

Střítecký, Jaroslav

Spor o postmodernismus a otázka sociální racionality

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1989-1990, vol. 38-39, iss. G33, pp. [67]-84

ISBN 80-210-0318-9

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111863>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROSLAV STRÍTECKÝ

SPOR O POSTMODERNISMUS A OTÁZKA SOCIÁLNÍ RACIONALITY

Postmoderna se stala v osmdesátých letech horlivě diskutovaným tématem na obou stranách Atlantiku, v USA i v západní Evropě. Se zpožděním menším než obvykle vzbudila pozornost i u nás. Vše, co drží krok s dobou, je zásadně pro postmodernu nebo zásadně proti ní. Tak to alespoň vypadá na první pohled. Při bližším přezkoumání se však ukazuje, že sám předmět debaty není zdaleka jednoznačný, že je spíše symbolickým označením komplexu zkušeností a postojů vnitřně rozrůzněných a často protikladných, spjatých však s vědomím zásadního přelomu. Nejvýznamnějším protagonistům dnešního sporu o postmodernu táhlo koncem šedesátých let na čtyřicítku a zážitek přelomu je u nich spjat se zkušeností z protisystémových revolt, ale i se zkušeností s konzervativní konzolidací sedmdesátých let.¹ Právě tato zkušenost vnucuje otázku, zda rozjitření naděje na zásadní humanizační změny v životě a soužití celých společností bylo pouze umně nastraženou léčkou na nejlepší syny a dcery tehdy mladé generace (tehdejší čtyřicátníci byli mladými učiteli a až do rozhodujících chvil začasté i orientačními vzory dvacetiletých), nebo zda ony naděje byly oprávněné a musely pouze pod vnějším tlakem změnit svou podobu, aby se opět dočkaly své chvíle. Ať již jednotlivá řešení vypadala a dopadala jakkoli, toto jim bylo společné: zkušenost zlomu a možnost, ba nutnost rozhodnout se. Bez ohledu na ráz i na míru úspěšnosti učiněných rozhodnutí zůstal tento klíčový zážitek všem společný. Také těm ze zklamaných, kteří se přiklonili k principu reality a snaží se s vážnou

¹ Příležitostně zasáhli do debat o postmoderně i autoři, jejichž stanoviska se vyhranila mnohem dříve a ve zcela jiných souvislostech, například Hans-Georg Gadamer nebo Paul Ricoeur. V takových případech však šlo o dílčí věcné otázky mimo vlastní ohnisko sporu. Srovn. Philippe Forget (vyd.): *Text und Interpretation*. W. Fink Verlag München 1984.

tváří předstírat sociální racionalitu i tam, kde ji jako osoby soukromé sami neočekávají a dobře vědí, že očekávat ani nemohou.

Do takto připravené půdy bylo téma postmoderny vneseno shodou okolností. V nostalgické konstelaci nabylo rázem nové významové osy: moderna i nadějíplná revolta konce let šedesátých začaly fungovat jako výzva, jejímž normativnímu tlaku je možno uniknout pouze tím, že bude překonána anebo alespoň za překonanou prohlášena. Minulost je v této konstelaci zužitkovávána esteticky, volně citována v aktuálních kontextech, výlučně na základě okamžitého vkusu. Historická skutečnost a jakékoli principiální vykládání minulých souvislostí musí zmizet, aby vzpomínka ustoupila vzpomínání, aby minulost fungovala jen jako spouštědlo mechanismu narcistní sebeútěchy a jako látka, kterou chod tohoto mechanismu spotřebovává. Postoj spjatý s historickými kategoriemi mění se v postoj synchronně environmentální.²

Termín postmoderna zůstával dlouho omezen na záležitosti uměleckého stylu a na otázku sociální funkce umění. V jazykové oblasti latinoameriko-španělské se vynořil již ve třicátých letech pro označení přechodu od moderny 19. století k avantgardní poezii prvních desetiletí století našeho. U Toynbeeho se postmoderním věkem rozumí nová historická epocha, která se v civilizaci Západu otevřela s poslední čtvrtinou minulého století; politika v ní přechází z obzoru národních států ke globálním interakcím.³ Na přelomu let padesátých a šedesátých nabyl v USA termín postmodernismus rázu kritického: vztahoval se na unavenou, zploštělou, rozmělněnou modernu období po druhé světové válce. V paměti ještě žila převratná kreativita moderního umění meziválečného, proti níž se léta padesátá jeví jako pouhé napodobování nebo dokonce jako fáze konzervativně konzolidační. Úpadek nešlo vysvětlit slabostí tvůrčí potence nebo náhlým odumřením slohových postupů, jež se do té doby projevovaly tak plodně. Nasnadě bylo obrátit pozornost ke změnám v sociálním životě a k jejich vlivu na tvorbu i recepci umění. Zejména ve zmasovění společnosti a v jemu odpovídajících komunikačních technikách spatřovala se příčina zániku velkého románu i jiných uměleckých forem.⁴ Šlo tu pouze o krajní důsledky procesu sekularizace, který popsal již Max Weber, nebo o jevy zcela nové, sekularizačnímu trendu vzdorující?!

Od počátku šedesátých let lze zejména v USA sledovat protimoderní

² Jürgen Peper: Postmodernismus: Unitary Sensibility. Von der geschichtlichen Ordnung zum synchron-environmentalen System, in: Amerikanstudien, XXII, č. 1, 1977, s. 65—89.

³ Federico de Onís (vyd.): Antología de la Poesía Española e Hispanoamericana. Madrid 1934. Arnold J. Toynbee: A Study of History. Oxford University Press 1942.

⁴ Irwing Howe: Mass Society and Postmodern Fiction. Partisan Review 1959. Harry Lewin: What Was Modernismus? Massachusetts Review 1960.

revoltu, živěnou ze dvou pramenů. *První varianta* odmítala podřizovat tvořivost „teroru moderny“ a pokoušela se proti purismu modernistických stylových norem mobilizovat předmoderní a nemoderní umělecké látky a postupy. Doménou této postmoderny se stalo volné citování stylů, evokování rétro-, néo-, post- stylů logikou iluzivního předstírání. Od pseudo-historických stylů minulého století i od jiných případů stylových citací (například neoklasických nebo literárně historických) liší se programovou absencí historicity či touhy vykládat dějiny. Evokace a citace nemoderních stylových prvků a látek je tu výlučně součástí aktuální fantazijní hry.⁵ *Druhá varianta* reagovala na skutečnost, že za Kennedyho éry se moderní umění stalo součástí kulturní legitimace mocenské elity. Nešlo zde ani tak o vzpouru proti modernímu umění a jeho kánonům, jako spíše o negativní sociálně utopickou bilanci: moderna, vzešlá kolem 1860 z Paříže jako hnutí protiburžoazně emancipativní, končí kolem roku 1960 v New Yorku velkolepým uznáním, avšak za cenu, že se z ní vytratil společenskokritický potenciál, jenž kdysi dával sílu i oprávnění protitradicionalistickým úderům moderního umění. Odtud akcentovaný antiintelektualismus této revolty, zaměřený na uvolnění spontaneity nepřekryté a nebrzděné komplikacemi kultivačními (pop-art, rock, folk song, op-art, minimal-art, happening, umění-plakát apod.). Obě varianty obsahují bohaté možnosti vzájemných kombinací a prolnutí, též přenosu na jiné než umělecké kontexty.

