

Vyšlo za podpory francouzského ministerstva zahraničních věcí  
a francouzského velvyslanectví v České republice.

UK PdF MU Brno



3201R50400

REVIZE 2007

Jean-François Lyotard  
O POSTMODERNISMU

*Postmoderno vysvětlované dětem*

*Postmoderní situace*

ÚSTŘEDNÍ KNIHOVNA

Pedagogické fakulty Masarykovy univerzity  
603 00 BRNO, Pořiči 9

ÚK PdF MU Brno	
Lokace	PŘÍZEMÍ
Př. č. R50400	Sign. 104 LYOT.

Filosofický ústav AV ČR  
Praha 1993



přetrvat ideál vlády člověka? V představě, jakou si o vědě tvoří vědci sami, se z něho pomalu stává cosi zastaralého. Člověk je možná jen velmi komplikované zauzlení v obecné interakci různých vlnových zařízení, která utváří svět.

### 3. LIST K OTÁZCE UNIVERZÁLNÍCH DĚJIN

Mathias Kahnovi

Baltimore, 15. listopadu 1984

Při analýze jevů týkajících se člověka, nebo speciálně při analýze jevů řečových (ideologických) není správné přisuzovat narativnímu žánru absolutně výsadní postavení oproti jiným diskursivním žánrům, a ještě méně správné to je u přístupu filosofického. Některé z mých předchozích úvah upadaly možná do tohoto „transcendentálního zdání“ (*Prezentace, Pohanské návody*, dokonce i *Postmoderní situace*). Přístup vycházející ze zkoumání „příběhů“ je naproti tomu zcela přiměřený u jedné z oněch velkých otázek, které před námi otevírá dějinný svět tohoto končícího XX. století (nebo tohoto počátku století XXI.). Neboť jestliže je tento svět označován za svět dějinný, je tomu tak proto, že chce být pojednáván narativně.

Mám na mysli tuto otázku: můžeme dnes pořád ještě organizovat tu spoustu událostí, které nám prezentuje svět lidský i mimolidský, z hlediska Ideje obecné historie lidstva? Nehodlám tu o této otázce pojednávat jako filosof. Její formulace vyžaduje nicméně několik vysvětlujících poznámek.

1. Řekl jsem především: můžeme *pořád ještě* organizovat atd. Tato slova předpokládají, že předtím tomu tak bylo. Mám tu totiž na mysli určitou tradici, tradici modernosti. Modernost není určitá epocha, nýbrž spíše určitý modus (od tohoto latinského slova je také odvozeno její označení) myšlení, vypovídání, senzibility. Erich Auerbach viděl jeho první projevy ve stylu Augustinových *Konfesií*: v destrukci syntaktické architektury klasického diskursu a v parataktickém řazení krátkých vět spojených nejelementárnější ze všech spojek, spojkou *a*. Nachází pak, a Bachtin spolu s ním, tento způsob stylizace i u Rabelaise a později u Montaigne.

Já osobně, aniž bych se tu pokoušel svůj názor nějak zdůvodňovat, vidím jeho znak v onom žánru vyprávění v první osobě, který Descartes zvolil pro výklad své metody. *Rozprava* je rovněž konfesí. Ale to, o čem tato konfese hovoří, není vyvlastnění lidského



já Bohem, je to úsilí tohoto já dostat pod svoji vládu všechny danosti, včetně sebe sama. Na onu nahodilost, v jaké spojka *a* ponechává vztah mezi sekvencemi vyjádřenými jednotlivými větami, se Descartes pokouší naroubovat finalitu řady uspořádané v perspektivě zvládnutí a opanování „přírody“. (Jestli k tomu skutečně dospívá, je jiná věc.) Tento moderní způsob organizace času se rozvíjí v XVIII. století v osvícenství.

Myšlení a jednání XIX. a XX. století se řídí určitou Ideou (Ideu tu pojmám v kantovském smyslu). Touto Ideou je Idea emancipace. Je zajisté formulována zcela odlišně v různých „filosofiích historie“, v různých velkých příbězích, v nichž se lidé pokoušejí organizovat množství událostí: křesťanský příběh o vykoupení Adamovy viny láskou, osvícenský příběh osvobození z nevědomosti a otroctví pomocí vědění a rovnosti, spekulativní příběh realizace univerzální Ideje dialektikou konkrétního, marxistický příběh osvobození od vykořisťování a zcizení skrze zespolečenštění práce, kapitalistický příběh osvobození od chudoby díky technickému a průmyslovému vývoji. Mezi těmito příběhy dochází k sporu, a je mezi nimi dokonce i zásadní rozpor. Ale všechny vřazují danosti prezentované událostmi do proudu určité historie, jejíž cílový bod, i když zůstává nedosažitelný, se jmenuje univerzální svoboda, oproštění celého lidstva.

