

SPOR O POSTMODERNITU

KDYŽ JSEM BYL STUDENTEM SOCIOLOGIE, DOZVÍDAL JSEM SE Z UČEBNIC, ŽE VŠE, ČÍM ČLOVĚK žije, o čem přemýšlí a o čem sní, je možno, ba nutno měřit, a že to, co se o člověku dozvíme, bude tím hlubší a fundovanější, čím více číslíc po desetinné čárce budeme moci uvést. Na všechno tedy byly míry a škály a jestliže na něco škála nebyla, pak to nebylo považováno za hodno pozornosti vědy. Jedna ze škál, jak si vzpomínám, sloužila k pokusu měřit stupeň konzervatismu a radikalismu. Experiment byl dosti jednoduchý: zkoumané osobě se předložilo dvacet kreseb. Na první byl nakreslen pes a na poslední kočka, na těch ostatních pes postupně, ale stále výrazněji ztrácel rysy psa a proměňoval se v kočku. Badatel zaznamenával, jak dlouho trvá zkoumaná osoba na tom, že vidí psa, v kterém okamžiku začne poprvé pochybovat či váhat a kdy řekne, že vidí kočku...

Tento experiment se mi spontánně vybavuje, kdykoliv čtu úvahy o tom, zda časy, v nichž žijeme, jsou ještě moderní, či zda jsou sice stále ještě moderní, avšak ne tak zcela, nebo zda jsou již úplně postmoderní. Každý z těchto výroků vlastně připouští, že s tou dnešní modernitou to není tak úplně v pořádku, že se nám jaksi proměnila, že z ní cosi ubylo a cosi v ní přibylo — zde ale shoda končí a začíná spor. Habermas říká, že realie lidského života sice nejsou takové, jaké bývaly kdysi, že však úkol, který z nich vyplývá, se nezměnil a že tedy není důvodů pro to, abychom o jeho smyslu pochybovali. Projekt, který z našeho světa činil svět moderní a dal mu jméno, pokračuje Habermas, není ještě dokončen. Giddens maluje

jeden z nejbarvitějších obrazů světa do krajnosti změněného, obraz naprosto nepodobný těm, jež byly malovány před pouhým půl stoletím, ale to, co namaloval, označuje jako portrét pozdní modernity. A podobně jedná Ulrich Beck — snad jen s tím rozdílem, že se rozhodl označit svůj popis jako portrét modernity reflexivní... A tak dále a tak podobně.

Je to tedy ještě pes, nebo je to už kočka? Je svět, v němž žijeme, moderní, nebo postmoderní? Čestně se přiznávám k tomu, že v sobě nedokážu nalézt dosti energie k tomu, abych se pro řešení této otázky dostatečně zapálil nebo abych se rozčilil tak, že stanu pod praporem jedné z bojujících stran, vstoupím do arény a v boji o název budu lámat své kopí. Myslím si totiž, že jedna z mnoha jinakostí našeho světa, na níž se všichni šermíři bez ohledu na své barvy shodnou, je ta, že je stále obtížnější vést půtky, které mohou mít smysl jenom ve světě uspořádaném do podoby souvislého a soudržného celku (kterému jsme v dobách mého mládí říkali „systém“). Myslím si, že našich omezených sil, jichž není nikdy dost a jež nikdy nestačí na všechno, je lépe použít k tomu, abychom tento svět výstižněji popsali, abychom lépe porozuměli tomu, co se v něm děje a o co v něm jde. Starost o to, jaký název tento portrét ponese, rád přenechám jiným.

Myslím si ale zároveň, že o cosi v tom sporu o názvy přece jen jde — o něco daleko důležitějšího i inspirativnějšího, než je zařazování autorů do konzervativního či radikálního tábora. Konkrétně jde o to, jak přistoupit k tvorbě tohoto portrétu, jak se dobrat popisu tohoto světa, co v tomto světě hledat a na co se ptát. Na otázku „proč se vlastně dohadujeme o postmodernitu“ bych tedy odpověděl, že pro to existují vážné důvody. Sázky v této slovní hře jsou totiž dosti vysoké, ačkoliv zdánlivě se o ně soupeřící strany nedohadují. V sázce je hodnota kapitálu nahromaděného tradičními a ctihodnými firmami, jež slovou filozofie, sociologie nebo humanitní vědy, v nichž jsme všichni najednou členy správních rad a akcionáři. V sázce je dnešní užitná i směnná hodnota zboží, jež se v obchodech těchto firem nashromáždilo. V sázce je užitečnost firemních statutů a předpisů, jež jsme se naučili z paměti a v jejichž uplatňování i dodržování jsme dosáhli mistrovství.

V sázce je klid duše, blahodárná stálost autority, vědomí smyslu toho, co děláme — to vše se zakládá na tom, že máme statuty a předpisy, jež vyvolávají úctu již svou starobylostí a tím, že se je tolik lidí naučilo pokládat za samozřejmé.

