

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Postmodernismus a problém lidské svobody

Veronika Syrovátková

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Postmodernismus a problém lidské svobody

Veronika Syrovátková

Vedoucí práce:

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

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

Plzeň, duben 2013

.....

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu práce PhDr. Jaromíru Murgašovi, CSc. za odborné vedení a také za jeho trpělivost, podněty, rady a veškerý čas, který mi věnoval.

Obsah

1. ÚVOD.....	1
2. POSTMODERNÍ KONCEPCE VYBRANÝCH AUTORŮ Z HLEDISKA OTÁZKY LIDSKÉ SVOBODY	2
2.1. Wolfgang Welsch.....	2
2.1.1. Postmoderna v pojetí W. Welsche	2
2.1.2. ‚Naše postmoderní moderna‘	3
2.1.2.1. Rozpad celku	3
2.1.2.2. Technizace, modernizace, pokrok	5
2.1.2.3. Možnost volby	6
2.2. Jean-François Lyotard.....	7
2.2.1. Lyotardovo pojetí postmoderny	8
2.2.2. ‚O postmodernismu‘	8
2.2.2.1. Změna povahy vědění.....	8
2.2.2.2. Neosobní bezvýznamné já a komunikační uzly	9
2.2.2.3. Legitimizace performativitou	11
2.3. Richard Rorty	13
2.3.1. Rortyho pojetí postmoderny	14
2.3.2. Liberál, ironik, společnost, svoboda	15
2.3.2.1. Rortyho liberální společnost.....	15
2.3.2.2. Ironik vs. liberální ironik	18
3. KOMPARACE S BĚLOHRADSKÝM	21
3.1. Postmoderna obecně u V. Bělohradského.....	21
3.2. ‚Pozdní doba‘	22
3.2.1. Obtíže evropské tradice	22
3.2.2. Člověk v pozdní době a možnost jeho svobody	25
3.2.3. Banalizace, banálnost, banální společnost	26

4. ZÁVĚR.....	29
5. RESUMÉ.....	32
6. POUŽITÁ LITERATURA.....	33
6.1. Elektronické zdroje	34

1. ÚVOD

Ve své práci se zabývám problematikou lidské svobody v kontextu postmoderního myšlení. Otázky, které si kladu zní: Přispívá postmodernismus k větší svobodě člověka? Nebo ji naopak zadupává do země? A existuje vůbec (lidská) svoboda? Není to jen pouhý pojem? Pojem podstrčený člověku, aby měl oč usilovat, zač bojovat, o co se opírat, v co doufat?

Metodou interpretace analýzy postupně zpracuji díla vybraných postmoderních filosofů. V první řadě to bude spis W. Welsche – *Naše postmoderní moderna*. Dalším z autorů je J.-F. Lyotard se svým dílem *O postmodernismu*. V závěsu následuje R. Rorty a jeho *Nahodilost, Ironie, Solidarita* a svou práci zakončím V. Bělohradským, u něhož jsem vycházela z děl *Myslet zeleň světa* a *Přirozený svět jako politický problém*.

Zjištěné názory prvních tří zmíněných filosofů zároveň budu za užití metody komparace paralelně porovnávat, v rámci možností, s těmi Bělohradského. Slovní obrat ‚v rámci možností‘ jsem zvolila z toho důvodu, jelikož zde mluvíme o postmoderně a z předložených postmoderních koncepcí, tolik proklamujících myšlenku pluralismu, nelze prostě a jednoduše dle mého názoru vyvodit obecný závěr.

Tomu všemu, jak jsem již zmínila, budu věnovat pozornost z hlediska otázky lidské svobody a s přihlédnutím k dalším autorům zabývajících se touto problematikou. Oněmi filosofy jsou E. Fromm, J.-P. Sartre, J. Sokol a sociolog Z. Bauman.

Svoboda je dosti relativní pojem, přitom však velice obsáhlý. Zvolila jsem pro tuto práci úhel pohledu zaměřující se především na problematiku lidské existence uvnitř vzájemně propletené sítě vztahů společnosti a systému. V předložených koncepcích pak vyhledávám takové myšlenky, jež se týkají různých forem těchto systémů, principů v nich nastavených a dále způsobů jejich realizace; v první řadě mě však zajímá, jakou úlohu v tom všem hraje člověk jakožto individuum.

2. POSTMODERNÍ KONCEPCE VYBRANÝCH AUTORŮ Z HLEDISKA OTÁZKY LIDSKÉ SVOBODY

2.1. Wolfgang Welsch

Wolfganga Welsche (1946) častuje R. Schusterman v jednom svém příspěvku pro americký časopis *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* přídavkem „nejodvážnější postava jak v rámci vymezení tématu, o němž pojednává, tak co se týče smělosti jeho hypotéz“. Dále píše, že svou prací významně přispěl k obrácení pozornosti německé filozofie směrem k postmodernismu.¹

To mají zjevně na mysli i filosofové R. Brázda a B. Horyna, když uvádějí, že se W. Welsch do povědomí zejména odborné veřejnosti zapsal právě díky několika svým pozoruhodným pracím, jimiž se na sklonku osmdesátých let zapojil do diskuze o postmoderní filozofii, kultuře a o sociokulturní změně. Dále také svými texty, jimiž přispíval do, v Německu vycházejících, sborníků, dokumentujících vztah postmoderny k moderně, k osvícenské tradici a monopolu racionality z nejrůznějších pozic (např. filosofie, umění, architektura, sociologie).²

Přestože, jak dále píše výše dva zmínění autoři, je Welsch znám především „v oblasti soudobé filosofické problematiky, nelze ho jednoduše přiřadit k apologetům postmoderny, kteří v ní vytyčili pouze dobře komerčně využitelnou a módní záležitost.“³ Jaký je tedy přístup W. Welsche k postmoderně, si přiblížíme v následující části.

2.1.1. Postmoderna v pojetí W. Welsche

Přidržíme-li se onoho zmíněného tvrzení o nezařazení Welsche mezi pouhé apologety postmoderny, ukážeme si – ještě jednou s pomocí autorů Brázda, Horyna – jaké je ono Welschovo pojetí postmodernismu, podle něhož je jimi oním přídavkem nazýván.

¹ SCHUSTERMAN, Richard. Undoing Aesthetics by Wolfgang Welsch. *The Journal of aesthetics and art criticism* [online]. 2000, vol. 58, no. 1, s. 83-84 [cit. 2013-04-18]. Dostupný z: <http://www.jstor.org/stable/432355>. Přeložila V. Syrovátková.

² BRÁZDA, R. a B. HORYNA. Wolfgang Welsch - filosof pluralitního myšlení (předmluva). WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna: Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: Koniasch Latin Press, 1993, s. 5.

³ Tamt., s. 7.

Tedy takto: „Welsch v postmoderně nevidí ani pouhý předmět akademických debat univerzitních profesorů, s nímž se nakládá podle libovůle a osobních sympatií – jednou jako s prázdným teorémem filosoficky nedoučených konstruktérů chaosu, podruhé jako se samospasitelným heslem počátku nového věku a jindy zase jako s vinětou, označující současnost či nesoučasnost filosofa. Postmoderna je pro Welsche především jméno, za kterým se skrývají skutečnosti a obsahy, utvářející ráz našeho myšlení, našich forem vědění, našich vizí světa, našeho životního způsobu.“⁴

Řečeno Welschovými (ale nejenom jeho) slovy, znamená tedy postmoderna pluralismus a pluralismus se pro nás stává závaznou normou na poli kultury i života.⁵

2.1.2. ‚Naše postmoderní moderna‘

2.1.2.1. Rozpad celku

Jako uvedení do této podkapitoly bych využila slov I. Blechy, který v souvislosti právě s W. Welschem a postmodernismem píše, že postmoderna je doprovázena upřednostňováním diferentního a heterogenního. Zavrhnut je naopak univerzální výklad světa, jímž by se dalo vše zdůvodnit.⁶ V díle *Naše postmoderní moderna* Welsch mluví o konci tohoto univerzálního výkladu jako o rozpadu celku.

Tento rozpad celku – neboli ještě jednou pro upřesnění, konec velkých a sjednocujících meta-vyprávění – je dle Welsche předběžnou podmínkou postmoderního pluralismu, avšak není dostatečným impulsem pro postmodernu. Ta se začíná šířit až s pochopením pozitivivity související s tímto rozkladem.⁷ Zasazování se postmoderny o mnohost různorodých koncepcí a životních forem nepramení z její nedbalosti, nýbrž z motivů svobody.⁸ Postmoderní mnohost je tak podle Welsche pozitivní fenomén, jdoucí za světem rozmanitosti, a „[k]omu se stýská po ztracené jednotě, tomu se stýská po donucování.“⁹

Poznamenejme, že tímto až jednostranným oceněním pozitivivity související s rozkladem celku, se Welsch liší od jiných autorů 20. století. Jako příkladu uvedme

⁴ Tamt., s. 7.

⁵ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 51.

⁶ BLECHA, Ivan. *Filosofie*. 3. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998, s. 197.

⁷ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 41.

⁸ Tamt., s. 13.

⁹ Tamt., s. 47.

E. Fromma, jenž ve svém díle *Strach ze svobody* uvádí, že ztráta původní jednoty (vyčleňování jedince z původních vazeb), neboli ‚individualizace‘¹⁰, jak tento proces nazývá, přináší s sebou pro člověka rostoucí pocit ‚izolovanosti, nejistoty a tím růst pochyb o jeho vlastní roli ve vesmíru, o smyslu jeho života, a tím vším se živící pocit vlastní bezmocnosti a bezvýznamnosti jako jednotlivce.‘¹¹ Dotyčný nemá dle autora jinou volbu, než že se ‚buď sám sjednotí se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce‘, nebo – a mnohem častěji – se poohlédne po nějakém jiném druhu jistoty (např. vůdce, politická strana, instituce, ale i víra), který ho spoutá, čímž si v důsledku svobodu a integritu své individuality sám zničí.¹² Ztráta těchto původních vazeb, které člověku poskytovaly bezpečí, dělá ze svobody nesnesitelné břemeno.¹³

Podobně zde můžeme zmínit vyhraněnější názor J.-P. Sartra, jenž se v jistém smyslu k obtížím spojeným se ztrátou původních jednot také vyjadřuje, ale nevidí na nich téměř nic pozitivního. Uvádí, že jestliže člověk nenalézá v sobě, ani vně sebe žádnou možnost čeho se zachytit, jestliže před sebou nemá žádné hodnoty či přikázání, které by ospravedlnily jeho jednání, je sám. Je odsouzen ke svobodě! Proto je zapotřebí, aby člověk našel sebe sama, aby se přesvědčil, že před ním samým ho nemůže zachránit zhola nic a s tímto faktem se smířil, tento fakt přijal.¹⁴

A v posledku také současný J. Sokol se lehce dotýká problematiky tohoto tématu. Jeho názor se možná týká trochu něčeho jiného, nicméně rovněž upozorňuje na obtížnost uvolnění z původních vazeb člověka. Sokol tvrdí, že základ svobody člověka spočívající v uvolnění jeho – tentokrát vlastně ‚instinktivních‘ – vazeb, je sice pro jedince podstatný fakt, neb je mu dána možnost sebeutváření; na druhou stranu však také upozorňuje, že tím se mu život značně komplikuje. Najednou totiž musí sám za sebe dávat pozor, musí sám volit, vybírat a rozhodovat se. Často ale neví, jak.¹⁵

Tendence k ‚retotalizaci‘ však – jak uvidíme - zachycuje i W. Welsch.