2. Druhá vysvětlující poznámka. Když člověk řekne: „Můžeme pořád ještě organizovat, atd.?“, připouští přinejmenším, že i jestliže odpověď (ať už ji naznačuje, nebo nikoli) bude negativní, existuje tu stále ještě určité my schopné myslet nebo pociťovat tuto kontinuitu nebo tuto diskontinuitu s minulostí. V naší otázce je spoluobsažena i otázka, v čem spočívá toto my. Jak naznačuje zájmeno první osoby plurálu, běží tu o společenství subjektů, buďto vy a já, nebo oni a já, podle toho, jestli se mluvčí obrací k druhým členům společenství (vy/já), nebo k někomu třetímu (vy/oni+já), před nímž jsou tito ostatní členové, které reprezentuje, označování ve třetí osobě (oni). Naše otázka se táže, jestli toto my je nebo není nezávislé na Ideji historie lidstva.

Podle tradice moderního myšlení emancipační pohyb spočívá v tom, že třetí člen, který zprvu nepatří k onomu „my“ emancipační avantgardy, se nakonec stane součástí společenství aktuálních mluvčích (první osoba) nebo mluvčích potenciálních (druhá

osoba). Bude tu tedy už jen „vy“ a „já“. Pozice první osoby je totiž v této tradici pozicí vlády nad slovem a smyslem: lid se má tudíž chopit slova v politice, pracující v sociálních věcech, chudý v ekonomice, ten, kdo zůstával jednotlivcem, má nabýt účasti na univerzálním, a poslední se má stát také prvním. Zjednodušuji, ale toto zjednodušení bude jistě omluveno.

Z toho plyne, že ono „my“ v otázce, kterou kladu, spíná současnou minoritní situaci, v níž třetích je mnoho a těch, kdo jsou označováni jako vy a já, je málo, s budoucí jednomyslností, kdy podle definice jakákoli třetí osoba odpadne, a reprodukuje takto přesně ono napětí, jež lidstvo má na základě svého emancipačního poslání pociťovat, napětí mezi partikulárností, náhodností a neprůhledností své přítomnosti a univerzálností, sebeurčením a průzračností budoucnosti, v jejíž příslib věří. Jestliže tu existuje skutečně takováto totožnost, pak ono „my“, které klade otázku: „Budeme nadále myslet a jednat ve jménu Ideje nějaké historie lidstva?“, klade zároveň i otázku své vlastní identity, tak jak je ustavena moderní tradicí. A jestliže se na danou otázku má odpovědět slovem ne (ne, lidská historie jakožto univerzální historie emancipace už ztratila svoji věrohodnost), pak bude také třeba zrevidovat statut onoho „my“, které otázku klade.

Zdá se, že toto „my“ bude odsouzeno (ale odsouzením je to jen v očích těch, kdo stojí na stanovisku modernosti) k tomu, aby zůstalo partikulárním, vy a já (možná), a aby ponechalo mimo sebe mnoho třetích. Ale protože (pořád ještě) nezapomnělo, že tito třetí byli potenciálně prvními osobami, že dokonce existoval příslib, že se jimi stanou, bude muset prodělat proces truchlení, aby onu jednomyslnost oželelo a našlo si jiný způsob myšlení a jednání, nebo propadnout nevyléčitelné melancholii, která se bude upínat k tomuto ztracenému „objektu“ (nebo k tomuto nemožnému subjektu), jímž mělo být svobodné lidstvo. V obou případech prožíváme jistý žal. Dřlo truchlení, jak nás učí Freud, spočívá v tom, že se člověk vyrovná se ztrátou nějakého milovaného objektu tím, že přenesse energetické obsazení ze ztraceného objektu na subjekt, z „nich“ na „nás“.