Zdá se mi, že právě o toto jde ve sporu o postmodernitu především. V průběhu posledních staletí se strategie filozofie, sociologie a snad všech humanitních oborů utvářely ve svérázné symbióze s modelem světa, v němž byly situovány. Strategie sloužily k úvahám nad modelem, model sám se pak utvářel a upevňoval během těchto úvah... Těžko tedy říci, kdo zde byl tkalcem a co bylo tkaninou, ale tkalcovský stav sám i způsob tkaní odpovídaly přesně jak druhu příze, tak vzorům, jež měly být utkány. Strategie byla tedy utvářena na míru modelu a model na míru strategie. Právě tato dokonalá symbióza, právě toto útěsné vzájemné přizpůsobení je dnes zpochybněno. Odtud ona zlá krev, neklid, nervozita — a tedy také téměř všeobecná popudlivost a hašteřivost. Nejde přece o nic méně než o revizi nejsolidněji propracovaných a zdá se, že i jednou provždy ověřených myšlenkových návyků. Taková revize musí být ovšem nutně zásahem bolestným.

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. Byl to svět viděný od pracovního stolu generálního ředitele, svět, který se jako duch vznášel nad konferenčním stolem správní rady. Byl to svět, v němž byly formulovány a realizovány cíle a v němž byl obecný cíl rozložen do řady řešitelných problémů. Byl to svět, v němž se dnešní stav věcí hodnotil podle toho, zda se přibližuje nebo vzdaluje od onoho stavu věcí, který byl naplánován na zítřek, a v němž hlavní podmínkou dosahování cílů — těch, jež už byly formulovány, i těch, jež ještě nebyly vymyšleny — byla sevřenost řad těch, kdo těchto cílů měli dosáhnout a tyto úkoly splnit, sevřenost dosahovaná prostřednictvím všeobecné loajality vůči úkolům stanoveným generálním ředitelstvím a prostřednictvím víry, že toto ředitelství má právo takové úkoly formulovat a zadávat, prostřednictvím snahy vyhnout se trestu za neposlušnost nebo prostřednictvím specifického

zájmu každého jedince na cílech celku a na takovém způsobu života, který vede k jejich dosahování. Se stejným zjednodušením můžeme také říci, že ačkoliv i náš dnešní život sestává ze zařizování různých záležitostí a řešení různých problémů, zmizely dnes ředitelské kanceláře, v nichž se mohly rodit plány závazné pro všechny zařizovatele a řešitele — plány, v jejichž jménu bylo možno požadovat poslušnost a soulad činností. Zmizeli i ředitelé, skuteční či vymyšlení, nadutí a arogantní. Dnes jsme moudřejší přinejmenším o poznání, že již nemůžeme přisahat na to, že *v minulosti* takoví ředitelé a takové kanceláře opravdu existovali; dokonce je pro nás stále obtížnější uvěřit, že tomu tak bylo. Snadno se však přesvědčíme, že *vůra* v jejich reálné bytí existovala, takže se o světě přemýšlelo a svět se modeloval tak, jakoby jejich existence byla faktem zcela nepopíratelným.

Z toho, že se na svět nahlíží z perspektivy správy, že se na plátno světa promítá obraz způsobu života a myšlení administrativy, vyplývají pro model světa tři důsledky.

Za prvé, tento svět jest celkem, totalitou, to znamená, že obsahuje všechno, co je pro jeho trvání podstatné, nebo — přesněji řečeno — to, co neobsahuje, není podstatné a nemusí být bráno v potaz. Pro sociologii byla takovým celkem *společnost*, v průběhu posledního století ztotožňovaná otevřeně či skrytě s národním státem, s onou gigantickou entitou nadanou autoritou zadávat úkoly a schopnou efektivně koordinovat úsilí, jehož je k jejich splnění třeba vynaložit. Dále jím byla *kultura*, nejčastěji chápaná jako kultura společnosti řízeného plně či částečně suverenní mocí — tento rozsáhlý soubor věr, přesvědčení a vzorců chování, jež umožňují koordinaci společného úsilí. Praxe a ambice moderního státu byly inkubátorem, v němž se idea těchto celků vylíhla — ve chvíli, kdy byl prototyp hotov, však bylo možné otisknout pečeť na každý fragment zkoumané skutečnosti, a tedy se ptát po jednotě funkcí, jež celek činí celkem, po jednotě hodnot a norem, jež dovoluje udržovat celek jako celek. Génus Talcotta Parsonse a tajemství jeho kariéry spočívaly nejen v tom, že právě on ve svém strukturním funkcionalismu kodifikoval výše uvedené předpoklady, ale také v tom, že vylíčil celé dějiny moderní

sociologie jako proces spějící nezadržitelně právě k takové kodifikaci.