¹⁰ FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 22-23.

¹¹ Tamt., s. 28.

¹² Tamt., s. 22.

¹³ Tamt., s. 29.

¹⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 23-24, 56.

¹⁵ SOKOL, Jan. *Filozofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 116.

2.1.2.2. Technizace, modernizace, pokrok

Vraťme se nyní k ‚naší postmoderní moderně‘ a zaměřme se na společnost, o níž Welsch hovoří jako o společnosti post-industriální. Taková společnost se vymezuje technologickou proměnou, tedy nahrazením přirozeného řádu, řádem technickým, kde jde o důrazný proces technizace, s cílem uspořádání masové společnosti. Tak to alespoň popisuje americký sociolog a teoretik postindustriální společnosti D. Bell, na něhož Welsch ve svém díle odkazuje.¹⁶

Proces technizace je spojen s pojmem pokrok. Bez pokroku totiž není modernizace, bez modernizace není technizace. Welsch v souvislosti s tímto zmiňuje německého filozofa W. Benjamina, který se zamýšlel nad tím, jaký je pravý význam pokroku. Domníval se, „že s pokrokem to může být úplně jinak, než toto slovo sugeruje. (...) [M]luvil o [jakémsi] ‚andělu dějin‘, o postavě, která zastupuje pokrok. Jistě, tento anděl kráčí do budoucnosti. Ale jak to dělá, a proč? Jeho tvář se neobrací k budoucnosti, ale k minulosti, tam však ‚vidí jedinou katastrofu, která neustále vrší trosky na trosky a metá mu je pod nohy‘. A vítr, který vane od ráje, vítr vyhnání, vítr nevykoupené a vystupňované katastrofy na něj útočí, rozráží mu křídla a žene ho plného bezmoci a úžasu zpět, zatímco kráčí do budoucnosti.“ To je onen pravý význam pokroku: „být poháněn zpět plný úžasu“.¹⁷ A tak hesla moderny – ať už právě pokrok, modernizace nebo dialektika řádu – demonstrují zvrát v přízraky, které svědčí proti původním nadějím. Modernizace je tlení, pokrok je úpadek, univerzální řád končí v mrtvolné ztuhlosti.¹⁸

Tuto zkušenost moderny, dle Welsche, do sebe pojímá postmoderna a snaží se logiku oněch převratů pochopit. Problémem je podle jeho názoru totalizace, což upřesňuje s pomocí výroku rakouského spisovatele R. Musila: „‘Co je zprvu krásným snem o našich splněných přáních, se ve své totalizaci stane noční můrou.‘ Taková totalizace zná [tedy] mnoho cest a má mnoho tváří. A moderna nám dala k dispozici bohatý názorný materiál. Moderna, která začala v pluralizaci pronikat dopředu, se na druhé straně stále klonila k retotalizacím – ideologického, estetického,

¹⁶ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 36.

¹⁷ Tamt., s. 93.

¹⁸ Tamt., s. 94.

politického druhu. (...) Pluralizace [, jak je tedy vidno,] ještě neosvobozuje od totalizace.“¹⁹

2.1.2.3. Možnost volby

V postmoderním světě enormně vzrostla možnost výběru. Zdali se však tato selekce vztahuje absolutně na cokoliv, toť otázkou. Faktem nicméně zůstává, a to je názor Welschův, že i přes znatelný nárůst možností volby, jde o volbu odehrávající se jak ve svobodě, tak pod určitým tlakem. Mnohé z možností se totiž jeví jako zatarasené či nesprávné. „V rozmanitosti možností je [tedy dle něj] třeba nalézat ty, které jsou příhodné pro mne a k nimž se hodím já sám. Musíme volit v dvojím smyslu: vyloučit to, co pro mne nemůže být produktivní situací, a zvolit to, co mi může být prostorem rozvíjení. Nalézt tento prostor je novým uměním“.²⁰

Co se onoho rozhodujícího subjektu (tedy nás) týče, je oproti moderně – která ho charakterizovala jako absolutního suveréna, vládce a mistra – vymezen v postmoderně odlišně, spíše jako subjekt představující obyčejného smrtelníka. Tento ‚slabý subjekt‘, jak ho popisuje a jak o něm hovoří Welsch, v němž se stává normou vlastní síla racionality (bohatství jejích druhů), dokáže více znát, více zakoušet, přesněji brát v úvahu, a přitom být stále ještě otevřený pro jiné.²¹

Welsch argumentuje, že tak, jako požaduje postmoderní pluralizace racionality od subjektů rozšíření a mnohost perspektiv, načrtává současně na stejném základu stojící typ rozumu, který by subjektům vzal onu rozhodnost charakteristickou pro ty, jež všechno posuzují na základě určité míry, kterou jako jedinou znají, a v důsledku toho ignorují všechno ostatní. Jde o formu jednoty ‚transverzálního rozumu‘. Ten „[p]ředstavuje základní schopnost postmoderní životní formy. Neboť postmoderní skutečnost všude požaduje, aby mohla přecházet mezi různými systémy smyslu a konstelacemi reality. Tato schopnost se stává přímo postmoderní ctností (...) [a] tento rozum (...) nese a poskytuje to, co postmoderní forma života vyžaduje: přechod od jednoho systému pravidel k druhému, současný ohled na různé nároky, výhled

¹⁹ Tamt., s. 94.

²⁰ Tamt., s. 115-116.

²¹ Tamt., s. 156-157.

přes pojmovou mříž.²² Jinak řečeno, „[v]ědomí mezí a zároveň starost o celek patří k sobě“.²³

R. Brázda a B. Horyna ve své studii *Wolfgang Welsch – filosof pluralitního myšlení* píše, že „[v] rámci diskursu moderny a postmoderny může mít [výše uvedená] Welschova koncepce transversálního rozumu klíčový význam, protože pracuje s motivy [dvou] stran. Obrací se proti aporiím totality moderny, na druhé straně koriguje absolutní dogma heterogenity rigidních postmodernistů. Má [tedy] zájem na spojeních, aniž by propadla redukcionistickým tendencím a nivelizaci diferentního.“²⁴

2.2. Jean-François Lyotard

Druhým stěžejním autorem této práce je J.-F. Lyotard (1924-1998), klíčová postava moderní francouzské filozofie, jejíž interdisciplinární diskurs zahrnuje široký okruh témat jako je vědění a komunikace, postmoderní umění, čas a paměť, vztah mezi estetikou a politikou atd.²⁵

Lyotard byl kromě angažovaného filosofa také angažovaným politickým aktivistou, obzvláště během let 50. a 60., viz. jeho participace v extrémní marxistické skupině „Socialisme ou Barbarie“. V 70. letech však vydává dílo *Économie libidinale*, které prý lze chápat jako distanc od dosavadního dogmatického marxismu. Tato „Lyotardova obrana ‚pohanství‘ proti všem velkým ideologiím kulminovala v r. 1979 v knize *La condition postmoderne*, díky níž se stal mezinárodně známým. Těžištěm práce (...) je vedle rozchodů s ‚velkými příběhy‘ moderny kritická úvaha o rostoucím vlivu nových technologií. K tomuto tématu, k němuž se znovu vrací také v novější knize *L'inhumain* (1988), zorganizoval Lyotard v r. 1985 v pařížském Centre Georges Pompidou výstavu ‚Les Immatériaux‘.²⁶

²² Tamt., s. 157-158.

²³ Tamt., s. 168.

²⁴ BRÁZDA, R. a B. HORYNA. Wolfgang Welsch - filosof pluralitního myšlení (předmluva). WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna: Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: Koniasch Latin Press, 1993, s. 14.

²⁵ Jean-François Lyotard: biography. *European Graduate School* [online]. c 1997-2012 [cit. 2013-04-18]. Dostupné z: <http://www.egs.edu/faculty/jean-francois-lyotard/biography/>

²⁶ PRIESE, C. a W. WELSCH. Jean-François Lyotard. NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001, s. 302-303.

2.2.1. Lyotardovo pojetí postmoderny

Welsch, který se prací J.-F. Lyotarda hojně zabýval, v díle *Naše postmoderní moderna* píše, že „[p]ostmoderní filozofie má podle (...) Lyotardovy koncepce trojí úkol. Za první má předvést a legitimovat rozchod s posedlostí jednotou. (...) Za druhé má objasňovat strukturu reálné plurality. Odkrývá [tedy] heterogenitu a učí chápat, že poslední jednoty nelze dosáhnout jinak než represivně a totalitně. (...) Tato kritika se týká jak institucionalizovaných obrazů světa, tak monopolních utopií. A za třetí má postmoderní filozofie vysvětlovat interní problémy koncepce resp. struktury radikální plurality.“²⁷

Dle C. Priesové a W. Welsche se Lyotard termínem ‚postmoderní‘ „nepokouší označit nějakou novou epochu, nýbrž stav společnosti po konci ‚velkých (...) příběhů‘. Jde mu přitom především o kritiku novověkého neboli moderního projektu, podřizujícího všechny ‚malé příběhy‘ či ‚diskurzivní žánry‘ jedinému homogenizujícímu příběhu (křesťanství, emancipace, kapitalismus, socialismus, technologie atd.). Lyotard naproti tomu navazuje na umělecké a vědecké avantgardy 20. století, které všemožně zpochybňovaly jednotné modely a zastávaly zásadně pluralitní pojetí skutečnosti. S ohledem na mnohá nedorozumění týkající se ‚postmoderny‘ poukazuje Lyotard na to, že se u ‚postmoderny‘ jedná vlastně o ‚redigování‘ neboli o ‚pracování‘ moderny.“²⁸

Sám Lyotard v jedné části svého spisu *O postmodernismu* velmi stručně popisuje postmodernu takto: Postmoderno je to, „co je budoucí (post) a zároveň právě minulé (modo).“²⁹

2.2.2. ‚O postmodernismu‘

2.2.2.1. Změna povahy vědění

Pracovní hypotézou Lyotardova díla *Postmoderní situace* je, „že vědění mění svůj statut současně s tím, jak společnosti vstupují do takzvaného postindustriálního věku a kultury

²⁷ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 44. ISBN 80-7113-104-0.