Existuje ovšem více způsobů, jak k tomu dospět. Jedním z nich je sekundární narcismus. Mnoho pozorovatelů tvrdí, že ten představuje dnes v nejvyvinutějších společnostech převládající způsob myšlení a jednání. Obávám se, že je to pouze neuvědomělé (nut-



kavé) opakování předchozího truchlení, truchlení nad ztrátou Boha, které právě otevřelo cestu modernímu způsobu myšlení a jeho projektu expanze. Dnes by taková expanze byla pouze pokračováním expanze modernistů, jen s tím rozdílem, že by se vzdala víry ve výslednou jednomyslnost. Teror by se už neuplatňoval ve jménu svobody, nýbrž ve jménu „našeho“ uspokojení, uspokojení určitého my omezeného definitivně na svoji partikulárnost. Jsem snad ještě příliš moderním člověkem, jestliže tuto perspektivu pokládám za nesnesitelnou? Její jméno je tyranie: zákon, který „my“ vyhlášíme, se neobrací *k vám*, občanům nebo třeba i poddaným, nýbrž je uplatňován *vůči nim*, vůči těm třetím, těm, kteří zůstávají vně, aniž se budeme snažit legitimizovat ho v jejich očích. Připomínám, že nacismus byl právě tímto způsobem, jak se odpoutat od projektu emancipace a jak poprvé v Evropě od roku 1789 rozvinout teror, jehož rozumové zdůvodnění nebylo principiálně přístupné všem a jehož dobrodiní nemělo být potenciálně sdíleno všemi.

Jiný způsob, jak oželeť onu univerzální emancipaci, kterou slibovalo moderní myšlení, by spočíval v tom, že by se psychicky „zpracovala“, ve freudovském smyslu, nejenom ztráta tohoto objektu, ale i ztráta subjektu, jehož příslib vystával na obzoru. Nešlo by jen o to, abychom vzali na vědomí svoji konečnost, ale o to také, abychom propracovali statut příslušného „my“, otázku subjektu. Chci tím říci: je třeba vyhnout se jak pouhému odvržení moderního subjektu bez jeho revize, tak i jeho parodickému či cynickému opakování (tyranii). Toto propracování, domnívám se, může vést jediné k tomu, že se nejprve vzdáme oné komunikační lingvistické struktury (já/ty/on), kterou moderní myšlení, ať už vědomě nebo ne, přijalo za ontologický a politický model.

3. Moje třetí vysvětlující poznámka se bude v otázce: „Můžeme pořád ještě organizovat události z hlediska Ideje obecné historie lidstva?“ týkat slova *můžeme*. Jak věděl Aristoteles a jak vědí lingvisté, modalita možnosti vztažená k určité představě (zde je touto představou: setrvávání při koncepci univerzální historie) zahrnuje zároveň její afirmaci i její negaci. To, že by toto setrvávání bylo možné, nepředpokládá, ani že bude skutečností, ani že skutečností nebude, nýbrž že skutečností určitě bude jedna z obou eventualit. Nejistota, pokud jde o obsah, o dictum (tvrzení nebo negace daného pojmu), ale nutnost pozdějšího faktu, nutnost,

pokud jde o *modus*. Rozpoznáváme tu aristotelovskou tezi kontingentního budoucna. (Je ovšem také třeba, aby tato budoucí fakta byla časově určena.)

Ale výraz *můžeme* nenaznačuje pouze možnost, vyjadřuje také schopnost. Je v naší moci, v našich silách a v naší kompetenci zajistit další trvání moderního projektu? Tato otázka poukazuje na to, že k tomu, aby se dále držel, tento projekt by vyžadoval sílu a kompetenci, a že ty nám možná chybějí. Tento výklad by měl podnítit určité zkoumání, zkoumání týkající se nedostatečnosti moderního subjektu. Jestliže totiž tato nedostatečnost má být předmětem zdůvodněného tvrzení, je třeba, aby ji bylo možno doložit fakty, nebo aspoň nějakými příznaky, znameními. Jejich interpretace může být jistě sporná, ale musí být alespoň podrobeny kognitivním postupům zjišťování faktů nebo spekulativním postupům zhodnocení zmíněných znamení. (Odkazují tu bez dalšího vysvětlování na kantovskou problematiku hypotypózy, které připadá základní role v Kantově historicko-politické filosofii.)