Za druhé, tento svět je celkem *spojitým*, má tvar a podobu mechanismu. To znamená, že když už ne jeho reálným stavem, tak alespoň jeho ideálem je absence vnitřních rozporů a způsobilost je odstraňovat, když se objeví. Je pro něj příznačná absence, nepřítomnost mnohoznačnosti, nebo alespoň přítomnost jasného návodu, jak dospívat k jednoznačným vizím a situacím, dále pak všeobecná shoda v principech, jež jsou pokládány za nezbytné pro přežití či přetrvání celku, nebo způsobilost zneškodnit ty, kteří shodu odmítají. A konečně hladká integrace činností, jež případly jednotlivým složkám celku, nebo způsob vyhlazování povrchových drsností či tlumení skřípoty, pokud se mezi nimi vyskytnou. Tento svět mohl fungovat potud, pokud se každá složka, každé ozubené kolečko otáčelo přesně podle parametrů místa, v němž se mělo nacházet, a podle role, kterou mělo plnit. Odtud vyplývá ústřední postavení, jež v tomto modelu světa přináležejí procesům *socializace* — neboli probouzení chuti dělat to, co je člověk povinen dělat pro soudržnost celku; procesům utváření a dosahování konsensu čili vštěpování přesvědčení o tom, že je třeba věřit v to, v co věří ostatní, a že společenství víry a přesvědčení je pro všechny věcí dobrou a pro každého užitečnou; jevu „odchytky od normy“, „deviace“ a nonkonformity, oněch zrněk písku sypaných do soukolí sociálního mechanismu autoreprodukce a seberegenerace, pro něž je třeba nalézt způsob, jak se jim vyhnout nebo je rychle odstranit.

Za třetí, tento svět je projektem ve stavu realizace, to znamená, že je situován v čase, který je současně časem *kumulativním, orientovaným i finálním* — pouze v takovém čase je myslitelné projektování a projekty. Čas je kumulativní, což znamená, že to, co v něm probíhá, nezaniká, zůstává a ovlivňuje to, co má teprve započít. Omezuje přítom soubor událostí, k nimž může dojít. Jinými slovy, události v tomto čase jsou „reálné“ v tom smyslu, že spojují předem to, co ještě nenastalo. V takovém čase je možné postupovat konsekventně. Je možné plánovat, rozkládat plán do stadií, budovat velké věci po částech. V takovém čase je také možné se na to, co pro-

běhlo nebo probíhá, dívat jako na přičky žebříku, který dosahuje k ještě nedostavěnému poschodí. Nebo jako na divadelní zkoušku, která je nutně méně dokonalá než vlastní premiéra. Anebo jako na předehru k tomu, co se bude dále hrát, a tedy jako na výtvor, jehož melodická krása se vyjeví a zablýskne teprve v áriích a sborech opery samotné. To, co se událo, je pouze matnou předtuchou, matným zkušebním otiskem toho, co teprve přijde. Čas, v němž je moderní svět situován, je také, opakujeme, orientovaným a finálním časem. Orientovaný znamená, že ontologické rozdíly mezi minulostí a budoucností jsou v něm ostré a nedvojznačné, minulost je modalitou celkové určitosti a nutnosti a budoucnost je pak modalitou neúplné určitosti a svobody. Komunikace s minulostí i s budoucností je monologická, je jednosměrná, ale směry jsou zcela opačné. Tento čas je i časem finálním, to znamená, že směřuje k jakémusi cílovému stavu, cílovému bodu (ke „konci dějin“, k okamžiku, za nímž již čas nebude sekvencí kvalitativně rozrůzněných stavů). Je to tedy nejen čas, v němž je projektování *možné*, ale také čas, který je sám o sobě projektem, který vede k něčemu jinému, než co v dané chvíli existuje — a to pouze proto, aby se dospělo do stavu, který zůstane již neměnně sám sebou. Moderní čas je tedy příhodný nejen pro projektování, ale i pro vizi *dokonalosti*, čili takového stavu (jak jej pro moderní epochu jednou provždy vymezil Leon Battista Alberti), k němuž již nelze nic dodat a z něhož nelze nic ubrat, aniž by to vedlo ke zhoršení stavu věcí, protože každá změna může být jen změnou k horšímu.

Pokud byl tedy lidský svět předmětem administrativních opatření a péče, cílem řádotvorného úsilí a oblastí, v níž platily pevně stanovené zákonitosti, organizovaly se všechny vize lidského světa kolem kategorií celku, spojitosti a kumulativního a orientovaného času. Právě toto se má na mysli, když se dnes při pohledu zpět mluví o modernitě jako o „projektu“. Není vůbec samozřejmé, že by — zajata do svých každodenních starostí a potýkající se s běžnými trápeními — modernita sama o sobě takto smýšlela: potíží je v tom, že modernita byla jedinou civilizací, o níž je *možné* takto přemýšlet, o níž je možné smysluplně mluvit jako o „projektu“. A možná právě

proto, jak to shrnul Jean-François Lyotard, plynul moderní život v neustálém napětí mezi provinční zaostalostí, nemotivovaností a neprůhledností aktuálního stavu na straně jedné a všeobecností, vědomým sebeutvářením a průhledností stavu budoucího, stavu, který měl (ba musel!) přijít a který každá aktuální chvíle připravovala. Každé *konkrétní dnes* čerpalo své zdůvodnění ze *všeobecného zítřka*. Proto se jevílo jako defektní, slabé, neduživé a nenaplněné, proto žilo nadějí a vírou v dokonalost a naplnění. Potud, pokud „dnes“ existovalo ve jménu budoucnosti, nebylo v něm místa pro *experimentum crucis**, který by navždy prokázal planost a lichost této naděje. Falešným, ale nesmírně účinným argumentem pro budoucnost, která přijde, byly vady přítomnosti, která jest.