²⁸ PRIESE, C. a W. WELSCH. Jean-François Lyotard. NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001, s. 303.

²⁹ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 28.

do takzvaného věku postmoderního.³⁰ V souvislosti se zde probíhajícími technologickými proměnami, se tedy vědění transformuje pouze do jakéhosi vztahu ‚výrobce vs. spotřebitel‘, uvádí Lyotard. Vědění ‚je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno, a je a bude konzumováno proto, aby bylo zhodnoceno v další produkci (...). Přestává být samo sobě vlastním účelem, ztrácí svoji ‚užitnou hodnotu‘³¹, a místo toho se stává výrobní silou. V souvislosti s právě uvedeným, J.-F. Lyotard cituje K. Marxe: ‚Základem (...) produkce a bohatství (...) se stává v životě člověka (...) inteligence a ovládání přírody, takže obecné společenské vědění (...) se stává bezprostřední výrobní silou.³² V tuto chvíli je tedy vědění druhem informačního zboží, nepostradatelného pro stupňování výrobní kapacity, a stává se určujícím faktorem moci.³³

Jak lze odvodit z výše zmíněného, s proměnami vědění – tedy pokrokem věd a změnou technologií – koreluje ekonomický růst a rozvoj sociopolitické moci, což s sebou zároveň nese proměnu veřejné moci a občanských institucí.³⁴ Příkladem dle Lyotarda je proměna funkce států, kde ‚[r]egulační, a tedy i reprodukční funkce jsou a budou stále více odnímány úředníkům a svěřovány automatům. Hlavní věci začíná být a bude disponování informacemi, které tyto automaty budou muset mít v paměti (...), [přičemž] [d]isponování informacemi je a bude záležitostí odborníků všeho druhu. Vládnoucí třída je a bude třídou těch, kdo rozhodují. Netvoří ji už tradiční politická třída, nýbrž různorodá vrstva skládající se z ředitelů velkých profesionálních, odborových, politických a konfesionálních organizací.³⁵ Otázka vědění je tedy obzvláště dnes, ve věku informatiky, víc než kdýž dřív otázkou vlády a moci.³⁶

2.2.2.2. Neosobní bezvýznamné já a komunikační uzly

Také Lyotard se dotýká tématu rozkladu celku, jež jsme si představili v kapitole o W. Welschovi. Píše: ‚[N]ěkdejší póly gravitace vytvářené jednotlivými státy, stranami, profesemi, institucemi a historickými tradicemi ztrácejí na přitažlivosti. A nezdá se, že by měly být něčím nahrazeny. (...) Každý jednatel je odkázán na své

³⁰ Tamt., s. 100.

³¹ Tamt., s. 101.

³² Tamt., s. 180.

³³ Tamt., s. 101-102.

³⁴ Tamt., s. 104.

³⁵ Tamt., s. 114.

³⁶ Tamt., s. 106.

vlastní já. A každý ví, že toto vlastní já mnoho neznamena. ³⁷ Navíc při daném stavu vědy je člověk utvářen pouze tím, „co se o něm říká, že je, a co se dělá s tím co je (...). [Veškeré] prožívané události se staly na člověku nezávislymi“ ³⁸

Tento rozklad původní jednoty s sebou nese, dle Lyotarda, lítost a stesk ze ztráty původní rajske organické společnosti. Vzápětí však vznáší námitku, ve které varuje, že se tímto nesmíme nechat ovlivnit, neb vlastní já sice mnoho neznamena, ale není něčím izolovaným, je součástí přediva vztahů mezi jednotlivci, součástí jakýchsi uzlů komunikačních obvodů. A to prý i v případě člověka z nejnevýhodnější sociální situace, protože ani jeho já není nikdy „zcela bez možnosti vlivu na tato sdělení, která jím procházejí a určují tak jeho pozici“ ³⁹ Systém zároveň musí přemísťování mezi těmito uzly podporovat. ⁴⁰ Proč? To bychom si mohli ukázat na tvrzení polského sociologa Z. Baumana.

Bauman ve svém díle nesoucí název *Svoboda* píše: „Moderní společnost nevěří, že může být v bezpečí, pokud vědomě a záměrně nepodnikne opatření, jimiž by svoji bezpečnost zajistila. K těmto opatřením v první řadě patří řízení a sledování lidského chování, to znamená sociální kontrola.“ Tu lze dle Baumana vykonávat dvěma způsoby. Buď postavíme lidi do situace, která jim zabrání dělat to, co je dle společnosti nežádoucí, a nebo je naopak postavíme do takové situace, která je podnítkem k činnosti, jež společnost vyžaduje. ⁴¹

V tom samém kontextu, avšak konkrétněji, se vyjadřuje francouzský vědec J.-P. Garnier – na něhož odkazuje J.-F. Lyotard v *Postmoderní situaci* – a který vysvětluje, co je a co dělá takové ‚Středisko informací o společenské inovaci‘. Takováto instituce ‚má za úkol sbírat, analyzovat a rozšiřovat informace o nových zkušenostech ze sféry každodenního života‘ a své služby dále poskytovat ‚státním orgánům, jejichž úkolem je počínat si tak, aby občanská civilní společnost zůstala společností civilizovanou.‘ ⁴²

Podívejme se, jak se takovéto středisko profiluje. Jako příkladu uijme expozituru této instituce v Torontu:

³⁷ Tamt., s. 114-115.

³⁸ Tamt., s. 184.

³⁹ Tamt., s. 115.

⁴⁰ Tamt., s. 115.

⁴¹ BAUMAN, Zygmunt. *Svoboda*. Praha: Argo, 2003, s. 19.

⁴² LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 185.

„Středisko informací o společenské inovaci je sociální iniciativa s cílem urychlit vývoj společenských inovací, a to nejenom v Torontu, ale i po celém světě. Domníváme se, že dnešní společnost čelí doposud nevídaným ekonomickým, enviromentálním, společenským i kulturním změnám a věříme proto, že klíč k proměně těchto změn v příležitosti k zlepšení stavu naší společnosti a planety, leží právě v těchto inovacích.“⁴³

Vyvstává mi na mysli otázka, na kterou necht' si každý odpoví sám. Jde této instituci opravdu o větší blaho člověka, anebo se za těmito populistickými slovy skrývá obludný mechanismus s jediným cílem – ovládnout jedince a přizpůsobit jeho chování požadavkům aktuální společenské situace?

2.2.2.3. Legitimizace performativitou

Problémem, jenž se Lyotard ve své knize také zabývá, je otázka legitimizace vědění. Ptá se, kdo je oprávněn rozhodovat mezi tím, co je pravdivé či co je spravedlivé a píše, že „[o]tázka legitimizace vědy je nerozlučitelně spjata s otázkou legitimizace zákonodárce“⁴⁴. Dnes na sebe právo podávání důkazů berou techniky, nicméně ty jsou podřízeny jedinému principu, a to principu optimalizace výkonů – tedy zvýšení výsledných informací (outputu) a snížení vydané energie k jejich dosažení (inputu). V této hře tedy není stěžejní, co je pravdivé, spravedlivé či krásné atp., ale co je efektivní. Tím je, podle Lyotarda, onen hlavní problém vytyčen: „Podávání důkazů a verifikace tvrzení, zjišťování pravdy, se (...) neobejde bez peněz. Hry vědeckého jazyka se stanou hrami bohatých, při nichž nejbohatší má největší vyhlídky, že bude mít pravdu.“⁴⁵ A jelikož investice vyžadují alespoň jakousi minimální návratnou hodnotu, dostáváme se opět k tomu, co již bylo zmíněno na začátku, že věda se stává výrobní silou. Idealistický a humanistický legitimizační příběh je minulostí, „jediným věrohodným motivačním momentem je moc. Vědci, technici a přístroje se nekupují proto, aby se zvěděla pravda“⁴⁶, ale proto, že v tomto „novém industriálním státě“ moc

⁴³ CENTRE FOR SOCIAL INNOVATION [online]. [cit. 2013-03-13, 18:57 EST].

Dostupné z: <http://socialinnovation.ca/about>. Přeložila V. Syrovátková.

⁴⁴ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 106.

⁴⁵ Tamt., s. 151.

⁴⁶ Tamt., s. 152.

vzniká z kontroly organizace vědění, podobně jako ve státě feudálním z kontroly půdy a ve státě kapitalistickém z kontroly výrobních prostředků.⁴⁷

Výše zmíněný způsob podávání důkazů, Lyotardem nazvaný ‚legitimizace performativitou‘, ovládá dnes i vysokoškolský systém, a tak jsou jeho instituce podřizovány státním instancím. Idea univerzitní svobody je minulostí.⁴⁸

Vysokoškolská výuka má přispívat k performativitě systému tím, že bude u studentů vypěstovávat ty druhy kompetencí, které jsou pro daný úkol nepostradatelné. Ty jsou dvojího druhu: ‚jedny mají sloužit speciálně prosazení v mezinárodní soutěži‘, další se starají o zachování vnitřní soudržnosti. Od univerzit se tedy žádá, aby opustili pěstování ideálů a daly se na cestu služby systému. ‚Předávání vědění nemá už sloužit k formování elity schopné vést národ v procesu jeho emancipace, nýbrž zajišťuje systému hráče schopné vyhovujícím způsobem plnit svoji roli v těch pragmatických pozicích, kterých instituce mají zapotřebí.‘⁴⁹

‚Otázkou, která je explicitně nebo implicitně kladena studentem připravujícím se na určitou profesi, státem či institucí vysokoškolské výuky, není už: Je to pravdivé?, nýbrž: K čemu to slouží? ... Dá se to prodat? ... Je to efektivní?‘⁵⁰ Zde se odvážím poukázat na homogenitu názoru s Václavem Bělohradským. Ve svém díle *Myslet zeleň světa* píše, že priorita budoucí použitelnosti naučeného (viz. klasická rodičovská otázka kladená studentům filozofie: ‚K čemu ti to bude?‘) je součástí tzv. učení laciného smyslu. Tato situace nastává podle Bělohradského tehdy, když smysl splyne s účelností.⁵¹ Užijeme-li slov J. F. Lyotarda, když jí bude zcela nahrazen.