Také v teorii umění přinesla polovina šedesátých let obrát. Zejména svými stoupenci přestala být postmoderna chápána jako odvozenina, odlesk, doznění moderny — a začala se jevit jako nová a do budoucna obrácená kvalita. Patří k ní „nová senzibilita“, rehabilitace těch dadaistických a surrealistických praktik, které byly modernou vytěsňeny, patří k ní znovuoživení předmoderních stylových postupů i nesublimovaná spontánní kreativita, patří k ní ovšem též vrcholně sofistickovaná prostota, opřená o parakritickou a paralogickou hru se zděděnými i nejnověji vytvořenými kulturními a civilizačními prostředky. Počátkem 70. let toto pojetí postmoderny shrnul a systemizoval Ihab Hassan.⁶ Povšiml si nejen toho, že zatímco v moderním umění je nejvyšší hodnotou styl, postmoderna holdu-

⁵ Jako typické případy bývají uváděny romány Doctorowovy, zvláště *Regtime*, a *Jméno růže* od Umberta Eccy. K tomu srovn. Teresa de Laurentis: *Das Rätsel der Lösung — Umberto Eccos „Der Name der Rose“ als postmoderner Roman*, in: Andreas Huyssen — Klaus R. Scherpe (vyd.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Rowohlt 1986, s. 251—269.

⁶ Ihab Hassan: *POSTmodernISMUS*, in: Ihab Hassan: *Paracriticism. Seven Speculations of the Times*. Urbana 1975. Srovn. též Leslie Fiedler: *The new Mutants*. *Partisan Review* 1965 a Susan Sontag: *Against Interpretation*. New York 1966. Časopis *Boundary 2* (State University of NY at Binghamton) začal v r. 1972 vycházet jako „a journal of postmodern literatur“. K roku 1976 shrnul vývoj termínu postmoderna nejúplněji Michael Köhler: *Postmodernismus. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick*, in: *Amerikanstudien*, XXII, č. 1, 1977, s. 8—18.

je umění antielitářskému, komunálnímu, volitelnému, že moderna se snaží zformovat komplexitu, kdežto postmoderna se radikálně otevírá názorové entropii, že moderna se vyžívá v lesku změny a slibuje nové jazyky, nové pojmy a nový řád, přičemž novost sama již je vysokou hodnotou, kdežto postmoderna objevuje půvab splyvání různorodých forem, zprostředkování, aleatorních struktur. Ihab Hassan pokládá za postmoderní fenomenologii (proti moderní ideji neosobnostní objektivity, která se v politice snadno zvrhá ve vůdcovství podepřené filozofií dějin), ukazuje, že v postmoderně se abstrakce po dosažení svých mezí vrací ke konkrétnímu, že se tu uplatňuje radikální empirismus a kulturní alternativa namísto modernistického prodlévání v paradoxech tzv. západní kultury. V neposlední řadě poukazuje na překonání modernistického modelu vzájemného vytváření města a stroje, spojujícího vůle velkých počtů lidí, zcela novými podobami techniky, novými materiály výroby i umění, nahrazením tradičního poznávání computerizací; namísto metafor kolektivního vědomí zprostředkovávají prakticky nelimitovaná média obrazce krajně diversifikované.

Na tomto pozadí byl zakrátko v USA přijímán francouzský neostrukturalismus jako radikální teorie postmoderny. Věcně vzato šlo vlastně o nedorozumění. Neostrukturalisté se mnohem více věnovali promýšlení vnitřních rozporů moderny než zakládání nového pohledu na svět, pohledu, který by byl na moderně nezávislý. Radikální vyostření paradoxů moderny bylo jim především způsobem sebereflexe, pokoušející se zvládnout nejen zkušenost ze zlomu v roce osmašedesátém, ale i její dávné a hlubinné kořeny jakož i aktuální perspektivu.⁷ Nepřestalo tu fungovat strukturalistické oddělení od existencialistického subjektivismu, nepřestal fungovat základ semiologický. Nepřestali však být čtení ani Heidegger a Husserl a Freud, středem zájmu nepřestala být literatura moderny (Flaubert, Proust, Mallarmé, Lautréamont, Bataille aj.). Skutečně nové začalo být pojetí struktury jako struktury otevřené. Vyrostlo z kritiky logocentrické metafyziky, jejímž vydatným katalyzátorem byl nově čtený Nietzsche. Nečekané aktualizace se v této souvislosti dostalo Adornovi, zejména jeho a Horkheimerově spisu o dialektice osvícenství a ovšem též *Negativní dialektice*,⁸ a to právě v době, kdy ve své vlasti začal být odkaz frankfurtské školy sociálněvědné pokládán za uzavřenou kapitolu minulosti. Ze došlo k oživení některých témat spjatých s německou romantikou, vyvěrá z logiky věci.⁹

⁷ Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus*, Suhrkamp 1983, s. 18nn.

⁸ Max Horkheimer — Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer 2 1989. Axel Honneth: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp 1985.

⁹ S romantikou srovnává postmodernu nejzasvěceněji Manfred Frank, cit. dšlo. Romantice a problematice s ní spjaté věnoval pronikavé práce: *Das Problem Zeit in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit*

V západoevropské debatě o moderně a postmoderně se americké a americkým prostředím přeinterpretované podněty dostaly do zcela nových souvislostí. Evropský spor — brzy se přenesl i zpět do zámoří — vzplál na přelomu let 1981/82 výměnou názorů mezi Jürgenem Habermasem a Jean-François Lyotardem. Přes dílčí vady na kráse uvedl do přesvědčivě problémových vztahů otázky, jež byly dosud v akademické filozofii a sociální vědě pojednávány odděleně a propojovány pouhými deklaracemi. Argumenty, dílčí názorové a systémové segmenty, jednotlivá ideologicko-kritická objasnění atd. nejsou v této diskusi ničím tak originálním, jak se epigoni diskutujících protagonistů domnívají. Nevšedně originální jsou však kombinace starších představ a myšlenkových obrazců.

Jürgen Habermas označil ve své řeči *Modernita proti postmodernitě* neostrukturalistické snahy a zejména vývody Lyotardovy za teoretický výraz novokonzervativismu. Lyotard odpověděl statí *Odpověď na otázku: co je postmoderní?!* a od té doby se debata nezastavila.¹⁰ Jedno z možných vyústění mohla přinést veřejná rozprava Michela Foucaulta, Jürgen Habermase, Huberta Dreyfuse, Richarda Rortyho a Charlese Taylora nad Kantovým textem *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* a nad druhým ze *Sporů fakult*, plánovaná na listopad 1984, k níž však bohužel pro smrt Foucaultovu nedošlo.

V dosavadním průběhu debaty se nepříznivě projevil rozdíl ve francouzském a německém chápání moderny. Francouzi rozumějí pod *modernitě* hnutí počínající zhruba Baudelairem, Mallarmé, Nietzsche, hnutí zaměřené na rozložení vžitých kulturních stereotypů buržoazní společnosti. Habermas naproti tomu chápe modernu ze základu osvícenského, úzce spjatého s idejí občanské společnosti.

