

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

Jean-François Lyotard
O POSTMODERNISMU

Postmoderno vysvětlované dětem
Postmoderní situace

Filosofický ústav AV ČR
Praha 1993

Toto dílo, publikované v rámci programu F. X. Šalda na podporu ediční činnosti, bylo vydáno za finančního přispění francouzského ministerstva zahraničních věcí a francouzského velvyslanectví v České republice.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et de l'Ambassade de France en République Tchèque.

- © Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit 1979
Jean-François Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Editions Galilée 1986
© Preface and Translation Jiří Pechar, 1993
© Filosofický ústav AV ČR, 1993

ISBN 80-7007-047-1

O postmodernismu, smyslu umění a právu na vlastní příběh

Jako první důsledek toho, že se naše prostředí plně otevřelo vlivům evropského kulturního dění, lze očekávat chvatné osvojování si pojmů, které se objevovaly v západní Evropě v diskusích posledních let. Mezi nimi zajisté na prvním místě i pojmu „postmodernismus“. A lze se nadít, že důsledkem tohoto procesu bude často jen zmnožení duchovního zmatku, a to v míře tím větší, čím druhotnější a odvozenější budou informace, o něž se bude naše domácí uvažování opírat. Právě proto bude užitečné seznámit se s dvěma pracemi, které problematice postmodernismu věnoval francouzský filosof Jean-François Lyotard, neboť tady najdeme původní formulaci myšlenek, z kterých evropská diskuse o postmodernismu, jak se rozvinula v předchozím desetiletí, čerpala svoje podněty.

Pojem postmodernismu nevděčí ovšem za svůj vznik prostředí evropskému. Začal se objevovat nejprve v kulturní oblasti americké, a to především v souvislosti s kritikou modernistické architektury a jejího „internacionálního stylu“ charakterizujícího architektonické výtvořiny asi do poloviny šedesátých let (označení „internacionální styl“ vzniklo ovšem už v roce 1932 a jeho autory jsou Ph. Johnson a H. R. Hitchcock). Pro tento styl byl charakteristický přísný funkcionalismus, odmítání dekorativních prvků a podle jeho kritiků i odtrženost od historických souvislostí (o tom, že toto poslední tvrzení neodpovídá tak docela pravdě, svědčí ovšem například inspirativní role, kterou je v případě koncepcí Le Corbusierových nutno přiznat architektuře klasické). Nuže, postmodernistické koncepce v architektuře, jak je teoreticky rozvinul zejména Ch. Jencks v knize *Řeč postmoderní architektury* (*Le langage de l'architecture post-moderne*, London, Academy Editions – Denoël, 1979), jsou vůči všem těmto rysům v přímé opozici. Oproti funkcionalistickému purismu zdůrazňují roli, jaká v architektuře připadá symbolismu, nesouhlasí se zásadním vymycováním nefunkčních dekorativních prvků a proklamují právo svobodně

čerpat z celé historické zásoby architektonických koncepcí: jejich heslem je „radikální eklekticismus“. Příkladem, kterého se postmodernističtí architekti často dovolávají, je tvorba A. Gaudího.

U Jenckse je formulování tohoto postmodernistického programu spjato s ostrou kritikou avantgardního umění vůbec, kterému vytýká nihilistický relativismus, jenž má být překonán návratem ke konzervativně chápaným hodnotám mravním. Způsob, jakým postmoderno chápe J.-F. Lyotard, je vlastně polemikou s těmito názory a vehementní obhajobou předválečných avantgard. A právě ve znamení této opozice a pod přímým vlivem stanoviska formulovaného Lyotardem se začala rozvíjet diskuse o postmodernismu i na evropském kontinentu. To se projevilo výrazně už na Benátském bienále z roku 1980. V textu zdůvodňujícím koncepci této výstavy přejímá ředitel architektonické sekce Benátského bienále, Paolo Portoghesi, některé myšlenky amerických postmodernistů: také on pokládá za nutné „zrušit hradbu kolem architektonického jazyka vypracovávaného in vitro“ a „navázat opět na historický proud minulých zkušeností“, a konstatuje, že vystavovaným objektům je při jejich různorodosti společný především „pocit nespokojenosti ve vztahu k onomu souboru – zrovna tak různorodému –, který je označován jako moderna“. Zároveň se ovšem dovolává i myšlenek Lyotardových. Tato výstava, prezentovaná následujícího roku pod titulem *Přítomnost historie* i v Paříži, vyvolala tam pak repliku v podobě dvou výstav, které měly právě obhájit smysl úsilí rozvíjeného v předválečné době modernistickým uměním i pro současnou dobu, jak je vidět už z jejich názvů: *Modernost neboli duch času* a *Modernost: nedokončený projekt*.

Pro Lyotardovo stanovisko je charakteristické, že velmi ostře rozpoznává specifičnost postmoderní situace, která je dána selháním moderního projektu emancipace lidstva, ale zároveň vidí právě v avantgardách samých předpoklady adekvátní reakce na tuto situaci. Podobný postoj najdeme u představitelů postmoderních tendencí v americké literární kritice, Ihaba Hassana, jenž odmítá onu uklidňující funkci, kterou plní to, co je prezentováno jako završené umělecké dílo a tak jako Lyotard se hlásí k duchampovskému názoru, že opravdu umělecké jsou „iniciativy nebo události“. Stanovisko zcela protikladné stanovisku Jencksovu, pro kterého Ihab Hassan stejně jako Lyotard zůstávají právě před-

staviteli avantgardistických tendencí, které Jencks činí zodpovědnými za relativismus hodnot a destrukci etiky. A opačný pól v této složité konstelaci názorových diferencí představuje německý filosof Jürgen Habermas, snažící se navázat na kritické postoje frankfurtské školy. Ten vidí v postmodernismu výraz neokonzervativních tendencí, a staví proti němu požadavek pokračovat v onom nedokončeném moderním projektu, který je dědictvím osvícenství. Heslo, které dalo svůj název jedné ze zmíněných pařížských výstav – *Modernost: nedokončený projekt* – je právě citací jeho základní myšlenky. Habermas je přesvědčen, že sjednocující síla rozumu schopného dospívat ke konsensu může nahradit někdejší sjednocující síly náboženské tradice, a svoji analytickou pozornost obrací na každodenní komunikační praxi, v níž se uchovává onen potenciál racionality, který se podařilo v průběhu vývoje realizovat. Polemiku s Habermasem, stejně jako odmítnutí tendencí reprezentovaných Jencksem najdeme právě i v jedné ze statí Lyotardovy knihy *Postmoderno vysvětlované dětem*.

Situace je tedy dostatečně složitá, jako tomu bývá ostatně vždy, když se vynoří nějaké nové heslo, které se stane předmětem debat na nejrůznějších úrovních, od diskusí filosofů až po zplošťující zevšeobecnování a módní halas masově sdělovacích prostředků (podobně tomu bylo v šedesátých letech třeba i s pojmem strukturalismu).

Lyotard sám si ostatně ve vztahu k pojmu postmodernismus, který není jeho výtvořem, zachovává jistou střizlivou zdrženlivost: upozorňuje na různorodou názorovou směsici, která se za ním skrývá, a konečně i na nevyhnutelnou mnohoznačnost, která je dána už samotnou mnohoznačností předpony, pomocí níž je toto pojmenování vytvořeno. Jeho dvě práce vztahující se k této tematice zůstávají ostatně jen časově omezenou epizodou v jeho filosofickém díle, jehož konstantou je ovšem v celém průběhu Lyotardova myšlenkového vývoje věrnost základním intencím předválečné avantgardy a úsilí najít cestu z oné slepé uličky, v kterou vyústilo spojení těchto tendencí s marxistickým projektem.

Na počátku Lyotardovy dráhy je jeho angažování ve skupině *Socialismus nebo barbarství* (Socialisme ou barbarie), o níž se zmiňuje ve 4. kapitole *Postmoderní situace* a která se pokoušela ve chvíli, kdy se stávalo stále zřejmějším, že marxismus vyúsťuje jen v určitou formu totalitní organizace společnosti, zachránit kritický

princip v něm obsažený: po této stránce šlo o teoretické úsilí příbuzné zaměření frankfurtské školy. Krach tohoto úsilí, k jehož ozřejmění přispělo i selhání pražského pokusu o novou podobu socialistického projektu v roce 1968, vedl u Lyotarda ke krizi, jejímž výrazem je zejména kniha *Libidinózní ekonomie* (Economie libidinale) z roku 1974, o níž později sám prohlásil, že je to „kniha zoufalá“, pochopitelná právě jen v souvislosti s touto prožívanou krizí. Podobně jako třeba předchozí knihy *Diskurs a figura* (Discours, figure, 1971) nebo *Pudové dispozitiv* (Des dispositifs pulsionnels, 1973) rozvíjí koncepci jakési libidinózní energetiky ve freudovském smyslu. V nietzscheovském gestu, podepřeném určitou interpretací Freudových teorií, přitakává tu svobodné hře sil s vyloučením problematiky mravní. Ta se ovšem dostává znovu do jeho zorného pole už v *Postmoderní situaci*, kde zahlédá v závěru právě určitou možnost souladu mezi lidskou tvořivostí, nesenou „touhou po neznámém“, a touhou po spravedlnosti.

Etická problematika určuje i orientaci knihy *Rozepře* (Le différend) z roku 1983, kterou Lyotard sám označuje za své nejvladnější filosofické dílo. Výraz „différend“, který se objevuje v jejím názvu, je ovšem třeba chápat v protikladu k jinému francouzskému výrazu označujícímu spor, k výrazu „litige“. V prvním případě jde o takový konflikt, který nemůže být spravedlivě rozhodnut, protože chybí pravidlo, které by dovolovalo rozhodnout mezi argumentací střetajících se stran. Jeho „rozsouzení“ má nutně charakter křivdy, neboť pravidla diskursivního žánru, o něž se rozsudek opírá, se neshodují s pravidly diskursu, který je posuzován. Příkladem takové „rozepře“ může být právě i neřešitelný rozpor mezi někdejší diskursem teoretického marxisty, který zůstal uzavřen ve své vlastní logice, a promluvou těch, kteří trpěli útlakem, jehož realita nemohla v tomto diskursu najít adekvátní výraz. Možné řešení vidí Lyotard v takových případech jen v tom, že vzniknou zcela nová pravidla, která dovolí proměnit neřešitelnou rozepři – différend – v řešitelnou při – litige. Jsou ovšem konflikty, které vyústily v křivdu, jež zůstává provždy nezahladitelná, když totiž hlas jedné ze zúčastněných stran byl umlčen fyzickou likvidací. Právě důraz na vynalézání nových pravidel diskursu, jež jedině může zabránit takovému „rozsouzení“ neřešitelné rozepře, odvrací Lyotarda od ideje konsensu jakožto definitivního cíle, k němuž má být orientován společenský diskurs, tak

jak tuto ideu pojímá jeho německý oponent Jürgen Habermas. V protikladu k němu připouští konsensus vždy jen jako dočasný a odvolatelný, a před jeho vyhledáváním dává přednost vyhledávání různosti, jejichž zanedbání musí vyústit v nevyhnutelné křivdy.

S tím vším souvisí i Lyotardovo odmítání různých „filosofií historie“, v nichž vidí jakési metanarativní příběhy, „nadpříběhy“, které mají shrnovat rozptýlené narativno lidských příběhů ve vsezahrnující jednotu. A zrovna tak i jeho odmítání role, kterou intelektuálové přisuzovalo 19. století a kterou se v našem století pokoušeli brát občas na sebe filosofové jako Sartre nebo v jednom období Foucault, přičemž se jim podařilo pouze dokázat, k jakým groteskním politickým omylům taková snaha nevyhnutelně vede: to, co k této problematice Lyotard říká v jedné ze statí *Postmoderno vysvětlované dětem*, navazuje na jeho *Hrob intelektuála a jiné texty* (Tombeau de l'intellectuel et autres papiers) z roku 1984. Pro intelektuála přítomné doby je možný jen postoj prostý jakékoli piety vůči oněm velkým příběhům, jejichž hlavní funkcí je zbavit jednotlivce práva, aby byli sami vypravěči a aktéry příběhů vlastních. Jak bezprostředně souvisí přitom Lyotardův zájem o pragmatiku vyprávění s historickou zkušeností útlaku v zemích dovolávajících se marxistických idejí, je zřetelně patrné z jeho spisku *Pohanské návody* (Instructions païennes), publikovaného roku 1977:

„Jaké bylo ono dobré zakončení příběhu, který vyprávěla marxistická levice? Odstranění nespravedlností. Nuže, co slyšíme z oněch zemí, kde tento scénář, tvrdošjně prosazovaný vládami, je oficiálně realizován milióny lidí? Tisíce drobných nepatřičných příběhů, prezentovaných nedávno v knihách Solženicynových a v svědectvích disidentů a návštěvníků těchto zemí. ... Umožňují těm, kdo jim konečně propůjčují sluch a své jazyky, poslouchat a sdělovat dál tyto jiné příběhy, příběhy bez autorských jmen, které byly svými vypravěči hrány současně s tím, jak je vymýšleli, v Praze v roce 1968, v Budapešti v roce 1956, v Číně v roce 1957, v Berlíně a v Poznani v roce 1953.“

V obraně proti nebezpečím, která v sobě nese každé znásilňování životní zkušenosti teorií, přisuzuje Lyotard nezastupitelnou roli literární a umělecké tvorbě jako hledání výrazu pro nejosobnější zkušenost každého jedince, jak je patrné třeba z jeho úvah nad Orwellovým románem, které najdeme v jedné ze statí kni-

žečky *Postmoderno vysvětlované dětem*. Není ostatně náhodné, že list, v kterém jsou obsaženy, je datován v Praze: Lyotard do Prahy zavítal, aby v rámci akcí podnikaných pařížskou Asociací Jana Husa vystoupil se svou přednáškou na jednom z poloilegálních filosofických seminářů pořádaných v soukromých bytech a manifestoval tak svoji podporu české intelektuální opozici proti represivnímu režimu minulého dvacetiletí.

Jestliže oblast estetická je oblastí, jež dovoluje, aby se v ní k slovu dostávala umlčovaná osobní zkušenost, je na druhé straně nezbytné, aby byla vedena zřetelná hranice mezi ní a sférou politická. Právě v konfúzi mezi estetikou a politikou, projevující se tím, že politika je myšlena v pojmech formování, vidí Lyotard jedno z největších nebezpečí evropské tradice. Ta totiž odedávna přisuzuje estetice vůči politice privilegované postavení, když se v ní počínaje Platónem uplatňuje idea záměrného utváření lidského společenství. Politika se tak stává vlastně estetikou pospolitého bytí jako plánovitě uskutečňovaného díla: oproti tomu Lyotard zdůrazňuje nutnost myslet politično tak, že se vychází od zneklidňujících otázek spjatých s požadavkem etickým, s požadavkem „konat dobro“. Důraz na etiku ho vede k novému promyšlení problematiky Kantovy a jeho distinkcí mezi teoretickým a praktickým rozumem; toto rozlišení nachází pro něho dnes svůj adekvátní výraz právě ve Wittgensteinově pojetí zásadní různorodosti „řečových her“. Myšlenky, které jsou naznačeny na některých místech knižky *Postmoderno vysvětlované dětem*, rozvinul soustavněji v spisku věnovaném přímo rozboru Kantových politicko-historických prací, který vydal roku 1986 pod názvem *Enthusiasmus a s podtitulem Kantovská kritika historie (L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire)*. Z Kanta je čerpán právě i onen pojem vznešeného, který hraje tak zásadní roli v Lyotardově pojetí smyslu moderního a postmoderního umění.

* * *

Lyotardovy práce věnované problematice postmodernismu patří k žánrům navzájem hodně rozdílným, a právě proto se ovšem spolu dobře doplňují. První z nich, *Postmoderní situace (La condition postmoderne)* z roku 1979, analyzuje především situaci vědeckého bádání v současné době rychle postupující informatizace

a snaží se zjistit, jaké důsledky z ní vyplývají, pokud jde o nové pojetí společenských vazeb. Přes toto zcela speciální zaměření výrazně ovlivnila debaty o postmodernismu i ve sféře literatury a umění, protože jim poskytla pevnější základ. Druhá knižka, *Postmoderno vysvětlované dětem (Le postmoderne expliqué aux enfants)* z roku 1986, je tvořena dopisy, které v souvislosti se současnou situací kultury, umění a filosofie, ale i s problematikou překonávání totalitních ideologií Lyotard psal svým mladým přátelům a žákům. Slovo „děti“ v jejím názvu poukazuje tedy jednak na odlišnou generační příslušnost adresátů, jednak je třeba chápat je právě v onom významu, v jakém v závěrečné stati této knižky je řeč o „dětství myšlení“ jako o nutném předpokladu každého filosofování – jímž je právě otevřenost vždy znovu obnovovanému tázání. Tyto dopisy představují jakési filosofické eseje, rozehrávající u jednotlivých slov často celou škálu jejich významů. Překladaťel tu stojí pak před nemalými problémy: bude na čtenáři, aby posoudil, do jaké míry se třeba v poslední stati podařilo najít vhodnou obdobu pro onu hru s výrazy „cours philosophique“ a „cours de philosophie“, z nichž první označuje nikdy neuzavřený proces filosofování a druhý filosofii jako předmět školní výuky. Nebo v jaké míře ve stati o Orwellovi střídání výrazů „literární akt“, „akt psaní“, ale i „umělecká stylizace“ vystihuje to, co autor vyjadřuje slovem „écriture“, které je s to nabývat ve francouzštině – od R. Barthesa až třeba po J. Derridu – významů tak rozmanitě odstíněných a vždy závislých na myšlenkovém kontextu. Anebo jestli je překlad s to být práv oné jemné hře významů, kterých v „Depeši ke konfúzi racionalit“ nabývá střídavě slovo „raison“ a které nutí třeba v jediné větě použít při překladu tři různých ekvivalentů, když je například řeč o „směšování dvojí racionality“, totiž „státní rezóny a rozumu vědění“.

Poznamenejme ještě závěrem, že překladatel se rozhodl – na rozdíl od řešení, kterého se přidržel v statích, které uveřejnil k této tematice dříve – překládat „jeux de langage“, francouzský ekvivalent toho, co Wittgenstein označuje jako „Sprachspiele“, slovy „řečové hry“, a nikoli „jazykové hry“, aby předešel jakékoli konfúzi s lingvistickým významem termínu „jazyk“ (langue), označujícím od dob de Saussurových jazyk jako systém.

POSTMODERNO
VYSVĚTLOVANÉ DĚTEM
Korespondence 1982-1985

Upozornění

Seskupili jsme několik dopisů, které autor napsal při příležitosti debat kolem postmodernismu. Souhlasu s jejich publikováním jsme na něm nedosáhli bez námahy. Dovolávali jsme se toho, že toto publikování může přispět k tomu, aby ho očistilo od některých nařčení, mezi jiným z iracionalismu, z neokonzervativismu, z intelektuálního terorismu, z naivního liberalismu, z nihilismu, z cynismu. Zdálo se, že se o taková označení nijak nestará, prohlašoval, že v jejich užívání vidí znak toho, že jeho protivníci, místo aby četli, doopravdy četli, a argumentovali *ad rem*, dávají přednost tomu, obracet debatu *ad hominem* a operovat předem danými kategoriemi, a že se nesluší, z úcty, kterou je člověk povinován myšlení, propůjčovat se k polemikám této úrovně.

Hlavně však namítal, že naivita těchto textů určených dětem, jejich klamavá, pedagogická jasnost by nemohla, kdyby byly publikovány, nijak přispět k tomu, aby zvýšila kvalitu sporu už tak dost konfužního. A on sám, dodával, má příliš daleko k tomu, vidět v této otázce jasně, než aby si troufal přikládat váhu pouhé mlhavé intuici.

My se naopak domníváme, – a to je argument, který ho přiměl k povolnosti –, že není nijak špatné, když se pocit třeba i jen vágní (protože může uvést jako důkaz jen to, čemu Kant říkal dějinná znamení), předtucha, že se v naší senzibilitě cosi mění, projeví ve své bezprostřední nevyhraněnosti. Tato nehotovost, tato dětskost nejsou ani zdaleka něčím, co by bylo protikladné rozumu a poctivosti, nýbrž respektují svým způsobem právě objekt příslušné Ideje, současnou historii, jejímuž chápání se naše myšlenka může vystavit jen jako dítě.

Vypustili jsme z této korespondence pasáže, které se nevztahují k jejímu hlavnímu předmětu. Ponechali jsme i opakování některých věcí od dopisu k dopisu. Za prezentaci celku neseme zodpovědnost my.

Paříž, 25. prosince 1985

Vydavatelé

1. ODPOVĚĎ NA OTÁZKU: CO JE POSTMODERNO?

Thomasu E. Carrollovi

Milán, 15. května 1982

Požadavek

Jsme v okamžiku ochabnutí, hovořím o atmosféře doby. Ode všad se na nás naléhá, abychom skoncovali s experimentováním, v umění i jinde. Četl jsem jistého historika umění, který vynáší realismus a hlásá nástup nové subjektivity. Četl jsem jistého uměleckého kritika, který šíří a prodává na malířských trzích „trans-avantgardismus“. Četl jsem, že pod označením postmodernismu architekti odvrhují projekt *Bauhausu* a spolu s funkcionalistickou vaničkou vylévají i ono děcko, jímž je stále ještě umělecký experiment. Četl jsem, že jistý nový filosof objevuje to, co legračně označuje jako judeokristianismus, a chce jeho pomocí učinit přítrž bezbožnosti, které jsme prý dali zavládnout. Četl jsem v jednom francouzském týdeníku, že čtenáři nejsou spokojeni s *Mille plateaux*, protože by zajisté chtěli, zvláště při četbě filosofické knihy, aby za to byli odměněni trochou životního smyslu. Četl jsem z pera významného historika, že spisovatelé a myslitelé patřící k avantgardám šedesátých a sedmdesátých let nastolili v řečové praxi vládu teroru a že je třeba obnovit podmínky plodné debaty tím, že intelektuálové budou přinuceni užívat obecného způsobu vyjadřování, takového, jaký je vlastní historikům. Četl jsem mladého belgického filosofa řeči, který si stěžuje, že kontinentální myšlení prý tváří v tvář oné výzvě, kterou představují stroje produkující řeč, přenechalo starost o realitu jim a referenční paradigma nahradilo paradigmatickým adlinguisticity (hovoří se o slovech, píše se o napsaném, intertextualita), a který myslí, že je nyní třeba obnovit pevné zakotvení řeči v jejím referens. Četl jsem nadaného teatrologa, pro něhož postmodernismus se svými hrami a se svými fantaziemi nemá velkou váhu oproti politické moci, zvláště když znepokojené veřejné mínění ji povzbuzuje, aby tváří v tvář hrozbám jaderné války prováděla politiku totalitární ostražitosti.

Četl jsem renomovaného myslitele, který vystupuje na obranu modernity proti těm, které označuje jako neokonzervativce. Ti

chtějí, jak tento autor věří, pod praporem postmodernismu odvrhnout moderní projekt, který zůstal nedokončený, projekt osvícenství. Dokonce i poslední stoupenci osvícenství, jako Popper a Adorno, byli s to, máme-li mu věřit, hájit osvícenský projekt jen v některých speciálních oblastech života, v oblasti politiky, pokud jde o autora *The Open Society*, a v oblasti umění, pokud jde o autora *Aesthetische Theorie*. Jürgen Habermas (rozpoznal jsi, že běží o něho) soudí, že pokud modernita ztroskotala, pak v tom smyslu, že dopustila, aby se celistvost života roztříštila v navzájem nezávislé speciální oblasti přenechané úzké kompetenci odborníků, zatímco konkrétní jednotlivec prožívá „desublimaci smyslu“ a „destrukturuaci formy“ ne jako osvobození, nýbrž v podobě té nesmírné nudy, které před více než stoletím dal výraz Baudelaire.

Podnícen tím, co naznačil Albrecht Wellmer, tento filosof soudí, že lék na tuto parcelaci kultury a na její odtržení od života může přinést jen „proměna statutu estetické zkušenosti, když ta se už nebude vyjadřovat především soudy vkusu“, nýbrž „bude využívána k propátrávání historické situace života“, to znamená, když „bude uvedena ve vztah k problémům existence“. Neboť tato zkušenost „se pak vřazuje do řečové hry, která není už řečovou hrou estetické kritiky“, zasahuje „do kognitivních procesů a do normativních očekávání“ a „mění způsob, jakým tyto různé momenty vesměs *spolu souvisí*“. Od umění a od zkušenosti, kterou skýtá, požaduje, aby zkrátka vytvářely most překlenující propast, jež odděluje kognitivní diskurs od diskursu etického a od diskursu politiky, a aby tak razily cestu jednotě zkušenosti.

Moje otázka zní, na jaký druh jednoty tu Habermas myslí? Je snad oním cílem, k němuž směřuje moderní projekt, vytvoření společensko-kulturní jednoty, v níž by všechny prvky každodenního života a myšlení našly místo jako v určitém organickém celku? Anebo je ten přechod, který je třeba vytvářet mezi různorodými řečovými hrami, mezi řečovými hrami poznání, etiky a politiky, jiného řádu než ony samy? A jestliže ano, jak má být schopen „realizovat jejich efektivní syntézu“?

První hypotéza, jejíž inspirace je hegelovská, nezpochybňuje pojem dialekticky totalizující různé zkušenosti; druhá je bližší duchu Kantovy *Kritiky soudnosti*, ale musí být stejně jako ona podrobena přísnému přezkoumání, jaké postmoderní doba vyžaduje, pokud jde o osvícenské myšlení, o ideu jednotného cíle historie a o ideu

subjektu. Právě tuto kritiku zahájili nejenom Wittgenstein a Adorno, ale i někteří myslitelé, ať už francouzští či nikoli, kteří nemají tu čest být čtení profesorem Habermasem, díky čemuž alespoň uniknou špatnému označkování jako hlasatelé neokonzerwativismu.

Realismus

Požadavky, které jsem citoval na začátku, nejsou všechny rovnocenné. Mohou si dokonce navzájem odporovat. Jedny jsou vznášeny ve jménu postmodernismu, druhé ho mají potírat. Není nutně totéž žádat, aby tu bylo určité referens (a určitá objektivní realita), nebo jistý smysl (a jistá důvěryhodná transcendence), nebo nějaký adresát (a tedy publikum), nebo nějaký adresant (a subjektivní expresivita), nebo komunikační konsensus (a určitý obecný komunikační kód, jako je třeba žánr historického diskursu). Ale v těch mnohotvarých výzvách k skoncování s uměleckými experimenty je obsaženo totéž volání k pořádku, touha po jednotě, identitě, jistotě a lidovosti (ve smyslu *Öffentlichkeit*, „nalezení publika“). Je třeba přimět umělce a spisovatele, aby se vrátili do lůna společnosti, nebo alespoň, pokud toto společenství je považováno za choré, učinit je zodpovědnými za jeho léčbu.

Existuje určitý nesporný znak této obecné dispozice: že totiž pro všechny tyto autory není naléhavějšího úkolu než zlikvidovat dědictví avantgard. Takovouto netrpělivostí se vyznačuje zejména takzvaný „transavantgardismus“. Odpovědi jednoho italského kritika na otázky kritiků francouzských neponechávají v tomto směru žádnou pochybnost. Za jistější cestu k potlačení avantgard, než by byl přímý útok, pokládají umělci a kritikové jejich míšení. Neboť nejcyničtější eklekticismus mohou takto vydávat za překonání venkoncem jen zcela dílčí povahy předchozích uměleckých průzkumů. Kdyby se k nim chtěli otevřeně obrátit zády, vystavovali by se směšnosti spjaté s představou neoakademismu. Nuže, v období, kdy se měšťáctvo zabydlovalo v historii, Salóny a Akademie mohly plnit jistou prověřovací funkci a udílet pod krycím heslem realismu ceny za dobré chování výtvarné a literární. Ale kapitalismus má sám v sobě takovou schopnost zbavovat běžné věci, společenské role a instituce jakékoli reality, že takzvaně „realistická“

zobrazení mohou evokovat realitu už jen ve formě nostalgie nebo výsměchu, jako něco, co přináší spíš utrpení než uspokojení. Ve světě, kde skutečnost je tak destabilizovaná, že neskýtá látku ke zkušenosti, nýbrž jen podněty k prozkoumávání a k experimentování, se klasicismus nezdá být možným.

Toto téma je dobře známé čtenářům Waltera Benjamina. Je ovšem třeba uvědomit si přesně jeho dosah. Fotografie nebyla výzvou, s kterou by malířství bylo konfrontováno zvenčí, zrovna tak jako jí nebyla ve vztahu k narativní literatuře průmyslová kinematografie. Fotografie dovršovala některé aspekty programu zaměřeného na zvládnutí řádu viditelného, tak jak tento program vypracovalo quattrocento, a průmyslová kinematografie zase dovolovala plně realizovat spojení diachronií v organické celky, tak jak to bylo od XVIII. století ideálem velkých románů líčících zranění hrdiny. To, že ruka a řemeslo byly vystřídány mechanikou a průmyslovými postupy, by nebylo samo o sobě žádnou katastrofou, leda pro toho, kdo věří, že umění je ve své podstatě výrazem geniální individuality, vyzbrojené elitním řemeslným výcvikem.

Výzva spočívala hlavně v tom, že fotografické a kinematografické postupy mohou lépe, rychleji a s tisíckrát širší možností uplatnění než malířský a výtvarný realismus plnit úkol, který tomuto realismu ukládal akademismus, totiž chránit lidské vědomí před pochybnostmi. Fotografie a průmyslová kinematografie musí nad malířstvím a nad románem vyhrát, když jde o stabilizování určitého referens, o jeho uspořádání z určité perspektivy, v níž se jeví obdařené rozpoznatelným významem, a o repetitivní užití syntaxe a slovníku, které adresátovi dovoluje obrazy a sekvence rychle dešifrovat, a dospět tedy bez nesnází k vědomí vlastní identity a současně s tím i k vědomí souhlasu, jehož se mu přitom dostává od druhých, protože tyto obrazové a větné struktury představují prostě jeden z komunikačních kódů. Takto se množí efekty reality, nebo chce-li někdo, fantazie realismu.

Jestliže se nechtějí stát sami rovněž podpůrci toho, co je, přitom ostatně podpůrci, jejichž význam je druhořadý, malíř a romanopisec musí takové terapeutické využití své aktivity odmítnout. Musí podrobit zkoumajcímu tázání pravidla malířského nebo vyprávěčského umění, jak se jim naučili a jak je převzali od svých předchůdců. Ta se jim brzy začnou jevit jako prostředky klamání, svádění a uklidňování, které jim nedovolují být „pravdiví“. Pod

společným jménem malířství nebo literatury dochází k rozštěpení, jaké nemá v minulosti obdoby. Ti, kdo se vzpěčují podrobit umělecká pravidla přezkoumávání, dělají v masovém konformismu kariéry tím, že pomocí „správných pravidel“ skýtají endemicky se šířící touze po realitě objekty a situace, které jsou s to ji uspokojit. Pornografie je právě využitím fotografie a filmu k tomuto účelu. Ta se takto stává pro zobrazovací a vyprávěcí umění, které nehodlá vzdorovat výzvě masové sdělovacích prostředků, obecným vzorem.

Pokud jde o umělce a spisovatele, kteří jsou připraveni zpochybnit pravidla výtvarného a narativního umění a rozšiřováním svých děl sdělovat eventuálně svá podezření druhým, těm je souzeno, že pro milovníky umění, kterým záleží na realitě a identitě, nebudou věrohodní, nemají zaručenou pozornost žádného publika. Tímto způsobem lze dialektiku avantgard vyvodit z oné výzvy, kterou pro umění malovat a vyprávět představují průmyslové a masové sdělovací realismy. Duchampovské *ready made* jenom aktivně a parodicky vyjadřuje tento stálý proces odříkání se malířství a uměleckého *métier* vůbec. Jak bystře konstatuje Thierry de Duve, moderní estetická otázka zní: co je krásné?, nýbrž: jak je tomu s uměním (a s literaturou)?

Realismus, jehož jedinou definicí je, že se hodlá vyhnout otázce, co je realita, tak jak vyplývá z otázky, co je umění, se ocitá vždycky někde mezi akademismem a kýčem. Když moc má jméno strana, realismus se svým neoklasickým doplňkem triumfuje nad experimentální avantgardou tím, že ji hanobí a zakazuje. Je ovšem také ještě třeba, aby „správné“ obrazy, „správná“ vyprávění, správné formy, které strana požaduje, vytříďuje a rozšiřuje, našly obecnost, které po nich bude toužit jako po vhodném léku na pocitovanou depresi a úzkost. Požadavek reality, to znamená jednoty, jednoduchosti, sdělnosti atd., neměl stejnou intenzitu ani stejnou stálost u meziválečného německého publika a u porevolučního publika ruského: tady lze vidět rozdíl mezi realismem nacistickým a stalinským.

Zůstává fakt, že když vychází od politické instance, útok proti uměleckému experimentu je v pravém smyslu reakční: estetický soud by se měl vyslovovat jen k tomu, jak je to které dílo ve shodě se stanovenými pravidly krásna. Místo aby pro dílo zůstávalo znepokojivou otázkou, co vlastně z něj činí umělecký objekt

a jestli si bude s to najít své obecenstvo, politický akademismus zná a vnucuje apriorní kritéria „krásného“, která určují selekci děl a publika naráz a jednou provždy. Způsob, jakým se kategorií užívá v estetickém soudu, by byl takto stejné povahy jako při soudu kognitivním. Abychom užili Kantových pojmů, v obou případech by šlo o soudy určující: výraz je napřed rozumem „správně utvořen“ a ze zkušenosti se pak vyberou jen „případy“, které mohou být pod tento výraz zahrnuty.

Když má moc jméno kapitál, a nikoli strana, „transavantgardistické“ nebo „postmoderní“ řešení ve smyslu Jencksově se ukazuje vhodnější než řešení antimoderní. Eklekticismus je nulový stupeň současné obecné kultury: lidé poslouchají *reggae*, dívají se na *westerny*, jedí v polědne u McDonalda a večer jídla krajové kuchyně, používají v Tokiu francouzských parfémů a v Hongkongu se oblékají podle módy „retro“, vědění je předmětem televizních soutěží. Najít publikum pro eklektická díla je snadné. Tím, že se stává kýchem, umění lichotí zmatenosti, která vládne „vkusu“ milovníka umění. Umělec, ředitel galerie, kritik a publikum nacházejí společně zálibení v směsici čehokoli, a přítomná chvíle je chvílí ochablého uvolnění. Ale tento realismus čehokoli je realismem peněz: při neexistenci estetických kritérií je nadále možné a užitečné poměřovat hodnotu děl ziskem, který přinášejí. Tomuto realismu jsou vhod všechny možné směry, jako jsou kapitalismu vhod všechny „potřeby“, pokud jen tyto směry a potřeby mají nějakou kupní sílu. Co se vkusu týče, není třeba být vybíravý, když jde o finanční spekulaci nebo o rozptýlení. Umělecké a literární zkoumání nových možností je ohroženo dvojím způsobem, jednak „kulturní politikou“ a jednak uměleckým a knižním trhem. To, co se mu doporučuje hned z té a hned z oné strany, to je dodávat díla, která by se především týkala témat majících platnost v očích publika, jemuž jsou určena, a která by pak byla udělána („dobře ztvárněna“) takovým způsobem, aby toto publikum poznávalo, oč běží, chápalo, co je jejich signifikátem, mohlo jim s plnou znalostí věci dát nebo odepřít svůj souhlas, a z těch, která přijme, čerpat pokud možno i jisté povzbuzení.

Pojem vznešeného a avantgarda

Interpretace vztahů mechanických a průmyslových umění s výtvarným uměním a architekturou, tak jak jsem ji právě podal, je sice ve své rovině přijatelná, ale připustíš, že zůstává úzce sociologizující a historizující, to znamená jednostranná. Je třeba přenést se přes Benjaminovy a Adornovy výhrady a připomenout, že věda a průmysl nejsou před podezřením týkajícím se reality uchráněny o nic víc než umění a literatura. Věřit v opak by znamenalo držet se přepjatě humanistické představy o mefistofelském funkcionalismu věd a technologií. Nelze popřít dnes zcela převažující existenci vědotechniky, to znamená široce se prosazující podřízení kognitivních výpovědí účelovému hledisku nejlepší možné výkonnosti, která je kritériem technickým. Ale mechanika a průmysl, zvlášť když pronikají do oblasti tradičně vyhrazené umělcům, jsou nositeli ještě i něčeho zcela jiného, než jsou účinky mocenské. Objekty a myšlenky, které mají svůj původ ve vědeckém poznání a v kapitalistické ekonomii, přinášejí s sebou i jedno z pravidel, jimž jsou podrobeny v samotné své možnosti, pravidlo, že neexistuje žádná realita, pokud není stvrzena konsensem partnerů o příslušných poznacích a závazcích.

Význam tohoto pravidla není malý. Je to stopa, kterou v politice vědce i v politice správce kapitálu zanechal fakt, že realita se vymanila z oněch metafyzických, náboženských a politických jistot, které lidský rozum pokládal ve vztahu k ní za zaručené. Toto vymanění je pro zrod vědy a kapitalismu nezbytnou podmínkou. Fyzika nemůže vzniknout bez nedůvěry k aristoteléské teorii pohybu, průmysl nevznikne bez odmítnutí cechovního systému, merkantilismu a fyziokratismu. Modernita, bez ohledu na to, do které epochy klademe její vznik, se nikdy nevyvine bez otřesení víry a bez objevu *malé reálnosti* reality, který je spjat právě s vynalézáním jiných realit.

Co znamená tato „malá reálnost“, jestliže se vynasnažíme oprostit ji od interpretace pouze historizující? Tento výraz je zřejmě příbuzný s tím, co Nietzsche označuje jako nihilismus. O hodně dřívější variantu nietzscheovského perspektivismu spatřují však v kantovském tématu vznešeného. Myslím zejména, že právě v estetice vznešeného nachází moderní umění (včetně literatury) svoji hybnou sílu a logika avantgard své axiomy.

Vznešený cit, který je zároveň pocitem vznešeného, je podle Kanta silným a dvojnásobným afektem: zahrnuje v sobě slast i strast. Lépe: slast tu vzniká ze strasti samé. V tradici filosofie subjektu, která vychází od Augustina a od Descartesa a kterou Kant nijak radikálně nezpochybňuje, se tento protiklad, který by jiní označili jako neurózu nebo masochismus, rozvíjí jako konflikt mezi různými schopnostmi subjektu, mezi schopností něco rozumově pojmut a schopností předvést něco v konkrétní podobě. Poznání existuje, jestliže výpověď za prvé je pochopitelná, a jestliže pak ze zkušenosti mohou být vyzdviženy „případy“, které jí „odpovídají“. Krása existuje, jestliže v souvislosti s určitým „případem“ (umělecké dílo), který je nejprve dán smyslově bez jakéhokoliv pojmového určení, pocit slasti nezávislý na jakémkoli zájmu, který toto dílo vyvolává, odkazuje principiálně na obecný konsensus (kterého nebude možná nikdy dosaženo).

Vkus dosvědčuje takto, že shoda mezi schopností pojmového myšlení a schopností prezentovat objekt odpovídající pojmu, shoda nedeterminovaná, bez pravidel, nacházející výraz v soudech, jež Kant označuje jako reflektující, může být zakoušena jako slast. Cit vznešenosti je jiný cit. Vynořuje se, když představivost selhává a není s to prezentovat objekt, který by se, třeba i jen principiálně, shodoval s pojmem. Máme Ideu světa (totality toho, co je), ale nemáme schopnost předvést nějaký její příklad. Máme Ideu toho, co je jednoduché (nerozložitelné), ale nemůžeme ji ilustrovat nějakým smyslově vnímaným objektem, který by byl jejím konkrétním případem. Jsme schopni vytvářet si pojem toho, co je absolutně velké nebo absolutně mocné, ale jakákoli prezentace nějakého objektu, která by nám měla „ukázat“ tuto absolutní velikost nebo absolutní moc, se nám jeví bolestně nedostatečná. Toto jsou Ideje, pro něž neexistuje možná prezentace, nedávají tedy poznat žádnou realitu (zkušenost), nepřipouštějí ani svobodnou shodu schopností, která dává vzniknout pocitu krásna, zneumožňují vytváření a ustálení vkusu. Lze o nich říci, že jsou neprezentovatelné, nepředstavitelné.

Jako moderní označím umění, které svoji „drobnou dovednost“, jak říkal Diderot, vynakládá na to, aby předvedlo, že existuje to, co je neprezentovatelné. Aby ukázalo, že existuje něco, co lze myslet a co nelze vidět ani ukázat: o toto běží v moderním malířství. Ale jak ukázat, že existuje něco, co nemůže být viděno? Kant

sám naznačuje směr, kterým je třeba se brát, když možný index neprezentovatelného pojmenovává slovy *bezvaré, nepřítomnost tvaru*. Říká také o prázdné *abstrakci*, jakou zakouší představivost při hledání nějaké prezentace nekonečna (jiná neprezentovatelná idea), že tato abstrakce sama je jakoby prezentací nekonečna, jeho *negativní prezentací*. Cituje příkaz „Nezobrazíš si Boha zpodoběním...“ atd. (Exodus 20,4) jako nejvznešenější pasáž bible, nejvznešenější v tom smyslu, že zapovídá jakoukoli prezentaci absolutna. K těmto konstatováním není třeba nic moc přidávat, máme-li nastínit estetiku vznešeného malířství: jakožto obraz bude samozřejmě něco „prezentovat“, ale negativně, bude se tedy vyhýbat figuraci či zpodobování, bude „bílé“ jako nějaký Malevičův čtverec, bude ukazovat jen tím, že nedovolí vidět, bude přinášet slast jen tím, že vyvolá nepřijemný pocit. V těchto směrnících lze právě rozpoznat axiomy malířských avantgard, pokud se tyto avantgardy zaměřují právě na to, aby viditelnými prezentacemi dělaly narážku na to, co je neprezentovatelné. Systémy zdůvodnění, v jejichž jménu nebo s jejichž pomocí se tento úkol dokázal prosazovat nebo ospravedlňovat, zasluhují velkou pozornost, ale mohou být koncipovány jen na základě zaměření k vznešenému, aby toto zaměření legitimizovaly, to znamená, aby je maskovaly. Bez oné nesouměřitelnosti reality a pojmu, kterou implikuje kantovská filosofie vznešeného, zůstávají nevysvětlitelné.

Nehodlám tu podrobně analyzovat způsob, jakým různé avantgardy realitu takřkajíc pokořily a diskvalifikovaly tím, že prozkoumávaly ony prostředky, kterými je možno vyvolávat víru v ni, totiž výtvarné techniky. Barevná atmosféra, kresba, mísení barev, lineární perspektiva, povaha podkladu a povaha nástroje, „faktura“, způsob zavěšení, muzeum: avantgardy donekonečna demaskují triky prezentace, které umožňují podrobit myšlenku pohledu a odvrátit ji od toho, co je neprezentovatelné. Jestliže Habermas chápe tak jako Marcuse toto derealizační úsilí jako určitý aspekt „desublimace“ (represivní desublimace), která charakterizuje avantgardu, je tomu tak proto, že směřuje sublimní, tj. kantovské vznešeno, s freudovskou sublimací a že estetika pro něho zůstala estetikou krásna.

Co je pak tedy postmoderno? Jaké místo zaujímá nebo nezaujímá v tomto závratném úsilí neustálých otázek, jimž jsou vystavována pravidla zobrazení a vyprávění? Je rozhodně částí moderna. Všechno, co je uznávané, třeba teprve od včerejška (*modo, modo*, psal Petronius), má být předmětem podezření. Jaký prostor zpochybňuje Cézanne? Prostor impresionistů. Jaký objekt zpochybňuje Picasso a Braque? Objekt Cézannův. S jakým uznávaným předpokladem Duchamp chce skoncovat v roce 1912? S tím, že je třeba dělat obraz, i kdyby to byl obraz kubistický. A Buren podrobuje zpochybňujícímu tázání jiný předpoklad, o němž soudí, že Duchampovo dílo ho ponechává nedotčený: místo prezentace díla. Překvapivé stupňování rychlosti, „generace“ se řítí v prudkém sledu. Nějaké dílo se může stát moderním, jen když je nejprve postmoderním. Takto chápaný postmodernismus není modernismus dospívající k svému konci, nýbrž modernismus ve stavu zrodu, a tento stav je stálý.

Nechtěl bych se nicméně držet tohoto trochu mechanického způsobu užití slova. Jestliže je pravda, že modernost se rozvíjí v oddálení od reálna a v duchu vznešeného vztahu mezi prezentovatelným a myslitelným, uvnitř tohoto vztahu lze nicméně rozlišit dvojí tóninu, abychom si vypůjčili výraz od hudebníků. Důraz může být položen na nemožnost schopnosti presentačně přítomnit, na nostalgickou touhu po přítomnosti, kterou pociťuje lidský subjekt, na nejasnou a marnou touhu, která v něm přese všechno žije. A důraz může být položen spíše na moc pojmové schopnosti – na její „nelidskost“, aby se tak řeklo (to je vlastnost, kterou od moderních umělců vyžaduje Apollinaire), protože není věcí pojmového chápání, jestli se lidská smyslovost nebo představivost shodují či neshodují s tím, co je s to pojmut – a na ono zmnožení bytí a radostnost, které vyplývají z vynalézání nových pravidel hry, výtvarné či umělecké, nebo jakékoli jiné. Pochopit, co mám na mysli, ti umožní karikaturně zjednodušené rozmístění několika jmen na šachovnici avantgardní historie: na straně *melancholie* to budou němečtí expresionisté, a na straně *novatio* Braque a Picasso; na jedné straně Malevič a na druhé Lisickij; tady Chirico, a tam Duchamp. Odstín, kterým se odlišují tyto dvě tóniny, může být nepatrný, vyskytují se často pospolu

v témž díle, navzájem skoro nerozlišitelné, a přesto svědčí o sporu, v kterém se už dlouho rozhoduje a bude rozhodovat o osudu myšlení, o sporu mezi steskem a experimentem.

