postmodernism. Similarly, one can go to literary conferences (as I did in July) and sit through a dozen papers which make no mention of Theory, of Derrida, Foucault, Baudrillard. The sense of superannuation, of the impotence and the irrelevance of so much Theory among academics, also bears

testimony to the passing of postmodernism. The people who produce the cultural material which academics and non-academics read, watch and listen to, have simply given up on postmodernism. The occasional metafictional or self-conscious text will appear, to widespread indifference – like Bret Easton Ellis' *Lunar Park* – but then modernist novels, now long forgotten, were still being written into the 1950s and 60s. The only place where the postmodern is extant is in children's cartoons like *Shrek* and *The Incredibles*, as a sop to parents obliged to sit through them with their toddlers. This is the level to which postmodernism has sunk; a source of marginal gags in pop culture aimed at the under-eights.

What's Post Postmodernism?

I believe there is more to this shift than a simple change in cultural fashion. The terms by which authority, knowledge, selfhood, reality and time are conceived have been altered, suddenly and forever. There is now a gulf between most lecturers and their students akin to the one which appeared in the late 1960s, but not for the same kind of reason. The shift from modernism to postmodernism did not stem from any profound reformulation in the conditions of cultural production and reception; all that happened, to rhetorically exaggerate, was that the kind of people who had once written *Ulysses* and *To the Lighthouse* wrote *Pale Fire* and *The Bloody Chamber* instead. But somewhere in the late 1990s or early 2000s, the emergence of new technologies re-structured, violently and forever, the nature of the author, the reader and the text, and the relationships between them.

Postmodernism, like modernism and romanticism before it, fetishised [ie placed supreme importance on] the author, even when the author chose to indict or pretended to abolish him or herself. But the culture we have now fetishises the recipient of the text to the degree that they become a partial or whole author of it. Optimists may see this as the democratisation of culture; pessimists will point to the excruciating banality and vacuity of the cultural products thereby generated (at least so far).

Let me explain. Postmodernism conceived of contemporary culture as a spectacle before which the individual sat powerless, and within which questions of the real were problematised. It therefore emphasised the television or the cinema screen. Its successor, which I will call pseudo-modernism, makes the individual's action the necessary condition of the cultural product. Pseudo-modernism includes all television or radio programmes or parts of programmes, all 'texts', whose content and dynamics are invented or directed by the participating viewer or listener (although these latter terms, with their passivity and emphasis on reception, are obsolete: whatever a telephoning Big Brother voter or a telephoning 6-0-6football fan are doing, they are not simply viewing or listening).

By definition, pseudo-modern cultural products cannot and do not exist unless the individual intervenes physically in them. *Great Expectations* will exist materially whether anyone reads it or not. Once Dickens had finished writing it and the publisher released it into the world, its 'material textuality' – its selection of words – was made and finished, even though its meanings, how people interpret it, would remain largely up for grabs. Its material production and its constitution were decided by its suppliers, that is, its author, publisher, serialiser etc alone – only the meaning was the domain of the reader. Big Brother on the other hand, to take a typical pseudo-modern cultural text, would not exist materially if nobody phoned up to vote its contestants off. Voting is thus part of the material textuality of the programme – the telephoning viewers write the programme themselves. If it were not possible for viewers to write sections of Big Brother, it would then uncannily resemble an Andy Warhol film: neurotic, youthful exhibitionists inertly bitching and talking aimlessly in rooms for hour after hour. This is to say, what makes Big Brother what it is, is the viewer's act of phoning in.

Pseudo-modernism also encompasses contemporary news programmes, whose content increasingly consists of emails or text messages sent in commenting on the news items. The terminology of 'interactivity' is equally inappropriate here, since there is no exchange: instead, the

viewer or listener enters – writes a segment of the programme – then departs, returning to a passive role. Pseudo-modernism also includes computer games, which similarly place the individual in a context where they invent the cultural content, within pre-delineated limits. The content of each individual act of playing the game varies according to the particular player.