Snad největší a co do důsledků nejvýznamnější odlišnost naší doby spočívá v tom, že nejen nemyslí, ale ani nemůže o sobě myslet jako o „projektu“. Chtělo by se říci, že nejcharakterističtější rysem našeho času je náhlá popularita plurálu — frekvence, s jakou dnes vystupují v množném čísle, v plurálu, ta substantiva, jež se kdysi objevovala jen v čísle jednotném, v singuláru... Dnes žijeme *projekty*, nikoliv *projektem*. Projektování a úsilí potřebné k realizaci projektů podleho *privatizaci, deregulaci a fragmentarizaci*. Jsme stejně jako dříve zaměstnání řešením problémů a obstaráváním, ale ani tyto naše činnosti, ať už vykonávané v osamocenosti nebo ve skupině, ani samotné věci a problémy, jichž se týkají, se neskládají v celek, a navíc, což je nejdůležitější, není mezi nimi „problém problémů“, meta-problém, „problém, jak skončit s problémy“, jak zařídít zařizování věcí jednou provždy. Dnes si již nepředstavujeme, že zítřek bude úplně jiný než dnešek, stále častěji slyšíme, že „dějiny došly ke svému konci“, což znamená právě jen to, že nedoufáme v to, že by se budoucnost měla zásadně lišit od toho, co je dnes. Postmodernita je vlastně pouze totéž, co zánik projektu — super-projektu, takového projektu, který nezná plurál.

* *experimentum crucis* (křížový experiment) — experiment základního významu, který má potvrdit jednu a vyvrátit druhou ze dvou vzájemně si konkurujících hypotéz. (Pozn. překl.)

Jak k tomu došlo? Zajisté se na tom podílelo mnoho příčin, respektive, o odpověď na tuto otázku je možné se pokusit z několika různých hledisek.

Především — univerzalita projektu vyžaduje moc, jež má univerzální ambice. Takovou moc dnes jaksi není nikde vidět. Rozklad a ochablost státní moci, jež měla kdysi řádotvorné poslání, se den ze dne prohlubuje. Péče o ustavení a udržení umělého řádu, opřeného o zákonodárství a státní monopol donucovacích prostředků, o loajalitu obyvatel a o normování jejich chování, dnes není ani naléhavá, ani nutná — jako byla nebo se zdála být nutná ve vstupní fázi procesu „modernizace“, kdy bylo třeba zaplnit normativní prázdnotu, jež zůstala po rozvrácených lokálních společenstvích, po rozrušených mechanismech sousedské kontroly a zesměšněných tradicích. Pravidelnost lidských činů, udržování a opakování rutiny života a soužití se dnes skvěle obejde bez dotěrného zasahování států. S potřebami, jejichž uspokojování kdysi vyžadovalo pracné utváření konsensu za pomoci zastrašování a indoktrinace, si dnes dobře poradí trh, který se nebojí ničeho více než podobnosti či jednotnosti zálib, vkusů a přesvědčení. Namísto normativní regulace občana nastoupilo svádění konzumenta. Namísto ideové indoktrinace nastoupila reklama. Namísto legitimizace moci nastoupila masová média. Kdo má dost síly na to, aby takový projekt vzal na svá bedra? A proč by to vlastně měl činit?

Navíc již minuly časy, kdy Západ, kolébka modernity, mohl — podoben Kolumbovi vstupujícímu na půdu jím objeveného kontinentu — pokládat zbytek světa za prázdný prostor, prakticky ještě neobydlený a neobhospodařovaný — za nulový bod dějin Rozumu a sféru „absolutního počátku“. Jak říká francouzský filozof Cioran, „ve světě plném vlastních úspěchů neměly národy Západu potřeby s opěvováním minulosti a s připisováním smyslu a celistvosti dějinám. Dějiny byly jejich vlastnictvím a ony národy byly jejich zplnomocněnci. Dějiny se nemohly nepohybovat rozumným směrem...“ Svět, který nekladl odpor, musel být vnímán jako nekonečně plastický; poddajnost materiálu vždycky pokouší fantazii a provokuje sochařovu odvalu. Dnes se však svět staví na odpor,

dějiny již nejsou vlastnictvím Západu, není proto důvodů pro tvrzení, že ony dějiny, v nichž moderní civilizace plavala jako ve svém vodním živlu, skutečně došly svého konce...