V této souvislosti připomenu jen dvě věci. 1. V německé novodobé tradici od tzv. osvobozeneckých válek (založily neztichlé nacionálně agresivní sklony hlouběji a účinněji než německá romantika nebo filozofování Nietzscheho!) včetně vyjímalo se jakékoli otevřenější přiznání k osvícenství jako znamení zásadní opozice a tudíž jako demokratická alternativa. 2. Nekomunisticky levicová kulturní opozice proti Adenaurovu režimu formovala se v NSR na tomto základě a jen tak mohla získat širší veřejnou odezvu.

in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, Suhrkamp 1972; Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Suhrkamp 1975; Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und — interpretation nach Schleiermacher. Suhrkamp 1977; Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie. Suhrkamp 1980; Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. Suhrkamp 1982.

¹⁰ Jürgen Habermas: Die Moderne — ein unvollendetes Projekt, in: J. Habermas: Kleine Politische Schriften I—IV. Suhrkamp 1981, s. 444—467. Jean-François Lyotard: Réponse à la question: Qu'est-ce que le Postmoderne? in: Critique 37, avril 1982, s. 357—367. J.-Fr. Lyotard: La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Minuit 1979.

Habermas ve své první kritice postmoderny položil zásadní otázky: 1. Jak pojmut poměr mezi modernou a postmodernou? Jakou roli přitom hrají umělecká hnutí (modernité, dékadence, postmoderna)? 2. Jak souvisí v soudobé kultuře politický konzervatismus, kulturně eklektický pluralismus, tradicionalita, modernita a antimodernita?! Do jaké míry mohou být kulturní a společenské útvary západoevropských společností 70. let pokládány za postmoderní? 3. Do jaké míry je postmoderna revoltou proti rozumu a racionalitě, v kterém bodě se antiracionalismus postmoderny stává antiosvícenským, a tedy objektivně reakčním?

Nesporná zdá se mi pouze formulace první otázky. Obě další prozrazují úzkostné zatížení, nápadně podobné morálnímu strachu z dezintegrativních následků oslabení represivní kontroly nad reálnými možnostmi spontaneity. Jinak řečeno: je možné, abychom byli svobodni ještě jinak než jako otroci zákonů?! Němečtí debatéři jsou ochotni připustit nejdalekosáhlejší úpravy zákonů, jen aby zůstalo v platnosti pravidlo. Francouzským naopak je poměrně lhostejný obsah racionalizované represe, neboť spatřují naději v uplatnění spontaneity, která se jí nepoddává a nepoddá.

Liotard již na počátku debaty odpověděl Habermasovi: „Konečně by nám mělo být jasno, že nám nepřísluší dodávat skutečnost, nýbrž jen vyhledávat náarážky na něco, co je myslitelné, co však nemůže být zobrazeno. Od plnění této úlohy si nesmíme ani v nejmenším slibovat usmíření mezi jazykovými hrami: Kant věděl, že jsou navzájem propastně odděleny (nazýval je *Vermögen*) a že jen transcendentální iluze (např. hegelovská) mohla vnukat naději na jejich vzájemnou toleranci uvnitř skutečné jednoty. A také věděl, že za tuto iluzi je třeba zaplatit terorem. Drazé jsme zaplatili touhu po Celku a Jednom, po smíření pojmu a smyslovosti, po zcela průhledné a sdělitelné zkušenosti. Pod všeobecným požadováním uvolnění a uklidnění slyšíme přespříliš zřetelně mručet touhu opět rozpoutat teror, ještě jednou zkusit fantasma o plném ovládnutí reality převést v čin. Odpověď na to zní: válku celku, vydejme svědectví nezobrazitelnému, aktivujme difference, zachraňme čest jména!“¹¹

Konkrétnější podobou problému racionality je otázka subjektu této racionality. Zproblematizovala jej sama racionalizačně sekularizační praxe: erotika vystřídala etiku, subjekt slasti stal se objektem práce, subjekt suverénní racionality stal se objektem její utlačivosti.

Můžeme rozlišit trojí podobu kritiky subjektu:¹²

¹¹ J.-Fr. Lyotard: Réponse a la question: Qu'est-ce que le Postmoderne?, s. 366 n.

¹² Seyla Benhabib: Kritik des „postmodernen Wissens“ — eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, in: A. Huyssen — K. R. Scherpe, cit. dílo, s. 103—127. Herta Nagl-Docekal — Helmuth Vetter (vyd.): Tod des Subjekts? R. Oldenbourg 1987. Petr Horák: K pojetí subjektu ve francouzském strukturalismu: od subjektu existence k bezsubjektové struktuře, in: Filozofický časopis, XXXVI, 1988, číslo 2, s. 239—257.

1. Kritiku karteziánského pojmu Subjektu, kterou známe již z německé klasické filozofie a marxismu. Spočívala v poukazech, že autonomie tohoto subjektu není dosažitelná, jelikož jeho existence není autonomní, nýbrž závislá. Kritická reflexe měla vyjasnit povahu a strukturu této závislosti.

2. Dekompozice Subjektu, která stavěla na rozpoznání, že karteziánská racionalita vytěsňovala skutečnost a vtiskovala reálné heterogenitě podobu ireálné homogenity a identity. Sem patří stejně *Negativní dialektika* Adornova jako Derridova *Grammatologie*.

3. Třetí linie kritiky subjektu je založena na rozpoznání společenského charakteru jazyka, na tezi, že vztah mezi znakem a označovaným musí vždy být zprostředkován interpretem. Tato linie se nespokojila s pouhou kritikou subjektu, ale posunula paradigma filozofie vědomí v paradigma jazykové komunikace. Otevřela do šíře i do hloubky kontextuální rozměr významového chápání a zároveň navrhla výklad životních forem jako jazykových her.

Subjektivitě osvobozené od přetíženého subjekt-objektového paradigmatu otevřel se rázem svět jako nádherná výzva ke svobodným hrám. Ke svobodným, nikoli svévolným hrám, neboť v objektivních strukturách řeči vykryštalizovalo sociálně, což mj. sociologům dává možnost vnikat do nesourodé sociální skutečnosti prostřednictvím sourodého jazykového média. Bez tohoto vhledu neměli bychom Foucaultovu teorii diskursu.

Leč i taktó radostná věda měla svůj háček: skrýval se v otázce, zda jazykové hry jsou souměřitelné s poznáním. Habermas na ni odpovídá kladně, neostrukturalisté záporně. Habermas ještě věří, že sebeidentitu lze zprostředkovat komunikativní dohodou s ostatními, že tedy lze humánní obsah jazyka zachránit z odcizení uplatněním jeho zdravé sociální složky. Derrida naproti tomu sice rovněž míní, že řeč je živoucím tělem naší společnosti, avšak tělem zkurveným, zneuctěným žurnalismem a tím, že dnes každý umí číst a psát. „Demokratické znamení epochy“ vykládá s Nietzsche jako klam a podvod. Pouze polyperspektiva experimentování s jazykovými hrami může čelit mocenským nárokům logocentrismu, čteme hned v úvodu *Grammatologie*. Není již spolehnutí na diferenci mezi společnostmi coby humanizující zdravou vrstvou kolektivního života a státem coby ztělesněním moci, jak se věřilo v osvícensko-liberální tradici. Nejen stát, ale celý logocentrický — nebo jak Derrida s nárazkou na patriarchalistické kořeny, racionalismu říká: fallokratický — diskurs je prodchnut šílením moci; kráčí v thesích a krok za krokem předjímá ovládací jednotu v jednotlivém, jednotu, která ovošem v jednotlivém neexistuje a která se prosazuje jen jako homogenizující znásilnění.