Metodou využívanou k posílení výkonů v performativním pojetí společnosti, je dle Lyotarda metoda brain stormingu⁵². To můžeme konkretizovat teorií německého sociologa N. Luhmanna, jehož Lyotard ve svém díle zmiňuje, teorií o ‚kvazi-učení‘. ‚Kvazi-učení‘ je bezporuchový proces, sloužící k usměrňování individuálních aspirací

⁴⁷ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 153.

⁴⁸ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 157.

⁴⁹ Tamt., s. 155-156.

⁵⁰ Tamt., s. 158.

⁵¹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hviždálou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 21.

⁵² LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 160.

člověka takovým směrem, aby odpovídaly požadavkům systému. V důsledku tedy jednotlivci budou ‚chtít‘ to samé co systém.⁵³ Luhmannovo pojetí společnosti fungující na principu kvazi-učení je dle Lyotarda teroristické, neboť říká: „Přizpůsobte své aspirace našim účelům, jinak ...“⁵⁴ V souvislosti s tímto terorem odkazuje Lyotard na byrokratovu promluvu z románu *1984*, Geogre Orwella. „Nespokojíme se jen s negativní poslušností, ani s nejpodlejší povolností. Až se nám nakonec poddáte, musí to být z vaší vlastní vůle.“⁵⁵

2.3. Richard Rorty

Třetím klíčovým autorem, kterému v této práci věnuji pozornost, je R. Rorty (1931-2007). Pro představení tohoto autora jsem zvolila článek českého filosofa E. Koháka, vydaný jako pocta k Rortyho úmrtí. Kohák, který se s Rortym seznámil během studií v USA, a jenž s ním udržoval dobré přátelské styky, Rortyho profiluje takto (dle mého názoru poněkud nadneseně): „Byl to filosof neokázale, zato opravdově sokratický, člověk hovoru (...). I kritika, které celý život čelil, byla podobná té, které čelil Sókratés.“ Byl mnohými obviňován, „že narušuje morální pevnost mladých cynismem a nihilismem“.⁵⁶

Svou prvotinou, nesoucí název *Lingvistický obrat* (1967), vstoupil do povědomí jako analytický filosof. Zároveň se však tímto dílem s analytickou filosofií loučí, neb mu, jak píše Kohák, šlo „o život ve slovech, ne o slova sama“. Na tento obrat navazuje v další knize *Filosofie a zrcadlo přírody* (1979). „V té odmítá jako osudnou chybu západní vzdělanosti představu, že úkolem poznání je odkrývání ‚objektivní‘ skutečnosti, údajně nezávislé na poznávací činnosti pozorovatele.“ Toto dílo vyneslo Rortymu kritiku, a byl obviněn, že nevěří v Pravdu.⁵⁷ Zde se opět hlásí o slovo E. Kohák se svou apologií Sókrata – pardon, Rortyho.

R. Šíp, jenž se zabýval prací R. Rortyho píše, že z jeho raných děl 80. let můžeme vyčíst důraz na důležitost naděje a od počátku let 90. se pak tato „naděje stává

⁵³ Tamt., s. 171-172.

⁵⁴ Tamt., s. 173.

⁵⁵ Tamt., s. 201.

⁵⁶ KOHÁK, Erazim. Richard Rorty: (4. 10. 1931 - 8. 6. 2007). *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2007, roč. 55, č. 4, s. 631.

⁵⁷ Tamtéž.

téměř ústředním tématem“.⁵⁸ Příkladem je dílo *Nahodilost, Ironie, Solidarita* (1989), v němž je Rorty, dle Koháka přesvědčen, „že ve světě spoluustaveném vědou žádný bůh, přírodní zákon ani morální řád nezaručí svobodu od bídy a ponižování. Základem morálky se může stát jen lidstvo samo v otevřeném, tolerantním a kritickém hovoru.“ K tomu se Rorty vrací ve třech svých sbornících přednášek – *Objektivita, relativismus a pravda* (1991), *O Heideggerovi a ostatních* (1991) a *Pravda a pokrok* (1998).⁵⁹

Z toho vyplývá Rortyho názor ohledně nového úkolu filosofie. Ten spočívá v „transformaci diskursů, v překládání ‚nesouměřitelných‘ slovníků do jejich ‚souměřitelné‘ podoby, v prodlužování lidské konverzace. Filozofie by se měla stát ‚povznášející (...) filozofií‘, jejíž hlavní součástí je hermeneutická aktivita.“⁶⁰ Stručně řečeno, by filosofie měla „[u]snadnit příchod uspokojivější budoucnosti“.⁶¹

Rorty býval nazýván všelijak – postmodernista, pragmatik, liberální ironik⁶² a v podání R. Šípa dokonce vážný filosof, jehož ‚lehké‘ výroky bývají podloženy seriózními důvody⁶³. Kohák však poznamenává, že „Rorty nebyl přítelem nálepkování. Zavánělo mu esencialismem, pokusem o zmrazení živoucí zkušenosti strnulými pojmy.“⁶⁴

2.3.1. Rortyho pojetí postmoderny

S. J. Grenz ve své knize *Úvod do postmodernismu* píše, že „Rorty dokončuje postmoderní obrat od poznání k výkladu. Uprostřed neharmonického hluku konkurenčních výkladů [totiž] trvá na tom, že filozof již nemůže hrát roli neutrálního soudce. Postmoderní filozof může jen ‚ostře kritizovat představu, že máme názor, a vyhýbat se tomu, mít názor o možnosti mít názory‘.“⁶⁵

Dále se Rorty „připojuje k postmodernímu útoku na moderní pojetí ‚já‘. Odmítá Descartesův pohled na já, jako na nezávislou myslící substanci a místo toho ho charakterizuje jako neustále se měnící síť názorů a tužeb bez jakéhokoli středu, které

⁵⁸ ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 103.

⁵⁹ KOHÁK, Erazim. Richard Rorty: (4. 10. 1931 - 8. 6. 2007). *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2007, roč. 55, č. 4, s. 632.

⁶⁰ ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 100.

⁶¹ Tamt., s. 103.

⁶² Jako liberální ironik se profiluje Rorty sám, a to v díle *Nahodilost, Ironie, Solidarita*.

⁶³ ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 100.

⁶⁴ KOHÁK, Erazim. Richard Rorty: (4. 10. 1931 - 8. 6. 2007). *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2007, roč. 55, č. 4, s. 632.

⁶⁵ GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997, s. 155.

vedou k určitému jednání. (...) [Také] odmítá kantovské hledání univerzálního lidského ‚já‘, jež často nabývá podoby hledání koherentního obrazu, který bude odpovídat celému druhu, k němuž patříme. Místo toho nás povzbuzuje k tomu, abychom si sami pro sebe ušili koherentní osobní identitu, která bude moci sloužit jako základ pro naše vlastní chování.“⁶⁶

2.3.2. Liberál, ironik, společnost, svoboda

2.3.2.1. Rortyho liberální společnost

Rortyho ‚utopickou vizi‘ postmoderní doby – jak ji sám nazývá – je společnost liberální. Charakterizuje ji jako takovou společnost, „jejíž ideály je možné naplnit spíše přesvědčováním než mocí, spíše reformou než revolucí, svobodným a otevřeným střetáváním nynějších jazykových či jiných zvyklostí s návrhy nových.“⁶⁷ Takováto společnost „je ochotná nazývat ‚pravdivým‘ (nebo ‚správným‘ či ‚spravedlivým‘) vše, co vznikne jako výsledek nepokřivené komunikace, jakýkoli názor, který vyhraje ve svobodném a otevřeném střetnutí. Tato záměna znamená opuštění obrazu předzjednané harmonie mezi lidským subjektem a předmětem poznání a tedy i opuštění tradiční epistemologicko-metafyzické problematiky.“⁶⁸ Svobodným střetnutím neboli svobodnou diskusí Rorty míní „takovou diskusi, jaká probíhá, jsou-li tisk, soudnictví, volby a univerzity svobodné, společenské pohyby časté a rychlé, gramotnost všeobecná, vyšší vzdělání běžné a jestliže mír a bohatství zaručují dostatek volného času potřebného k naslouchání spoustě různých lidí a k přemýšlení o tom, co říkají.“⁶⁹

Občané této „liberální utopie by [dle Rortyho] byli lidé, kteří si jsou vědomi nahodilosti jazyka svého morálního rozvažování, a proto i svého svědomí, a tedy i své komunity. Byli by to liberální ironici⁷⁰ (...), lidé, kteří svůj závazek spojují s vědomím jeho nahodilosti“⁷¹. Lidé, jež nejsou „schopni brát se docela vážně, protože si vždycky jsou vědomi, že termíny, jimiž se popisují, podléhají změně“⁷². Lidé, snažící se

⁶⁶ Tamt., s. 152.

⁶⁷ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 68.

⁶⁸ Tamt., s. 75.

⁶⁹ Tamt., s. 93.

⁷⁰ Pozor, nezaměňovat s pouhými ironiky. Viz vysvětlení v následující podkapitole.

⁷¹ Tamt., s. 68.

⁷² Tamt., s. 82.

„vymanit (...) ze starého posledního slovníku⁷³ a vytvořit si takový, který by byl jenom“⁷⁴ jejich.

„Společenské pojítka, které by drželo pohromadě [tuto] ideální liberální společnost (...), je jen o málo víc než shoda o tom, že smyslem organizace společnosti je ponechat každému šanci na sebeutváření podle jeho nejlepších schopností a že tento cíl vyžaduje kromě míru a bohatství i standardní ‚buržoazní svobody‘. Toto přesvědčení [není] založeno na nějakém názoru na obecně sdílené lidské cíle, lidská práva, povahu racionality, Dobro pro Člověka ani cokoliv jiného.“ Je to přesvědčení založené na „historických skutečnostech, které naznačují, že bez ochrany něčeho takového, jako jsou instituce buržoazní liberální společnosti, by lidé byli méně schopni přičinit se o svá osobní spasení, vytvářet osobní obrazy sebe sama, své spleti přesvědčení a tužeb nově utkávat ve světle toho, s jakými novými lidmi a knihami se náhodou setkají.“⁷⁵

Vzpomeňme si, že také J.-F. Lyotard mluví o vřazení člověka do přediva vztahů, o jeho situování „v určitých uzlech komunikačních obvodů“ neboli „na místech, kterými procházejí sdělení různé povahy“.⁷⁶ Nejsm si však jistá, jestli sdílí ono přesvědčení, že bez ochrany institucí buržoazní liberální společnosti by lidé byli méně schopni formovat prostřednictvím těchto uzlů své já. Tento proces spíše řadí do svého pojetí společnosti, založené na principu performativity. Princip uzlů je však stejný. I v této performativní společnosti je člověk přemísťován mezi oněmi uzly (uvádí, že vždy alespoň v jistých mezích) a toto přemísťování „je dokonce podněcováno regulačními procesy a zejména oněmi mechanismy přeorganizování, kterými je [její] systém vybaven.“ Mechanismy, jež slouží k zlepšování výkonnosti společnosti, tedy ke zvyšování performativity, jež nepřestává společnost vyžadovat a konzumovat.⁷⁷

Nyní však zpět k tvrzení o společenském pojítku. Toto tvrzení, jak uvádí Rorty, čelí několika námitkám. Jednou z nich je, že pro praktické použití není takovéto pojítka dost

⁷³ Ten Rorty vysvětluje jako soubor slov, který si s sebou nosí všichni lidé a kterým odůvodňují své jednání, přesvědčení a životy. Tamt., s. 81.

