

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Postmoderna a Lyotardova kritika velkých příběhů**

**Veronika Bandíková**

Plzeň 2017

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

**Studijní program Filozofie**

**Studijní obor Filozofie**

**Bakalářská práce**

**Postmoderna a Lyotardova kritika velkých příběhů**

**Veronika Bandíková**

*Vedoucí práce:*

Mgr. Jitka Paitlová, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2017*

.....

**Poděkování**

Chtěla bych poděkovat Mgr. Jitce Paitlové, Ph.D. za odborné vedení mé bakalářské práce, za cenné rady, věcné připomínky a za veškerý čas a trpělivost, které mi věnovala.

## Obsah

1.	Úvod .....	1
2.	Definování Pojmu „postmoderna“ .....	3
2.1	Jean-François Lyotard .....	4
2.1.1	Kořeny postmoderny v Lyotardových raných dílech .....	4
2.1.2	Definování postmoderny.....	5
2.2	Zygmunt Bauman .....	9
2.2.1	Definování postmoderny.....	9
2.2.2	Moderní svět .....	10
2.2.3	Postmoderní charaktery .....	11
2.2.4	Globalizace .....	13
2.3	Gilles Lipovetsky.....	14
2.3.1	Definování postmoderny.....	14
2.3.2	Proces personalizace .....	15
2.3.3	Narcismus .....	16
2.3.4	Neofeminismus .....	17
2.4	Wolfgang Welsch .....	18
2.4.1	Definování postmoderny.....	18
2.4.2	Radikální pluralita.....	19
2.4.3	Transverzální rozum .....	20
2.5	Obraz postmoderny dle postmoderních myslitelů .....	22
3.	Lyotardova postmoderní kritika velkých příběhů .....	24
3.1	Moderna.....	25
3.1.1	Dialektika osvícenství.....	25
3.1.2	Jürgen Habermas.....	28
3.2	Lyotardova kritika velkých příběhů .....	30

3.2.1	Narativní a vědecké vědění.....	31
3.2.2	Legitimizace vědy pomocí velkých příběhů.....	33
3.3.	Malé příběhy ( <i>petits récits</i> ) a paralogie.....	34
4.	Závěr.....	37
	Seznam použité literatury a pramenů.....	41
	Resumé.....	44

# 1. ÚVOD

Tématem mé bakalářské práce je definování pojmu postmoderna a s ní úzce spjatá Lyotardova kritika velkých příběhů. Postmodernu budu charakterizovat primárně v souvislosti se změnami, které vyvolala v myšlení obecně, ale též v sociální sféře, která je v postmoderně od tohoto myšlení neoddelitelná. Z toho také plyne můj výběr představovaných myslitelů – J.-F. Lyotard, Z. Bauman, G. Lipovetsky a W. Welsch – a vyzdvihnutí hlavních i specifických rysů jejich pojetí postmodernity. Podrobněji se poté zaměřím zejména na Lyotardovu kritiku velkých příběhů, která má ilustrovat změny v přístupu k vědeckému vědění a myšlení vůbec.

V první části mé bakalářské práce představím hlavní rysy postmodernity s důrazem na změny ve společnosti a myšlení, které měly nastat ve druhé polovině dvacátého století, a to prostřednictvím prezentace čtyř koncepcí postmodernity a následného pokusu o komparativní uchopení společných i rozdílných rysů. Záměrem tohoto srovnání je zohlednit rozdíly uchopení postmodernity v daných koncepcích, které jsou spjaté s rozpracováváním zvláštních rysů postmodernity. Příkladem takového rysu postmodernity, který popisuje výhradně Bauman, jsou čtyři určité druhy postmoderních charakterů, které se v postmoderní době vyskytují v různých kombinacích v každém člověku.

Odlišnosti můžeme nalézt také v pojetí příčiny nástupu samotné postmodernity. Například Lipovetsky nevidí příčinu ve změnách v oblasti umění či architektury, nýbrž v procesu personalizace, který ovlivňuje veškeré oblasti, tedy i onu oblast umění či architektury. Liší se tak i snaha postmoderních myslitelů propracovat a zdůvodnit pojem postmodernity, který je spojen s pojem radikální plurality. Například Welsch hledá podmínku možnosti přijetí a užití této radikální plurality člověkem, kterou nalézá v existenci transverzálního rozumu.

Ve druhé části práce bude mým záměrem rozbor Lyotardovy kritiky velkých příběhů jako základního znaku postmodernity včetně jím navrhované postmoderní alternativy, tedy malých příběhů. S tím je samozřejmě spjaté představení konceptu moderny T. W. Adorna a J. Habermase, na kterého Lyotard kriticky reaguje. Adornova snaha kriticky reflektovat moderní myšlení a paradoxy s ním spojené vedla k novému pohledu na náš svět a jeho aktuální problémy. Habermas na Adorna kriticky navazuje, poukazuje na paradoxy v Adornově koncepci a pokouší se nalézt řešení dané

problematiky. Habermas se primárně snaží o znovuoobnovení moderního projektu, o jeho obhajobu. Moderní projekt má však pokračovat s drobnými úpravami, abychom se vyhnuli chybám, které vedli k jeho opuštění. Tak představím i koncepce, které Lyotard ve svém díle kriticky hodnotí a proti nimž se vymezuje. Ráda bych zde vyzdvihla relevantní rysy těchto koncepcí. To vše bude sloužit lepšímu objasnění Lyotardova klíčového významu pro definování a naplnění pojmu postmoderny a změny reflexe vědění ve 20. století. Všechny výše uvedené cíle chci dosáhnout pomocí metod kritické analýzy filozofických textů s přihlédnutím k sekundární literatuře a metod komparace.



## 2. DEFINOVÁNÍ POJMU „POSTMODERNA“

Význam pojmu „postmoderna“ není v historii zcela jednoznačný. Naopak byl užíván v mnoha rozdílných oborech a významech, které byly ve svém důsledku někdy i zcela protichůdné.<sup>1</sup> Postmoderna může být chápána jednak jako cenný filozofický koncept, ale také může být chápána jen jako prázdný pojem, jako jakýsi podivný módní výstřelek, který nemá dlouhého trvání.

Poprvé se ostatně termín „postmoderna“ objevuje přibližně kolem roku 1870, kdy ho užil salónní malíř John Watkins Chapman, který hovořil o „postmoderním malířství“, ke kterému chtěl dospět společně se svými přáteli. Tímto termínem se snažil vyjádřit to, že chtějí překonat v té době nejpokročilejší malířství, kterým bylo malířství francouzského impresionismu. Mělo se jednat o jeho progresivní kritiku. Avšak toto užití pojmu „postmoderna“, respektive adjektiva „postmoderní“ nemělo většího významu na vývoj tohoto pojmu.<sup>2</sup>

Postmoderna jako směr, má mít dokonce svůj přesný datum „zrození“. Podle amerického architekta Charlese Jenckse se postmoderna měla zrodit v St. Louis, Missouri 15. července roku 1972 přesně v půl čtvrté a dvě minuty odpoledne, kdy podle něj zároveň zemřela modernita. Důvodem tohoto přesného určení zrodu a zániku, byla demolice a opuštění velkého bytového projektu Pruitt-Igoe, který byl vystavěn v moderním stylu.<sup>3</sup>

Avšak jako ucelená filozofická koncepce se postmoderna objevuje až u francouzského filozofa Jean-Françoise Lyotarda. Pojem postmoderna má primární význam v jeho díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979). Nicméně se ideje postmoderny dostaly do Lyotardova díla již dříve „zadními vrátky“ ve společném díle s Jean-Loup Thébaudem *Au Juste* (1979)<sup>4</sup>, jak poukazuje Niels Brügger ve svém článku *What about the Postmodern? The Concept of in the Work of Lyotard*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Např. využití u Frederica de Oníze, kde je postmoderna odkazem k minulosti literatury a naopak u Johna Watkinse Chapmana, kde je odkazem k budoucnosti malířství. WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 22–23.

<sup>2</sup> Tamtéž.

<sup>3</sup> GRENZ, S. J. *A primer on postmodernism*, s. 11.

<sup>4</sup> Byl by to toto dílo vydané ve stejném roce jako *La condition postmoderne*, jejich rozmluvy, vedoucí ke vzniku tohoto díla, započaly již roku 1977, ve kterém Lyotard nastínil ideje postmoderny. BRÜGGER, N. *What about the Postmodern?*, s. 77.

<sup>5</sup> Tamtéž.

Mezi další výrazné postmoderní myslitele, kteří se zabývali problémem postmoderny, patří například Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky či Wolfgang Ivers. Nyní proto představím jejich jednotlivé přístupy k postmoderně, hlavní teze a související pojmy, načež se je pokusím srovnat.

## 2.1 Jean-François Lyotard

Jean-François Lyotard (1924-1998) byl francouzským poststrukturalistickým filosofem a sociologem, kterému je připisováno prvenství v prezentaci uceleného filozofického konceptu postmoderny. Představuje ho ve svém díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* vydaném roku 1979, avšak v jeho dílech se objevují náznaky tohoto konceptu mnohem dříve, byť v nich ještě explicitně termín „postmoderna“ neuvádí.

V průběhu padesátých a raných šedesátých let byl členem malé levicové skupiny *Socialisme ou Barbarie*, do které vstoupil roku 1954. Toto členství zajisté ovlivnilo jeho tvorbu a intelektuální směřování. Mezi intelektuálně nejprominentnější členy skupiny *Socialisme ou Barbarie* můžeme zařadit myslitele, jako Pierre Souyris, Cornelius Castoriadis či Claudem Lefortem, ačkoliv byli poslední dva členové spojování s L. Trockim, respektive s jeho speciální teorií marxismu, kterou zastával, tak se tato skupina distancovala od tvrzení, že by byli ortodoxní zastánci této Trockiho teorie. I díky tomuto členství bylo mnoho raných Lyotardových spisů věnováno právě politickým otázkám a problémům, které vyvstávaly z práce této skupiny.<sup>6</sup>

### 2.1.1 Kořeny postmoderny v Lyotardových raných dílech

Ve svém raném díle *La phénoménologie* vydaném v roce 1954 se Lyotard pokouší stanovit historický význam fenomenologie. Sám podotýká, že to nelze provést jednou provždy, protože v přítomnosti jsou zde fenomenologové lišící se v názorech a protože je význam fenomenologie nestálý, ve své podstatě historicky neukončený.<sup>7</sup> V tomto díle rozebírá historii fenomenologie, komparuje různé koncepce fenomenologie a zhodnocuje fenomenologii samotnou. Zároveň již v tomto díle můžeme nalézt kořeny konceptu postmoderny. Například v důrazu na pluralitu, která

---

<sup>6</sup> DEWS, P. *Logics of Disintegration*, s. 136.

<sup>7</sup> LYOTARD, J.-F.. *La phénoménologie*, s. 7.

přiznává každé fenomenologické koncepci její vlastní hodnotu, důraz na jazyk a také důraz na individualitu jedince.

Lyotardův pohled na fenomenologii v díle *La phénoménologie* byl následující. Nemyslí si, že by fenomenologie mohla být zdaleka tak silná, aby překonala filozofii hegelíánskou či filozofii marxistickou. Naopak těmto filozofiím má fenomenologie dokonce ustupovat a tento ústup lze podle Lyotarda vysvětlit historicky. Pozitivní vlastností fenomenologie, jejím „bohatstvím“, má být její snaha znovu se chopit člověka samého, který byl skrytý pod objektivizovaným schématem, kterým ho nutně překryla antropologická věda. Podle Lyotarda je tedy evidentní, že právě na tomto základu, máme „diskutovat“ s fenomenologií a zúročit tak ono její „bohatství“.<sup>8</sup>

V díle *Libidinal economy* z roku 1974 Lyotard zhodnocuje myšlenky K. Marxe, S. Freuda a zejména rozpracovává koncepci F. Nietzscheho. Klade zde důraz hlavně na touhu a její význam v lidském životě. Mimo jiné zdůrazňuje, že dokonce každá politická ekonomika je nutně ekonomika libidinózní, tedy taková ekonomika, která je ovlivňována mimo jiné touhou a přítomností smrti, a proto je jen stěží uchopitelná a popsatelná.<sup>9</sup> Cílem libidinální ekonomie má být tedy popis svobodného toku a intenzity touhy a ukázání toho, že teorie bezpodmínečně svazuje touhu s pevně danými kategoriemi, jednáním, hodnotami apod.<sup>10</sup>

### 2.1.2 Definování postmoderny

Lyotard ve svém díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (1979) zkoumá „situaci vědění v těch nejvyvinutějších společnostech“ s důrazem na krizi narativních koncepcí.<sup>11</sup> Postmoderna je zde zjednodušeně definována jako nedůvěra vůči *metanarativním příběhům (métarécits)*, která je zapříčiněna pokrokem ve vědě. Postmoderní situaci vědění označuje Lyotard jako „postmoderní“ mimo jiné v souvislosti s tím, že termín „postmoderní“ byl užíván v Americe pro stav kultury po změnách, které nastaly v pravidlech hry u vědy, umění a literatury do konce 19. století.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 123.

<sup>9</sup> LYOTARD, J.-F. *Libidinal Economy*, s. 109.

<sup>10</sup> HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*, s. 196.

<sup>11</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 97.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 97–98.