Derrida rád vtípkuje a provokuje: zabral se do interpretace záhadné Nietzscheho věty „Als mein Vater bin ich längst gestorben, als meine Mutter lebe ich fort...“ Odumřelý otec, to je historické velkovyprávění, od filozofie dějin po žvatlání o smyslu národních nebo jakýchkoli jiných dějin, opírající se o tu či jinou výběrovou stylizaci příběhů. Přežívající

matka naproti tomu znamená něco, s čím se žije a umírá, co nelze odvrhnout jako lešení, jež obklopovalo kypivý život tak dlouho, až se stalo nefunkčním a nespolehlivým. Matka je tělo řeči. V této souvislosti pochopíme, že žádá-li Derrida kastraci fallokratického diskursu, nemíni to jako vtip.¹³

Rozdíl mezi pozicí Derridovou a Habermasovou nelze vystihnout protikladem konzervativní-pokrokový. Obě pozice totiž pouze různě vyúsťují, avšak výchozí motiv mají společný: udržet a rozvinout emancipované lidství, tedy původní devízu moderny. Protiklad spočívá v tom, že Habermas věří na komunikativní zdokonalitelnost demokracie, tedy v pravdu a zušlechťující moc občansky transcendentního společenského systému vybaveného dostatečně zpětnými vazbami, kdežto Derrida (podobně jako Lyotard a další, podobně jako Foucault) se na tuto ideologii již spoléhat nehodlá.

Vrátíme-li se k otázce smrti subjektu, musíme konstatovat, že v debatě se vyskytuje nejméně trojí pojem subjektu a že mnohá nedorozumění koření v hysterické polemicitě, která je více fascinována možností protiúderu než pojmově vytríbeným rozlišováním. A přece se neobejdeme bez odlišení A) subjektu gnoseologického, B) makrosjektu sociálně teoretického či historického a C) subjektu empirického.

Negace subjektu gnoseologického je všem účastníkům debaty společná, každý po svém spatřuje v ní svůj program. Na negaci makrosjektu by se mohli účastníci debaty snadno shodnout slovy, hůře skutky. Ponechme myšlenkové skutky prozatím stranou, tj. ponechme stranou, nalikolik komunikativní teorie jednání vede pod jiným názvem dále artikl „makrosjekt“, v Habermasově vydání dokonce docela hegelovský. Nesporně můžeme tvrdit, že ze všeho zlého všem zbyl subjekt empirický. Právě v jeho jménu je Subjekt napadán a paradigmatickými převraty likvidován: aby subjekt empirický nebyl znásilněn vůbec nebo nad nezbytně nutnou míru.

Oproštěním empirického subjektu od subjektu gnoseologického a od makrosjektu objevilo se na člověku opět to, co bylo filozofií vědomí důsledně vytěsněno: tělo. Jako „prožité tělo“ opět se stalo důstojným předmětem filozofování, důstojným předmětem interpretace. Michel Foucault v něm dokázal zahlédnout místo, na němž se propojují nejdrobnější a nejindividualizovanější sociální praktiky s organizací moci ve velkém. To znamená výrazný posun ve srovnání s fenomenologickými úvahami

¹³ Jacques Derrida: *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens*, in: M. Frank (vyd.): *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Textanalytik*. Olten Freiburg 1980, s. 64—98. J. Derrida: *Guter Wille zur Macht (II)*, in: Ph. Forget: (vyd.): *Text und Interpretation*. München 1984, s. 62 — 77. J. Derrida: *Guter Wille zur Macht (II)*, in: Ph. Forget (vyd.): *Text und Interpretation*. München 1984, s. 62 — 77. J. Derrida: *Sporen. Die Stile Nietzsches*, in: W. Hambacher (vyd.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt a.M.-Berlin 1986, s. 129—188.

o tělostředné perspektivě a o životním světě: Foucault tematizuje tělo, aby zkusil rázně vystoupit z půdy vědomí obírajícího se sebou samým. V tom se distancuje i od své archeologie vědění. Politickou ekonomii těla propracoval v *Surveiller et punir* a v *Histoire de la sexualité* jako konkrétní, na pramenné látce založený výzkum socializačních mechanismů a mocenských rituálů.¹⁴ Proto zdůrazňuje, že socializace se děje bojem, zápasem konkrétních účastníků o prostor zájmových interpretací, o konkrétní a dispoziční účast na diskursu — a nikoli entitami makrosubjektivními („silami“, kolektivními či gnoseologickými subjekty, vývojem, pokrokem apod.). Politická ekonomie těla pokračuje v politicko-ekonomické analýze skutečnosti panství pod prahem mezilidských vztahů. Foucault se pokouší ukázat, že panství netkví pouze ve vztazích mezi lidmi, tj. např. ve vztahu mezi pánem a opanovaným, nýbrž že je fixováno sociálně v rituálech moci, jež manipulují jednotlivci i skupinami od zkáznění tělesnosti (mravní, ale také např. mučením), až po nejjemnější podoby ovládatosti. Smím-li to objasnit přirovnáním, řeknu, že tento Foucaultův krok se podobá kroku, kterým politická ekonomie vykročila z okrsku moci zajištěné státně a vrchnostensky (včetně stránky právní a mravní) k mocenským strukturám základu ekonomického. Proto Foucaulta nezačínají samotné instituce, nýbrž jednotlivé technologie moci.

Jde o znovuobjevení toho, co je pod mocenskou kulisou skryto. Aby se vyhnul dialektice jevu a podstaty, v níž spatřuje pouze rafinovanější podobu mocenské manipulace, volí Foucault postup genealogický. Ponechme stranou, v čem čte Nietzscheho správně a v čem jednostranně; spokojme se konstatováním, že v této věci měly Nietzscheho úvahy vliv široký a pronikavý již dříve, a to i tam, kde by se to z hlediska politického příliš nečekalo, např. u Waltera Benjamin, Bertolda Brechta, Theodora W., Adorna apod., tedy daleko za hranicemi snobského nietzscheánství z přelomu století.