Dílo Proustovo a dílo Joyceovo odkazují obě narázkovitým náznakem k něčemu, co se nedá zpřítomnit. Narážka, na kterou nedávno obrátil moji pozornost Paolo Fabbri, je možná výrazovým postupem, který je pro díla založená na estetice vznešeného nepostradatelný. U Prousta to, co je vypuštěno, aby uhradilo cenu této narážky, toť identita vědomí vystaveného přemíře času. Ale u Joyce je to identita stylizačního aktu, konfrontovaná s přemírou knižní kultury nebo literatury. Proust naznačuje neprezentovatelné pomocí jazyka nenarušeného ve své syntaxi a ve svém lexiku a pomocí stylizačního aktu, který mnoha svými operátory patří ještě k žánru románového vyprávění. Literární instituce, tak jak ji Proust zdědil po Balzacovi nebo po Flaubertovi, je zajisté podvrácena potud, že hrdina není určitou postavou, nýbrž vnitřním vědomím času: a že diachronické rozčlenění, které Flaubert zbavil jeho šťastné jistoty, je znovu zproblematizováno danou volbou narativního hlasu. Nicméně jednota knihy, odysea tohoto vědomí, i když ji kapitola po kapitole odsouvá stále dál, není dotčena: totožnost stylizačního aktu províjející se bludištěm nekonečného vyprávění stačí ke konotaci této jednoty, která mohla být přirovnána k jednotě *Fenomenologie ducha*. Joyce dává vytušit neprezentovatelné v samotném svém způsobu psaní, v signifikantu. Škála známých narativních, ba i stylistických operátorů je využita bez jakéhokoli zřetele na to, aby se uchovala jednota celku, zkoušejí se i operátory nové. Gramatika a slovník literárního jazyka nejsou už přijímány jako danosti, jeví se spíš jako akademismy, rituály zrozené z určité zbožnosti (jak říkal Nietzsche), která zabraňuje, aby bylo náznakem poukázáno k neprezentovatelnému.

Tady je tedy přetrvávající spor: moderní estetika je estetikou vznešeného, ale je nostalgická; dovoluje, aby k neprezentovatelnému bylo poukázáno jen jako k nepřítomnému obsahu, ale forma nadále dává čtenáři nebo pozorovateli, díky své rozpoznatelné soudržnosti, příležitost čerpat z ní útěchu a slast. Nuže, tyto pocity netvoří pravý vznešený cit, který je vnitřním spojením slasti a strasti: slastného potěšení, že rozum přesahuje jakoukoli prezentaci, a bolesti, že představivost nebo smyslovost se nemohou měřit s pojmem.

Postmoderno by bylo takto to, co v moderním naznačuje neprezentovatelné v prezentaci samotné; to, co se vzpírá útěše dobrých forem, konsensu vkusu, který by dovolil společně zakoušet nostalgickou touhu po nemožném; to, co zkoumá nové prezentace nikoli proto, aby se z nich čerpalo potěšení, ale aby se lépe vyciřovalo, že existuje neprezentovatelné. Postmoderní umělec, postmoderní spisovatel je v situaci filosofa: text, který píše, dílo, které vytváří, se neřídí v zásadě pravidly už stanovenými, a nemohou být posuzovány tím, čemu Kant říká soud určující, tak, že na tento text, na toto dílo budou aplikovány známé kategorie. Tato pravidla a tyto kategorie jsou tím, co dílo nebo text hledá. Umělec a spisovatel pracují tedy bez pravidel, a proto, aby ex post byla stanovena pravidla toho, co *bude vytvořeno*. Tím je dáno, že dílo a text budou mít rysy události, a také to, že přicházejí pro svého autora příliš pozdě, nebo což je totéž, že jejich realizace začíná vždycky příliš brzy. *Postmoderno* by bylo tedy třeba chápat ve smyslu paradoxu futura exacta, toho, co je budoucí (post) a zároveň právě minulé (modo).

Zdá se mi, že esej (Montaigne) je postmoderní, a fragment (Athaeneum) moderní.

Je konečně třeba, aby bylo jasné, že nám nepřísluší být *dodavatelé reality*, nýbrž vynalézat náznaky poukazující na myslitelné, jež nemůže být prezentováno. A od tohoto úkolu se nedá očekávat sebemenší smír mezi „řečovými hrami“, o nichž Kant, který o nich mluvil jako o různých „schopnostech“, věděl, že jsou navzájem odděleny propastí a že jedině transcendentní iluze (iluze Hegelova) může doufat, že je zcelí v reálnou jednotu. Ale věděl také, že tato iluze se platí terorem. Nuže XIX. a XX. století nám teroru daly zakusit dosyta. Zaplatili jsme už dost za nostalgickou touhu po celosti a jednotě, po smíření pojmu a smyslově vnímatelného, po zkušenosti průhledné a sdělitelné. Za všeobecným požadavkem uvolnění a zklidnění slyšíme mumlání touhy započít znovu s terorem, uskutečnit fantazii o realitě spolehlivě uchopené. Odpověď zní: válku všezahrnující jednotě, podávejme svědectví o neprezentovatelném, aktivujme nesmířené rozpory, zachraňme čest jména.

2. PŘÍPÍSEK K PŘÍBĚHŮM

Samuelu Cassinovi

Londýn, 6. února 1984

Tou měrou, jak se diskuse rozvíjí v mezinárodní rovině, složitost „postmoderní otázky“ se ještě víc komplikuje. Když jsem ji v roce 1979 hleděl soustředit na otázku „velkých příběhů“, vyplynulo to u mne z úmyslu zjednodušit ji, ale zjednodušoval jsem ji víc, než bylo nezbytné.

„Metanarativní příběhy“, o nichž je řeč v *Postmoderní situaci*, jsou ty, které charakterizují moderní myšlení: postupná emancipace rozumu a svobody, postupná nebo katastrofická emancipace práce (která je v kapitalismu zdrojem zcižované hodnoty), obohacení celého lidstva pokrokem kapitalistické vědotechniky, a dokonce také, počítáme-li i samo křesťanství k modernímu myšlení (v tom případě v opozici k antickému klasicismu), spása tvorstva konverzí duší přijímajících kristovský příběh mučednické lásky. Hegelova filosofie shrnuje všechny tyto příběhy v jediný celek a v tomto smyslu koncentruje v sobě spekulativní modernost.

Tyto příběhy nejsou mýty ve smyslu něčeho pouze vybájeného (ani křesťanský příběh ne). Mají zajisté tak jako mýty za účel legitimizovat společenské a politické instituce a praktiky, ustavení zákonů, různé etiky a způsoby myšlení. Ale na rozdíl od mýtů nehledají tuto legitimitu v nějakém prapůvodním zakládajícím činu, nýbrž v budoucnosti, jejíž příchod se má připravit, to znamená v určité Ideji, která má být realizována. Tato Idea (svobody, „osvícenosti“, socialismu atd.) má legitimizující hodnotu proto, že je univerzální. Všechny lidské skutečnosti jsou orientovány na ni. Modernímu myšlení dává jeho typickou formu: *projekt*, onen projekt, o němž Habermas říká, že zůstal nedokončený a že se v něm má pokračovat, že má být obnoven.

Můj argument je ten, že moderní projekt (projekt realizace univerzálnosti) nebyl opuštěn, zapomenut, nýbrž zničen, „likvidován“. Bylo tu více způsobů zničení, více jmen, která jsou jeho symboly. Jako vzorové jméno pro tragické „nedokončení“ modernosti může sloužit slovo „Osvětím“.

Ale vítězství kapitalistické vědotechniky nad ostatními kandidáty na univerzální finalitu lidské historie je jiným způsobem, jak lze moderní projekt likvidovat, a zachovat přitom zdání, že jde o jeho realizaci. Vláda subjektu nad objekty vytvořenými soudobými vědami a technologiemi není provázána ani větším stupněm svobody, ani větším všeobecným vzděláním, ani větším množstvím bohatství lépe rozdělovaného. Je provázána větší jistotou, pokud jde o fakta.

Jako kritérium souzení přijímá však jedině úspěch. Přitom není schopna říci, co vlastně úspěch je, ani proč je dobrý, spravedlivý a pravdivý, protože úspěch se pouze konstatuje, jako určité stvrzení právoplatnosti, jehož zákon neznáme. Nepředstavuje tedy naplnění projektu směřujícího k realizaci univerzálnosti, nýbrž naopak, urychluje proces delegitimizace. To právě popisuje zejména dílo Kafkovo. Ale ukazuje na to i samotný princip axiomatik, na němž jsou založeny vědecké formalizace.

Delegitimizace tvoří samozřejmě už součást modernosti: kdo může říci, jestli Kristus je synem božím, nebo podvodníkem? Jeho Otec ho opustil. Ježíšovo umučení najde svoji politickou analogii v popravě Ludvíka XVI., legitimního panovníka. Jaký bude princip legitimacy v moderní historii od roku 1792? Říká se: lid. Ale lid je určitá Idea, a lidé se přou a bijí, aby se poznalo, jaká je správná Idea lidu, a ta aby měla navrch. Odtud rozšířený výskyt občanských válek v XIX. a XX. století, i samotný fakt, že dokonce i moderní válka mezi národy je vždy válkou občanskou: já, vládá lidu, popírám legitimnost tvé vlády. V „Osvětlení“ byl fyzicky zlikvidován jeden moderní nositel suverenity: celý jeden lid. Pokusili se ho zlikvidovat. To je zločin, který zahajuje postmoderní dobu, zločin urážky suverénního majestátu, nikoli už královražda, nýbrž lidovražda (která je něčím jiným než genocida).

Jak by si velké legitimizační příběhy mohly za těchto okolností uchovat věrohodnost?

To neznamená, že už není věrohodný žádný příběh. Metanarativním příběhem nebo velkým příběhem míním právě různá vyprávění, která mají mít legitimizační funkci. Jejich úpadek nebrání nijak tomu, aby miliardy drobných a drobnějších příběhů nevytvářely nadále tkáň každodenního života.

V *Postmoderní situaci* a v ostatních knihách z této doby (zčásti i v *Pohanských návodech*) jsem zveličil význam, jaký je třeba při-

soudit narativnímu žánru. Byl to jeden moment v delším a radikálnějším uvažování, které vyústilo v knihu *Le différend*. Přehnané je zejména ztotožňovat poznání s příběhem. To neznamená, že teorie by byla objektivnější než vyprávění. Vyprávění historikovo je podrobena přibližně stejným pravidlům zjišťování reality jako vyprávění fyzikovo. Ale historie je vyprávění, které si navíc činí nárok na to, být vědou, a ne pouze románem. Vědecká teorie naproti tomu v zásadě narativní být nechce (i když současná astrofyzika ráda vypráví historii kosmu počínaje velkým třeskem). Jinak řečeno, myslím dnes, že je třeba rozlišovat různé režimy vět a různé diskursivní žánry. V obecné naratologii je určitý metafyzický prvek, který zůstává nepodroben kritice, nadvládá přisuzovaná jednomu žánru, žánru narativnímu, nad všemi ostatními, jakýsi suverénní statut drobných příběhů, který by jim měl umožňovat, aby unikly krizi delegitimizace. Unikají jí, toť jisté, ale pouze proto, že také nemají žádnou legitimizační platnost. Próza lidu, chci říci: jeho reálná próza, říká jednu věc i její protiklad, „Jaký otec, takový syn“ a zároveň: „Otec stýskal, a syn výskal“. To jedině romantismus myslel, že je konsistentní, zaměřená na úkol, kterým mělo být expresivní vyjádření, emancipace, odhalení moudrosti. Postmodernita je i koncem lidu jakožto krále příběhů.

Poslední poznámka ještě k současné vědotechnice. Ta je naplněním moderního projektu: člověk se stává pánem a vlastníkem přírody. Současně ho však tato vědotechnika hluboce destabilizuje: neboť pod označení „příroda“ je třeba zahrnout i všechny konstitutivní složky lidského subjektu: jeho nervový systém, jeho genetický kód, computer jeho mozkové kůry, jeho vizuální a auditivní snímače, jeho komunikační systémy, zejména systémy lingvistické, jeho organizační formy skupinového života atd. Nakonec i sama věda, jeho vědotechnika, tvoří součást přírody. Tak jako se pěstuje věda o přírodě, je možno pěstovat i vědu o vědě, a také se to dělá. Podobně je tomu s technologií, v posledních deseti letech vznikla celá oblast zabývající se vztahy vědy, techniky a společnosti (STS – science, technique, société) a vycházející z objevu, že subjekt je imanentní objektu, který studuje a přetváří. K tomu patří i obrácené zjištění: objekty mají určité jazyky, a poznání objektů, toť schopnost tyto jazyky překládat. Tedy inteligence pojímaná jako něco, co je věcem imanentní. Jak by za těchto podmínek vzájemného prolínání subjektu a objektu mohl

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 záření, 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 *Konfesí*: 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 pojímám v kantovském smyslu). Touto Ideou je Idea emancipace. Je jistě formulována zcela odlišně v různých „filosofických historiích“, 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 zespoličnění 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. Zjednodušení, ale toto zjednodušení bude jistě omlučeno.

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. Dílo truchlení, jak nás učí Freud, spočívá v tom, že se člověk vyrovná se ztrátou nějakého milovaného objektu tím, že přenesne 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 vyvstával 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 vztahovaná 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. (Odkazuji tu bez dalšího vysvětlování na kantovskou problematiku hypotypóz, 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 takřkajíc 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 užití 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 výpovědi 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 několikere 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 antimyologizující směr, v kterém bychom měli, jak myslím, „propracovávat“ 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 Osvětím), 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 do-
tvrdím 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 pojmout 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 Kašínů se každý výklad nějakého *miyoi* (mýtus, povídka, legenda nebo tradiční vyprávění) začíná ustálenou formulí: ‚Toto je příběh o ...‘, tak jak jsem ho vždycky slyšal. 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 takřka 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 legitimitě 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. Některá 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. Uzavřena 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 legitimitě (její právo), a zároveň i její logistiku (způsob předávání sdělení, vyznačování míst a momentů, využití přírodních daností v kulturní tradici atd.).

Legitimita 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 odevzdy; 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 axiom velkého spekulativního příběhu v jeho aplikaci na historii lidstva. Ale otázkou je právě, jestli historie lidstva jako taková vůbec existuje. Epistemologická verze je nejobeztřejší, 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-straussovské 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 Internacionála 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 keynesiánství, 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 ztřítko? 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.

4. MEMORANDUM O LEGITIMITĚ

Alexandru Demouleovi

New York, 26. prosince 1984

Chtěl bych přistoupit k otázce totalitarismu z hlediska na pohled úzkého, z hlediska řečové formy legitimizace. Pokládám tento přístup za radikálnější než který jiný, politologický, sociologický nebo historický, a sice potud, že se při něm neopíráme o běžně přijímané pojmy, které pak často opomíjíme podrobit zkoumání, jako je moc, společnost, lid, tradice atd. Zdá se mi navíc, že dovoluje odlišit navzájem různé stavy totalitarismu, jejichž povahové rozdíly jsou tímto termínem, který je sám také poněkud totalizující, zastírány a navzájem směřovány.

1. Začnu tím, že ti připomenu určité Kantovo rozlišení, tedy rozlišení, které patří k politické filosofii kritického osvícenství, aniž se tu budu pokoušet volbu tohoto odkazu nějak vysvětlovat. Ve spisku *O věčném míru* (II. odd., čl. 1) Kant rozlišuje to, čemu říká *forma imperii*, způsob, jakým se realizuje vládnutí, a to, čemu říká *forma regiminis*, princip, podle kterého stát používá své moci. První z nich, forma vládnutí (*Beherrschung*) závisí na tom, na koho je přenesena nejvyšší moc: buďto na jediného člověka (autokracie), nebo na některé (aristokracie), anebo na všechny (demokracie); forma režimu (*Regierung*) je buďto despotická, nebo republikánská, podle toho, jestli výkonná moc a zákonodárná moc splývají v jedno, nebo nikoli. Kant ihned dodává, že demokratická forma, tj. onen způsob vládnutí, který praktikování veřejné moci dává přímo do rukou všem občanům bez zprostředkování reprezentativních instancí, vede k formě režimu, která je nutně despotická, protože lid je v tomto případě jakožto nositel nejvyšší moci zároveň zákonodárcem i prováděčem svých vlastních rozhodnutí. Nějaký samovládce naproti tomu, jako pruský Bedřich II., může naopak podle Kanta realizovat svoje vládnutí způsobem analogickým způsobu republikánskému (co se režimu týče).

Otázka legitimacy není, jak vidíš, v této pasáži spisku *O věčném míru* probírána přímo. Chtěl bych ji nicméně spojit s tímto rozlišením despotického a republikánského režimu následujícím způsobem.

Jako legitimizační instanci by bylo možno označit subjekt normativní věty. Normativní věta je taková, která má za objekt nějakou větu preskriptivní a dává jí zákonnou platnost. Dejme tomu, že půjde o preskripci: *X je povinen vykonat akci a*. Normativní věta by zněla: *Y stanoví jako normu, že x je povinen vykonat akci a*. Takto formulovaná normativní věta tu označuje jménem y instanci, která legitimizuje preskripci týkající se x. Tím, komu připadá legislativní moc, je y. Kantův despotismus a republikanismus lze snadno označit pomocí tohoto malého souboru vět.

Jestliže se nyní položí otázka, kdo může být y, aby mohl být vybaven touto zákonodárnou autoritou, dospíváme rychle k obvyklým aporiím. *Circulus vitiosus*: y má autoritu ve vztahu k x, protože x pověřuje y touto autoritou. *Petito principii*: autorita je dána autorizací, tj.: tím, co opravňuje y, aby stanovoval normy, je normativní věta. Nekonečný regres: x je autorizováno y, které je autorizováno z, atd.; paradox idioktu (ve Wittgensteinově smyslu): Bůh, nebo Život, nebo jakékoli velké A označuje y jako toho, kdo má uplatňovat autoritu, ale y je jediným svědkem tohoto zjevení.

Řekl bych, že alespoň v rámci úvahy o totalitarismu tím, co tuto logickou aporii, charakterizující autorizaci, maskuje (nebo co zaplňuje příslušné ontologické prázdno), jsou dva základní řečové postupy. Oba se uchylují k vyprávění, tj. odstraňují toto základní manko alespoň povrchově tím, že rozvíjejí onu zásadní nesnáz podél diachronické osy. To je však jejich jediný společný bod. Neboť jeden provádí toto rozestření směrem zpět k počátku, druhý směrem k cíli. Když věci hodně zjednodušíme – toto zjednodušení jistě omluvíš –, tak lze říci, že jedno z těchto vyprávění dává formu mýtickým příběhům nepostradatelným v tradičních společenstvích, druhé pak příběhům emancipačním (které jsem v *Postmoderní situaci* označoval jako metanarativní příběhy).

Nyní je na místě upřesnit fungování těch i oněch, aniž přitom budeme ztrácet ze zřetele otázku totalitarismu.

2. Abych věci vyjádřil zcela jasně, musel bych začít tím, o co se argumentace tohoto memoranda opírá, a to se týká řeči. To tady udělat nemohu. Omezím se na velice stručnou zkratku. Řeč je objektem určité Ideje. Neexistuje jakožto soubor nástrojů, z něhož „mluvčí“ (jimiž jsou obecně lidé) čerpají, aby se vyjadřovali a aby

spolu komunikovali. Jestliže se oprostíme od tohoto funkcionalistického aspektu, shledáme, že jsou *dány* jediné věty, a to v celých myriádách; že tyto věty nejenomže vyjadřují určité významy, ale situují ve světě, který prezentují, ať už jsou jakkoli skromné a pomíjivé (nebo mlčelivé), určitého adresanta, určitého adresáta a určité referens; že lze rozlišit čeledi nebo režimy vět právě na základě toho, že je nemožné přeměnit jednu větu v jinou, aniž se obmění – řekněme pro zjednodušení – pragmatická situace oněch instancí, které jsem právě vyjmenoval (referens, adresát, adresant). Věta *Dveře jsou zavřené* je větou deskriptivní, prezentuje určitý svět, v němž položenou otázkou je to, jestli dveře jsou nebo nejsou zavřené, a podléhá tedy kritériu pravdivosti či nepravdivosti. Věta *Zavři dveře* je větou preskriptivní, otázka, které dává vyvstat, se týká správnosti příkazu, s kterým se obrací na adresáta, a provedení aktu, který předpisuje. Viděli jsme právě, že věta normativní se řídí režimem od věty preskriptivní zcela odlišným. Totéž platí pro větu tázací, performativní (v užším slova smyslu) nebo zvolací.

Jiný aspekt, který určuje moji argumentaci a který má, myslím, velký význam pro pochopení totalitarismu, spočívá v tom, že každá věta, byť i sebeobyčejnější, se tu objevuje jako určitá událost. Tím chci říci, ne snad že je něčím výjimečným, senzačním či že tvoří závažný mezník, nýbrž že není nikdy ve svém obsahu něčím nutně daným. Je nutné, *aby něco* přišlo, tedy samotný výskyt něčeho, ale *to, co* přijde (věta, její smysl, její objekt, její promluvoví účastníci) nikdy nutně není. Nutnost náhodnosti, nebo chceš-li: bytí nebytí. Způsob, jakým jedna věta naváže na jinou větu, není v zásadě předem determinovaný. Existují zajisté promluvové žánry: výklad (jako tady), dialektika (které my říkáme diskuse), tragický žánr, komický žánr, satira (žánr žánrů), esej, deník atd. Tyto promluvové žánry podřizují navazování vět určitým pravidlům, která zajišťují, že promluva směřuje k cíli, který jí daný žánr stanoví: přesvědčit, získat pro určitou věc, rozplakat, rozesmát atd. Respektování těchto pravidel dovoluje tedy spojovat věty se zaměřením na určitý žánrový cíl. Ale jak víš, tato pravidla navazování se těší účtě (a i tu s výhradami) jediné v klasické poetice a rétorice. Moderní spisovatelé a umělci znovu a znovu porušují tato pravidla právě proto, že přisuzují větší hodnotu události než snaze o napodobení nebo o konformnost. V souladu

s Auerbachem bych mezi moderní autory zařadil Augustina, vedle Rabelaise, Montaigne, Shakespeara, Sterna, Joyce nebo Gertrudy Steinové. Moderní porušování pravidel není zajímavé proto, že je transgresí, jak se domníval Bataille, ale protože znovu otevírá otázku něčeho a události, jak to ukazuje Benjamin v souvislosti s Baudelairem nebo Barthes ve své teorii textu a stylizačního procesu.

3. Vracím se nyní k úvaze o legitimizačním příběhu a totalitarismu. Nejprve vyprávění mytické.

Je starou otázkou, kterou rozpracoval už Schelling, jestli mýtus je něčím prvopočátečním, nebo jestli prapočátek je čímsi mytickým. Freud narazil na tutéž otázku. Existuje výborná studie tvé matky na toto téma. Korpus vyprávění nějaké tradiční etnické skupiny, jako jsou třeba oni Kašínavové, jejichž vyprávění André Marcel d'Ans prezentuje spolu s rituálem jejich tradování, zahrnuje vyprávění o prapočátku, mýty ve vlastním slova smyslu, ale také drobné historky, povídky, legendy. To, co je pro naši otázku závažné, tkví podle mého soudu spíše v *pragmatice vyprávění* než v analýze narativních obsahů. Aby někdo mohl *naslouchat* kašínavským příběhům, musí být nositelem určitého kašínavského jména (tak je tomu i u zmíněného antropologa) a musí být mužem nebo děvčátkem před pubertou. Aby někdo mohl tyto příběhy *vyprávět*, musí být nositelem kašínavského jména a mužem. Konečně každý Kašínava bez výjimky může *být objektem* některého z těchto vyprávění. Tradování příběhů podléhá tedy určitým omezením. Při těch se uplatňuje rozčlenění společenství na příbuzenské skupiny, které určují exogamní uzavírání sňatků: u Kašínavů jsou to dvě „poloviny“ mužské, dvě ženské a v každé polovině dvě věkové třídy, tedy osm příbuzenských skupin. Nuže, jak poznamenává etnolog, „explicitní funkcí exogamních sňatků je i předávání *jmén*“. Pravidla, kterým podléhá narativní pragmatika, musí být chápána jako pravidla autentifikace a uchovávání příběhů, a tedy společenství samotného, tím, že se jména znovu a znovu opakují.

Etnolog to dotvrzuje konstatováním, že každé vyprávění je zahajováno formulkou: „Toto je příběh toho a toho, tak jak jsem ho vždycky slychal. Teď vám ho budu sám vyprávět, poslechněte si ho!“ A jak dodává, toto vyprávění se pak uzavírá jinou formul-

kou, která říká: „Tady končí příběh toho a toho. Ten, kdo ho vyprávěl, je ... (kašínavské jméno), u bělochů ... (španělské nebo portugalské jméno).“ Když takto vyprávěný příběh pokaždé pevně spíná s jmény tří instancí, vypravěče, posluchače a hrdiny, narativní rituál legitimizuje tento příběh tím, že ho wpisuje do světa kašínavských jmen.

Z toho vyplývá charakteristické pojetí historického času. Každý vypravěč tvrdí, že příběh, který vypráví, „slyšel odevždy“. Byl posluchačem tohoto příběhu, a jeho tehdejší vypravěč byl předtím sám také posluchačem. Tak je tomu s celým řetězcem tradování. Je tedy třeba, aby hrdinové byli sami svými prvními vypravěči. Čas diegese, v němž se vyprávěný děj odehrává, je bez přerušení spjat s časem přítomného vyprávění, které vypráví tento děj. Tuto panchronii zajišťují dvě operace: stabilita jmen, kterých je konečný počet a která jsou udělena jednotlivcům podle systému, který je na čase nezávislý; a permutabilita pojmenovaných jednotlivců v oněch třech narativních instancích – vypravěč, posluchač, hrdina –, která je v každém jednotlivém případě určována rituálem.

Myslím, že tento řečový dispozitiv je příkladný pro naši první formu *regiminis*, náš první režim, pro ten, který Kant označoval jako despotický, a pro legitimizaci k němu příslušné normativní instance. Jména, tyto „neměnné designátory“, jak říká Kripke, určují jistý svět, svět jmen, který je světem kulturním. Tento svět je konečný, protože konečný je počet jmen, která jsou tu k dispozici. Tento svět je odevždy týž. Každá lidská bytost tu zaujímá své místo. Pod určitým jménem totiž, které bude určovat její vztah k ostatním jménům. Toto místo vymezuje sexuální, ekonomické, sociální a řečové směny, které tato bytost má právo nebo povinnost realizovat s jinými nositeli jmen, nebo které jsou pro ni nepřipustné. Událost (už jsme u ní) vstupuje do tradice, jen když je zaobalena do příběhu, který je podroben pravidlům jmen, jak pokud jde o to, co vypráví (jeho různá referens: hrdinové, místa, doby), tak i pokud jde o způsob, jakým je vyprávěn (jeho vypravěč, jeho posluchači). Takto je ono prázdno, které zásadně odděluje od sebe dvě věty a činí z věty událost, zaplněno příběhem, který je sám podroben zákonu opakování jmen a jejich permutace v jednotlivých instancích. Kašínavská identita, ono „my“, které v sobě shrnuje ony tři narativní instance, uniká takto závratí ná-

hodnosti a nicoty. A protože příběhu je vlastní, že může v sobě shromážďovat, uspořádávat a předávat nejenom popisy, ale také preskripce, hodnocení a city (například věty zvolací a tázací), tradice přenáší dále povinnosti spjaté s jmény spolu s předpisy týkajícími se té které situace, a legitimizuje je už samotným tím faktem, že je staví pod autoritu kašínavského jména.

Kašínavové se sami označují za „pravé lidi“. To, co je této tradici cizí, událost přírodní či lidská, pokud pro ni neexistuje jméno, není, protože není autorizována (není „pravá“). Autorita není reprezentována v moderním slova smyslu, kašínavský lid stanoví zákony tradováním svých příběhů, a tím, že je provádí (protože jména vytvářejí povinnosti všeho druhu), uskutečňuje sám moc exekutivní. V této narativní praxi jde tedy skutečně o určitou politiku, ale ta je vnořena do celku života ustaveného příběhy, a v tomto smyslu ji můžeme označit jako „totalitní“.

Jsem si vědom, kolik simplifikujícího je v mém popisu. Etnolog by neměl moc práce s vyvrácením závěrů, které z něho vyvozují. Ukázal by, do jaké míry je moje analýza poplatná staré touze Západu najít v exotismu konkrétní obraz toho, co ztratil, jako to už Platón hledal v Egyptě nebo v Atlantidě. Tuto kritiku plně sdílím. Náš pohled na mýtus je pravděpodobně sám mýtický, a kašínavské příběhy bereme jistě s mnohem menším smyslem pro humor než Kašínavové sami. Ale náš sklon činit příběh nositelem archaické legitimizace je už sám o sobě zajímavý ve vztahu k problematice, kterou se tu zabýváme, k problematice moderního totalitarismu. Je dokonce něčím základním.

Právě on, právě toto nadhodnocování, které je v myslích lidí vždy značně rozšířené, vždy potenciálně aktivní, vysvětluje to, že nacismus se mohl s úspěchem uchýlovat k mýtu, aby postavil svoji despotickou autoritu proti republikánské autoritě, která organizovala politický život moderního Západu, a především politický život Výmaru. Postavil na místo ideje občana jméno Árijce, vzdal se moderního kosmopolitického horizontu a za základ své legitimacy vzal ságu severských kmenů. Jestliže mohl uspět, pak proto, že v lidu „demokraticky“ suverénním ve smyslu Kantově, dřímala touha po „návratu ke zdrojům“, kterou může naplnit jedině mytologie. Nacismus poskytl tomuto lidu jména a příběhy, které mu dovolily identifikovat se výhradně s germánskými hrdiny a zacelit rány, které zanechala událost porážky a krize. Xenofobie, chrono-

fobie jsou nutnými implikacemi tohoto legitimizačního řečového dispozitivu. K tomu se ještě vrátím.

4. Republikanismus je víc než jen rozdělení mocí, vyžaduje rozštěpení a možná úplný rozpad lidové identity. Je to víc než jen záležitost reprezentace, je to z hlediska řeči taková organizace větných režimů a promluvových žánrů, která je založena na jejich rozpojení a která následkem toho ponechává mezi nimi prostor volného pohybu, nebo jinak řečeno, která uchovává možnost, aby byla brána v počet událost ve své nahodilosti. Tuto organizaci označují jako *deliberativní*.

V tradičním vyprávění je, jak jsme viděli, kombinace různých účelů, o něž tu jde – vzbudit víru, dát vědět, přesvědčit, přivést k rozhodnutí atd. –, skryta v homogenosti, s jakou se věci odvíjejí. Organický charakter vyprávění, řekl bych: jeho totalizující charakter, nepřeje analýze. V deliberativní politice se uspořádání promluvových žánrů a větných režimů dá rozložit. Prostý, ba přímo naivní popis jednotlivých momentů deliberativního procesu ti dovolí bez nesnází to pochopit:

1. Nejvyšší cíl je formulován určitou kanonickou větou (řekněme: vytyčení toho, oč jde), která je tázací větou preskriptivní: *Čím máme být?*, nesoucí různé významy: *šťastnými, věducími, svobodnými, navzájem rovnými, bohatými, mocnými, umělci, Američany?* Odpovědi jsou vypracovávány v různých filosofických historie, o nichž se v politické sféře mnoho nedebatuje, ale které jsou nicméně přítomny pod označením „duchovních příbuzenství“.

2. Na *Čím máme být?* navazuje: *Co máme dělat, abychom tím byli?* Od čisté preskripce, preskripce téměř etické, se takto přechází k hypotetickému imperativu typu: chceš-li být tímto, tak dělej toto.

3. Tato poslední otázka vyžaduje inventář prostředků umožňujících dospět k tomuto cíli. Analýzu situace, popis toho, co je potenciálně k dispozici, a toho, čím mohou disponovat partneři a protivníci, definici zájmů těch i oněch. To je zcela jiný promluvo-
vý žánr, ve vlastním smyslu kognitivní, promluvy specialistů, odborníků, poradců a konzultantů, kteří přispívají formou anket, zpráv, sondáží, ukazatelů, statistik atd.

4. Když jsou získány tyto informace, v takové úplnosti, jak to povaha hry dovoluje, musí nastoupit nový promluvo-
vý žánr, jehož

předmětem je: *Co bychom mohli udělat?* Kant by v tom viděl ideu představitosti (intuici bez pojmu), Freud volné asociace, my to označíme jako *vytváření scénářů* nebo *modelační techniky*. Vyprávění v modu ireálna.

5. Deliberace, rokování ve vlastním slova smyslu se pak týká těchto scénářů. Platí pro ni režim argumentace. Každý z rokujících hledí dokázat, že druhý nemá pravdu, a proč. To je onen žánr, který Aristoteles označoval jako dialektiku. Je k ní přimíšena i rétorika. Jednotlivé *logoi* čili argumenty se kombinují s různými *topoi* čili klasickými přesvědčovacími postupy. Nejde jenom o to, vyvrátit druhého, ale také přesvědčit třetího (soudce, předsedu, v demokracii sbor voličů).

6. Pak přichází okamžik rozhodování, to znamená soudu, nezáhadnější z vět, jak soudil Kant, událostní věta povýtce. To jsou rezoluce, programy, volby, arbitráže.

7. Soud musí být legitimizován, to je úloha promluvy normativní (je tu právo takto rozhodnout?), pak musí být uveden v platnost (dekrety, výnosy, zákony, oběžníky) a přestupky musí být potrestány.

Toto uspořádání je navzdory vnějšímu zdání ve svém sřetězení paradoxní, v důsledku různorodosti svých složek: jak vyvodit preskriptivní větu (*Musíme*) z nějaké věty deskriptivní (*Tohle je to, co můžeme*)? Jak navázat na preskripci normativní větu, která ji má legitimizovat? V tomto smyslu tu právě existuje jistá labilita deliberativního dispozitivu. Závažná role, kterou tu hraje poznání (vědotecnika ve službách politiky), které je samo podrobno neustálé deliberaci vědců, tuto labilitu ještě zvětšuje. Ale hlavně, jednota různorodých žánrů, které se uplatňují v této organizaci, spočívá jedině v odpovědi na první otázku: *Čím máme být?* Deliberativní organizace odolává rozkladu na své prvky jen proto, že je organogramem svobodné vůle, čistého praktického rozumu.

V republice panuje principiálně nejistota, pokud jde o cíle, která je nejistotou o identitě příslušného „my“. V narativní tradici, jak jsi viděl, se otázka finální identity neklade: kašínavské vyprávění odpovídá vždy, že máme být tím, čím jsme, Kašínavy. (A árijské vyprávění odpovídá stejně.) V republice je více druhů vyprávění, protože tu je více možných finálních identit, a v despotismu je vyprávění jedině, protože je tu jen jediný prapočátek. Republika nevede k věření, nýbrž k uvažování a k usuzování. Chce sebe samu.

Velké příběhy, které vyžaduje, jsou příběhy emancipační, nejsou to mýty. Plní tak jako mýty funkci legitimizační, legitimizují instituce a formy společenské a politické praxe, zákony, etiky, způsoby myšlení a symboliky. Na rozdíl od mýtů nenacházejí však tuto legitimitu v prapočátečních „zakládajících“ činech, nýbrž v budoucnosti, které má být otevřena cesta, to znamená v Ideji, která se má realizovat. Tato Idea (svobody, „osvícenosti“, socialismu, obecného zbohatnutí) má legitimizující hodnotu proto, že je univerzální. Dává modernímu životu jeho charakteristický modus: tím je *projekt*, to znamená vůle orientovaná k určitému cíli.

K propracování této otázky by bylo třeba vrátit se ke Kantovým drobným pracím o historicko-politické problematice, nejen k *Odpovědi na otázku: co je osvícenství?*, ale i k spiskům *K věčnému míru*, *Idea k všeobecným dějinám ve smyslu světoobčanském*, a zvláště k druhému *Konfliktu fakult*, o konfliktu mezi fakultou filosofickou a fakultou právníkou. To tady udělat nemohu. Obecný smysl, který by se z toho vyvodil, je ten, že příběh univerzální historie lidstva nemůže být formulován afirmativně na způsob mýtu, že musí zůstat závislý na určitém Ideálu praktického rozumu (svoboda, emancipace), a že nemůže být verifikován empirickými důkazy, nýbrž že ho mohou potvrdovat pouze nepřímá znamení, *analogia*, která signalizují ve zkušenosti, že tento ideál je v myslích lidí přítomen; a že diskuse o této historii lidstva je „dialektická“ v kantovském smyslu, to znamená bez závěru. Ideál není zpřítomnitelný pro naši senzibilitu, svobodná společnost může být právě tak málo ukázána, jako nemůže být ukázán svobodný akt, a napětí mezi tím, čím člověk být má, a tím, čím je, zůstane v jistém smyslu vždycky stejně silné.

Jediné, co je jisté, je to, že právo nemůže být něčím faktickým, a že reálná společnost nečerpá svoji legitimitu ze sebe samé, nýbrž z určitého společenství, které není přímo pojmenovatelné, nýbrž pouze požadované. Nelze tedy vyzvedávat to, čím je lid dnes, proti tomu, čím má být, nelze vyzvedávat jeho jméno Francouzů nebo Američanů proti pojmu univerzálního občana, nýbrž musí tomu být naopak. Právě proto je, jak jsem už řekl, v republikánském principu a v historii, jejíž vývoj určuje, obsažen ferment rozkladu reálného společenství. Suverenita nepřipadá lidu, nýbrž Ideji svobodného společenství. A historie je tu jen k tomu, aby

vyznačila napětí vytvářené touto nepřítomností. V protikladu k zabezpečení republika vyzývá svobodu.

5. Zdá se mi, že na základě těchto sumárních úvah je možné lépe poznat, co je míněno slovem totalitarismus. Je samozřejmě záhodno rozlišit ten totalitarismus, který se k moderní legitimizaci Ideou svobody obrací zády, a ten, který z ní naopak vyšel. Jestliže určitá moc opírá svoji autoritu o národní či etnické jméno, které je vepsáno do určitého souboru příběhů více méně vybájených, jako je germánská (nebo keltská či italská) sága, pak se to může dít jen v naprostém rozchodu s dědictvím *Vyhlášení lidských práv* z roku 1789. Nejde tu o „opuštění“ moderního projektu, jak se vyjadřuje Habermas v souvislosti s postmodernismem, nýbrž o jeho „likvidaci“. To, co se pak spolu s touto vyhlazující negací nenapravitelným způsobem wpisuje do evropského vědomí, ne-li do západního vědomí vůbec, toť podezření, že univerzální historie nesměřuje nepochybným způsobem „k lepšímu“, jak říkal Kant, nebo spíš že historie nemá nutně univerzální finalitu. Vlastní jméno čerpá svoji autoritu z oné narativní pragmatiky, kterou jsem popsal: já, Árijec, vyprávím vám, Árijcům, historii našich árijských předků, jak nám byla uchována tradicí, vyslechněte ji, vyprávějte ji dál, realizujte ji. Právými lidmi, jedinými lidmi jsou Árijci. Co není árijské, žije jen díky úpadku životního principu. Je to již mrtvo. Stačí to dorazit. Nacistické války jsou sanitární operace, očištné akce. Nic se nezdá být cizější republikánské legitimitě, deliberativní organizaci promluv, kterou tato legitimita vyžaduje, a konečně i oné ideji historie, kterou rozvíjí.

Věci nejsou nicméně tak prosté. Na republikánské straně otázka, čím má společenství být, a onen ideál svobody, který jí odpovídá, nevylučují, ba spíše předpokládají, že toto společenství je už něčím reálným, to znamená, že si dovede dát jméno a činit zadosť tomuto jménu hrdinstvím, příklady „ušlechtilé smrti“. Jestliže máme být občany světa, je tomu tak proto, že jsme zatím ještě jen Francouzi. V každém případě platí, že jimi jsme. Toto propojení autority s tradicí a autority s Ideou je dobře znatelné, jestliže analyzujeme například preambuli k *Vyhlášení lidských práv* z roku 1789. Kdo – jaké y – by měl mít autoritu opravňující vyhlásit lidská práva? Aporie autorizace. Jsme nicméně překvapení, když nacházíme v pozici legitimizující instance jméno Shromáždění,

kteře reprezentuje lid určitého jednotlivého národa, lid francouzský, i když svoji deklaraci staví pod záštitu Nejvyšší bytosti. Proč by nastolení univerzální normativní instance mělo mít univerzální platnost, jestliže tím, kdo je vyhlašuje, je instance singulární? Jak vědět později, jestli války vedené singulární instancí ve jménu instance univerzální jsou válkami osvobozovacími nebo dobytelskými?

Ani na straně totalitarismu není protiklad k republikanismu absolutní. Nacismus uchovává vnějšek deliberativní organizace, strany a parlament, může dokonce použít republikánského epického revolučního váleku, aby maskoval etnocentrismus svých výbojů (Hitler dává s velkou parádou uložit popel Orlika v Invalidovně). Jde zajisté o parodii. Jaký je jejich motiv? Zamaskovat převrácení legitimizace. Znamená to tedy, že despotismus dopřává jistého sluchu republikánství. Má toho skutečně zapotřebí. Něco z univerzalizmu přetrvává i v logice výjimečnosti, jestliže tato logika je rozšiřována na celé lidstvo.

Jádro této dvojznačnosti tkví v ideji lidu-národa (*das Volk*). Je známo, jaké valorizace se jí dostávalo od nacismu. Pod tímto jménem je zahrnuta zároveň jednotlivost náhodně daného společenství i ztělesnění univerzální suverenity. Když se užívá slova *Volk*, neví se přesně, o jaké identitě je řeč. Když se na místo normativní instance postaví „*das Volk*“, neví se, jestli autorita, které se tato formulace dovolává, je despotická a vyžaduje tradování určitého vyprávění o prapůvodu, nebo jestli je republikánská a žádá si systematickou instituci rokování zaměřeného k Ideji svobody.

Neobvyklý význam, jakého se v nacistické politice dostávalo scénické režii, často upoutal pozornost. Estetika, zejména estetika „totálního uměleckého díla“ (*Gesamtkunstwerk*) vypracovaná postromantismem a Wagnerem, která privileguje operu a film, tato „úplná“ umění, je postavena do služeb despotismu a převrací celou ekonomii schillerovského projektu. Smyslově vnímatelné předvedení lidu jemu samému naprosto nemá lidstvo vychovávat a činit je způsobilejším pro Ideje, nýbrž podporuje jeho sebeidentifikaci jako výjimečné singularity. Nacistické „slavnosti“, monumentální nebo důvěrně nenucené, exaltují germánskou identitu tím, že způsobem vnímatelným pro oči a sluch konkretizují symbolické postavy árijské mytologie. Jde o umění sugestivního účinn-

ku, které se mohlo prosadit jen tím, že eliminovalo avantgardní záměry zaměřené k reflexi.

Toto úsilí o ortopedické zpodobňování, vypracované a uplatněné už v samých počátcích nacismu, přineslo své plody jen proto, že německé společenství prodělávalo vážnou krizi identity. Tato krize, na níž se podílela porážka z roku 1918, versailleské uspořádání Evropy i velká společensko-ekonomická deprese třicátých let, bývá pokládána za příčinu nacismu. Pro jevy tohoto druhu je ovšem představa nějaké příčiny rozhodně nepřiměřená. Zajímavější pro naše téma je připomenout, že krize identity, kterou se nacismus pokoušel překonat a kterou jen rozšířil na celé lidstvo, je potenciálně obsažena v republikánském principu legitimacy.