⁷⁴ Tamt., s. 107.

⁷⁵ Tamt., s. 94.

⁷⁶ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 115.

⁷⁷ Tamt., s. 115.

pevně⁷⁸, což „se rovná předpovědi, že kdyby ve veřejnosti v širším měřítku převážily ironické (...) názory na povahu morálky, rozumnosti a lidstva [a] byly obecně přijímány, liberální společnost by to oslabilo a rozložilo (...).

[Dle Rortyho však] existuje nejméně jeden pádný důvod, proč [tuto námitku] nepovažovat za správnou. Je to analogie s upadáním náboženské víry. Tento úpadek, a zejména úpadek schopnosti lidí brát vážně představu posmrtných odměn, liberální společnosti nejen neoslabil, ale naopak je ještě posílil. (...) [Mnozí si mysleli], že víra v nebe je nutná k zajištění mravní síly a společenského pojítka (...). Jak se ovšem ukázalo, ochota snášet utrpení kvůli budoucí odměně se dá přenést z individuálních odměn na společenské, z vlastní naděje na ráj na naděje svých vnoučat (...). [Navíc také,] zatímco víra v nesmrtelnou duši byla neustále otřásána vědeckými objevy (...), není jasné, jak by nějaký posun vědeckého nebo filozofického názorů mohl ublížit té společenské naději, jaká charakterizuje moderní liberální společnosti – naděje, že život nakonec bude svobodnější, méně krutý, s více volným časem, bohatší na zboží i zkušenosti (...) pro naše potomky.“⁷⁹

Realizace této ‚naděje‘ liberální společnosti se nicméně v důsledku může od původního očekávání až nepříjemně lišit. Jak, to popisuje J. Sokol ve své studii *Člověk jako osoba*, kterého v souvislosti s tímto nemůžu nezmínit.

Sokol uvádí, že podmínky, které pro nás připravily generace před námi, nám „umožňují osobní rozvoj jako nikdy dřív, ovšem právě jenom – umožňují. A i když je pro [nás] všechno přichystáno, udělat to musíme sami.“⁸⁰ V čem spočívá význam tvrzení, že se o to musíme sami přičinit, leží v této jeho teorii. „Jen lidé jako osoby, které přijímají svůj život jako úlohu, svobodu potřebují, jen jejich tlak si ji postupně vymůže, ale naopak jejich záměry a cíle jí mohou dát nějaký smysl. Občanská a politická svoboda, o níž je tu řeč, je totiž sama o sobě jen negativní, přesněji řečeno prázdná: je to jen prostor, možnost a příležitost, jež teprve čeká na nějaký obsah, který by ji naplnil a dal jim smysl.“⁸¹

A jak se tedy dle Sokola původní naděje může ve své realizaci nevydařit? Cituji: „Od začátku dějin a stále rychleji usilovali naši předkové o to, aby si své životy a život

⁷⁸ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 94.

⁷⁹ Tamt., s. 95.

⁸⁰ SOKOL, Jan. *Filozofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002, s. 153.

⁸¹ Tamt., s. 151.

společnosti mohli řídit sami. Teď bychom konečně mohli – a místo toho zabíjíme čas⁸², protože jen „malá část emancipovaných lidí si se svou (...) svobodou – například v podobě volného času – ví rady. Většina, pro niž to byl a je jen prázdný čas, ochotně přijala nabídku masové zábavy a začala ho vyplňovat různými náhražkami osobních záměrů a projektů (...). [Projevila se] skutečnost, že pracně vybojovaná emancipace mnoha lidem štěstí nepřinesla.“⁸³ A tak společnosti „krotí nespokojenost svých občanů růstem produkce a spotřeby“ a lidé nalézají štěstí v nákupní horečce v obchodních centrech, kde je jim nabídnuta možnost volby⁸⁴, přinášející sic chvilkový, avšak kýžený stimul.

2.3.2.2. Ironik vs. liberální ironik

Jak jsem již uvedla na začátku této kapitoly o Rortym, nesmíme ztotožňovat ironika s liberálním ironikem. Pojďme si tedy nyní přiblížit, v čem spočívá zvláštnost ironika.

„Rodovým znakem ironiků je, že nedoufají v utišení pochybností o svých posledních slovnících něčím mocnějším, než jsou oni sami. Znamená to, že jejich kritérium řešení pochybností – jejich měřítkem osobní dokonalosti – je autonomie a nikoli afiliace k cizí moci.“⁸⁵ „Rodovým úkolem ironika je [tedy] (...) stvořit vkus, podle něhož bude posuzován. Ale soudcem, kterého má na mysli ironik, je on sám.“⁸⁶

Ironie tedy „vyplývá z vědomí moci nového popisu. Většina lidí však nechce být nově popisována. Chtějí, aby byli bráni (...) přesně tak, jací jsou a přesně tak, jak mluví. (...) Když nově popisující ironik ohrožuje poslední slovník nějakého člověka, a tedy i jeho schopnost porozumět si svými a nikoli jeho termíny, naznačuje mu tím také, že jeho já a jeho svět jsou marné, zastaralé a bezmocné. Nový popis často ponižuje.“⁸⁷ Nový popis bere identitu. „Když [totiž] někoho donutíme, aby bezdůvodně popřel svou víru, je to první krok k tomu, že nebude schopen mít já (...).“⁸⁸ Podobně to definuje Nietzsche – kterého Rorty zmiňuje hned na začátku svého díla *Nahodilost, Ironie,*

⁸² Tamt., s. 153.

⁸³ Tamt., s. 152.

⁸⁴ Tamt., s. 154.

⁸⁵ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 107.

⁸⁶ Tamt., s. 108.

⁸⁷ Tamt., s. 99-100.

⁸⁸ Tamt., s. 197.

Solidarita – podle něhož selhat jako člověk tkví právě v takovémto přijmutí popisu svého já od někoho jiného a v provádění předem připraveného programu.⁸⁹

Zde do hry ironie s popisem Rorty zapojuje také metafyziku. Odůvodňuje to tím, že ono možné ponížení, jež vzejde z nového popisu, není o nic víc spjato s ironií, než s ní. Rozdílem je však skutečnost, že i přesto, že metafyzik nově popisuje, činí tak na základě argumentace. A „nabízet argumenty na podporu svého nového popisu je totéž jako tvrdit posluchačům, že jsou vzdělávání, namísto pouhého přeprogramování – že Pravda již v nich byla a potřebovala pouze vytáhnout na světlo. Nový popis, který se prezentuje jako odkrývání (...), naznačuje, že osoba, která se nově popisuje, získává moc, její moc se nezmenšuje. Tento náznak zesílí, je-li spojen s tvrzením, že dřívější chybné popisování sebe sama mu vnutil svět, tělo, ďábel, učitelé nebo represivní společnost. (...) Dochází [tak] k přesvědčení, že přijetí tohoto nového popisu je potvrzením spojenectví s mocí silnější nežli kterákoli z těch, které ho v minulosti utlačovaly.“⁹⁰

V reakci na výše zmíněnou diferenciaci metafyzik vs. ironik se nemohu nezamyslet nad tím, která varianta se dá ďábelštěji zneužít. Pokud si vezmeme ironika, destruujiícího naše dosavadní postoje s cílem naprogramovat nás jinak, evokuje to ve mne totalitarismus. A podívám-li se tou stejnou optikou na metafyzika, je jasné, že nám také podstrkává nový popis, nicméně to činí velmi rafinovaně, a to jakýmsi ‚tichým domlouváním‘ podepřeným svými dobře volenými argumenty.

R. Šíp píše, že výše zmíněný ironický „[p]roces sebezdokonalování se jen málokdy skutečně dotýká veřejnosti a pokud ano, velmi často zasahuje do této sféry negativně. [Uvádí, že] Rorty v této souvislosti rád přináší příklady svých oblíbenců – Heideggera a Nietzscheho (...). Říká o nich, že pokud oslavují své osobní kánony, pokud pomocí filozofické literatury řeší svoje obsese, jsou skvělí a mohou být pro podobně založené lidi nesmírně užiteční, pokud však předkládají své názory na moderní společnost a zaštit'ují je svými filozofickými ‚pravdami‘ (...) stávají se nudní (...), [v horším případě] krutí“.⁹¹

Takto Rorty píše o jednom z výše zmíněných: „Když čteme Heideggera jako profesora filozofie (...), je nanejvýš sympatickou postavou. Ale jako (...) komentátor

⁸⁹ Tamt., s. 31.

⁹⁰ Tamt., s. 100.

⁹¹ ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 130.

techniky a politiky dvacátého století je rozzlobený, malicherný, závistivý a obsesivní – a příležitostně, ve svých nejhorších chvílích (jako ve svém obdivu k Hitlerovi poté, co Židé byli vyhnáni z univerzit) krutý.⁹²

Aby Rorty čelil těmto dvou výše zmíněným dopadům (ponižující nový popis, negativní ovlivňování veřejného života), uplatňuje dle Šípa dvoustupňovou strategii: Za prvé přichází s pojmem ‚liberální ironik‘, kterého definuje pomocí postosvícenských charakteristik ‚liberála‘⁹³ jako člověka, „který neustále zpochybňuje své i cizí definitivní slovníky, ale zároveň se děsí toho, že by druhým lidem svojí krutostí způsoboval bolest.“ Přesnější „odpověď“ na otázku, kde pro liberála končí prosazení vlastních představ, tužeb, přesvědčení a začíná neomluvitelná krutost“ nám však Rorty, podle Šípa, nedává. Místo toho nám jen opakuje, „že liberál je ten, kdo ‚si myslí, že krutost je tím nejhorším, co můžeme dělat‘“.⁹⁴

Za druhé pak odděluje sféru „soukromého od sféry veřejného. Tato rovina logicky navazuje na závazek [liberálního ironika] nepůsobit bolest. Jakmile [ironik] zjistí, že bolest svým jednáním či přepisy způsobuje, stáhne se do své soukromé sféry, kde jsou taková jednání a přepisy nenapadnutelné, protože se týkají pouze [jeho] života. Veřejná sféra by tak měla být očištěna od hledání autonomie jednotlivců a měla by být otevřena pouze hledání férovější, méně kruté a více odlišnostem otevřené společnosti.“⁹⁵

Rorty míní, že ironická filosofie toho zatím pro svobodu a rovnost neudělala mnoho a zřejmě ani neudělá. Jediné řešení spočívá v jejím spojení se s liberalismem; ale kdo např. pochopí, jakým způsobem si zase nemáme myslet, že pouze liberální ironik a liberální společnost jsou oním ‚pravým‘ představitelem a typem společnosti?