Co znamená a jakou cenu má genealogie?! Je to interpretační perspektiva, která obrací blízké v daleké a daleké v blízké, hluboké v povrchní a povrchní v hluboké, celostně sklenující nahodilost a detail v šifru pro jádro výpovědi. Genealogie je pohledem naprostého ateismu, pohledem, který důsledně ignoruje idealistické fikce, aby nemusel ignorovat nic z reálně žitého a skutečného. Obnažuje nikoli snad „pozadí“ představ o skutečnosti, jak to činila např. kritika ideologií včetně variant marxistických nebo marxizujících, nýbrž skutečnost samotnou. Každý výklad je výrazem vůle, která do něj byla vložena a nikoli přetlumočením pevného významu textu. Poznat můžeme pouze systém toho či onoho výkladu, nikoli však systém systémů, systém, který by neměnně setrval

¹⁴ Michel Foucault: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard 1975. M. Foucault: *Histoire de la sexualité*, Gallimard 1976—1984. Hubert L. Dreyfus — Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Athenäum Frankfurt M. 1987.

za všemi výklady sám v sobě coby pravda. Nelze dospět ani k výkladu objektivnímu a zároveň všeobecně platnému, ani k výkladu do textu vloženému, autorsky zamýšlenému; a kdyby to bylo možné, nemělo by to smyslu. Radikálně odhalená Seinsgebundenheit každé interpretace, obnažená interpretační svévole, neznamená nepřesnost nebo libovůli. Teprve toto obnažení otevírá universum interpretace, otevírá universum jako svobodně interpretovatelné. Konec je se snem sociologie vědění, se snem o vědeckém překonání interpretační relativity, o oddělení vědění od moci!

Jak je taková teorie pravdy úlevná! Není po karnevalu ideologií, jenž v USA i v Evropě vyvrcholil léty šedesátými, až moc úlevná?!

Z metodologicky důsledného bezřádu, z rozpoznání interpretace jakožto svévolné, jakožto volní, plyne nejen svoboda — o ni jde neostrukturalistům hlavně, v ní žije pozitivně anarchistický patos revolty roku osmašedesátého — ale též celá řada problémů. Do krajnosti sekularizovaná, realisticky zkonkretizovaná a veškerých abstrakcí prostá jednotlivost nese všechny znaky nevyzpytatelného tajemství. Samozřejmě, že je známe z romantiky.¹⁵ Pro postmodernu lyotardovského stříhu je příznačné, že brání humanum proti panství především *estetický*: je třeba uhájít nedotknutelnost *sublimního*, jednoty morální a estetické orientace.¹⁶ A teror panství hrozí všude tam, kde je připuštěno, že myšlení smí řídit sociální praxi, lhotejno, zda se metadiskursivní zdůvodnění — samozřejmě jde o legitimaci pouze zdánlivou, v Paretově terminologii by se jmenovala *derivative* — tváří emancipativně, revolučně nebo konzervativně.

Jednotlivé, jež hájí neostrukturalismus, nelze si však představovat jako individualizovanou reprezentaci tajuplné a diskursivně nepostizitelné hlubší pravdy, jako šifru odkazující k vědění přímočaře nesdělitelnému. Nemá co činit se stejnojmennou ústřední kategorií německého historismu,¹⁷ nemá co činit s intuitivními či jinak iracionálními poznávacími postupy. Neostrukturalistické stanovisko se zásadně distancuje od hermeneutiky, právě z tohoto zásadního odstupu se uvědomuje a tříbí. Hermeneutika zkoumá, co a o čem text vypovídá; její poznávací intence

¹⁵ Srovn. pozn. 9. Svá mimořádně přínosná srovnávání romantických a postmoderních systémově funkčních konstelací zatěžuje bohužel M. Frank svépepou obranou subjektivního paradigmatu a důkazy, že německá romantika chápala problém individuality a historicity poznání hlouběji než neostrukturalisté. Zejména německému čtenáři za takových okolností hrozí uniknout jádro věci, vzhledem k němuž je skutečnost, že německá romantika a neostrukturalismus jsou zakofeněny v různých tradicích, záležitostí sekundární.

¹⁶ Lyotard, cit. díla. Úvodní stadium debaty výpně shrnul Willem van Reijen: Miss Marx, Terminals und Grands Récits oder: Kratzt Habermas, wo es nicht juckt? in: Dietmar Kamper — Willem van Reijen (vyd.): Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. Suhrkamp 1987, s. 536—569.

¹⁷ Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Tübingen 1922. Karl Mannheim: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, Luchterhand 1964

směřuje za text, k jádru pravdy, která je textem sdělována. Proti tomu trvají neostrukturalisté na textuální textu a v tomto smyslu je pro ně individualita jeho jasně definovatelnou vrstvou. Mluví-li Lyotard o sublimním, o nepostižitelném, jež chce vystopovat z náznaků, z metaforiky jazyka, má na mysli individuální jako indiviuální, má na mysli jeho metodické obklíčení, jeho ponechání v reálné rozestoupenosti, v diskontinuitě — a nikoli alternativní cestu k hluboce skrytému textu světa. Podle Derridova mínění již moderna hledala stopy textu, který by nesliboval totalitu jednotné významové souvislosti. Médium písma mění potencionálně dokumenty v monumenty, jež mohou být čteny kdykoli kýmkoli. Představoval-li si ještě Jaspers interpretativní filozofické úsilí jako luštění skrytého textu, jenž v empirické podobě světa není čitelný nebo není čitelný zcela, pak Derrida existenci předpokládaného textu rázně popírá. Rukopis Boží, rukopis Stvořitelův zkrátka nelze než pokládat za ztracený. V překvapivé konjukci se tu ocitá Kantův kriticismus, pokládáný neostrukturalisty za první moderní pokus o omezující kontrolu domněle všemocné racionality,¹⁸ s pozitivistickým patosem vědy a s Nietzscheho polednem Antikristovým. Nietzscheánství Derridovo či Lyotardovo však není tak naprosté, jak by se mohlo zdát: dionýská filozofie jim nepředstavuje alternativní (nelogocentrickou) verzi metafyziky, jak ji v nepochybné blízkosti Nietzscheho citění chápe pozdní Heidegger, nýbrž prosté a jasné zrušení metafyziky. Zrušení nikoli světlem rozumu, nýbrž faktem letního poledne, jež — jak je známo — zkracuje stíny.

Nietzsche ovšem není jedinou inspirací neostrukturalistů. Jacques Derrida se mohl opřít o svou nezvykle produktivní četbu Husserla, poučenou tradicí strukturalistické jazykovědy a jazykové analytiky.¹⁹ Eliminoval ideu předsemiotického vnitřního vnímání (*Bewußtseinserlebnisse*, *Bewußtseinszustände*), a tím vymanil z neprůhledné nejistoty důležitou vrstvu Husserlova uvažování: smysl získává vědomí nikoli tajuplným vnitřním zřením, nýbrž naprostým zvnějšněním do roviny výrazu. Smysl je to, co je vyslovitelné (Husserl); nevzniká přesahem z ne-smyslové duchovní stránky do smyslovosti výrazu, nýbrž výlučně v textuální, uvnitř systému znaků (Derrida). Vnějškovost výrazu tedy předchází niternosti jeho smyslu. Řekněme důrazněji, byť za cenu jistého zjednodušení: význam je vytvářen znakem, a ne naopak.

V systému znaků jsou významy vymezeny diferenciací, na základě rozdílu jednoho významu od ostatních. Derrida obrací tuto starou strukturalistickou myšlenku zajímavým směrem: chceme-li pochopit diferenci, musíme se namísto k její identitě (čistotě, původu) obrátit k jejímu pohybu (*différance*). Tento pohyb diferenci posouvá a nesměruje k transcendentálnímu subjektu. Přináší Já jako vztah k sobě v diferenci k sobě,

¹⁸ J.-Fr. Lyotard: *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Gallée 1986.