Ve *Fenomenologii ducha* Hegel popsal negativitu moderního ideálu svobody jako sílu schopnou rozložit jakoukoli singulární, konkrétní objektivitu, zejména objektivitu tradičních institucí. Dodal bych: objektivitu jakéhokoli společenství v kantovském smyslu despotického, které čerpá legitimitu svých životních způsobů ze svého jména a ze své minulosti. Dialektika singulárního a univerzálního, kterou Hegel rozvíjí pod titulem absolutní svobody, může podle něho vyústit jedině v Teror. Pro ideál absolutní svobody, který je čímsi prázdným, je totiž každá daná realita podezřelá z toho, že je překážkou svobody. Není výsledkem svobodné vůle. Řekl bych, že v tomto případě je jedinou normativní instancí, jediným zdrojem zákona, jediným příslušným *y*, čistá vůle, která není nikdy tím či oním, není nikdy determinována, nýbrž je pouze schopností být vším. Ta proto také soudí, že žádný jednotlivý akt, i kdyby byl předepsán zákonem a uskutečnil se podle pravidel, není na výši ideálu. Teror plně realizuje podezření, že nikdo není dostatečně emancipovaný. Dělá z tohoto podezření určitou politiku. Jakákoli jednotlivá realita je úkladem proti čisté univerzální vůli. I jednatel, který zaujímá pozici normativní instance, je z hlediska tohoto ideálu čímsi nahodilým, a tedy podezřelým. Robespierre nemá co namítnout proti své vlastní popravě, leda to, že jeho soudci nejsou méně podezřelí než on sám. „Ve jménu koho“ se lze odvolat k armádě proti Shromáždění? ptá se Couthona v předvečer své smrti. Likvidace reality smrtí podezřelých dovršuje onu logiku, která vidí v realitě komplot proti Ideji. A tím teror uvrhuje reálné společenství do stavu úzkosti, pokud jde o jeho identitu. Francouzi přestávají zasluhovat jméno občanů,

když zděšeně couvají před velikostí zločinu, kterým se pokusili nastolit republikánskou legitimitu. Ale když chtějí být jediné francouzští, Francouzi se tím vzdávají principu rokování a univerzální historie, ideálu svobody. Lidová fronta nahání zemi strach (včetně levice), protidreyfusovský a pétainovský stát vyvolává u republikánů (včetně republikánů umírněných) pocit hanby.

6. Zdá se mi jisté, že politika teroru nesmí být principiálně směřována s politikou, která může vyplynout z despotického režimu, i když není snadné rozlišit obojí v historické realitě, což bývá nejčastějším případem. Ale postačí, když si představíš toto: normativní instance musí zůstat neobsazená; každá jednotlivina (individuum, rodina, strana), která chce obsadit toto místo, je v podezření, že to dělá jen jako uzurpátor nebo z pokrytectví; ono y, které dává řádu autoritu a činí z něho zákon, nemá jména; je čistou vůlí, nepřísluší mu žádná určenost, není vázáno na žádnou jednotlivinu. Tato dispozice, ať už v jakémkoli měřítku, ať jde o malé puritánské společenství v Salemu nebo o francouzský národ, vede s velkou pravděpodobností k politice teroru. Tato politika naprosto nevylučuje rokování a jeho institucionální organizaci, naopak je vyžaduje. Neboť jediné v této organizaci je zodpovědnost každého člověka, reprezentanta i reprezentovaného, dovedena ve vztahu ke každému z promluvových žánrů nezbytných pro rokování o politice ke svému vyvrcholení. V tomto rokování nedává každý v sázku jenom svůj život – a v tom není snad ani podstata věci –, dává v něm v sázku svůj soud, to je svoji zodpovědnost vůči události. Připomenu ti, že složitá deliberativní organizace ponechává v zásadě otevřené, jakým způsobem má jedna věta navazovat na druhou a jeden promluvový žánr na jiný, a to ve všech etapách procesu vůle.

Republika je konstitutivně pozorná k události. To, čemu se říká svoboda, je právě toto naslouchání tomu, co může přijít, a co bude třeba posuzovat bez opory v jakémkoli pravidlu. Teror je jeden způsob, jak brát v počet nedeterminovanost toho, co přichází. Filosofie je jiný takový způsob. Rozdíl mezi tímto dvojím způsobem spočívá v tom, jakým časem se disponuje pro přijetí a posuzování toho, co se udá. Filosofie si dopřává čas, jak se říká. Republikánské rozhodování, politické rozhodování obecně, je pod tlakem neodkladnosti.

Podle toho, co jsme řekli, by totalitarismus spočíval v podřízení institucí legitimizovaných Ideou svobody legitimizací mýtem. Je to zajisté despotismus v kantovském smyslu, ale přejímající od republikanismu jeho univerzalizační potenci. Není to jenom: *Stañme se tím, čím jsme, Árijci, nýbrž: Necht' veškeré lidstvo je árijské*. Jednotlivé, pojmenované my vznáší nárok na to, aby dalo svoje jméno účelu, k němuž směřuje lidská historie. Právě v tom je totalitarismus moderní. Nevyžaduje jenom určitý lid, ale jeho rozložení v „masy“ hledající svoji identitu prostřednictvím stran, jejichž existenci republika dovoluje. Má zapotřebí dvojznačnosti demokracie, aby republiku svrhl.

Rozlišil bych ještě také nacistický totalitarismus od totalitarismu stalinského. Způsob legitimizace stalinského totalitarismu zůstává ve svém principu republikánský. Socialismus je jednou z verzí příběhu o univerzální emancipaci, vzešlého z *Vyhlášení lidských práv*. První internacionála se opírá o vyhlášení práva celosvětového dělníka. Komunismus je určitou filosofií historie lidstva. Jeho internacionalismus zřetelně znamenal, že místním mocím, které jsou nutně despotické, protože jsou jednotlivé, nemůže být přiznána žádná legitimita. Bylo vyvinuto nesmírné úsilí, aby se dodalo reálnosti všesvětovému proletariátu přesahujícímu dělnické třídy lpící ještě na svých národních tradicích a na svých požadavcích vázaných na určité pracovní kategorie. Z toho, že toto úsilí selhalo, že v stalinismu se bolševismus stal ztělesněním šovinismu, neplyne ještě, že způsobem legitimizace sovětské moci byl někdy principiálně slogan typu: *Bud'me ruskými a Necht' lidstvo je ruské*. Sama idea národa byla v zásadě v marxismu vždy podrobována radikální kritice na základě pojmu třídního boje. Marxismus dováděl takto rozklad jednotlivého nominálního společenství velice daleko, a to v duchu dělnického republikanismu.

Otázka, kterou si kladu, je, jestli stalinismus není především politikou teroru, spíš než politikou despotickou. Analýzy, které tu načrtávám, mě vedou právě k takovému závěru. I sám rozklad občanské ruské společnosti stalinským a postalinským aparátem mluví ve prospěch této hypotézy. Ten nemá žádný ekvivalent v nacismu, který naopak pevně a trvale strukturoval způsoby života a německou společensko-ekonomickou realitu v souladu s despotickým principem, což zplodilo v Německu pocit viny komunistickým národům neznámý. Stalinský teror mohl lidi dlouho

šalit, protože se zdálo, že je uplatňován ve směru realizace socialistické republiky. Dovolával se bolševismu, tohoto marxistického příbuzného osvicenského jakobinství. Bylo zapotřebí téměř půlstoletí, aby podvod vyšel najevo. A přitom nevyčerpal ještě svoji šalebnou schopnost u těch národů, které následkem imperialismu prodělaly krizi identity obdobnou té, které propadlo v třicátých letech Německo. Zůstává faktem, že ve všech takzvaných komunistických zemích normativní instance autorizuje zákon jen v protikladu k těm, vůči nimž se zákon uplatňuje. Nemůže se odvolávat na život národa, na zachovávání jeho prapůvodu a jeho identity, nemůže vládnout na způsob pravého despotismu, despotismu singularity. Ale naopak zase už dávno není republikánským terorem, protože by nemohla zakládat svoji autoritu na procesu nekonečné emancipace, aniž by to vyvolalo smích nebo pláč těch, které utlačuje. Národy takzvaných komunistických zemí vědí, čím je byrokratická moc: delegitimizací zákonodárce.

Neřekl jsem nic o kapitalismu. Chtěl bych tu poukázat jen na toto: zásada, že *každá* věc a *každý* čin jsou přijatelné (dovolené), jestliže mohou vstoupit do ekonomické směny, není totalitární v politickém smyslu, ale je taková z hlediska řečového pojetí, protože požaduje úplnou nadvládu ekonomického promluvového žánru. Prostá kanonická formule tohoto diskursu zní: *Přenechám ti toto, jestliže ty mi za to můžeš přenechat tanto*. A vlastností tohoto promluvového žánru je mezi jiným, že si žádá, aby do směny vstupovala stále nová *tato* (dnes například vědotechnické poznatky) a aby neutralizovala svoji událostní potenci platebním vyrovnáním. Rozšiřování trhu nemá zjevně nic společného s republikánskou univerzálností. Kapitál nepotřebuje proces rokování politicky a ani ekonomicky. Má ho zapotřebí jen sociálně, protože potřebuje občanskou společnost, aby mohl opakovat svůj cyklus. Je pro něho nepostradatelným momentem destrukce (konzumace) jednotlivých *toto* a *ono*.

Bylo by velice důležité prozkoumat současný statut kapitalismu z hlediska totalitarismu. Republikánská instituce mu vyhovuje, ale snáší špatně teror (který ničí jeho trh). S despotismem dokáže dobře vyjít (to jsme viděli v případě nacismu). Zanikání velkých univerzalistických příběhů, včetně liberálního příběhu o obohacování lidstva, mu moc nevádí. Řeklo by se, že kapitál nemá zapotřebí legitimizace, že nic nepředpisuje v striktním smyslu závaz-

nosti, a že následkem toho se nemusí vykazovat nějakou instancí, která by předpisy normovala. Je přítomný všude, ale spíš jako nutnost než jako finalita. Myslím, že důvod toho, že se jeví jako nutnost, lze pochopit, jestliže budeme analyzovat kanonickou formuli onoho promluvového žánru, který je mu vlastní. Viděli bychom, že za tímto zevním zdáním se určitá finalita přece jen skrývá: ušetřit čas. Je to účel obecně platný?

5. DEPEŠE KE KONFÚZI RACIONALIT

Jacquesu Enaudeauovi

Paříž, 25. května 1984

Termín racionalita je hodně široký. Dovol, abych jeho rozsah zúžil. Omezím se na jeho „užití“ v tom, co se od Galilea definuje jako věda. V těchto mezích lze jako rozum označit soubor pravidel, která nějaká promluva musí dodržovat, jestliže je zaměřena na to, aby poznávala a dávala poznat určitý objekt (svoje referens). Nezdá se mi, že „dnešek“ představuje v pravidlech dodržovaných vědeckým diskursem velkou změnu. To, že za posledních několik století se zmnožil počet axiomatik (operátorových systémů), není známkou ubývající racionality, nýbrž větší racionální rigoróznosti. Zejména jazyky věd přejatých z vědecké tradice (jazyk aritmetický, geometrický) byly, jak jen bylo možné, přeformulovány axiomaticky. Ale formální pravidla, kterým má určitý teoretický jazyk vyhovovat – jeho „racionalita“ tedy –, se stala při této příležitosti jen ještě explicitnějšími. Je stále třeba „dobře formulovat“ výpovědi, přesně rozlišovat a výslovně stanovit všechny operátory, kterých se používá při dokazování, a jestliže jde o „objektivní“ vědy, doložit to, co se tvrdí, tím, že se poskytnou prostředky, jak pozorování provést a opakovat. Vím jako všichni, že experimentální praxe vědců v laboratořích má s tímhle málo co dělat. Ale tato praxe je jedna věc, která je ve své sféře velmi závažná a jež je předmětem antropologického studia; jiná věc, povahy výhradně diskursivní, je soubor pravidel (určitý režim), jejichž nedodržení dostačuje k tomu, aby daný diskurs nepatřil k vědeckému poznání v striktním slova smyslu. Tak například výklad nějakého snu v psychoanalýze kognitivním pravidlům neodpovídá, protože „daný fakt“ (vyprávění snu) nemůže být podle libosti reprodukován v identické formě a protože není tedy obecně přístupný. Totéž platí pro hypotézu o první vteřině velkého třesku, mám-li věřit Michelu Casséovi.

Hovořím tu o vědeckém diskursu samém v jeho bytostné rozdílnosti oproti jiným promluvovým žánrům. Je třeba odlišovat od něho promluvy, pro které je tento diskurs objektem („epistemolo-

gické“ v širokém slova smyslu). V těch právě se idea vědeckého rozumu reflektuje, propracovává, obměňuje a ideologizuje. Komentáře vztahující se k vědě se od galileovského období zmnohonásobily. Existuje teď sociologická věda o vědě, psychoanalýza vědy (jakožto *libida sciendi*), historie vědeckých „paradigmat“ atd. Všechny předpokládají, že vědecká racionalita není nezávislá na empirických proměnných, ať už jsou technické a sociální, psychické, imaginární. Nicméně navzdory častému směšování se takto vyznačené závislosti týkají *obsahu* vědeckého diskursu spíš než jeho *režimu*. Protože naší hypotézou je, že kognitivní racionalita spočívá v pravidlech řečové hry, mohu zde tento aspekt pomínout.

Více se nás týká otázka *statutu* těchto pravidel. Právě když komentář týkající se vědecké racionality zkoumá tento druhý aspekt, může „dnes“ vyvolávat pocit větší nejistoty. Ten, kdo přešetřuje tento statut, klade otázku původu pravidel platících pro poznávání: jsou něčím daným, přirozeným, božským, nutným? A jestliže je tomu tak, je v moci rozumu odvodit, nebo v každém případě aspoň popsat jejich vytvoření? Nebo mu tento proces může naopak jediné unikát v nevyhnutelném *circulu vitioso*? Když se ptáme po důvodu pravidel, ptáme se na rozumové zdůvodnění rozumu. Klasicismus byl metafyzický, formuloval tento prvotní důvod. Moderní myšlení, *určité* moderní myšlení alespoň (Augustin, Kant) je kritické, propracovává pojem konečnosti: podává rozumový důvod, který nedovoluje rozumově uvažovat o tom, v čem má rozumové myšlení svůj opodstatňující základ. Postmoderní myšlení by mělo být po této stránce spíše empiricko-kritické nebo pragmatistické: rozumové zdůvodnění rozumu nemůže být podáno bez bludného kruhu, ale schopnost formulovat nová pravidla (axiomatická) se odhaluje v té míře, jak se hlásí „potřeba“ toho. Věda by byla *prostředkem odhalování* racionálna, přičemž to by zůstávalo smyslem vědy, jejím *raison d'être*.

Statut připisovaný takto racionalitě je přímo převzat z technicistické ideologie: dialektika potřeb a prostředků, lhostejnost, pokud jde o původ, postulát nekonečné schopnosti „nového“, legitimizace zmnožováním moci. Vědecká racionalita není dotazována podle kritéria pravdivé či nepravdivé (kognitivního kritéria), tedy na ose sdělení/referens, nýbrž podle performativity svých výpovědí na ose adresant/adresát (pragmatické). To, co říkám, je pravdivější než to, co říkáš ty, protože s tím, co říkám, mohu „udělat

víc (ušetřit víc času, dostat se dál) než ty s tím, co říkáš ty. Triviální konsekvencí tohoto posunu je to, že laboratoř nejlépe vybavená má nejlepší vyhlídky, že bude mít pravdu. Je pravou racionální racionalita silnějšího?

Konglomerát, který Habermas označuje jako vědotechniku, není jen určitý faktický stav, je to stav rozumu. Vědec ve smyslu vědouceho byl zosobněním jistého poslání, dnešní vědec je typem profesionála, jehož profese se stává problematickou. Víme, že jakékoli profesi hrozí zánik, jestliže namísto jejího vlastního účelu nebo nad ním je jí vnucen jiný účel, nejprve druhotný, ale nadřazený. Neplatí to, co Smith nebo Marx popisují v souvislosti s bývalými tkalci postavenými v antverpých manufakturách XV. století pod zákon obchodního kapitálu, zrovna tak i pro bývalé vědce podřízené dnes režimu největší performativity, nejenom pokud jde o prostředky, kterými mohou disponovat, ale i pokud jde o samotné cíle, kterým mohou zjednat uznání? (Podívej se na zdůvodňující formulace ustanovení nedávné francouzské reformy prvního univerzitního cyklu.)

Řekne se, že tento zánik poznávací profese může být dobrý po jiné stránce, tak jako kdysi zánik profese tkalcovské. Není to cena, kterou je nutno zaplatit za rozvoj poznání, tak jako v tomto případě šlo o cenu, kterou bylo nutno zaplatit za rozvoj v oblasti odívání a bydlení? Pro tohle se dají uvést argumenty (poukáže se na zrychlení rytmu objevů a vynálezů ve velkých laboratořích), pod tou podmínkou ovšem, že se bez výhrad připustí, že obě povolání lze brát stejně. Jestliže by se to připustilo, plynulo by z toho, že povolání zaměřené na poznávání by nemělo dnes svoji legitimitu, zdůvodnění a účel v sobě samém o nic víc než povolání spjaté s výrobou syntetického textilu. Vědecký pracovník by „poznával“ proto, aby si vydělal na živobytí, zaměstnavatel by objednával „poznávání“, aby se obohatil. Podat racionální zdůvodnění kognitivní racionality by znamenalo označit účel, který sleduje kapitalismus. A jestliže by se namítlo, že využití kognitivních kompetencí je spíše věcí státní moci, plynulo by z toho pouze, že důvod poznávání by bylo třeba hledat v cíli, který sleduje tato moc nebo její mandanti, ale nikoli v poznávání samotném.

V každém případě by zdůvodnění kognitivního rozumu bylo věcí společenského, ekonomického a politického řádu. Věda by

zajišťovala víc spravedlnosti, víc blahobytu, víc svobody. To je zhruba to, co Evropa a Severní Amerika myslely před dvěma stoletími, když přijaly za své velké příběhy o emancipaci osvětou.

Nuže, právě tomuto konkubinátu dvou řádů, mezi nimiž Pascal viděl absolutní odlišnost, vědění a „světa“ ve smyslu lidské společnosti, je možná nutno připsat značnou část oněch zločinů a v každém případě značnou část oněch zklamání, jimiž je už po staletí tvořena současná historie, i onoho truchlení, jímž je poznamenán sklonek XX. století. Když například Paul Feyerabend požaduje odluku vědy a státu, činí právě znovu předmětem kritiky směšování dvojí racionality, státní rezony a rozumu vědění. Ty jsou zrovna tak nesouměřitelné, jako je státní rezóna nesouměřitelná s oním „raison d'être“, s oním smyslem existence, kterému se říká také čest nebo etika, a který může vést občana nebo milence k tomu, že dá přednost smrti, než aby žil jako nacista, nebo jako zrazený.

Konfúze racionalit nemá žádnou racionální omluvu. Zakládá se na velice „moderním“ projektu jakéhosi univerzálního jazyka, to je určitého metajazyka schopného shrnout v sobě beze zbytku všechny významy ustavené v jednotlivých zvláštních jazycích. Pochybnost týkající se „rationality“ nemá svůj původ ve vědách, nýbrž v kritice metajazyka, to znamená v zániku metafyziky (a tedy také metapolitiky).

Tato situace vyznačuje, oč dnes běží ve filosofickém myšlení. Je třeba provázet metafyziku v jejím skonu, jak říkal Adorno, ale aniž by se upadlo do rozšířeného pozitivistického pragmatismu, který není pod svým liberálním zevnějškem o nic méně hegemonistický než dogmatismus. Vytyčit linii rezistence vůči obojímu. Vést protiútok proti konfúzím, aniž by se znovu vytvářela nějaká „fronta“. V dané chvíli obrana racionalit operuje prostřednictvím „mikrologií“.

6. POSTSKRIPTUM K TERORU A K POJMU VZNEŠENÉHO

Augustinu Nancyovi

Berlín, 5. ledna 1985

Ve studii nazvané *Dialektika nebo dekompozice. Postmodernita nebo modernita* se Gérard Raulet pokouší stanovit, jaké vztahy existují mezi modernitou, postmodernitou a estetikou vznešeného. To si vynucuje skromné uvedení na pravou míru.

Rauletovou tezí je, že když stavím kantovský pojem vznešeného, který má svůj základ v nesouměřitelnosti různých schopností, do protikladu k hegelovské dialektice, která je naopak pojímá jako jednotu, ocítám se v situaci, kdy proti totalitarismu mohou postavit jen politiku teroru. Je záhodno rozplést spojení dané těmito dvěma rovnicemi: spekulativní diskurs = totalitarismus, filosofie vznešeného = teror. Pokusil jsem se to udělat s jistou přesností v knize *Rozepře (Le différend)*, stejně jako v *Memorandu o legitimitě* a v studii (nevydané) *Jméno a výjimka*. Tady postačí, když ti připomenu, co nedovoluje tyto identity přijmout.

Hegelovský spekulativní diskurs, vystavěný na principu „výsledku“, kumulace zkušenosti (ve *Fenomenologii*) nebo momentů bytí (v *Encyklopedii*), vychází z transcendentální iluze odhalené kriticismem. Když je transponován do politiky – jde vůbec o transpozici? –, „uskutečňuje totalitarismus“, píše Raulet, totiž přítomnost Ideje ve zkušenosti. Nemyslím, že tato konsekvence je správná. Aby totalitní stát, jehož paradigmatickým je nacistická moc, autorizoval svůj zákon, neodvolává se, usuzujeme-li podle onoho znovunastolení mýtu, jehož má zapotřebí, na úkol naplnit v realitě Ideu, dát vzejít skutečnosti ducha jakožto svobody a sebevědomí; uchyluje se k opačné legitimitě, k autoritě kořenů, rasy zaujímající své místo na počátku západní éry, rasy, kterou je „pouze“ třeba zbavit jejích parazitů, aby znovu vyvstala v své prvotní čistotě. Proto právě je „zákon“ nacistického totalitarismu zákonem vyluky, výjimečnosti, vyhlazování. Je třeba znovuoobnovit chorou identitu. To naprosto není případ hegelovské politiky (pokud nějaká existuje). V nacistickém expanzionismu jsou samozřejmě aspekty rozšiřování vlivu, propagandy a války, které mohou připomínat

revoluční boje za osvobození národů. To proto, že v totalitarismu přetrvává, ale v popírané podobě, ideál univerzalizace hodnot, který patří k modernímu dědictví: „čisté“ nebude jenom Germánstvo, ale celé lidstvo. Zůstává nicméně faktem, že Hitler není Hegel. Hegel, toť Napoleon, nový svět smířený s bývalým světem. Hitlerem je nový svět vyloučen a místo něho znovunastoleno archaicky.

Co se teroru týče, Raulet přejímá hegelovskou analýzu absolutní svobody, která představuje skutečně frontální útok proti politice čistého rozumu, politice, kterou by bylo možno označit, kdyby existovala, jako politiku vznešeného nebo realizující se skrze vznešeno. Ale útok se mi nezdá správně zaměřený.

To, co plodí teror, není podle Hegela, zločinná netrpělivost, kterou zakouší univerzalistická etika, když je konfrontována s nicotnou překážkou individuálních daností. Je to spíš nekonečné podezření, které každé vědomí může obrátit na všechny objekty včetně sebe sama, podezření, že samo to, co se zdá mít, ať jde o čin nebo soud, univerzální význam a co chce zdánlivě upřímně vynášet zákony mířící k vytvoření společenství svobodných bytostí, je možná motivováno empirickými zájmy a individuálními vášněmi.

Hegelianismus popisuje Teror tak, jako napadá kantovskou etiku, pomocí obvyklého manévru: mít čisté ruce znamená nemít žádné ruce. Brát vážně tuto trivialitu znamená nečist Kanta. Zato ale podezření zpochybňující nezištnost patří přímo ke kantovské problematice „propastné přehrady“ mezi jednotlivými schopnostmi. Etický žánr, a už i žánr dialektický (v první *Kritice*) jsou heterogenní ve vztahu k žánru kognitivnímu, tomu, jehož transcendentální podmínky jsou formulovány v první *Analytice*. Transcendentální dedukce odhaluje, že preskripcie a poznání (nebo dialektická *disputatio* a poznání) jsou řízeny pravidly zcela odlišnými. Nicméně přehrada není taková, aby transcendentální zdání bylo nemožné a aby podezření bylo nepodložené. Naopak (a to popisuje například rozbor třetí antinomie), to i ono je nevyhnutelné, jestliže též objekt „připouští“, aby byl pojímán dvěma různorodými žánry. Někjaký čin nebo soud si může činit nárok na etickou univerzalitu (směřovat k tomu, aby určoval zákon pro společenství svobodných a rozumných bytostí) a *současně* být objektem poznání, abychom tak řekli, pozitivního, jakožto jev společenský, psychologický atd., který je součástí řetězce determinací ve formě

příčin a následků, to znamená který je motivován empiricky. Tato nejistota, v níž má podezření své východisko, vyplývá z nesouměřitelnosti žánrů (nebo schopností) v její kombinaci s jedností určitého objektu nebo určité „oblasti“ (oblasti lidské, antropologické zkušenosti).

Veškerá síla kritiky je zaměřena na dělicí linii mezi žánry. Ale vycházet z podezření, že dochází ke konfúzi racionalit, a podrobovat proto tyto racionality zkoumání, aby se stanovila jejich příslušná legitimita, není totéž jako dávat nedostatečnou čistotu motivů vyspěhovávat politickou policií.

Jakobínská podezřívavost nemůže být směřována s kritikou podezřívavostí. V historii idejí a praxe tato podezřívavost vyplývá ze závažné filosofické neurčitosti, která ovládá zejména myšlení Rousseauovo a je právě neurčitostí nekritickou, vyplývá zejména z nejistoty a konfúze, pokud jde o rozlišení mezi všeobecnou vůlí (čistou vůlí) a vůlí všech (empirickou), to znamená mezi republikou a demokracií (abychom se přidrželi onoho základního rozlišení, které Kant dělá v druhém oddílu spisku *K věčnému míru*). Právě tato konfúze působí, že demokratický běh věcí má sklon vyvíjet se k Teroru, jak je to znatelné už v *Společenské smlouvě* a jak se to stává zcela zjevným v politice jakobínské vlády.

Kant zřetelně situoval nebezpečí směřování transcendentální svobody (která je neznázornitelnou, a dokonce jen stěží myslitelnou Ideou) s „empirickou svobodou“ (pokud ta existuje). Nelze uvést žádný *fakt*, který by mohl v zkušenosti dotvrdit pravdivost nějakého spekulativního argumentu (například že v historii lidstva se projevuje směřování k lepšímu). Pro Ideje, jejichž objekt je neznázornitelný, existují jediné *analogia*, znamení, hypotypózy. Takto je tomu i s finalitou lidských dějin, jak stojí psáno v *Ideji k všeobecným dějinám ve smyslu světoobčanském*.

Pokud jde o Francouzskou republiku (protože Gérard Raulet mi předhazuje jakobínství), druhý *Spor fakult*, napsaný po Teroru, v roce 1797, vysvětluje, že její realita (její empirická faktičnost) nemůže samozřejmě být legitimizována v etické nebo i politické rovině, ale že alespoň účinek, který vyvolává, je znamením, že lidstvo se vyvíjí směrem k dobru. Tímto účinkem je nadšení (par. 6), které pociťují národy světa při zpráve o ní.

Toto nadšení, nadšení přihlížejících, nemůže být podezříváno, že je něčím pouze osobním (vyžaduje tak jako estetický soud určitou

principiální jednomyslnost) ani něčím sobecky zaujatým (pro národy ujařmené despotismem nebylo nijak výhodné projevovat veřejně toto cítění). Jakožto určité vášnivé hnutí nemá ovšem etickou hodnotu (eticky čistým citem je jediné úcta k morálnímu zákonu). Ale jako extrémní případ vznešeného citového hnutí má hodnotu politického znamení, která je v Kantových očích nepopíratelná. Má-li vůbec vzniknout, vznešený cit vyžaduje totiž určitou vnímavost pro Ideje, která není něčím přirozeným, nýbrž musí být vypěstována vzděláváním. Lidstvo musí být vzdělané (tedy prodělat určitý pokrok), aby mohlo vycitovat dokonce i v samotném zločinu spáchaném jakobíny „přítomnost“ neznázornitelné Ideje svobody.

Pokud jde o nějakou politiku vznešeného, ta prostě neexistuje. Byla by jediné Terorem. Ale v politice existuje určitá estetika vznešeného. Aktéři, hrdinové politického dramatu jsou vždy podezřelí a budou muset být vždy podezříváni z osobních a zištných zájmů. Ale vznešené zaujetí, které toto drama vzbuzuje u publika, podezřelé není. Právě z této problematiky by se muselo vyjít při zpracování onoho často konstatovaného faktu, že existuje jistá příbuznost mezi Revolucí a divadlem, příbuznost, která s sebou ovšem nese i možnost „manipulace“ a cynismu (jako právě v nacismu), ale na druhé straně i jistou nevinnost (jak to bylo možno vidět v roce 1968).

Ještě pár slov, aniž si snad dělám iluzi, že položené problémy mohu takto opravdu zpracovat. Gérard Raulet vytýká „mému“ postmodernismu, že je tvář v tvář totalitarismu právě tak „nemohoucí“, jako byl výmarský avantgardismus nemohoucí tvář v tvář nastupujícímu nacismu.

1. Je lehkovážně zahrnovat pod též termín (totalitarismus) nacismus i kapitalismus v jeho postmoderní fázi. Ten i onen se možná zmocňují života v jeho totalitě, ale první z nich tak činí otevřeně, v režimu „vůle“ čili schopnosti chtít, a tedy politicky a s pohledem zaměřeným na svůj zdroj legitimizace, na to, co je lidové ve smyslu *völkisch*; pro kapitalismus je to pouze faktická nutnost (světový trh), o jejíž legitimizaci se nijak nestará, takže tím jen pokračuje v rozkládání moderní společenské vazby občanského společenství. I jestliže se linie rezistence zdá být v obou případech totožná (avantgardismus; ale ani to není tak jisté),

účinek této rezistence rozhodně nemůže být týž. Nacismus avantgardy spaluje, vraždí a vypuzuje do vyhnanství; kapitalismus je izoluje, spekuluje s nimi a vydává je, patřičně umlčené, všanc kulturnímu průmyslu. To, co je v jednom případě „nemohoucí“, v druhém případě takové jistě není.

2. Pokud jde o onu „nemohoucnost“, k níž jsme prý s „mým“ postmodernismem a díky němu odsouzeni, je tu nad čím se dlouze zamyslet. U Rauleta vycítuji jistou uspěchanou touhu, aby dospěl rychle k závěrům, touhu myslet krátce. Neproklamuji zformování nějaké „strany intelektuálů“, píši její náhrobní nápis. Nepohřbívám ji, jak myslí Blanchot. Úpadek moderních ideálů, který analyzuje Adorno v *Negativní dialektice*, přináší s sebou i jisté uprázdňování funkce intelektuálů (v Zolově stylu). Uvaž ty tragické omyly, kterým propadli ti, kdo nechtěli uznat hloubku této krize: Sartre, Chomsky, Negri, Foucault. A nesměj se tomu. Tato polouznění je nutno zahrnout do obrazu postmodernity. Práce avantgard, jejich permanentní anamnéza během posledního sta let zachraňuje čest myšlení, ne-li lidstvo samo. Probíhá nekompromisně a všude. Není to dost, ale je to cosi jistého.

3. Můj „irracionalismus“. Dovedeš si představit... Zápasil jsem různými způsoby proti pseudoracionalitě vnucované kapitalismem, proti performativitě. Zdůraznil jsem moment názorové roznosti v procesu vytváření poznatků uvnitř vědeckého společenství. Tedy jeho avantgardismus. V tom jsem byl věren základnímu rysu dialektiky Aristotelovy i Kantovy. A příbuzný Feyerabendovi. Adresoval jsem před několika měsíci tvému příteli Jacquesovi krátkou depeši o konfúzi racionalit. Ti, kdo vzývají „rozum“, napomáhají jen přetrvávání této konfúze. Je třeba pečlivě od sebe odlišit rozum uplatňující se v této rovině jevů, ten, který může legitimizovat určitý politický režim, dále rozum, který umožňuje každému, aby snášel svoji individuální zvláštnost a který působí, že nějaké dílo je obdivuhodné, a také onen rozum, pro který existuje povinnost, určitý dluh. Tato rozlišení jsou dílem kritického racionalismu. V Adornových očích jsou základem určité „politiky“ mikrologií. Rýsují linii bezprostřední rezistence vůči přítomnému „totalitarismu“.

7. POZNÁMKA O RŮZNÝCH VÝZNAMECH SLŮVKA „POST-“

Jessanymovi Blauovi

Milwaukee, 1. května 1985

Chtěl bych ti sdělit pár postřehů, jejichž cílem je pouze upozornit na určité problémy spjaté s termínem „postmoderní“, aniž bych se pokoušel je rozřešit. Nejde o to, debatu tím uzavřít, nýbrž spíš předejít konfúzím nebo dvojznačností tím, že se této debatě dá určité zaměření. Omezím se na tři body:

1. Nejprve opozice postmodernismu a modernismu nebo Moderního hnutí (1910–1945) v architektuře. Podle Portughesiho spočívá postmoderní přelom v zrušení nadvlády eukleidovské geometrie, tak jak se jí dostalo sublimovaného výrazu například ve výtvarné poetice hnutí *De Stijl*. Podle Gregottiho naproti tomu by rozdíl mezi modernismem a postmodernismem byl výstižněji charakterizován jiným rysem: vymizením úzké vazby, která spojovala moderní architektonický projekt s ideou postupné společenské a individuální emancipace v měřítku celého lidstva. Postmoderní architektura nezbývá nic jiného než vytvářet sérii drobných modifikací v určitém prostoru, který zdědila z moderní doby, a vzdát se globální rekonstrukce prostoru obývaného lidstvem. V tomto smyslu se pak otevírá výhled na široce rozestřenu krajinu: pro zraky postmoderního člověka, a zejména architekta neexistuje už žádný horizont univerzality nebo univerzalizace, obecné emancipace. Vymizení Ideje pokroku směřujícího k větší racionalitě a svobodě by mohlo vysvětlit určitý „tón“, určitý styl nebo specifický způsob postmoderní architektury. Řekl bych: její charakter jakési „brikoláže“; hojnost citací prvků převzatých z dřívějších stylů nebo období, ať už klasických či moderních; malý zřetel na okolní prostředí atd.

K tomuto aspektu jedna poznámka: slůvko „post“ v označení „postmodernismus“ je tu chápáno ve smyslu pouhého časového sledu, diachronické sekvence různých období, z nichž každé je samo o sobě zřetelně identifikovatelné. Toto „post“ označuje něco jako určitý obrat: nové zaměření vystřídávající zaměření předchozí.

Nuže, tato představa lineární chronologie je dokonale „moderní“. Je vlastní zároveň křesťanství, karteziánství i jakobínství: protože zahajujeme cosi úplně nového, musíme tedy posunout ručičky hodin zpátky na nulu. Samotná idea modernity úzce souvisí s principem, že je možné a nezbytné skoncovat s tradicí a zavést naprosto nový způsob života a myšlení.

Dnes tušíme, že toto „skoncování“ je spíše způsobem, jak minulost zapomenout nebo potlačit, to znamená opakovat ji, než jak ji překonat.

Řekl bych, že citování prvků předchozích architektur představuje v nové architektuře postup analogický způsobu, jakým podle Freudova popisu ve *Výkladu snů* snová práce využívá denních zbytků čerpaných z minulého života. Tato osudová nutnost opakování a/nebo citování, ať už je pojmáno ironicky, cynicky či pošestile, je v každém případě zřejmá, zaměříme-li pozornost na směry, které v této chvíli ovládají malířství pod označením transavantgardismu, neoexpresionismu atd. Vráťím se k tomu ještě o něco dále.

2. Od architektonického „postmodernismu“ se dostávám vzápětí k druhé konotaci termínu „postmoderní“, a přiznám se, že na jejím nedocenění mám i já jistý podíl.

Daná myšlenka je ve své obecnosti čímsi triviálním: můžeme pozorovat a konstatovat jakýsi zánik oné důvěry, kterou západní člověk dvou posledních století choval k principu obecného pokroku lidstva. Tato idea možného, pravděpodobného nebo nutného pokroku měla své kořeny v jistotě, že rozvoj umění, techniky, znalostí a svobody bude na prospěch lidstvu v jeho celku. Otázka, kdo je oním subjektem, který je opravdu obětí nedostatečného rozvoje, jestli je jím chudý člověk, nebo dělník, nebo analfabet, byla zajisté během XIX. a XX. století kladena vždy znovu. Docházelo tu, jak víš, ke kontroverzím, a dokonce i k válkám mezi liberály, konzervativci a „levičáky“ v souvislosti s otázkou, jaké je ono pravé jméno, které má mít subjekt, jemuž se má takto pomoci, aby se emancipoval. Nicméně všechny směry se shodovaly v téže víře, že iniciativy, objevy, instituce mají nějakou legitimitu jedině v té míře, v jaké přispívají k emancipaci lidstva.

Po těchto dvou posledních stoletích jsme se stali vnímavějšími k znamením, která svědčí o pohybu opačném. Ani liberalismus, ať ekonomický či politický, ani různé marxismy nevycházejí z těchto

dvou krvavých století uchráněny před možným obviněním ze zločinu proti lidstvu. Můžeme vyjmenovat řadu vlastních jmen, jména osob, míst i jednotlivá data, která jsou s to ilustrovat a zdůvodnit naše podezření. Na označení toho, jak nekonzistentní se ukazuje být materiál nedávné západní historie z hlediska „moderního“ projektu emancipace lidstva, jsem po příkladu Theodora Adorna použil jméno „Osvětím“. Jaký druh myšlení je s to „zrušit“ svou syntézou (*aufheben*) „Osvětím“, a vřadit ji tak do nějakého obecného procesu – ať už empirického, nebo jen spekulativního –, který směřuje k obecné emancipaci? Duch času, *Zeitgeist*, má v sobě cosi žaluplného. To může najít výraz v reaktivních, ba přímo reakčních postojích nebo v utopiích, ale ne v nějaké orientaci, která by pozitivně otevírala novou perspektivu.

Rozvoj vědotechniky se stal něčím, co přispívá k vzrůstu tohoto pocitu nevolnosti, a nikoli k jeho zmírnění. Jako pokrok už tento rozvoj označovat nemůžeme. Zdá se, že se pohybuje vpřed sám od sebe, vlastní silou, samopohybem, který je na nás nezávislý. Neodpovídá požadavkům vycházejícím z potřeb člověka. Naopak, zdá se, že lidské subjekty individuální nebo sociální jsou výsledky tohoto rozvoje a jejich důsledky napořád vychylovány z rovnováhy. Mám na mysli nejen důsledky materiální, ale také důsledky intelektuální a psychické. Jako by lidstvo bylo v situaci, kdy nestačí držet krok s oním procesem akumulace nových objektů praxe i myšlení.

Je to pro mne, jak jistě uhodneš, závažná, nejasná otázka: co že je vlastně příčinou tohoto procesu komplexifikace? Člověk by řekl, že tu existuje jakýsi osud, jakési nedobrovolné předurčení k situaci stále složitější. Naše požadavky bezpečí, identity, štěstí, které vycházejí z naší bezprostřední situace lidských bytostí, a dokonce i z naší situace bytostí společenských, se dnes zdají být nepodstatné ve vztahu k onomu nutkavému puzení, které dává jakémukoli objektu složitější a zprostředkovanější povahu, numerizuje a syntetizuje ho, a mění jeho měřítko. Jsme ve světě vědotechniky jako jacísi *Guliverové*, hned příliš velcí, hned zas příliš malí, nikdy ne přiměřených rozměrů. V této perspektivě se požadavek jednoduchosti jeví dnes jako směřování k barbarství.

Bylo by třeba v souvislosti s tímž bodem propracovat ještě jednu otázku. Lidstvo se dělí na dvě části. Jedna čelí problému složitosti, druhá dávnému, strašnému problému vlastního přežití.

To je možná hlavní aspekt onoho ztroskotání moderního projektu, projektu, který měl platit, to připomínám, principiálně pro lidstvo v jeho celku.

3. Třetí, nejsložitější bod ti tu uvedu nejstručněji. Otázka post-modernity je také, nebo je především otázkou výrazových forem myšlení: umění, literatury, filosofie, politiky.

Je známo, že ve sféře umění například, a přesněji ve sféře umění vizuálních či výtvarných převládá představa, že velké hnutí avantgard je dnes čímsi odbytým. Mluvit o avantgardách, pokládáných za výraz překonané modernity, s úsměvem nebo se smíchem, je takřka něčím, co se sluší.

Termín avantgarda s jeho vojenskou konotací nemám rád o nic víc než kdo jiný. Připomínám nicméně, že skutečný proces avantgardismu byl ve skutečnosti jakousi dlouhou, tvrdošijnou a vysoce zodpovědnou prací, zaměřenou na zkoumání předpokladů implicitně obsažených v pojmu modernosti. Chci říci, že má-li se správně chápat dílo moderních malířů, řekněme od Maneta k Duchampovi nebo k Barnettu Newmanovi, bylo by třeba jejich práci přirovnat k *anamnéze* ve smyslu psychoanalytické terapie. Tak jako se pacient snaží zpracovat svoji současnou poruchu tím, že prvky zdánlivě nesouvisející volně asociuje s minulými situacemi, což mu umožní odhalit skryté významy svého života, svého chování, – právě tak se lze na práci Cézannova, Picassova, Delaunayova, Kandinského, Kleeova, Mondrianova, Malevičova a posléze pak Duchampova dívat jako na „propracovávání“ (*Durcharbeitung*), kterému modernita podrobuje svůj vlastní smysl.

Jestliže se někdo vzdá takovéto zodpovědnosti, je jisté, že se odsuzuje k tomu, aby jen opakoval v nezměněné podobě „moderní neurózu“, západní schizofrenii, paranoii atd., které jsou zdrojem oněch neštěstí, jež jsme zažili v průběhu dvou století.

Chápeš, že když je předpona „post-“ ve slově „postmoderní“ pojímána v tomto smyslu, tak to naprosto neznamená nějaký návratný pohyb, *come back*, *flash back*, *feed back*, tedy pohyb opakování, nýbrž určitý proces, který lze označit slovy začínajícími na „ana-“, proces analýzy, *anamnézy*, *anagogie*, *anamorfózy*, který zpracovává počáteční zapomnění.

8. LÍSTEK K NOVÉ JEVIŠTNÍ DEKORACI

Thomasu Chaputovi

Řím, 12. dubna 1985

Myšlení i aktivita XIX. a XX. století jsou ovládnány Ideou emancipace lidstva. Tato idea se formuje na konci XVIII. století ve filosofii osvícenství a ve Francouzské revoluci. Pokrok věd, techniky, umění a politických svobod má osvobodit celé lidstvo od nevědomosti, chudoby, nevzdělanosti a despotismu, a vytvoří nejenom šťastné lidi, ale zejména díky školství i osvícené občany, kteří budou pány svého osudu.

Z tohoto zdroje pramení všechny politické směry posledních dvou století, vyjma tradiční reakci a nacismus. Rozdíl mezi politickým liberalismem, liberalismem ekonomickým, marxismem, anarchismem, radikalismem III. republiky a socialismem, i když jde o rozdíly bouřlivě se projevující, nemají nijak velkou váhu ve srovnání s jednomyslností, která tu panuje, pokud jde o cíl, jehož se má dosáhnout. Horizontem pokroku a jeho legitimizací je pro všechny příslib svobody. Všechny tyto směry vedou nebo věří, že vedou k lidstvu, jež bude sobě samému průhledné, k světoobčanství.

Tyto ideály jsou v obecném mínění takzvaných rozvinutých zemí v rozkladu. Třída politiků nadále hovoří v duchu emancipační rétoriky. Není však s to zacelit ony rány, které byly „modernímu“ ideálu zasazeny během nějakých těch dvou století historie. To, co umožnilo totální války, totalitarismy, vzrůstající rozdíl mezi bohatstvím Severu a chudobou Jihu, nezaměstnanost a „novou chudinu“, obecné znekulturnění spolu s krizí vysokého školství, tedy s krizí předávání vědění, i izolaci uměleckých avantgard (a dnes na nějaký čas zřeknutí se jich), to nebyla neexistence pokroku, nýbrž naopak postupující vědotechnický, umělecký, ekonomický a politický rozvoj.

Všechna ta zranění lze vyznačit nějakými jmény. Ta jsou rozseta ve sféře našeho nevědomí jako skryté zábrany, které nedovolují klidně pokračovat v „moderním projektu“. Pod záminkou, že tento projekt hledí uchránit, muži a ženy mé generace přinucovali

v Německu po čtyřicet let své děti k mlčení o „nacistickém intermezzu“. Tento interdikt znemožňující anamnézu může být symbolem pro celý Západ. Je možné, aby existoval pokrok bez anamnézy? Skrze bolestné propracování anamnéza vede k zvládnutí onoho truchlení, kterým je provázáno odpoutávání od vazeb a citových prožitků všeho druhu – lásek i děsů –, které jsou spojeny s těmito jmény. Vzbudilo můj obdiv, že federální správa dala v utopickém trávníku washingtonského Mallu vyhloubit ten temný příkop osvětlený svícemi, který má jméno „Památník mrtvých z Vietnamu“. V dané chvíli jsme dospěli jen k jakési vágní melancholii ve stylu „fin de siècle“, která je zdánlivě nevysvětlitelná.

Tento zánik „moderního projektu“ není nicméně nějakým úpadkem. Je provázán téměř exponenciálním rozvojem vědotechniky. Ve vědě a dovednostech nedochází a už nikdy nedojde k ztrátě a zpětnému pohybu, ledaže by lidstvo bylo zničeno. To je v historii zcela nová situace. Obráží určitou dávnou pravdu, která se dnes naplno ozřejmuje s obzvláštní evidencí. Vědecké nebo technické objevy nebyly nikdy podřízené poptávce vycházející z lidských potřeb. Proces objevování byl ovládnán dynamikou nezávislou na tom, co lidé mohou pokládat za žádoucí, prospěšné, pohodlné. To proto, že touha umět udělat a vědět je nesouměřitelná s žádostivostí onoho prospěchu, který lze očekávat od vzrůstu dovedností a vědění. Lidstvo zůstávalo vždy pozadu za schopnostmi chápat a jednat, za „idejemi“ a „prostředky“, které vyplývají z vynálezů, objevů, výzkumů a z různých náhod.