Liotardův zásadní přínos v definování postmoderny tkví v *kritice metanarativních příběhů* spojené s problémem legitimizace, které budu podrobněji rozebírat ve třetí kapitole. Samotné metanarativní příběhy či velké příběhy definuje Lyotard jako ty příběhy, které jsou signifikantní pro moderní myšlení – od katastrofální osvícenské emancipace rozumu až po křesťanskou spásu duší. Jejich úkolem má být legitimizace vlády, zákonů, etiky, způsobů myšlení apod., legitimizace, kterou Lyotard chápe jako nespravedlivou a neadekvátní. Na rozdíl od narativních mýtů, které klade do opozice vůči metanaracím, se velké příběhy pokoušejí legitimizovat na základě nějaké univerzální ideje, která má být teprve realizována v budoucnosti, nikoliv na základě čehokoliv uskutečněného v minulosti, tedy určitého pradávného činu, jako je tomu právě u zmiňovaných mýtů. Tyto univerzalistické ideje dávají charakteristickou formu modernímu projektu myšlení, projektu, který byl podle Lyotarda zničen – jedno ze jmen, které má charakterizovat toto zničení zní „Osvětin“, nikoliv pouze opuštěn a nedokončen, jak uvádí ve svých dílech Habermas.<sup>13</sup>

Podle Lyotarda má být úkolem postmoderny mimo jiné práce s jazykem. Úloha postmoderních myslitelů má spočívat v prohlubování toho, co ještě zůstává v jazyce, v kritice povrchní ideje informace a zejména spočívá v odhalování nepřehledností v jazyce samém.<sup>14</sup>

V pojetí jazyka se nechává inspirovat pozdním dílem Ludwiga Wittgensteina<sup>15</sup> a rozpracovává metodu *řečových her* (*jeux de langage*). Mezi základní pojmy patří: *adresant*, který učiní výpověď; *adresát* neboli příjemce dané výpovědi; *referens* jenž je obsahem dané výpovědi. Řečové hry jsou různými druhy výpovědí vtahů mezi adresantem, adresátem a referens, kterých existuje velké množství. Řečové hry jsou dále vymezeny pravidly, která jsou pro ně signifikantní, a tak není možné, aby dvě různé řečové hry měly stejná pravidla, která by určovala jejich veškeré vlastnosti a způsob, jakým je můžeme užívat.<sup>16</sup>

Řečové hry se proto vyznačují pluralitou, vzájemnou nesouměřitelností a nepřeložitelností kroků jedné řečové hry do kroků nějaké jiné řečové hry. Lyotard učinil tři důležité postřehy ohledně řečových her. „*První se týká toho, že pravidla nemají svoji legitimitu sama v sobě, nýbrž že jsou předmětem vyslovené nebo implicitní*

---

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>14</sup> LYOTARD, J.-F. *Hrobka intelektuála a jiné články*, s. 63.

<sup>15</sup> Wittgenstein řeší tematiku řečových her zejména ve svém díle *Philosophische Untersuchungen* (1931).

<sup>16</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 107–108.

*úmluvy mezi hráči (což ovšem neznamená ještě, že tito hráči je sami vymýšlejí). Druhá poznámka poukazuje na to, že bez pravidel není hry, že i minimální modifikace pravidla povahu hry pozměňuje a že ‚tah‘ nebo ‚výpověď‘ neodpovídající pravidlům nepatří ke hře těmito pravidly definované. Třetí poznámka byla právě naznačena: každá výpověď musí být pojímána jako určitý ‚tah‘ v této hře.“<sup>17</sup>*

Z třetí poznámky vyplývá první základní princip metody řečových her a tím je, že mluvení znamená jakési zápasení, které se však podle Lyotarda nekoná bezvýhradně za účelem vítězství a s tím spojované porážky soupeře, nýbrž také za účelem potěšení a vynalézání,<sup>18</sup> které z tohoto „zápasu“ plyne pro oba aktéry bez ohledu na vítězství či prohru. Dalším principem je to, že společenské vazby, jak je můžeme pozorovat, jsou tvořeny tzv. řečovými tahy.<sup>19</sup>

Problematikou řečových her a jazyka samotného se Lyotard podrobně zabývá také ve svém pozdějším díle *Le Différend* (1983), které označuje jako své nejfilozofičtější dílo. Termín „rozepře“ je chápán jako spor, který nemůže být spravedlivě rozřešen a vymezuje ho vůči termínu „pře“ následovně. „*Na rozdíl od pře (litige) by rozepře (différend) byla případem konfliktu mezi (přinejmenším) dvěma stranami, který by nemohl být rozřešen spravedlivě, protože chybí pravidlo souzení aplikovatelné na obě argumentace. Z toho, že jedna by byla legitimní, by nevyplývalo, že druhá legitimní není. Pokud však aplikujeme totéž pravidlo souzení na jednu i druhou argumentaci, abychom jejich rozepři rozřešili, jako kdyby byla při, způsobíme tím křivdu jedné z nich (přinejmenším, anebo oběma, pokud toto pravidlo nepřipouští žádná z nich.“<sup>20</sup>*

*Křivda (tort)* tak spočívá v prohřešku proti pravidlům diskurzivního žánru daných argumentací, tedy přesněji v tom, že diskurzivní žánr těchto argumentací soudíme podle pravidel nějakého jiného diskurzivního žánru, které se nutně liší od pravidel posuzovaného diskurzivního žánru. Křivda může být napravena, lze ji však napravit pouze na základně pravidel daného diskurzivního žánru, který posuzujeme.<sup>21</sup>

Lyotard říká, že se obětí křivdy stáváme, pokud nemůžeme dokázat či předvést, že jsme křivdu utrpěli a pokud bychom na tom, že jsme křivdu utrpěli, stále trvali,

---

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 108.

<sup>18</sup> Vynalézat můžeme například nové slovní obraty, nová slova či nový význam již známých slov. LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 109.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 108–109.

<sup>20</sup> LYOTARD, J.-F. *Rozepře*, s. 19.

<sup>21</sup> Tamtéž.

mohli bychom být označeni za lháře či za blázny. Z tohoto je již patrné, co může být podle Lyotarda označeno jako „dokonalý zločin“. „*Dokonalý zločin*‘ by v souladu s tím nespočíval v zabití oběti nebo svědků (to by znamenalo připojit k prvnímu zločinu další zločin a zvýšit nesnáz spjatou se zahlazením všech stop), nýbrž v tom, že dosáhne mlčení svědků, hluchoty soudců a nesoudržnosti (nesmyslnosti) svědectví. Neutralizujeme adresanta, adresáta, smysl svědecké výpovědi; všechno pak vypadá tak, jako kdyby neexistovalo žádné referens (žádná škoda).“<sup>22</sup>

Lyotard dále chápe rozeprí jako stav, který není stálý a zároveň vidí rozeprí jako *daný moment řeči*, kdy nelze to, co má být převedeno do vět, do oněch vět prozatím převést a tedy to, co „si žádá“ převedení, trpí křivdou, že to v daném momentu nemůže být vysloveno. Takto pojímaná rozepré chápe mlčení jako jakousi *negativní větu*. Lyotard poznamenává, že najít nová pravidla a způsoby vyjádření oné rozepré je velmi namáhavé, zdlouhavé a složité.<sup>23</sup>

Mlčení podle Lyotarda může signalizovat negování jedné či více z instancí, které vystupují v rozeprí. Z mlčení můžeme usuzovat vícero věcí. Např. daná situace se nijak netýká adresáta, situace ve skutečnosti nikdy nenastala a je tedy pouze vymyšlená, není co o dané situaci říci apod. Tudíž z toho můžeme usoudit, že mlčení ve skutečnosti nemusí znamenat potvrzení neexistence dané situace, která vyústila v rozeprí, ale třeba jen to, že potenciální adresát není vhodný jako příjemce, tudíž mu nebudeme nic sdělovat.<sup>24</sup>

Jako příklad jedné z rozeprí uvádí ve svém díle Lyotard případ plynových komor, kde za *stanovených podmínek* nemůžeme nijak dokázat jejich existenci. Podmínkou je, že je musíme vidět na vlastní oči a to právě v momentu, kdy zabíjí, abychom je mohli vůbec označit termínem „plynová komora“ a spojit je se vším, co tento pojem nese.<sup>25</sup> Můžeme však lhát a jen výpověď tedy nestačí. Samozřejmě musíme mít pro své tvrzení adekvátní a nezpochybnitelný důkaz, abychom dokázali, že skutečně neklameme a to, co říkáme, se opravdu událo tak, jak říkáme. Takovým adekvátním důkazem by byla ideálně naše vlastní mrtvola. Vypovídat o tom, že nás zabila plynová komora a být zároveň mrtvým zkrátka nelze, tedy za daných podmínek opravdu nemůžeme dokázat existenci plynových komor, takže se může říct, že plynové komory

---

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 41–42.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 43.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 27.

prostě neexistovaly. Avšak ani kdybychom byli živí, nemohli bychom jejich existenci dokázat například fotografií, protože bychom nebyli její obětí (nezabila nás) a tedy neměli přesvědčivý důkaz o tom, že skutečně zabíjela plynová komora a ne něco jiného, například srdeční infarkt.<sup>26</sup>

## 2.2 Zygmunt Bauman

Zygmunt Bauman (1925-2017) byl polským sociologem, který se zabýval tématy moderní a postmoderní doby a globalizace, ale zajímal se také o mnoho dalších pojmů, jako byl čas, prostor, lidská povaha, osobnost a tělesnost apod. Podobně jako Lyotard chápe postmodernu jako zánik velkého moderního projektu, který nepřipouští radikální pluralitu.

### 2.2.1 Definování postmoderny

Zygmunt Bauman ve svém díle *Úvahy o postmoderní době*, respektive v pěti esejích z let 1994–1995 (které byly v daném pořadí a pod tímto názvem vydány pouze v České republice v roce 1995) předkládá mimo jiné problém sporu o postmodernitu, respektive sporu o určení toho, zda žije v moderním či již v postmoderním světě. Podle jeho názoru je důležitější výstižný popis světa, porozumění dějům ve světě a poznání toho, o co ve světě skutečně jde, než o určení přesného názvu, který vše dokonale vystihne a zaštití. Zároveň ale chápe a přiznává jistou důležitost tomuto sporu o název a určení.<sup>27</sup> Jde hlavně o to, jakým způsobem přistupovat k popisu světa, jakou zvolit metodu, o co se v něm zajímat, jak a na co se vlastně ptát. Také je podle Baumana v sázce hodnota dosud získaných znalostí, pravidel a metod filozofie, sociologie či humanitních věd, ze kterých jednak čerpáme a které také zároveň utváříme. Odmítnutím moderního světa, by se tedy mohla snížit hodnota celé modernity.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Tamtéž, s. 27–28.

<sup>27</sup> Bauman přenechává řešení otázky po přesném určení toho, zda je doba moderní či postmoderní pro jiné. Nevidí důvod, proč by se měl to tohoto sporu zapojovat, jelikož se domnívá, že takovýto spor má větší smysl pouze ve světě, který můžeme definovat jako souvislý a soudržný celek. Uvědomuje si omezenost lidských sil a raději se věnuje popisu světa, který vidí jako významnější, přínosnější a uskutečnitelnější. BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 8.

<sup>28</sup> Tamtéž.

## 2.2.2 Moderní svět

Bauman se domnívá, že o modernitě jako jediné lze hovořit jako o projektu. Moderní svět chápe jako ten, na který bylo pohlíženo skrze administrativu, účinné plánování a plnění určitých plánů a stanovených cílů. „*Při značném zjednodušení, ale zjednodušení, jež dovoluje odhalit tzv. ‚podstatu věci‘, lze říci, že moderní humanitní obory modelovaly svět, jímž se zabývaly, především jako předmět administrace, správy.*“<sup>29</sup>

Tento přístup ke světu má podle Baumana několik důsledků. Prvním důsledkem je, že svět se stává *totalitou*, celkem, charakterizovaným jednotou funkcí, hodnot a norem. Z tohoto pohledu mimo jiné plyne, že to, co svět neobsahuje, není podstatné a nemusí být bráno na zřetel. Druhým důsledkem je to, že je svět celkem spojitým, majícím podobu a tvar jakéhosi mechanismu. To znamená, že jeho ideálem je, že je nerozporný, popřípadě rozpory dokáže ihned eliminovat, jakmile se objeví. Samozřejmě by měla zcela chybět jakákoliv mnohoznačnost. Za účelem eliminace mnohoznačnosti existují návody, jak se dopracovat k *jednoznačnosti* situace či vize. Musí existovat všeobecná shoda principů, které mají primární význam v udržování celku celkem. Soudržnost celku je priorita, jakékoliv odchylky musí být odstraněny, popřípadě je nutné se jim alespoň vyhýbat.<sup>30</sup>

Třetím důsledkem je to, že je svět projektem, který se nachází ve stavu realizace, tedy že se nachází v čase, který je též časem kumulativním, orientovaným a zároveň také finálním. Kumulativním časem je z toho důvodu, že je třeba, aby to, co v něm probíhá, nezanikalo a určovalo to, co bude teprve následovat. Orientovanost znamená, že jsou zde jasné ontologické rozdíly mezi minulostí a budoucností. *Finalita* pak znamená, že nutně směřuje ke svému cíli, cílovému bodu.<sup>31</sup>

Moderna podle Baumana musí mít také svou specifickou kulturu. Musí vykazovat optimismus vůči budoucnosti a záměru, ale na druhou stranu musí vykazovat pesimismus vůči současnosti a aktuálnímu stavu věcí. Moderní kultura má být mimo jiné kulturou odporu, kritiky a zoufalství. „*Modernita potřebovala kulturu bojovnou, podezíravou, kulturu, která vyhlásila válku na život a na smrt iluzím, pustým fantaziím,*

---

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 9.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 10–11.

<sup>31</sup> Tamtéž, s. 11–12.