Za druhé — všichni jsme měli dost důvodů pro ztrátu důvěry v projekt dokonalé společnosti (Poláci snad více než kdo jiný) — měli jsme příležitost podívat se zblízka na dvě nejobvážlivější a nejfundamentálnější verze této projektantské obsese, na tisíciletou Říši a na rajské zahrady komunismu. Víme z autopsie, k čemu vede projekt projektů, jestliže se mu povolí uzda a jestliže se navíc opře o sílu státních motorů. Víme, jak se žije ve společnosti-zahradě se státem v roli zahradníka, jež rozhoduje o tom, které rostliny jsou pro zahradu vhodné a které kazí její vzhled, které rostliny jsou užitečné a které jsou plevelem, jež musí být vyhuben. Rozhodně se nám nelíbilo, co jsme viděli — a to dávno, dávno předtím, než velmi početní západní intelektuálové, oslepení svými zahradnickými ambicemi, o jejichž realizaci doma nemohli ani snít, konečně uviděli aspoň skvrny na slunci. Není divu, že opatrnost se nám stala matkou moudrosti, když jsme se takto spálili. Hledíme proto s podezřením a nedůvěrou na obrazy rajských zahrad, odvracíme se — tu s odporem, tu se strachem — od samozvaných sociálních inženýrů a hledáme, kde bychom se schovali, kdykoliv zaslechneme — „dejte mi moc a já si poradím“. Nikoliv ten či onen stát ztratil důvěryhodnost, ale stát jako takový; hlavně již ale nevěříme oblibeným provoláním každého státu s inženýrskými ambicemi, že dnešní trápení je nutné ve jménu budoucího štěstí.

Spolu s Adornem se pozastavujeme nad tím, zda je možné psát *poezii* po Osvětlení, trápí nás ale také to, zda po Osvětlení, Gulagu a Hirošimě je možné komponovat oslavné hymny na počest civilizace a jejích věrných služebníků — vědy a techniky, zda věda, která vymyslela cyklon B a atomovou bombu, přinese opravdové osvobození, zda humanitní vědy opravdu humanizují, zda můžeme věřit, že lokomotivy, které vezly ztracence do Treblinky a na Kolymu, nás, neodsouzené či aspoň ještě neodsouzené, dovezou do dokonalé společnosti. Vystřízlivělí, brutálně probuzení ze sna, si protíráme oči.

A pročitnuvše náhle víme, že nežijeme ani tak v době pokroku, jako spíše v čase *rizika*...

Za třetí — moderní civilizaci přemohly její vnitřní rozpory, rozpory, s nimiž se narodila a z nichž se nemohla vyvléci. Naučili jsme se myslet si (tak jsme mohli myslet jen tehdy, když se na kulturu pohlíželo administrativním zrakem — jako na takový způsob formování věcí a lidí, který by z nich mohl činit spolehlivé vykonavatele záměrů administrativy), že moderní kultura byla ušita na míru moderní společnosti, sloužila jí a razila jí cestu dějinami. Jaksi jsme nevěnovali pozornost tomu, že tato kultura společnosti, kterou „obsluhuje“, slouží osobitým způsobem. Že se jí pozorně dívá do karet, že ji neúnavně kritizuje, že ji s odstupem a ironií hnidopišsky zkoumá. Že ta kultura je knězem i šaškem současně, že je trubadúrem i posměváčkem, že si ji nikdy nelze úplně získat a osvojit, že ji nelze úplně zvládnout, že není možné opanovat její neukázněný a opoziční duch a že — což je nejdůležitější — pouze v této podobě může udržovat v chodu setrvačnick modernity... Modernita potřebovala kulturu bojovnou, podezíravou, kulturu, která vyhlásila válku na život a na smrt iluzím, pustým fantaziím, sebeklamům, vědomým lžím a zka-meněným pravdám, tedy kulturu bytostně skeptickou, nespokojenou a rozhněvanou. Zajisté, moderní kultura byla (a nemohla nebýt) kulturou zoufalství a pochyb, kritiky a odporu. Svůj optimismus vůči budoucnosti živila pesimismem vůči současnosti. Stejně jako byla entuziastická ve vztahu k záměru, musela kárat a zatracovat všechna jeho aktuální praktická vtělení. Předmětem kritiky byly vždycky aktuální výkony moderní civilizace a žádný v této zkoušce neobstál. V rozporu s daným slibem žádný neučinil svět předvídatelným, průhledným a vhodným pro čistě racionální uvažování, neosvobozoval jej od mnohoznačnosti. Každý aktuální pokus o klasifikaci vytvářel nové země nikoho, každý pokus o kategorizaci rozmnožoval počet ambivalencí, každý nový ukazatel poukazoval na nová scesta i bezcestí. Bylo pouze otázkou času, kdy se popudlivý duch, modernitou pečlivě pěstovaný, obrátí proti ruce, která jej vykrmovala. V kterémsi bodu se „kvantita změnila v kvalitu“, naplnila se „krize paradigmatu“

Thomase Kuhna, nahromadilo se rozčarování a anomálií příliš mnoho, než aby je bylo možné odbýt poukazem na chyby ve výpočtech nebo přítomnost cizorodých prvků ve zkumavkách. Kritika výkonů modernity se proměnila v kritiku jejích záměrů. Chyba se dnes hledá nikoliv v tom, co bylo vykonáno, ale v předpokladech, v jejichž jménu to bylo vykonáno.