⁹² RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 133.

⁹³ ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008, s. 131.

⁹⁴ Tamt., s. 132.

⁹⁵ Tamt., s. 133.

3. KOMPARACE S BĚLOHRADSKÝM

I český filosof V. Bělohradský, jeden ze žáků jistě ne-postmoderního Jana Patočky, se charakterem svého filozofování řadí k postmoderním myslitelům a diagnostikům postmoderní doby a společnosti.

Svémi příspěvky, úvahami a rozhovory např. pro Literární noviny, Proglas, Lidové noviny, Reflex atd. se představuje jako filozof hledající způsob, jak prosadit filozofii v mediálním věku. Filozofie má dle něj „zajišťovat kvalitu veřejného prostoru, vytvářet podmínky pro smysl slova a produktivnost dialogu. Proti akademické filozofii staví pojetí filozofie jako velkého evropského literárního žánru, rozvíjeného jako sdílená životní praxe, jako osvobozující odstup od samozřejmosti světa, jako unikání z vědecké a ekonomické racionality.“⁹⁶

Nedávno zesnulý sociolog Miloslav Petrušek – mnohými proklamovaný jako ‚jeden z nejvzdělanějších Čechů naší doby‘ – v kontextu s výše uvedeným o Bělohradském píše: „Bělohradský je myslitel mediální doby, myslitel, který nejen ví, že žijeme v mediálním světě, ale který podle toho taky jedná“⁹⁷.

3.1. Postmoderna obecně u V. Bělohradského

Sám Bělohradský píše: „Čas obratu, ve kterém žijeme, je často nazýván ‚postmodernismem‘.“⁹⁸ Tento postmoderní obrat je dle M. Petruska „pokusem osvobodit se od dvojí kompenzace. Za prvé od potřeby být subjektem, udělat ze svého sebevědomí střed světa a tím kompenzovat místo, které člověku připisuje v kosmu věda. Za druhé od představy, že rozpad tradic může být kompenzován ‚vědami o člověku‘, že funkce orientace v nepřehledném, sensibilizace k naléhavému a konzervace minulého

⁹⁶ ZOUHAR, Jan. Václav Bělohradský. GABRIEL, J., J. ZOUHAR, H. PAVLINCOVÁ a J. KROB. *Slovník českých filosofů* [online]. Brno: Katedra filosofie FF MU, 4. 4. 1998 [cit. 2013-04-09]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/belohr.html>

⁹⁷ PETRUSEK, Miloslav. Václav Bělohradský (*1943): Vlastenec planety Gaia. *Sociologický časopis* [online]. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, roč. 40, č. 1, s. 212-216 [cit. 2013-04-09]. Dostupné z: <http://sreview.soc.cas.cz/cs/issue/34-sociologicky-casopis-czech-sociological-review-1-2004/590>

⁹⁸ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvižd'alou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 34.

mohou být přejaty nějakým aparátem, budovaným po vzoru přírodních věd. Jen mnohohlasost veřejného prostoru může plnit tuto funkci.“⁹⁹

Také se vyjadřuje k otázce postmoderní zkušenosti života, ke které mimo jiné poznamenává: Jde o poznání, že ani smrt Boha, ani pokrok člověku nenavrátili jeho odcizenou podstatu, nepřinesly mu žádné osvobození.¹⁰⁰

Povšimněme si zde jisté shody v názorech na rozpad celku s předešлыми autory, jež jsem zmiňovala – mám na mysli konkrétně Lyotarda, Fromma, Sartra a také Sokola. Ona shoda spočívá v tom, že všichni na rozpad celku pohlížejí jako na fenomén, přinášející člověku nové obtíže a úkoly.

3.2.,Pozdní doba‘

3.2.1. Obtíže evropské tradice

Pro Václava Bělohradského je základním tématem jeho filozofování – jak sám říká – „otázka evropské tradice v této ‚pozdní době‘“.¹⁰¹ ‚Pozdní doba‘¹⁰² je doba, „v níž se ukazuje, že samozřejmost technického světa je obludnost“ a [t]o, co je hrůzné na [této] ‚pozdní době‘ je, že člověk odvrací hlavu od (...) [oné] obludnosti, vyvinul celý systém ‚rozptylování‘, v němž lze prožít celý život a nic nevidět. Evropská tradice, dnes (...) v sobě obsahuje nějaké základní zaslepení, je v tahu jakéhosi samopohybu, kterému dnes všichni posluhujeme.“¹⁰³

Znamení úpadku evropské tradice dle Bělohradského spočívají v tom, že se do naší řeči „nastěhoval zvláštní idiom technických zkratek, který stále přísněji vytyčuje hranice myslitelného a sdělitelného. Co se nedá přeložit do tohoto idiomu, je odsunuto

⁹⁹ PETRUSEK, Miloslav. Václav Bělohradský (*1943): Vlastenec planety Gaia. *Sociologický časopis* [online]. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, roč. 40, č. 1, s. 212-216 [cit. 2013-04-09]. Dostupné z: <http://sreview.soc.cas.cz/cs/issue/34-sociologicky-casopis-czech-sociological-review-1-2004/590>

¹⁰⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvižd'alou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 87-88.

¹⁰¹ Tamt., s. 7.

¹⁰² Petrussek uvádí, že na Bělohradského centrálních pojmech, jako je právě ‚pozdní doba‘, či ‚doba poevropská‘ je vidět zjevná patočkovská inspirace, neb oba zmíněné pojmy jsou původně jeho. Bělohradský je však přirozeně naplňuje novými významy. PETRUSEK, Miloslav. Václav Bělohradský (*1943): Vlastenec planety Gaia. *Sociologický časopis* [online]. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, roč. 40, č. 1, s. 212-216 [cit. 2013-04-09]. Dostupné z: <http://sreview.soc.cas.cz/cs/issue/34-sociologicky-casopis-czech-sociological-review-1-2004/590>

¹⁰³ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvižd'alou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 7.

za hranice skutečnosti jako nemyslitelné a nesdělitelné.¹⁰⁴ Zde si povšimněme analogie s Lyotardovým názorem, jež nalezneme v jeho díle *Postmoderní situace* – kterým jsem se zabývala v první polovině této práce. Zde Lyotard také hovoří o vytlačování poznatků do sféry zapomnění. Píše, že v důsledku technologických proměn se dotyčný poznatek stává operativní pouze tehdy, když může být převeden do tzv. ‚strojového jazyka‘. To, co nebude možno takto přeložit, bude opuštěno.¹⁰⁵

Rozdíl, kolem něhož evropská tradice krouží, je mezi tím, co se o skutečnosti říká a tím, jak skutečnost vidíme.¹⁰⁶ Tato tradice je tedy, jak píše Bělohradský, vymezena ‚pamětí rozdílu mezi obrazem a skutečností‘, který je však anonymním provozem každodenního života stírán, podstrkáváním myšlenky o důležitosti jiných životních motivů, které nám hojně nabízí postindustriální společnost masové zábavy. A tak v důsledku toho, že tento rozdíl nemůže být označen technickou zkratkou, nemůže mít formu působivé televizní zprávy ani úspěšného seriálu, začíná člověka nudit.¹⁰⁷

Bělohradský však podotýká, že se člověk k tomuto rozdílu nikdy nestaví úplně lhostejně, naopak ‚vždy se jím cítí nějak stržen, osloven, stále se mu připomíná (...). Tato oddanost rozdílu mezi skutečností a jejím obrazem, pojatá jako základ lidské totožnosti, ovšem znamená, že (...) žije v neustálém sporu se svými institucemi.¹⁰⁸ K podstatě každé instituce totiž dle Bělohradského patří to, že zapomíná na tento rozdíl a odsouvá ho stranou. Člověk se tak pro ni stává rušivým elementem a hrozí, že si státy preventivně naprogramují své obyvatele, výrobci zboží zase své spotřebitele a výrobci knih své čtenáře. Podobnému ‚zestátnění‘ pak podléhají celé společnosti, neb se do všech forem komunikace vetřel stát, aparát, organizace a tato institucionálnost ve všem není ničím jiným, než důsledkem computerizace.¹⁰⁹ Dle mého je zde vidět shoda s názory J.-F. Lyotarda a W. Welsche, kteří podobně jako Bělohradský spatřují za změnami ve společnosti moc technizace. Konkrétněji viz. předešlé pasáže o Lyotardovi a Welschovi.

¹⁰⁴ Tamt., s. 7.

¹⁰⁵ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno věnované dětem. Postmoderní situace.* Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 101.

¹⁰⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvizďalou.* Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 8.

¹⁰⁷ Tamt., s. 9-10.

¹⁰⁸ Tamt., s. 12.

¹⁰⁹ Tamt., s. 13-14.

A tak se „[č]lověk, jehož vnitřním určením je paměť rozdílu mezi skutečností a obrazem, (...) vytrácí z dějin“.¹¹⁰ Místo něj vládne tomuto století ‚člověk bez skrupulí‘. Takovýto člověk je představitelem sorty lidí, „kteří prosazují nějakou zásadu bezohledně, až do všech důsledků“¹¹¹ a kteří zvítězili „nad pokušením poddat se hlasu své lidskosti.“ A právě tato představa, že lidskost je jen pokušení, kterému je třeba se naučit odolávat, je dle Bělohradského nejhlubším určením naší pozdní doby.¹¹²

Se skrupulemi souvisí i zkušenost pozdní doby o ‚úděsném sousedství politiky a monstrozity‘. Alespoň tak to tvrdí Bělohradský a toto tvrzení následně demonstruje na demokracii. Podstatou demokracie je totiž vůle k autonomii a autonomie znamená, že naše úcta k zákonům, jež nám dávala nějaká vnější moc je pryč, a tím kdo nařizuje, jsme my sami. Emancipujeme se od svých předsudků, čímž se zároveň vydáváme „do moci svého rozumu bez obranné síly svých tisíciletých skrupulí, zábran“, a domníváme se, že můžeme autonomně, bez úcty k minulosti či k bližním, změnit strukturu společnosti. Jednáme podle libovůle, jednáme tak, jako by nic nepředcházelo našim činům, jednáme bez skrupulí. Dle Bělohradského se stáváme monstry.¹¹³

Toto jednání libovůle, jednání bez skrupulí, jednání vedoucí k transformaci v monstrum by se dalo dle mého názoru aplikovat i na Orwellovu společnost v románu *1984*, nacházející se v ‚post-totalitární‘ situaci¹¹⁴. Usuzuji tak sic především, avšak i mimo jiného, na základě Rortyho interpretace tohoto díla, respektive dle jeho analýzy O’Briena a jeho úlohy v post-totalitární společnosti.