*sebeklamům, vědomým lžím a zkamenělým pravdám, tedy kulturu bytostně skeptickou, nespokojenou a rozhněvanou.*“<sup>32</sup>

Dle Baumana měla moderna dojít svého vrcholu v období Holokaustu, nikoliv v Osvícenství, může se tedy říci, že moderna vyústila v sociální anomii.<sup>33</sup> Jako „projekt“ skončila moderna z několika důvodů. Mezi tyto důvody patří například ochabnutí státní moci, která měla univerzální ambice, nedůvěra ve fungování projektu dokonalé společnosti,<sup>34</sup> odmítání tvrzení, že je nynější příkoří nutné, aby budoucnost byla šťastná. Dalším faktorem byl rozklad projektu zevnitř jeho vlastními rozpory, se kterými vznikl a které, i přes svou snahu, nemohl odstranit. Místo normativní regulace občanů bylo zastoupeno konzumním svodem ruku v ruce jdoucím s reklamou. Neúspěch projektu a jeho celistvosti vedl nakonec k tomu, že od něj bylo upuštěno.<sup>35</sup>

### 2.2.3 Postmoderní charaktery

Oproti modernímu světu je postmoderní svět, který se „zrodil“ po tom moderním, charakterizován zejména velkou popularitou *plurality*. Zatímco moderna byla jakoby jedním projektem, u postmoderny hovoříme o více projektech najednou. „*Dnes žijeme projekty, nikoliv projektem. Projektování a úsilí potřebné k realizaci projektů podleho privatizaci, deregulaci a fragmentarizaci.*“<sup>36</sup> Postmoderna sama je však víc než cokoli jiného stavem myslí, přesněji stavem myslí, které mají jakýsi zvyk či nutkání reflektovat samy sebe, hledat své obsahy a vykázat, co našly. Jedná se tedy nejčastěji o stavy myslí filozofů, sociologů a umělců, to znamená těch, na které se lidé obracejí, když se zamýšlí nad tím, odkud vlastně pochází a kam to vůbec směřují.<sup>37</sup>

Podle Baumana existují určité čtyři modely postmoderních osobností. Jisté modely samozřejmě existovaly již svým způsobem v minulosti, byť s menšími či většími rozdíly. Postmoderní charakter dává modelům zejména to, že se staly

---

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 16.

<sup>33</sup> CLAMMER, J. *Corruption, Development, Chaos and Social Disorganisation*, s. 114–115.

<sup>34</sup> Snahy o dokonalé společnosti se promítly v projektu komunismu či čisté árijské rasy. Oba projekty nebyly vyplněny ani neskončily tak, jak se předpokládalo, naopak konec a průběh těchto projektů byl pro společnost katastrofální. Problematiku spojenou s komunismem rozebírá Bauman mimo jiné také ve svém díle *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age* (2011).

<sup>35</sup> BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 14–16.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>37</sup> BAUMAN, Z. *Intimations of Postmodernity*, s. VII.

normou a koexistují současně, což v minulosti nemohly, naopak docházelo k vylučování jednoho modelu tím druhým. Jde o modely zevlouna, tuláka, turisty a hráče.<sup>38</sup>

Charakter „zevlouna“ se měnil v průběhu časů. Jak postmoderní tak dřívější zevloun pozoruje jen povrch věcí, dění ve světě má za jakési „divadlo“ a sebe za toho, kdo rozhoduje, co se bude dít, je omezen jen mezi své představitosti. Postmoderní zevloun je však ve skutečnosti zbaven své moci rozhodovat a své svéprávnosti tak, že má dojem, že je svobodný a že je to on, kdo zde rozhoduje a vymýšlí dobrodružství, které zažívá. Ve skutečnosti jsou mu tato dobrodružství již hotová pouze předkládána. Postmoderní zevloun má být v každém a za jeho rozmach můžou zejména nákupní střediska, televize, reklamy apod., které s ním manipulují a ovládají ho.<sup>39</sup>

„Tulák“ také prošel vývojem stejně jako zevloun. Postmoderní tulák chápe každou situaci jako přestupnou, kterou za nedlouho tak či tak opustí a dostane se jinam. Život je pro něj změnou a pohybem, i když neví, kam ho putování zavede, nijak zvlášť se tím netrápí. Primární je pro něj pohyb sám. Pohyb spojený s nevázaností. V pohybu ho udržuje silné nutkání, puzení, nenaplněná touha a přísliby jiných lepších míst. Svět, kterým tulák putuje, se mu jeví jako množina šancí a je pro něj velmi důležité žádnou nepřehlédnout a ideálně je všechny vhodně uchopit.<sup>40</sup>

Na rozdíl od přechozích modelů osobnosti je „turista“ ryze moderní postavou. „*Turista opouští dům, aby vyhledával dojmy. Dojmy a povídání o dojmech – to je jediná kořist, s níž se vrací, a jediná, na níž mu také záleží. Od tuláka, jehož v mnoha ohledech připomíná, se liší tím, že cestovat nemusí. Nic ho z domu nepudí, kromě neukojené touhy po dobrodružství. Co turista činí, činí z vlastní vůle.*“<sup>41</sup>

Pro „hráče“ je charakteristická hra. Ve hře jde o výhru a riziko, hraje zde velkou roli štěstí, ale i přístup a schopnosti samotného hráče. Není zde nutnost, ale také zde není ani žádná náhoda. Každá hra se dá přirovnat k válce – skončí však, jakmile je vyhlášen vítěz. Minulé hry neovlivňují ty nové, každá nová hra začíná, jakoby nebyla žádná minulost. Jakmile hráč hraje proti předpisům hry, ztrácí svůj status hráče.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 25.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 43–45.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 47–49.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 53–55.

## 2.2.4 Globalizace

S pojmem „postmoderna“ je neodmyslitelně spjat pojem „globalizace“. Bauman ve svém díle *The Individualized Society* (2001) připomíná, že termín „globalizace“ byl ražen proto, aby nahradil termín „univerzalizace“. Avšak ukázalo se, že vývoj globálních vazeb a sítí není vůbec intencionální a kontrolovatelný, jako to bylo u vývoje, který byl zcela charakteristický pro onu univerzalizaci. *„Globalizace‘ znamená procesy, které jsou vnímány jako samy-sebe-pohánějící, samovolné a nepravidelné, při kterých nikdo nesedí na kontrolním stanovišti, natožpak aby kontroloval celkové výsledky. S trochou nadsázky můžeme říci, že pojem ‚globalizace‘ označuje neuspořádanou povahu procesů, které probíhají nad ‚principiálně koordinovaným‘ teritoriem spravovaným na ‚nejvyšší úrovni‘ instituční moci, tj. suverénními státy.“*<sup>43</sup>

Globalizace je též označována jako jakýsi „nový světový nepořádek“ a podle Baumana má revoluční důsledek – znehodnocuje řád, jako takový. Ve světě, který je pod nadvládou globalizace, je řád ukazatelem podřízenosti a bezmoci. Globální mocenská struktura pracuje na bázi protikladů mezi usazeností a mobilitou, absencí omezení anaopak jejich hojností a mezi nahodilostí a rutinou.<sup>44</sup>

Globalizace má také dopad na vnímání prostoru. Dříve byl prostor překážkou komunikace mezi lidmi či dokonce jejím znemožněním. Avšak díky elektronické komunikaci, informacím a zprávám přestává prostor hrát takovou roli. Elektronické informace se přenášejí, dá se říci, okamžitě a to je výhoda, díky níž je tato forma upřednostňována před informacemi podávaných takzvaně tváří v tvář. Prostor jako takový je tedy znehodnocován. Dochází také k degradaci lokality.<sup>45</sup> *„Degradace lokality odírá to, co je ‚lokální‘: lidi, kteří nemají volnost pohybu a nemohou změnit místo kvůli nedostatku potřebných zdrojů. V tom je jediný rozdíl mezi vítanými turisty, hledajícími zábavu, nebo obchodními cestujícími, kteří přicházejí za obchodními příležitostmi, anenávíděnou ‚ekonomickou migrací‘ lidí, kteří hledají živobytí.“*<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*, s. 45–46.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 49–50.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 50.

## 2.3 Gilles Lipovetsky

Gilles Lipovetsky (\*1944) je francouzský filozof a sociolog. V jeho konceptu postmoderny má velký význam individualismus a proces personalizace, který má být odpovědí na to, co způsobilo změnu moderní společnosti a jak má být postmoderní společnost, kterou zasazuje do konce 20. století, uchopena. Pojem „personalizace“ také úzce souvisí s dalším významným pojmem, jímž je pojem „narcismus“. Pro tuto koncepci je charakteristické označování etiky postmoderní společnosti jako etiky hédonistické.

### 2.3.1 Definování postmoderny

Lipovetsky se domnívá, že k vysvětlení i pochopení změn a vývoje v demokratické společnosti, spjatých se vznikem společnosti postmoderní, kterou označuje jako hédonickou, je nutná jakási nová logika, nová globální strategie, kterou nazývá procesem *personalizace*. Postmodernu chápe jako globální fenomén, který prostupoval veškerými aspekty lidského života. V postmoderní společnosti převládá masová lhostejnost, osobní nezávislost se stává samozřejmostí, dochází k ospravedlňování slasti apod.<sup>47</sup>

Lipovetsky rozebírá problém termínu „postmoderna“ následovně. Záporně hodnotí jistou nejednoznačnost, neobratnost a nejasnost tohoto termínu. Dále má výhrady k užití předpony „post-“, která odkazuje k překonávání, avšak on postmodernu nevnímá jako překonání ani jako překročení modernity. Na druhou stranu oceňuje jedno významné pozitivum užití tohoto termínu. „*Novotvar ‚postmoderní‘ měl jednu velkou přednost. Dokázal totiž zdůraznit změnu směřování vyspělých demokratických společností a hlubokou proměnu způsobu jejich fungování v sociální a kulturní oblasti.*“<sup>48</sup>

Ve svém díle *Les temps hypermodernes* (2004) prezentuje myšlenku, že je v dnešní době, tedy ve 21. století, již výraz „postmoderní“ zastaralý. Postmoderna podle něj zkrátka vyčerpala svou kapacitu popisu a vyjadřování charakteru nadcházející společnosti. Postmoderna jako taková měla utrpět značné trhliny díky vítězství genetických technologií, liberální globalizace a lidských práv. Termín „postmoderní“

---

<sup>47</sup> LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 7–8.

<sup>48</sup> LIPOVETSKY, G., CHARLES, S. *Hypermoderní doba*, s. 54.

má být nahrazen termínem „hypermoderní“, respektive nastává hypermoderní doba, postmoderní doba se stává minulostí.<sup>49</sup> Hypermoderna má být charakterizována zejména všeobecnou přemrštěností. „Každá oblast hypermoderní společnosti je v určitém ohledu představitelem některého z jejích přehnaně rozvinutých a přemrštěných aspektů mimo jakékoliv hranice. Důkazem může být technika a její pronikavý vliv na zvrát v přístupu k smrti, výživě či plození a rození potomků.“<sup>50</sup>

### 2.3.2 Proces personalizace

Proces personalizace není neměnný, Lipovetsky ho charakterizuje jako „ambivalentní únik jedinců“ v postmoderní době, zatímco v hypermoderní době proces personalizace charakterizuje již jako „svobodu spotřebních voleb, manipulovaných zvenčí (kapitálem) v podmínkách“.<sup>51</sup>

Proces personalizace ovlivňuje veškeré oblasti lidského života, avšak neovlivňuje je všechny stejným způsobem ani ve stejné intenzitě. Tento proces také určuje hlavní vývojovou linii společnosti. Je novým způsobem, novou logikou, jak se společnost může uspořádat a jak nově může ovládat chování jedinců. Smyslem procesu personalizace má být zásadní rozchod s počáteční fází moderních společností.<sup>52</sup> „V negativním smyslu vede proces personalizace k zániku socializace založené na disciplíně. V pozitivním smyslu vede ke vzniku pružné společnosti založené na informacích a stimulování potřeb, na sexu a ohledu k ‚lidským faktorům‘, na kulturu přirozenosti, srdečnosti a humoru.“<sup>53</sup>

Proces personalizace klade velký důraz na svobodnou volbu, seberealizaci, pochopení a respektování jedinečnosti jedinců, ukojení tužeb, minimalizaci strohosti apod. Má sklony k zlidšťování, pluralitě, upřednostňování osobní realizace a uznávání individuality. Díky tomuto procesu mizí rigoristické chápání svobody a je nahrazeno novými hodnotami, které umožňují například rozvíjení „skryté osobnosti“, ospravedlňování slastí, uznávání nestandardních požadavků a přizpůsobení institucí na základu tužeb jedince.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 54–55.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 58.

<sup>51</sup> SUŠA, O. *Lidský potenciál: naděje, podmínky, paradoxy*, s. 93–94.

<sup>52</sup> LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 9–10.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 10.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 11–12.

Lipovetsky rozlišuje „dvě tváře“ procesu personalizace. První nazývá „vlastní“ či „operativní“. Ta má ustanovovat soubor pokynů, jakýchsi programových vzorců stimulace, které nemají nárok na stálost a jsou proměnlivé, jenž jsou vypracovány mocenskými a řídicími aparáty. „Druhá tvář procesu personalizace, tvář jakoby ‚nezkrocená‘ nebo ‚paralelní‘, se vyznačuje vůlí po autonomii a partikularizaci skupin i jednotlivců: neofeminismus, uvolnění mravů a sexuality, požadavky regionálních a jazykových menšin, psychologické metody, touha vyjadřovat a rozvíjet své já, různá ‚alternativní‘ hnutí.“<sup>55</sup>

### 2.3.3 Narcismus

Podle Lipovetského se každá generace snaží ztotožnit s nějakým idolem, který je touto generací interpretován z jejího úhlu pohledu, podle problémů, které daná generace právě musí řešit. Postmoderní dobu má symbolizovat postava Narcise a s ním spojený *narcismus*, který lze označit za masový. Společně s nástupem idola Narcise probíhá jakási významná „antropologická mutace“ a společně s touto „mutací“ nastává nové stádium individualismu. Na rozdíl od modernity, která byla spojována s nadějí v budoucnost, se narcismus spojuje s jakousi „historickou lhostejností“, která podle Lipovetského zahajuje postmodernu.<sup>56</sup> Nástup narcismu je také, jak píše Blecha ve svém díle *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, spojen s tím, že jednotlivci podleli vlivu *estetizace*, což znamená, že se u nich zvyšuje míra péče, kterou věnují svému tělu a jeho „zkrášlování“ a touha po tom, být perfektní.<sup>57</sup>

Narcismus má být tedy projevem a následkem procesu personalizace, má být symbolem přechodu k novému stádiu individualismu. Toto nové stádium individualismu je charakterizováno destabilizací, tolerancí, psychickou citlivostí, touhou po mládí apod. Lipovetsky upozorňuje, že narcismus je často nesprávně spojován s naprostou apolitičností. Narcismus sice převádí pozornost od veřejné sféry k sféře soukromé, avšak narcismus je spjat s velkým zaujetím pro mezilidské vztahy. Důkazem má být velké množství vznikajících skupin, například podpůrných skupin či asociací.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 12–13.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 63–64.