The pseudo-modern cultural phenomenon par excellence is the internet. Its central act is that of the individual clicking on his/her mouse to move through pages in a way which cannot be duplicated, inventing a pathway through cultural products which has never existed before and never will again. This is a far more intense engagement with the cultural process than anything literature can offer, and gives the undeniable sense (or illusion) of the individual controlling, managing, running, making up his/her involvement with the cultural product. Internet pages are not 'authored' in the sense that anyone knows who wrote them, or cares. The majority either require the individual to make them work, like Streetmap or Route Planner, or permit him/her to add to them, like Wikipedia, or through feedback on, for instance, media websites. In all cases, it is intrinsic to the internet that you can easily make up pages yourself (eg blogs).

If the internet and its use define and dominate pseudo-modernism, the new era has also seen the revamping of older forms along its lines. Cinema in the pseudo-modern age looks more and more like a computer game. Its images, which once came from the 'real' world – framed, lit, sound-tracked and edited together by ingenious directors to guide the viewer's thoughts or emotions – are now increasingly created through a computer. And they look it. Where once special effects were supposed to make the impossible appear credible, CGI frequently [inadvertently] works to make the possible look artificial, as in much of *Lord of the Rings* or *Gladiator*. Battles involving thousands of individuals have really happened; pseudo-modern cinema makes them look as if they have only ever happened in cyberspace. And so cinema has given cultural ground not merely to the computer as a generator of its images, but to the computer game as the model of its relationship with the viewer.

Similarly, television in the pseudo-modern age favours not only reality TV (yet another unapt term), but also shopping channels, and quizzes in which the viewer calls to guess the answer to riddles in the hope of winning money. It also favours phenomena like Ceefax and Teletext. But rather than bemoan the new situation, it is more useful to find ways of making these new conditions conduits for cultural achievements instead of the vacuity currently evident. It is important here to see that whereas the form may change (*Big Brother* may wither on the vine), the terms by which individuals relate to their television screen and consequently what broadcasters show have incontrovertibly changed. The purely 'spectacular' function of television, as with all the arts, has become a marginal one: what is central now is the busy, active, forging work of the individual who would once have been called its recipient. In all of this, the 'viewer' feels powerful and is indeed necessary; the 'author' as traditionally understood is either relegated to the status of the one who sets the parameters within which others operate, or becomes simply irrelevant, unknown, sidelined; and the 'text' is characterised both by its hyper-ephemerality and by its instability. It is made up by the 'viewer', if not in its content then in its sequence – you wouldn't read *Middlemarch* by going from page 118 to 316 to 401 to 501, but you might well, and justifiably, read Ceefax that way.

A pseudo-modern text lasts an exceptionally brief time. Unlike, say, *Fawlty Towers*, reality TV programmes cannot be repeated in their original form, since the phone-ins cannot be reproduced, and without the possibility of phoning-in they become a different and far less attractive entity. Ceefax text dies after a few hours. If scholars give the date they referenced an internet page, it is because the pages disappear or get radically re-cast so quickly. Text messages and emails are extremely difficult to keep in their original form; printing out emails does convert them into something more stable, like a letter, but only by destroying their essential, electronic state. Radio phone-ins, computer games – their shelf-life is short, they are very soon obsolete. A culture based on these things can have no memory – certainly not the burdensome sense of a preceding cultural inheritance which informed modernism and postmodernism. Non-reproducible and evanescent,

pseudo-modernism is thus also amnesiac: these are cultural actions in the present moment with no sense of either past or future.

The cultural products of pseudo-modernism are also exceptionally banal, as I've hinted. The content of pseudo-modern films tends to be solely the acts which beget and which end life. This puerile primitivism of the script stands in stark contrast to the sophistication of contemporary cinema's technical effects. Much text messaging and emailing is vapid in comparison with what people of all educational levels used to put into letters. A triteness, a shallowness dominates all. The pseudo-modern era, at least so far, is a cultural desert. Although we may grow so used to the new terms that we can adapt them for meaningful artistic expression (and then the pejorative label I have given pseudo-modernism may no longer be appropriate), for now we are confronted by a storm of human activity producing almost nothing of any lasting or even reproducible cultural value – anything which human beings might look at again and appreciate in fifty or two hundred years time.