Aniž bych měl v úmyslu rozhodnout ihned, jestli jde o fakta nebo o symptomatická znamení, údaje, které lze shromáždit o této nedostatečnosti moderního subjektu, se zdají být těžko popíratelné. Každý z emancipačních příběhů, ať už připisují přednostní roli tomu či onomu žánru, byl v průběhu posledních padesáti let takřka zpochybněn ve svém principu. – Všechno, co je reálné, je rozumné, všechno, co je rozumné, je reálné: „Osvětím“ spekulativní doktrínu vyvrací. Přinejmenším tento zločin, který je reálný, není rozumný. – Všechno, co je proletářské, je komunistické, všechno, co je komunistické, je proletářské: „Berlín 1953, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980“ (a hodně věcí vynechávám) vyvracejí učení historického materialismu: pracující povstávají proti straně. – Všechno, co je demokratické, se uskutečňuje skrze lid a pro něj, a naopak: „květen 1968“ vyvrací učení parlamentárního liberalismu. Každodenní společenská fakta dokazují selhání zastupitelské instituce. – Všechno, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, je prospěšné obecnému obohacení, a naopak: „krize z roku 1911, 1929“ vyvracejí učení ekonomického liberalismu a „krize z let 1974–1979“ vyvrací pokeynesovskou variantu tohoto učení.

Pro toho, kdo zkoumá zmíněnou otázku, tato jména různých událostí jsou vesměs znameními selhávání moderních koncepcí.



Velké příběhy se staly málo věrohodnými. Jsme takto v pokušení potvrdit pravdivost velkého příběhu o zanikání velkých příběhů. Ale jak víme, velký příběh o úpadku má své místo už v počátcích západního myšlení, u Hesioda a Platóna. Provází příběh o emancipaci jako jeho stín. A tak by tu nebyla vlastně žádná změna, leda v tom, že je zapotřebí o něco víc síly a kompetence, aby bylo možno měřit se se současnými úkoly. Mnozí soudí, že nadešla chvíle náboženství, chvíle, kdy je třeba zrekonstruovat nějaké věrohodné vyprávění, v němž najde vyjádření zraněné vědomí tohoto konce století a v němž se toto zranění zacelí. Zdůrazňuje se, že mýtus je prapočáteční žánr, že myšlení počátku se v něm prezentuje ve své prapůvodní paradoxnosti, a že je třeba dát mu znovu vyvstat z trosek, v které jej obrátilo racionální, demytologizující a pozitivistické myšlení.

Toto naprosto není směr, který se mi zdá být správný. V každém případě je třeba si povšimnout, že ono sloveso „moci“ prošlo při tomto stručném popisu novou proměnou, kterou signalizuje mnou užitá slovo *správný*. Na otázku: Můžeme dále držet velké příběhy? odpověď nyní zní: *Máme* dělat to či ono. *Moci* má také význam práva, a tímto svým významem toto slovo zavádí naše myšlení do sféry výpovědí deontických, přechod od práva k tomu, co se má, je právě tak snadný jako přechod od toho, co je dovoleno, k tomu, co je závazné. To, oč tu jde, to je nedeterminovanost onoho pokračování, jímž navážeme na situaci, kterou jsem popsal jako selhávání moderních koncepcí. Jsou možné několikero způsoby navázání, a je třeba rozhodnout. I kdybychom nic nerozhodli, bylo by to pořád ještě určité rozhodnutí. I kdybychom mlčeli, už tím bychom mluvili. Veškerá politika tkví ve způsobu, jakým se na určitou aktuální větu navazuje jinou větou. Nejde o rozsah diskursu, ani o to, jak významný je mluvčí nebo adresát. Uprostřed všech těch ostatních vět, které jsou aktuálně možné, jedna bude aktualizována, a aktuální otázka zní: která to bude? K tomu, jak odpovědět na tuto otázku, nám popis onoho selhávání žádné vodítko nedává. Proto také se pod slovem postmodernost mohou seskupovat nejprotichůdnější perspektivy. Těmito několika poznámkami se pokouším pouze naznačit onen antimytologizující směr, v kterém bychom měli, jak myslím, „pracovat“ ztrátu moderního „my“.

Teď je čas přistoupit k tématu vyznačenému nadpisem tohoto listu. Kladu si otázku, jestli selhání modernity, jak k němu dochází v podobě toho, co Adorno označoval jako pád metafyziky (jehož podstatou je podle něho ztroskotání afirmativní dialektiky hegelovského myšlení v konfrontaci s kantovskou tezí mravní povinnosti nebo s onou událostí nesmyslné likvidace, která má jméno Osvětim), kladu si tedy otázku, jestli toto selhání nemá být připsáno rezistenci toho, co označím jako mnohost světů jmen, tedy nepřekonatelné různosti kultur. Přistoupím tudíž nakonec k dané otázce tímto způsobem, a přitom znovu zmíním a dočtyřím některé z aspektů, o nichž už byla řeč a které se týkají univerzálnosti velkých příběhů, statutu „my“, příčiny selhávání modernosti a nakonec současné otázky legitimizace.