<sup>57</sup> BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, s. 75.

<sup>58</sup> LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 17–18.

Narcismus přivádí pozornost primárně k vědomí sebe sama, nabádá k obratu do sebe sama, čímž pomáhá přivykání na sociální izolovanost. „*Narcismus velebící rozvoj čirého Ega je tedy nová metoda pružného samosprávného ovládnutí: odspolečensťováním zespolenčenšťuje a pomáhá lidem smířit se s tím, že sociální struktury jsou rozprášeny.*“<sup>59</sup>

### 2.3.4 Neofeminismus

Dalším významným termínem spojeným s postmodernou u Lipovetského je neofeminismus. Význam neofeminismu netkví v jakémkoliv „zostřování“ boje pohlaví. Místo boje pohlaví má dojít k jakémusi „konci pohlavnosti“, a to díky neustálému zájmu o postavení ženy, nálezu její identity a striktnímu odmítnutí veškerých předem daných postavení. To vede k destabilizaci danosti protikladů a tak zároveň značně narušuje konvenční význam pojmu „žena“.<sup>60</sup>

Díky neofeminismu ztrácí žena svůj tradiční status, díky jeho neustálému tážení se po jejím bytí se toto bytí stává nejisté, až nepoznatelné. Avšak čím více identity ztrácí žena, tím více identity ztrácí zároveň také mužnost a „muž“ a s tím vyvstává problém identity jednotlivce. „*Místo dvou poměrně sourodých skupin odlišného pohlaví se nyní vyskytují stále neurčitější jedinci, dosud nepravděpodobné kombinace aktivity a pasivity, tisíce hybridních stvoření nepocitujících silnější příslušnost ke své skupině. Problémem se stává osobní identita a neofeminismus vlastně řeší otázku, jak být sám sebou bez ohledu na protikladnost obou pohlaví.*“<sup>61</sup>

Ženy tedy opouští svou „ženskou skupinu“ a nechávají se ovládnout „narcistickým okouzlením“ vlastní osobou, které je však zároveň typické i pro muže, tedy pohlaví v této otázce „okouzlení“ nehraje žádnou roli. Neofeminismus se tedy stává prostředkem k úspěšnému šíření narcismu spojeného s obratem k sobě samému. Není tedy vůbec žádným válečným prostředkem v „bitvě pohlaví“, jak bychom se mohli domnívat.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 70.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>61</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 87–88.

## 2.4 Wolfgang Welsch

Wolfgang Welsch (\*1946) je německý filozof, který navazuje na Lyotarda a rozvádí ho. Pojem postmoderny také nepojímá jen jako pouhé označení zaštiťující jakýsi duševní produkt umělců, filozofů či architektů, nebo dokonce jako prázdný a libovolný pojem, ale jako naplněné označení vyrovnávání se se změnami, které nastaly v našem světě, způsob vyrovnání se s novou dobou, která nastala koncem 20. století.

### 2.4.1 Definování postmoderny

Také podle Welsche není postmoderna jen jakási novodobá záležitost či pouhý nynější módní výstřelek, o kterém když se přestane hovořit, zaniknou i otázky, kterými se zabývá. Naopak ji chápe jako fenomén, který má kořeny například již u Aristotela. „*Postmoderna má hlubší kořeny a delší původ a pracuje na závažnějších problémech, než jsou problémy dne. ‚Americké poměry‘ a ‚francouzské myšlení‘ jen nejviditelněji reprezentují a artikulují tuto problematiku, ale otázky jdou mnohem dále.*“<sup>63</sup> Podle Welsche je například jeden ze závažných problémů, kterými se postmoderna zabývá, problém jak znovu docílit vyváženého a plnohodnotného vnímání. Řešení této problematiky nalézá například u Lyotarda či Rortyho a hodnotí tuto snahu o vyřešení velmi pozitivně.<sup>64</sup>

Ve svém díle *Unsere postmoderne Moderne* (1991) prezentuje též dějiny samotného užití pojmu postmoderna, které, jak se ukazuje, bylo velmi pestré. Zároveň tak poukazuje na jeden z markantních problémů spojených s postmodernou samotnou. A to je problém jejího definování a jakési „zatíženosti“ pojmu postmoderna. Proto také důrazně apeluje na přesné vymezení a určení toho, co označujeme za postmodernu a co už nikoli, zejména proto, aby se odstranilo jisté „pohoršení“, které tento termín nesprávně pochopený a uchopený, může v lidech vyvolávat. Jde mu o vymezení té „správné“ postmoderny, kterou vidí jako přínosnou a téměř až nezbytnou.

Welsch proto důsledně rozlišuje mezi dvěma typy postmoderny. Mezi postmodernou bezbřehou a precizní. *Bezbřehá* postmoderna převládá nad onou precizní a je definována libovůlí, všehochutí, nevědeckostí, iracionalitou a odlišením se za každou možnou cenu. Welsch ji kritizuje a vidí v ní právě onen důvod, proč bývá

---

<sup>63</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 12.

<sup>64</sup> BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, s. 72.



postmoderna vnímána negativně, a to zcela oprávněně. Naopak *precizní* postmoderna má být podle Welsche upřednostněna a má přejít do popředí jednak v samotné praxi, tak také v teorii. Tutu postmodernu pak chápe jako tu, která se zasazuje o skutečnou pluralitu, postmodernu, která dokáže správně rozlišovat, prosazovat hlubokou a účinnou kritiku. Postmoderna, která se nesnaží jen tupit rozdíly, ale naopak ta, která je vyostřuje. Stoupenkyně přesných pravidel, která není iracionální apod. Tuto druhou postmodernu ostatně podrobně rozebírá a představuje ve svém díle.<sup>65</sup>

#### 2.4.2 Radikální pluralita

Postmoderní radikální pluralita se odlišuje od té obyčejné, konvenční plurality, která neprochází do takové hloubky a spíše se jen drží na povrchu problémů. Radikální pluralita jde k samotné podstatě věci a je velmi choulostivá. Welsch ji charakterizuje mimo jiné následovně: „*Radikální pluralita*‘ označuje zintenzivnění plurality, které pramení jak z reálných procesů, tak ze silícího vnímání plurality samotné. Postmoderní pluralita jde až na kořen věci, týká se elementárních otázek, dotýká se všeho.“<sup>66</sup>

Pro Welsche je radikální pluralita neodmyslitelným atributem postmoderny, můžeme říct, že je základním stavem společnosti, ale také je vizí postmoderny. Mimo jiné je tato pluralita neodmyslitelná od demokracie. Ve svém výzkumu postmoderny poznamenává, že po spojení postmoderních směrů v literatuře, malířství, architektuře, sochařství, sociologii a filozofii do celkové charakteristiky postmoderny, dojdeme nesporně k výsledku, že postmoderna začíná právě tam, kde dochází k rozpadu celku, kde onen celek končí. Například v literatuře se projevuje jako jistá snaha, aby literatura plnila různá očekávání, a to samozřejmě současně. V sociologii se projevuje jako důraz na to, že dnešní společnost je charakterizována zejména zlomy a rozdíly – jejich překonání pouhým zarovnáním by vyústovalo v totalitarismus. Jádro radikální plurality tedy spočívá v tom, že dokáže pozitivně využívat onen konec celku, když podporuje a rozvíjí projevy mnohosti v jejich legitimitě a jejich svébytnosti a zároveň nezapomíná na to, že každá koncepce má svou nezcizitelnou hodnotu a přistupuje k ní tak.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 10–11.

<sup>66</sup> WELSCH, W. *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*, s. 32.

<sup>67</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna* s. 46.

Je tedy zjevné, že Welsch klade velký důraz na otevřenost a zejména na pozitivní charakter této radikální plurality i v politickém smyslu. Například také Slavoj Žižek zmiňuje pozitivní charakter radikální plurality ve spojitosti s globalizací. Hodnotí postmoderní přístup ke globalizaci velmi pozitivně a nepokládá ho za nějaký nový nástroj velkých mocností na ovládnutí ostatních. „*Nesouhlasím ani s těmi, kteří tvrdí, že postmodernismus znamená amerikanizaci. Ne, postmodernismus znamená, že i v malém národě dostane každý šanci.*“<sup>68</sup>

### 2.4.3 Transverzální rozum

Rozum má mnoho forem a vzhledem k nim musí mít podle Welsche i svou jednotu. Jednota tkví v možnosti rozumu přecházet mezi svými různými formami a je tedy něco mnohem víc, než jen jakýsi formální pojem. Welsch také ctí distinkci mezi rozumem a rozvažováním.<sup>69</sup> „*Tradičně (od pozdního 18. století) nazýváme rozvažováním schopnost pojmů, která umožňuje exaktní uchopení a praxi jedné oblasti. V tomto smyslu mluvíme i dnes o kognitivní, etické, estetické, náboženské, technické a atd. racionalitě. Proti takovým formám, specifickým pro určitou oblast, je rozum přesahující schopností.*“<sup>70</sup>

Zároveň zdůrazňuje, že struktura rozumu musí být odlišná od struktury rozvažování, z toho dále samozřejmě plyne, že rozum není jen nějaký specifický druh rozvažování, ale že jde o něco jiného.<sup>71</sup> Rozum je jakousi nadřazenou schopností. Rozdílná povaha rozumu a rozvažování se také ukazuje ve způsobech, jakými postupují. Rozum nevychází z vlastnictví nějakého celku ani nepostupuje způsobem nařizování shora, ale začíná u forem rozvažování a jsou pro něj charakteristické přechody. Tyto přechody jsou zásadně odlišovány od pouhého přehledu přes celek. Právě díky tomu, že se rozum uskutečňuje ve spojeních a přechodech, je označován právě termínem *transverzální rozum*, samozřejmě se však nejedná o nějaký nově vzniklý speciální druh rozumu, jedná se jen o jeho nové chápání. Rozum měl tedy vždy schopnost artikulovat rozlišení, přecházet mezi *konfiguracemi rozvažování* (neboli tzv. racionality), navazovat

<sup>68</sup> ŽIŽEK, S. *Požadujeme nemožné*, s. 49.

<sup>69</sup> Pojem rozvažování je samozřejmě odkazem na Kantovu terminologii a nauku, ze které Welsch čerpá. Kant podle něj ukazuje cestu ke koncepci transversálního rozumu. Welsch užívá pojem rozvažování synonymně s moderním termínem „racionalita“. Pro zdůraznění rozdílnosti a daného významu, budu nadále užívat pojem „rozvažování“.

<sup>70</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 135.

<sup>71</sup> Srov. Kant definuje ve své *Kritice čistého rozumu* rozvažování jako složku rozumu, kterou jsou předměty myšleny a z ní pochází pojmy. KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 53.

spojení, vyrovnávat se se změnami apod. Jen je nyní vyšší potřeba vykonávat tyto přechody a spojení častěji a ve větším množství než byla dříve.<sup>72</sup>

Na příkladu rozlišení rozvažování ekonomického, etického a estetického je Welschem ukázáno, že jejich rozlišování je beze sporů přijatelné, ba svým způsobem nutné. Ostatně nemůžeme užít estetické či etické postoje k tomu, abychom s nimi naplánovali nějaký projekt v ekonomice, a naopak etické otázky nevyřeší ekonomika či estetika. Avšak pokud těmto oblastem věnujeme autonomii, objeví se zároveň závažný problém. Když se tato jednotlivá rozvažování kladou autonomně, získají také podstatnou svobodu, která je s autonomií neodmyslitelně spjatá. Svobodu určovat si svůj smysl a hranice, s vyloučením jakéhokoliv zásahu z vnějšku, což může často vést ke konfliktům mezi dvěma autonomními oblastmi, které se v rámci své svobody sebeurčení snaží o ovlivnění té druhé. Avšak je zde problém s ohledem na akceptování rozdílných paradigmat, které rozdílně určují předmětné rámce a rozsahy dané oblasti. Z toho vyplývá, že autonomie různých typů rozvažování spojená s pluralitou konkurujících si paradigmat vede k tomu, že se definice jednotlivých oblastí stávají konfliktní a je nutné, aby tedy docházelo k úpravám oněch definic. Ono striktní autonomní vymezení oblasti, které je na jednu stranu pokrokem, tak doplácí na svůj vlastní důsledek a tím jsou ony jisté vnitřní a vnější hraniční konflikty rozdílných paradigmat, tedy jakých si pomyslných „mřížek“, které ovlivňují pohled na svět a náš přístup k němu. Proto je potřeba transverzálního rozumu a jeho funkce, která nám umožní přecházet z jedné oblasti na druhou a řešit tento významný problém.<sup>73</sup>

Mimo jiné různé druhy rozvažování neexistují monadicky, ale jsou propojené s ostatními druhy. Je tedy nedostatečné chápat rozvažování jen podle oblastí. Welsch upozorňuje, že při zkoumání této problematiky musíme brát zřetel mimo jiné také na mezioblastní analogie, transcendentální analogie apod. Welsch charakterizuje přechody, které uskutečňuje transverzální rozum, mezi jednotlivými druhy rozvažování následovně: „(...) *Není jen mnoho druhů racionality, nýbrž i celá škála přechodů mezi nimi je právě tak široká jako vysoce diferencovaná. V jednotlivých případech může být úzká a selektivní – ve hře je jen málo přechodných typů, zatímco většina zůstává mimo kurs – celkem se však tato škála vyznačuje velkou rozmanitostí větvení. Proto ji můžeme sice přehlédnout v jednotlivém případě, nikoli však v celku.*“<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 135–136.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 137–138.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 144.