Dnes jsou pozoruhodné tři fakty: splynutí techniky a věd v nesmírný vědotechnický aparát; ve všech vědách revize nejen hypotéz nebo i „paradigmat“, ale způsobů uvažování, logik pokládaných za „přirozené“ a nezrušitelné: v matematické, fyzikální, astrofyzické, biologické teorii se to rojí paradoxy; a konečně kvalitativní proměna vyvolaná novými technologiemi: operace paměťové, posuzovací, kalkulační, gramatické, rétorické a poetické, operace logického zvažování a souzení (expertizy) jsou vykonávány stroji poslední generace. Jsou to protézy nahrazující řeč, to znamená myšlení, protézy zatím ještě nedokonalé, ale kterým je souzeno, aby se vytříbily v příštích desetiletích, až jejich logiky budou odpovídat logikám užívaným ve špičkovém výzkumu.

Stalo se ex post zjevným, že práce vykonaná během období více než stoletého uměleckými avantgardami se vřazuje do paralelního

procesu směřujícího k větší složitosti. Ten se v tomto případě týká senzibility (vizuální, auditivní, motorické, řečové), a nikoli dovedností nebo vědění. Ale filosofický dosah, nebo chceme-li, reflexivní potence, která je obsažena v této práci, není ve sféře receptivity a „vkusu“ o nic menší než reflexivní potence vědotechniky v oblasti inteligence a praxe.

To, co se takto rýsuje jako obzor pro tvé století, je vzrůst složitosti ve většině oblastí, včetně „způsobů života“, tedy životní každodennosti. A tím je vymezen rozhodující úkol: učinit lidstvo schopným přizpůsobit se velice složitým prostředkům vnímání, chápání a jednání, které přesahují to, co si žádá. Předpokládá to minimálně rezistenci vůči simplifikujícímu způsobu myšlení, vůči zjednodušujícím sloganům, vůči touze po jasnosti a snadnosti, vůči přáním obnovit spolehlivé hodnoty. Ukazuje se už, že simplifikace je barbarská, reaktivní. „Politická třída“ bude muset, musí už dnes počítat s tímto požadavkem, nechce-li se stát jen přežitkem minulosti, nebo strhnout s sebou lidstvo do záhuby.

Utváří se pozvolna nové jeviště. V hlavních rysech: kosmos je pozůstatkem exploze; trosky se pořád ještě rozptylují pod tlakem výchozího impulzu; hvězdy hořením uskutečňují transmutaci prvků; jejich život má svoji předem danou mez; život Slunce rovněž; šance, že ve vodách Země dojde k syntéze prvních řas, byla pranepatrná; lidský tvor je čímsi ještě méně pravděpodobným; jeho mozková kůra, kortex, je nejsložitější organizací hmoty, jakou známe; stroje, které vyrábí, jsou jejími nástavky; síť, kterou tyto stroje vytvoří, bude jakoby druhým, složitějším kortexem; člověk bude muset vyřešit přestěhování lidstva předtím ještě, než nastane smrt Slunce; třídění na ty, kdo budou moci odletět, a na ty, kdo jsou odsouzeni k zániku, už začalo, a to podle kritéria „vývojové zaostalosti“.

Poslední újma pro narcismus lidstva: je ve službách procesu komplexifikace. Tato nová jevištní dekorace je už nyní instalována v nevědomí mladých. Ve tvém nevědomí.

9. GLOSA O REZISTENCI

Davidu Rogozinskimu

Praha, 21. června 1985

V textu nazvaném *Hráz těla* (*Le corps interposé*, najdeš ho v *Passé-Présent*, 3. duben 1984) Claude Lefort komentuje Orwellův román *1984* ze dvou hlavních aspektů.

V protikladu k většině komentátorů nemíní pominout uměleckou stylizaci knihy. Orwell nepředkládá nějakou teoretickou kritiku byrokracie. Román o dovršeném totalitarismu nezastupuje politickou teorii. Tím, že píše literární dílo, Orwell naznačuje, že kritika není žánrem, který by byl schopen odolat vlivu byrokratické moci. Mezi obojím je spíš jistá spřízněnost nebo komplicita. Kritika i byrokratická moc usilují o úplnou kontrolu nad oblastí, k níž se ta a ona vztahuje. Umělecká literární tvorba, tedy akt psaní, který vyžaduje určitou obnaženost, nemůže naproti tomu na projektu ovládnutí nebo integrální průhlednosti nijak spolupracovat, ani neúmyslně ne.

U Orwella tato rezistence nachází nejprve svůj zřetelný výraz ve volbě románového žánru a v narativní povaze knihy *1984*. Svět Velkého Bratra, Big Brother, není analyzován, nýbrž vyprávěn. Nuže, jak konstatoval Walter Benjamin, vypravěč je vždy obsažen v tom, co vypráví, kdežto teoretik principiálně nemá být přítomen v pojmovém zpracování svého objektu.

V knize *1984* je přítomnost aktu vyprávění v příběhu o to bezprostřednější, že autor románu je vystřídáván autorem deníkových záznamů. Z pera hrdiny Winstonů, který píše svůj deník, svět dovršené byrokracie dospívá k Orwellovu čtenáři zatížen vahou všednodenních starostí, zúžen na rámec subjektivního života, který nikdy nepozná úhrnný celek, napojen sněním, sny, fantaziemi, to znamená nejindividuálnějšími výtvoři nevědomí.

Rozhodnutí psát si deník je prvním aktem rezistence. Text psaný potají ukazuje nicméně, že tajný svět Winstonů, jemu samému neznámý a zčásti jím takto teprve odhalovaný, není byrokratickým řádem potlačen zvenčí. Je tímto řádem přitahován v témž pohybu, jakým se odkrývá pisateli deníku; je v něm na-

konec využitkován právě v témž smyslu, v jakém se využitkovávají informace získané díky příbuznostem, neočekávaným slabinám a lapsům, které se ztělesňují ve Winstonově lásce k Julii, jež ho miluje, a v jeho přátelství k O'Brienovi, který ho špehuje a zraňuje.

Tím, že osvětluje toto pomezí, kde intimní a veřejné se navzájem překrývají, Orwellův příběh, jak zdůrazňuje Lefort, odhaluje, že ovládnutí lidí se uskuteční totálně jen tehdy, když vstoupí v symbiózu s individuálními vášněmi těch, na něž doléhá. A že hlavní slabost, díky níž dosáhne jejich kapitulace, nespočívá ve strachu ze smrti, nýbrž v oněch utajených děsích, jimiž každý jednotlivě musel zaplatit a musí platit za to, že se stane lidskou bytostí.

Jakmile je toto jednou konstatováno, a tady pro tebe komentář Clauda Leforta rozvádím trochu dál, pak jedna věc je pochopit tento druh zálužného pronikání pána do nitra otroka, a jiná věc je dokázat, aby je čtenář vycítil. K tomu, aby je cítil, nestačí jen vyobrazit je jako na nějakém obraze. Je třeba, aby kombinace rezistence a selhávání se vyjevila v samotném způsobu psaní. Je třeba, aby akt psaní realizoval sám na sobě, v detailech výrazu, v úzkostném neklidu slov, která přicházejí a která nepřicházejí, v způsobu, jakým se otevírá nahodilosti řečového vyjádření, tutéž práci v propátrávání vlastní slabosti a vlastní energie jako ono namáhavé úsilí vyvíjené Winstonem tváří v tvář zálužné totalitární hrozbě.

Protivníkem i spřežencem literárního aktu, jeho Velkým Bratrem (nebo spíš jeho O'Brienem), je jazyk, chci říci nejenom mateřská řeč, ale ono dědictví slov, obrátů a děl, kterému se říká literární kultura. Člověk píše proti jazyku, ale nevyhnutelně i jím. Říci to, co už tento jazyk říci dovede, to není psát. Člověk chce říci to, co jazyk říci nedovede, ale co – jak předpokládá – má být schopen říci. Znásilňuje ho, svádí ho, vnáší do něho idiom, který doposud neznal. Když zmizí samotná touha, aby byl s to říci něco jiného, než co už říci dovede, když je jazyk pocíťován jako neprostupný, nehybný a smysl jakéhokoli aktu psaní znicotňující, má název Novořeč.

Lze předpokládat, že tato bezpodmínečná kapitulace literárního aktu před jazykem je pouze čímsi možným. Dokonce i k tomu, aby se popsala tento stav vyčerpanosti literárního aktu, jeho

1984, je třeba pořád ještě psát, podrobit zas ještě jednou zkoušce onu dvojí rezistenci už řečeného vůči tomu, co ještě nebylo vyřčeno, a slov, která se prodírají k bytí, vůči těm, která jsou ustálená.

Z toho, že moment literárního výrazu nelze obejít, vyplývá následující aporie. I když totalitarismus zvítězil a když už ovládá celý terén, nedovrší se plně, dokud nevyloučí nekontrolovatelnou nahodilost psaní. Je tedy třeba, aby se vzdal psaného výrazu sebe sama v tom smyslu, jak se ho tu snažím vymezit (v návaznosti na to, co řekli už jiní). Nuže, jestliže zůstane nenapsán, není totální. Ale naopak, jestliže se snaží najít své psané vyjádření, je třeba, aby spolu s literaturou uvolnil přinejmenším jednu oblast, kde úzkost, nenaplněnost, „blbství“ vyplouvají na světlo. A tím se vzdává toho, aby ztělesňoval celek v jeho totalitě, ba dokonce i toho, aby ho kontroloval.

To, co se vyjevuje v této aporii, to je role, jaká je přisouzena události jako takové. Podobně jako teorie, jež principiálně ční nad proudem času, totalitární byrokracie chce držet událost pevně v ruce. Jestliže se něco udá, ocitne se to na smetišti (historie, nebo ducha). Vytáhne se to odtamtud, jedině jestliže událost může ilustrovat správnost náhledů vládnoucího, nebo zdrcujícím způsobem usvědčit omyly buřičů. Má sloužit jako příklad. Smysl sám je fixován v ideologické doktríně (Orwell nenáviděl doktrínáře). Strážce smyslu má zapotřebí žít se událostí, jen když ji předvolává za svědka v onom procesu, který doktrína vede proti skutečnosti. Smí se stát jen to, co je předem ohlášeno, a všechno, co je ohlášeno, se stát musí. Mezi příslibem a jeho naplněním není rozdíl.

Vzpomeň si v protikladu k této vraždě okamžiku a individuální jednotlivosti na ty drobné prózy, které tvoří *Jednosměrku a Berlínské dětství* Waltera Benjamina a které by byl Theodor Adorno označil jako „mikrologie“. Nepopisují události dětství, vystihují dětství události, vpisují do textu to, co má událost nepostižitelného. To, co činí ze setkání s určitým slovem, s určitou vůní, s určitým místem, knihou, tváří událost, není jeho novost ve srovnání s jinými „událostmi“. Svoji iniciační hodnotu má toto setkání samo v sobě. Člověk to pozná teprve později. Zanechalo v jeho senzibilitě otevřenou ránu. Ví to, protože ta se potom znovu otevřela a bude se i nadále znovu otvírat, a skandovat tak jakousi

ztajenou, a možná nepostřehnutou časovost. Tato rána mu dala vstoupit do jakéhosi neznámého světa, aniž mu ho však dala kdy poznat. Iniciační zasvěcení nezasvěcuje do ničeho, je něčím, co započíná.

Člověk bojuje proti zajizvení události, proti jejímu zařazení do rubriky „dětinskosti“, aby iniciaci uchránil. Tento boj je právě oním bojem, který akt psaní vede proti byrokratické Novořeči. Ta má zastřít zázrak, že se něco (vůbec něco) může udát. V guerille lásky proti citovému kódu běží právě o tohle; zachránit okamžik proti zvyku a proti tomu, co má už svoji konotaci.

Abych byl práv onomu Novo- ve slově Novořeč, a také abych reálný totalitarismus (roku 1984) postavil znovu na jeho pravý základ, který není politický, nýbrž ekonomický a masově mediatický, dodám ještě: a zachránit také okamžik proti inovaci, této další formě už řečeného. Inovace je na prodej. Prodávat, toť předjímat zničení objektu jeho užíváním a opotřebováním, a předjímat ukončení obchodního vztahu vyrovnáním ceny. Když jsou účty vyrovnány, nic se neudálo, lidé se rozcházejí. Bude možno pouze začít znovu. Obchodování s novostí nezanechává o nic víc stop, nezanechává o nic víc obnaženou ránu než jakékoli jiné obchodování.

Tím se dostávám k druhému aspektu, který Claude Lefort osvětluje v knize 1984: je jím tělo. Lefort vyzvedává pohledy, gesta a postoje, které dávají realitě, o níž Orwell vypráví, minulosti, kterou si Winston připamatovává, a Winstonovým snům vnitřní souvislost. Přítomné vztahy hrdiny s O'Brienem a s Julií jsou takto utkány z jeho dětského života a obrazu jeho matky.

Slovem tělo Lefort označuje ono dvojí jsoucno, které se Merleau-Ponty v knize *Viditelné a neviditelné* pokoušel myslet společně: ono zauzlení, kterým je pociťující provázán s pociťovaným, onen chiasmus senzibility, tělo fenomenologické; a také skrytou, individuálně specifickou organizaci časoprostoru, výtvary fantazie, tělo psychoanalytické. Tělo, které se sjednocuje se světem, ke kterému patří, který tvoří a kterým je tvořeno; a také tělo, které se ze světa stahuje do noci toho, co ztratilo, aby se v něm mohlo zrodit.

V obou případech jde o určitý idiom, o absolutně jednotlivý, nepřeložitelný způsob dešifrování toho, co se děje. Úhel vidění, slyšení, hmatu, vůně, onen úhel, v jakém mě zasahuje to, co je

smysly vnímatelné, je v časoprostoru nepřenosný. Této ojedinělosti rezonance se říká „existence“. V řeči má své záchytné body v deiktických částicích: já, toto, teď, tam atd.; jimi je signalizována. Nicméně tato zkušenost či tato existence je i ve své nepřenosnosti něčím, co může být sdíleno. Tvůj zorný úhel, tvůj úhel hmatový atd. nebude nikdy mým úhlem, ale oslňující záhada světa existencí tkví právě v tom, že singularita se tu vyskytuje v plurálu, a že nepřestávají navzájem vcházet v styk těmi křehkými senzitivními tykadly, tím mravenčím tápáním.

I v tomto kontaktu je láska čímsi výjimečným. Vyžaduje propustnost, vzdávající se otevřenost mého perspektivního pole tvému perspektivnímu poli. Odtud nekonečné pokusy o jakýsi jiný senzibilní idiom, a ona závrať, v níž mé a tvé slábnou, snaží se o vzájemnou výměnu, vzpěčují se a odhalují se. Tohle právě ohlašuje nahota, chci říci: nahota ve dvou. A v řeči tápavá mluva milenců, pokus o společný idiom, který je nicméně nepřenosný, rodí se jen ze setkání dvou obnažených hlasů od úst k ústům.

Druhá linie tělesnosti, kterou Orwell rýsuje a kterou sleduje Lefort, je fantazijní struktura, to znamená minulost děsu vyznačená i maskovaná v přítomnosti, vepsaná v člověku ještě předtím, než je zakoušena, skrytý pořadatel citových dojmů. Jí je narysována linie největší slabosti. U Winstona je to fobie z krys, fantazie, kterou O'Brien odhalí a jejímž inscenováním dosáhne, aby Winstonova rezistence povolila.

Slabost ve vztahu k čemu? Ve vztahu k jakému měřítku síly? Fantazijní výtvar je idiom, který vyslovuje sebe sama v idiomu, jímž mluvím. Mluví tišeji než já. Chce říci něco, co nechci a co neříkám. Je to singularita zároveň důvěrněji známá i cizejší než můj úhel senzibility. Podřizuje si tento úhel, činí mě slepým a hluchým pro to, co přitom je viditelné a slyšitelné, alergickým vůči neškodnému, dává mi zakoušet slasti tam, kde kánony kultury předepisují hrůzu a zahanbení. Slabost tedy ve vztahu k normě, selhávání ve vztahu ke komunikabilitě.

Když sleduje tuto dvojí linii těla, když jí do hloubky rozkrývá, byrokratický vládce (nebo vládce-obchodník) může na buřičích dosáhnout, aby se udávali, aby se dávali navzájem jeho policii. Stačí, že se milují. Přijali společně událost v její iniciační hodnotě, tápali společně vpřed labyrintem senzibilit, senzualit a obnažených slov, odhalili jeden druhému a každý sobě samému nejničivější

obrazy, které je ovládají. Když udává (když vydává!) předmět své lásky Velikému Bratru, milenec nezrazuje jenom to, čím jeden i druhý jsou, ale i to, čím nejsou, co jim chybí, jejich nedostatečnost. Výpověď o slabosti je udáním nejcennějším. Poskytuje vládci informaci a prostředek, jak informaci získat. Nějaký čin se wpisuje pozitivně do reality, jeho stopu lze vždy archivovat. Ale to, co v každém čeká, doufá a zoufá si, to není ničím, čeho by bylo možno se zmocnit a zaznamenat to do rejstříku. Tady se skrývá pravý zločin, původnější než jakýkoli zločinný čin.

Nevědomí se musí doznat a přiznat se k své vině, Satan mluví jazykem Boha, Kameněv jazykem Stalinovým. Pře může být vylesknuta, neslučitelnost mezi idiomem a normou zredukována na drobný spor. To, jestli zločinec platí za svůj zločin, nebo ne, je druhotné. Důležité je, že doznáním a veřejnou výpovědí, i když jsou třeba zfalšované, obnovil neporušenost a jedinnost sdělovacího jazyka. Každé doznání posiluje Novořeč, protože přináší a obsahuje v sobě zřeknutí se potencialit řeči, vyhasnutí neslučitelných růzností a anulování události, která je s nimi spjata. V Novořeči není místa pro idiomy, jako v tisku a v sdělovacích prostředcích není místa pro akt psaní. Tou měrou, jak se Novořeč šíří, kultura zaniká. *Basic language* je jazykem kapitulace a zapomnění.

Toto je téma, jež se od procesů třicátých let stalo banálním. Méně banální je ona mašinerie sebezřeknutí, kterou Orwell vymýšlí ve svém románu. Neboť tato mašinerie působí skrze lásku a psaný výraz, skrze to, co láska a psaní se odvažují odhalit a co jedině ony mohou vyradit, nepojmenovatelnou singularitu. Chruščov říkal, že celé tajemství GPU, jak si vynutit doznání, bylo: bít, bít a zase bít. Orwellova imaginace předvádí despotismus, který nevystavuje mučení lidské fyzice v jeho potřebách (nečiní jenom toto), nýbrž který svůdně ošálí lidskou touhu. Jestli tomu takhle skutečně je tu či onde, o tom lze diskutovat. Zůstává fakt, že u Orwella je poslední rezistence prožívána právě na této linii krajní slabosti, a že na ní se rozhoduje o osudu opravdové republiky.

Říkám republika, abych ti dal výchozí bod k poslední úvaze. Konstatování, že v roce 1984 nejsme v situaci, kterou předpovídal Orwell, je čímsi otrápaným. Toto popření je ukvapené. Je sice pravdivé, alespoň pokud jde o Západ, jestliže se tato situace chápe ve smyslu úzce politologickém nebo sociologickém. Ale

jestliže se pozornost obrátí na zobecnění binárních jazyků, na setření rozdílů mezi tady-nyní a tam-tehdy, které je důsledkem rozšíření okruhu televizního zpravodajství, na potlačení citů ve prospěch strategií, které provází hegemonii obchodu, shledáme, že hrozby, kterým je na základě této situace, naší situace, vystavena literatura, láska, individuální jedinečnost, jsou ve své hluboké podstatě příbuzné těm, které popsal Orwell.

A myslím stejně jako Claude Lefort, že když někdo laciným způsobem Orwellův román eliminuje, opakuje jenom, i když tónem jistě odlišným a v odlišném žánru, onu eliminaci Winstona svědectví, jeho deníku a všeho ostatního představitelem systému. Existuje dnes zkrátka a dobře hrozba stejné povahy, jejímž jedním symptomem mezi jinými je právě tato eliminace. To, z čeho tato hrozba pramení, to je – vyjmenuji-li jednotlivé faktory páté přes deváté – vliv demokracií založených na sdělovacích prostředcích (opak republiky), vědotechnika, která má za prostředek i objekt zpracování řeč, světová konkurence ekonomická a vojenská, a obecný zánik „moderních“ ideálů.

Modernita nás v průběhu přinejmenším dvou století naučila přát si rozšíření politických svobod, věd, umění a techniky. Naučila nás legitimizovat toto přání, protože tento pokrok, jak tvrdila, má lidstvo osvobodit od despotismu, nevědomosti, barbarství a bídy. Republika, toť občanské lidstvo. Tento pokrok dnes postupuje vpřed pod ostýchavějším jménem rozvoj. Ale stalo se nemožným, legitimizovat rozvoj příslibem emancipace celého lidstva. Tento příslib nebyl splněn. Porušení slibu nevyplývalo z toho, že se na něj zapomnělo, to rozvoj sám nedovoluje dodržet ho. Neanalfabetismus, zbídačování národů Jihu a Třetího světa, nezaměstnanost, despotismus veřejného mínění, a tedy různé předsudky obrážené sdělovacími prostředky, zákon, že je dobré to, co je efektivní, – tohle všechno nevyplývá z nedostatečného rozvoje, nýbrž právě z rozvoje samotného. Právě proto se mu už lidé neodvažují říkat pokrok.

Příslib emancipace byl připomínán, zastáván, rozváděn významnými intelektuály, touto kategorií, která vzešla z osvícenství, strážkyní ideálů a republiky. Ti, kdo dnes chtěli pokračovat v tomto úkolu jinak než formou minimální rezistence proti všem totalitářským a kteří nerozvázně označili, kde je spravedlivost ve vzájemném sporu ideálů a ve vzájemném konfliktu mocí, všichni ti

Chomskyové, Negriové, Sartrové a Foucaultové, se dramaticky zmýlili. Znaky ideálu ztratily svoji zřetelnost. Nějaká osvobozovací válka nesvědčí o tom, že lidstvo se dále emancipuje, ani otevření nového trhu nedotvrzuje, že se lidstvo obohacuje, a škola nevychovává už občany, nanejvýše odborníky. Jakou legitimizaci můžeme tedy poskytnout pro pokračování rozvojového procesu?

Adorno chápe žalostný stav, o němž hovořím, lépe než většina jeho následovníků. Spojuje ho s pádem metafyziky a bezpochyby i se zánikem určité ideje politiky. Obrací se k umění, nikoli aby tuto žalost tišil, neboť ta bezpochyby úlevu nepřipouští, nýbrž aby z něj učinil svědka, a jak bych já řekl, aby zachránilo čest. Což právě dělá román Orwellův.

Neříkám, že ona linie rezistence, která je naryšována Orwellovým dílem, nevyvolává žádné otázky. Je tomu spíše právě naopak. Dovolávání se moderních ideálů znamenalo odvolávat se na univerzalitu rozumu. Ideje se zdůvodňují argumenty a argumenty přesvědčují. Nuže, rozum v zásadě je něčím univerzálně sdíleným. Totéž neplatí nicméně, jak jsme viděli, v případě těla, zejména těla nevědomého, mohu-li se tak vyjádřit, které uzavírá každého z nás v nepřenositelné tajemství.

Proto také se mi zdá nezbytným prodloužit linii tělesnosti v linii psaného výrazu. Úsilí psaní je spřízněné s usilováním lásky, ale vepisuje stopu iniciační události v řeč, a nabízí ji tak k sdílení druhým, ne-li k sdílení skrze poznání, tedy alespoň k sdílení senzibilitou, o níž se může a má domnívat, že je všem společná.

Že literatura – nebo „umění“, protože psát je možno, jak jsi pochopil, pomocí všemožných materiálních prostředků (včetně elektronických) – je určitou linií rezistence, o tom svědčí spousta negativních znamenání. Stačí připomenout osud, jaký politické totalitarismy přisoudily takzvaným historickým „avantgardám“. Nebo pozorovat, jak se v dnešním údajném „překonání“ avantgardismu, zaštiťujícím se záminkou, že jde o obnovení komunikace s publikem, projevuje opovržení k oné zodpovědnosti odolávat a svědčit, kterou avantgardy braly na sebe po dobu jednoho století.

Problémy vyplývající z rezistence, o níž hovořím, dnes teprve vystávají. Bude na nás, bude na tobě, aby se jim dostalo příslušného propracování. Chci ti říci pouze toto: když se člověk drží této linie, neuzavírá se tím do nějaké slonovinové věže, neobrací se zády k novým výrazovým prostředkům, které nám dává k dis-

pozici soudobá věda a technika. Snaží se naopak s nimi a jejich pomocí svědčit o tom, na čem jediné záleží, o dětství setkávání, o tom, jak přijímáme onen zázrak, že se děje něco, co tu nebylo, o respektování události. Nezapomeň, že ty sám jsi byl a jsi právě toto, přijatý zázrak, respektovaná událost, navzájem propojené dětství tvých rodičů.

10. ADRESA K BĚHU FILOSOFOVÁNÍ

Hugo Vermerenovi

Nanterre, 20. října 1984

Mám-li věřit prospektu kolokvií *Škola a filosofie*, který mi předal tvůj otec, to, nač se má naše uvažování zaměřit, je otázka filosofické výchovy vyučujících, neboť se předpokládá, že „vychovat a učit jsou filosofické akty“. Několik slov synovi.

Nevím, co znamená „filosofický akt“. Dám slovu *akt* přesně vymezený smysl, který ho staví do opozice k potenci. A řeknu, že filosofie není nějaká entita, určitá potence, určitý „soubor“ vědění, dovedností a vypěstovaných citových dispozic, nýbrž že existuje jediné v aktu. Přiznám se ti, že vychovávat a učit se mi nezdaří být „filosofické akty“ o nic víc a o nic méně než účastnit se nějaké hostiny nebo vystrojit loď. Filosofie není terén vymezený v geografii vědních oborů. Tohle všichni víme.

Určitý úsek výuky se označuje jako „studijní běh“; o „běhu filosofování“ budu však mluvit v tom smyslu, v jakém se mluví o „běhu času“. Víme, že kolem slova *výchova*, *Bildung*, a tedy kolem pedagogiky a *reformy* se soustřeďuje ve filosofickém uvažování už od Prótagory a Platóna, už od Pýthagory nejzávažnější problematika. Má za předpoklad, že myšlení lidí jim není dáno v patřičném stavu, a že musí být re-formováno. Monstrem filosofů je dětství. Je to také jejich spřeženec. Dětství jim říká, že rozum není něčím daným. Ale že je možný.

Vychovávat znamená, že možné rozumové schopnosti, která v dětství čeká na své rozvíjení, učitel přichází napomoci, aby se uskutečnila. Znáš ten *circulus vitiosus*: co ale učitel sám? Jak ten se osvobodil od své dětské monstróznosti? Vychovávat vychovatele, reformovat reformátory: tuto aporii můžeš sledovat od Platóna přes Kanta až k Marxovi. Je snad třeba jako u psychoanalýzy říci: zrovna tak jako tu byla určitá zakládající autoanalýza, zrovna tak tu byla určitá zakládající sebevýchova? Autodidakt otcem všech didaktik?

Jeden rozdíl filosofů oproti psychoanalytikům je v tom, že mají otců mnoho, příliš mnoho, než aby připustili *jediné* otcovství. Na-

proti tomu zase lze říci, že autodidaktikou je zprvu každé filosofování.

Tohle právě míním především, když hovořím o běhu filosofování. Člověk nemůže být učitelem, který je nad věcí, někým, kdo tento probíhající proces ovládajícím způsobem diriguje. Nemůže rozvinout nějakou otázku, aniž by se jí sám vystavil. Učinit nějaké „téma“ (například výchovu) předmětem tázání, aniž by jím byl sám dotazován. Tedy aniž by v sobě znovu oživil ono období dětství, které je obdobím potencialit myšlení.

Je třeba začínat znovu od začátku. Nemůže být filosofem člověk, počítaje v to i člověka, který je profesorem filosofie, jestliže přichází zásoben příslušnými vědomostmi k dané otázce a jestliže před svými žáky nezačíná, jestliže neprobíhá proces filosofování vždy znovu od začátku. Všichni víme za prvé, že tato práce se má rozvíjet při příležitosti jakékoli otázky nebo jakéhokoli „tématu“, a za druhé, že začínat neznamena pojímat věc genealogicky (jako kdyby genealogie, a zejména diachronie historiků nebyla sama otázkou). Ono monstrum-dítě není otcem dospělého člověka, je uprostřed jeho dospělosti jeho vybočením, jeho možným, hrozcím vychýlením z dráhy. Člověk začíná vždy uprostřed. Právě proto se projekt nějakého filosofického studijního kurzu, tento projekt převzatý od exaktních věd, jeví jako odsouzený k ztroskotání.

Zrovna tak slovo „autodidakt“ nijak neznamena, že se člověk neučí nic od druhých. Znamená jenom to, že ti ho nic nenaučí, pokud ho neučí právě vzdávat se naučeného. Filosofie se při výuce nešíří tak, jako se předává nějaké vědění. Osvojováním.

Toto je jasné v případě filosofické četby, která poskytuje hlavní materiál pro onen rozhovor, který vedeme sami se sebou na určité „téma“. Tato četba není filosofická proto, že jsou filosofické čtené texty – mohou to být zrovna tak i texty umělců, vědců, politiků, a lze také číst texty, aniž se filosofuje, – je taková (tedy filosofická), jen jestliže je autodidaktická. Jestliže je ve vztahu k textu něčím, co znejistuje, cvičením trpělivosti. Dlouhý výcvik ve filosofické četbě neučí jenom, co je třeba číst, ale také že čtení je něco, s čím člověk není nikdy hotov, že je vždy znovu právě jen na začátku, že nečetl to, co četl. Je cvičením v naslouchání.

Cvičit se při četbě v naslouchání, znamená vychovávat se k schopnosti vracet se zpátky, ztrácet svoji dobrou formu. Znovu přezkou-

mávat předpoklady, to, co v textu a v četbě textu zůstalo jen napovězené. Hlavní součástí toho, co označujeme jako propracovávání, jež provází a rozvíjí trpělivou četbu, spočívá v této anamnéze, v hledání toho, co zůstává ještě nemyšlené ve chvíli, kdy je to už myšleno. Proto právě filosofické propracovávání nemá nic společného s osvojováním si nějakého vědění (mathéma). A proto také rezistence, na kterou narážíme při této práci naslouchání a anamnézy, je jiné povahy než ta, která může brzdit předávání poznatků.

Tento proces filosofování vnitřně proměňuje takzvanou realitu. Obnažuje její kritéria. Činí z ní otevřenou otázku. Jestliže jedním z hlavních kritérií reality a realismu je zřetel na to, co šetří čas, jako tomu je, zdá se mi, právě dnes, pak běh filosofování není v souladu s dnešní realitou. Nesnáze, s kterými se potýkáme jako profesori filosofie, souvisí hlavně s požadavkem trpělivosti. To, že člověk má snést, že se nedostává vpřed (odhadnutelným, zjevným způsobem), že napořád jen začíná, to je v protikladu k běžným hodnotám perspektivnosti, vývoje, konkrétního zacílení, výkonnosti, rychlosti, smluvního zajištění, realizační schopnosti, požitku. Když jsem učil v středoškolských ústavech, vzpomínám si na tuto konstantu: po celý první trimestr jsme se v tom, žáci i já, „topili“. Filosofický běh začínal, nebo spíš začátek začínal s těmi, kdo z toho vyvázli, až v lednu. Bylo třeba, je třeba vydržet dětství myšlení. Víím, že „podmínky“, jak se říká, už nejsou tytéž. K tomu se právě chci dostat.

Neříkám ti nic nového (jak předpokládám). Všichni víme, že filosofická výuka se dostává vpřed za stejnou cenu jako filosofování samo ve svém běhu. Za tu cenu, že se v souvislosti s tématy, která jsou nebo nejsou stanovena učebním programem, nejenom podávají příklady této práce ustavičného znovuzacínání čerpané z filosofické bibliografie, nebo znaky téže práce, jak je lze vysledovat v historii věd, techniky a politiky, – tedy že vyučování nejenom seznamuje s těmito příklady a znaky, prezentovanými jako to, oč běží, jako referens školní promluvy, – ale že se práce naslouchání a anamnézy prakticky projeví v samotném postupu výuky. Že se „aktuálně“ vpiše do toho malého světa vlastních jmen, v němž se toho kterého dne po dvě hodiny rozhoduje o smyslu tohoto procesu. A že tímto smyslem, o který jde, je právě to, aby se tato myšlenková práce uskutečnila, aby se rozběhla ve vyučovací hodině, tady a teď.

Tento požadavek není „pedagogický“. Neurčuje žádnou vyučovací metodu, žádnou strategii vyučujícího. Dokonce ani žádný styl nebo tón vyučování. Není to něco, co může být vědecky popsáno. Naopak: z toho, že v průběhu výuky filosofie se realizuje běh filosofování, vyplývá, že každá vyučovací hodina, každý soubor jmen, dat a míst vypracovává svůj vlastní idiom, idiolekt, v němž se tato práce uskutečňuje. Existuje přibuzenství autodidakta s idiolektem.

Tato zvláštnost výuky filosofie, chci říci: zvláštnost, kterou se vyznačuje její průběh, je stejná jako ta, jíž se vyznačuje běh filosofování. Chci říci: když člověk píše nějaký filosofický text, sám u svého stolu (nebo v chůzi...), nese to s sebou přesně týž paradox. Píše, aniž ví, co a jak by mělo být řečeno, a píše právě proto, aby se to pokud možno dověděl. Filosofický text je svou povahou v předběhu před tím, čím by měl být. Je podobně jako nějaké dítě nehotové, nesoudržné. Začínáme pořád znovu od začátku, na toto psaní se nedá spolehnout, že jím dostihneme myšlenku samu, tam v dálce, na konci. Ale myšlenka je tu, znejasněna tím, co zůstalo nemyšleno, a pokouší se rozplést ten špatný jazyk dětství.

Na první pohled tedy nepozorujeme žádný rozdíl povahy mezi filosofováním a výukou filosofie. Kant říká: filosofii se člověk neučí, učí se v nejlepším případě pouze filosofovat (*philosophieren*). Ať je sám, nebo pohromadě s jinými, je autodidaktem v tom smyslu, že k tomu aby se filosofovat naučil, je právě už třeba filosofovat.

Dostávám se k svému druhému bodu. Kant dělá nicméně rozdíl mezi školským pojmem filosofie (*Schulbegriff*) a jejím světským pojmem (*Weltbegriff*). Ve škole je filosofování oním cvičením v trpělivosti, kterému se u Kanta stejně jako u Aristotela říká dialektika. Ale vržena do světa, filosofie musí vzít na sebe, říká Kant, určitou druhotnou zodpovědnost. Nejenom že zakouší, co je to myslet, ale je poměřována určitým ideálem, ideálem vzorového filosofa, který je – píše Kant – „zákonodárcem lidského rozumu“. Filosofie postavená do světa má za úkol uvádět poznání, veškeré poznání, ve vztah k bytostným účelům lidského rozumu. Požadavek, který vychází od světa, je takovýto: k spekulativnímu zájmu (k oné práci trpělivé výdrže, o níž jsem hovořil) přistupuje pro filosofii v světě navíc praktický a obecný zájem

rozumu. A jak asi víš, a jak Kant vysvětluje v *Dialektice* své první *Kritiky*, tyto zájmy jsou navzájem protikladné.

Spadá profesor filosofie dnes pod pojem školy, nebo světa? Modernita, osvícenství, kantovské uvažování samo učinily školu středem obecného a praktického zájmu rozumu. Už po dvě století, zejména ve Francii, a jiným způsobem zase v Německu, se cíl, k němuž se tento zájem upíná, nazývá výchova občana v republice. Filosofický úkol byl ztotožněn s úkolem emancipačním. Emancipace, toť pro Kanta jasně svoboda ponechaná rozumu, aby rozvíjel a uskutečňoval své cíle, uchráněn jakéhokoli pathosu, jakéhokoli trpnosti. Takový by tedy měl být zákonodárcem lidského rozumu.

V této „moderní“ perspektivě je obsažen určitý předpoklad: že svět, lidská společnost, požaduje na filosofii, aby prakticky a politicky stanovovala zákony. Nepovím ti nic nového, když řeknu: neklademe si dnes otázku, jestli je společnost v právu nebo ne, když se na profesora filosofie (který je skrze moderní školu vržen do světa už po dvě století) obrací s takovýmto požadavkem, klademe si otázku, jestli na něj společnost pořád ještě vznáší jakýkoli požadavek tohoto druhu. Zkrátka jakýkoli požadavek vůbec.

Jestliže je pravda, že výuka filosofie sleduje běh filosofování, jestliže je pravda, že filosofovat, ať už sám nebo ve třídě, znamená podřizovat se požadavku návratu k dětství myšlení, co nastává, jestliže myšlení už žádné dětství nemá? Jestliže ti, kdo platí za děti nebo dospívající, přestávají být nejistým středním stavem člověka, možností myšlenek? Jestliže zájmy jsou pevně dané? Středoškolská učitelé ve Francii, pokud vím, a alespoň pokud jde o filosofii, nemají zapotřebí být k filosofování vzdělávání. Už k němu vzdělaní jsou, to znamená, že nikdy definitivně vzdělaní nebudou, a tak je to dobře. Nemají však možnost aktuálně realizovat onen běh filosofování, jehož jsou schopni, z toho prostého důvodu, že žáci nejsou disponováni k trpělivosti, k anamnéze, k tomu, aby začínali znovu od počátku.

Na tohle nevidím žádný pedagogický lék, který by nebyl horší než choroba sama. Nabádat profesory, aby projevovali smysl pro srdečný kontakt, hlásat taktiku získávání si sympatií, předpisovat, že je třeba příznivý postoj dětí vymámit pedagogickou vstřícností nebo zábavnými novinkami, je horší než choroba sama. Měli jsme

všichni ve svých třídách Alkibiady, kteří nás zkoušeli v tomto směru svádět a kterým bylo třeba dříve či později dát pochopit, tak jako to udělal Sókratés, že hodlají udělat špatný obchod, když chtějí vyměnit svoji svůdnost za naši moudrost, která je veškerá žáná. Vrcholem by bylo, když by se profesorům filosofie doporučovalo, aby ze sebe dělali Alkibiady svých žáků. Práce anamnézy a propracovávání, jak se uskutečňuje ve vyučovací hodině, ať má charakter veselý nebo stroze přísný, nemá nic společného s verbováním stoupenců.

Přítomná nesnáž připomíná trochu tu, s kterou se střetá elejský cizinec v *Sofistovi* (217 c ad., 246 c). Je lepší vést výklad formou otázek a odpovědí, jestliže partner se nevzpěčuje odpovídat a jestli se dá povolně vést (jestliže je *euhénios*, doslova: dobře poslušný uzdy). Jestliže tomu tak není, je lepší argumentovat sám. Lze vést dialog s „přáteli idejí“, jsou poddajnější než „materialisté“, kteří všechno redukují na tělesno. Pokud jde o tyto poslední, člověk provádí práci anamnézy *in absentia*, sám a místo nich. Škola se uzavře.

Zánik moderních ideálů spolu s přetrváváním republikánské školní instituce, která se o ně opírala, má ten důsledek, že jsou do běhu filosofování vrženi ti, kteří se do něj nevpraví. Jejich rezistence se zdá být nepřemožitelná, právě proto, že se u ní nelze ničeho zachytit. Hovoří idiomem, kterému je naučil a učí „svět“, a svět mluví v pojmech rychlosti, požitku, narcismu, soutěživosti, úspěchu, realizace. Svět mluví tak, jak určuje zobecnělé pravidlo ekonomické směny, aplikované na všechny aspekty života, včetně citů a slasti. Tento idiom je zcela jiný než řeč filosofického běhu, je s ní nesouměřitelný. Není soudce, který by mohl rozhodnout tento bytostný spor. Žák a profesor jsou oběťmi jeden druhého. Dialektika nebo dialogika se mezi nimi nemůže uplatnit, jediné agonistika.

Tři poznámky na závěr:

Především, z toho, co předchází, nijak nevyvozují, že by bylo třeba učitele filosofie vychovávat pro válku (válku slov, rozumí se). Vzpomínám si nicméně, že hlavní důvod, který Aristoteles uvádí pro studium rétoriky a dialektiky, je ten, že kdo má pravdu ve škole, může docela dobře být poražen na *agoře*. Nuže *agora* je dnes, nemýlím-li se, ve škole. A vzpomínám si také, že Kant si představuje filosofa (nikoli profesora, to připouštím) jako bojov-

níka ustavičně bdělého, který kříží zbraně s kšeftaři dodávajícími si zdání transcendentálna. Musíme být s to utkat se s veřejným míněním masívně nepřátelským. Je však třeba naše rozhodnutí propracovat, pokusit se zjistit, k čemu to je, bít se.

Pak je tu řešení platónské: vybrat ty, s nimiž se dá pokračovat ve filosofickém běhu. Řešení pýthagorejské: oddělit se *mathémáτικοi* od *politikoí*. To dnes znamená rozejít se s demokratismem ve prospěch republiky myslících lidí. A ponechat druhým starost o to, jak spravovat *démos*. Filosofie se stane volitelným předmětem, nebo je odkázána do vysokoškolské sféry, anebo je její výuka vyhrazena jen některým středoškolským ústavům. Všechno puří k vyústění tohoto druhu, ať už proti tomu máme jakékoli výhrady. Tady rovněž musíme propracovat určitý myšlenkový postoj, zvážít to, co je v sázce.

Nesmí se konečně pominout toto: Požadavek anamnézy, znejisťování daného a propracovávání nezmizel; je možná vzácnější; je hlavně přesunut na pozdější období. Ve „Vincennes“ vidíme přicházet jako posluchače muže a ženy, kteří v aktivním životě zastávají nejrůznější profese. I tady je to pořád ještě *agora*, ale příznivě naladěná. Tento požadavek filosofie není ani tak motivován omezujícím tlakem profese jako spíš nejasností profesionálních cílů. Jde o profese kvalifikované, někdy vysoce kvalifikované, vědecké, právnické, lékařské, umělecké, žurnalistické. Obecně vysoký stupeň kvalifikovanosti úkolů nese s sebou jakýsi avantgardismus, otázky týkající se podstaty vykonávané aktivity, touhu dát instituci nový statut. Filosofie, nebo filosof, musí realizovat svůj běh tvářív v tvář tomuto sporadickému dotazování. To právě se například pokouší dělat *Collège international de philosophie*. Myšlení má možná k dispozici víc dětství v pětatřiceti než v osmnácti, a mimo normální studijní běh než v něm. Nový úkol didaktického uvažování: hledat svoje dětství kdekoli, i mimo dětství.

Odpověď byla publikována nejprve italsky v měsíčníku *Alfabeta*, 32 (1981), francouzsky pak v revue *Critique*, 419 (1982); *List* v č. 456 téže revue (květen 1985); *Depeše* v žurnálu *Le Monde* (supplément z 1.-2. července 1984); italská a anglická verze *Poznámky* vyšla v revue *Casabella*, 517 (říjen-listopad 1985); *Glosa* byla uveřejněna v revue *Traverses*, 33-34 (leden 1985), pak v publikaci *1984 et les présents de l'univers informationnel*, Centre de création industrielle (Centre Georges-Pompidou, Paříž, 1985); *Adresu* lze najít v publikaci *La Grève des philosophes*, éditions Osiris, 1986.

POSTMODERNÍ
SITUACE

Úvodem

Předmětem této studie je situace vědění v nejvyvinutějších společnostech. Rozhodli jsme se označovat ji jako „postmoderní“. Toto slovo je na americkém kontinentě běžně užíváno sociology a kritiky. Označuje stav kultury po oněch proměnách, které prodělala pravidla hry u vědy, literatury a umění od konce 19. století. Zde tyto proměny budeme pojímat ve vztahu ke krizi narativních koncepcí.

Věda je od původu s vyprávěním v konfliktu. Když je poměřuje svými vlastními kritérii, většina z vyprávěných příběhů se jeví jako bajky. Ale pokud se neomezuje jen na výpovědi o využitelných pravidelnostech a pokud hledá to, co je pravdivé, je povinna legitimizovat svá pravidla hry. A tu se pak pro ni její vlastní statut stává předmětem určitého legitimizačního diskursu, kterému se dostalo označení filosofie. Když se tento metadiskurs uchyluje explicitně k tomu či onomu velkému příběhu, jako je dialektika Ducha, hermeneutika smyslu, emancipace rozumného subjektu či pracujícího člověka nebo rozvoj bohatství, budeme vědu, která hledá svoji legitimizaci v odkazu na něj, označovat jako „moderní“. Takto například bude pravidlo určující konsensus mezi adresantem a adresátem výpovědi, která má platit za pravdivou, pokládáno za přijatelné tehdy, jestliže se vřazuje do perspektivy možné jednomyslnosti rozumně uvažujících bytostí: takový byl právě příběh vyprávěný osvícenstvím, podle něhož hrdina vědění přispívá svou prací k dobrému eticko-politickému účelu, k univerzálnímu míru. Na tomto případě lze vidět, že když se vědění legitimizuje určitým metanarativním příběhem, který v sobě obsahuje určitou filosofii historie, vede to nutně k otázkám ověřujícím právoplatnost institucí, které řídí sociální vazby: tyto instituce vyžadují, aby byly legitimizovány. Spravedlnost je stejně jako pravda pojímána takto vždy ve vztahu k základnímu příběhu.