O’Brien je představitelem tehdejšího intelektuála, který si uvědomil, že žítí ve státě, kde je konec všem liberálním nadějím, mu nedovoluje jinou možnost jak se intelektuálně seberealizovat, než jednat na základě principu zprostředkované ironie. Tedy dát se na cestu ponižování ostatních, kvůli nesprávným názorům¹¹⁵ – v případě díla *1984* jde o názory a myšlenky nekorelující s těmi, jež má Strana. O’Brien je tedy představitelem ironika, dle Rortyho dokonce „posledního ironika Evropy“¹¹⁶, a dále je

¹¹⁰ Tamt., s. 14.

¹¹¹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvižd'alou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 16.

¹¹² Tamt., s. 17.

¹¹³ Tamt., s. 18-19.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 132.

¹¹⁴ Post-totalitarismus po svém světovém triumfu. RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 189.

¹¹⁵ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 199, 208.

¹¹⁶ Tamt., s. 208.

svým způsobem představitelem člověka bez skrupulí, člověka odolávajícího hlasu své lidskosti, člověka jednajícího bez úcty k minulosti či k bližním, člověka, z něhož se ono monstrum už stalo.

3.2.2. Člověk v pozdní době a možnost jeho svobody

„Člověk pozdní doby je o všem informován, o všem má neustále co říci, ale ničemu nerozumí.“ Může být všemu přítomen, může kolem sebe nechat obíhat všemožné informace, obrazy a slova odkudkoli o čemkoli. Je všemu blíž, zároveň však všemu dál, a tak není s ničím současný.¹¹⁷ K. Hvižd'ala, jenž vede v knize *Myslet zeleň světa* s Václavem Bělohradským rozhovor říká, že onen jeho zmiňovaný obraz světa, který je člověku skrze média podáván, musí být z principu lehce pochopitelný a příruční. A proto člověk nemá být ničemu současný a nemá ničemu rozumět, neb by tím ohrozil onu jednoduchost sdělování.¹¹⁸

K tomuto sdělovacímu provozu na naší planetě, podle Bělohradského, neoddělitelně patří tzv. experti, kteří se pohybují v onom světě mediální přítomnosti. Takový expert začal ovlivňovat a měnit naše mezilidské vztahy, stal se jakýmsi vychovatelem instalujícím do našich životů pojmy, normy a prožitky.¹¹⁹ Vyžaduje po nás, abychom se osvobodili od našich tradic, avšak skutečná svoboda je dle Bělohradského naopak s tradicí spjata. Skutečná svoboda „znamená především udržet se na půdě své tradice, která vzniká ze vzájemné otevřenosti lidských vztahů, z toho že přijímáme sebe sama jako dar, vzešlý ze soužití s druhými lidmi.“¹²⁰ „Mít tradici znamená totiž žít v úctě k tomu, co vidím, co si pamatuji a co umím říci, protože to všechno je dědictví našich předků, jejich odkaz, který nelze zapřít bez odporu svědomí. (...) Člověk vidí, jen když patří k nějaké tradici“, a když „toto vidění, tento život v pravdě [zradíme], staneme se manipulovatelnými“ a všeho schopnými.¹²¹

¹¹⁷ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvižd'alou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991, s. 24.

¹¹⁸ Tamt., s. 26.

¹¹⁹ Tamt., s. 27.

¹²⁰ Tamt., s. 50.

¹²¹ Tamt., s. 51.

3.2.3. Banalizace, banálnost, banální společnost

V. Bělohradský v souvislosti s problémy pozdní doby zmiňuje pojem ‚veřejný život‘. Podstatou tohoto veřejného života je, „že skrze jeho podstatný čas můžeme proměnit náš život v odkaz, který přemáhá křehkost lidského života a vyjadřuje něco, co přetrvá věky.“¹²² A tak se táže: „Existuje vůbec ještě veřejný život na Západě?“¹²³ (...) Nevytratil se již dávno z těch forem komunikace, které se nám vnucují jako ‚veřejné‘, ten podstatný čas, v němž se náš život stává odkazem? (...) Je (...) jistě paradoxní, že ti, kteří se zabývají veřejným životem své země, se musí skrývat ve svých soukromých bytech, oblast veřejného života je [totiž] monopolem policie. (...) Politická moc v pozdní době zvláště zintenzívněla tuto vůli vyloučit člověka z území, na kterém po sobě zanechává stopy. Na Západě se sice nemusíme ukrývat před policií, chceme-li se zabývat veřejnými věcmi, je ale třeba nalézt někde úkryt před přemocí aparátů a organizací, před manipulací informací spočívající v tom, že o něčem se mluví intenzívně a o jiném se mlčí. (...) Je třeba se někde ukrýt před těmito silami, abychom mohli veřejně žít, tj. odkrývat svět ‚skrze‘ naše prostředí, odkrývat podstatný čas v příběhu našeho života. Jestli politika propadne moci umělých jazyků¹²⁴, vytratí se z našich životů i tato možnost prožít vlastní život jako odkaz a převládne tu něco tak lhostejného k času našeho života, že se rozpadne i sama přirozená řeč a člověk bude jen nositelem nutných funkcí.“¹²⁵ „H. Arendtová ukázala, jak umlknutí [tohoto] přirozeného jazyka (...) sehrálo zásadní roli v prosazení banálního zla nacismu“¹²⁶ na příkladu Adolfa Eichmanna. Nejprve však vysvětlení onoho pojmu banálnost.

Bělohradský nás seznamuje s tím, že onen pojem ‚banálnost‘ vypracovala – výše zmíněná – německá filosofka H. Arendtová. V jejím pojetí je to organizovaný proces „odpoutání lidských činů od jejich subjektivního významu, od jejich prožitkového

¹²² BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 135.

¹²³ Tuto pasáž (z eseje *Člověk bez skrupulí*) psal Bělohradský v roce 1984, tedy v době, kdy v ČSR ještě vládla Komunistická strana, mařící veřejný život mnoha lidí. Proto se zde odvolává na Západ, jako na onu ‚svobodnější‘ část Země, která však i přes všechno podléhá jinému druhu utlačování, a to byrokratickým aparátům a organizacím. Citaci jsem neupravovala, neb i vzhledem ke změnám, k nimž došlo, zdá se mi vcelku aktuální. Obzvláště, změníme-li aktéry a za Bělohradského Západ tak dosadíme např. EU. Cožpak není veřejný život i zde nahrazován umělou strukturou a mocí byrokracie?

¹²⁴ „V umělém jazyce umlkají naše skrupule, protože v něm vše je odpovědí a nic otázkou.“ Opakem je přirozený jazyk, kde otázka předchází odpovědi. BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 149.

¹²⁵ Tamt., s. 135-136.

¹²⁶ Tamt., s. 149.

obsahu (...). Člověk je tak uzavřen těm významům, které se rodí z konkrétní komunikace s druhým člověkem“, jakožto nositelem alternativních hledisek.¹²⁷ Prostřednictvím komunikace tedy měníme svoje názory, pohledy, mínění. Prostřednictvím komunikace potvrzujeme svoji identitu; „tím způsobem, že ji artikuluje v přítomnosti druhých.“¹²⁸

Vraťme se nyní ale zpět k onomu výše zmíněnému pojmu. V pojetí V. Bělohradského slouží jako označení základního rysu současné doby, kterým je banalizace lidského vědomí neboli zatmění základní možnosti člověka.¹²⁹ Navíc mu sám ještě dodává zcela specifický smysl: „legitimita jednání přestává být problémem osobního vědomí a stává se čistě jen technickým problémem byrokratických aparátů. Je legitimní to, co byrokratické aparáty prosazují jako takové.“¹³⁰ Jde dle něj o redukci legitimity na legalitu, což je jak říká jeden z nejhroživějších příznaků pozdní doby.¹³¹ A zde se tedy vracíme zpět k Eichmannovi, jakožto představiteli člověka pohlceného do víru těchto událostí; jakožto člověka, na němž lze vidět, že tím, co přispívá k zastření možnosti lidské svobody je i určité využívání jazyka.

V knize *Přirozený svět jako politický problém*, se dočteme, že Eichmann během jeruzalémského procesu v 60. letech prohlásil, že „byrokratický jazyk je jediný jazyk, který zná“. To znamená, že jeho „nejvladnějším nástrojem byl jazyk, který zcela zakryl význam jeho činů, tj. [onen] jazyk objektivní administrace. (...) H. Arendtová k tomu poznamenává, že jeho neschopnost vyjádřit se jazykem, který by nebyl byrokratický, vyplývala z neschopnosti myslet, tedy ‚myslet z hlediska někoho druhého‘. (...) [P]řítomnost druhých, jejich hlediska, a tedy skutečnost jako taková, se ho netýkala. Tato administrativní objektivnost jazyka, tedy mluvit o koncentračních táborech v ekonomických termínech, byla typická pro SS a Eichmann byl na svou schopnost užívat tento jazyk zvláště hrdý.“ Bělohradský ještě dodává, že jestliže tedy Eichmann nemyslel, tak toto „[j]eho nemyšlení nebylo nějakou individuální neschopností nebo vadou, ale pěstěnou a přesnou kompetencí a povinností. Myslet by

¹²⁷ Tamt., s. 30.

¹²⁸ RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996, s. 205.

¹²⁹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991, s. 61.

¹³⁰ Tamt., s. 61-62.