Transverzální rozum je pro postmodernu významným a neodmyslitelným atributem z několika důvodů. Je to základní schopnost, která umožňuje přechody mezi systémy odlišných pravidel, významů či realit. Dále umožňuje mít ohledy na různé nároky současně a významně přispívá k výhledu přes pojmovou mříž. Transverzální rozum tedy splňuje požadavky, které bezpodmínečně vyžaduje postmoderní forma života, a lze ho pojmut dokonce jako jakousi *ctnost* neodmyslitelně spjatou s postmoderním životem, která umožňuje boj proti absolutizaci, pomáhá při přijímání odlišného, jeho tolerování, ale co je hlavní – zároveň s tolerováním odlišných realit, pravidel apod., jim dokáže přiznat jejich vlastní hodnotu, podporovat je a také je bránit.<sup>75</sup>

## 2.5 Obraz postmoderny dle postmoderních myslitelů

Koncepty postmoderny se u výše zmíněných autorů od sebe v jistých oblastech trochu odlišují, což je pravděpodobně dáno jejich odlišným zaměřením, avšak přesto můžeme nalézt body, ve kterých se všechny postmoderní koncepty shodují. Základním shodným bodem je to, že postmoderna je jakousi odpovědí na modernu a na určité změny, které se odehrály ve společnosti 19. století.

Jako společné charakteristické vlastnosti postmoderny lze uvést radikální pluralitu, důraz na rozlišování, rozpad absolutního projektu, důraz na uznání hodnot odlišeného, nejen jeho tolerování, což vede k tomu, že je postmoderna spjata také neodmyslitelně s otázkou globalizace. Dalším shodným znakem je opatrnost v uchopování a snaha o uchopení pojmu „postmoderna“, který je ve svém základu mnohoznačný a nejasný, což si všichni autoři velmi dobře uvědomují.

Bauman stejně jako Lyotard chápe postmodernu jako zánik jednoty, chápe ji jako zánik jednoho univerzálního projektu a vznik mnoha projektů, kterými v postmoderní společnosti žijeme, tedy stejně jako Lyotard odmítá a kritizuje velké příběhy.<sup>76</sup> Klade mnohem větší důraz na významnost seberealizace. Na rozdíl od Lyotarda rozpracovává do hloubky model postmoderních osobností. Přichází se svojí koncepcí čtyř koexistujících modelů postmoderních osobností: zevlouna, tuláka, turistu a hráče. Bauman se spíše než nalezení přesného a zcela výstižného termínu pro označení doby, ve které žijeme, věnuje právě popisu světa, ve kterém

---

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 157–158.

<sup>76</sup> BERTENS, J. W. *The Idea of the Postmodern: A History*, s. 180.

žijeme. Zabývá se také kritikou postmoderny, respektive analýzou specifických postmoderních forem násilí, které podle něj vyplývají z privatizace, deregulace a decentralizace problému identity.<sup>77</sup>

Lipovetsky klade mnohem větší důraz než Lyotard na proces personalizace a individualizace, která se pojí s narcismem a dalšími významnými termíny Lipovetského koncepce. Shodují se však ve většině uváděných distinkcí moderní a postmoderní doby. Liší se v odpovědi na otázku po vzniku postmoderní doby, kdy pro Lipovetského je její vznik spojen právě s procesem personalizace, tedy nikoli se zvláštním uměleckým či kulturním jevem. Protože Lipovetsky píše některá svá díla až po přelomu milénia, hodnotí postmodernu s větším odstupem a zároveň poukazuje na její přeměnu v hypermodernu.

Welsch navazuje na Lyotardovu filozofickou koncepci postmoderny a podrobně rozebírá historii postmoderny. Na rozdíl od Lyotarda rozlišuje dva druhy postmoderny, avšak stejně jako Lyotard chápe nedůvěru k velkým příběhům jako hlavní rys postmoderny. Další odlišností je pak Welschova koncepce transverzálního rozumu, která však podle mínění Welsche není s Lyotardovou koncepcí postmoderny neslučitelná, naopak, má se jednat o její rozšíření a prohloubení, má být takovým *garantem plurality*, který u Lyotarda chybí.<sup>78</sup>

Zajisté nejdůležitějším rysem postmoderny, který sám Lyotard autenticky pojmenovává a ve svém díle nechává vyniknout a který ostatní myslitelé explicitně nebo implicitně přijímají, je ona *nedůvěra ve velké příběhy*, metanarace. V Lyotardově postmoderní koncepci nalézáme důraznou kritiku těchto velkých příběhů a jejich „legitimizační“ funkce. Právě tato kritika se stala základním kamenem postmoderního myšlení, ze kterého se dále rozvíjí další atributy postmoderny.<sup>79</sup> Proto chci věnovat následující kapitulu rozboru tohoto základního kamene postmoderny, Lyotardově kritice velkých příběhů a jeho náhradnímu řešení – legitimizace prostřednictvím malých dílčích příběhů (*petits récits*), v nichž se narativní metadiskurs se rozpadá na dílčí řečové hry a již zde nelze hovořit o homologii, nýbrž spíše o paralogii.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> SIM, S. *The Routledge Companion to Postmodernism*, s. 195.

<sup>78</sup> BLECHA, I. *Filosofie*, s. 197.

<sup>79</sup> BRÜGGER, N. *What about the Postmodern?*, s. 78.

<sup>80</sup> BLECHA, I. *Filosofie*, s. 196–197.

### 3. LYOTARDOVA POSTMODERNÍ KRITIKA VELKÝCH PŘÍBĚHŮ

Jean-François Lyotarda můžeme podle Simona Malpase považovat doslova za jednoho z nejpřednějších kritických myslitelů druhé poloviny 20. století. Proslavila ho zejména jeho průlomová analýza postmoderny a moderny se zaměřením na podstatu a problémy legitimizace vědění a moci, což Lyotard spojil s důrazným odmítnutím takzvaných velkých či metanarativních příběhů jako formy moderní legitimizace. Lyotardova kritika velkých příběhů se stala signifikantní pro určení postmoderní situace a pro postmoderní myšlení celkově.<sup>81</sup>

Postmoderní situace má být podle Lyotarda právě taková situace, ve které pozbyly svou legitimitu velké příběhy. Jiří Pechar tvrdí, že velkými příběhy jsou víceméně *všechny filozofie dějin* a že Lyotard spatřuje ve velkých příbězích pouze nástroj k tomu, aby byl jednotlivec zbaven práva, které by mu umožňovalo stát se vypravěčem a aktivním účastníkem svého vlastního příběhu.<sup>82</sup> Lyotard vyzdvihuje jako hlavní rys postmoderní situace nedůvěru k velkým příběhům, tedy jakési znechucení z *velkých emancipačních projektů humanismu, osvícenství a marxismu*, které vzniklo na základě katastrof a „proher“ dvacátého století – právě v této nedůvěře vidí jádro a hlavní důvod vzniku postmoderny.<sup>83</sup>

Malpas připomíná, že byť je často vyzdvihována definice postmoderny jako „nedůvěry vůči velkým příběhům“, je důležité si uvědomit, že Lyotardův hlavní přínos netkví v nějaké takové jasné definici, ale spíše v práci a zkoumání, které podnikl ve svém díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* a které samozřejmě nakonec vede k této zjednodušené „definici“. Dle Malpase docházelo často k nepochopení, které pramenilo z nepochopení Lyotardovy metody a snah. Malpas zdůrazňuje zejména nutnost pečlivého uchopení jak způsobu, jakým Lyotard psal, tak též podtitulu – *Rapport sur le savoir* (či *A Report on Knowledge* v angličtině),<sup>84</sup> který ukazuje na Lyotardův hlavní záměr, neboť jedině tak můžeme lépe chápat, o čem

---

<sup>81</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 1.

<sup>82</sup> PECHAR, J. *Modernismus a postmodernismus*, s. 52.

<sup>83</sup> HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*, s. 17.

<sup>84</sup> V českém překladu tento podtitul zcela chybí, český překlad *O postmodernismu* je ve skutečnosti kompilací dvou Lyotardových děl – *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* a *Le postmoderne expliqué aux enfants*.

Liotard pojednává a proč.<sup>85</sup> Zajisté je nutné také chápat problematiku, na kterou Lyotard kriticky navazuje. Proto v následující podkapitole stručně představím koncept moderny (který již byl lehce nastíněn v konceptu Baumana) a Habermasovu obhajobu „moderního projektu“, proti kterému se Lyotard svojí kritikou velkých příběhů ostře vymezuje.

### 3.1 Moderna

Je problematické modernu jako takovou časově zařadit a vůbec ji vymezit, jelikož můžeme nalézat mnoho rozličných kritérií a způsobů definování tohoto termínu. Vzhledem k tématu mé bakalářské práce se však přikloním k interpretaci Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera v díle *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), na kterou reaguje Jürgen Habermas, vůči jehož koncepci se Lyotard vymezuje snad nejostřeji. Osvícenské myšlení, které je definováno v *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, proto budu ztotožňovat s pojmem moderna, jelikož Adorno chápe osvícenství jako synonymum osvícenské racionality, která charakterizuje modernu.<sup>86</sup>

#### 3.1.1 Dialektika osvícenství

Adorno (1903-1969) nepojímá ve svém díle osvícenství jako určitou vymezenou éru v dějinách lidstva, ale spíše jako specifické myšlení, které utvářelo povahu našeho světa. V Adornově díle nenacházíme tedy žádné krátké přesné a bezrozporné definice, čím osvícenství vlastně je, ostatně Adorno neuvádí ani přesnou časovou dataci doby, která by byla charakterizována daným specifickým osvícenským myšlením. Spíše se snaží o vymezení osvícenství v rámci obsahu, kterým pod tímto pojmem chápe, tedy v rámci cílů a myšlení osvícenství. „*Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány. Dokonale osvícená země však září ve znamení triumfálního neštěstí. Programem osvícenství bylo odkouzlení světa: Osvícenství chtělo rozložit mýty a obrazotvornost nahradit*

---

<sup>85</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 16 – 17.

<sup>86</sup> HAUSER, M. *Adorno: moderna a negativita*, s. 10 – 11.

vědění.<sup>87</sup> Avšak ve své knize také naznačuje, že to, co nás mělo osvobodit (moderní technologie, kapitál), nás zároveň také spoutává a opanovává.

Avšak Adorno poznamenává, že byt' se osvícenství snaží o rozklad mýtů, má svůj *vlastní mýtus* – základem tohoto mýtu má být *antropomorfismus*, tj. *projekce subjektivního na přírodu*.<sup>88</sup> Příroda tedy přechází v pouhou objektivitu. Moc člověka a tím pádem i jeho svoboda se sice zvětšila a rozšířila, ale podle Adorna za cenu odcizení od toho, nad čím má člověk moc. Adorno připodobňuje vztah osvícenství a věcí ke vztahu člověka a diktátora. Bytí věcí o sobě se tak stává bytím pro člověka. Věci jsou tedy poznávány jen tak, jak je může člověk využít, co pro něj znamenají, nikoli jaké jsou samy o sobě.<sup>89</sup>

Osvícenství má být podle Adorna myšlení, které vyslovuje ideu osvobození a tuto ideu uskutečňuje tím, že člověka *vymaňuje z jeho podřízenosti*. Díky užití lidského rozumu však člověk poznává, že je nutně pod nadvládou přírody ve smyslu, že potřebuje přírodu, aby přežil. Jde tedy o podřízenost fyzickou, například to, že musíme přijímat potravu a tekutiny, abychom mohli žít, je důkazem a projevem této podřízenosti přírodě, která nás takto stále opanovává.<sup>90</sup>

V koncepci Adorna hraje velkou roli *princip sebezáchovy*. Princip sebezáchovy není dle něj fiktivní ani nevznikl jako nástroj osvícenství, měl tu být ještě dříve než před vznikem racionality. Princip sebezáchovy je paradoxní v tom, že je dán přírodou, avšak člověk ho užívá zejména proti přírodě. Rozumové poznání tohoto principu odhaluje jeho *existenční nutnost*. Osvícenství dělá z principu sebezáchovy jakési kritérium, zda člověk jedná správně či naopak. Princip sebezáchovy se jeví jako jakýsi kořen osvícenství ve smyslu, že vyvolává obecný požadavek, který říká, aby veškeré lidské činnosti byly podřízeny právě principu sebezáchovy, tedy přináší požadavek po určité jednotě. Z toho všeho také vyplývá, že lze osvícenství ztotožnit s *obecně lidskou racionalitou*, definovanou jako schopnost si rozumem zajistit své přežití a z tohoto můžeme vyvozovat, že je osvícenství *nutné* a že jeho kořeny můžeme nacházet například již v antice.<sup>91</sup>

Dalším důležitým pojmem v Adornově výkladu je pojem *zvrátů* ve vývoji osvícenství. Největší příklad má být nacismus, který se objevil v Evropě, jež

---

<sup>87</sup> ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství*, s. 17.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>90</sup> HAUSER, M. *Adorno: moderna a negativita*, s. 20–21.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 23–25.



se pokládala za osvícenou a pokrokovou. Osvícenství si podle Adorna musí být vědomo možnosti, že se setká s takovými zvraty. Takové osvícenství je možné označit za „osvícené“. Právě takové osvícenství může chápat to, co není přímo obsahem jeho pojmů či projektu, co je *neidentické*. Jinými slovy rozum může uchopovat to, co mu jinak jako *pojmově činnému* uniká. To vše díky tomu, že se sám „osvětčuje“ svou vlastní sebereflexí.<sup>92</sup>

Adorno předpokládá, že sice existuje více druhů racionality, avšak jeden z nich je privilegovaný a vládne nad ostatními. Tuto vládnoucí racionalitu nazývá Adorno instrumentální racionalitou, která může reflektovat samu sebe.<sup>93</sup> Adorno ve svém díle, které tedy můžeme definovat jako negativní dialektiku, uvádí dvě *radikální sebereflexe rozumu*. Uvědomuje si totiž a popisuje problém, kdy se rozum ve skutečnosti obrací proti sobě samému, avšak zároveň vidí řešení právě v racionalitě, respektive v rozumu samotném a jeho sebereflexích. Za to je však kritizován Habermasem, jenž to vidí jako nedořešený paradox. První radikální sebereflexi lze ztotožnit s „cestou za *neidentickým*“. *Neidentitu* přírody definuje jako něco, co je vždy něco pouze zprostředkovaného. Cesta za *neidentickým* vede skrze rozpory mezi „*formou zprostředkování*“ a „*materií zprostředkovaného*“. Indexem jejich nesmířenosti se stávají právě tyto rozpory. *Neidentické* se může smířovat s *identickým*, perspektiva smíření nalézá svou sílu v negativním pohybu, z toho, že diskurzy přehlížející *neidentické* se stávají samy v sobě rozpornými a mají efekt, který je opakem jejich snah.<sup>94</sup> „*Negativní dialektika se pokouší na základě těchto rozporů a regresivních obrátů pozitivních emancipačních programů myslet neidentickou vnitřní i vnější přírodu, neboť v poznání neidentického, v mimésis neidentického, spatřuje podmínku rozumnosti rozumu ,osvícení osvícenství’.*“<sup>95</sup>

Druhá radikální sebereflexe rozumu spočívá v tom, že rozum odhaluje své počátky, poznává své postavení v dějinách a také poznává „svou mocenskou konstituci“. Tato sebereflexe má umožňovat filozofii její *deideologizaci*, spočívající v tom, že rozum nezakrývá „disharmonie“ a „nelibozvučnost“ společenské reality podmiňující společenský význam rozumu a jeho konstituci. Můžeme tedy říci, že je rozum dán nerozumem, je v rozporu sám se sebou. Díky tomuto rozum poznává svou

---

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 55.