Když věci v krajní míře zjednodušíme, je za „postmoderní“ pokládána nedůvěřivost vůči metanarativním příběhům. Ta je bezpo-

chyby výsledkem pokroku věd; tento pokrok ji však zároveň sám už předpokládá. Tomu, že metanarativní legitimizační dispozitiv se stal přežitkem, odpovídá zejména krize metafyzické filosofie a krize univerzitní instituce, která na ní byla závislá. Narativní funkce ztrácí své funktoři, velkého hrdinu, velká nebezpečí, velká putování myšlenky a velký cíl. Rozplývá se v shluky jazykových prvků, narativních, ale i denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., přičemž každý z nich je nositelem pragmatických valencí *sui generis*. Každý z nás žije na křižovatce mnoha z nich. Nevytváříme řečové kombinace vyznačující se nutnou stabilitou a vlastností těch, které vytváříme, nejsou nutně sdílitelné.

Takto tedy studium společnosti, k níž spějeme, je méně věcí newtonské antropologie (jako je strukturalismus nebo teorie systémů) a více věcí pragmatiky řečových prvků. Existuje mnoho různých řečových her, jednotlivé prvky jsou heterogenní. Připouštějí jen ustavení dílčích stabilit, jen determinismus lokální.

Ti, kdo rozhodují, se pokoušejí nicméně řídit tato mračna společenských konstelací podle modelů input-output, v souladu s logikou, která předpokládá souměřitelnost prvků a univerzální determinovatelnost. Náš život má podle nich směřovat k zmnožování moci. Jeho legitimizací by ve sféře sociální spravedlnosti stejně jako ve sféře vědecké pravdy mělo být to, že přispívá k optimální účinnosti systému, k výkonnosti. Aplikace tohoto pravidla na všechny naše hry se neobejde bez jistého teroru, prosazujícího se nenápadně, nebo tvrdě: Buďte operativní, to znamená ve shodě s těmito měřítky, nebo zmizte.

Tato logika maximální výkonnosti je bezpochyby po mnoha stránkách nekonzistentní, zejména pokud jde o rozpornost ve sféře socioekonomické: chce zároveň méně práce (aby se snížily výrobní náklady) i více práce (aby se snížila sociální zátěž představovaná neaktivní populací). Ale nevěřičnost je nyní už taková, že se neočekává žádné spásné východisko z těchto rozporů, tak jako je očekával Marx.

Postmoderní situaci je nicméně cizí pocit deziluze stejně jako slepá pozitivita legitimizace. V čem může spočívat legitimnost po zániku metanarativních příběhů? Kritérium výkonnosti je kritériem technologickým, neplatí pro posuzování toho, co je pravdivé a co je spravedlivé. Konsensus, k němuž se dospěje diskusí, jak soudí Habermas? Tento konsensus znásilňuje heterogenost řečo-

vých her. A k invenci nového dochází vždy uprostřed názorové různosti. Postmoderní vědění není pouze nástrojem moci. Zjemňuje naši vnímavost pro různosti a stupňuje naši schopnost snášet nesouměřitelné. Svoji rozumnost nenachází v homologii expertů, nýbrž v paralogii vynalézajících.

Otázka, před níž jsme postaveni, je tato: může mít legitimizace společenských vazeb, může mít spravedlivá společnost za základ obdobný paradox jako vědecká aktivita? V čem by spočíval?

Následující text je spisem příležitostným. Je to Zpráva o vědění v nejvyvinutějších společnostech, která byla předložena univerzitní radě při québecké vládě na žádost jejího předsedy. Ten dal laskavě souhlas k jejímu publikování ve Francii: budiž mu za to poděkováno.

Faktem je nicméně, že zpravodajem je filosof, nikoli vědecký odborník. Odborník ví, co ví a co neví, filosof nikoli. Jeden vyvozuje závěry, druhý klade otázky, jsou to dvě různé řečové hry. Zde jsou navzájem smíšeny, takže ani jedna, ani druhá se nerealizuje plně.

Filosof se alespoň může utěšit myšlenkou, že formální a pragmatická analýza určitých legitimizačních diskursů, filosofických i eticko-politických, která je předpokládaným základem této Zprávy, vznikne dodatečně. Zpráva bude takto jakýmsi úvodním krokem k ní, vycházejícím z přístupu trochu sociologizujícího, který tuto analýzu zužuje, ale vymezuje její místo.

Dedikujeme tuto zprávu, takovou, jaká je, Polytechnickému ústavu pro filosofii univerzity v Paříži VIII (Vincennes) ve chvíli tak typicky postmoderní, kdy je možné, že tato univerzita zanikne a tento ústav se zrodí.

1. POLE ZKOUMÁNÍ: VĚDĚNÍ V INFORMATIZOVANÝCH SPOLEČNOSTECH

Naší pracovní hypotézou je, že vědění mění svůj statut současně s tím, jak společnosti vstupují do takzvaného postindustriálního věku a kultury do takzvaného věku postmoderního.¹ Tento přechod započal přinejmenším koncem padesátých let, který v Evropě představuje konec období její rekonstrukce. Probíhá v jednotlivých zemích rychleji nebo pomaleji, a uvnitř těchto zemí rychleji nebo pomaleji v různých odvětvích činnosti: odtud obecná dyschronie, která celkový přehled nijak neusnadňuje.² Část popisů má nevyhnutelně jen hypotetickou povahu. A jak známo, je neprofitelné přiznávat futurologii nadměrný kredit.³

Spíš než abychom se pokoušeli o přehled, který nemůže být úplný, vyjdeme z charakteristiky, která bezprostředně určuje předmět našeho zkoumání. Vědecké vědění je jistým druhem diskursu. Nuže lze říci, že v posledních čtyřiceti letech se výzkumem řeči zabývají takzvané špičkové vědy a techniky: fonologie a lingvistické teorie,⁴ problémy komunikace a kybernetika,⁵ moderní algebry a informatika,⁶ počítače a jejich jazyky,⁷ problémy překladů různých jazyků a zkoumání kompatibilit mezi strojovými jazyky,⁸ problémy ukládání v paměti a databanky,⁹ telematika a konstruování „inteligentních“ terminálů,¹⁰ paradoxologie¹¹ – toto všechno jsou evidentní svědectví, a tento výčet není přitom nijak vyčerpávající.

Dopad těchto technologických proměn na vědění musí být, zdá se, značný. Vědění je nebo bude jimi ovlivněno ve svých dvou základních funkcích, kterými jsou výzkum a předávání znalostí. Pokud jde o první z nich, příklad přístupný laikovi tu skýtá genetika, která vděčí za své teoretické paradigma kybernetice. Existují stovky dalších příkladů. Pokud jde o druhou funkci, je známo, jak se tím, že se přístroje normalizují, miniaturizují a široce uplatňují

v obchodní síti, pozměňují už dnes operace získávání, třídění a používání i zužitkovávání znalostí.¹² Lze rozumně odhadovat, že zmnohonásobení informačních aparátů ovlivňuje a bude ovlivňovat cirkulaci znalostí v stejné míře, v jaké ji ovlivnila nejprve cirkulace lidí (dopravní prostředky) a později cirkulace zvuků a obrazů (sdělovací prostředky).¹³

Při této obecné proměně nezůstává povaha vědění nedotčena. Přejít do nových kanálů a stát se operativní může poznatek jen tehdy, jestliže může být převeden v informační kvanta.¹⁴ Lze z toho tedy vyvodit předpověď, že všechno, co v konstituovaném vědění není takto přeložitelné, bude opuštěno a že orientace nových výzkumů se podřídí podmínce přeložitelnosti eventuálních výsledků do strojového jazyka. „Výrobci“ vědění zrovna tak jako jeho uživatelé musí a budou muset mít prostředky umožňující přeložit do těchto jazyků to, co se jedni snaží vynalézt a druhí dovědět. Výzkumy týkající se těchto strojů na překládání už dost pokročily.¹⁵ S hegemonií informatiky se prosazuje i určitá logika, a tedy soubor předpisů týkajících se výpovědí přijímaných jako výpovědí, jež mají povahu „vědění“.

Takto se lze nadít značného zvnějšnění vědění ve vztahu k „vědoucímu“, ať už ten v procesu poznávání zaujímá kteroukoli pozici. Někdejší princip, podle kterého vědění je neodlučitelné od výchovy (*Bildung*) ducha, a dokonce i od výchovy osobnosti, se stává a bude se stále víc stávat přežitkem. Vztah dodavatelů a uživatelů poznání k poznání samotnému má a bude mít tendenci vzít na sebe formu vztahu, jaký mají k různému zboží jeho výrobci a spotřebitelé, to znamená formu směnné hodnoty. Vědění je a bude produkováno proto, aby bylo prodáváno, a je a bude konzumováno proto, aby bylo zhodnoceno v další produkci: v obou případech proto, aby bylo směňováno. Přestává být samo sobě vlastním účelem, ztrácí svoji „užitnou hodnotu“.¹⁶

Je známo, že se v posledních desetiletích stalo základní výrobní silou,¹⁷ což už zřetelně pozměnilo složení aktivní populace v nejvyvinutějších zemích¹⁸ a představuje hlavní brzdu pro země rozvojové. V postindustriálním a postmoderním věku si věda zachová a bezpochyby ještě dále posílí svůj význam v souboru výrobních kapacit moderních států. Tato situace je dokonce jedním z důvodů, proč si lze myslet, že rozdíl oproti rozvojovým zemím nepřestane v budoucnosti dále vzrůstat.¹⁹

Nesmíme však pro tento aspekt zapomínat na aspekt další, který ho doplňuje. Ve formě informačního zboží nepostradatelného pro stupňování výrobní kapacity vědění je už a bude nadále podstatným a možná nejvýznamnějším momentem ve světovém soupeření o moc. Tak jako moderní státy bojovaly mezi sebou o vládu nad jednotlivými územími a pak o vládu nad disponováním surovinami a lacinou pracovní silou, tak je myslitelné, že budou v budoucnosti spolu bojovat o vládu nad informacemi. Takto se otevírá nové pole pro průmyslové a obchodní strategie i pro strategie vojenské a politické.²⁰

Perspektiva, která se takto odhaluje, není nicméně tak jednoduchá, jak jsme právě řekli. Nebude totiž možné, aby merkantilizace vědění nenarušila privilegium, které moderní státy měly a stále ještě mají, pokud jde o produkci a šíření poznatků. Představa, že tyto poznatky jsou věcí onoho „mozku“ či „ducha“ společnosti, kterým je stát, se bude stávat něčím překonaným v té míře, v jaké bude slílit opačný princip, podle kterého společnost existuje a progresivně se rozvíjí jen tehdy, jestliže zprávy, které v ní cirkulují, jsou bohaté na informace a snadno dekodovatelné. Pro ideologii komunikační „průhlednosti“, která jde ruku v ruce s komercializací vědění, se stát začne jevit jako faktor neprůhlednosti a „šumu“. Právě z tohoto úhlu může vystoupit s novou ostrostí problém vztahů mezi instancemi ekonomickými a instancemi státními.

Už v předchozích desetiletích byly ekonomické instance s to ohrozit stabilitu instancí státních díky novým formám oběhu kapitálů, kterým se dostalo druhového označení nadnárodní podniky. Tyto formy předpokládají, že rozhodování týkající se investic se alespoň zčásti vymyká z kontroly moderních států.²¹ S rozvojem informační a telematické technologie se tato otázka může stát ještě ožehavější. Pripusťme například, že firmě, jako je IBM, se dostane souhlasu, aby okupovala určitý pás orbitální sféry Země, kde bude moci umístit komunikační družice a/nebo databanky. Kdo k nim bude mít přístup? Kdo stanoví, které kanály a která data budou nepřístupné? Bude to stát? Anebo bude stát jen jedním uživatelem mezi jinými? Takto vyvstávají nové právní problémy a skrze ně otázka: Kdo bude tím, kdo ví?

Proměna povahy vědění může tedy mít na stávající veřejné moci takový zpětný účinek, že je přiměje k revizi jejich právních

i faktických vztahů k velkým podnikům a obecněji k občanské společnosti. Znovuootevření světového trhu, obnovení velmi intenzivního ekonomického soupeření, konec výhradní hegemonie amerického kapitalismu, úpadek socialistické alternativy, pravděpodobně otevření čínského trhu výměnám se zahraničím a hodně dalších faktorů začaly už nyní na konci sedmdesátých let připravovat státy na vážnou revizi role, jakou si navykly hrát od třicátých let a která spočívala v ochraně a usměrňování, ba dokonce plánování investic.²² V tomto kontextu mohou nové technologie tím, že činí údaje užitečné pro rozhodování (tedy prostředky kontroly) ještě mobilnějšími a vystavenými pirátskému zneužití, naléhavost takového přezkoumání jediné zvýšit.

Lze si představit, že místo aby byly šířeny kvůli své „výchovné“ hodnotě nebo kvůli svému významu politickému (administrativnímu, diplomatickému, vojenskému), poznatky budou uváděny v oběh v stejných sítích jako peníze, a že protikladem pro ně podstatným přestane být protiklad vědění-nevědění a bude vystřídán tak jako u peněz protikladem mezi poznatky sloužícími k platbě a poznatky investičními, to znamená: poznatky vyměňované v rámci udržování každodenního života (obnovování pracovní síly, udržování se naživu) *versus* poznatkové úvěry sloužící optimalizaci výkonů, kterých dosáhne určitý program.

V tomto případě by tomu bylo s průhledností stejně jako s liberalismem. Ten nijak nebrání tomu, aby v toku peněz jedna část sloužila k rozhodování, zatímco druhá je dobrá jen k vyrovnání pohledávek. Lze si podobně představit tok poznatků téže povahy a procházejících stejnými kanály, z nichž však jedny budou vyhrazeny pro „rozhodovatele“, kdežto druhé budou sloužit k splácení permanentního dluhu každého jednotlivce vůči společenským vazbám.

2. PROBLÉM: LEGITIMIZACE

c Taková je tedy pracovní hypotéza, která určuje pole, v němž hodláme položit otázku, jaký je statut vědění. Tento scénář, příbuzný onomu scénáři, který je prezentován pod označením „informatizace společnosti“, i když je koncipován v zcela jiném duchu, si nečiní nárok na originalnost, ba dokonce ani na pravdivost. To, co se vyžaduje od pracovní hypotézy, to je velká rozlišovací schopnost. Scénář informatizace nejvyvinutějších společností dovoluje ukázat v plném světle, i za cenu eventuálního přehnaného zvětšení, určité aspekty proměny vědění a jejích účinků na veřejnou moc a na občanské instituce, účinků, které by při jiné perspektivě zůstaly málo zřetelné. Nemá mu tedy být přisuzována prognostická hodnota ve vztahu ke skutečnosti, nýbrž strategická hodnota ve vztahu k položené otázce.

Jeho věrohodnost je nicméně značná, a v tomto smyslu volba této hypotézy není náhodná. Jeho popis byl už odborníky široce rozpracován²³ a usměrňuje už určitá rozhodnutí veřejných administrativních instancí i podniků, kterých se věc týká nejbezprostředněji, jako jsou podniky spravující telekomunikace. Spadá tedy už zčásti do sféry pozorovatelných skutečností. A konečně, alespoň pokud vyloučíme případ stagnace nebo všeobecné recese, která by byla vyvolána například trvalou absencí nějakého řešení světového problému energie, tento scénář má dobré vyhlídky, že se prosadí: neboť nelze vidět, jakým jiným směrem by se mohly začít orientovat současné technologie, aby tím byla dána nějaká alternativa k informatizaci společnosti.

Tím je řečeno zároveň, že jde o hypotézu banální. Je však banální jen potud, že neuvádí v pochybnost obecné paradigma pokroku věd a technik, kterému odpovídá, jak se zdá, zcela přirozeně i ekonomický růst a rozvoj sociopolitické moci. Bere se jako

samozřejmé, že vědecké a technické vědění se hromadí, diskutuje se nanejvýš o formě této akumulace, kterou si jedni představují jako pravidelnou, stálou a jednotnou, a druzí jako periodickou, diskontinuitní a konfliktní.²⁴

Tyto evidence klamou. Především, vědecké vědění nepředstavuje vědění veškeré, bylo vždy něčím navíc, něčím, co je v soutěži a v konfliktu s jiným druhem vědění, které pro zjednodušení označíme jako vědění narativní a které bude charakterizováno později. To neznámá, že toto druhé vědění by nad ním mohlo zvítězit, ale model tohoto vědění je spjat s představami vnitřní rovnováhy a konviviality²⁵ a ve srovnání s nimi současné vědecké vědění působí dost chabým dojmem, zvláště jestliže má v míře ještě větší než dříve dojít k jeho exteriorizaci ve vztahu k „vědoucímu“ a jestliže se má svým uživatelům ještě víc odcizit. Demoralizace badatelů a vyučujících kádrů, která z toho vyplývá, je tak málo zanedbatelná, že se u těch, kteří se hodlali věnovat těmto povoláním, u studentů, v průběhu šedesátých let naplno projevila ve všech, nejvyvinutějších společnostech a dokázala v tomto období znatelně zpomalit výkonnost laboratoří a univerzit, které nemohly být uchráněny jejího nakažlivého účinku.²⁶ Není a nemohla být řeč o tom, že by se od ní bylo možno nadít nějaké revoluce, jak se často soudilo, ať už tato revoluce byla předmětem nadějí nebo obav; běh věcí v postindustriální civilizaci se tím nezmění ze dne na den. Ale je nemožné nebrat v úvahu tuto hlavní složku, pochybnost vědců, když jde o to, zhodnotit současný a budoucí statut vědeckého vědění.

A to tím spíš, že ta se za druhé kříží s oním základním problémem, kterým je problém legitimizace. Pojímáme tu toto slovo v širším smyslu, než jaký mu v úvahách o otázce autority dávají současní teoretikové němečtí.²⁷ Uvažujeme třeba občanský zákon; zní: taková a taková kategorie občanů musí jednat tím a tím způsobem. Legitimizace, to je proces, kterým zákonodárce nabývá oprávnění vyhlásit tento zákon jako normu. A uvažujeme vědeckou výpověď; ta podléhá pravidlu: určitá výpověď musí splňovat takový a takový soubor podmínek, aby byla akceptována jako vědecká. Tady je legitimizace proces, kterým „zákonodárce“ posuzující vědecký diskurs nabývá oprávnění předepsat zmíněné podmínky, požadované k tomu, aby určitá výpověď byla součástí tohoto diskursu a mohla být brána v úvahu vědeckým společenstvím (obec-

ně vzato, podmínky vnitřní konsistence a experimentální verifikace).

Toto srovnání se může zdát násilné. Uvidíme, že takovým není. Počínaje už Platónem, otázka legitimizace vědy je nerozlučitelně spjata s otázkou legitimizace zákonodárce. V této perspektivě právo rozhodnout o tom, co je pravdivé, není nezávislé na právu rozhodovat o tom, co je spravedlivé, i když výpovědi podléhající té a oné autoritě jsou rozdílné povahy. To proto, že mezi řečovým druhem, který se označuje jako věda, a oním druhým, který se označuje jako etika a politika, je vzájemné sepětí: ten i onen vychází z téže perspektivy, nebo chcete-li, ze stejné „volby“, a tato volba má jméno Západ.

Když zkoumáme současný statut vědeckého vědění, lze konstatovat, že i když se toto vědění jeví víc než kdy dřív podřízené mocenským instancím a i když se vznikem nových technologií vystává dokonce riziko, že by se mohlo stát jedním z hlavních objektů jejich konfliktů, otázka dvojí legitimizace nejenže nezániká, ale je nevyhnutelně s to vystoupit naopak jen s tím větší výostřeností. Neboť se takto klade ve své nejúplnější formě, ve formě zpětné podmíněnosti, která ukazuje, že vědění a moc jsou dvě stránky téže otázky: kdo rozhoduje, co je vědění, a kdo ví, jaká rozhodnutí se patří činit? Otázka vědění ve věku informatiky je víc než kdy dřív otázkou vlády.

3. METODA: ŘEČOVÉ HRY

Z toho, co bylo právě řečeno, mohl čtenář už postřehnout, že pro analýzu tohoto problému v rámci, který jsme si stanovili, jsme zvolili už určitý metodický postup: totiž položit důraz na řečové fakty, a u těchto faktů na jejich pragmatický aspekt.²⁸ Pro usnadnění další četby bude užitečné naznačit alespoň stručně, co pod tímto termínem rozumíme.

Denotativní výpověď²⁹ jako třeba: *Univerzita je chorá*, pronesená v rámci nějakého rozhovoru nebo debaty, určuje specifickým způsobem pozici svého adresanta (toho, kdo výpověď činí), svého adresáta (toho, kdo je jejím příjemcem) a svého referens (toho, čeho se výpověď týká): adresant je situován a prezentován touto výpovědí v pozici „věducího“ (ví, jak tomu s univerzitou je), adresát se dostává do pozice toho, kdo má dát nebo odepřít svůj souhlas, a referens je rovněž pojímáno způsobem, který je vlastním denotativním výpovědím, jako něco, co vyžaduje, aby bylo správně identifikováno a vyjádřeno v příslušné výpovědi.

Jestliže obrátíme pozornost na prohlášení jako: *Univerzita zahajuje svoji činnost*, pronesené děkanem nebo rektorem při každoročním zahájení univerzitní výuky, vidíme, že předchozí specifikace odpadají. Je samozřejmě třeba, aby výpovědi bylo porozuměno, ale to je obecná podmínka komunikace, která nedovoluje rozlišit navzájem výpovědi nebo jejich specifické účinky. Druhá výpověď, označovaná jako performativní,³⁰ má tu zvláštní vlastnost, že její účinek na referens spadá vjedno s jejím vyslovením: univerzita zahajuje svoji činnost v důsledku toho, že je to o ní za takovýchto podmínek prohlášeno. Není to tedy předmětem diskuse nebo verifikace ze strany adresáta, který je naopak bezprostředně situován do takto vytvořeného nového kontextu. Pokud jde o adresanta, ten musí být vybaven autoritou dovolující, aby tuto výpověď

pronesl; ale tuto podmínku lze popsat i obráceně: je děkanem nebo rektorem, to znamená osobou vybavenou autoritou dovolující pronést tento typ výpovědi, jen potud, pokud jejím pronesením dosáhne bezprostředně zmíněného účinku jak na své referens, univerzitu, tak na svého adresáta, profesorský sbor.

Odlíšným případem je případ výpovědi typu: *Deje univerzitě patřičné prostředky*, které jsou preskripce. Ty mohou být různě modifikovány, jako rozkazy, povely, instrukce, doporučení, žádosti, prosby atd. Jak vidno, adresant je tu situován do autoritativní pozice v širokém slova smyslu (který zahrnuje i autoritu, jakou má hříšník ve vztahu k bohu, jenž o sobě prohlašuje, že je milosrdný), to znamená, že od adresáta očekává vykonání příslušné akce. Souběžnými proměnami procházejí v deskriptivní pragmatice i pozice adresáta a daného referens.³¹

Opět jiný je účín otázky, slibu, literárního popisu, vyprávění atd. Nebudeme věc dále rozvádět. Když Wittgenstein – který přikročil k studiu řeči tak, že začal znovu od nulového bodu – soustřeďuje pozornost na účinky promluv, označuje různé druhy výpovědi, které takto může rozlišit a z nichž některé jsme právě vypočítali, jako řečové hry.³² Tímto termínem vyjadřuje fakt, že každou z těchto různých kategorií výpovědi musí být možno určit pravidly, která specifikují jejich vlastnosti a způsob jejich užití, zrovna tak jako se šachová hra definuje skupinou pravidel, která určují vlastnosti jednotlivých figur, to znamená patřičný způsob jejich přemísťování.

Pokud jde o řečové hry, je na místě přičinit ještě tři poznámky. První se týká toho, že pravidla nemají svoji legitimitu sama v sobě, nýbrž že jsou předmětem výslovné nebo implicitní úmluvy mezi hráči (což ovšem neznamená ještě, že tito hráči je sami vymýšlejí). Druhá poznámka poukazuje na to, že bez pravidel není hra,³³ že i minimální modifikace pravidla povahu hry pozměňuje a že „tah“ nebo výpověď neodpovídající pravidlům nepatří ke hře těmito pravidly definované. Třetí poznámka byla právě naznačena: každá výpověď musí být pojímána jako určitý „tah“ v této hře.

Z této poslední poznámky vyplývá první princip, o který se opírá celá naše metoda: že totiž mluvit znamená zápasit ve smyslu zápasení hráčů a že řečové akty³⁴ patří do sféry obecné agonistiky.³⁵ To neznamená nutně, že se hraje jen proto, aby se zvítě-

zilo. Určitý tah lze udělat pro potěšení z vynalézání: co jiného je v oněch ustavičných pŕtkách, které s jazykem svádí lidová mluva nebo literatura? Neustálé vynalézání obrátů, slov a smyslu, které v rovině promluvy utváří právě vývoj jazyka, skýtá velkou radost. Ani toto potěšení není nicméně nezávislé na pocitu úspěchu vydobytého aspoň na jednom protivníkovi, který je však protivníkem zvlášt' odolným, totiž na ustáleném jazyku, na konotaci.³⁶

Tato idea řečové agonistiky nesmí zakrýt druhý princip, který je jejím doplňkem a který orientuje naši analýzu: že totiž společenská vazba, tak jak je přístupna pozorování, je utvářena řečovými „tahy“. Objasněním tohoto tvrzení se dostaneme k jádru našeho tématu.

4. POVAHA SPOLEČENSKÉ VAZBY: MODERNÍ ALTERNATIVA

Ještěže hodláme pojednávat o vědění v současné nejvyvinutější společnosti, předběžnou otázkou je rozhodnutí o tom, jakou metodu zvolíme pro její teoretické vyobrazení. Když věci krajní měrou zjednodušíme, můžeme říci, že alespoň v posledním půlstoletí toto schematické vystižení vycházelo v podstatě ze dvou modelů: společnost tvořící funkční celek, nebo společnost duálně rozdělená. První model lze ilustrovat jménem Talcotta Parsonse (alespoň Parsonse poválečného) a jeho školy, příkladem druhého je směr marxistický (všechny školy, které ho utvářejí, přejímají přes všechny své vzájemné rozdíly principy třídního boje a dialektiku jako dualitu působící uvnitř společenské jednoty).³⁷

Toto metodologické rozštěpení, které určuje dvojí hlavní typ diskursu o společnosti, má svůj původ v XIX. století. Představa, že společnost tvoří organický celek, protože jinak by přestávala být společností (a sociologie by pak už neměla žádný objekt studia), ovládala myšlení zakladatelů francouzské školy; vyhraňuje se ve funkcionalismu; a jiné podoby pak nabývá, když v padesátých letech Parsons pojímá společnost jako samoregulační systém. Teoretickým, ba přímo materiálním modelem není už živý organismus, příslušný model je převzat nyní z kybernetiky, která pro něj nachází v průběhu a na konci druhé světové války stále čtenější aplikace.

U Parsonse je systémový princip, lze-li se tak vyjádřit, ještě optimistický: odpovídá stabilizaci ekonomik založených na vzrůstu a společnosti nadbytku pod heslem umírněného *welfare state*.³⁸ U dnešních německých teoretiků je *Systemtheorie* technokratická, ba přímo cynická, ne-li zoufalá: harmonie mezi potřebami a nadějami jednotlivců nebo skupin a funkcemi, které zajišťuje systém, je už jen vedlejší složkou jeho fungování; opravdovým účelem systé-

mu, tím, k čemu sám sebe programuje jako jakýsi inteligentní stroj, je optimalizace celkového vztahu mezi jeho inputy a outputy, to znamená jeho performativita. Dokonce i když se jeho pravidla mění a když dochází k inovacím, dokonce i když jeho dysfunkce, jako jsou stávky nebo krize nebo nezaměstnanost nebo politické revoluce, mohou vzbuzovat víru v nějakou alternativu a vyvolávat naděje, běží vždy jen o vnitřní přeorganizování a výsledkem může být jen zlepšení „života“ systému, neboť jedinou alternativou k tomuto zdokonalování performancí je entropie, to znamená úpadek.³⁹

I tady, aniž bychom upadali do prostoduchosti sociologické interpretace společenské teorie, je těžké nevidět alespoň určitou paralelu mezi touto „tvrdou“ technokratickou verzí společnosti a asketickým úsilím, které se požaduje, třeba i pod jménem „zdokonaleného liberalismu“, od nejvyvinutějších průmyslových společností, aby zvýšily svoje konkurenční schopnosti (a tedy optimalizovaly svoji „racionální“ v kontextu obnovené světové ekonomické války od počátku šedesátých let.

Přes nesmírný posun, který vede od myšlení takového Comta k myšlení takového Luhmanna, lze v pozadí vytušit tutéž ideu sociálna: že totiž společnost je sjednocenou totalitou, „jediným celkem“. Což Parsons jasně formuluje: „Nejpodstatnější podmínkou pro to, aby dynamická analýza byla dobrá, je, že každý problém v ní musí být ustavičně a systematicky pojímán ve vztahu k stavu systému chápaného jako celek (...). Určitý proces nebo určitý soubor podmínek buďto ‚přispívá‘ k uchování (nebo k rozvoji) systému, anebo je ‚dysfunkční‘, poněvadž ohrožuje integritu a účinnost systému.“⁴⁰ Nuže, tato představa je rovněž představou „technokratů“.⁴¹ Odtud její věrohodnost; protože má prostředky měnit se ve skutečnost, má i prostředky produkovat pro sebe důkazy. To je právě to, co Horkheimer označoval jako „paranoiu“ rozumu.⁴²

Realismus systémové autoregulace a dokonale uzavřený kruh faktů a interpretací lze ovšem posuzovat jako paranoický jen pod podmínkou, že disponujeme nebo se domníváme, že disponujeme určitým pozorovacím stanovištěm, které se zásadně vymyká jejich přitažlivému vlivu. Taková je právě funkce principu třídního boje v oné teorii společnosti, která má svůj počátek u Marxe.

Ještěže „tradiční“ teorie je napořád ohrožována možností, že bude vtělena do programace společenského celku jako prostý ná-

stroj optimalizace jeho výkonů, je tomu tak proto, že její touha po jednotné a totalizující pravdě vyhovuje jednotné a totalizující praxi těch, kdo systém řídí. „Kritická“ teorie,⁴³ protože je založena na principiálním dualismu a nedůvěruje syntézám a smírčím koncepcím, má být s to tomuto osudu uniknout.

To, čím se orientuje marxismus, je tedy jiný model společnosti (a jiná představa o funkci vědění, které v ní může vznikat a kterého je možno o ní nabýt). Tento model se rodí uprostřed zápasů, které provázejí šíření kapitalismu v tradičních občanských společnostech. Jejich peripetie, které zahrnují sociální, politickou a ideologickou historii doby delší než století, tu není možno sledovat. Omezíme se na to, že připomeneme jejich bilanci, jak ji lze dnes vidět, neboť jejich osud je dobře znám: v zemích řízených v duchu liberalismu nebo modernizovaného liberalismu se tyto zápasy a jejich orgány přeměnily v regulátory systému; v komunistických zemích dochází pod jménem marxismu samotného k návratu totalizujícího modelu a jeho totalitárních důsledků, přičemž zmíněné zápasy jsou prostě zbaveny práva na existenci.⁴⁴ A všude je Kritika politické ekonomie (to byl podtitul Marxova *Kapitálu*) a kritika odcizené společnosti, která byla jejím logickým doplňkem, tím či oním způsobem zužitkována jako určitý prvek v programování systému.⁴⁵

Kritický model se zajisté udržel a byl se zřetelem na tento proces důmyslněji propracováván v menšinových seskupeních, jako byla frankfurtská škola či skupina *Socialismus nebo barbarství*.⁴⁶ Ale nelze zakrývat, že když společenský základ onoho principu rozdělení, třídní boj, postupně slábl, takže ztratil nakonec jakoukoli radikálnost, tento model byl posléze vystaven nebezpečí, že ztratí svoji teoretickou bázi a že se zredukuje už jen na jakousi „utopii“, na jakousi „naději“,⁴⁷ na pouhý formální protest vznesený ve jménu člověka, nebo rozumu, nebo tvořivé schopnosti, anebo ve jménu určité sociální kategorie, na kterou byla in extremis přenesena teď už nepravděpodobná funkce kritického subjektu, jako byl třetí svět nebo studující mládež.⁴⁸

Tato schematická (či obrysová) evokace neměla jinou funkci než upřesnit problematiku, v jejímž rámci hodláme probírat otázku vědění v pokročilých industriálních společnostech. Neboť není možno poznat, jak je tomu s věděním, tj. na jaké problémy dnes jeho rozvoj a šíření naráží, nevíme-li nic o společnosti, v níž má

své místo. A dovědět se něco o této společnosti znamená dnes víc než kdy jindy zvolit především způsob, jak jí klást otázky, neboť ten je zároveň způsobem, jak od ní získat určité odpovědi. Stanovit, že hlavní rolí vědění je být nepostradatelným prvkem fungování společnosti, a zaujímat k němu v důsledku toho příslušné postoje, je možné jedině, když bylo rozhodnuto, že tato společnost je jakýmsi velkým strojem.⁴⁹

Naopak zase počítat s jeho kritickou funkcí a hledět orientovat jeho vývoj a šíření v tomto směru je možné jenom tehdy, jestliže bylo rozhodnuto, že tato společnost netvoří integrovaný celek a že v ní zůstává živý určitý princip opozice.⁵⁰ Alternativa se zdá být jasná, vnitřní homogennost, anebo vnitřní dualita společenské sféry, funkcionalismus, anebo kriticismus vědění, ale rozhodnutí se tu zdá být nesnadné nebo závislé jen na libovůli.

Nasnadě je pokusení vyhnout se tomu tím, že se bude rozlišovat dvojí druh vědění, vědění pozitivistické, které snadno nachází aplikaci v technikách týkajících se lidí a materiálů a které je takto s to stát se produktivní silou pro systém nepostradatelnou, a vědění kritické nebo reflexivní nebo hermeneutické, které klade přímo nebo nepřímou otázku týkající se hodnot nebo cílů a zne-
možňuje takto jakékoli „vřazení“.⁵¹

5. POVAHA SPOLEČENSKÉ VAZBY: POSTMODERNÍ PERSPEKTIVA

Toto řešení ve formě protikladu neakceptujeme. Naši tezí je, že alternativa, kterou se pokouší vyřešit, ale kterou ve skutečnosti jenom reprodukuje, přestala platit pro společnosti, které nás tu zajímají, a že patří sama pořád ještě k onomu myšlení v protikladech, které nijak neodpovídá nejživotnějším formám postmoderního vědění. Nový ekonomický rozvoj v současné fázi kapitalismu, podpořený změnou technik a technologií, jde, jak jsme řekli, ruku v ruce s určitou proměnou funkce států: na základě tohoto syndromu se utváří jistý obraz společnosti, který nutí k vážné revizi oněch přístupů, které byly prezentovány jako alternativní. Řekněme stručně jen tolik, že regulační, a tedy i reprodukční funkce jsou a budou stále více odnímány úředníkům a svěřovány automatům. Hlavní věcí začíná být a bude disponování informacemi, které tyto automaty budou muset mít v paměti, aby se dospělo k správným rozhodnutím. Disponování 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 podniků, vysokých státních úředníků a představitelů velkých profesionálních, odborových, politických a konfesionálních organizací.⁵²

Novinkou je, že v tomto kontextu někdejší póly gravitace vytvářené jednotlivými státy, stranami, profesemi, institucemi a historickými tradicemi ztrácejí na přitažlivosti. A nezdá se, že by měly být něčím nahrazeny, alespoň ne v té rovině, která je jim vlastní. Trikontinentální komise není populárním gravitačním pólem. „Identifikace“ se slavnými jmény, s hrdiny současné historie se stávají nesnadnějšími.⁵³ Zasněžit se „dohánění Německa“, jak to francouzský prezident, zdá se, navrhuje svým spoluobčanům za životní cíl, není něčím, co by dokázalo naplňovat lidi nadšením. Také nejde

ani doopravdy o životní cíl. O ten se musí každý postarat sám. Každý jednatel je odkázán na své vlastní já.* A každý ví, že toto *vlastní já* mnoho neznamená.⁵⁴

Z onoho rozkladu velkých Příběhů, jak ho v dalším analyzujeme, plyne to, co někteří analytici pojmají jako uvolnění společenské vazby a přechod společenských kolektivů do stavu masy složené z individuálních atomů podléhajících jakémusi absurdnímu Brownovu pohybu.⁵⁵ Tak tomu rozhodně není, jde podle našeho názoru o pohled zamlžený rajskou představou ztracené „organické“ společnosti.

Vlastní já mnoho neznamená, ale není něčím izolovaným, je vřazeno do přediva vztahů, které je složitější a pohyblivější než kdy dřív. Je vždycky, ať jde o mladého nebo starého, o muže nebo ženu, o bohatého nebo chudého, situováno v určitých „uzlech“ komunikačních obvodů, byť i jakkoli drobných.⁵⁶ Řekněme raději: situováno na místech, kterými procházejí sdělení různé povahy. A i když jde o člověka v nejnevýhodnější sociální situaci, není nikdy zcela bez možnosti vlivu na tato sdělení, která jím procházejí a určují tak jeho pozici, ať už jako adresanta, nebo jako adresáta, či jako referens. Neboť jeho přemístění ve vztahu k těmto efektům řečových her (čtenář pochopil, že o ně tu běží) je tolerováno přinejmenším v jistých mezích (a tyto meze jsou navíc málo určité), a je dokonce podněcováno regulačními procesy a zejména oněmi mechanismy přeorganizování, kterými je systém vybaven, aby zlepšoval svoji výkonnost. Lze dokonce říci, že systém může a musí takovéto přemísťování povzbuzovat, protože musí bojovat proti své vlastní entropii a protože inovace odpovídající neočekávanému „tahu“ a příslušnému přemístění určitého partnera nebo určité skupiny partnerů, které z něj vyplývá, může systému přinést onen přídavek performativity, jež nepřestává vyžadovat a konzumovat.⁵⁷

Nyní už lze pochopit, jaká perspektiva nás vedla k tomu, že jsme za obecnou metodu přístupu zvolili metodu řečových her. Netvrdíme, že *každý* společenský vztah je tohoto typu, to tu pone-

* Výrazem „vlastní já“ tu překládáme francouzský výraz „soi“ – řešení, které se nám zdá v daném kontextu nejvhodnější; pokládáme však za nutné na ně upozornit, aby nedošlo k nedorozuměním při konfrontaci s jinými kontexty. (Pozn. překl.)

cháme jako otevřenou otázku; ale k tomu, aby se uznalo, že řečové hry představují na jedné straně onen minimální vztah, bez něhož nemůže být společnosti, není zapotřebí uchýlovat se k nějaké robinzonádě: lidské dítě je už před narozením, třeba i jen jménem, které se mu dá, situováno jako referens příběhu, který vypráví jeho okolí⁵⁸ a ve vztahu k němuž bude později zaujímat měnící se pozice. Anebo ještě jednodušeji: otázka společenské vazby je jakožto otázka určitou řečovou hrou, řečovou hrou tázání, která bezprostředně určuje pozici toho, kdo ji klade, toho, komu je adresována, a onoho referens, kterého se otázka týká: takto je tato otázka právě už společenskou vazbou.

Na druhé straně ve společnosti, kde se role komunikační složky stává každým dnem evidentnější, zároveň jako realita i jako problém⁵⁹, je jisté, že řečový aspekt nabývá nového významu a že by bylo povrchní redukovat tento význam na tradiční alternativu manipulátorské promluvy či jednostranného předávání sdělení na jedné straně, nebo svobodného vyjádření či dialogu na straně druhé.

Pár slov k tomuto poslednímu bodu. Kdyby se problém formuloval prostě jen v termínech teorie komunikace, zapomnělo by se na dvě věci: sdělení mají zcela rozdílné formy a účinky podle toho, jestli jsou například denotativní, preskriptivní, hodnotící, performativní atd. Je jisté, že jejich působení nespočívá jen v přenosu informace. Redukovat je na tuto funkci by znamenalo přijmout určitou perspektivu, která nepatříčně privileguje hledisko systému a to, co je pouze v jeho zájmu. Neboť na informaci je založeno fungování kybernetického stroje, ale cíle, které mu byly dány při jeho programování, například maximalizace jeho výkonů, závisí na preskriptivních a hodnotících výpovědích, které v průběhu fungování korigovat nebude. Ale jak může být zaručeno, že maximalizace výkonů představuje pro společenský systém vždy nejlepší cíl? Ve vztahu k oněm výpovědím, a zejména ve vztahu k této otázce jsou „atomy“, které tvoří hmotu tohoto systému, v každém případě kompetentní.

A na druhé straně teorie informace ve své triviální kybernetické verzi ponechává stranou určitý rozhodující aspekt, jehož význam jsme už zdůraznili, aspekt agonistický. Atomy jsou situovány na křižovatkách pragmatických vztahů, ale jsou sděleními, která jimi procházejí, také přemísťovány, jsou v neustálém pohybu.

U každého řečového partnera dochází při „tazích“, které se ho týkají, k určitému „přemístění“, k určité změně, ať už jakéhokoli druhu, a tyto změny prodělává nejen jako adresát a referens, nýbrž také jako adresant. Jednotlivé „tahy“ nemohou nevyvolávat určité „protitahy“; nuže, každý ze zkušenosti ví, že takovéto protitahy nejsou „dobré“, jestliže jsou pouze reaktivní. Neboť v tom případě představují jen účinky naprogramované v protivníkově strategii, realizují tuto strategii, a jejich zaměření je právě protichůdné eventuální změně ve vzájemném poměru sil. Proto je důležité, aby člověk hleděl toto přemístění ještě zvětšit, a dokonce změnit jeho směr, aby tak udělal „tah“ (novou výpověď), který bude neočekávaný.

K tomu, aby společenské vztahy, jak se uplatňují v nejrůznějších rovinách, mohly být chápány tímto způsobem, je zapotřebí nejen teorie komunikace, nýbrž i teorie her, která zahrnuje mezi své předpoklady také agonistiku. A tady lze už vytušit, že požadovaný nový přístup nepředstavuje v tomto kontextu pouhou „inovaci“. Podklady pro něj se najdou u řady sociologů současné generace,⁶⁰ nemluvě o lingvistech nebo o těch, kdo se zabývají filosofií řeči.

Tato „atomizace“ sociální, chápaného jako pružné sítě řečových her, se může zdát hodně vzdálená moderní skutečnosti, která bývá popisována spíš jako něco, co je blokováno byrokratickou artrózou.⁶¹ Bude poukazováno přinejmenším na vliv institucí, které kladou hrám určité meze a limitují tedy vynalézavost partnerů, pokud jde o jednotlivé tahy. Nezdá se nám nicméně, že toto by představovalo nějakou obzvláštní nesnáz.

Při běžné diskursivní praxi, například při diskusi mezi dvěma přáteli, hovořící využívají všeho možného, mění hru od jedné výpovědi k druhé: otázka, prosba, tvrzení, vyprávění se různě střídají, aby byly nasazeny v tomto zápase. Ten není sice bez pravidla,⁶² ale jeho pravidlo dovoluje maximální proměnlivost výpovědí a vybízí k ní.

Nuže, z tohoto hlediska se instituce liší od diskuse vždy tím, že pro výpovědi, které mají být uvnitř ní uznány za přípustné, platí ještě určitá další omezení. Tato omezení působí na síly projevující se v diskursu jako jakési filtry, přerušují v komunikačních sítích jisté možné spoje: jsou věci, které se říkat nesmí. A privilegují určité třídy výpovědí, někdy jedinou takovou třídu, jejíž převaha

charakterizuje právě diskurs dané instituce: jsou věci, které je namísto říkat, a existují způsoby, jak se mají říkat. Tak třeba: rozkazující výpovědi v armádě, prosebné výpovědi v kostelích, denotační výpovědi ve školách, narativní výpovědi ve školách, narativní výpovědi v rodinách, tázací výpovědi ve filosofii, performativní výpovědi v podnicích... Byrokratizace je právě krajním vyústěním této tendence.

Nicméně tato hypotéza, pokud jde o instituce, je pořád ještě příliš „rigidní“: vychází z určitého „zvěčňujícího“ pohledu. Dnes víme, že mez, kterou instituce vytváří, je potencialitám řeči, pokud jde o různé „tahy“, není nikdy pevně stanovena (i v případě, že formálně stanovena je).⁶³ Je spíše sama provizorním výsledkem a objektem řečových strategií rozvíjených uvnitř instituce i mimo ni. Příklady: Má experimentující hra s jazykem (poetika) místo na univerzitě? Je možno vyprávět příběhy v ministerské radě? Vznášet požadavky v kasárnách? Odpovědi jsou jasné: ano, jestliže univerzita zřídí tvůrčí ateliéry; ano, jestliže ministerská rada pracuje s prospektivními scénáři; ano, jestliže představení akceptují diskusi s vojáky. Jinak řečeno: ano, jestliže meze staré instituce se posunou.⁶⁴ Opačně lze říci také, že tyto meze se stabilizují jen v té míře, v jaké přestávají být předmětem zápasu.