¹⁹ J. Derrida: *La voix et le phénomène*, Seuil 1987.

přináší Já jako neidentické. Jednota sebevědomí nad časovým tokem se odhaluje jako pouhý postulát.²⁰

Paradigma reflexivní filozofie se tu rázem pootevřelo. Já, jež v transcendentální podobě mělo být jeho pevným základem, dalo se do pohybu. Proto se z Ne-já, k němuž se vydalo za sebepoznáním, nemůže vrátit k sobě. Ani oklika přes jazyk již zpět nevede. Mezi srozumitelností faktického a jeho kontrafaktickým vysvětlením zeje *différance*, jež odlišuje všechny difference uzavřené struktury od myšlenky struktury, kterou uzavřít nelze, protože se posouvá. *Différance* je nepřekročitelná, každé vědění ji nese v sobě. Právě toto odtažení principu — idea jednoty vědomí ukazuje se právě jen regulativní ideou — umožňuje jevům zjevit se: reálným základem evidence vědomí, s nimiž počítá transcendentální fenomenologie, je neprosvětlitelná neevidence. Řečeno v próze: věta, že difference nemůže být vysvětlována z transcendentálního sebevědomí, předvádí princip světónázorové jednoty jako ideologickou atrapu.

To je třeba mít na mysli, máme-li docenit motivy, jež rozvíjejí Gilles Deleuze a Félix Guattari způsobem v akademické teorii nezvyklým, provokativně exhibujícím a vedoucím snadno k moralizujícím nedorozuměním.²¹ Jestliže Deleuze a Guattari pokládají každou diskursivní kontrolu za opci pro represí a každé omezení touhy po ukájení za projev nepřátelství k životu, nemají jistě na mysli, aby vypukla naprostá anarchie a aby v biologicky motivovaném řádní zanikly i takové pravdy, že dvě plus dvě jsou čtyři. Ze zkušenosti s represivními strukturami, ale i s praktikovanými revoltami a jejich následky, plyne jim především poučení, že bát se nepořádku znamená podléhat úzkosti z pádu stávajících struktur represe a utvrzovat je uznáním jejich nezbytnosti. Znamená to nevyužít reálných emancipativních šancí, které tím, že uvádějí v potaz dosavadní represivní princip, neničí přece strukturovací možnosti vůbec (i kdyby to v záru polemiky tvrdily!). Je-li něco opravdu společensky protiracionálního, je to slepá důvěra v kteroukoli určitou podobu tzv. sociální racionality. To vše je abeceda psychoanalytickokritického vztahu k tomuto problému. Tak jako Derrida si rád pohrává s jazykem a provokuje jej k nečekaným odpovědím zdánlivě svévolnými etymologickými, fonetickými a pravopisnými šprýmy, sahají Deleuze s Guattarim k nesalonnímu slovníku obscenity, aby vůbec obrátili pozornost ke svobodě, kterou máme po ruce, kterou však ignorujeme, protože více než skutečnosti věříme navyklému jazyku, jenž ji dokonale zaclání. Z toho je vidět *praktičnost*

²⁰ J. Derrida, cit. dílo, s. 92. J. Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil 1967, s. 238—244.

Termíny *la différence* a *la différance* jsou typicky derridovskou slovní hříčkou: francouzsky se vyslovují stejně, uchu jejich rozdíl uniká; nepatrný rozdíl pravopisný (slovo *différance* je Derridovým novotvarem!) však odkazuje k hlubokému rozdílu významovému.

²¹ Gilles Deleuze — Félix Guattari: *L'Anti-OEdipe*, Minuit 1972.

tohoto myšlení. Nedělá si starosti se svým vztahem k teorii. Vzešla ze strukturalistického příklonu k tvrdé věcnosti a objektivitě, jakož i z reflexního mezistupně, který představovaly komunikativní teorie jednání.

V duchu Derridové poukazuje Deleuze na to, že není jisto, zda opakování, bez něhož není dorozumivé komunikace, manifestuje obecné beze změny. Opakovat totiž lze pouze obecné, na tom stojí představa, že věda má nárok na všeobecně uznanou platnost.²² Proti obecnému stojí zvláštní, pouhý případ z pravidla. Ale co s individuálním, s tím, co je neopakovatelné? Co je právě tak neopakovatelné jako skutečný život každého z nás? Můžeme-li tu mluvit o každém z nás, není to důvod k nahrazení individuality životů kolektivním subjektem. Je to důvod k tomu, abychom za pravý subjekt komunikativního opakování struktur pokládali právě ten prvek, který syntéze při každém opakování uniká a kýženou uzavřenost opakované struktury odsouvá ad infinitum.

Boj proti uzavřeným strukturám se ovšem neobejde bez artikulace a označování, tedy bez diferencí možných pouze ve strukturách relativně uzavřených. Diferencovat je nezbytné, nezbytné však není řetěz diferencí uzavírat. Máme-li z psychoanalýzy poučení nezávislé na doktríně, je to právě toto: nutkání, že se bez principu uzavření neobejdeme, namísto k logice ukazuje k neuróze. V této souvislosti pokládají Deleuze a Guattari převod myšlení na modelové kódy za znehodnocení a horují pro „*décodage déchainé et sans réserve*“. Uvažují o disjunktivní syntéze, která by si nenechala vsugerovat vzájemně vyloučení rozlišovaných částí, a nepřestala přitom rozlišovat. Oidipus nám říká: neudržíš-li se v trojúhelníku otec-matka-já, propadneš se do temné noci beztvorosti. Buď zvnitřní diferenciální funkce výlučných disjunkcí tohoto trojúhelníku a staneš se Oidipem, nebo propadneš chorobně obrazně identifikaci neurotické až schizofrenní.²³ Můžeme se divit, že Deleuze a Guattari proti těmto sugescím hájí individuální coby konkrétní svobodu rozhodování?!

Habermas je v obraně občanské individuality romantičtější a archaičtější než jeho neostrukturalističtí kolegové. Zápasí o záchranu sekularizované podoby humanitních obsahů západoevropské náboženské tradice. Pokud u něho nacházíme rezidua systematiky hegelovské a marxovské, nutno je chápat v tomto obzoru, v obzoru německého protestantského velkovyprávění o dobrém textu historické emancipace, jehož jednou kapitolou byla reformace, další kapitolou ustavení buržoazní varianty občanské společnosti — frankfurtská škola vždy trvala na tom, že tato varianta byla chybnou realizací správného textu — a žádoucí kapitolou zůstává společnost, v níž by svobodní občané ve svobodné diskusi docházeli k rozumným konsensům, k dohodám o pravidlech, podle nichž se až do další dohody budou chovat. Lyotard proti tomu namítá, že konsensus může být stadiem občanské debaty, nikoli však jejím cílem a koncem.

²² G. Deleuze: *Différence et répétition*, Minuit 1968.

²³ G. Deleuze — F. Guattari, cit. dílo, s. 93 n.

Každý konsensus totiž znamená nejen shodu, ale i vylučování, odlučování správného od nesprávného, dovoleného od nedovoleného — je zkrátka narcismem ve dvou (Lacan).²⁴

Tím se ocitáme u druhého základního bodu krize sociální racionality. První, jak jsme viděli, spočíval v radikálním přijetí a vyostření individualizace univerzálního (historicita světonázorových konstrukcí, jejich relativnost, klamnost přemosťujících aparatur včetně sociologie věděni). Druhý se týká ztráty teleologické perspektivy. Bez účelu a cíle stává se diskursivní řád nelegitimním a nesmyslným.