The roots of pseudo-modernism can be traced back through the years dominated by postmodernism. Dance music and industrial pornography, for instance, products of the late 70s and 80s, tend to the ephemeral, to the vacuous on the level of signification, and to the unauthored (dance much more so than pop or rock). They also foreground the activity of their 'reception': dance music is to be danced to, porn is not to be read or watched but used, in a way which generates the pseudo-modern illusion of participation. In music, the pseudo-modern superseding of the artist-dominated album as monolithic text by the downloading and mix-and-matching of individual tracks on to an iPod, selected by the listener, was certainly prefigured by the music fan's creation of compilation tapes a generation ago. But a shift has occurred, in that what was a marginal pastime of the fan has become the dominant and definitive way of consuming music, rendering the idea of the album as a coherent work of art, a body of integrated meaning, obsolete.

To a degree, pseudo-modernism is no more than a technologically motivated shift to the cultural centre of something which has always existed (similarly, metafiction has always existed, but was never so fetishised as it was by postmodernism). Television has always used audience participation, just as theatre and other performing arts did before it; but as an option, not as a necessity: pseudo-modern TV programmes have participation built into them. There have long been very 'active' cultural forms, too, from carnival to pantomime. But none of these implied a written or otherwise material text, and so they dwelt in the margins of a culture which fetishised such texts – whereas the pseudo-modern text, with all its peculiarities, stands as the central, dominant, paradigmatic form of cultural product today, although culture, in its margins, still knows other kinds. Nor should these other kinds be stigmatised as 'passive' against pseudo-modernity's 'activity'. Reading, listening, watching always had their kinds of activity; but there is a physicality to the actions of the pseudo-modern text-maker, and a necessity to his or her actions as regards the composition of the text, as well as a domination which has changed the cultural balance of power (note how cinema and TV, yesterday's giants, have bowed before it). It forms the twenty-first century's social-historical-cultural hegemony. Moreover, the activity of pseudo-modernism has its own specificity: it is electronic, and textual, but ephemeral.

Clicking In The Changes

In postmodernism, one read, watched, listened, as before. In pseudo-modernism one phones, clicks, presses, surfs, chooses, moves, downloads. There is a generation gap here, roughly separating people born before and after 1980. Those born later might see their peers as free, autonomous, inventive, expressive, dynamic, empowered, independent, their voices unique, raised and heard: postmodernism and everything before it will by contrast seem elitist, dull, a distant and droning monologue which oppresses and occludes them. Those born before 1980 may see, not the people, but contemporary texts which are alternately violent, pornographic, unreal, trite, vapid, conformist, consumerist, meaningless and brainless (see the drivel found, say, on some Wikipedia pages, or the lack of context on Ceefax). To them what came before pseudo-modernism will increasingly

seem a golden age of intelligence, creativity, rebellion and authenticity. Hence the name 'pseudo-modernism' also connotes the tension between the sophistication of the technological means, and the vapidness or ignorance of the content conveyed by it – a cultural moment summed up by the fatuity of the mobile phone user's "I'm on the bus".

Whereas postmodernism called 'reality' into question, pseudo-modernism defines the real implicitly as myself, now, 'interacting' with its texts. Thus, pseudo-modernism suggests that whatever it does or makes is what is reality, and a pseudo-modern text may flourish the apparently real in an uncomplicated form: the docu-soap with its hand-held cameras (which, by displaying individuals aware of being regarded, give the viewer the illusion of participation); *The Office* and *The Blair Witch Project*, interactive pornography and reality TV; the essayistic cinema of Michael Moore or Morgan Spurlock.

Along with this new view of reality, it is clear that the dominant intellectual framework has changed. While postmodernism's cultural products have been consigned to the same historicised status as modernism and romanticism, its intellectual tendencies (feminism, postcolonialism etc) find themselves isolated in the new philosophical environment. The academy, perhaps especially in Britain, is today so swamped by the assumptions and practices of market economics that it is deeply implausible for academics to tell their students they inhabit a postmodern world where a multiplicity of ideologies, world-views and voices can be heard. Their every step hounded by market economics, academics cannot preach multiplicity when their lives are dominated by what amounts in practice to consumer fanaticism. The world has narrowed intellectually, not broadened, in the last ten years. Where Lyotard saw the eclipse of Grand Narratives, pseudo-modernism sees the ideology of globalised market economics raised to the level of the sole and over-powering regulator of all social activity – monopolistic, all-engulfing, all-explaining, all-structuring, as every academic must disagreeably recognise. Pseudo-modernism is of course consumerist and conformist, a matter of moving around the world as it is given or sold.