V tomto duchu právě je třeba, domníváme se, přistupovat k současným institucím vztahujícím se k vědě.

6. PRAGMATIKA NARATIVNÍHO VĚDĚNÍ

Proti tomu, aby instrumentální koncepce vědění v nejvyvinutějších společnostech byla bez bližšího zkoumání akceptována, jsme v předchozích úvahách (kap. 1) vznesli dvě námítky. Vědění není věda, zvláště ne v její současné formě; a věda sama nejenže nemůže zakrývat problém své legitimacy, ale musí ho naopak položit v celé jeho šíři, jako problém, který je zrovna tak sociopolitický jako epistemologický. Upřesněme nejprve, jaká je povaha „narativního“ vědění; toto zkoumání dovolí porovnáním lépe rozlišit alespoň některé rysy oné formy, jakou na sebe bere vědecké vědění v současné společnosti; pomůže také pochopit, jak se dnes klade otázka jeho legitimacy, a jak nikoli.

Vědění se obecně neredukuje na vědu, ba ani ne na poznání. Poznání by bylo takto souborem výpovědí denotujících nebo popisujících objekty,⁶⁵ s vyloučením všech jiných výpovědí, a dovolujících, aby se o nich prohlásilo, že jsou pravdivé nebo nepravdivé. Věda by pak byla podtřídou poznání. Je rovněž tvořena denotativními výpověďmi, ale vyžadovala by navíc ještě dvě další podmínky jejich akceptability: aby objekty, k nimž se vztahují, byly rekurzivně přístupné, a tedy aby podmínky jejich pozorování byly výslovně stanoveny; a aby bylo možno u každé z těchto výpovědí rozhodnout, jestli patří nebo nepatří k řeči, jakou odborníci uznávají za přiměřenou.⁶⁶

Ale výrazem vědění se zdaleka nerozumí jen soubor denotativních výpovědí, mísí se tu s nimi i představy dovednosti, správného chování, umění naslouchat atd. Jde tedy o kompetenci, která přesahuje stanovení a aplikaci samotného kritéria pravdivosti a jež zahrnuje i stanovení a aplikaci kritérií výkonnosti (technická kvalifikace), spravedlnosti a/nebo štěstí (etická moudrost), zvukové a barevné krásy (auditivní a vizuální vnímavost) atd. Takto

chápáno, vědění je tím, co činí někoho schopným pronášet „dobré“ denotativní výpovědi, ale také „dobré“ výpovědi preskriptivní, „dobré“ výpovědi hodnotící... Nespočívá v kompetenci týkající se jednoho určitého druhu výpovědi, například výpovědi kognitivních, s vyloučením ostatních. Dovoluje naopak „dobré“ výkony v souvislosti s různými předměty diskursu: v souvislosti s poznáním, s rozhodováním, hodnocením, přetvářením... Z toho vyplývá jeden z jeho základních rysů: spadá vjedno s široce pojatým „vypěstováním“ různých kompetencí, představuje jednotnou formu ztělesňovanou určitým subjektem a skládající se z různých druhů kompetencí, které ho konstituují.

Jiným charakteristickým rysem, který je třeba zdůraznit, je příbuznost takového vědění se zvyklostmi. Co je to totiž preskriptivní nebo hodnotící výpověď, „dobrý“ výkon ve sféře denotativní nebo technické? Ty i ony jsou posuzovány jako „dobré“ proto, že odpovídají příslušným kritériím (pokud jde o spravedlnost, o krásu, o pravdivost a výkonnost), která platí v prostředí tvořeném diskursivními partnery „vědoucího“. První filosofové⁶⁷ označovali tento způsob legitimizace výpovědi jako obecné mínění. Konsensus, který dovoluje vymezit takovéto vědění a rozlišit toho, kdo ví, od toho, kdo neví (cizinec, dítě), je tím, co tvoří kulturu určitého národa.⁶⁸

Toto krátké připomenutí toho, čím vědění může být jakožto vzdělání a jakožto kultura, se může opřít o etnologické popisy.⁶⁹ Ale i antropologie a literatura zaměřená na společnosti s rychlým tempem vývoje odhalují u nich přetrvávání takovéhoto vědění přinejmenším v některých oblastech.⁷⁰ Sama představa vývoje předpokládá horizont toho, co se nevyvíjí a kde různé kompetence by byly zahrnuty v jednotě určité tradice a nerozpadají se v kvalifikace, které jsou předmětem inovační aktivity, debat a specifického zkoumání. Tato opozice neimplikuje nutně představu jakési bytostné změny, pokud jde o stav vědění u „primitivů“ a „civilizovaných lidí“,⁷¹ je slučitelná s tezí o formální identitě „myšlení přírodních národů“ a myšlení vědeckého,⁷² a dokonce i s tezí, která je s ní zdánlivě v protikladu a která zvykové vědění hodnotí výš než současnou roztržičnost na různé kompetence.⁷³

Lze říci, že všichni pozorovatelé, ať už se jakkoli různí scénáře, které předkládají, aby dramatisovali a učinili pochopitelným rozdíl mezi tímto zvykovým stavem vědění a oním stavem, který je vědění

ní vlastní ve věku věd, se shodují v jedné věci, v tom, že při formulaci tradičního vědění převládá forma narativní. Jedni studují tuto formu samu o sobě,⁷⁴ jiní v ní vidí diachronicky aranžované prezentování strukturálních operátorů, jež podle nich představují pravou podstatu onoho vědění, které je tu ve hře,⁷⁵ jiní konečně podávají jeho „ekonomickou“ interpretaci ve freudovském smyslu slova.⁷⁶ Zde stačí soustředit se jen na samotný fakt narativní formy. Vyprávění je veskrze charakteristickou formou tohoto vědění, a to v několikerém smyslu.

Především, tyto lidové historiky přímo vyprávějí o tom, co lze označit jako pozitivní nebo negativní formy vzdělání (*Bildungen*), to znamená o úspěších nebo nezdarech, v které vyúsťuje úsilí hrdinů, a tyto úspěchy nebo tyto nezdary buďto dávají příslušnou legitimitu institucím dané společnosti (funkce mýtů), anebo představují pozitivní nebo negativní modely (šťastné nebo nešťastné hrdiny) integrace do existujících institucí (legendy, pohádky). Tyto příběhy dovolují tedy na jedné straně definovat kritéria kompetence, která jsou vlastní společnosti, v níž jsou vyprávěny, a na druhé straně hodnotit díky těmto kritériím výkony, které jsou v ní realizovány nebo které v ní realizovány mohou být.

Za druhé, narativní forma na rozdíl od vyvinutých forem diskursu vědění připouští pluralitu řečových her: ve vyprávění snadno nacházejí místo výpovědi denotativní, týkající se například toho, jak se věci mají s oblohou, s ročními obdobími, s flórou a faunou, výpovědi mravně normativní, předepisující, co se má dělat v souvislosti s těmito referens nebo v souvislosti s příbuzenstvím, s rozdílem pohlaví, s dětmi, se sousedy, s cizinci atd., výpovědi tázací, které jsou obsaženy například v epizodách, kdy je hrdina konfrontován s nějakým úkolem (odpovědět na otázku, vybrat určitý prvek z nějakého souboru), výpovědi hodnotící atd. Kompetence, jejichž kritéria příběh prezentuje nebo aplikuje, jsou tu tedy navzájem smíšený v hustou tkáň, která je právě tkáním příběhu, a uspořádány z hlediska celkové perspektivy, která charakterizuje tento druh vědění.

Třetí vlastnosti, která se týká způsobu tradování těchto příběhů, musíme věnovat pozornost trochu zevrubnější. Jejich vyprávění se řídí zpravidla určitými pravidly, která ustalují jejich pragmatiku. Tím nemáme na mysli, že určitá společnost institucionálně přiřkne roli vypravěče určité kategorii definované věkem, pohlavím

nebo příslušností k určité rodinné či profesionální skupině. Chceme tu hovořit o pragmatice, která patří k samotné podstatě lidových vyprávění. Tak například nějaký vypravěč z kmene Kašinava⁷⁷ začíná svoje vyprávění vždycky ustálenou formulí: „Toto je příběh o tom a tom, tak jak jsem ho vždycky slyšel. Budu vám ho teď sám také vyprávět, poslechněte si ho.“ A uzavírá jinou formulí, která je zrovna tak neměnná: „Tady končí příběh o ... Ten, kdo vám ho vyprávěl, je ... (jméno Kašinava), u Bílých ... (španělské nebo portugalské jméno).“⁷⁸

Zběžná analýza tohoto dvojího pragmatického pravidla ukazuje toto: vypravěč opírá svoji kompetenci k vyprávění příběhu jen o fakt, že byl sám předtím jeho posluchačem. O příběhu se prohlašuje, že je pouze reprodukován (i tehdy, když narativní výkon má ve značné míře povahu invenční) a že je takto reprodukován „odevzdy“: jeho hrdina, který je Kašinava, byl tedy sám také posluchačem a možná i vypravěčem téhož příběhu. V důsledku této podobné situace může i současný vypravěč být hrdinou určitého příběhu, jako jím byl onen dávný předek. Je jím ve skutečnosti zcela nutně, protože je nositelem jména, které uvádí na konci svého vyprávění a které mu bylo přiděleno ve shodě s kanonickým příběhem, jenž legitimizuje u kmene Kašinava přidělování patronym.

Pragmatické pravidlo ilustrované tímto příkladem nemůže evidentně být pojímáno jako něco univerzálně platného.⁷⁹ Je v něm nicméně poukaz na určitou vlastnost, která je obecně uznávána za charakteristickou pro tradiční vědění: narativní „pozice“ (adresant, adresát, hrdina) jsou rozdělovány tak, že právo zaujmout jednu z nich, pozici adresanta, se zakládá na dvojím faktu, jednak že předtím zaujímal jinou pozici, pozici adresáta, a jednak že byl prostřednictvím jména, které mu bylo dáno, sám také už předmětem vyprávění v jistém příběhu, to znamená že byl v pozici diegetického* referens jiných narativních situací.⁸⁰ Vědění, které se předává prostřednictvím takovýchto vyprávění, se zdaleka netýká jen samotných výpovědních funkcí, nýbrž určuje takto zároveň i to, co je třeba říci, aby člověk byl slyšen, i to, čemu je

* *Diegeze, diegetický* – termíny současné naratologie, značí děj, o němž se vypráví, a jeho „objektivní“ složky. (Pozn. překl.)

třeba naslouchat, aby člověk mohl mluvit, i to, co je třeba hrát (na scéně diegetické reality), aby se člověk mohl stát předmětem nějakého příběhu.

Rečové akty,⁸¹ které jsou charakteristické pro toto vědění, nejsou realizovány jenom mluvčím samotným, ale i tím, ke komu se mluví, a také oním třetím, o kterém je řeč. Vědění, které je založeno na takovéto dispozitivu, se může jevit jako „kompaktní“ v protikladu k onomu vědění, které označujeme jako „rozvinuté“. Dovoluje jasně vidět, jak tradice vyprávěných příběhů je zároveň i tradicí kritérií, která definují trojí kompetenci, vědění o tom, co se má říci, jak se má naslouchat, a co se má správně dělat, tedy tři dovednosti, jimiž se realizují vztahy společenství k sobě samému a k jeho okolí. To, co se předává spolu s vyprávěnými příběhy, to je soubor pragmatických pravidel, který vytváří společenskou vazbu.

Pečlivé zkoumání by si zasloužil čtvrtý aspekt tohoto narativního vědění, totiž jeho důsledky, pokud jde o pojetí času. Narativní forma je podřízena jistému rytmu, je syntézou určitého metra členícího čas v pravidelné periody a akcentu modifikujícího délku nebo amplitudu některých z nich.⁸² Tento vibrační a hudební charakter je zcela evidentní při rituálním přednesu některých pohádek Kašinava: tradovány v podmínkách iniciačních obřadů v podobě absolutně ustálené, v jazyce, který lexikální a syntaktické odchylky činí nejasným, jsou předzpěvovány jako nekonečná melodická pásma.⁸³ Podivné vědění, namítne někdo, když se ani nepočítá s tím, že je ti mladíci, kterým je adresováno, budou chápat!

Je to nicméně hodně rozšířený druh vědění, ten, s kterým se setkáváme u dětských rozpočítadel a který se za našich dní různé typy repetitivní hudby pokusily obnovit, nebo alespoň se k němu přiblížit. Má určitou překvapivou vlastnost: v té míře, v jaké při zvukových realizacích, ať už jsou mluvené, nebo nikoli, metrum převládá nad akcentem, čas přestává být podkladem procesu, kterým se věci ukládají v paměti, a stává se jakýmsi odvěkým rytmickým tepotem, který nedovoluje počítat jednotlivé periody, když mezi nimi neexistují žádné výrazné rozdíly, a dává jim zapadnout v zapomnění.⁸⁴ Stačí všimnout si blíže formy oněch průpovědek, přísloví a maxim, které představují jakoby drobné střípky možných příběhů nebo kadluby příběhů někdejších a které stále ještě obí-

hají v některých rovinách současné společenské struktury, a snadno se rozpozná, jak se v její prozodii obráží ona bizarní temporalizace, která je v tak křiklavém rozporu se základním pravidlem našeho vědění: nezapomínat.

Nuže, musí tu existovat určitá spojitost mezi touto letální funkcí narativního vědění na jedné straně a oněmi funkcemi formování kritérií, sjednocování kompetencí a společenské regulace, o nichž jsme se zmiňovali výše, na straně druhé. Chceme-li si věci představit trochu zjednodušujícím způsobem, lze předpokládat, že společenství, pro které vyprávění reprezentuje základní formu kompetence, nemá v protikladu k tomu, co by se dalo čekat, nijak zapotřebí vzpomínat si na svoji minulost. Materiál své společenské vazby nachází nejenom ve významu oněch příběhů, které vypráví, ale i v aktu jejich přednášení. Může se zdát, že tyto příběhy se vztahují k minulosti, ale ve skutečnosti je jejich reference vždy něčím, co je s tímto aktem současné. To tento přítomný akt rozvíjí pokaždé onu krátkodobou časovost, která se rozprostírá mezi *Slyšel jsem, že a Uslyšíte*.

Na pragmatických pravidlech, kterými se řídí tento druh vyprávění, je závažné to, že určují principiální totožnost všech případů vyprávění daného příběhu. Ve skutečnosti to vůbec nemusí odpovídat pravdě, tak tomu také často je, a nebylo by správné zakrývat si, kolik humoru nebo úzkosti je v respektování této etikety. Zůstává nicméně faktem, že význam se příkládá metrickému opakování vyprávění, a nikoli rozdílu akcentů u jednotlivých vyprávěcích úkonů. Takto lze říci, že tato časovost je zároveň rychle pomíjivá i odvěká.⁸⁵

Konečně pak, tak jako si kultura, která preferuje narativní formu, nepotřebuje vzpomínat na svoji minulost, nemá bezpochyby zapotřebí ani žádných zvláštních procedur, kterými by se jejím příběhům dostávalo stvrzení. Lze si především těžko představit, že by izolovala vypravěčskou instanci od ostatních, aby jí přiřkla privilegovanou roli v pragmatické vyprávění, dále pak, že by si kladla otázku, co opravňuje vypravěče, odděleného takto od adresáta vyprávění a od diegeze, aby vyprávěl to, co vypráví, a konečně, že by se pokoušela o analýzu nebo anamnézu své vlastní legitimacy. Ještě méně si lze představit, že by mohla autoritu ve věci příběhů přisuzovat nějakému nepochopitelnému subjektu vyprávění. Tuto autoritu mají příběhy samy od sebe. Lid je v jis-

tém smyslu jen tím, kdo je aktualizuje, a to přitom nedělá jen tím, že je vypráví, ale také tím, že jim naslouchá a že jimi nechává vyprávět sama sebe, to znamená tím, že je „hraje“ ve svých institucích: tedy tím, že se zrovna tak jako do pozice vypravěče staví i do pozic adresáta vyprávění a diegeze.

Existuje takto jistá nesouměřitelnost mezi lidovou narativní pragmatikou, která je bezprostředně legitimizující, a onou řečovou hrou, jak ji zná Západ a kterou je otázka legitimacy, nebo spíš legitimita jako referens interogativní hry. Příběhy, jak jsme viděli, určují kritéria kompetence a/anebo ilustrují jejich aplikaci. Definují takto, co se v dané kultuře má po právu říkat a dělat, a protože částí této kultury jsou i příběhy samy, jsou tím zároveň legitimizovány i ony.

7. PRAGMATIKA VĚDECKÉHO MYŠLENÍ

Pokusme se charakterizovat, byť i jen stručně, pragmatiku vědeckého vědění, tak jak vyplývá z jeho klasické koncepce. Bude u něho rozlišovat hru badatelské práce a hru výuky.

Koperník prohlašuje, že dráha planet je kruhová.⁸⁶ Ať je toto tvrzení pravdivé nebo nepravdivé, obsahuje v sobě soubor tenzí, z nichž každá působí na každou z oněch pragmatických pozic, které se při něm uplatňují, adresáta, adresanta a referens. Tyto „tenze“ představují jakési předpisy, které určují přijatelnost výpovědi jakožto výpovědi „vědecké“.

O adresantovi se nejprve tedy předpokládá, že říká pravdu o příslušném referens, o dráze planet. Co to znamená? Že se u něho předpokládá schopnost podat na jedné straně důkazy toho, co říká, a na druhé straně vyvrátit každou opačnou nebo protikladnou výpověď vztahující se k témuž referens.

Dále, o adresátovi se předpokládá, že může výpovědi, kterou slyší, dát platně svůj souhlas, nebo ho odepřít. Z toho plyne, že je sám potenciálním adresantem, protože až bude formulovat svůj souhlas nebo nesouhlas, bude podroben témuž dvojímu požadavku dokazovat nebo vyvracet jako adresant nyníjší, Koperník. Předpokládá se tedy, že potenciálně u něho existují tytéž kvality: je mu roven. Ale vědět se to bude, teprve až promluví, a budou-li splněny zmíněné podmínky. Předtím ho není možno označit jako vědce.

Za třetí, pokud jde o referens, o onu dráhu planet, o níž Koperník hovoří, předpokládá se, že je výpovědí „vyjádřeno“ způsobem odpovídajícím tomu, čím je. Ale protože to, čím je, se lze dovědět jen z výpovědi téhož druhu, jako je výpověď Koperníkova, pravidlo adekvátnosti je problematické: to, co říká, je pravdivé, protože to dokazují; co však dokazuje, že můj důkaz je pravdivý?

Vědecké řešení této nesnáze spočívá v zachování dvojího pravidla. První pravidlo je dialektické, nebo dokonce právně rétorické,⁸⁷ referens je to, co je s to sloužit jako důkazní materiál, jako průkazní předmět v debatě. Neříká se tu: mohu věc dokázat, protože realita je taková, jak tvrdím, nýbrž: pokud mohu podat důkaz, je přípustné myslet, že realita je taková, jak tvrdím.⁸⁸ Druhé pravidlo je metafyzické: totéž referens nemůže poskytnout několik navzájem protikladných nebo nekonzistentních důkazů, anebo také: „Bůh“ neklame.⁸⁹

Toto dvojí pravidlo tvoří podklad toho, co věda XIX. století označuje jako verifikaci a věda XX. století jako falzifikaci.⁹⁰ Dovoluje dát debatě příslušných partnerů, adresanta a adresáta, horizont konsensu. Každý konsensus není ještě znakem pravdivosti, předpokládá se však, že pravdivost určité výpovědi nevyhnutelně ke konsensu vede.

Tolik, pokud jde o bádání. Je zřejmé, že vyžaduje jako svůj nezbytný doplněk výuku. Neboť vědec má zapotřebí adresáta, který by se mohl sám také stát adresantem, tedy partnera. Jinak je verifikace jeho výpovědi nemožná, protože by chyběla debata založená na oponování, neboť když by se kompetence neobnovovaly, ta by se stala nakonec nemožnou. A v této debatě se nerozhoduje jen o pravdivosti jeho výpovědi, ale i o jeho vlastní kompetenci; protože kompetence není nikdy něčím definitivně získaným, závisí na tom, jestli předpokládaná výpověď je nebo není pokládána za něco, co může být diskutováno mezi sobě rovnými předložením řady argumentů pro a proti. Pravdivost výpovědi a kompetence vypovídajícího závisejí tedy na souhlasu společenství těch, kteří jsou si co do kompetence navzájem rovni. Je tedy třeba vypěstovávat odborníky navzájem si rovné.

Tuto reprodukci zajišťuje výuka. Je něčím odlišným od dialektické hry bádání. Stručně řečeno, jejím prvním předpokladem je, že adresát, student, neví to, co ví adresant; to právě je důvod, že se potřebuje něčemu naučit. Druhým předpokladem je, že se to naučit může a že se může stát odborníkem stejně kompetentním jako jeho učitel.⁹¹ Tento dvojí požadavek předpokládá pak požadavek třetí: že totiž existují výpovědi, u nichž lze soudit, že konfrontace argumentů a předkládání důkazů, tvořící pragmatiku bádání, byly už dostatečné, takže tyto výpovědi mohou být tak, jak jsou, předávány při výuce jako nediskutovatelné pravdy.

Jinak řečeno, vyučující učí tomu, co ví; tak je tomu u odborníka. Ale v té míře, v jaké studující (adresát výuky) zdokonaluje svoji kompetenci, odborník ho může seznamovat i s tím, co neví, ale co se snaží dovědět (pokud aspoň odborník je na druhé straně i badatelem). Studující je takto uváděn do dialektiky badatelů, to znamená do hry vytváření vědeckého vědění.

Jestliže srovnáme tuto pragmatiku s pragmatikou vědění narativního, lze vyzvednout tyto vlastnosti:

1. Vědecké vědění vyžaduje izolaci jedné řečové hry, hry denotativní; a vyloučení ostatních. Kritériem přijatelnosti určitého tvrzení je jeho pravdivostní hodnota. Setkáváme se tu zajisté i s jinými třídami výpovědí, jako je dotazování („Jak vysvětlit, že...?“) a preskripce („Budiž dána početná řada prvků...“); ale ty jsou tu jen jako spojovací články v dialektické argumentaci; tato argumentace má vyústit v nějakou výpověď denotativní.⁹² Člověk je tedy vědoucím (v tomto smyslu), jestliže může pronést pravdivou výpověď o nějakém referens; a vědcem, jestliže může pronášet verifikovatelné nebo falzifikovatelné výpovědi týkající se těch referens, která jsou přístupná odborníkům.

2. Toto vědění je takto izolováno od jiných řečových her, jejichž kombinace tvoří společenskou vazbu. Není už její bezprostřední a obecně sdílenou složkou, jako jí je vědění narativní. Je však její složkou nepřímou, protože se stává profesí a dává vzniknout institucím a protože v moderních společnostech se řečové hry seskupují ve formě institucí, které udržují v chodu kvalifikovaní partneři, profesionálové. Vztah mezi věděním a společností (to znamená úhrnem oněch partnerů v obecné agonistice, kteří nejsou právě profesionály vědy) se stává vztahem vnějším. Objevuje se nový problém, problém vztahu vědecké instituce ke společnosti. Může snad tento problém být vyřešen výukou, ve smyslu předpokladu například, že každý společenský atom si může osvojit vědeckou kompetenci?

3. Uvnitř hry bádání se požadovaná kompetence týká jedině pozice adresanta výpovědi. Neexistuje žádná zvláštní kompetence pro adresáta (lze ji požadovat jen ve výuce: studující má být inteligentní). A neexistuje žádná kompetence, pokud jde o referens. Dokonce i pokud jde o vědy o člověku, referens, kterým je v takovém případě určitý aspekt lidského chování, je principiálně pojímáno jako něco zevního ve vztahu k partnerům vědecké dia-

lektiky. Není tu tomu jako u narativního vědění, kde jde o to, aby člověk dovedl být tím, čím podle tohoto vědění je.

4. Výpověď vědy nečerpá žádnou platnost z toho, že je tradována. Dokonce i v pedagogice je součástí výuky jen potud, pokud je vždy v přítomnosti verifikovatelná argumentací a důkazem. Sama o sobě není nikdy chráněna před „falzifikací“.⁹³ Takto tedy může být vědění nahromaděné v dřívě přijatých výpovědích vždycky vyvráceno. Ale naopak zase každá nová výpověď, jestliže je v rozporu s výpovědí, která byla předtím přijata a týká se stejného referens, bude moci být akceptována jako platná, jen jestliže vyvrací tuto předchozí výpověď argumenty a důkazy.

5. Hra vědy implikuje tedy temporalitu diachronickou, to znamená určitou paměť a určitý projekt. U současného adresanta nějaké vědecké výpovědi se předpokládá, že má znalost předchozích výpovědí vztahujících se k jejímu referens (bibliografie) a že předkládá výpověď o téže věci, jen pokud se od těchto předchozích výpovědí odlišuje. To, co jsme označili jako „akcent“ každého úkonu, tu má přednost před „metrem“, a zároveň s tím se dostává do popředí i polemická funkce této hry. Tato diachronie předpokládající ukládání v paměti a vyhledávání nového vyznačuje v zásadě určitý kumulativní proces. Jeho „rytmus“, což je vztah akcentu k metru, je proměnlivý.⁹⁴

Tyto vlastnosti jsou známé. Ze dvou důvodů si nicméně zaslouží, aby tu byly připomenuty. Především srovnávací konfrontace vědeckého vědění s věděním nevědeckým (narativním) dává pochopit, nebo alespoň vycítit, že existence prvního nemá v sobě o nic víc nutnosti než existence druhého, a také o nic méně. To i ono je tvořeno soubory výpovědí; ty představují určité „tahy“ realizované hráči v rámci obecných pravidel; tato pravidla jsou pro každé vědění specifická a „tahy“, které jsou v jednom a v druhém uznávány za správné, nemohou být téhož typu, leda zcela náhodně.

Nelze tedy vynášet soudy o existenci a o platnosti narativního vědění na základě vědění vědeckého, ani naopak: příslušná kritéria nejsou v tom a onom případě stejná. Mohli bychom se koneckonců spokojit jen s tím, že bychom obdivovali tuto rozmanitost diskursivních druhů, tak jako obdivujeme rozmanitost druhů rostlinných nebo živočišných. Naříkat nad „ztrátou smyslu“ v postmoderním období znamená litovat, že vědění tu už není převážně

narativní. To je jistá nedůslednost. O nic menší není jiná nedůslednost, spočívající ve snaze odvodit nebo generovat (pomocí operátorů, jako je vývoj atd.) vědecké vědění z vědění narativního, jako kdyby první z nich bylo v druhém obsaženo v embryonálním stavu.

Nicméně druhy řeči mají k sobě navzájem tak jako druhy biologické určité vztahy, a ty zdaleka nejsou harmonické. Druhý důvod, proč bylo užitečné připomenout stručně vlastnosti řečové hry vědy, má co dělat právě s jejím vztahem k vědění narativnímu. Řekli jsme, že narativní vědění neklade otázku své vlastní legitimizace, nabyvá potřebného kreditu samo od sebe v důsledku pragmatiky řídicí jeho předávání, aniž se musí uchýlovat k argumentaci a k podávání důkazů. Proto také se jeho nepochopení problémů vědeckého diskursu pojí s jistou tolerancí vůči němu: pojímá ho především jako určitou odrůdu v čeledi narativních kultur.⁹⁵ Obrátit toto tvrzení nelze. Vědec klade otázku platnosti narativních výpovědí a konstatuje, že nejsou nikdy podrobeny argumentaci a dokazování.⁹⁶ Přiřazuje je jiné mentalitě: divošské, primitivní, vývojově opožděné, zaostalé, zcizené, utvářené míněními, zvyklostmi, autoritou, předsudky, nevědomostí a ideologiemi. Vyprávěné příběhy jsou bajky, mýty a legendy, dobré leda pro ženy a děti. V nejlepším případě se bude pokoušet vnést světlo do tohoto tmářství, civilizovat, vychovávat, rozvíjet.

Tento nestejný vztah je implicitním důsledkem pravidel vlastních každé této hře. Známe jeho symptomy. Toť celá historie kulturního imperialismu od prvopočátků západní civilizace. Je důležité uvědomit si, co v jejím obsahu ji odlišuje od všech ostatních kultur: je podrobena požadavku legitimizace.

8. NARATIVNÍ FUNKCE A LEGITIMIZACE VĚDĚNÍ

Tento problém legitimizace není dnes už pokládán za nějakou slabinu v řečové hře vědy. Bylo by správnější říci, že je sám legitimizován jakožto problém, to znamená jako heuristická hybná síla. Ale tento způsob jeho traktování, založený na převrácení jeho intence, je nedávného data. Než vědecké vědění dospělo k tomuto stavu (to znamená k tomu, co někteří označují jako pozitivismus), hledalo nejprve jiná řešení. Je pozoruhodné, že po dlouhou dobu se tato řešení nemohla obejít bez toho, aby se otevřeně nebo skrytě uchýlovala k procedurám, které patří do sféry narativního vědění.

Tento návrat narativního v nenarativním, ať už v té či oné formě, nemůže být pokládán za něco definitivně překonaného. Jeden primitivní důkaz: co dělají vědci, když jsou poté, co dospěli k nějakému „objevu“, pozváni do televize nebo interviewováni v novinách? Vyprávějí jakousi epopej vědění, které je nicméně dokonale neepické. Hledí takto vyhovět pravidlům narativní hry, jejichž tlak zůstává značný nejen u uživatelů masových sdělovacích prostředků, ale i uvnitř jich samých. Nuže takovýto fakt není ani něčím triviálním, ani něčím jen vedlejším: týká se vztahu vědeckého vědění k vědění „lidovému“, nebo k tomu, co z něho zbývá. Stát může vynakládat značné sumy na to, aby se věda mohla prezentovat jako epopej: jejím prostřednictvím si dodává kredibilitu, vytváří onen veřejný souhlas, jehož mají zapotřebí jeho vlastní rozhodovatelé.⁹⁷

Není tedy vyloučeno, že uchýlování se k narativnímu vědění je nevyhnutelné; potud alespoň, pokud řečová hra vědy stojí o pravdivost svých výpovědí a vlastními prostředky ji přítom nemůže legitimizovat. V tomto případě by bylo třeba uznat neredukovatelnou potřebu historie, přičemž tuto historii je nutno chápat, tak

jak jsme to naznačili, nikoli jako potřebu vzpomínat si a dělat rozvrhy (potřeba historičnosti, potřeba akcentu), nýbrž naopak jako potřebu zapomení (potřeba *metra*, kap. 6).

V každém případě je však předčasné dělat takovýto závěr. Během dalších úvah budeme mít nicméně stále na mysli, že všelijaká zdánlivě zastaralá řešení problému legitimizace nejsou zastaralými principiálně, nýbrž jediné způsobem svého vyjádření, a že není důvod k údivu, jestliže vidíme, jak v jiných formách přetrvávají dodnes. Cožpak i my sami nemáme v této chvíli zapotřebí sestavit příběh západního vědeckého vědění, abychom přesně určili jeho statut?

Tato nová řečová hra klade hned od svých počátků problém vlastní legitimacy: toť Platón. Nelze se tu zabývat výkladem těch pasáží dialogů, kde se pragmatika vědy objevuje explicitně jako téma nebo implicitně jako to, co je předpokládáno. Hra dialogu se svými specifickými požadavky ji rezumuje tak, že v sobě shrnuje funkce bádání i výuky. Setkáváme se tu opět s některými z pravidel, jejichž výčet jsme podali: argumentace, jejímž jediným cílem je konsensus (*homologia*), jedinstvo příslušného referens jako záruka možnosti dojít ke shodě, rovnost partnerů, a dokonce i nepřímé uznání faktu, že jde o hru, a ne o osudové určení, protože jsou z ní vyloučeni všichni ti, kdo kvůli své slabosti nebo hrubé primitivnosti nepřijmou její pravidla.⁹⁸

Zůstává nicméně faktem, že otázka legitimacy hry samé, jejíž vědecká povaha je takto dána, musí rovněž tvořit součást oněch otázek, jež jsou v dialogu kladeny. Známý příklad, o to významnější, že spojuje tuto otázku bezprostředně s otázkou společensko-politické autority, přináší VI. a VII. kniha *Ústavy*. Nuže jak víme, odpověď tvoří, alespoň zčásti, určitý příběh, alegorie jeskyň, který vypráví, proč a jak lidé chtějí příběhy a zneuznávají vědění. Toto vědění nachází takto své zdůvodnění v příběhu o jeho mučednictví.

Ale je tu víc: už v samotné své formě, kterou jsou dialogy napsané Platónem, se legitimizační úsilí podřizuje předmětu vyprávění: neboť každý z těchto dialogů bere na sebe vždy formu vyprávění o nějaké vědecké diskusi. To, že historie debaty je spíše předváděna, než aby o ní bylo jen referováno, že je spíše inscenována než vyprávěna,⁹⁹ a spadá tedy spíše do sféry tragična než do sféry epična, není v této souvislosti závažné. Faktem je, že

platónský diskurs, kterým je věda inaugurována, není vědecký, a to právě proto, že ji chce legitimizovat. Vědecké vědění nemůže vědět a dát vědět, že je pravým věděním, aniž by se uchylovalo k onomu druhému vědění, k vyprávění, které pro ně je nevěděním, neboť jinak by bylo nuceno předpokládat samo sebe a upadlo by tak do toho, co odsuzuje, do *petitio principii*, zabředlo by do předsudku. Ale nezabředá do něho také, když se opírá o vyprávění?

Není zde možno sledovat toto opakované pronikání narativního do vědeckého prostřednictvím jeho legitimizačního diskursu, kterým jsou alespoň zčásti velké antické, středověké i klasické filosofie. Je to permanentní nesnáž. Myšlení tak rezolutní, jako je myšlení Descartesovo, může osvětlit legitimitu vědy jedině tím, co Valéry označil jako historii určitého ducha¹⁰⁰, anebo také oním zvláštním druhem *Bildungsromanu*, kterým je *Rozprava o metodě*. Aristoteles byl bezpochyby jedním z nejmodernějších, když popis pravidel, kterým musí být podrobeny výpovědi, jež jsou prohlašovány za vědecké (*Organon*), oddělil od zkoumání jejich legitimacy v diskursu o Bytí (*Metafyzika*). A víc ještě, když naznačil, že vědecká řeč, a to i tam, kde jí jde o to, vypovídat o bytí toho, co je jejím referens, je tvořena jen argumenty a důkazy, to znamená dialektikou.¹⁰¹

Se vznikem moderní vědy se v problematice legitimizace objevují dva nové prvky. Především, pokud jde o odpověď na otázku: jak dokázat důkaz?, nebo obecněji: kdo rozhoduje o podmínkách pravdivosti?, zanechává se metafyzického hledání nějakého prvního důkazu nebo nějaké transcendentní autority a rozpoznává se, že podmínky pravdivosti, to znamená pravidla, jimiž se řídí hra vědy, jsou této hře imanentní, že nemohou být stanovena jinak než uvnitř debaty, která je sama už vědecká, a že není jiného důkazu správnosti těchto pravidel než sám fakt, že se na nich odborníci shodli.

Tato obecná tendence modernity definovat podmínky nějakého diskursu diskursem o těchto podmínkách je spojena zároveň s rehabilitací narativních (lidových) kultur, k níž dochází už v obrozujícím se humanismu, a různým způsobem v osvícenské epoše, v období *Sturm und Drang*, v německé idealistické filosofii a ve Francii v historické škole. Vyprávění přestává být chybným krokem legitimizace. To, že se příběhu explicitně přiznává role v pro-

blematicke vědění, je jevem současným s emancipací buržoazí ve vztahu k tradičním autoritám. Narativní vědění se znovu vynořuje v západní civilizaci proto, aby přineslo řešení, které vyžaduje legitimizace nových autorit. Je přirozené, že v narativní problematice má odpověď na tuto otázku dát jméno hrdiny: *Kdo má právo rozhodovat za společnost? Kým je onen subjekt, jehož předpisy jsou normami pro ty, kdo se jimi mají řídit?*

Tento způsob kladení otázky týkající se společensko-politické legitimacy se kombinuje s novým vědeckým postojem: jméno hrdiny je lid, znakem legitimacy jeho konsensus a způsobem normativizace rokování. Z toho nevyhnutelně vyplývá idea pokroku: nepředstavuje nic jiného než pohyb, kterým se vědění má hromadit, ale tento pohyb je nyní vztažen i na onen nový společensko-politický subjekt. Lid vede sám se sebou debatu o tom, co je spravedlivé a nespravedlivé, právě tak jako společenství vědců vede debatu o tom, co je pravdivé a co nepravdivé; akumuluje občanské zákony tak, jako společenství vědců akumuluje zákony vědecké; zdokonaluje pravidla svého konsensu konstitučními ustanoveními, tak jako vědecké společenství reviduje zákony ve světle svých poznatků vytvářením nových „paradigmat“.¹⁰²

Je zřejmé, že tento „lid“ se naprosto liší od onoho lidu, jaký předpokládá tradiční narativní vědění, jež nevyžaduje, jak jsme řekli, žádné ustavující rokování, žádný kumulativní nárůst, žádný nárok na univerzální platnost: toto všechno jsou právě operátory vědění vědeckého. Není se tedy co divit, že představitelé nové legitimizace „lidem“ jsou také aktivními ničiteli tradičního vědění lidových kolektivů, které jsou od této chvíle chápány jako minority nebo potenciální separatismy, jejichž osudem může být jediné tmářství.¹⁰³

Je rovněž pochopitelné, že reálná existence tohoto subjektu, který je nutně abstraktní (protože jeho modelem je jediné paradigma subjektu poznávajícího, to znamená adresanta-adresáta denotativních výpovědí s pravdivostní platností, při vyloučení všech ostatních řečových her), je závislá na institucích, v kterých se má uskutečňovat jeho rokování a rozhodování a které zahrnují celý stát nebo část státu. Takto je otázka státu úzce propojena s otázkou vědeckého vědění.

Je však také zřejmé, že toto propojení nemůže být jednoduché. Neboť „lid“, který je národem, nebo dokonce i lidstvem, se ne-

omezuje jen na poznávání, zvláště ne ve svých politických institucích; vynáší zákony, to znamená formuluje předpisy, které mají platnost norem.¹⁰⁴ Uplatňuje tedy svoji kompetenci nejenom u denotativních výpovědí, týkajících se toho, co je pravdivé, ale i u výpovědí preskriptivních, v kterých má jít o spravedlnost. Jak bylo řečeno, vlastností narativního vědění, v němž má tento koncept lidu svůj původ, je právě shrnout v sobě tu i onu kompetenci, spolu s jinými.

Způsob legitimizace, o kterém hovoříme a který znovu uvádí na scénu příběh jako to, co dává vědění jeho platnost, může takto dostat dvojí směr, podle toho, jestli subjekt příběhu pojímá jako subjekt kognitivní, nebo subjekt praktický: jako hrdinu poznání, nebo jako hrdinu svobody. A v důsledku této alternativy nejenomže legitimizace nemá vždy též smysl, ale příběh sám se takto už ukazuje neschopným podat její úplnou verzi.

9. PŘÍBĚHY LEGITIMIZUJÍCÍ VĚDĚNÍ

Budeme zkoumat dvě hlavní verze legitimizačního příběhu, z nichž jedna je spíše politická, druhá spíše filosofická, přičemž obě mají základní význam v moderní historii, zejména v historii vědění a jeho institucí.

Jednou z nich je verze, která má za subjekt lidstvo jakožto hrdinu svobody. Lid všech národů má právo na vědu. Jestliže společenský subjekt není subjektem vědeckého vědění už nyní, je tomu tak proto, že mu v tom zabraňovali kněží a tyrani. Právo na vědu musí být znovu vydobyto. Je pochopitelné, že tento příběh určuje více politiku základního vyučování než univerzit a vysokých škol.¹⁰⁵ Školská politika III. republiky je výraznou ilustrací těchto výchozích stanovisek.

Pokud jde o vysokoškolskou výuku, tento příběh, zdá se, její roli nutně omezuje. Rozhodnutí, která v tomto směru učinil Napoleon, se například vysvětlují zpravidla zřetelem na potřebu přestovat administrativní a profesionální kompetence nezbytné pro stabilitu státu.¹⁰⁶ Přehlíží se přitom ovšem fakt, že v perspektivě osvobozovacího příběhu stát nabývá své legitimacy nikoli sám od sebe, nýbrž od lidu. Jestliže se tedy podle císařské politiky instituce vysokoškolského vzdělání mají stát místem formování státních kádrů a spolu s tím i kádrů občanské společnosti, je tomu tak proto, že prostřednictvím administrativy a oněch profesí, v nichž se bude uplatňovat jejich aktivita, má podle této koncepce národ sám nabývat svobody tím, že se mezi obyvatelstvem bude šířit nové vědění. Táž úvaha platí pak tím spíše, když jde o zakládání institucí ve vlastním slova smyslu vědeckých. V osvobozovacím příběhu se hledá opora pokaždé, kdykoli si stát klade přímo za úkol vychovávat „lid“, jemuž se dává jméno národa, a vést ho k pokroku.¹⁰⁷

V druhém legitimizačním příběhu se vztahu mezi vědou, národem a státem dostává vypracování zcela odlišného. To je patrné při zakládání berlínské univerzity v letech 1807 až 1810.¹⁰⁸ V XIX. a XX. století bude tato koncepce mít značný vliv na organizaci vysokoškolského studia v nově se rozvíjejících zemích.

Při zakládání berlínské univerzity se pruské ministerstvo mělo zabývat návrhem Fichtovým a opačně orientovanými úvahami předloženými Schleiermacherem. Případ měl rozřešit Wilhelm von Humboldt; rozhodl ve prospěch „liberálnější“ koncepce druhého z nich.

Když čteme Humboldtovo pojednání, můžeme být v pokušení redukovat jeho celou politiku vědecké instituce na proslulý princip: „Usilovat o vědu pro ni samu.“ To by však znamenalo mýlit se, pokud jde o finalitu této politiky, jež je velmi blízká té, kterou s větší úplností vykládá Schleiermacher, a jíž dominuje právě onen legitimizační princip, který nás tu zajímá.

Humboldt prohlašuje zajisté, že věda se řídí svými vlastními pravidly, že vědecká instituce „žije a obnovuje se ustavičně sama od sebe, bez jakékoli vázanosti a předem daného cíle“. Ale dodává, že univerzita musí poskytovat svůj materiál – vědu – k „duchovnímu a mravnímu vzdělávání národa“.¹⁰⁹ Jak může tento vzdělávací efekt, *Bildung*, vyplynout z nezaujatého úsilí poznávat? Cožpak stát, národ, celé lidstvo nejsou vůči takovému vědění pro vědění lhostejní? To, co je zajímavé, jak Humboldt sám přiznává, není přece poznání, nýbrž „charakter a čin“.

Ministrův poradce se takto ocitá před základním konfliktem, jenž připomíná tak trochu roztržku, kterou kantovská kritika vnesla mezi poznávání a chtění, před konfliktem mezi řečovou hrou tvořenou denotacemi, pro které je rozhodující jen kritérium pravdy, a řečovou hrou, která určuje etickou, sociální a politickou praxi a která nezbytně zahrnuje rozhodování a závazky, tedy výpovědi, od nichž se neočekává, že mají být pravdivé, nýbrž že budou spravedlivé, a jež tedy nakonec na vědeckém vědění nijak nezávisí.

Sjednocení těchto dvou diskursivních souborů je nicméně čímsi nezbytným pro ono vzdělávání, *Bildung*, k němuž humboldtovský projekt směřuje a které spočívá nejen v tom, že si jednotlivci osvojí určité poznatky, nýbrž v utváření plně legitimizovaného subjektu vědění a společnosti. Humboldt se tedy odvolává na to,

co označuje výrazem Duch a co Fichte označoval také výrazem Život; pohyb Ducha je určován trojí aspirací, nebo lépe řečeno aspirací trojjedinou: aspirací „odvodit všechno z původního principu“, které odpovídá aktivita vědecká; aspirací „vztáhnout všechno k určitému ideálu“, která ovládá etickou a sociální praxi; a aspirací „sjednotit tento princip a tento ideál v jediné Ideji“, která má zajistit, že hledání pravých příčin ve vědě bude nutně spadat vjedno se sledováním spravedlivých cílů v morálním a politickém životě. Legitimní subjekt se konstituuje touto vrcholnou syntézou.

Humboldt mimochodem dodává, že tato trojí aspirace je přirozeně vlastní „intelektuální povaze německého národa“.¹¹⁰ To je ústupek, ale diskretní ústupek, jinému příběhu, totiž ideji, že subjektem vědění je lid. Ve skutečnosti tato idea zdaleka není ve shodě s oním příběhem, kterým chce vědění legitimizovat německý idealismus. Znakem toho je podezíravý postoj takového Schleiermachers, Humboldta, a dokonce i Hegela vůči státu. Jestliže se Schleiermacher obává úzkoprsého nacionalismu, protekcionismu, utilitarismu a pozitivismu, kterým se řídí veřejná moc ve vztahu k vědě, je tomu tak proto, že princip vědy netkví v této veřejné moci, není s ní spjat ani nepřím. Subjektem vědění není lid, je jím spekulativní duch. Jeho vtělením není jako v porevoluční Francii stát, nýbrž Systém. Řečová hra legitimizace není politicko-státní, nýbrž filosofická.