¹³¹ Tamt., s. 98.

znamenal totiž být ‚subjektivní‘, (...) dostat se vně jazyka objektivní administrace“ a stát se tak nebezpečným pro nastavený chod společnosti.¹³²

Instituci, která vládne prostřednictvím této banálnosti, Bělohradský nazývá „charismatickou byrokracií“.¹³³ Takováto instituce „uznává jen práva těch, kteří k ní náleží“, kteří s ní prokážou identifikaci.¹³⁴ Nositelem moci charismatické byrokracie je vždy politický komisař. „Komisař jedná podle okolností a může překračovat jakýkoli zákon, když [to] okolnosti vyžadují [a] když to přispěje k triumfu zájmů, jejichž prosazení si vzal za úkol.“ Tento machiavellistický model instituce „se považuje za vyšší formu racionálnosti, (...) [a] nějaká racionální kompetence, tj. nějaký rozum vně strany je nemožný, a když se [přece] snad vyskytne, pak je třeba jej považovat jen za něco náhodného a nebezpečného. Kompetence nebo vůbec racionální vyspělost není individuální zásluhou, nýbrž výsledkem toho, že individuum je součástí byrokracie; ona sama je nositelkou rozumnosti. Tato sounáležitost s vládnoucím orgánem, systémem atp., je následně prosazována jako základní obsah socializace dětí a mládeže ve speciálních školách. „Charismatická byrokracie si [tak] nevybírá (...) členy ze všech občanů země podle obecných zásad, ale pěstuje si [své] vlastní“.¹³⁵

Pakliže si je ‚pěstuje‘, jaká metoda slouží tomuto cíli? Zde se mi vybavuje ona teorie ‚kvazi-učení‘¹³⁶, s níž přišel N. Luhmann, a kterou jsem zmiňovala v kapitole o Lyotardovi, a proto jen ve zkratce: Jde o proces ‚učení‘, jehož cílem je nadělat z lidí stádo ovcí, jdoucí poslušně za svým pastýřem, rozumějme systémem.

¹³² Tamt., s. 30-31.

¹³³ Tamt., s. 32.

¹³⁴ Tamt., s. 35.

¹³⁵ Tamt., s. 36.

¹³⁶ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 171.

4. ZÁVĚR

Úkolem této bakalářské práce bylo analyzovat vybraná díla postmoderních myslitelů a jejich myšlenky zasadit do kontextu problematiky lidské svobody.

V první části práce jsem se věnovala W. Welschovi. Jeho pojetí postmodernismu mi v kontrastu s ostatními autory přišlo místy mnohem optimističtější. Abych to uvedla na pravou míru, pozitivní je pro něj postmoderna sama o sobě. Fakt, že s sebou nese vlnu technizace spojenou s uspořádáním masové společnosti apod., je vedlejší účinek, jehož negativitu rozhodně nebagatelizuje.

J.-F. Lyotard, jímž jsem se zabývala v další části, problematiku technizace hlouběji rozvádí a „snaží se zjistit, jaké důsledky z ní vyplývají, pokud jde o nové pojetí společenských vazeb“¹³⁷. Technizace s sebou přináší změnu povahy vědění v tom smyslu, že jeho dosavadní užitná hodnota je pryč a stává se pouhou výrobní silou, z čehož vyplývá, že otázka vědění je v post-industriální společnosti otázkou moci. V souvislosti s touto změnou se transformuje celý dosavadní systém a jediným požadovaným cílem je, aby vše bylo efektivní, aby se ze všeho dalo vytlouci co nejvíce. Společnost tak začíná fungovat na pouhém principu performativity a člověk jako jedinec ztrácí v této mašinérii efektivnosti význam.

Svým způsobem nabízí řešení R. Rorty, jež nám představuje svou vizi utopické společnosti – společnosti liberální. Takováto společnost vyznává princip ‚nebýt krutý vůči ostatním lidem‘, tedy je vlastně společností ideální. Tím, co tuto společnost drží pohromadě, je zachování standardních ‚buržoazních svobod‘, bez nichž by člověk nebyl schopen formovat své já, neb tento proces spočívá ve svobodném setkávání se a komunikování s ostatními. Komunikace je tak tím, co drží člověka pohromadě, když začne jít do tuhého.

V textu posledního zkoumaného autora, V. Bělohradského, můžeme vyčíst varování před nástrahami post-industriální společnosti masové zábavy, kde se nám televizní

¹³⁷ PECHAR, Jiří. O postmodernismu, smyslu umění a právu na vlastní příběh. LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 10.

program stává hlavním nástrojem života. ‚Pozdní doba‘ je tedy také v jeho pojetí spjata s problémem technizace, užijeme-li jeho pojmosloví, s problémem computerizace.

Člověk otupěn anonymním programem každodenního života emancipuje se od svých tradic, od svých dosavadních norem a místo toho si nechává od tzv. expertů – jež jsou součástí sdělovacího programu – instalovat nové prožitky a nové názory. To je dle Bělohradského znak ztráty svobody. Všechné aparáty a organizace nakládající s informacemi tak, že o něčem se mluví hodně, o něčem málo, podsouvají nám jakési simulacrum světa. A my to hltáme, aniž bychom se nad tím nějak vážněji zamysleli.

Podkapitola *Banalizace, banálnost, banální společnost*, v níž zmiňuji problém redukce legitimitnosti na legalitu prováděnou skrze byrokratické aparáty, je jistě Bělohradského reflexí tehdejší socialistické společnosti. Nehledě však na to, že jde o zažitý historický fakt, chápeme na chvíli tuto reflexi jako možnou diagnózu jiné formy systému.

Jednotlivá díla, jak můžeme vidět, se v leccem liší, v ledasčem však shodují či doplňují. Je nám zde předložena pluralitní mnohost názorů různých myslitelů postmoderní filozofie, a jelikož postmoderna rovná se pluralita, nemůžeme z onoho výběru vybrat pouze jeden názor a udělat z něj obecně platný závěr. Mějme zde na paměti Welschův princip ‚transverzálního rozumu‘: přecházet od jednoho systému pravidel k druhému, současně však brát ohled na různé nároky a vyhlížet ven přes pojmovou mříž.¹³⁸

Odpovědět tedy na otázky, jež jsem si kladla na začátku této práce, není jednoduché. Postmoderna sama o sobě svobodu jistě neničí a myšlenka rozpadu původní jednoty, jež doposud svazovala svět, přinášející s sebou pluralismus názorů se mi jeví jako dobrá. Zároveň však také souhlasím s teoriemi o důsledcích spojených s tímto rozpadem; tedy že člověk si se svou nabytou svobodou najednou neví rady a utíká se proto zpět k něčemu většímu, k něčemu co ho zaštití, k něčemu co ospravedlní jeho jednání, k něčemu čehož by se stal součástí a možnost volby by tak nebyla uvalena jen na jeho bedra.

Co se dalšího rysy post-industriální společnosti týče – kterým je technizace – nevidím ho samo o sobě jako negativní hledisko. S technizací spojená modernizace přispívá nepochybně dle mého k pokroku, k zlepšování podmínek společnosti.

¹³⁸ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 157-158.

A fakt, jež daní autoři popisují, tedy zvrát rozvoje technologií přinášející posléze nemalé potíže lidské individualitě, je podle mého názoru vinou člověka a společnosti samé. Je to tatáž situace, jako v případě ideologie, či víry. V základu obě vypadají krásně až rajsky, nicméně člověk je ten, kdo jejich hodnoty mění k obrazu svému, páchajíc poté – v krajním případě – zvěrstva a odvolávajíc se přitom na principy daných přesvědčení, která však s ničím takovým při svém zrodu nepočítala.

5. RESUMÉ

This Bachelor project is concerned with the question of human liberty in term of Postmodernism. Does postmodern philosophy support individual liberty? Or does it trample under foot into the ground?

I focus on the analysis of chosen postmodern philosophers's works. Those are W. Welsch's *Unsere postmodern modern*, J.-F. Lyotard's *The postmodern condition*, R. Rorty's *Contingency, Irony and Solidarity* and the last one V. Bělohradský and his pieces *Myslet zeleň světa* and *Přirozený svět jako politický problém*. The views of those first three authors will be compared simultaneously with those by Bělohradský. All of them will be explored from the point of view, as I said, question of human liberty. Also works of another authors will be used regarding this problem – E. Fromm, J.-P. Sartre, J. Sokol and Z. Bauman.

I'm aware that freedom is quite relative and extensive notion. Therefore I focus on it from the angle of human existence. I search for reference to various systems, tenets used in them, options of their realization and mainly the role of human being in such machinery.

6. POUŽITÁ LITERATURA

BAUMAN, Zygmunt. *Svoboda*. Praha: Argo, 2003. ISBN 80-7203-432-4.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Myslet zeleň světa: rozhovor s Karlem Hvizďalou*. Vyd. 3. Praha: Mladá fronta, 1991. ISBN 80-204-0239-X.

BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel, 1991. ISBN 80-202-0279-X.

BLECHA, Ivan. *Filosofie*. 3. opr. a rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-069-5.

BRÁZDA, R. a B. HORYNA. Wolfgang Welsch - filosof pluralitního myšlení (předmluva). WELSCH, Wolfgang. *Postmoderna: Pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha: Koniasch Latin Press, 1993. ISBN 80-901508-4-5.

FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0290-9.

GRENZ, Stanley J. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997. ISBN 80-85495-74-0.

KOHÁK, Erazim. Richard Rorty: (4. 10. 1931 - 8. 6. 2007). *Filosofický časopis*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2007, roč. 55, č. 4, s. 630-633. ISSN 0015-1831.

LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN 80-7007-047-1.

NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001. ISBN 80-86379-29-9.

RORTY, Richard. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996. ISBN 80-86039-14-5.

SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-661-1.

SOKOL, Jan. *Filozofická antropologie: Člověk jako osoba*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6.

ŠÍP, Radim. *Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido, 2008. ISBN 978-80-7315-171-3.

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

6.1. Elektronické zdroje

CENTRE FOR SOCIAL INNOVATION [online]. [cit. 2013-03-13].

Dostupné z: <http://socialinnovation.ca/about>

Jean-François Lyotard: biography. *European Graduate School* [online]. c 1997-2012 [cit. 2013-04-18]. Dostupné z: <http://www.egs.edu/faculty/jean-francois-lyotard/biography/>

PETRUSEK, Miloslav. Václav Bělohradský (*1943): Vlastenec planety Gaia. *Sociologický časopis* [online]. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004, roč. 40, č. 1, s. 212-216 [cit. 2013-04-09]. ISSN 0038-0288.

Dostupné z: <http://sreview.soc.cas.cz/cs/issue/34-sociologicky-casopis-czech-sociological-review-1-2004/590>

SCHUSTERMAN, Richard. Undoing Aesthetics by Wolfgang Welsch. *The Journal of aesthetics and art criticism* [online]. 2000, vol. 58, no. 1, s. 83-84 [cit. 2013-04-18]. ISSN 0021-8529. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/432355>

ZOUHAR, Jan. Václav Bělohradský. GABRIEL, J., J. ZOUHAR, H. PAVLINCOVÁ a J. KROB. *Slovník českých filosofů* [online]. Brno: Katedra filosofie FF MU, 4. 4. 1998 [cit. 2013-04-09]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/belohr.html>