Secondly, whereas postmodernism favoured the ironic, the knowing and the playful, with their allusions to knowledge, history and ambivalence, pseudo-modernism's typical intellectual states are ignorance, fanaticism and anxiety: Bush, Blair, Bin Laden, Le Pen and their like on one side, and the more numerous but less powerful masses on the other. Pseudo-modernism belongs to a world pervaded by the encounter between a religiously fanatical segment of the United States, a largely secular but definitionally hyper-religious Israel, and a fanatical sub-section of Muslims scattered across the planet: pseudo-modernism was not born on 11 September 2001, but postmodernism was interred in its rubble. In this context pseudo-modernism lashes fantastically sophisticated technology to the pursuit of medieval barbarism – as in the uploading of videos of beheadings onto the internet, or the use of mobile phones to film torture in prisons. Beyond this, the destiny of everyone else is to suffer the anxiety of getting hit in the cross-fire. But this fatalistic anxiety extends far beyond geopolitics, into every aspect of contemporary life; from a general fear of social breakdown and identity loss, to a deep unease about diet and health; from anguish about the destructiveness of climate change, to the effects of a new personal ineptitude and helplessness, which yield TV programmes about how to clean your house, bring up your children or remain solvent. This technologised cluelessness is utterly contemporary: the pseudo-modernist communicates constantly with the other side of the planet, yet needs to be told to eat vegetables to be healthy, a fact self-evident in the Bronze Age. He or she can direct the course of national television programmes, but does not know how to make him or herself something to eat – a characteristic fusion of the childish and the advanced, the powerful and the helpless. For varying reasons, these are people incapable of the "disbelief of Grand Narratives" which Lyotard argued typified postmodernists.

This pseudo-modern world, so frightening and seemingly uncontrollable, inevitably feeds a desire to return to the infantile playing with toys which also characterises the pseudo-modern cultural world. Here, the typical emotional state, radically superseding the hyper-consciousness of irony, is the trance – the state of being swallowed up by your activity. In place of the neurosis of

modernism and the narcissism of postmodernism, pseudo-modernism takes the world away, by creating a new weightless nowhere of silent autism. You click, you punch the keys, you are 'involved', engulfed, deciding. You are the text, there is no-one else, no 'author'; there is nowhere else, no other time or place. You are free: you are the text: the text is superseded.

© Dr Alan Kirby 2006

Alan Kirby holds a PhD in English Literature from the University of Exeter. He currently lives in Oxford.

https://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond



Postmodernism is dead. What comes next?

Alison Gibbons

The Times Literary Supplement, 12/2017

From the late 1980s onwards, novelists, artists, critics and art historians have foreseen the death of postmodernism. Linda Hutcheon, in the second edition of *The Politics of Postmodernism* (2002), declared: "it's over". The contemporary period – starting with the fall of the Berlin Wall in 1989 and gathering momentum throughout the 1990s and beyond – is often said to have a distinct intensity, and thus feels like a moment in which, in the words of the narrator in Ben Lerner's novel *10.04*, we find "the world rearranging itself".

Postmodernism has taken various guises and, accordingly, there is no absolute consensus on what constituted it in the first place. Fredric Jameson characterized it in *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* as the loss of historicity, a lack of depth and meaningfulness and a waning of emotional affect, while Brian McHale in *Postmodernist Fiction* (1987) argued that postmodernism is defined by its fascination with the ontological. Taken together, postmodernism seems essentially to involve a questioning of the real, both in terms of the actual world, and in the representational efficacy and fidelity of fiction.