<sup>93</sup> HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*, s. 27.

<sup>94</sup> HAUSER, M. *Adorno: moderna a negativita*, s. 220–221.

<sup>95</sup> Tamtéž, s. 221.

svobodu, svobodu v tom, že může usilovat o možnost, aby to bylo jiné. Jak první, tak druhá radikální sebereflexe rozumu umožňují osvobození filozofie.<sup>96</sup>

### 3.1.2 Jürgen Habermas

Jürgena Habermase (\*1929) můžeme řadit do druhé generace tzv. frankfurtské školy. Stejně jako Lyotard byl i Habermas do jisté míry ovlivněn marxismem, pokládal však podstatnou část tohoto konceptu za neaktuální a vyvrácenou dějinami. Oceňoval moderní sociologické teorie, které pokládal za aktuální, avšak vyčítal jim to, že nebyly dostatečně kritické. Svou prací navazuje kriticky na filozofický koncept Adorna, jemuž mimo jiné vyčítá již zmiňovaný paradox, který má vyvstávat z Adornova řešení problému s rozumem, tím, že řešení vidí v samotném rozumu, respektive se řešení má nacházet v sebereflexi rozumu.<sup>97</sup> Také kritizuje obecnost, kterou vidí u Adorna v uchopování daných problémů a chce docílit jejich větší specifikace. Adorno sám totiž neusiloval o vytvoření nějakého jednotného teoretického systému, jelikož takový systém by mohl „pokřivit“ skutečnost, která má dynamickou povahu.<sup>98</sup>

V díle Habermase je zásadní pojem *kritické teorie*, kterou se snažil rozvinout a odstranit její nedostatky, zejména ji vymanit z domény „čisté“ filozofie a přenést ji do empirické sociální vědy. Obecně lze uvést, že podle kritické teorie je úkolem vědy nejen popis a vysvětlování reality, ale také *interpretování hodnotícím způsobem*. Kritéria hodnocení reality mají být odvozena z ideje *emancipace lidstva*. Kritická teorie se zabývá problémy, které zabraňují uskutečnění ideje emancipace lidstva, a zároveň zkoumá tendence slibující změny, které naopak mají vést k realizaci této emancipační ideje. Habermas svou kritickou teorii formuloval na základě konfrontace s různými dobovými sociologickými teoriemi. Snažil se o vyzdvižení názoru, že se věda zakládá na *poznávacím zájmu*, a pokud je idea vědy tohoto zájmu zbavena, stává se pouhou fikcí. Habermas připouští, že existuje více druhů zájmů, například technický zájem či praktický poznávací zájem.<sup>99</sup>

Habermas tedy usiloval o pluralizaci racionality. Na rozdíl od Adorna a celé první generace kritické teorie nepředpokládal, že je zde jedna výjimečná vládnoucí racionalita. Není zde vládnoucí jen instrumentální racionalita, jak to tvrdil Adorno, ale

---

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>97</sup> ŠUBRT, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*, s. 94.

<sup>98</sup> HAUSER, M. *Prolegomena k filosofii současnosti*, s. 82.

<sup>99</sup> ŠUBRT, J. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*, 94–95.

je zde také racionalita *komunikativní*, která má v sobě další tři typy racionalit, které mají rozdílné „nároky platnosti“ apod.<sup>100</sup> To na první pohled může působit jako velmi podobné s Lyotardovými postmodernistickými východisky. Ale není tomu tak.

Termín „moderna“ je pro Habermase označením pro zaměření Evropy, které vzniklo již v osvícenství a je spojováno s vírou v pokrok, který je garantován šířením rozumového vědění.<sup>101</sup> Habermas na rozdíl od Lyotarda chápe modernu jako *nedokončený projekt*, který byl pouze opuštěn. Podle Habermase má být tento nedokončený moderní projekt dokončen, má se v něm pokračovat, jelikož ještě neskončil a je stále ve své podstatě aktuální, a proto je dobré ho dovršit, avšak s obezřetností, abychom se vyhnuli opakování stejných chyb a „poblouznění“, které nastaly v minulosti.<sup>102</sup> Habermas tedy na rozdíl od Lyotarda nevidí postmodernu jako nějaké nové řešení, „překonání“ či vylepšení moderny, naopak vidí v ní jen „dílo nekonzervativců“, které je pouze jakousi kritikou a negací moderny, jistou nepodařenou snahou být antimodernou.<sup>103</sup>

Pechar o Habermasově modernismu tvrdí: *„Je založený na víře v konsenzus, k němuž lze dospívat v každodenní komunikační praxi díky sjednocující síle rozumu. Tato síla uchovává potenciál racionality, jaký se v průběhu vývoje podařilo realizovat. Vytyčit takto konsenzus jako ideál ovšem podle Lyotarda znamená zapomínat na křivdy, které jím nutně zůstávají překryty.“*<sup>104</sup>

Pro 20. století je také typický obrat k jazyku. Jazyk už není chápán jako neutrální prostředek k vyjádření našeho poznání ani jako pouhý nástroj k popisu světa, nýbrž jazyk je nově chápán jako to, co formuje naše poznání o nás samých a o světech, ve kterých žijeme. Tento nový přístup k jazyku přijímá nejen Habermas, nýbrž jak již víme, tak i Lyotard. Tento obrat k jazyku ve 20. století však Habermas využívá na podporu moderny a uvádí, že tento obrat má vést k přijetí právě *moderního projektu osvícenství*, který byl podle Habermase pouze opuštěn. Toto však Lyotard ostře napadá a tvrdí, že by naopak mělo dojít k překonání onoho moderního projektu a nepokoušet se ho ani se změnami jakkoliv obnovovat. S tímto odmítnutím je samozřejmě spjaté

---

<sup>100</sup> HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*, s. 27.

<sup>101</sup> PECHAR, J. *Modernismus a postmodernismus*, s. 52.

<sup>102</sup> HABERMAS, J. *Za zrkadlom moderny*, s. 314.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 299.

<sup>104</sup> PECHAR, J. *Modernismus a postmodernismus*, s. 52.

také odmítnutí velkých příběhů, které jsou podle Lyotarda jak pro jazyk, tak také pro samotné vědění škodlivé.<sup>105</sup>

### 3.2 Lyotardova kritika velkých příběhů

Jak již bylo několikrát zdůrazněno, Lyotard chápal jako hlavní znak postmoderny ztrátu důvěry v metanarace, čili ve velké příběhy. Tak se snaží postavit proti moderně, kterou chápe právě jako to myšlení, které má povahu jednotného projektu užívající metanarace, tedy ony univerzální a v důsledku dle Lyotarda „katastrofální emancipace“, jako zdroj své legitimizace.<sup>106</sup>

Důležitou roli ve filozofickém konceptu Lyotarda, jak již bylo zmíněno, hraje právě jazyk. Na rozdíl od Habermase dovedl tedy Lyotarda obrat k jazyku k přijetí heterogenní multiplicity protichůdných jazykových her, což se stává neodmyslitelně svázané s Lyotardovou teorií o *rozepři* a také s odmítnutím moderního projektu osvícenství. Lyotard tvrdí, že stejně jako neexistuje konečná jazyková hra, neexistuje ani jeden konečný velký příběh, který by si mohl nárokovat absolutní jedinou pravdivost. Lyotard kritizuje velké příběhy mimo jiné také proto, že se dostávají právě do rozepře s jinými příběhy, které násilně umlčují, a tak se na nich dopouštějí křivdy.<sup>107</sup>

Kořeny této kritiky velkých příběhů a zároveň jakousi „možnost prevence“ můžeme spatřovat již v díle Immanuela Kanta, zejména v jeho rozlišení *věci o sobě*. Lyotard svým způsobem Kantovo učení v tomto ohledu doporučuje, avšak s určitými drobnými výhradami. Kořeny této kritiky velkých příběhů a zároveň jakousi „možnost prevence“ můžeme spatřovat již v díle Immanuela Kanta, zejména v jeho rozlišení *věci o sobě*. Lyotard svým způsobem Kantovo učení v tomto ohledu doporučuje, avšak samozřejmě s určitými drobnými výhradami. Jinými slovy, pokud bychom podle Lyotarda nepřijímali myšlenku korespondence věci a našeho myšlení, byli bychom ochráněni od pokusů o velká vyprávění a od hledání jedné jediné absolutní pravdy.<sup>108</sup> Lyotardova koncepce je Kantem velmi ovlivněna. Můžeme to pozorovat na tom, že Kanta zmiňuje více než ostatní myslitele. Lyotard se také ke Kantovi neustále vrací z toho důvodu, aby objevil nástroje pro myšlení naší současné kultury.<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> STEUERMAN, E. *The Bounds of Reason*, s. 22.

<sup>106</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 29.

<sup>107</sup> STEUERMAN, E. *The Bounds of Reason*, s. 87.

<sup>108</sup> BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*, s. 44–45.

<sup>109</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 106.

Svou kritiku velkých příběhů přednáší Lyotard ve svém díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, které je v první řadě studií, která zkoumá „stav vědění v nejvyvinutějších společnostech“.<sup>110</sup> Kromě předložení zprávy o vědění a problémů spjatých s tímto tématem, Lyotard v tomto díle přináší také možná řešení. Jedním z hlavních problémů, kterými se zabývá, je samozřejmě problém *legitimizace (légitimation)*. Lyotard pokládá otázku, v čem po zániku metanarací v postmoderní době může spočívat ona legitimnost vědění. Odmítá kritérium výkonnosti, protože ho nemůžeme užít při posuzování toho, co je pravdivé a co naopak pravdivé není. Také samozřejmě odmítá Habermasův návrh – *konsensus*, jelikož podle jeho mínění „znásilňuje“ heterogenost řečových her. Lyotard tedy na rozdíl od Habermase vidí řešení v *paralogii*, jejímž cílem má být naopak jakési sdílení rozdílností v názorech, jelikož podle Lyotarda postmoderní vědění zlepšuje naši vnímavost růzností a stupňuje schopnost snášet nesouměřitelné.<sup>111</sup>

Nyní bych ráda přiblížila a vysvětlila výše nastíněnou problematiku a Lyotardovo řešení. Lyotard se snaží zdůraznit, že *vědecké vědění* není veškeré existující vědění, ale že také existuje *vědění narativní*, které je s ním v konfliktu a v „soutěži“. A právě zde se objevuje problém legitimizace. Legitimizaci Lyotard obecně chápe jako proces, kterým „zákonodárce“ získává oprávnění k předpisování určitých podmínek. Ve vědě to znamená, že zákonodárce, který posuzuje vědecký diskurz, získá oprávnění k tomu, aby předepisoval podmínky, podle kterých se určí, zda daná výpověď je vědecká či nikoli, tedy zda je či není součástí onoho vědeckého diskurzu. Lyotard připomíná, že otázka legitimizace vědění je úzce spjatá s otázkou legitimizace „zákonodárce“, respektive také všech institucí řídících sociální vazby.<sup>112</sup>

### 3.2.1 Narativní a vědecké vědění

*Narativy* jsou podle Lyotarda takové příběhy, které říká daná kultura sama sobě, aby vysvětlila svou současnou existenci, ale také svou historii a ambice do budoucna. Příkladem může být historie, která konstruuje narativy o minulosti. Taktéž veškeré vědecké výroky jsou prezentovány skrze nějaký typ narativů. Narativy jsou v tomto smyslu základem lidské zkušenosti a společnosti, jelikož nám říkají, kdo jsme,

---

<sup>110</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 97.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 97–99.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 105–106.

a dovolují nám také vyjádřit, v co věříme a o co usilujeme. Existují různé typy narativů, které jsou užívány v různých diskurzech, tj. v jiných řečových hrách, a tedy se řídí zákonitě různými pravidly.<sup>113</sup>

Narativy samy o sobě mohou tedy ilustrovat kritéria kompetencí, ale také mohou současně tato kritéria kompetencí určovat; tyto příběhy definují, co se v dané kultuře může po právu říkat a dělat, tedy legitimizují to. Avšak díky tomu že jsou zároveň součástí dané kultury, jsou legitimizovány právě samy sebou.<sup>114</sup>

Liotard poukazuje, že vědecké vědění odmítá přiznat narativnímu vědění legitimitu a pokládá ho tedy za nevědění. Lyotard vymezuje vědecké vědění oproti vědění narativnímu následovně v pěti bodech. Prvním bodem je, že toto vědění na rozdíl od narativního vyžaduje izolaci denotativní řečové hry a vylučuje ostatní. Kritériem, jestli přijmeme dané tvrzení či ne, se stává pravdivostní hodnota. Člověk se stává vědoucím, pokud dokáže pravdivě hovořit o nějakém referens, a vědcem, pokud dokáže pronášet verifikovatelné či naopak falzifikovatelné výpovědi o referens, jež jsou přístupná v zásadě jen odborníkům. Druhým bodem je konstatování, že je toto vědění díky své povaze izolováno od řečových her tvořících společenskou vazbu a není tedy její bezprostředně a obecně sdílenou složkou, jako je právě vědění narativní. Je naopak složkou nepřímou, stává se profesí a nechává vznikat instituce. Vztah mezi věděním a společností se stává vnějším. Třetí bod hovoří o tom, že kompetence se týkají jediné adresanta výpovědi. Pro adresáta a referens neexistují ve vědeckém vědění zvláštní kompetence, zatímco u narativního vědění existují. Čtvrtým bodem je to, že výpověď nečerpá platnost z toho, že by byla tradována, tedy není nikdy ochráněna před falzifikací. Jako poslední bod Lyotard uvádí, že hra vědy implikuje určitou paměť a určitý projekt, tedy adresant musí mít jisté znalosti ohledně referens o kterém se nově vypovídá.<sup>115</sup>

Toto odlišení vědeckého vědění od vědění narativního má ukázat, že existence jednoho nemá v sobě více, ale ani méně nutnosti než existence druhého. Obě vědění jsou tvořena souborem výpovědí představující „tahy ve hře učiněné hráči“.<sup>116</sup> Správné tahy v jednom vědění nejsou stejného typu jako správné tahy ve vědění druhém. Z toho všeho vyplývá, že nemůžeme vynášet soudy o existenci či o platnosti narativního vědění

---

<sup>113</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 21.