Hlavní funkcí, kterou mají plnit univerzity, je „předkládat soubor znalostí a odhalovat základy a současně i principy každého vědění“, neboť „bez spekulativního ducha neexistuje tvůrčí vědecká schopnost“.¹¹¹ Jméno, které tu má diskurs o legitimizaci vědeckého diskursu, je spekulace. Vysoké školy jsou funkcionální; univerzita naproti tomu je spekulativní, to znamená filosofická.¹¹² Tato filosofie má znovunastolit jednotu poznatků, rozptýlených v laboratořích a v předuniverzitní výuce ve speciální vědy; to může udělat jedině v určité řečové hře, která je navzájem spojuje jako jednotlivé momenty seberealizace ducha, tedy v určitém vyprávění, nebo spíše v určité racionální metanarativní koncepci. Hegelova *Encyklopedie* (1817–1827) se bude snažit, aby učinila zadost tomuto totalizujícímu projektu, který je jakožto idea Systému přítomen už u Fichta a u Schellinga.

Právě tady, v koncepci vývoje Života, který je současně Subjektem, lze pozorovat návrat narativního vědění. Existuje univerzální

„historie“ ducha, duch je „život“, a tento „život“ je zpřítomňováním a formulováním toho, čím sám je, přičemž jako prostředek mu slouží uspořádané poznání všech jeho forem v empirických vědách. Encyklopedie německého idealismu je vyprávěním „historie“ tohoto subjektu-života. Ale to, co produkuje, je příběh metanarativní, neboť tím, kdo tento příběh vypráví, nemá být lid vklíněný do speciální pozitivivity svých tradičních vědění, ani úhrn vědců, jejichž pohled je omezen profesionálním zaměřením odpovídajícím jejich specializaci.

Může to být jedině metasubjekt ustavující jak legitimitu diskursů empirických věd, tak i legitimitu bezprostředních institucí lidových kultur. Tento metasubjekt tím, že vyjadřuje jejich společný základ, realizuje jejich implicitní finalitu. Místem, kde přebývá, je spekulativní univerzita. Pozitivní věda a lid jsou jen jeho hrubými formami. Národní stát sám může platně vyjadřovat lid jedině prostřednictvím spekulativního vědění.

Bylo nutné věnovat patřičnou pozornost této filosofii, která zároveň legitimizuje založení berlínské univerzity a zároveň se měla stát i hybnou silou jejího vývoje a vývoje současného vědění. Jak bylo řečeno, tato univerzitní organizace posloužila jako model pro ustavení nebo reformu vysokoškolské výuky v XIX. a XX. století v mnoha zemích, počínaje Spojenými státy.¹¹³ Ale co je hlavní, tato filosofie, která zdaleka nevytizela, zejména ne v univerzitním prostředí,¹¹⁴ představuje obzvláště živé řešení problému legitimizace vědění.

Bádání a šíření poznatků není zdůvodňováno nějakým principem spjatým s jejich užitkováním. Vůbec se nesoudí, že by věda měla sloužit zájmům státu a/nebo občanské společnosti. Onen humanistický princip, podle kterého lidstvo dosahuje pomocí vědění vyšší důstojnosti a svobody, se tu nechává stranou. Německý idealismus se uchyluje k určitému metaprincipu, pro který je základem vývoje poznání, společnosti i státu zároveň realizace „života“ určitého Subjektu, který Fichte označuje jako „božský Život“ a Hegel jako „Život Ducha“. V této perspektivě vědění nachází svoji legitimitu především v sobě samém, a právě jen vědění je s to říci, co je stát a co je společnost.¹¹⁵ Ale tuto roli může plnit, jen když se přenese, aby se tak řeklo, do jiné roviny, když přestane být pozitivním věděním o svém referens (o přírodě, společnosti, státu atd.) a stane se také věděním o těchto věděních,

to znamená věděním spekulativním. Pod jménem Života, Ducha označuje sebe samo.

Pozoruhodným výsledkem spekulativního dispozitivu je, že všechny kognitivní diskursy o všech možných referens tu jsou pojímány nikoli ve své bezprostřední pravdivostní platnosti, nýbrž s platností, které nabývají tím, že zaujímají určité místo v rozvíjení Ducha nebo Života, či jinak řečeno, určitou pozici v Encyklopedii, kterou spekulativní diskurs vypráví. Ten je cituje, a takto prezentuje sobě samému to, co ví, to znamená prezentuje sobě sám sebe. Pravdivé vědění je v této perspektivě vždycky vědění nepřímé, tvořené výpověďmi reprodukovánými a včleněnými do metanarativního příběhu určitého subjektu, který zajišťuje jejich legitimitu.

Takto je tomu se všemi diskursy, dokonce i jestliže se netýkají poznání, například s diskursy vztahujícími se k právu a státu. Současný hermeneutický diskurs¹¹⁶ vyšel rovněž z tohoto předpokladu, který zajišťuje nakonec, že existuje určitý smysl, který má být poznáván, a dává takto příslušnou legitimitu historii, a zejména historii poznání. Výpovědi jsou pojímány jako autonoma sebe samých¹¹⁷ a vřazovány do určitého pohybu, o němž se předpokládá, že se v něm tyto výpovědi rodí jedny z druhých: taková jsou právě pravidla spekulativní řečové hry. Její výhradní institucí je univerzita, jak naznačuje samo její jméno.

Jak bylo však řečeno, problém legitimacy může být řešen i jiným postupem. Je třeba vyznačit patřičně, čím se liší: tato první verze legitimacy ožila s novou energií dnes, kdy statut vědění ztratil svoji rovnováhu a kdy jeho spekulativní jednota je rozbita.

Vědění tu nenachází svoji platnost v sobě samém, v nějakém subjektu, který se vyvíjí tím, že aktualizuje svoje možnosti poznání, nýbrž v určitém subjektu praktickém, kterým je lidstvo. Principem pohybu, který oživuje lid, není vědění ve své autolegitimizaci, nýbrž svoboda ve své sebezakládající aktivitě, nebo jinak řečeno, ve své samosprávě. Subjektem je určitý subjekt konkrétní, nebo který je za takový pokládán, jeho epopěj je epopěj jeho emancipace od všeho, co mu překáží v tom, aby vládl sám sobě. Že zákony, které si dává, jsou spravedlivé, se předpokládá nikoli proto, že jsou ve shodě s nějakou zevně danou přirozeností, nýbrž protože konstitučně zákonodárci nejsou odlišní od občanů, kteří jsou zákonům podrobeni, a vůle občana, aby zákon nastoloval

spravedlnost, splývá tudíž vjedno s vůlí zákonodárce zaměřenou na to, aby se spravedlnost stala zákonem.

Tento způsob legitimizace autonomií vůle¹¹⁸ privilejuje, jak vidíme, řečovou hru zcela odlišnou, tu, kterou Kant označoval jako imperativ a která je dnes označována jako preskriptivní. Důležité není, nebo není jenom, legitimizovat výpovědi denotativní, týkající se toho, co je pravdivé, jako: *Země se točí kolem Slunce*, nýbrž výpovědi preskriptivní, v nichž jde o to, co je spravedlivé: *Kartágo má být zničeno*, nebo: *Je třeba stanovit minimální mzdu ve výši x franků*. V této perspektivě pozitivní vědění nemá jinou roli než informovat praktický subjekt o realitě, do níž se má provedení předpisu vepsat. Dovoluje vymezit proveditelné, to, co je možno dělat. Ale co má být provedeno, co se má dělat, to jeho záležitostí není. Že nějaké počínání je možné, je jedna věc, a to, jestli je spravedlivé, je věc jiná. Vědění není už subjektem, je ve službách subjektu; jeho jediná legitimita (ale ta je značná) tkví v tom, že dovoluje mravnosti, aby se stala realitou.

Takto se zavádí určitý vztah vědění ke společnosti a k jejímu státu, který je v zásadě vztahem prostředku k účelu. Navíc se vědci mají propůjčovat této službě, jen jestliže soudí, že politika státu, to znamená úhrn jeho předpisů, odpovídá spravedlnosti. Ve jménu občanské společnosti, jejímiž členy jsou, mohou předpisy státu odmítnout, jestliže soudí, že tato společnost není státem dobře reprezentována. Tento typ legitimizace jim přiznává jakožto praktickým lidským bytostem autoritu k tomu, aby jako vědci odmítli napomáhat politické moci, o níž soudí, že je nespravedlivá, to znamená nezakládající se na autonomii v pravém slova smyslu. Mohou dokonce jít tak daleko, že využijí své vědy k tomu, aby ukázali, jak tato autonomie ve skutečnosti není ve společnosti a v státě realizována. Takto se objevuje opět kritická funkce vědění. Zůstává však faktem, že toto vědění nemá v poslední instanci jinou legitimitu, než že slouží účelům, které si vytyčuje onen praktický subjekt, jímž je autonomní společnost.¹¹⁹

Toto rozdělení rolí při procesu legitimizace je z našeho hlediska zajímavé, protože v protikladu k teorii systému jakožto subjektu předpokládá, že není možné sjednocení ani totalizace řečových her v nějakém metadiskursu. Privilegované postavení, kterého se tu dostává naopak výpovědím preskriptivním, kterými jsou právě výpovědi pronášené praktickým subjektem, činí je zá-

sadně nezávislími na výpovědích vědy, jež už mají jen funkci informací pro tento subjekt.

Dvě poznámky:

1. Dalo by se snadno dokázat, že marxismus kolísal mezi oběma způsoby narativní legitimizace, jak jsme je právě popsali. Strana může převzít roli univerzity, proletariát roli lidu nebo lidstva, dialektický materialismus roli spekulativního idealismu atd.; výsledkem pak může být stalinismus a jeho specifický vztah k vědám, které tu figurují jen jako citace metanarativní koncepce pochodu lidstva k socialismu, představujícího ekvivalent života Ducha. Ale marxismus se může také ve shodě s druhou verzí vyvíjet v kritické vědění, jestliže vychází z teze, že socialismus není ničím jiným než konstitucí autonomního subjektu a že celé ospravedlnění věd je v tom, že poskytují empirickému subjektu (proletariátu) prostředky k jeho osvobození od zcizení a represe: to byla zhruba pozice frankfurtské školy.

2. Řeč, kterou Heidegger pronesl 27. května 1933, když se ujal funkce rektora freiburgské univerzity¹²⁰, lze interpretovat jako určitou nešťastnou epizodu legitimizace. Spekulativní věda se tu stala tázáním obracejícím se k bytí. Toto tázání je „osudem“ německého lidu, označovaného tu jako „lid dějinně-duchovní“. Tento subjekt si žádá trojí službu: službu práce, obrany a vědění. Univerzita zajišťuje metavědění této trojí služby, to znamená vědu. K legitimizaci se tu tedy dospívá jako v idealismu prostřednictvím určitého metadiskursu označovaného jako věda, který vystupuje s ontologickými nároky. Má však povahu tázání, není totalizující. A na druhé straně univerzita, která je místem, kde se tento metadiskurs vede, je touto vědou povinována lidu, jehož „historickým posláním“ je uskutečňovat ji svou prací, bojem a vědění. Tento lid-subjekt nemá za poslání emancipaci lidstva, nýbrž realizaci svého „pravého světa ducha“, jímž je „nejhlubší záchovná moc jeho sil země a krve“. Toto včlenění příběhu o rase a práci do příběhu ducha, kterým má být legitimizováno vědění a jeho instituce, je dvojnásob nešťastné: přes svoji teoretickou inkonsistenci stačilo k tomu, aby našlo v politickém kontextu katastrofální ozvěnu.

10. DELEGITIMIZACE

V současné společnosti a kultuře, v společnosti postindustriální a v kultuře postmoderní,¹²¹ se otázka legitimizace vědění klade jinak. Velký příběh ztratil svoji věrohodnost, ať už způsob sjednocování je v něm jakýkoli: ať je to příběh spekulativní, nebo příběh emancipační.

V tomto zániku příběhů lze vidět důsledek rozmachu technik a technologií po druhé světové válce, který přesunul důraz spíše na prostředky akce než na její cíle; nebo je v něm možno vidět také důsledek nového rozvoje moderního liberálního kapitalismu: po jeho dočasném ústupu, jak k němu došlo v letech 1930–1960 pod ochranou keynesismu – znovuoživení, které vyřadilo komunistickou alternativu a položilo důraz na individuální užívání statků a služeb.

Takovéto hledání příčin je vždycky nakonec neuspokojivé. I jestliže bychom přijali tu či onu z uvedených hypotéz, zbývá pořád ještě vysvětlit korelaci příslušných tendencí se zánikem sjednocující a legitimizující schopnosti velkých příběhů spekulativní nebo emancipační povahy.

Jaký vliv mohou mít na statut vědění na jedné straně nový nástup a prosperita kapitalismu a na druhé straně ohromující rozmach techniky, je zajisté pochopitelné. Ale máme-li pochopit, jak současná věda mohla být vůči těmto vlivům vnímavá ještě o hodně dřív, než se projeví, je třeba odkrýt nejprve zárodky „delegitimizace“¹²² a nihilismu, které ony velké příběhy XIX. století chovaly v sobě samých.

Spekulativní dispozitiv má v sobě ve vztahu k vědění především jistou dvojsmyslnost. Ukazuje se, že toto vědění si zaslouží své jméno jen potud, pokud se zdvojuje („*hebt sich auf*“) citováním

svých vlastních výpovědí uvnitř jakéhosi diskursu druhého stupně (*autonymie*), kterým jsou legitimizovány. To tedy znamená, že ve své bezprostřední podobě denotativní diskurs vztahující se k určitému referens (živý organismus, nějaká chemická vlastnost, určitý fyzikální jev atd.) neví ve skutečnosti to, co se domnívá vědět. Pozitivní věda není věděním. A spekulace se živí tím, že ji ruší. Takto tedy hegelovský spekulativní příběh v sobě obsahuje, jak říká Hegel sám¹²³, ve vztahu k pozitivnímu poznání určitý skepticismus.

Věda, která nenašla svoji legitimitu, není opravdovou vědou, upadá na nejnižší úroveň, na úroveň ideologie nebo mocenského nástroje, jestliže diskurs, který ji měl legitimizovat, se sám ukazuje jako něco, co spadá zrovna tak jako „lidové“ vyprávění do sféry vědění předvědeckého. K čemuž nevyhnutelně dochází, jestliže se proti němu obrátí pravidla hry oné vědy, kterou diskvalifikuje jako empirickou.

Máme před sebou spekulativní výpověď, která říká: Určitá vědecká výpověď je věděním, když a jedině když se sama věleňuje do univerzálního generativního procesu. Otázka, která při ní vystává, zní: je tato výpověď sama věděním v onom smyslu, který stanoví? Je jím, jedině jestliže může sebe samu vřadit do univerzálního generativního procesu. Nuže, tato možnost tu je. Stačí, aby předpokládala, že tento proces existuje (Život Ducha) a že ona sama je jeho výrazem. Tento předpoklad je dokonce pro spekulativní řečovou hru nepostradatelný. Jestliže se neučiní, legitimizující řeč by sama legitimní nebyla, a propadala by se spolu s vědou do nesmyslnosti, alespoň pokud věříme tomu, co tvrdí idealismus.

Tento předpoklad lze však chápat i ve smyslu zcela jiném, který nás přibližuje ke kultuře postmoderní: v oné perspektivě, kterou jsme předtím přijali za svou, lze o něm říci, že definuje skupinu pravidel, která je třeba připustit, aby se mohla hrát spekulativní hra.¹²⁴ Takový přístup předpokládá za prvé, že se za obecný modus řeči vědění přijme řeč „pozitivních“ věd, a za druhé, že se bude soudit, že tato řeč je spjata s implicitními předpoklady (formálními a axiomatickými), kterým má dát vždy explicitní formulaci. Nietzsche neříká jinými slovy nic jiného, když ukazuje, že „evropský nihilismus“ vyplývá ze zpětné aplikace vědeckého požadavku pravdivosti na tento požadavek samotný.¹²⁵

Takto vyvstává představa určité perspektivy, která alespoň po této stránce není vzdálená perspektivě řečových her. Máme před sebou proces delegitimizace, jehož hybnou silou je právě požadavek legitimizace. „Krise“ vědeckého vědění, jejíž známky se množí od konce XIX. století, nevyplývá z nějakého náhodného expanzivního růstu věd, který by sám byl důsledkem pokroku techniky a expanze kapitalismu. Má svůj původ ve vnitřní erozi principu legitimacy vědění. Tato eroze se prosazuje v spekulativní hře samotné, a tím, že uvolňuje onu encyklopedickou osnovu, v níž každá věda měla najít svoje místo, otevírá cestu k jejich emancipaci.

Klasické delimitace různých vědeckých oblastí jsou současně s tím podrobovány revizi: určité vědní obory zanikají, na hranicích některých věd dochází k vzájemným přesahům, z nichž se rodí nové oblasti. Namísto spekulativní hierarchie poznání vzniká imanentní, a aby se tak řeklo „rovinná“ síť výzkumných směrů, jejichž vzájemné hranice se nepřestávají přesouvat. Někdejší „fakulty“ se rozpadají v nejrůznější instituty a nadace, a univerzity ztrácejí svoji funkci spekulativní legitimizace. Bez zodpovědnosti ve vztahu k badatelské aktivitě, kterou spekulativní příběh dusí, tyto univerzity se pak omezují na předávání takového vědění, jež je pokládáno za ustálené, a zajišťují výukou spíše reprodukci profesorů než reprodukci vědců. Právě v tomto stavu je nachází Nietzsche, a vynáší nad nimi odsuzující soud.¹²⁶

Pokud jde o druhou proceduru legitimizace, která má svůj původ v osvícenství (*Aufklärung*), o dispozitiv emancipační, vnitřní erozivní síla tu není o nic menší než u diskursu spekulativního. Je však zaměřena na jiný aspekt. Pro tuto koncepci je charakteristické, že legitimitu vědy – pravdivost – zakládá na autonomii diskursivních partnerů angažovaných v etické, sociální a politické praxi. Nuže tato legitimizace, jak jsme viděli, se stává naráz problematickou: mezi denotativní výpovědí, která má hodnotu kognitivní, a preskriptivní výpovědí, která má hodnotu praktickou, je rozdíl, pokud jde o jejich platnosti, tedy o jejich kompetenci. Jestliže nějaká výpověď popisující, čím je daná realita, je pravdivá, nic nedokazuje, že preskriptivní výpověď, jejímž nutným důsledkem je tuto realitu měnit, je správná.

Dejme tomu, že nějaké dveře jsou zavřené. Z věty *Dveře jsou zavřené* nevyplývá věta *Otevřete dveře* jako důsledek ve smyslu výro-

kové logiky. Obě výpovědi se řídí dvěma samostatnými soubory pravidel, jimiž jsou dány odlišné podmínky platnosti, a tedy odlišné kompetence. Výsledek tohoto rozdělení rozumu na rozum kognitivní či teoretický na jedné straně a na rozum praktický na straně druhé tu vede k zproblematizování vědeckého diskursu nikoli přímo, nýbrž nepřímo, tím, že odhaluje, že je to řečová hra se specifickými pravidly, která v podobě apriorních podmínek poznání poprvé postřehl Kant, která však nemohou být aplikována na hru praktickou (ostatně ani na hru estetickou). Vědecký diskurs se takto stává jen jedním mezi jinými.

Tato „delegitimizace“, jestliže se trochu pokračuje v jejím směru a jestliže se její dosah rozšíří, což dělá svým způsobem Wittgenstein, a jiným způsobem zase myslitelé jako Martin Buber a Emmanuel Levinas,¹²⁷ otevírá cestu určitému významnému směru postmodernity: věda hraje svoji vlastní hru, nemůže legitimizovat ostatní jazykové hry. Například hra preskriptivní se jí vymyká. Ale především, věda zrovna tak nemůže legitimizovat ani sama sebe, jak to předpokládal spekulativní postoj.

Zdá se, že při tomto rozptylu řečových her se rozplývá i sám společenský subjekt. Společenská vazba má řečovou povahu, ale není vytvářena jediným vláknem. Je to pletivo, v němž se kříží přinejmenším dva druhy řečových her řídících se navzájem různými pravidly – ve skutečnosti dokonce neurčitý počet takových her. Wittgenstein píše: „Naši řeč je možno vidět jako nějaké staré město: spleť uliček a náměstí, starých a nových domů, a domů s přístavbami z různých dob, a kolem toho množství nových předměstí s přímými a pravidelnými ulicemi a s uniformními domy.“¹²⁸ A aby zřetelně ukázal, že princip souhrnné jednoty nebo syntézy uskutečňující se pod autoritou nějakého metadiskursu vědění tu nemůže najít uplatnění, aplikuje na toto „město“ řeči starý paradox a klade otázku: „Počínaje kolika domy nebo ulicemi město začíná být městem?“¹²⁹

K starým řečovým formacím se připojují nové, které vytvářejí předměstí starého města, „chemický symbolismus, infinitezimální notace“.¹³⁰ Dnes, o pětadvacet let později, lze k tomu připojit také strojové jazyky, matrice teorie her, nové hudební notace, notace nedenotativních logik (logiky času, deontické logiky, modální logiky), jazyk genetického kódu, grafy fonologických struktur atd.

Toto bujení může nakonec vyvolávat pesimistický dojem: nikdo neovládá všechny tyto jazyky, nemají žádný univerzální metajazyk, projekt systému-subjektu končí krachem a projekt emancipace nemá co dělat s vědou, utápíme se v pozitivismu toho či onoho speciálního oboru poznání, z vědců se stali vědečtí specialisté a zmnohonásobené úkoly bádání se staly dílčími úkoly, nad nimiž nikdo nemá přehled,¹³¹ a pokud jde o spekulativní nebo humanistickou filosofii, té už nezbyvá než vzdát se svých legitimizačních funkcí,¹³² což vysvětluje krizi, kterou prochází tam, kde se ještě pokouší je plnit, nebo její redukci na studium logik či historie idejí tam, kde se toho realisticky vzdala.¹³³

Tímto pesimismem byla právě odchována generace z počátku našeho století ve Vídni: umělci – Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schönberg, Broch –, ale také filosofové Mach a Wittgenstein.¹³⁴ Ti došli bezpochyby v uvědomění delegitimizace a z ní vyplývající teoretické a umělecké zodpovědnosti tak daleko, jak jen je možné. Dnes lze říci, že tento výkon truchlení je skončen. Není třeba vracet se k němu. A síla Wittgensteinova spočívala v tom, že východisko nehledal v pozitivismu, který rozvíjel Vídeňský kroužek,¹³⁵ a že ve svém průzkumu řečových her vytyčil perspektivu jiného druhu legitimizace, než je performativita. Právě tato perspektiva je perspektivou postmoderního světa. Nostalgie plynoucí ze zániku příběhu je pro většinu lidí sama už věcí zaniklou. Z toho ještě naprosto neplyne, že je jim souzeno, aby propadli barbarství. Brání tomu jejich vědomí, že legitimizace nemůže přijít odjinud než z jejich řečové praxe a z jejich vzájemné komunikační aktivity. Vůči každé jiné víře je věda – která „se usmívá do vousů“¹³⁶ – naučila drsné realistické střelivosti.

11. BĀDÁNĪ A JEHO LEGITIMIZACE PERFORMATIVITOU

Vraťme se k vědě a podívejme se nejprve na pragmatiku bádání. V základních pravidlech jeho fungování se dnes projevují dvě závažné změny: obohacení argumentačních postupů a větší složitost v podávání důkazů.

Aristoteles, Descartes, Stuart Mill se mezi jinými pokusili postupně stanovit pravidla, díky nimž určitá výpověď denotativní povahy může být adresátem akceptována.¹³⁷ Vědecké bádání k těmto metodám příliš nepřihlíží. Může užívat a užívá, jak jsme řekli, jazyků, jejichž demonstrativní vlastnosti se zdají být v provokativním rozporu s rozumem klasiků. Bachelard podal jejich bilanci, a už nyní je tato bilance neúplná.¹³⁸

Způsob používání těchto jazyků není nicméně zcela libovolný. Je podroben podmínce, kterou lze označit jako pragmatickou, že totiž formuluje svá vlastní pravidla a žádá adresáta, aby je akceptoval. Při splnění této podmínky se definuje určitá axiomatika, která zahrnuje definici symbolů, jichž se bude v navrženém jazyce používat, formu, jakou budou muset respektovat výrazy tohoto jazyka, aby mohly být akceptovány (správně utvořené výrazy), a operace, které budou u těchto výrazů dovolené a které jsou definovány axiomy ve vlastním slova smyslu.¹³⁹

Ale jak se tedy ví, co má obsahovat nebo co obsahuje určitá axiomatika? Podmínky, které jsme právě vyjmenovali, jsou podmínkami formálními. Musí existovat nějaký metajazyk určující, jestli jistý jazyk vyhovuje formálním podmínkám axiomatiky: tímto metajazykem je metajazyk logiky.

Tady je třeba připojit upřesňující poznámku. To, jestli se nejprve stanoví axiomatika, z které se pak čerpají výpovědi v ní akceptovatelné, nebo jestli naopak vědec začne tím, že zjišťuje fakta a formuluje výpovědi o nich, a teprve pak se snaží odhalit axio-

matiku jazyka, kterého přitom používal, nepředstavuje alternativu logickou, nýbrž pouze empirickou. Ta má zajisté velký význam pro badatele, a také pro filosofa, ale otázka validizace výpovědí se klade v obou případech stejným způsobem.¹⁴⁰

Otázka z hlediska legitimizace závažnější je: pomocí jakých kritérií definuje logik vlastnosti, jaké jsou požadovány od určité axiomatiky? Existuje nějaký model vědeckého jazyka? Je tento model modelem jediným? Je verifikovatelný? Vlastnostmi požadovanými zpravidla od syntaxe nějakého formálního systému¹⁴¹ jsou konsistence (například systém, který by byl nekonsistentní vzhledem k negaci, by v sobě připouštěl určitý výrok zrovna tak jako jeho protiklad), syntaktická úplnost (systém pozbývá své konsistence, jestliže se k němu nějaký axiom přidá), rozhodnutelnost (existuje účinný postup, který dovoluje rozhodnout, jestli libovolný výrok k systému patří, nebo nepatří) a vzájemná nezávislost axiomů. Nuže, Gödel spolehlivě prokázal, že v aritmetickém systému nutně existuje nějaký výrok, který v tomto systému nelze ani dokázat, ani vyvrátit; z čehož plyne, že aritmetický systém podmínce úplnosti nevyhovuje.¹⁴²

Protože tuto vlastnost lze zobecnit, je tedy třeba uznat, že existují vnitřně daná omezení formalizačních postupů.¹⁴³ Tato omezení znamenají, že metajazykem užívaným k popisu určitého umělého jazyka (axiomatiky) je pro logika „přirozený jazyk“ nebo „každodenní jazyk“; tento jazyk je univerzální, protože všechny ostatní jazyky se do něj dají přeložit; není však konsistentní vzhledem k negaci: dovoluje tvoření paradoxů.¹⁴⁴

Otázka legitimizace vědění se následkem toho klade jinak. Když prohlásíme, že určitá výpověď denotativní povahy je pravdivá, předpokládáme, že byl formulován axiomatický systém, v kterém o ní může být rozhodnuto a v němž může být dokázána, že tento systém je těm, k nimž hovoříme, znám a že je jimi přijímán jako formálně tak uspokojivý, jak jen je možné. V tomto smyslu se rozvinula například matematika skupiny Bourbakiho.¹⁴⁵ Ale podobná konstatování lze učinit i u jiných věd: za svůj statut vděčí existenci určitého jazyka, jehož pravidla fungování sama nemohou být dokázána, ale jsou předmětem konsensu příslušných odborníků. Tato pravidla jsou určitými žádostmi, alespoň pokud jde o některá z nich. Žádost představuje jistou modalitu preskripcí.

Argumentace, kterou je třeba požadovat pro akceptování nějaké vědecké výpovědi, je tedy podřízena „prvotnímu“ (ve skutečnosti díky principu rekurzivnosti stále obnovovanému) akceptování pravidel, která stanoví způsoby argumentace. Odtud dvě pozoruhodné vlastnosti tohoto vědění: pružnost prostředků, kterých používá, to znamená mnohost jeho jazyků; a jeho charakter pragmatické hry, při níž přijatelnost „tahů“, které se v ní mohou dělat (zavedení nových výroků), závisí na úmluvě mezi partnery. Odtud také rozdíl mezi dvojím druhem „pokroku“ vědění: jeden odpovídá novému tahu (nové argumentaci) v rámci daných pravidel, druhý pak invenci pravidel nových, a tedy určité změně hry.¹⁴⁶

Této nové dispozici odpovídá zjevně závažný posun, pokud jde o ideu rozumu. Princip univerzálního metajazyka je nahrazen principem plurality formálních a axiomatických systémů, v nichž mohou být denotativní výpovědi dokazovány, přičemž tyto systémy jsou popisovány v určitém univerzálním metajazyku, který však není konsistentní. To, co ve vědění klasické i moderní vědy platilo za paradox, nebo i za paralogismus, může v některém z těchto systémů nabýt nové přesvědčivosti a dosáhnout souhlasu u společenství odborníků.¹⁴⁷ Metoda vycházející z konceptu jazykových her, kterou jsme se tu řídili, se skromně odvolává na tento směr myšlení.

Zcela jiným směrem nás vede druhý významný aspekt bádání, který se týká podávání důkazů. Důkaz je v zásadě součástí argumentace, která má vést k akceptování nové výpovědi, podobně jako svědectví nebo usvědčující předmět v případě soudní rétoriky.¹⁴⁸ K němu se však váže speciální problém: právě důkazem je do debaty vědců přibíráno referens („realita“) jakožto to, nač se odvolávají.

Řekli jsme, že otázka důkazu zůstává problematická v tom, že dokázat by bylo třeba i sám důkaz. Lze nicméně alespoň zveřejnit prostředky důkazu, takže ostatní vědci se mohou výsledkem ujistit tak, že zopakují proces, který k němu vedl. Zůstává nicméně skutečností, že předložit určitý důkaz znamená konstatovat nějaký fakt. Co je to však konstatování? Registrování faktu okem, sluchem, nějakým smyslovým orgánem?¹⁴⁹ Smysly klamou, jsou omezené co do svého dosahu i co do své rozlišovací schopnosti.

Tady vstupují do hry techniky. Ty jsou původně jakýmsi protézami lidských orgánů nebo fyziologických systémů a jejich funkcí

je přijímat různé údaje nebo aktivně měnit kontext.¹⁵⁰ Jsou podřízeny určitému principu, principu optimalizace výkonů: zvýšení outputu (výsledných informací nebo změn) a snížení inputu (vydané energie) k jejich dosažení.¹⁵¹ Jsou to tedy hry, pro něž rozhodující není, co je spravedlivé, ani co je krásné atd., nýbrž co je efektivní: nějaký technický „tah“ je dobrý, když udělá víc a/nebo když vyžaduje menší výdaj než jiný.

Tato definice technické kompetence je pozdní. Vynálezy vznikaly dlouho jen nárazově, díky náhodným výzkumům nebo výzkumům, které se víc týkaly dovedností (*technai*) než vědění, či aspoň obou v stejné míře: pro klasické Řeky například mnohonásobné vztahy mezi věděními a technikami neexistují.¹⁵² V XVI. a XVII. století práce „perspektivistů“ jsou ještě spíše jen věcí zvědavosti a umělecké inovace.¹⁵³ Takto tomu je až do konce XVIII. století.¹⁵⁴ A lze tvrdit, že ještě i dnes přetrvává spontánně rozvíjená technická invence, někdy příbuzná kutilství, která je nezávislá na potřebách vědecké argumentace.¹⁵⁵

Nicméně tou měrou, jak pragmatika vědeckého vědění zaujímá místo vědění tradičních nebo zjevných, potřeba předkládání důkazů je pocíťována živěji. Už Descartes požaduje na konci *Rozprav* úvěry pro laboratoře. Tím je problém vytyčen: přístroje, které doplňují výkony lidského těla tak, aby mohly být podávány důkazy, vyžadují dodatečné výdaje. Podávání důkazů a verifikace tvrzení, zjišťování pravdy, se tedy neobejde bez peněz. Hry vědeckého jazyka se stanou hrami bohatých, při nichž nejbohatší má největší vyhlídky, že bude mít pravdu. Rýsuje se určitá rovnice mezi bohatstvím, účinností a pravdou.

To, k čemu dochází na konci XVIII. století, v době první průmyslové revoluce, to je právě objev oboustranné závislosti: není techniky bez bohatství, ale není bohatství bez techniky. Technický dispozitiv vyžaduje investice; ale protože dovoluje, aby výkon, u kterého je uplatněn, dosáhl optimálního stupně, může být optimální i nadhodnota, která je výsledkem tohoto lepšího výkonu. Stačí, když tato nadhodnota bude realizována, to znamená, když výsledek tohoto výkonu bude prodán. A úplného propojení systému může být dosaženo tak, že část výtěžku tohoto prodeje přejde do fondu určeného pro výzkum, jehož účelem je výkonnost dále zvyšovat. Právě to je okamžik, kdy se věda stává výrobní silou, to znamená určitým momentem v oběhu kapitálu.

To, co si vynucuje, aby technické postupy byly podřízeny příkazu zlepšovat výkonnost a realizovat příslušné výsledky, je zprvu spíše touha po obohacení než touha po vědění. „Organické“ se-pětí techniky se ziskem předchází jejímú spojením s vědou. Technické metody nabývají v současném vědění na významu jen prostřednictvím zaměření na performativitu jako obecně platné kritérium. Způsob, jakým je pokrok ve vědění podřízen růstu technologických investic, není ani dnes zcela bezprostřední.¹⁵⁶

Kapitalismus však přináší vlastní řešení onoho problému vědy, kterým je uvěrování výzkumu: jednak přímo, tím, že financuje v podnicích výzkumná oddělení, kde imperativy performativity a komerčního užítkování orientují výzkumné práce přednostně k „aplikacím“; a nepřímým, že vytváří soukromé, státní nebo smíšené nadace pro výzkum, které financují programy univerzitních pracovišť, výzkumných laboratoří nebo nezávislých skupin badatelů, aniž očekávají od výsledku jejich prací bezprostřední zisk, neboť vycházejí ze zásady, že je třeba po nějaký čas poskytovat finanční prostředky na výzkum bez ohledu na návratnost, aby se zvětšily vyhlídky, že se dosáhne nějaké rozhodující, a tedy velice rentabilní inovace.¹⁵⁷ Moderní státy, zejména od dob své keynesiánské epizody, se řídí stejným pravidlem: jednak výzkum aplikovaný, jednak výzkum základní. Spolupracují s podniky prostřednictvím nejrůznějších institucí.¹⁵⁸ Do laboratoří aplikovaného výzkumu pronikají tytéž normy organizace práce, jaké převažují v podnicích: hierarchie, přidělování práce, vytváření pracovních týmů, hodnocení individuálních a kolektivních výsledků, vypracovávání programů, které lze prodat, vyhledávání zákazníka atd.¹⁵⁹ Střediska pro „čistý“ výzkum jsou tím postižena méně, ale dostávají také méně finančních prostředků.

Předkládání důkazu, jež je v zásadě jen částí argumentace, kterou se má dosáhnout souhlasu adresátů vědeckého sdělení, se takto dostává pod kontrolu jiné řečové hry, v níž nejde o pravdu, ale o performativitu, to znamená o nejlepší vztah input/output. Při zdůvodňování tohoto nového cíle se stát a/nebo podnik vzdává idealistického či humanistického legitimizačního příběhu: v diskursu dnešních investorů jediným věrohodným motivačním momentem je moc. Vědci, technici a přístroje se nekupují proto, aby se zvěděla pravda, nýbrž aby se dosáhlo větší moci.

Otázkou je, v čem může spočívat diskurs vztahený k moci a jestli může poskytnout nějakou legitimizaci. Co tomu překáží, jak

se na první pohled zdá, je rozdíl, který tradice dělá mezi silou a právem, mezi silou a moudrostí, to znamená mezi tím, co je mocné, tím, co je spravedlivé, a tím, co je pravdivé. Právě na tuto nesouměřitelnost jsme předtím odkazovali v termínech teorie řečových her, když jsme rozlišovali hru denotativní, pro níž je podstatný rozdíl pravdivé/nepravdivé, hru preskriptivní, při níž jde o rozdíl spravedlivé/nespravedlivé, a hru technickou, kde kritériem je: efektivní/neefektivní. Zdá se, že „síla“ patří jen do sféry této poslední hry, která je hrou techniky. Stranou je třeba ponechat případ, kdy operuje pomocí teroru. Tento případ se řečové hře vymyká, protože účinnost síly vyplývá pak veskrze jen z hrozby eliminace partnera, a nikoli z toho, že se provede lepší „tah“, než je „tah“ jeho. Pokaždé, když účinnost, to znamená dosažení hledaného účinku, má svůj základ v alternativě „Řekni nebo udělej toto, nebo jinak už mluvit nebudeš“, nastupuje teror, společenská vazba se likviduje.

Je však pravda, že performativita tím, že zvětšuje schopnost předkládat důkazy, zvětšuje i možnost mít pravdu: technické kritérium, které do vědeckého vědění masivně proniká, nezůstává bez vlivu na kritérium pravdivosti. Totéž mohlo být řečeno o vztahu mezi spravedlností a performativitou: vyhlídky, že nějaký příkaz bude pokládán za spravedlivý, se podle tohoto tvrzení zvyšují úměrně vyhlídce, že bude proveden, a ta se zvyšuje úměrně s performativitou toho, od něhož příkaz vychází. Takto právě Luhmann dospívá k názoru, že v postindustriálních společnostech je normativnost zákonů nahrazována performativitou procedur.¹⁶⁰ „Kontrola kontextu“, to znamená zlepšení výkonů realizovaných vůči partnerům, kteří tento kontext tvoří (ať je to „příroda“ nebo lidé), by takto mohla platit za jakousi legitimizaci.¹⁶¹ Byla by to legitimizace faktem.

Horizont této procedury je takovýto: protože „realita“ je tím, co poskytuje důkazy pro vědeckou argumentaci i výsledky, s jakými se setkají předpisy a přísliby právní, etické a politické povahy, člověk se stává pánem jedněch i druhých tím, že se stane pánem „reality“, což umožňují prostředky techniky. Tím, že se jejich síla utvrzuje, „utvrzuje“ se realita, a tedy i vyhlídky, že člověk bude spravedlivý a že bude mít pravdu. A na druhé straně zase síla techniky se zvyšuje tím lépe, že lze disponovat vědění vědy a autoritou umožňující rozhodovat.

Takto tedy dostává legitimizace mocí konkrétní podobu. Moc není jen dobrá performativita, ale také dobrá verifikace a dobrý rozsudek. Legitimizuje vědu i právo jejich účinností, a zároveň legitimizuje účinnost vědou a právem. Jde o jakousi autolegitimizaci, která jako by byla prostě vlastností systému, jehož regulace se řídí principem optimalizace vlastních výkonů.¹⁶² Nuže, právě takovou kontrolu kontextu má zajistit obecná informatizace. Performativita určité výpovědi, ať je to výpověď denotativní nebo preskriptivní, vzrůstá úměrně s informacemi, kterými se disponuje, pokud jde o její referens. A tak se nyní vzrůst moci a její autolegitimizace zajišťuje výrobou informací, jejich uskladňováním v paměti, jejich přístupností a operativností.

Vztah vědy a techniky se převrací. Složitost argumentací se nyní zdá zajímavá hlavně proto, že si vynucuje větší rafinovanost prostředků dokazování, což je, zdá se, k užítku performativitě. Způsob, jakým státy, podniky a smíšené společnosti rozdělují fondy určené pro výzkum, se řídí právě touto logikou zvětšování moci. Těm sektorům výzkumu, které nemohou prokázat svůj přínos k optimalizaci výkonnosti systému, přínos alespoň nepřímý, se zastavuje příliv financí a jsou odsouzeni k zastarávání. Když mají zdůvodnit odmítnutí vybavovat to či ono výzkumné středisko, administrativní instance se výslovně dovolávají kritéria performativity.¹⁶³

12. VÝUKA A JEJÍ LEGITIMIZACE PERFORMATIVITOU

Pokud jde o druhou stránku vědění, totiž o jeho předávání, to znamená o výuku, popsat způsob, jakým se tu uplatňuje převaha kritéria performativity, se zdá být snadné.

Jakmile je akceptována představa, že existují poznatky, jejichž spolehlivost je zajištěna, otázka jejich předávání se pak pragmaticky rozčleňuje v řadu dalších otázek: Kdo předává? Co? Komu? Pomocí jakých prostředků? A v jaké formě? S jakým efektem?¹⁶⁴ Univerzitní politiku tvoří právě vnitřně spjatý soubor odpovědí na tyto otázky.

Když rozhodujícím kritériem je performativita předpokládaného společenského systému, to znamená, když se přijme hledisko teorie systémů, vysokoškolská výuka se pojímá jako podsystem tohoto společenského systému a na řešení každého ze zmíněných problémů se aplikuje totéž kritérium performativity.

Výsledek, kterého se má dosáhnout, je optimální příspěvek vysokoškolské výuky k lepší performativitě společenského systému. Ta bude muset vypěstovávat lidi vybavené těmi typy kompetence, které jsou pro tento systém nepostradatelné. Jsou dvojího druhu. Jedny mají sloužit speciálně prosazení v mezinárodní soutěži. Mění se podle toho, jaké „speciality“ mohou státy nebo velké školící instituce prodat na světovém trhu. Jestliže naše obecná hypotéza je správná, pak poptávka po odbornících, vyšších kádrech a středních kádrech špičkových sektorů jmenovaných na začátku této studie bude vzrůstat; všechny obory týkající se „telematiky“ (informatikové, kybernetikové, lingvisté, matematikové, logikové...) by měly zakusit, že jim bude v oblasti výuky příznáveno přednostní postavení. Tím spíš, že zmnohonásobení počtu těchto odborníků by mělo zrychlit pokroky výzkumu i v jiných odvětvích poznání, jak jsme to už viděli u medicíny a biologie.

Na druhé straně, vycházíme-li stále z téže obecné hypotézy, vysokoškolská výuka bude muset nadále zajišťovat pro společenský systém kompetence odpovídající jeho vlastním požadavkům, totiž požadavkům zachovat vnitřní soudržnost. Dříve tento úkol zahrnoval vytváření a šíření určitého obecného životního modelu, jehož legitimizaci zaručoval zpravidla emancipační příběh. V kontextu delegitimizace se od univerzit a institucí vysokoškolské výuky žádá napříště, aby pěstovaly kompetence, a nikoli už ideály: tolik lékařů, tolik profesorů toho a toho oboru, tolik inženýrů, tolik administrativních odborníků atd. 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.¹⁶⁵

Jestliže cíle vysokoškolské výuky jsou funkcionální, jak je tomu s těmi, jimž je určena? Student se už změnil a zřejmě se ještě měnit bude. Není to už mladý člověk pocházející z prostředí „liberálních elit“¹⁶⁶ a zainteresovaný bezprostředněji nebo vzdáleněji na velkém úkolu společenského pokroku chápaného jako emancipace. V tomto smyslu se dnes „demokratická“ univerzita bez přijímacího výběru, která je pro studujícího, a pokud se přihlíží k výdajům na jednotlivého studenta, dokonce i pro společnost málo nákladná, ale která přijímá velký počet posluchačů,¹⁶⁷ univerzita, jejímž modelem byl model emancipačního humanismu, jeví jako málo performativní.¹⁶⁸ Vysokoškolská výuka prochází už ve skutečnosti závažnou přestavbou, která je řízena zároveň administrativními opatřeními i málo kontrolovanou společenskou poptávkou vycházející od nových uživatelů; tato přestavba směřuje k tomu, rozdělit její funkce ve dva hlavní druhy služeb.

Ve své funkci profesionální přípravy je vysokoškolská výuka stále ještě určena mladým lidem pocházejícím z liberálních elit, jimž je předávána kompetence, kterou příslušná profese pokládá za nezbytnou; k tomu přistupuje dále v té či oné formě (například ve formě technologických institutů), ale podle stejného didaktického modelu předávání nových vědění spjatých s novými technikami a technologiemi a určených rovněž mladým lidem, kteří ještě nejsou „aktivní“.

Kromě těchto dvou kategorií studentů, v nichž jde o reprodukci „profesionální inteligence“ a „technické inteligence“,¹⁶⁹ ostatní

mladé lidi na univerzitě lze brát většinou jako nezaměstnané nezachycované v statistikách poptávky po zaměstnání. Ve vztahu k možnostem uplatnění v oblastech odpovídajících oborům, v kterých se s nimi setkáváme (literatura a vědy o člověku), jsou totiž nadpočetní. Patří ve skutečnosti přes svůj věk k nové kategorii těch, kterým je vědění předáváno.