The forces that once drove postmodernism seem now to be depleted, however. Postmodernism rejected grand narratives, including those of religion, the concept of progress and of history itself. Angela Carter's fiction, and particularly *The Bloody Chamber*, provides a clear example of the typical postmodernist impulse: in rewriting traditional fairy-tales she subverts grand narratives of gender, sexuality and female subjectivity. In contrast, in today's cultural climate there appears to be a renewed engagement with history and a revival of mythic meaning-making that the arch-postmodernists would have abhorred. Ruth Ozeki's *A Tale for the Time Being* (2013), for example, relates interconnecting histories – among them the story of a Japanese Kamikaze pilot in the Second World War and the 2011 Tōhoku Earthquake and Tsunami in Japan, contextualizing both in a history of ideas, by reflecting throughout on the principles of Zen Buddhism.

Postmodernism refracted reality into endless language-games, with authors such as Paul Auster making appearances in the fictional universes of their novels or, as is the case in Julio Cortázar's short story "The Continuity of Parks", with characters reading stories only to find the embedded

story bleeding back into their level of representation. At first glance, today's writers demonstrate a similar impulse to blur the lines between fiction and reality, as David Shields advocates in his book *Reality Hunger* (2010). Yet when authors, or other real elements, appear in fiction now – as Ben Lerner does in *10:04* – their presence is intended to signal realism, rather than to foreground the artifice of the text. Indeed, in place of postmodernism's cool detachment, its anti-anthropomorphism, realism is once again a popular mode. Emotions, furthermore, are again playing a central role in literary fiction, as authors insist on our essential relationality – our connectedness as humans to one another in the globalizing world and with fictional characters as representations of our selves.

It seems then, that a new dominant cultural logic is emerging; the world – or in any case, the literary cosmos – is rearranging itself. This process is still in flux and must be approached strictly in the present tense. To understand the situation, we have to pose a number of questions. The first, and most dramatic, is "Is postmodernism dead?"; quickly followed by "If so, when did it die?". Critics – such as Christian Moraru, Josh Toth, Neil Brooks, Robin van den Akker and Timotheus Vermeulen – repeatedly point to the fall of the Berlin Wall in 1989, the new millennium, the 9/11 attacks, the so-called "War on Terror" and the wars in the Middle East, the financial crisis and the ensuing global revolutions. Taken together, these events signify the failure and unevenness of global capitalism as an enterprise, leading to an ensuing disillusionment with the project of neo-liberal postmodernity and the recent political splintering into extreme Left and extreme Right. The cumulative effect of these events – and the accompanying hyper-anxiety brought about by twenty-four hour news – has made the Western world feel like a more precarious and volatile place, in which we can no longer be nonchalant about our safety or our future.

It seems fitting to me that Oxford Dictionaries chose the politically-charged "post-truth" as their word of the year for 2016. The prevalence of the word – associated particularly with the current political climate (Trump, Brexit, personality politics in general) – is symbolic of contemporary attitudes towards the concept of truth. It can help us to think about the radical cultural shifts that are underway. While modernism was ultimately founded on a utopianism that upheld certain universal truths, postmodernism rejected and deconstructed the notion of truth altogether. The prefix "post-" paradoxically ends up drawing into closer focus the very concept it seeks to reject. The two elements of the word therefore form a kind of metonym for the current stance; "post" reflects a lingering postmodernist distrust, while "truth" remains an important touchstone.

There are many terms for this new supplanting cultural logic, this shift in the ruling belief system: to name a few – altermodernism, cosmodernism, digimodernism, metamodernism, performatism, post-digital, post-humanism, and the clunky post-postmodernism. There are convergences and divergences between these conceptualizations; they complement each other as much as they compete. Even so, consistent across these formations is a legacy of modernist and post-modernist stylistic practice, and a rehabilitated ethical consciousness. Lerner's *10.04* provides an illustrative case. In one episode, the narrator Ben has just finished his monthly shift at Park Slope Food Co-op. Ben, like many members of the Co-op, simultaneously exhibits pride in its eco-friendly, anti-capitalist ethos and disdain at its inflexibility in accommodating his own extensive travel plans in the working rota. While bagging dried mangoes, Noor, a fellow member, reveals that she is not biologically related to the man she thought was her father. This has significant repercussions for her sense of self, particularly since her Arab-American identity has been founded on her father's Lebanese heritage.