Praktičtější podoby nabývá tento problém v otázce, zda lze vytvořit komunikativní formy, které by v sobě nesly volné možnosti kontrafaktického dorozumění. Pak by byla socializace individuí i z hlediska ryze občanského přijatelná. Konsensními shodami dosahovali bychom opětovného odpoutávání od principu reality k principu slasti, aniž by to mělo destruktivní následky, ba humanizovali a dokonce racionalizovali bychom jinak značně rigidní nadjá v rozměru kolektivním i individuálním.

Aby něco takového mohlo být pravda, muselo by to spolehlivě fungovat. Nic jiného nepožaduje Habermasova teorie komunikativního jednání. V linii západoevropského marxismu staví se na půdu sekularizační teorie moderny jak ji založil Max Weber a doufá, že se při dobré vůli podaří rozšířit realizaci racionality z podoby účelové i na všechny další oblasti lidského jednání. Aniž bychom se zalekli vyhlídky tak apokalyptické (míněna je ovšem jako náprava chybného výkonu, spočívajícího v redukcí občanské emancipace do třídní emancipace buržoazní!), musíme si přece jen klást otázku, zdali je politická filozofie Kantova uskutečnitelná nebo alespoň v teorii udržitelná bez svého transcendentálního založení a bez povinnosti toto založení permanentně reflektovat. Taková reflexe nemůže být komunikativně konsensní. Může být jen metodická, za předpokladu metodologického odpoutání strukturně racionální stránky od empirické. A jsme zpět u motivu znásilnění živoucího organizujícím duchem, přeformování reálné heterogenity v nereálnou, jen násilím dosažitelnou homogenitu subjekt-objektového věděni.

Habermasova teorie komunikativního jednání není míněna jako ideologický trik. Vychází z vědomí, že o pravdě, ať ji definujeme jakkoli, nelze hlasovat. Vychází z rozpoznání, že všeobecnost účasti na právě vládnoucím diskursu není znamením oprávněnosti a pravdivosti tohoto diskursu, nýbrž spíše znamením jeho moci. A přece podniká pokus radikálně skoncovat s rigorózně nedialogickým univerzalismem osvícenství: musíme se dorozumívat nikoli ač, nýbrž protože nemáme nic věrohodně obecného a závazného, oč bychom se mohli opít. Musíme se dorozumívat, protože nám hrozí nebezpečí definitivní nemožnosti dorozumění.

Není obtížné rozpoznat za Habermasovým projektem Meadovu myšlenku demokratické sociální identifikace, která je vlastně jen sociologizova-

²⁴ J. Fr. Lyotard, *La condition postmoderne*, s. 105 n.

nou verzi Kantova výměru všeobecného občanství, spočívajícího v nereglementovaném používání schopnosti usuzovat. Nepodotýkám to proto, abych snad Habermase usvědčoval z nepůvodnosti; Meadovi ostatně věnuje 5. kapitolu své *Teorie komunikativního jednání*²⁵ a označuje jej za jednoho z otců výměny paradigmat. Spojitost s Meadem totiž ukazuje, že Habermasově teorii racionality nejde o logocentrismus (jak namítá Lyotard), nýbrž o komunikativní proces demokratického typu, o rozšíření rovnoprávné komunikace na celou společnost a všechny její složky.

Ač tedy Habermasova teorie komunikativního jednání nehodlá být teorií jediné pravdy, přece jen lpí na fikci jednotné racionality, byť komunikativně produkované. Výchozí situaci chápou Habermas a Lyotard podrobněji, než by se z jejich polemiky zdálo. Nemáme nic věrohodně obecného a závazného, oč bychom se mohli opřít, nacházíme se na konci sekularizace, která v sociálním ohledu nepřinesla zlidštění, nýbrž zvěcnění. Společné je i přesvědčení, že moderna žije ze svého původního potenciálu. Rozdíl začíná Habermasovou tezí, že právě proto je nutno dílo moderny dovršit, a nikoli nalomit.

Jako by si dědicové rozparcelovali myšlenkový odkaz tzv. kritické teorie. Habermas se ujímá Adornovy myšlenky, že emancipativní šance všeobecného zobčanštění byla uskutečněním buržoazní varianty občanské společnosti promarněna. Lyotard se ujímá stěžejní myšlenky Adornovy a Horkheimerovy *Dialektiky osvícenství*. Habermas kritizuje Adorna za to, že svou myšlenku rozvíjel v pesimistické perspektivě logiky rozpadu a že jediné východisko kriticky reflektujícího myšlení spatřuje v obhajobě obsahů, které byly z pragmatických kontextů vytěsněny do estetického a ezoterického. Lyotard se naopak ujímá právě adornovské (ale i benjamínovské) záchrany ezoterického, avšak vytýká, že pravda kritické filozofie spočívá výlučně v touze po pravdě ve světě, v němž už nic není pravdou nebo nepravdou. Habermas vyčítá umělecké moderně a avantgardě, že selhala, protože se pokusila reintegrovat vytěsněné dimenze (spravedlnost, dorozumění, autenticita) pouze v ohledu uměleckém a požaduje, aby kognitivní potenciály, uvolněné rozvíjením umělecké autenticity, byly vymaňovány z vysoké ezoteriky a činěny užitečnými pro rozumné uspořádání životních poměrů. My, kteří máme bohaté zkušenosti s méně vznešenými podobami kulturněpolitického utilitarismu, snadno pochopíme, proč takovému požadavku Lyotard vytýká imperialismus racionality.

Také Lyotard vidí zpochybnění věrohodnosti teorií jako důsledek procesu sekularizace. Rozlišuje mezi narrativním poznáním a poznávacími typy vzešlými z modernizace.

Narrativní poznání poskytuje orientační možnosti bez vzájemné hierarchizace. Poznání v této formě nevyžaduje zdůvodnění nebo odvození. Nabízí prostě vždy jeden orientační příklad mezi ostatními.

²⁵ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. II. Suhrkamp 1981.

Modernizace (často zvaná méně přesně osvícenstvím) vyděluje formu poznání vědeckého jakožto dominantní orientační možnost, a degraduje všechny formy ostatní. Diskurs, neboli soubor všech možných vět, se zpřehlednil a zjednodušil. Věda v něm panuje, ba činí si nárok být diskursem jedině možným a vše ostatní rozpačitě připouští jako možnost dočasnou (než vědecký světový názor definitivně a plně zvítězí) nebo odvozenou (např. odvozené útvary umělecké nebo náboženské, jež zde ovšem nemají samostatnosti, nýbrž pouze ve formě názorné představy, citového pohnutí apod. doplňují to, co vymezila věda, popř. co ještě nebylo zvládnuto pojmem).

V modernizovaných diskurzech lze rozlišit dva typy:

1. *Grand récits* neboli *metadiskursy*. Podržují formu narrativního poznání, liší se však od něho nárokem legitimovat vědění, odůvodnit svůj hegemonizační nárok nad jinými útvary narrativního vědění.