Jako dítě nebo jako imigrant vstupuje člověk do určité kultury tím, že si osvojí jistá vlastní jména. Je třeba naučit se jména, kterými jsou označováni blízcí lidé, hrdinové v širokém slova smyslu, místa a data, a spolu s Kripkem dodám také: jednotky míry, prostoru, času, směnné hodnoty. Tato jména jsou „nehybnými designátory“, nemají žádný význam, nebo se alespoň mohou stát nositeli významů různých a diskutabilních, lze s nimi spojovat věty zcela různorodého typu (deskriptivní, tázací, ukazovací, hodnotící, preskriptivní atd.) a včlenit je do navzájem nesouměřitelných promluvových žánrů (kognitivních, přesvědčovacích, demonstrativních, tragických, komických, dithyrambických atd.). Jména se člověk neučí samotná, nýbrž zasazená do drobných příběhů. Výhodou příběhu, zdůrazňuji, je to, že může do sebe pojmut mnohost různorodých promluvových čeledí, díky jakési „rozpínavosti“. Pořádá je v řadu událostí, označovaných vlastními jmény příslušné kultury.

Silná koherence této organizace je podepřena navíc způsobem předávání příběhu, viditelným zejména v společnostech, které označím, abych formulaci nekomplikoval, jako „primitivní“. André Marcel d'Ans píše: „U Kašinavů se každý výklad nějakého *miyoi* (mýtus, povídka, legenda nebo tradiční vyprávění) začíná ustálenou formulí: 'Toto je příběh o ...', tak jak jsem ho vždycky slychal. Teď vám ho budu sám vyprávět; poslechněte si ho! A toto vyprávění se neměnně uzavírá jinou formulí, která říká: 'Tady



končí příběh o ... Ten, který vám ho vyprávěl, je ... (kašínavské jméno) a u bělochů... (španělské nebo portugalské jméno).“ Etnolog nám bělochům sděluje, jakým způsobem kašínavský vypravěč sděluje příběh nějakého kašínavského hrdiny kašínavským posluchačům. To etnolog může udělat proto, že i on sám je kašínavským posluchačem (posluchačem mužského rodu). Tímto posluchačem je proto, že je nositelem určitého kašínavského jména. Rituál stanoví pomocí striktních pojmenování, komu může být vyprávění určeno a jak může být opakováno. Všechny věty v něm obsažené jsou takříkajíc přišpendlené na různé pojmenované nebo pojmenovatelné instance uvnitř světa kašínavských jmen. Každý svět prezentovaný každou z těchto vět, ať už je její režim jakýkoli, je vztažený k tomuto světu jmen. Hrdina nebo hrdinové a místa, o nichž se vypráví, adresant a konečně i adresát jsou pojmenováni se svědomitou pečlivostí.

Aby někdo mohl naslouchat těmto příběhům, muselo se mu předtím dostat jména. (Poslouchat mohou všichni mužští jednotlivci a děvčátka před pubertou.) Aby je mohl vyprávět, rovněž (vyprávět mohou jedině muži). A totéž platí i o tom, o kom může být vyprávěno (o referens). (Předmětem vyprávění může být každý Kašínava.) Tím, že jména vřazuje do příběhů, vyprávění chrání nehybné designátory obecné identity před událostmi přítomnosti a před nebezpečím odlišného navazování. Být pojmenován znamená být předmětem vyprávění. Ve dvojím ohledu: Každý příběh, i ten, který je na pohled jen anekdotický, znovu aktualizuje jména a vztahy dané jmény. Jeho reprodukováním se společenství ujišťuje o trvalosti a legitimnosti svého světa jmen tím, že tento svět se vrací v jeho příbězích. A na druhé straně některé příběhy vyprávějí explicitně, jak k pojmenování došlo.