<sup>114</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 125.

<sup>115</sup> Tamtéž, s. 128–129.

<sup>116</sup> Tamtéž, s. 129.

na základě vědění vědeckého a samozřejmě ani naopak. Vědecké vědění žádá legitimizaci narativních výpovědí, neuznává jeho legitimizaci samo sebou a řadí ji jako atribut divošské, zaostalé mentality utvářené předsudky apod.<sup>117</sup>

### 3.2.2 Legitimizace vědy pomocí velkých příběhů

Moderní věda se podle Lyotarda vyznačuje nutností své legitimizace, která se však uskutečňuje právě díky nevědeckému vědění, tedy díky naracím, přesněji řečeno díky metanaracím, tedy velkým příběhům. Ve svém díle zkoumá Lyotard zejména dva legitimizační příběhy, respektive dvě verze legitimizačního příběhu, jednu spíše politickou a druhou spíše filozofickou. První verzí je ta, která „*má za subjekt lidstvo jakožto hrdinu svobody*“.<sup>118</sup> Tato verze říká, že veškerý lid má právo na vědu a díky vědě se stane svobodným. Stát získává svou legitimitu právě z lidu, i když je tento fakt podle Lyotarda přehlížen.<sup>119</sup> Tato verze metanarace je *osvícenským příběhem emancipace*, kde je chápáno poznání jako základ svobody od útlaku. Cílem je emancipace osvětleného lidstva a jeho osvobození z dogmat, mysticismu, vykořisťování a utrpení.<sup>120</sup>

Druhou verzí legitimizačního příběhu je *spekulativní příběh*, jehož kořeny nalzáme v německé filozofii raného 19. století. Nejpodrobněji je zaznamenán v díle G. W. F. Hegela. Hlavní myšlenkou je, že lidský život či Duch dosahuje progresu díky tomu, že zvyšuje své vědění. Jde tedy o sebeuskutečňování absolutního Ducha. Pravdivost či nepravdivost nějakého výroku či řečové hry je určována svým vztahem k celku poznání.<sup>121</sup> Metanarace určují pravidla narací a řečových her a vedou k sjednocování. Metanarace tedy uspořádávají strukturu řečových her. Dále determinují úspěch či neúspěch každého jednotlivého výroku či „tahu“ v řečové hře.<sup>122</sup>

Podle Lyotarda v postmoderní době ztratil jak příběh emancipační, tak spekulativní svou věrohodnost. Tento zánik byl způsoben rozvojem technik a technologií po druhé světové válce, který přesunul pozornost od cílů k prostředkům. Podle Lyotarda v sobě metanarace měly zárodky delegitimizace a nihilismu, snaží se kruhovitě legitimizovat samy sebe, a tedy jsou jako prostředky legitimizace nevhodné.

---

<sup>117</sup> Tamtéž, s. 129–130.

<sup>118</sup> Tamtéž, s. 136.

<sup>119</sup> Tamtéž, s. 136–137.

<sup>120</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 26–27.

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 25–26.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 24.

Liotard poukazuje na paradox, že delegitimizace vědění spočívá právě v požadavku legitimizace.<sup>123</sup>

Liotardova kritika a další důvody k odmítnutí spekulativního příběhu tkví v tom, že tento příběh má v sobě ve vztahu k vědění jistou dvojsmyslnost. Lyotard poukazuje na to, že toto vědění je věděním, pokud se zdvojuje citací svých vlastních výroků v jakémsi diskurzu druhého stupně, kterým jsou zároveň legitimizovány. Tento příběh je tedy ničen vnitřní erozí principu legitimacy vědění, která se ukazuje ve spekulativní hře samotné. Také osvícenský příběh v sobě podle Lyotarda nese vnitřní erozivní sílu, která není o nic menší než v příběhu spekulativním, avšak je zaměřen na jiný aspekt.<sup>124</sup> „*Pro tuto koncepci je charakteristické, že legitimitu vědy – pravdivost – zakládá na autonomii diskurzivních partnerů angažovaných v etické, sociální a politické praxi. Nuže tato legitimizace, jak jsme již viděli, se stává naráz problematickou: mezi denotativní výpovědí, která má hodnotu kognitivní, a preskriptivní výpovědí, která má hodnotu praktickou, je rozdíl, pokud jde o jejich platnosti, tedy jde o jejich kompetenci. Jestliže nějaká výpověď popisující, čím je daná realita, je pravdivá, nic nedokazuje, že preskriptivní výpověď, jejímž nutným důsledkem je tuto realitu měnit, je správná.*“<sup>125</sup>

Liotard tedy ve své kritice poukazuje na paradoxy kolem legitimizace vědeckého vědění velkými příběhy a na povahu a neakceptovatelnost velkých příběhů jako takových. Ráda bych zde vyzdvihla dva paradoxy. Prvním paradoxem je, že ačkoliv vědecké vědění odmítá narativní vědění a pokládá ho za nevědění, tak se vědecké vědění legitimizuje právě odkazem na ono narativní vědění. Dále jde o kruhový paradox, kdy se vědecké vědění legitimizuje prostřednictvím sebe sama, tedy opět odkazem na vědění.

### **3.3. Malé příběhy (*petits récits*) a paralogie**

Metanarace se v Lyotardově pojetí staly nejen zastaralé, nýbrž nadto po odhalení výše zmíněných legitimizačních paradoxů dokonce neakceptovatelné. Welsch poukazuje, že se staly nemožné i díky tomu, že se neobjevuje žádné další nové velké vyprávění, které by mělo univerzální povahu, dokonce ani takové, u kterého by se to pouze na

---

<sup>123</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 143.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 144–145.

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 145.



první pohled jevílo. Dalším důvodem je, že společnost pochopila nemožnost takových velkých příběhů a prohlédla klam celistvosti a přiklonila se k pluralitě. Došlo tedy k *rozpadu celku*.<sup>126</sup>

Avšak onen definitivní konec oněch velkých příběhů jako takových, o kterém psal Lyotard v sedmdesátých letech 20. století ve svém díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, se podle Hausera naplnil s rozpadem reálného socialismu až na konci let osmdesátých.<sup>127</sup>

Otázkou zůstává, co má velké příběhy nahradit. Postmoderna měla podle Lyotarda odpověď. Postmoderna dokonce nabízí relevantní náhradu za velké příběhy. Lyotard však samozřejmě odmítá vytvořit nějaký nový velký příběh o heterogenitě jazyka,<sup>128</sup> kvůli tomu, aby dostal spravedlnosti v „rozepřích“. Kromě jiného chce hledat cesty k vytváření a „zotavování“ prostoru, kde bychom mohli myslet to, co bylo zapomenuto či co nemůže být řečeno, když promluvíme.<sup>129</sup>

Velké příběhy reprezentující modernu mají v postmoderně nahradit *individuální malé příběhy*, kterým byla věnována čím dál větší pozornost v různých směrech vědění v posledních desetiletích. Právě tyto malé příběhy nám mají pomoci se vyhnout úskalím a problémům, které nám přinesly ony velké příběhy. Stávají se zejména garanty heterogenity.<sup>130</sup> Malé příběhy si ve své podstatě nenárokují žádnou absolutní platnost, naopak. Mají jen omezenou historickou a sociální platnost, ačkoliv se těm, kdo daný malý příběh užívá, na první pohled jeví jako nezvratný, nutný a přirozený, respektive jejich možnost legitimizace není neomezená.<sup>131</sup>

Díky malým příběhům je také umožněno, aby v sobě postmoderní vědecké bádání zahrnovalo diskurz o pravidlech, která ho legitimizují. I když v 19. století by to bylo pokládáno za známku toho, že pozbylo svou legitimitu, v postmoderní době nikoliv. Postmoderní vědění je užitečné v tom smyslu, že dává prostor pro vznik *nových myšlenek*, což je pro vědce základem nového bádání a potencionálního nového objevu

---

<sup>126</sup> WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 86.

<sup>127</sup> HAUSER, M. *Cesty z postmodernismu*, s. 21.

<sup>128</sup> Byť Lyotard rezolutně odmítá vytvoření jakékoli nové metanarace, objevuje se racionální kritika, že i přes svou snahu ve skutečnosti nutně metanaraci vytvořil. Jádrem tohoto problému leží jistě v paradoxu autoreference.

<sup>129</sup> STEUERMAN, E. *The Bounds of Reason*, s. 87.

<sup>130</sup> WEBBER, J. S., MULLEN, B. P. *Breakthrough into Comparison*, s. 213–214.

<sup>131</sup> BERTENS, J. W. *The Idea of the Postmodern: A History*, s. 119–120.

a úspěchu. *Vědcem* se tedy v postmoderní době tedy stává ten, kdo vypráví ony malé příběhy a cítí uje povinnost je ověřovat.<sup>132</sup>

Společně s odmítnutím velkých příběhů Lyotard odmítá samozřejmě také univerzální konsenzus, který chápe jako dále nemožný zejména proto, že není spravedlivý. Poté, co striktně odmítneme metanarace, nám zůstává rozmanitá řada řečových her. Cílem postmoderny je těmto řečovým hrám zajistit „spravedlnost“, tedy to, aby byly vyslyšeny v jejich vlastních pravidlech a podmínkách.<sup>133</sup>

Podle Lyotarda je náhradou za nespravedlivý konsenzus paralogie, tedy jakýsi způsob komunikace, jehož cílem je sdílení rozdílných myšlenek a názorů. Pro Lyotarda tento termín představuje model legitimizace, který tedy není modelem té nejlepší a nejvyšší výkonnosti, který Lyotard kritizuje, nýbrž model difference.<sup>134</sup> Paralogie má být také finalitou dialogu, na rozdíl od konsenzu, který je podle Lyotarda hodnotou zastaralou a nespravedlivou.<sup>135</sup>

Podle Lyotarda je důležité klást důraz na nesouměřitelnost diskurzů a její uznání, to proto, aby se zajistila spravedlnost v posuzování a hodnocení jednotlivých diskurzů. S tímto je samozřejmě spojena také změna ve vědě. Postmoderní legitimizace vědění má být pouze lokální v čase i prostoru v rámci malých příběhů, které nahrazují příběhy velké.<sup>136</sup> Postmoderní věda, na rozdíl od té moderní, se snaží být *anti-reprezentační*,<sup>137</sup> tedy usiluje o to, aby se vyhnula konsenzu a aby se zájem vědců upíral k tomu, co je nerozhodnutelné.<sup>138</sup> Avšak změny se netýkají jen vědění, ale také společnosti samotné. Postmoderní společnost se stává pluralitní a rozmanitou, je kladen důraz na pěstování individuality jedince, subjektivita nahrazuje objektivitu.<sup>139</sup>

---

<sup>132</sup> HAUSER, T. *S/krze postmoderní teorie*, 221.

<sup>133</sup> MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 30.

<sup>134</sup> LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 169.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 176.

<sup>136</sup> BERTENS, J. W. *The Idea of the Postmodern: A History*, s. 119.

<sup>137</sup> Avšak neplatí to pouze ve vědě, ale také v umění, kde se postmoderní umělci snaží prezentovat neprezentovatelné. Lyotard vidí v umění další nástroj, jak „bojovat“ proti konsenzu. Také umění vidí jako „bránu“ k novému vnímání našeho světa. MALPAS, S. *Jean-Francois Lyotard*, s. 87–88.

<sup>138</sup> BERTENS, J. W. *The Idea of the Postmodern: A History*, s. 121.

<sup>139</sup> Tamtéž, s. 186.

## 4. ZÁVĚR

Ve své bakalářské práci jsem dospěla k závěru, že postmoderna je sama o sobě jen obtížně vymežitelná vzhledem k její povaze, která odmítá striktní definice, které by ostatně omezovaly možnosti její rozmanité interpretace, což by koneckonců odporovalo tomu, co sama hlásá – tedy důrazu na subjektivitu, pluralitu a rozmanitost v pojmání našeho světa. Avšak domnívám se, že je legitimní postmodernu jako filozofické hnutí definovat jako nutnou novou formu skepticismu. *Postmoderna jako filozofické hnutí je jednou z forem skepticismu týkajícího se autorit, obecně přijímaného vědění, kulturních a politických norem, apod. v dlouhotrvající tradici západního myšlení.*<sup>140</sup> Tato definice ukazuje na hlavní rys postmoderny, tím je odmítnutí jediné univerzální pravdy a zpochybňování zejména velkých příběhů, které si takovou univerzální pravdivost a platnost nárokují.