2. Praktická uplatnění vědeckého poznání v emancipaci od tradovaných dogmat a útlaků. Zde se setkáváme se světlou stránkou osvícenství; temná spočívá v redukcionismu, který si ignorancí nezadá s iracionální mystikou. Zde viděla svou doménu i kritická teorie frankfurtské školy.

Marxismus dle Lyotardova mínění tíhne k oběma typům: nárokem na jedinou a naprostou pravdu k typu prvnímu — odtud snadnost, s níž mohla být živá revoluční ideologie převedena v pasivní a statický systém, vzdálený jakékoli podobě sociální skutečnosti; osvoboditelskými nároky praktickými k typu druhému.

Model praktikovaného modernizovaného poznání byl kompromitován terorem, zdůvodňovaným úlohou osvobozovací. Lyotard neulpívá na obvyklých poukazech na jednotlivá vykojení osvobozovacích procesů do fází teroru. Radikalizuje pouze poučení, formulované ve známé kapitole Hegelovy *Fenomenologie ducha* nazvané *Absolutní svoboda a teror*.²⁸ Teror není náhodným efektem, pouhým zneužitím praktických cílů emancipativního myšlení. Mezi druhou a první variantou modernizovaného vědění existuje souvislost: představa, že myšlení může řídit sociální praxi, vede k monopolu pravdy. Ta jako všeobecná má tendenci likvidovat cokoli odlišného, co by ji v jejich všeobecných nárocích kompromitovalo.

Až potud jde o argumentaci podobnou adornoovské. Podobnost končí v bodě, který by byl nebožtík Adorno ani nemohl předpokládat: Lyotard rozpoznává v dalekosáhlé možnosti formalizace informací a v jejich univerzální dostupnosti, tedy v nové proměnné charakteru technologického, katalyzátor, který nezadržitelně ukazuje společenský pohyb jako hru.

V této perspektivě by mohlo být nerrativní vědění obnoveno na souběžné úrovni, pokud by respektovalo následující zásady: 1. příběhů vyprávění je mnoho a teprve ve svém souhrnu vymezují kompetenci člověka; 2. jazykové hry nelze legitimovat ani jimi samotnými, ani jinými

²⁸ G. W. Fr. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Berlin 1987.

jazykovými hrami; 3. nelze dopustit, aby mluvení, jednání a poslouchání bylo sociálně rozděleno.

Všeobecný přístup k terminálům a volnost v kombinatorice i v generování herních pravidel měly by být zárukou proti totalizujícím velkovyprávěním. Smíření jazykových her ve hru jedinou ukázalo se teoreticky i prakticky pouhým postulátem; jeho praktické uskutečňování nevyhnutelně přináší teror.

Nad takovou vzpourou proti racionalitě proměněné v organizaci — ničím jiným nemělo řádné úřednictvo být²⁷ — i srdce nejosvícenějších a nejsvobodomyšlnějších byrokratů ustrnou. Pro nás může být potěšitelné, že nad tím stydne krev byrokracií, která se nás netýká.

LITERATURA

Amerikanstudien XXII, č. 1, 1977

Deleuze G.: *Différence et répétition*. Minuit 1968.

Deleuze G. — Guattari F.: *L'Anti-OEdipe*. Minuit 1972.

Derrida J.: *L'écriture et la différence*. Seuil 1967.

Derrida J.: *La voix et le phénomène*. Seuil 1967.

Dreyfus H. L.—Rabinow P.: *Michel Foucault*. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Athenäum Frankfurt M. 1987.

Forget Ph. (vyd.): *Text und Interpretation*. W. Fink Verlag 1984.

Foucault M.: *Histoire de la sexualité*. Gallimard 1976—1984.

Foucault M.: *Surveiller et punir*. Gallimard 1975.

Frank M. (vyd.): *Fugen*. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik. Olten 1980.

Frank M.: *Was ist Neostukturalismus?* Suhrkamp 1983.

Habermas J.: *Kleine politische Schriften I—IV*, Suhrkamp 1981.

Habermas J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I—II, Suhrkamp 1981.

Hambacher W. (vyd.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt M. 1988.

Hassan I.: *Paracriticism*. Seven Spekulations of the Times. Urbana 1975.

Honneth A.: *Kritik der Macht*. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Suhrkamp 1985.

Horák P.: *K pojetí subjektu ve francouzském strukturalismu: od subjektu existence k bezsubjektové struktuře*: in: *Filozofický časopis*, XXXVI, 1988, č. 2, s. 239—257.

Horkheimer M.—Adorno Th. W.: *Dialektik der Aufklärung*. S. Fischer 1969.

Huyssen A.—Scherpe K. R. (vyd.): *Postmoderne*. Zeichen eines kulturellen Wandels. Rowohlt 1986.

Kamper D.—Reijen W. van (vyd.): *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*. Suhrkamp 1987.

Keller J.: *Sociologie organizace a byrokracie*. SPN 1989.

Lyotard J.-Fr.: *La condition postmoderne*. Rapport sur le savoir. Minuit 1979.

²⁷ Jan Keller: *Sociologie organizace a byrokracie*. SNP Praha 1989.

- Lyotard J.-Fr.: *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Gallée 1986.
 Lyotard J.-Fr.: *Réponse a la question: Qu'est-ce que le Postmoderne?* in: *Critique* 37, avril 1982.
 Mannheim K.: *Wissenssoziologie*. Luchterhand 1964.
 Nagl-Docekal H.—Vetter H. (vyd.): *Tod des Subjekts?* Oldenbourg 1987.
 Troeltsch E.: *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen 1922.

DIE POSTMODERNISMUSDEBATTE UND DAS PROBLEM DER GESELLSCHAFTLICHEN RATIONALITÄT

Der vom Subjekt-Objekt Paradigma befreiten Subjektivität eröffnet sich die Welt als eine Aufforderung zu unbeschränkten Sprachspielen. Darüber könnten sich fast alle an der Postmodernismusdebatte Beteiligten leicht verständigen. Die grundlegenden Meinungsunterschiede beginnen mit der Frage, ob Sprachspiele mit der Erkenntnis kommensurabel sind oder nicht. Der Autor versucht die verneinende Antwort der Neostrukturalisten vom romantischen Individualitätsbegriff abzuheben, wobei er auf die Bedeutung der phänomenologischen und psychoanalytischen Impulse hinweist — die französische Passion für Nietzsche steht außer Zweifel — die allerdings zuerst aus ihren ursprünglichen Systemzusammenhängen gelöst werden mußten, was produktiv gemacht zu haben das Verdienst von J. Derrida, J. Lacan und G. Deleuze darstellt.

In seiner Polemik gegen Lyotard und gegen die Haupttendenz des Neostrukturalismus verteidigt J. Habermas die Individualität als eine bürgerliche und somit als auf den entsprechenden sozialutopischen Horizont bezogene. Nur in diesen Rahmen läßt sich eine kommunikative Produktion der Rationalität glaubhaft machen, die auch kontrafaktische Verständigungen ermöglichen wurde.“ Unreflektiert kann aber ein solches Theorem den Übergang seiner theoretischen Gestalt in die empirische kaum überstehen. Schon bei G. H. Mead zeichnete sich ab, daß diese Reflexion kommunikativ nicht erreichbar ist und somit auch nicht auf einem transparenten Konsensus beruhen kann.