Despite the intensely personal and affecting nature of Noor's story, it is punctuated with interruptions. The narrator repeatedly interjects with reporting clauses and narratorial intrusions, such as "Noor said, although not in these words". The device is postmodern, recursively framing and foregrounding the story in a story, yet it serves not as a self-reflexive affectation; but rather as a way of showing the hermeneutic function of stories in our memories, in our narratives of self and in our relationships with others. There is a narrative interruption too, when Ben is called away from the mangoes. Not yet knowing how Noor's story ends, Ben wrongly jumps to the conclusion

that the story is about Islamophobia. This judgement made by Lerner's narrating character, self-righteous but flawed, is seen as emblematic of widespread Western social hypocrisy and made more poignant precisely because readers are supposed to interpret the character as a textual proxy for the author. Again, what seems like postmodern metatextuality – the character of the author in the fiction – is not used to postmodern effect. The typically postmodern appearance of the author reduced him or her to a linguistic sign by the ontological impossibility of their presence in the fiction. Contrastingly, Lerner's author is precisely at home in the fiction.

Later reflecting on Noor's story, Ben wishes there had been a way to comfort her "without it sounding like presumptuous co-op nonsense". Ben contemplates his own feelings: "my personality dissolving into a personhood so abstract that every atom belonging to me as good as belonged to Noor, the fiction of the world rearranging itself around her". In *10.04*, this rearrangement of the world turns on an axis of human subjectivity, conceived as intimately and ethically relational.

10.04 is just one example of contemporary fiction that articulates a sentiment beyond the postmodern. It can be categorized as autofiction, a genre that integrates the autobiographical into fiction, and that has blossomed alongside the so-called memoir boom. The genre, at first glance, may seem strictly postmodern, dealing as it does with the fragmentation of the subject and the blurring of the fact-fiction ontological boundary. Yet contemporary autofictions narrativize the self not as a game, but in order to enhance the realism of a text and tackle the sociological and phenomenological dimensions of personal life. Édouard Louis's *The End of Eddy* (2017) is a case in point, detailing within a work of fiction the author's own experiences as an effeminate young man in a small working-class village in Northern France.

Other recent literary trends, such as the popularity of historical fiction, the revival of realism and fiction's increased engagement with visual and digital culture are also emblematic of this shift. While David Foster Wallace is often cited as the literary figure who issued a call-to-arms against ironic postmodern pop-culture, many other contemporary writers appear to be mounting the offence: among them Ben Lerner, but also Jennifer Egan, Dave Eggers, Joshua Ferris, Jonathan Franzen, Sheila Heti, Kazuo Ishiguro, Ruth Ozeki, Ali Smith, Zadie Smith and Adam Thirlwell. Thirlwell's *Kapow!* (2012), for instance, engages with the revolutions of the Arab Spring, interrogating their historicity and significance, through comparison with the French Revolution. In the process, the self-conscious narrator mixes high and low cultural references, emphasizes the relay of the media's reportage of world events, and considers the appropriateness of writing his own Arabic novel.

At the same time, our culture retains many of the themes and concerns that exercised writers of earlier generations; there is little sign of a radical literary avant garde sweeping away the old to make way for the new. Postmodernism might not be as emphatically over as some critics like to claim, but it does seem to be in retreat. Its devices have become so commonplace that they have been absorbed into mainstream, commercial and popular culture. Postmodernism has lost its value in part because it has oversaturated the market. And with the end of postmodernism's playfulness and affectation, we are better placed to construct a literature that engages earnestly with real-world problems. This new literature can, in good faith, examine complex and ever-shifting crises – of racial inequality, capitalism and climate change – to which it is easy to close one's eyes. *Alison Gibbons is Reader in Contemporary Stylistics at Sheffield Hallam University and an editor of Notes on Metamodernism*

http://www.the-tls.co.uk/articles/public/postmodernism-dead-comes-next/?CMP=Sprkr_-Editorial_-TimesLiterarySupplement_-ArtsandCulture_-JustTextandlink_-Statement_-Unspecified_-FBPAGE



Woman looking through a hole in the Berlin Wall after the opening of the border on November 09, 1989, in Berlin. (©Thomas Imo/Photothek via Getty Images)