Během analýzy textů jsem však dospěla k několika základním rysům postmoderny, které k ní můžeme bez obav o její dezinterpretaci a ochuzení přičíst. Jedním ze základních rysů je ten, že je postmoderna jakousi nutnou a nevyhnutelnou odpovědí na modernu a na změny, které se odehrály ve společnosti 19. století, v tomto základním bodu se ostatně shodují všichni čtyři autoři – J.-F. Lyotard, Z. Bauman, G. Lipovetsky a W. Welsch, stejně jako v tom, že je postmoderna nejvýrazněji charakterizována nedůvěrou a odmítáním velkých příběhů, jako způsobu legitimizace vědění.

Dalším charakteristickým rysem postmoderny je radikální pluralita. S radikální pluralitou se neodmyslitelně pojí důraz na uznání hodnot odlišného, tedy zároveň na nesouměřitelnost diskurzů, nejen na pouhé tolerování odlišného. Avšak bylo by jistě dezinterpretující a mylné, kdybychom chápali tento rys jako nutnost přičítat všemu odlišnému nějakou pozitivní hodnotu a snažili se tolerovat i taková zvěrstva, jako se děla ve druhé světové válce (například plynové komory). Lyotard tento problém mimo jiné podrobněji rozebírá ve svém díle *Le Différend*.

S radikální pluralitou je také spojeno mnoho dalších termínů, jako je například transverzální rozum, který má podle Welsche v postmoderní době jinou primární úlohu než dříve. Tou je nyní zajištění schopnosti přijímat radikální pluralitu tzn. artikulovat

---

<sup>140</sup> SIM, S. *The Routledge Companion to Postmodernism*, s. 3.

rozlišení, přecházet mezi diskurzy, navazovat nová spojení v rámci racionalit či se vyrovnávat s neustálými změnami. Další významným termínem spojovaným s radikální pluralitou je pojem globalizace. Problém globalizace a vyrovnání se s ní je dodnes aktuálním problémem.<sup>141</sup> Podrobně tento problém ve svém díle řeší zejména Z. Bauman či G. Lipovetsky.

Navíc je otázkou, zda žijeme v postmoderní době či jestli je již postmoderna jen otázkou nedávné minulosti. Podle G. Lipovetského je již postmoderna celkově vyčerpána a je čas hovořit o jiné době, o době hypermoderní. Naproti tomu W. Welsche vnímá postmodernu stále jako aktuální záležitost, která nebude tak lehce vyčerpatelná. Při zkoumání tohoto problému jsem dospěla k závěru, že tento problém je dán rozdílností v definování postmoderny a také v problematice reflexy současné doby, při které nám chybí jistý odstup a nadhled.

Jako nejvýraznější rys postmoderny jsem identifikovala právě Lyotardovu kritiku velkých příběhů. Lyotard však nejen kritizuje a odmítá, ale také přináší možné náhrady. Touto náhradou jsou lokální malé příběhy. Před hodnocením významu Lyotardovi kritiky jsem považovala za důležité, se seznámit nejdříve s konceptem moderny, a to v pojetí osvícenství T. W. Adorna, který poukazuje na paradox, do kterého nás moderní (či osvícenské) myšlení přivedlo. Podstata tohoto paradoxu tkví v tom, že to, co nás mělo podle osvícenství osvobodit, nás ve skutečnosti zároveň také spoutává a opanovává. Ostatně v osvícenské snaze o rozklad mýtů, byť samo má svůj vlastní mýtus, můžeme pozorovat jistou paralelu s Lyotardovým výkladem o (de)legitimizaci vědeckého vědění a velkých příběhů.

Koncepci Adorna jsem si vybrala zejména proto, abych představila podrobněji modernu, vůči které se Lyotard svým pojetím postmoderny vymezuje, ale také jde o koncepci, na kterou kriticky navazoval J. Habermas, jehož postoj jsem pokládala také za důležitý zmínit a komparovat s Lyotardovým, jelikož jsou tyto dva myslitelé stavěni vůči sobě do opozice. Výsledkem mého zkoumání bylo potvrzení, že se Lyotardova koncepce od koncepce Habermase zásadně odlišuje. Habermas totiž požadoval obnovení původního nedokončeného moderního projektu s drobnými úpravami, zatímco Lyotard viděl tento projekt nejen jako opuštěný, nýbrž vyloženě jako „zničený“ a nevidí zde možnost v něm jakkoliv pokračovat.

---

<sup>141</sup> Je mnoho možných přístupů k fenoménu globalizace. Například přístup s ohledem na gender, který ve svém díle *Protest proti globalizaci: Gender a feministická kritika*, analyzuje Marta Kolářová.

Habermas také nevidí postmodernu jako něco opravdu „podstatného“, naopak ji vidí jen jako nepodařenou snahu o kritiku a negaci moderny. Postmoderna je podle něj jen jakýmsi nevydařeným pokusem být antimodernou a rozhodně není tak silná, aby mohla jakkoliv nahradit moderní projekt či ho překonat. Byť můžeme nalézt v Habermasově pojetí moderny prvky a tendence, které jsou podobné s Lyotardovým pojetím postmoderny, nesmíme zapomínat, že se to vše odehrává za trochu jiných podmínek, tedy i výsledek bude nutně nějakým způsobem rozdílný.

Ve své práci jsem dokázala, že je nesporné, že Lyotardovým největším přínosem k vymezení postmoderny a postmoderního pohledu na lidské vědění celkově byla kritika a následné důrazné odmítnutí velkých příběhů jako zdroje univerzální legitimizace, která se stala bazálním rysem postmoderny. Lyotard představuje tuto svou kritiku velkých příběhů v díle *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, kde zároveň navrhuje také ono možné řešení. Jeho kritika je založena na pádných argumentech, které jsou jen těžko popíratelné a vyvrátitelné a zároveň pečlivě mapuje tento problém v širších souvislostech. Než přejde k hlavní kritice metanarací, představuje zde dvě vědění. Vědění vědecké a vědění narativní nebo mytické. Vědecké vědění odmítá uznat vědění narativní jako vědění. Chápe ho jako nevědění, jako něco nízkého spojeného s pověrami a předsudky. Avšak paradoxem, který Lyotard ve svém díle vyzdvihl, je, že vědecké vědění je legitimizováno právě oním věděním narativním, tedy velkými příběhy, které vědecké vědění neuznává jako vědecké. Lyotard také na příkladu dvou metanarací (osvícenským příběhem emancipace a spekulativní příběh) ukazuje neudržitelnost této legitimizace a představuje zde následek, které z této legitimizace metanaracemi plyne, tedy delegitimizaci vědění.

V postmoderní době je tedy podle Lyotarda metanarace ze zřejmých důvodů zastaralá a neakceptovatelná. Náhradou se staly příběhy malé, které vznikají díky rozpadu celku respektive odmítnutí a rozbití velkých příběhů. Tyto malé příběhy si nenárokují absolutní platnost, co se týká legitimizace, mají své omezení. Jsou svým způsobem subjektivní a nesnaží se svou možnou nepravdivost skrývat tak, jako to dělaly velké příběhy. Spolu s malými příběhy Lyotard prosazuje paralogie, jimiž nahrazuje univerzální konsenzus, který hodnotí jako nepřijatelný a nespravedlivý, jelikož neakceptuje nesouměřitelnost diskurzů, což je pro postmodernu nepřijatelné. Paralogie mají za cíl sdílení rozdílných myšlenek a názorů, jsou modelem difference, která tak tedy splňuje nároky postmoderní radikální plurality.

Ukázala jsem za pomoci pramenů i sekundární literatury, že Lyotard přinesl nejen hlavní strukturu filozofické koncepce postmoderny a zásadně tak ovlivnil další myslitele, nýbrž nadto svou prací poukázal na klamy způsobené metanaracemi a změnil do jisté míry také pohled na samozvanost vědeckého vědění. Ukázal největší pochybení vědecké vědění, kterým se stalo odmítnutí uznat narativní vědění jako vědění a zároveň jeho užití jako své vlastní legitimizace.

Myslím si, že i proto je adekvátní, abychom Lyotardovi opravdu nepřičítali vytvoření nové metanarace. Avšak hlavním důvodem, proč Lyotardovi nepřičítat vytvoření nové metanarace, když pomineme paradox, do kterého bychom se uvrhli, je podle mého názoru ten, že byť deklaruje radikální pluralitu a vše co k ní náleží, tak je zde stále jedna neměnná absolutní „pravda“. Tou Lyotardovou absolutní pravdou či absolutně platným pravidlem všech řečových her není nic jiného, než že vždy musíme odmítat teror, netrpět ho a ani ho nevytvářet. Byť bychom mohli argumentovat, že toto postmoderna svou povahou může dovolovat, což by se dělo, kdyby zde nebyla tato výjimka, kterou Lyotard uvádí a je potřeba ji mít vždy na paměti. Také se domnívám, že i s přispěním této úvahy a zdůraznění této „výjimky“ jsem v rámci možností své bakalářské práce splnila všechny své stanovené cíle.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.
- BAUMAN, Zygmunt. *Individualizovaná společnost*. Přel. M. Ritter. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1195-X.
- BAUMAN, Zygmunt. *Intimations of postmodernity*. New York: Routledge, 1992. ISBN 0415067502.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Přel. M. Petruska. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002. ISBN 80-86429-11-3.
- BERTENS, Johannes W. *The idea of the postmodern: A history*. New York: Routledge, 1995. ISBN 0-415-06012-5.
- BLECHA, Ivan. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-264-8.
- BLECHA, Ivan. *Filosofie*. 3. opravené a rozšířené vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-069-5.
- BRÜGGER, Niels. What about the Postmodern? The Concept of the Postmodern in the Work of Lyotard. In: *Yale French Studies*, No. 99, *Jean-Francois Lyotard: Time and Judgment* (2001), s. 77-92. ISSN: 0044-0078.
- CLAMMER, John. Corruption, Development, Chaos and Social Disorganisation: Sociological Reflections on Corruption and Its Social Basis. In: *Corruption: Expanding the Focus*, Barcham, M. et al., ANU Press, 2012, s. 113–132.
- DEWS, Peter. *Logics of disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory*. New York: Verso, 2007. ISBN 1844675742.
- GRENZ, Stanley J. *A primer on postmodernism*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 1996. ISBN 0802808646.

- HABERMAS, Jürgen. In: *Za zrkadlom moderny: filozofija posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa, 1991. ISBN 8071150258.
- HAUSER, Tomáš. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0545-7
- HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Praha: Filosofia, 2005. ISBN 80-7007-223-7.
- HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu: filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofia, 2012. ISBN 978-80-7007-382-7.
- HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-270-7.
- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Chotaš, I. Chvatík a J. Loužil. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. Přel. H. Beguivinová. Praha: Prostor, 1998. ISBN 80-85190-74-5.
- LIPOVETSKY, Gilles, CHARLES, Sébastien. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. Přel. B. Holá. Praha: Prostor, 2013. ISBN 978-80-7260-283-4.
- LYOTARD, Jean-François. *Hrobka intelektuála a jiné články*. Přel. M. Kanovský. Bratislava: Archa, 1997. ISBN 80-7115-141-6.
- LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. 13. ed. Paris: Presses Universitaires de Paris, 1999. ISBN 2130446795.
- LYOTARD, Jean-François. *Libidinal Economy*. Bloomington: Indiana University Press, 1993. ISBN 0-253-20728-2.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofia, 1993. ISBN 80-7007-047-1.



- LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*. Přel. J. Pechar. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-119-2.
- MALPAS, Simon. *Jean-Francois Lyotard*. New York: Routledge, 2003. ISBN 0-415-25615-1.
- PECHAR, Jiří. Modernismus a postmodernismus. In: *Podzim postmodernismu: Teoretické výzvy současnosti*. R. Kanda a kol. Praha: Filosofia, 2016, s. 85-98. ISBN 978-80-7007-449-7.
- SIM, Stuart, ed. *The Routledge companion to postmodernism*. London: Routledge, 2003. ISBN 0-415-24308-4.
- STEUERMAN, Emilia. *The bounds of reason: Habermas, Lyotard, and Melanie Klein on rationality*. New York: Routledge, 2000. ISBN 0-415-22267-2.
- SUŠA, Oleg. Lidský potenciál: naděje, podmínky, paradoxy. In: *Podzim postmodernismu: Teoretické výzvy současnosti*. R. Kanda a kol. Praha: Filosofia, 2016, s. 85-98. ISBN 978-80-7007-449-7.
- ŠUBRT, Jiří. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie: Sociologické teorie druhé poloviny 20. století*. Praha: ISV, 2001. ISBN 80-85866-77-3.
- WEBBER J. Sabra, MULLEN B. Patrick. Breakthrough into Comparison: "Moving" Stories, Local History, and the Narrative Turn. In: *Journal of Folklore Research*, Vol. 48, No. 3 (2011), s. 213-247. ISSN 0737-7037.
- WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Přel. I. Ozarčuk, M. Petříček. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-711-3104-0.
- WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*. Přel. B. Horyna. Praha: KLP – Koniasch Latin Press, 1993. ISBN 80-901508-4-5.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Požadujeme nemožné*. Přel. J. Odehnalová. Olomouc: Broken Books, 2014. ISBN 978-80-905309-4-2.

## RESUMÉ

This Bachelor thesis deals with four concepts of the term „postmodern“ and Lyotard’s criticism of metanarratives. How can we understand the term „postmodern“? What was the Lyotard's influence on the term "postmodern"? Why is Lyotard’s critique of metanarratives so important?

The first part of this Bachelor thesis focuses on the analysis of chosen postmodern philosophers’ works, especially J.-F. Lyotard’s *The Postmodern Condition: Report on Knowledge*, Z. Bauman’s *The Individualized Society*, G. Lipovetsky’s *The Age of Emptiness: Essays on Contemporary Individualism* and W. Welsch’s *Our Postmodern Modern*. The perspectives of the first four authors will be interpreted and compared with each other, with the assistance of secondary literature.

The second part of this Bachelor thesis focuses on Lyotard’s criticism of metanarratives and its importance to the concept of postmodernism. This thesis argues that Lyotard is a significant postmodern thinker with high influence on other thinkers.