Postmoderní kritika záměrů modernity je tedy poněkud paradoxně, byť ne tak zcela paradoxně, konečným triumfem moderního ducha. Poslední bariéra stojící před kritickým rozumem, jíž bylo jediné stále ještě nezesvětštěné *sacrum* — budoucí království Rozumu —, ustoupila nakonec pod náporem hubitelů iluzí. Pod palbou kanónů odlitých k ničení iluzí se dnes ocitly ty iluze, v jejichž jménu byly kanóny odlity...

Z toho však nikterak neplyne, že filozofové, sociologové a humanitní vědci vůbec *musí* opustit dílnu, kterou zdědili a v níž pilně pracovali. Přirozená synchronizace mezi podobou skutečnosti a pohnutkami a jednáními jedinců je však sama jednou z moderních iluzí. Opravdu rádi děláme to, co dělat umíme, a připomenutý Thomas Kuhn popsal podrobně obranné mechanismy, k nimž se utkáme, abychom hájili smysl toho, co umíme a tedy i rádi děláme. Vezmeme-li v úvahu mechanismus („institucionalizaci“) autoreprodukce vědy a vyučování — a také to, že lidé vědy si vybojovali právo na to, aby jejich partnery v dialogu byli pouze jiní lidé vědy, a že s jistým pohrdáním pohlíželi na názory ostatních —, zdá se možné a dokonce pravděpodobné, že snahy *scientiae* o algoritmizaci budou i nadále zahanbovat heuristickou pokoru *fronesis****, že strategie budou fungovat déle než cíle, pro něž byly vytvořeny, a že pojmové rámce přežijí skon svých obsahů. Není vůbec „historickou nutností“, aby filozofové skončili s psaním dalších a dalších poznámek k Platónovi, sociologové s modelováním rovnovážných a funkcionálně koherentních systémů a se ztožňováním důležitosti jevů s jejich statistickou frekvencí a kulturologové s hledáním konečných, jednoznačných

** fronesis (z řec. *phronesis* = zdravý rozum) — praktická moudrost neboli znalost pravých cílů jednání a adekvátních prostředků k jejich dosažení. Aristoteles odlišoval *fronesis* jak od teoretického vědění, tak od technických dovedností. (Pozn. překl.)

a pravdivých významů. Není důvodů pro to, aby *business* humanitních věd nepokračoval, jak říkají Angličané, *as usual*.

Toužíme-li v postmoderních časech přece jen nadále sloužit tomu poslání vědy, v něž nás naučila věřit moderní epocha, je třeba se pozorně podívat na nástroje, jež nám tato pozdní epocha zůstavila, zhodnotit přiměřenost nástrojů i činností, pro něž se užívaly — a vůbec se znovu zeptat, jaké má být vědění, aby se pro ně v lidském životě znovu našlo důležité místo a užitečná role, a co mají dělat ti, kteří se tvorbě vědění zasvětili, aby právě takové místo a takovou roli vědění zajistili. Humanitní obory jsou však hermeneutikou *sekundární* — jsou přetvářením významů již daných, jsou výkladem jevů již nasycených interpretacemi, jsou reflexí nad životem, který sám o sobě v podobě reflexe existuje. Chtějí-li být v takovém životě přítomny, a přítomny jako věc užitečná, musí právě s tímto životem zůstat v dialogickém vztahu.

Příznávám, že mi zdaleka není jasné, co z nového obsahu dialogu vyplývá. Možná pouze to, že *nová* skutečnost vyžaduje *nové* strategie a nové nástroje. Ale možná i něco více, zejména to, že zjištění postmoderny přikazují napsat dějiny moderních humanitních věd znovu, nanovo, jinak, tedy také jako dějiny omylů a deformací (takovou ideu lze najít mj. v pracích Richarda Rortyho: ten kategoricky odmítá, aby jeho vlastní přemýšlení bylo situováno v dějinách, a tím nutně sugeruje zdání, že kdyby paní Descartová místo Reného porodila Richarda, ubíraly by se dějiny evropské filozofie zcela jinými cestami...). Jinými slovy, bylo by nutno připustit, že kategorie moderních humanitních věd byly od samého počátku nedorozuměním a neporozuměním a že zatemňovaly to, co slibovaly objasnit. Řešení této záhady ponechávám historikům — a dějinám. Co jiným ponechat nemohu, to jsou úvahy nad způsoby, jak se dělá filozofie a sociologie dnes, v dialogu s oním *Lebenswelt*, který sdílíme s jinými obyvateli našeho postmoderního světa.

Nad touto otázkou bych se chtěl — alespoň v podobě předběžné úvahy — chvíli zamyslet, a to jen ve vztahu k mé profesi sociologa.