Jestliže položíme pozitivně otázku, jaký původ má tradice nebo autorita u Kašínavů, ocítáme se před paradoxem u těchto otázek obvyklým. Někáká věta je autorizována, myslíme si, jen jestliže její adresant se těší určité autoritě. Jak tomu je, když autorita adresanta vyplývá ze smyslu věty? Tím, že věta legitimizuje adresanta, jak ho její svět prezentuje, legitimizuje u adresáta sebe samu. Kašínavský vypravěč čerpá autoritu k vyprávění svých příběhů ze svého jména. Ale jeho jméno je autorizováno jeho příběhy, zejména těmi, které vyprávějí genezi jmen. Tento *circulus vitiosus* je něčím obecně se vyskytujícím.

Takovéto je tedy diskursivní fungování toho, co by bylo možno označit jako „a very large scale integrated culture“ (kulturu v široké míře integrovanou). Nade vším tu vládne identifikace. Uzavěřena sama v sobě, eliminuje nezačlenitelné události, odpad svých příběhů, pomocí obětních obřadů či požívání drog (tak je tomu právě u Kašínavů) anebo pomocí hraničních válek.

Auto-identifikace určité kultury se uskutečňuje, *mutatis mutandis*, pomocí tohoto dispozitivu. Jeho rozpad v situaci otrocké, koloniální nebo imperialistické závislosti znamená zničení kulturní identity. Tento dispozitiv představuje naopak zase hlavní sílu v bojích za nezávislost, neboť příběh a jeho tradování skýtají rezistenci její legitimu (její právo), a zároveň i její logistiku (způsob předávání sdělení, vyznačování míst a momentů, využití přírodních daností v kulturní tradici atd.).

Legitimnost je tedy, jak jsme řekli, zajišťována silou narativního dispozitivu: ten překrývá celou mnohost větných čeledí a možných promluvových žánrů, zahrnuje v sobě všechna jména; je vždy aktualizovatelný, a je takovým odevždy; ve své diachroničnosti a parachroničnosti zajišťuje vládu nad časem, a tedy nad životem a smrtí. Příběh je autorita sama. Stvrzuje určité nenarušitelné „my“, mimo něž existují pouze různí „oni“.

Takováto organizace je organizací velkých legitimizačních příběhů, které charakterizují západní modernost, veskrze protikladná. Tyto příběhy jsou kosmopolitní, jak by řekl Kant. Jde v nich právě o překonání speciální kulturní identity ve prospěch univerzální občanské identity. Nuže, nelze si představit, jak by se takové překročení mohlo uskutečnit.

V primitivním společenství neexistuje nic, co by je vedlo k tomu, aby se dialekticky vyvíjelo ve směru k společnosti občanů. Říci, že jakožto „lidské“ společenství je už předobrazem univerzality, znamená pokládat problém za předem vyřešený: lidství předpokládá existenci univerzální historie a speciální společenství do ní vřazuje jako určitý moment v obecném vývoji lidských společenství vůbec. To je *grosso modo* i axióm velkého spekulativního příběhu v jeho aplikaci na historii lidstva. Ale otázkou je právě, jestli historie lidstva jako taková vůbec existuje. Epistemologická verze je nejobezřetnější, ale také nejméně uspokojivá: antropolog popisuje podle pravidel kognitivního žánru domorodá vyprávění a jejich pravidla, aniž chce mezi těmito pravidly a pravidly svého vlastního



diskursivního způsobu stanovit jakoukoli kontinuitu. V lévi-strausské verzi bude moci najít mezi mýtem a jeho interpretací identitu fungování, označovanou jako identitu strukturální, ale za tu cenu, že se vzdá jakéhokoli pokusu najít inteligibilní přechod, který by vedl od jednoho k druhému. Identita, ale žádná historie.

Všechny tyto triviální nesnáze jsou známé. Připomínám ti je pouze proto, že dovolují možná lépe posoudit dosah současného selhávání. Všechno vypadá tak, jako kdyby to nesmírné úsilí vyznačené jménem *Vyhlášení lidských práv*, úsilí směřující k tomu, aby jednotlivá lidová společenství byla zbavena své narativní legitimacy, situované, aby se tak řeklo, v protisměru časového proudu, a aby za jedinou legitimitu přijala Ideu svobodného občanství, situovanou naopak vpředu ve směru tohoto proudu, – jako kdyby toto úsilí prosazující se různými cestami po dobu dvou století ztroskotalo. Předzvěst tohoto ztroskotání by bylo možno vidět už v samotném označení autora tohoto *Vyhlášení*, které má mít obecnou platnost: „my, francouzský lid“.

Pokud jde o toto ztroskotání, je obzvlášť průkazný příklad dělnického hnutí. Jeho zásadní internacionalismus znamenal přesně vzato, že třídní boj nečerpá svoji legitimitu z místní lidové nebo dělnické tradice, nýbrž z Ideje, která má být realizována, z Ideje pracovníka osvobozeného od podmínek proletářského života. Nuže, jak známo, už za francouzsko-pruské války v letech 1870–1871 Internacionalála narazila na otázku Alsaska-Lotrinska, v roce 1914 pak němečtí a francouzští socialisté odhlasovali na obou stranách národní válečný rozpočet atd. Stalinismus jakožto „socialismus v jedné zemi“ a zrušení Kominterny otevřeně stvrdily přednost národního vlastního jména oproti univerzálnímu jménu sovětů. Zmnožení bojů za nezávislost od konce druhé světové války a uznání nových národních jmen svědčí, jak se zdá, o posílení lokálních legitimit a o zániku univerzálního emancipačního horizontu. Mladé „nezávislé“ vlády se dostávají do závislosti buďto na světovém kapitalistickém trhu nebo na politickém aparátu podle stalinského modelu, a „levice“, které zůstávají zaměřeny k onomu horizontu, jsou nelítostně vyhlazovány. Jak říká slogan dnešní francouzské krajní pravice, Francouzi napřed (čímž se rozumí zároveň: svobody až potom).

Namítneš, že tyto ústupy na pozici lokální legitimacy jsou reakcemi čelícími pustošivým účinkům imperialismu a jeho krize na

jednotlivé kultury. To je pravda, a to právě diagnózu stvrzuje, a činí ji dokonce vážnější. Neboť znovuvytvoření světového trhu po druhé světové válce a intenzivní ekonomický a finanční zápas, který spolu dnes svádějí mnohonárodní podniky a banky podporované moderními státy, aby tento trh ovládly, nepřinášejí žádnou kosmopolitickou perspektivu. I kdyby se snad partneři této hry pořád ještě honosili tím, že chtějí dosáhnout oněch cílů, které si vytyčoval ekonomický liberalismus nebo moderní keynesiánsství, těžko by mohli dojít víry, natolik je jasné, že jejich hra nerovné rozdělení statků ve světě nijak neredukuje, nýbrž naopak je ještě zhoršuje, a že naprosto nevede k zrušení hranic, nýbrž využívá jich k účelům obchodní a monetární spekulace. Světový trh nevytváří univerzální historii ve smyslu moderní koncepce. Kulturní rozdíly jsou nadto podporovány na všech stupních i jakožto turistické a kulturní zboží.

Co je to tedy nakonec, tohle „my“, které se pokouší myslet tuto situaci selhání, jestliže už to není ono jádro, ona minorita, avantgarda předjímající dnes to, čím bude svobodné lidstvo ztříška? Jsme my, kdo se snažíme toto myslet, odsouzení k tomu, abychom byli jen negativními hrdiny? Je přinejmenším jasné, že spolu s tímto selháváním se rozplývá i určitá podoba intelektuála (Voltaire, Zola, Sartre). Ta byla podpírána legitimitou, která se přiznávala Ideji emancipace, a doprovázela bez přestání historii modernosti. Ale prudkost kritiky zaměřené v šedesátých letech na školství a následující neúprosný úpadek vzdělávacích institucí ve všech moderních zemích ukazuje dostatečně, že vědění a jeho předávání přestaly vládnout onou autoritou, která působila, že intelektuálům bylo nasloucháno, když z katedry přešli na tribunu. Ve světě, kde úspěch je dán časem, který se ušetří, myšlení má jen jedinou vadu, ale vadu nenapravitelnou: že se jím čas ztrácí.

Toto je v zjednodušené podobě otázka, kterou si kladu, to znamená, o níž se domnívám, že před ní stojíme. Nechci tu na ni odpovídat, nýbrž diskutovat o ní. Některé prvky jejího rozpracování, které nejsou v tomto přehledu zmíněny, by mohly být výslovně probrány při naší diskusi. Bylo by zajímavé, kdyby se po věku intelektuálů a po věku stran začala z té i oné strany Atlantiku rýsovat, bez domyšlivých pretencí, určitá linie rezistence vůči modernímu selhávání.