Jsem přesvědčen, že podstatnou věcí dnes není ani tak odmítnutí či zřeknutí se určitých kategorií, jež byly centrálními kategoriemi sociologie moderní doby (to je lehčí část úkolu), jako spíše vymanění se z myšlenkových návyků a stereotypů, jež jsou s používáním těchto kategorií spojeny. Jde tedy především o chápaní lidské skutečnosti nikoliv jako předmětu administrace, normativního regulování a funkční koordinace, ale jako sféry spontánních a pouze slabě, byť včas koordinovaných procesů, současně ale také o zřeknutí se takové teorie, která má předem, jaksi shora určovat to, co mohou určovat teprve lidská jednání. Jde vlastně o to, abychom dražbu nezačínali dříve, než budou exponáty určené k prodeji oceněny a vystaveny. Jinými slovy — jde o to, aby lidská skutečnost byla v každém okamžiku své existence pochopena jako *soubor možností*, nikdy zcela neurčených a nikdy zcela nedeterminovaných (dokonce ani později, kdy jedna z možností nabírá vrchu nad konkurenčními možnostmi a ukvapeně se strojí do hávu historické nutnosti). Úkol je to vskutku nejednoduchý, ale v praxi sociologického myšlení se ukazuje jako ještě složitější, než se na první pohled zdá. Víme přece od psychologů, že přefíznutí pupeční šňůry je jednou z nejvíce traumatizujících lidských zkušeností.

Z této centrální otázky toho tedy vyplývá hodně. V první řadě konec hledání spojitého celku jako je například „společnost“, pojatá u Parsonse jako „sféra principiální koordinace“. Dnes spějeme spíše k přijetí intuitivní ideje Georga Simmela, že to, co se ve fotografické momentce zapisuje na film jako společnost, je momentem pohybu *zespolečnění* (*sociace*) tvořeného stejnou měrou porozuměním a spoluprací i antagonismem a konfliktem, společenstvím významů i jejich stíráním, vzájemným spojováním úsilí i jejich nesouladem. Povzbuzení čerpáme i z postřehů Alfreda Schütze o každodenním světě, „světě na dosah ruky“, jako výchozím bodě stejně tak makrosociálních procesů, jako jejich pojmové typifikace, z nápadů Harolda Garfinkela o okamžitém, „*ad hoc*“ charakteru normativního jednání, Hanse Gadamera o procesuálním, vyjednávacím charakteru všech významů nebo Norberta Eliase o dynamické „figuraci“ spojení a závislosti jako jediné „primární

skutečnosti“, jež se vyjevuje zkušenosti sociologa. Bude to také konec hledání takových zdánlivě spojených, koherentních, kvazi-systémových pseudocelků jako je „kultura“, kterou dnes máme sklon vidět jako pole kreativity a komunikace, jako pole produkce a čtení znaků, jejich neustálých a nikdy neopakovatelných permutací, sebetvorby a transcendence. Máme sklon vidět kulturu jako pole, na němž jsme všichni autory i aktéry a na němž se z našeho autorství/aktérství v obecném, řečeno s Luhmannem autopoietickým***, proudu činností vyjevují prigoginovské struktury-víry pouze proto, aby se proměnily v materiál pro struktury jiné, jež se vyjeví za krátký čas. Máme sklon pohlížet na kulturu jako na pole, v němž je budoucnost — podobně jako vírotvorné řády — vždycky lokální, zachycující akty v síti kantovských „estetických společenství“ — společenství, členství a identit teprve ex post postulovaných.

Zdá se také, že bude třeba podrobit zásadní revizi pojem systému neboli způsobu, jímž jsou různé elementy lidského společenství, rozmanité prvky činností a životního procesu či různé regulativní pojmy, koncepce a představy do sebe navzájem zaklíněny a jímž vstupují do interakce a kooperativního vztahu. Zdá se, že bude třeba uznat, že „systémovost“ systému nespočívá ve vzájemném vyvažování a přizpůsobování elementů, v tvorbě vzorců takového vyrovnávání a v efektivním vylučování všech odchylek od těchto vzorců — ale že se spíše tvoří jako kaleidoskopický obraz ze hry rozporů, napětí a ambivalencí, dohadování a sporů, porozumění a nedorozumění. A že neurčitost a mnohoznačnost komunikujících elementů není projevem nemoci systému, ale podmínkou jeho životnosti. V takovém systému ale nelze předvídat jeho budoucí stavy — je možné pozorovat aktuální stavy

*** autopoietický — od auto-poiesis, což je termín zavedený Niklasem Luhmannem pro proces sebevytváření a autoreprodukce sociálních subsystémů: autonomizované, osamostatnělé systémy „politika“, „ekonomika“, „věda“, „náboženství“ a „právo“ se samy autoreprodukují, aniž by kterýkoliv z nich dominoval, jejich prvky jsou vztaženy výlučně vůči sobě navzájem (Luhmann tento vztah označuje termínem „autoreferenční“). (Pozn. překl.)

jako soubory možností, z nichž se žádná neuskuteční „nevyhnutelně“. Každá konstelace dává smysl, činí určité autorsko-aktérské strategie pravděpodobnými a současně jiné proměňuje ve strategie méně „racionální“ a méně pravděpodobné.

Bude asi zapotřebí znovu otevřít zdánlivě zcela nediskusní otázku specifické váhy událostí a entit, kterou ortodoxní sociologie měří pomocí takových vlastností jako je frekvence, rozšířenost, statistická průměrnost, „normalita“. Statistika nezachycuje rozměr možností a je bezzubá vůči dynamice jejich sebevytváření a mizení. Neexistuje korelace mezi měřitelným rozměrem určitého jevu a varetou možností, jež jsou v něm obsaženy; jediným směrodatným ukazatelem významu jevu je budoucnost (to znamená, že skutečný význam jevu — „pravda jevu“ — není v době vážení zjistitelný). Všechny velké, skutečně podstatné proměny našeho století přišly neočekávaně a nepředvídaně a žádnou nebylo možné včas vydedukovat ze statistických trendů — o tom se ostatně bolestně přesvědčila sovětologie, nejtědřeji financovaná a nejlépe technicky vybavená disciplína nejen naší doby, ale možná všech dob...

Z předchozích úvah tedy plyne, že zatímco „projekt postmoderny“ je čímsi jako *contradictio in adiecto*, je projekt filozofie či sociologie šité na míru postmoderního údělu a zejména na míru postmoderního sebe-uvědomování úkolem stejně tak realistickým jako nevyhnutelným. Jeho základní rys jsem se právě pokusil načrtnout.

Ptáme-li se po roli, jakou by snad v postmoderním světě měly hrát takto koncipované a projektované humanitní vědy, tedy vědy osvobozené od legitimizačně-integračních funkcí (nebo, což vychází nastejno, zproštěné funkce velkovezíra či dvorního básníka řádotvorné moci), pak lze navrhnout tuto odpověď:

Posláním filozofa i sociologa je vyslovit zamlčené, učinit zjevným, co je zraku nedostupné, zhmatalnit to, co nelze uchopit nebo čeho se ruka dotknout nechce nebo na to prostě nemá čas. Jejich úkolem je nenechat udusit v zárodku žádnou z možností, jež nebývalá lidská svoboda nabízí, zabránit tomu, aby se lidské naděje rodily jako mrtvá novorozeňátka, na

jejichž pohřbech budou řečnit mlčící a pasivní svědkové jejich smrti, po zuby ozbrojení dohlížitelé a zlatoústí velekněží historické, sociální, kulturní či jakékoliv jiné nutnosti. Filozofové a sociologové by měli odhalovat falešnost slibů chlácholivé jistoty a poklidného řádu, jež ve skutečnosti vidinou slibovaného osvobození vábí do totalitního vězení. Měli by se vysmívat vychloubání těch, kdo handlují s jediným patentovaným významem a kteří údajně pobývali v paláci absolutní pravdy a jedli ze stolu nejvyšší moudrosti. Měli by oddělovat zdravá zrna sebeuvědomění, jež musí být vždycky věděním o tom, že člověkem je možné být různými způsoby, od plev totalitního snění o všeobecné shodě ve jménu jediné a nedělitelné pravdy nebo hodnoty. Měli by vyvolávat neklid, nikoliv jej mírnit. Jak to ostatně hezky napsal Tadeusz Szkolut — „rozbít všechny ‚posvátné pravdy‘, demaskovat jejich represivitu a minimalizovat tak nespravedlnost vůči těm, kteří odmítají souhlasit s účastí v ‚jazykové hře‘, kterou jim vnucuje dominující většina“.

Jistě to není, jak se snadno mohlo myslet, algoritmizovaný návod na spolehlivé a neomylné filozofování či sociologizování. Nanejvýše je to hrstka heuristických doporučení: čím bychom se asi měli řídit my, filozofové a sociologové, při volbě cesty v epoše, která je odsouzena k životu na rozcestí. Ale ani tato doporučení neslibují snadný život. Zbavují nás, lidi hříšné, smrtelné a omylné, uklidňující útěchy, že mluvíme ve jménu věčné pravdy a nadlidské, nezpochybnitelné dějinné zákonitosti nebo nikdy se nemýlícího a nebloudícího Rozumu. Zbavují nás sebejistoty, která plyne z přesvědčení, že o správnosti toho, co říkáme, je rozhodnuto již dávno před tím, než jsme otevřeli ústa či sáhli pro pero, že toto rozhodnutí nepodléhá odvolacímu řízení a že záleží pouze na našem bystrozraku, kdy si text tohoto rozhodnutí přečteme. Zbavují nás také neotřesitelné víry v to, že ti, jejichž mlčení činíme slyšitelným, by řekli právě a jen to, co bychom pověděli my sami — kdyby oni mluvit mohli nebo kdyby jim mluvit bylo dovoleno. A už vůbec nic tato doporučení nemohou říci o tom, jak dosáhnout vítězství. Nebo spíše — těm, co chtějí sázet na vítězství, nemají tato doporučení co říci.

Z těchto heuristických poučení jakoby povstávala filozofie a sociologie, která nemá téměř co nabídnout těm, kteří usilují o dosažení nebo udržení moci, má však co nabídnout lidem, kteří ať už z vlastní volby nebo z nutnosti jsou zaujati seberealizací a sebetvorbou. Nesvádějí pod slibem moudrosti, která vyloučí neurčitost, ale učí, jak moudře žít ve stavu neurčitosti. A do určité, byť skromné míry napomáhají i tomu, abychom zahlédli příkaz solidarity lidí sdílejících stejný osud, kteří jsou odsouzeni k náhodnosti bytí a kteří jsou si tohoto rozsudku vědomi.