Vedle oné profesionalizační funkce univerzita totiž začíná nebo by měla začít hrát v rámci zlepšování výkonnosti systému určitou novou roli, spočívající v zajišťování rekvalifikace a permanentní výchovy.¹⁷⁰ Vně univerzit, vysokoškolských pracovišť nebo institucí s profesionálním posláním vědění není už a nebude předáváno souhrnně a jednou provždy mladým lidem před nástupem do aktivního života; je a bude předáváno na základě individuálního výběru dospělým, kteří aktivní již jsou nebo čekají na aktivní uplatnění, a to proto, aby se zlepšila jejich kompetence a jejich pracovní zařazení, ale také proto, aby si osvojili informace, jazyky a řečové hry, které jim dovolí rozšířit obzor svého profesionálního života a vyartikulovat svoji technickou a etickou zkušenost.¹⁷¹

Nový směr, kterým se předávání vědění vyvíjí, se neobejde bez konfliktů. Neboť zrovna tak jako je v zájmu systému, a tedy těch, kdo v něm rozhodují, povzbuzovat snahy o lepší profesionální uplatnění, protože to může celkovou výkonnost jediné zlepšovat, zrovna tak se experimentování s diskursy, institucemi a hodnotami, které je provázáno nevyhnutelným „narušováním pořádku“, pokud jde o curriculum, kontrolu znalostí a pedagogiku, nemluvě o různých důsledcích sociopolitických, jeví jako málo operativní, a je mu proto ve jménu serióznosti systému odpírán sebemenší úvér. Nicméně to, co se tu rysuje, je právě určitá cesta překračující meze funkcionalismu, cesta o to méně zanedbatelná, že ji vytyčil funkcionalismus sám.¹⁷² Ale lze si představit, že tento úkol bude svěřován s tím mimouniverzitním.¹⁷³

V každém případě princip performativity, i jestliže nedovoluje ve všech případech jasně rozhodnout, jakou politiku je třeba sledovat, vede k tomu úhrnnému důsledku, že instituce vysokoškolského vzdělání je podřizována státním instancím. Od okamžiku, kdy vědění nemá už svůj účel samo v sobě, jakožto realizace ideje nebo jakožto emancipace lidí, jeho předávání přestává být věcí výhradní zodpovědnosti vědců a studentů. Idea „univerzitní svobody“ patří dnes minulosti. „Autonomie“ přiznané univerzitám po

krizi z konce šedesátých let nemají velkou váhu ve srovnání s masívně se uplatňujícím faktem, že profesorské rady nemají skoro nikde vliv na rozhodnutí, jaký podíl rozpočtu připadne jejich institucím;¹⁷⁴ v jejich moci je jen rozvržení částky, která je jim přidělena, a to ještě jen v poslední fázi.¹⁷⁵

Nyní tedy: co je předáváno ve vysokoškolské výuce? Pokud jde o profesionální přípravu, pojmávanou z hlediska úzce funkcionalistického, hlavní část toho, co lze předávat, tvoří uspořádaná zásoba poznatků. Uplatnění nových technik při předávání této zásoby může značně ovlivnit formy komunikace. Nezdá se nijak nezbytné, aby to byly přednášky, které profesor pronáší k mlčícím studentům, zatímco doba vyhrazená otázkám je odsunuta do seminárních „cvičení“ vedených asistentem. V té míře, v jaké lze poznatky přeložit do jazyka informatiky a v jaké tradiční roli profesora zastane i paměť počítače, didaktika může být svěřena strojům, které spojují klasické paměti (knihovny atd.) i databanky s inteligentními terminály danými studentům k dispozici.

Pedagogika tím nemusí nutně ztrácet na významu, neboť i pak bude třeba studenty přece jen něčemu učit: nikoli tomu, co představuje obsah vědění, nýbrž tomu, jak terminály používat, tedy na jedné straně novým jazykům a na druhé straně rafinovanější manipulaci s onou řečovou hrou, kterou je dotazování: kam otázku adresovat, to znamená, jaká je ona paměť, která je příslušná pro to, co člověk chce vědět? Jak ji formulovat, aby se předešlo omylům? atd.¹⁷⁶ V této perspektivě by elementární výškolení v informatice a zejména v telematice mělo tvořit povinnou součást vyšší propedeutiky stejným právem jako například běžné zvládnutí nějakého cizího jazyka.¹⁷⁷

Částečné nahrazení učitelů stroji se může zdát něčím závadným, nebo i nepřijatelným jedině z perspektivy velkých legitimizačních příběhů, jako je život ducha anebo emancipace lidstva. Je však pravděpodobné, že tyto příběhy už nejsou hlavní pohnutkou zájmu o vědění. Jestliže touto pohnutkou je moc, tento aspekt klasické didaktiky ztrácí význam. 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? V kontextu merkantilizace vědění tato poslední otázka nejčastěji znamená: Dá se to prodat? A v kontextu zvětšování moci: Je to efektivní? Nuže, disponování

performativní kompetencí musí zřejmě být za výše popsaných podmínek prodátné, a efektivní je už podle své definice. To, co efektivní přestává být, to je kompetence založená na jiných kritériích, jako je pravdivé/nepřavdivé, spravedlivé/nepspravedlivé atd., a samozřejmě slabá performativita obecně.

Otevírá se perspektiva rozsáhlého trhu operativních kompetencí. Držitelé tohoto druhu vědění jsou a budou objektem, na který se budou soustřeďovat nabídky, ba i určitá politika svodů.¹⁷⁸ Z tohoto hlediska není na obzoru konec vědění, právě naopak. Encyklopedie zírka, toť databanky. Ty přesahují kapacitu kteréhokoliv uživatele. Jsou pro postmoderního člověka „přirozeností“.¹⁷⁹

Je nicméně třeba konstatovat, že didaktika nespočívá jen v předávání informací a že kompetence, i když jde o kompetenci performativní, se neomezuje pouze na disponování dobrou pamětí potřebných dat nebo na dobrou schopnost přístupu k strojovým pamětím. Půjde jen o banální konstatování, když zdůrazníme význam schopnosti aktualizovat údaje rozhodující pro problém, který se má řešit „zde a nyní“, a uspořádat je v určité efektivní strategii.

Dokud jde o hru s neúplnou informací, výhoda je na straně toho, kdo ví a kdo může získat informace navíc. Takový je definičně případ učícího se studenta. Ale při hrách s úplnou informací¹⁸⁰ plyne už z tohoto předpokladu samotného, že lepší performativita nemůže spočívat v získání takové dodatečné informace. Vyplývá z nového uspořádání údajů, které právě tvoří příslušný „tah“. Tohoto nového uspořádání se dosáhne nejčastěji propojením různých řad údajů, které až do té doby byly pokládány za navzájem nezávislé.¹⁸¹ Tuto schopnost artikulovat společně to, co takto artikulováno nebylo, lze označit jako představivost. Rychlost k ní patří jako jedna její vlastnost.¹⁸²

Nuže, je přípustné představovat si svět postmoderního vědění právě jako svět, v němž vládne hra s úplnou informací, v tom smyslu, že údaje jsou tu principiálně přístupné všem odborníkům: neexistuje vědecké tajemství. Přírůstek performativity, pokud jde o produkci vědění, a ne už o jeho nabývání, závisí tedy při stejné kompetenci nakonec na této „představivosti“, která dovoluje buďto uskutečnit nový tah, nebo změnit pravidla hry.

Jestliže výuka má zajišťovat nejenom reprodukci kompetencí, ale jejich další pokrok, bylo by tudíž zapotřebí, aby se předávání

vědění neomezovalo jen na předávání informací, nýbrž aby zahrnovalo i osvojování si všech procedur, které jsou s to zlepšovat schopnost propojovat oblasti, které tradiční organizace vědění navzájem žárlivě izoluje. Heslo interdisciplinárnosti, šířící se hlavně po krizi z roku 1968, ale hlášané už dávno předtím, poukazuje, jak se zdá, právě v tomto směru: Říká se, že narazilo na univerzitní feudalismus. Toho, nač narazilo, bylo ve skutečnosti mnohem víc.

V humboldtovském modelu univerzity každá věda zaujímá své místo v systému, jehož vrchol tvoří spekulace. Přesahování určité vědy do oblasti jiné vědy může vyvolávat v systému jen zmatek, „šum“. K jejich spolupráci může docházet jen v spekulativní rovině, v hlavě filosofů.

Idea interdisciplinárnosti je naopak vlastní epoše delegitimizace a jejímu spěchajícímu empirismu. Vztah k vědění není už založen na realizaci života ducha nebo na emancipaci lidstva; je to vztah uživatelů určitého složitého pojmového a materiálního souboru nástrojů a těch, kdo mají prospěch z jeho výkonů. Nedisponují žádným metajazykem ani žádným metanarativním příběhem dovolujícím formulovat jeho finalitu a správný způsob užití. K posílení výkonů slouží však u nich *brain storming*.

Positivní hodnocení týmové práce patří k této převaze performativního kritéria ve sféře vědění. Neboť když jde o to, říci, co je pravdivé, nebo předepsat to, co je spravedlivé, počet nehraje žádnou roli; hraje ji jediné tehdy, jestliže spravedlnost a pravdivost jsou myšleny v pojmech pravděpodobnějšího úspěchu. Týmovou prací za podmínek, které společenské vědy dávno už přesně stanovily, se skutečně výkony obecně zlepšují.¹⁸³ Po pravdě řečeno, její úspěšnost tyto vědy spolehlivě zjistily, hlavně pokud jde o výkonnost v rámci daného modelu, to znamená o provedení určitého úkolu; zlepšení se zdá méně jisté, když jde o to vymyslet s použitím „představitosti“ nové modely, to znamená při vytváření koncepce. Existují pro to, jak se zdá, příklady.¹⁸⁴ Zůstává však nesnadné rozlišit to, co připadá na vrub týmového způsobu práce a co vyplývá z nadání jednotlivých členů týmu.

Lze namítnout, že tato orientace se týká víc produkce vědění (výzkumu) než jeho předávání. Obojí úplně oddělovat, byť i v rámci funkcionalismu a profesionalismu, je abstrakce, která má pravděpodobně i škodlivé důsledky. Nicméně řešení, k němuž fak-

ticky směřují instituce vědění v celém světě, spočívá v disociaci těchto dvou aspektů didaktiky, toho, který se týká „prosté“ reprodukce, a toho, který se vztahuje k reprodukci „rozšířené“, takže u jednotek jakéhokoli druhu, ať to jsou instituce, různé stupně nebo cykly uvnitř institucí, seskupení různých institucí nebo vědních oborů, se rozlišují ty, jejichž posláním je selekce a reprodukce profesionálních kompetencí, a na druhé straně ty, které mají napomáhat vzestupu a „podněcování“ intelektů nadaných „imaginací“. Způsoby předávání poznatků, kterými disponují první z nich, mohou být zjednodušovány a nabývat masové povahy; druhé z nich naproti tomu mají právo na vytváření malých skupin fungujících v jakémsi aristokratickém egalitarismu.¹⁸⁵ Není nijak důležité, jestli tyto skupiny jsou nebo nejsou součástí univerzit.

Co se však zdá být jisté, je to, že v obou případech delegitimizace a převaha performativního principu odzvánění éře Profesora: pro předávání daného vědění není o nic kompetentnější než síť pamětí a pro vymýšlení nových tahů nebo nových her není o nic kompetentnější než interdisciplinární týmy.

13. POSTMODERNÍ VĚDA JAKO VYHLEDÁVÁNÍ NESTABILIT

Ukázali jsme už, že pragmatika vědeckého bádání, zvláště z toho aspektu, který představuje vyhledávání nových argumentací, staví do popředí vynalézání nových „tahů“, a dokonce i nových pravidel řečových her. Tento aspekt, který je v přítomném stavu vědeckého bádání rozhodující, je nyní záhodno zvláště zdůraznit. O vědeckém věděni by se dalo parodicky říci, že hledá „cesty z krize“, totiž z krize determinismu. Determinismus je právě hypotézou, na níž je legitimizace performativitou založena: protože performativita je definována vztahem input/output, je nutno předpokládat, že systémem, do kterého input vstupuje, je v stabilním stavu; sleduje pravidelnou „trajektorii“, kterou lze vyjádřit spojitou a derivovatelnou funkcí, jež dovolí output v přiměřené míře předvídat.

Taková je pozitivistická „filosofie“ efektivnosti. Uvedeme nyní několik význačných příkladů mluvících proti ní, abychom tak usnadnili závěrečný rozbor legitimizace. V zásadě půjde o to, ukázat na několika dokladech, že pragmatika vědeckého věděni má se sledováním performativity ve své podstatě málo příbuzného.

Expanze vědy se neuskutečňuje díky pozitivismu efektivity. Je tomu právě naopak: vypracovávat důkaz znamená vyhledávat a „vynalézat“ příklady svědčící v opačném smyslu, tedy to, co zůstává nepochopitelné; vypracovávat argumentaci znamená vyhledávat to, co je „paradoxní“, a legitimizovat to novými pravidly usuzovací hry. V obou případech efektivita není vyhledávána sama pro sebe, přistupuje navíc, a někdy dost pozdě, až když se investoři o případ konečně začnou zajímat.¹⁸⁶ Co se však nutně znovu a znovu vynořuje s každou novou teorií, novou hypotézou, s každým novým tvrzením, novým pozorováním, to je otázka legitimacy. Neboť tuto otázku neklade vědě filosofie, nýbrž klade si ji věda sama.

Přežitkem není klást si otázku, co je pravdivé a co je spravedlivé, nýbrž představovat si vědu jako pozitivistickou a odsouzenou k onomu nelegitimizovanému poznání, k onomu polovičnímu věděni, které v ní viděli němečtí idealisté. Otázka: *Jakou platnost má tvůj argument, jakou platnost má tvůj důkaz?* natolik patří k pragmatice vědeckého věděni, že to právě díky ní dochází k oné proměně adresáta určitého argumentu a určitého důkazu v adresanta nového argumentu a nového důkazu, a tedy zároveň k vývoji nových forem diskursu i nových vědeckých generací. Věda se rozvíjí – a že se rozvíjí, nikdo nepopírá – tím, že rozvíjí tuto otázku. A tato otázka sama ve svém rozvíjení vede k další otázce, totiž k metaotázce či k otázce legitimacy: *Jakou platnost má tvoje „jakou má platnost“?*¹⁸⁷

Jak bylo řečeno, nápadný rys postmoderního vědeckého věděni je to, že je v něm zahrnut, a sice v explicitní podobě, diskurs o pravidlech, která mu dávají platnost.¹⁸⁸ To, co mohlo být na konci XIX. století pokládáno za ztrátu legitimacy a za zabřednutí do filosofického „pragmatismu“ nebo logického pozitivismu, bylo jen epizodou, z níž se věděni vzpamatovalo tím, že včlenilo do vědeckého diskursu diskurs o validizaci výpovědí platících za zákony. Toto včlenění není, jak jsme viděli, jednoduchá operace, vede k formulování „paradoxů“ pojímaných s nejvyšší vážností a k „omezením“ týkajícím se dosahu věděni, která znamenají fakticky modifikace jeho povahy.

Opřadovým paradigmatem této změny v povaze věděni je metamatematické bádání, jež vyústilo v Gödelovo teoréma.¹⁸⁹ Ale stejně příkladná pro toto nové vědecké zaměření je i přeměna dynamiky, a pro nás je obzvláště zajímavá tím, že nutí korigovat určitý pojem, který se, jak jsme viděli, masívně uplatňuje v diskusi o výkonnosti, zejména v oblasti společenské teorie: pojem systému.

Pojem výkonnosti předpokládá pojem systému se silnou stabilitou, protože je založen na principu určitého vztahu mezi teplem a prací, mezi teplým zdrojem a studeným zdrojem, mezi inputem a outputem, a to vztahu, který je v zásadě vždy vypočítatelný. Tento pojem má svůj původ v termodynamice. Je spjat s představou předvídatelného vývoje výkonů systému, pokud jsou známy všechny proměnné. Tato podmínka je ve své limitní formě jasně vyjádřena fikcí Laplaceova „démona“:¹⁹⁰ protože zná všechny pro-

měnné určující stav vesmíru v okamžiku t , může předvídat jeho stav v okamžiku $t' > t$. Tato fantazie se opírá o princip, podle něhož fyzikální systémy, včetně onoho systému systémů, kterým je vesmír, se řídí ve svém fungování určitými pravidelnostmi, takže jejich vývoj odpovídá předvídatelné dráze a může být vystižen „normálními“ spojitými funkcemi (a prognózami futurologie...).

Vznikem kvantové mechaniky a atomové fyziky se platnost tohoto principu nutně omezuje. A to dvěma způsoby, jejichž příslušné implikace si nejsou co do závažnosti rovny. Především, definování výchozího stavu nějakého systému, to znamená všech nezávisle proměnných, by vyžadovalo, pokud by mělo být efektivní, energetický výdaj přinejmenším ekvivalentní tomu, jaký spotřebovává sám systém, který má být definován. Laicky srozumitelnou verzí této faktické nemožnosti uskutečnit úplně změnění určitého stavu systému podává jedna pasáž Borgesova: Jistý císař chce sestavit dokonale přesnou mapu své říše. Výsledkem je zruinování země: veškeré obyvatelstvo věnuje všechnu svoji energii kartografii.¹⁹¹

Z Brillouenova argumentu¹⁹² vyplývá, že idea (či ideologie) dokonalé kontroly určitého systému, která má umožnit zlepšování jeho výkonů, se jeví jako nekonzistentní vůči protikladu: snižuje výkonnost, kterou má zvyšovat. Tato nekonzistentnost vysvětluje zejména slabost státních a socioekonomických byrokracií: dusí ony systémy nebo podsystémy, které kontrolují, a propadají stagnaci současně s nimi (negativní *feedback*). Zajímavost takového vysvětlení je v tom, že se nepotřebuje uchýlovat k jiné legitimizaci, než je sama legitimizace systému, například k legitimizaci vycházející ze svobody lidských činitelů, která je má k tomu, aby se vzepřeli proti nadměrné autoritě. Připustí-li se, že společnost je určitý systém, jeho kontrola, která předpokládá přesné definování jeho výchozího stavu, nemůže být efektivní, protože toto definování je neproveditelné.

Toto omezení však problematizuje pořád ještě jen efektivitu přesného vědění a z něho plynoucí moci. Jejich principiální možnost zůstává nedotčena. Klasický determinismus i nadále představuje limitní stav znalosti systému, nedostižný pro svoji nákladnost, ale myslitelný.¹⁹³

Kvantová teorie a mikrofyzika nutí k mnohem radikálnější revizi oné představy spojitě a předvídatelné dráhy. Snaha o přesnost

nenaráží na mez danou její nákladností, nýbrž na samu povahu hmoty. Není pravda, že nejistota, to znamená neexistence kontroly, se zmenšuje tou měrou, jak se přesnost zvyšuje: zvětšuje se spolu s ní. Jean Perrin uvádí jako příklad měření skutečné hustoty vzduchu (kvocient hmota/objem) uvnitř vymezené koule. Tato hustota se značně mění, když objem koule se z 1000 m³ snižuje na 1 cm³; mění se velice málo, když se z 1 cm³ snižuje na 1/1000 mm³, ale v tomto intervalu lze pozorovat zároveň, jak se nepravidelně objevují určité variace hustoty, které jsou řádu jedné miliardiny. Tou měrou, jak se objem koule dále zmenšuje, význam těchto variací roste: při objemu řádu 1/10 mikronu kubického variace představují řádově tisíce; při 1/100 mikronu kubického představují řádově pětiny.

Když objem ještě dále zmenšujeme, docházíme k řádu molekulového poloměru. Jestliže koule je v prázdném prostoru mezi dvěma molekulami vzduchu, skutečná hustota je nulová. Asi v jednom z tisíce případů nicméně střed koule „padne“ dovnitř nějaké molekuly, a průměrná hustota v tomto bodě je pak srovnatelná s tím, co se označuje jako skutečná hustota plynu. Sestupuje-li se až k rozměrům mikroatomovým, je svrchovaně pravděpodobné, že koule se ocitne v prázdnu, s hustotou opět nulovou. V jednom z milionu případů nicméně její střed může být v nějaké částici nebo v jádru atomu, a tu pak hustota bude milionkrát vyšší, než je hustota vody. „Jestliže se kulička zmenšuje ještě dál (...), průměrná hustota se brzy stane a zůstane nulovou, stejně jako skutečná hustota, kromě určitých velmi vzácných pozic, kdy dosáhne hodnot kolosálně vyšších, než byly hodnoty předchozí.“¹⁹⁴

Poznání týkající se hustoty vzduchu se tedy rozkládá v řadu výpovědí, které brány absolutně jsou navzájem neslučitelné, a slučitelnými se stávají, jen když jsou relativizovány, když jsou vztaženy k měřítku zvolenému tím, kdo je vypovídá. Na druhé straně při určitém měřítku výpověď o tomto měření nepředstavuje prosté tvrzení, nýbrž tvrzení modalizované, typu: je pravděpodobné, že hustota je rovna nule, ale není vyloučeno, že je řádu 10ⁿ, přičemž n je velice vysoké.

Tady vztah vědcovy výpovědi k tomu, „co říká příroda“, má povahu hry s neúplnou informací. Modalizace této výpovědi vyjadřuje fakt, že skutečná, jednotlivá výpověď (*token*), kterou příroda poskytne, není předvídatelná. To, co je vypočítatelné, to je

pravděpodobnost, že tato výpověď bude říkat spíše to než ono. Na úrovni mikrofyzyky se „lepší“, to znamená efektivnější informace dosáhnout nemůže. Nejde o to, znát, čím protivník („příroda“) je, nýbrž vědět, jakou hru hraje. Einstein se vzpěchoval představě, že „Bůh hází kostky“.¹⁹⁵ Je to nicméně hra, která dovolu- je stanovit „postačující“ statistické pravidelnosti (tím huř pro obraz, který lidé měli o nejvyšším Determinátorovi). Kdyby hrál bridž, pak „prvotní náhody“, s kterými se setkává věda, by musely být přisuzovány nikoli lhostejnosti kostky vůči jednotlivým jejím stranám, nýbrž lsti, to znamená volbě mezi několika možnými strategiemi, která sama by byla náhodná.¹⁹⁶

Obecně se připouští, že příroda je protivník lhostejný, ale nikoli lstivý, a na základě tohoto rozdílu se rozlišují vědy přírodní a vědy o člověku.¹⁹⁷ To v pragmatických pojmech znamená, že v prvním případě „příroda“ je referens němé, ale stejně stále jako kostka při velkém počtu vrhů, referens, o němž si vědci vyměňují denotativní výpovědi představující tahy, které provádějí vůči sobě navzájem, kdežto v druhém případě referens, kterým je člověk, je zároveň partnerem, jenž jako mluvící partner rozvíjí oproti strategii vědcově určitou vlastní strategii, včetně strategie smíšené: náhoda, na kterou pak vědec naráží, není náhodou objektivní nebo vyplývající z lhostejnosti, nýbrž je to náhoda daná způsoby chování či strategiemi, to znamená agonistická.¹⁹⁸

Namítne se, že tyto problémy se týkají mikrofyzyky a že dovolu- jí stanovit spojitě funkce s dostatečnou aproximací, aby dovolovaly dobré pravděpodobnostní předpovědi vývoje systémů. Takto teoretikové systému, kteří jsou také teoretiky legitimizace výkoností, mohou být přesvědčeni, že jejich práva jsou obhájena. Vidíme nicméně, jak se v současné matematice rýsuje určitý směr, který zpochybňuje i přesné měření a předpovědi chování některých objektů odpovídajících lidskému měřítku.

Mandelbrot se při svých výzkumech odvolává na Perrinův text, který jsme komentovali. Rozšiřuje však jeho dosah v neočekávaném směru. „Funkce, které mají derivaci,“ píše, „jsou nejjednodušší a nejsnadněji se s nimi zachází, ale jsou nicméně jen výjimkou; nebo máme-li to raději vyjádřit geometricky, křivky, které nemají tangentu, jsou nejběžnější, kdežto křivky dostatečně pravidelné, jako je kružnice, představují zajímavé, ale velice speciální případy.“¹⁹⁹

Toto konstatování nevyzdvihuje jen jakousi abstraktní kuriozitu, platí pro většinu experimentálních údajů: kontury vložky slané mýdlové vody se vyznačují takovými nepravidelnostmi, že je pro zrak nemožné stanovit tangentu v kterémkoli bodě jejího povrchu. Model je tu dán Brownovým pohybem, jehož vlastností je, jak známo, že vektor částice z určitého bodu je izotropní, to znamená, že všechny možné směry jsou stejně pravděpodobné.

S tímž problémem se však setkáváme i v běžných situacích, například jestliže chceme přesně změřit pobřeží Bretaně, povrch Měsíce pokrytý krátery, distribuci hvězdné hmoty nebo „nárazů“ šumu při telefonické komunikaci, obecně všechny jevy turbulenční, tvar mraků, zkrátka většinu obrysů a distribucí u věcí, které nebyly regularizovány lidskou rukou.

Mandelbrot ukazuje, že tento druh údajů má podobu přibuznou křivkám, jež odpovídají spojitým funkcím, které nemají derivaci. Jejich zjednodušený model představuje křivka von Kochova;²⁰⁰ ta má vnitřní homothetii, a lze dokázat, že dimenze homothetie, podle níž je konstruována, není dána celým číslem, nýbrž je to $\log 4 / \log 3$. Jsme oprávněni říci, že takováto křivka se situuje v prostoru, jehož počet dimenzí je mezi 1 a 2, a že je tedy intuitivně vzato čímsi mezi linií a plochou. Právě proto, že dimenze homothetie je u těchto objektů vyjádřena zlomkem, nazývá je Mandelbrot fraktálními objekty.

Práce René Thoma²⁰¹ se ubírají podobným směrem. Vztahují se přímo k pojmu stabilního systému, který je předpokládán v laplaceovském determinismu i v determinismu pravděpodobnostním.

Thom zavádí matematický jazyk, který dovolu- je popsat, jak v určitých jevech mohou vznikat formálně diskontinuity, což vede pak k neočekávaným formám: tento jazyk představuje takzvanou teorii katastrof.

Tak třeba agresivita jako proměnná charakterizující stav určitého psa; ta vzrůstá jako přímá funkce jeho vzteku, který je tu proměnnou kontrolní.²⁰² Za předpokladu, že ten je měřitelný, pak dosáhne-li určitého prahu, projeví se útokem. Strach, druhá kontrolní proměnná, bude mít účinek opačný, a jestliže se dosáhne určitého prahu, projeví se útekem. Pokud tu není ani vztek, ani strach, chování psa je neutrální (vrchol Gaussovy křivky). Jestliže se však obě kontrolní proměnné navzájem kříží, k oběma

prahům se dospívá současně: chování psa se stává nepředvídatelným, může přecházet náhle z útoku v útěk a naopak. Systém je označován jako nestabilní: kontrolní proměnné se mění spojitě, stavové proměnné nespojitě.

Thom ukazuje, že je možno napsat rovnici této nestability a konstruovat graf (trojrozměrný, protože jsou tu dvě kontrolní proměnné a jedna proměnná stavová), který určuje všechny pohyby bodu představujícího chování psa, a mezi nimi i náhlý přechod z jednoho způsobu chování v druhý. Tato rovnice charakterizuje jeden typ katastrofy, určený počtem kontrolních proměnných a počtem proměnných stavových (zde $2 + 1$).

Diskuse o stabilních nebo nestabilních systémech, o determinismu nebo indeterminismu tu nachází vyústění, které Thom formuluje určitým postulátem: „Více či méně determinovaný charakter nějakého procesu je determinován lokálním stavem tohoto procesu.“²⁰³ Determinismus je určitým druhem fungování, který je sám determinován: příroda realizuje v každé situaci nejméně složitou lokální morfologii, která musí být nicméně slučitelná s výchozími lokálními danostmi.²⁰⁴ Je však možné, a to je dokonce nejčastější případ, že tyto danosti nedovolují stabilizaci nějaké formy. Neboť jsou zpravidla navzájem v konfliktu: „Model katastrof redukuje všechny kauzativní procesy na proces jediný, jehož intuitivní průkaz nečiní problém: na konflikt, který je podle Herakleita otcem všech věcí.“²⁰⁵ Je větší pravděpodobnost, že kontrolní proměnné budou neslučitelné než naopak. Existují tedy jen „ostrůvky determinismu“. Katastrofický antagonismus je v pravém slova smyslu pravidlem: existují pravidla obecné agonistiky řad, která jsou definována počtem uplatňujících se proměnných.

Jakousi ozvěnu Thomových prací (po pravdě řečeno ozvěnu oslabenou) lze vidět ve výzkumech školy z Palo Alto, zejména v aplikaci paradoxologie na studium schizofrenie, aplikaci, která je známa pod označením *Double Bind Theory*.²⁰⁶ Zde se spokojíme jen s poukazem na tuto příbuznost. Dovoluje pochopit rozsah těchto výzkumů soustřeďujících se na singularitu a „nesouměřitelnosti“ i v oblasti pragmatiky nejběžnějších nesnází.

Myšlenka, kterou lze vyvodit z těchto výzkumů (a z mnoha dalších) je ta, že svrchovaná role spojitě funkce s derivací jako paradigmatu poznání a předvídání pomalu zaniká. Když se postmoderní věda zajímá o to, co je nerozhodnutelné, o to, jak je

přesnost kontroly limitována, o kvanta, o konflikty s neúplnou informací, o „frakta“, o katastrofy, o pragmatické paradoxy, vytváří tak teorii svého vlastního vývoje jako vývoje nespojitého, katastrofického, nerektifikovatelného, paradoxního. Mění smysl slova vědění, a říká, jak k této změně může docházet. Produkuje nikoli poznání, nýbrž to, co je neznámé. A umožňuje koncipovat určitý model legitimizace, který naprosto není modelem nejlepší výkonnosti, nýbrž modelem diference chápané jako paralogie.²⁰⁷

Jak říká velice výstižně jeden odborník na teorii her, jehož práce se ubírají tímž směrem: „V čem je tedy užitečnost této teorie? Myslíme, že teorie her, tak jako každá propracovaná teorie, je užitečná v tom smyslu, že dává zrodit se určitým myšlenkám.“²⁰⁸ P.B. Medawar²⁰⁹ říkal zase, že „mít myšlenky je pro vědce největším úspěchem“, že neexistuje žádná „vědecká metoda“²¹⁰ a že vědec je především někdo, kdo „vypráví příběhy“, jedině že se je pak také cítí povinen ověřovat.

14. LEGITIMIZACE PARALOGIÍ

Předpokládejme nyní, že fakta, která se týkají problému legitimizace vědění v současnosti, jsou pro náš účel dostatečně vyjasněna. Uchylovat se k velkým příběhům je vyloučeno; stvrzení platnosti postmoderního vědeckého diskursu není tedy možno hledat ani v dialektice Ducha, ani v emancipaci lidstva. Ale jak jsme právě viděli, „drobný příběh“ zůstává prioritní formou, kterou na sebe bere imaginativní vynalézavost, a právě ve vědě především.²¹¹ Na druhé straně princip konsensu jako kritérium platnosti se rovněž zdá nepostačujícím. Buďto je vzájemným souhlasem lidí jakožto poznávajících inteligencí a svobodných vůlí, kterého se dosahuje prostřednictvím dialogu. V této podobě nacházíme tuto koncepci vypracovanou u Habermase. Ta však spočívá na platnosti emancipačního příběhu. Anebo s ním systém manipuluje jako s jednou ze svých složek, aby uchoval a zlepšil svoje výkony.²¹² Je objektem administrativních procedur v Luhmannově smyslu. Má potom hodnotu jen jako prostředek k dosažení pravého cíle, toho, který systém legitimizuje, totiž moci.

Problém je tedy v tom, jestli je možná legitimizace, která by se opírala jedině o paralogii samotnou. Je třeba odlišit to, co je paralogie ve vlastním slova smyslu, od inovace: ta je požadována, nebo v každém případě zužitkovávána systémem, aby zlepšovala jeho efektivitu; paralogie naproti tomu představuje určitý tah v pragmatice vědění, tah, jehož význam bývá často zprvu nedoceňován. To, že se ve skutečnosti jedno přeměňuje v druhé, je častým, ale nikoli nutným faktem, a není to nutně námitkou proti dané hypotéze.

Jestliže vyjdeme opět od popisu vědecké pragmatiky (kapitola 7), důraz musí nyní být položen na různost názorů. Konsensus je horizontem, není ho nikdy definitivně dosaženo. Výzkumy

prováděné pod záštitou paradigmatu²¹³ směřují k jeho stabilizaci; představují jakoby exploataci určité technologické, ekonomické nebo umělecké „ideje“. To není něco bezvýznamného. Je však nápadné, že se vždycky vyskytne někdo, kdo řád „rozumu“ naruší. Je třeba předpokládat určitou sílu, která destabilizuje schopnosti podávat vysvětlení a která se projevuje formulováním nových norem inteligence, nebo chcete-li, navržením nových pravidel hry vědeckého jazyka, která vymezují nové pole výzkumu. Je to u vědeckého chování týž proces, jaký Thom označuje výrazem morfogeneze. Ani on není bez pravidel (existují třídy katastrof), ale jeho determinace je vždy lokální. Aplikována na vědeckou diskusi a vřazena do časové perspektivy, tato charakteristika implikuje nepředvídatelnost „objevů“. Oproti ideálu průhlednosti je to faktor vytvářející neprůhlednosti, který odsouvá okamžik konsensu na pozdější dobu.²¹⁴

Z tohoto upřesnění jasně vyplývá, že teorie systémů a onen typ legitimizace, který předkládá, nemají žádný vědecký základ: ani věda sama nefunguje ve své pragmatice podle onoho paradigmatu systému, jaké tato teorie postuluje, a ani společnost nemůže být v pojmech současné vědy popsána podle tohoto paradigmatu.

Všimněme si z tohoto hlediska dvou závažných bodů Luhmannovy argumentace. Systém může na jedné straně fungovat jen tím způsobem, že redukuje složitost; a na druhé straně musí podněcovat přízpůsobení individuálních aspirací (*expectations*) svým vlastním účelům.²¹⁵ Redukci složitosti vyžaduje kompetence systému, pokud jde o moc. Kdyby všechna sdělení mohla volně cirkulovat mezi všemi jednotlivci, množství informací, které by se musely brát v úvahu, aby se zvolila přiměřená rozhodnutí, by značně prodlužovalo lhůtu rozhodování, a tedy performativitu. Rychlost je totiž jednou složkou moci takového celku.

Namítne se, že je nicméně třeba brát v úvahu ona molekulární mínění, jestliže se nemají riskovat vážně poruchy. Luhmann odpovídá, a to je druhý bod, že je možné individuální aspirace usměřňovat procesem „kvazi-učení“, procesem „zcela bezporuchovým“, aby se staly slučitelné s rozhodnutími systému. Tato rozhodnutí nemusí brát na jednotlivé aspirace žádný zřetel: je třeba, aby se aspirace samy zaměřovaly na tato rozhodnutí, přinejmenším na jejich výsledky. Administrativní procedury povedou k tomu, že jednotlivci budou „chtít“ to, co systém potřebuje, aby byl perfor-

mativní.²¹⁶ Je vidět, k čemu v této perspektivě mohou a budou moci sloužit telematické techniky.

Myšlenka, že kontrola a ovládnutí kontextu jsou samy o sobě lepší než jejich neexistence, nelze upírat veškerou přesvědčivost. Kritérium výkonnosti má své „výhody“. Vylučuje v zásadě příklon k nějakému metafyzickému diskursu, nutí vzdát se báhorek, vyžaduje jasně myslící hlavy a chladné vůle, nahrazuje definování podstat kalkulem interakcí, má „hráče“ k tomu, aby na sebe vzali odpovědnost nejen za výpovědi, které předkládají, ale i za pravidla, kterými se při nich řídí, aby je učinili přijatelnými. Staví do plného světla pragmatické funkce vědění, pokud se zdají spadat pod kritérium efektivity: pragmatiky argumentace, předkládání důkazu, předávání poznání, výcviku v představitosti.

Přispívá také k tomu, aby všechny řečové hry, dokonce i jestliže nespádají do sféry kanonického vědění, dospěly k poznání svého vlastního fungování, působí, že se každodenní diskurs přeměňuje v jakýsi metadiskurs: běžné výpovědi mají sklon měnit se v jakési autocitace a různé pragmatické pozice mají tendenci vztahovat se k sdělení, které se jich týká, nepřímým způsobem, i když jde o sdělení aktuální.²¹⁷ Může vnukat myšlenku, že problémy interakční komunikace, s nimiž se vědecké společenství setkává ve své práci, když musí dekonstruovat a nově konstruovat své jazyky, jsou svou povahou srovnatelné s problémy společenského kolektivu, když tento kolektiv má bez opory narativní kultury ověřovat svoji komunikaci sám se sebou, a dotazovat se takto na legitimnost rozhodnutí učiněných jeho jménem.

Ať je to jakkoli pohoršující, systém může započítat mezi své výhody i svoji tvrdost. V rámci kritéria moci nějaký požadavek (to znamená určitá forma preskripce) nenabývá žádné legitimnosti na základě samotného faktu, že vyplývá z utrpení vyvolávaného neuspokojenou potřebou. Právo není dáno utrpením, je dáno tím, že odstranění těchto utrpení činí systém performativnějším. Potřeby těch, kdo jsou na tom nejhůř, nemají zásadně sloužit systému jako regulátor, protože způsob, jak je uspokojit, je už známý, a jejich uspokojení nemůže tedy jeho výkony zlepšit, nýbrž může pouze zvýšit jeho výdaje. Jedinou kontraindikací je to, že neuspokojení může celek destabilizovat. Povaze síly odporuje, aby se řídila podle slabosti. Ale je s ní zato v souladu vyvolávat nové požadavky, o nichž se soudí, že povedou k předdefinování norem „živo-

ta“.²¹⁸ V tomto smyslu se systém prezentuje jako avantgardní stroj, který strhuje lidstvo za sebou tím, že je odlidšťuje, aby je pak znovu zlidštil na jiné úrovni normativní kapacity. Technokraté prohlašují, že nemohou spoléhat na to, co společnost označuje za své potřeby, „vědí“, že je sama znát nemůže, protože to nejsou proměnné nezávislé na nových technologiích.²¹⁹ Taková je pýcha rozhodovatelů a jejich zaslepenost.

Tato pýcha znamená, že se ztotožňují se společenským systémem pojmávaným jako celek hledající co možná nejperformativnější formu své jednoty. Jestliže obrátíme pozornost k vědecké pragmatice, poznáváme z ní právě, že toto ztotožnění je nemožné: principiálně žádný vědec není ztělesněním vědění samého a nepomíjí „potřeby“ nějakého výzkumu nebo aspirace nějakého badatele pod záminkou, že nepřispívají k performativitě „vědy“ jako celku. Normální odpověď badatele na požadavky je spíše: uvidíme, vyprávějte svoji „story“.²²⁰ Principiálně také předem neusoudí, že nějaký případ je už vyřízený, ani že „věda“ by utrpěla ve své moci, jestliže se znovu přezkoumá. Je tomu dokonce právě opačně.

Samozřejmě, že ve skutečnosti to tak vždycky nechodí. Je nespočet vědců, jejichž „tah“ byl pomínut nebo potlačen, někdy na celá desetiletí, protože příliš destabilizoval hotové pozice, nejen v univerzitní a vědecké hierarchii, ale v problematice samotné.²²¹ Čím je nějaký „tah“ silnější, tím snazší je odepřít mu minimální konsensus právě proto, že mění pravidla hry, o nichž tu konsensus existoval. Ale když vědecká instituce funguje tímto způsobem, chová se jako normální moc, jejíž chování je regulováno homeostází.

Toto chování je teroristické, tak jako je teroristické chování systému popisované Luhmannem. Terorem rozumíme efektivitu, které je dosahováno vyloučením protivníka z řečové hry, jež se s ním hrála, nebo hrozbou, že z ní bude vyloučen. Bude mlčet nebo dá svůj souhlas nikoli proto, že jeho názor je vyvrácen, ale proto, že mu hrozí, že mu bude znemožněno hrát (je mnoho druhů takové nemožnosti). Pýcha rozhodovatelů, která ve vědách nemá principiálně žádný ekvivalent, znamená v podstatě uplatňování tohoto teroru. Říká: Přizpůsobíte své aspirace našim účelům, jinak...²²²

I sama tolerance vůči různým hrám je tu podmíněna performativitou. Nové definování životních norem je v podstatě zlepšením

kompetence systému, pokud jde o moc. To je obzvláště zřejmé při zavádění telematických technologií: technokraté v něm vidí příslib liberalizace a obohacení interakcí mezi mluvčími, ale výsledek, který je přitom zajímavá, je vznik nových tenzí uvnitř systému, které zlepšují jeho výkony.²²³

Právě protože vede k diferenciaci, věda představuje ve své pragmatice antimodel stabilního systému. Každá výpověď musí být vzata v počet, jakmile jen obsahuje něco odlišného od toho, co se ví, a jakmile jen lze pro ni uvést argumenty a důkazy. Je to model „otevřeného systému“²²⁴, v němž patřičnost výpovědi je dána tím, že „podněcuje zrod myšlenek“, to znamená dalších výpovědí a dalších pravidel hry. Ve vědě neexistuje žádný obecný metajazyk, do něhož by všechny ostatní jazyky mohly být přeloženy a v něm hodnoceny. Což právě nepřipouští ztotožnění se systémem, a v posledním důsledku s terorem. Rozdělení na ty, kdo rozhodují, a na ty, kdo provádějí, pokud ve vědeckém společenství existuje (a existuje skutečně), patří k socioekonomickému systému, nikoli k vědecké pragmatice. Je jednou z hlavních překážek vývoje představitosti v oblasti vědění.

Otázka legitimizace ve své zobecnělé formě pak zní: Jaký je vztah mezi antimodelem, který představuje vědecká pragmatika, a společností? Dá se tento antimodel aplikovat na ta obrovská mračna řečové matérie, která tvoří společnosti? Anebo zůstává omezen jen na hru poznání? A jakou roli hraje v tomto případě ve vztahu k sociální vazbě? Jako nedostupný ideál otevřeného společenství? Jako nepostradatelná komponenta podmnožiny rozhodovatelů, kteří přijímají pro společnost kritérium performativity, jež pro sebe samy odmítají? Nebo naopak jako odmítnutí spolupracovat s mocí a přechod k antikultuře, s rizikem, že veškerá možnost výzkumu zanikne pro nedostatek poskytovaných finančních prostředků?²²⁵

Zdůraznili jsme hned na začátku této studie rozdíl – ne pouze formální, ale pragmatický –, kterým se od sebe odlišují různé řečové hry, zejména hry denotativní, zaměřené na poznání, a hry preskriptivní, zaměřené na jednání. Vědecká pragmatika se týká výpovědí denotativních, proto právě vede k formování institucí zabývajících se poznáním (instituty, střediska, univerzity atd.). Její postmoderní vývoj vyzvedává však do popředí jeden rozhodující „fakt“: že totiž i diskutování denotativních výpovědí vyžaduje urči-

tá pravidla. Nuže pravidla nepředstavují výpovědi denotativní, nýbrž preskriptivní, které je lépe označovat, abychom se vyhnuli konfuzím, jako metapreskriptivní (předpisující, čím mají být tahy řečových her, mají-li být přípustné). Funkcí diferencující, či imaginativní, či paralogické aktivity v současné vědecké pragmatice je právě odhalovat tyto metapreskriptivní výpovědi („nevyslovené předpoklady“²²⁶) a žádat, aby partneři přijali i jiné. Jediná legitimizace, která koneckonců činí takový požadavek akceptovatelným, je: dá to vzniknout myšlenkám, to znamená novým výpovědím.

Společenská pragmatika nemá „jednoduchost“ pragmatiky věd. Je to nestvůrný komplex tvořený vzájemným proplétáním sítí různých tříd heteromorfních výpovědí (denotativních, preskriptivních, performativních, technických, hodnotících atd.). Neexistuje žádný důvod myslet si, že by bylo možno formulovat metapreskripce společně všem těmto řečovým hrám a že nějaký revidovatelný konsensus, jako ten, který vládne v určitou chvíli ve vědeckém společenství, by mohl zahrnout celý soubor metapreskripční řídicích celek oněch výpovědí, jež ve společenském kolektivu cirkulují. Dnešní devalorizace legitimizačních příběhů, ať už tradičních nebo „moderních“ (emancipace lidstva, realizace ideje), je spjata právě se zánikem takové víry. A ztráta této víry je také tím, co ideologie „systému“ přichází zaplnit svým totalizujícím nárokem a vyjádřit cynismem svého kritéria performativity.

Z tohoto důvodu se nezdá možným ani dost rozvázným, zaměřit vypracovávání problému legitimizace, tak jak to dělá Habermas, na hledání univerzálního konsensu²²⁷ pomocí toho, co označuje jako *Diskurs*, to znamená dialogu argumentací.²²⁸

To předpokládá totiž dvě věci. První z nich je, že všichni mluvčí se mohou shodnout na pravidlech či metapreskripčních platných univerzálně pro všechny řečové hry, zatímco je jasné, že tyto hry jsou heteromorfní a podléhají různorodým pragmatickým pravidlům.

Druhým předpokladem je, že finalitou dialogu je konsensus. Ale když jsme analyzovali vědeckou pragmatiku, ukázali jsme, že konsensus představuje pouze určitý stav diskusí, ne jejich cíl. Tím je spíš paralogie. To, co se tímto dvojím konstatováním (různorodost pravidel, vyhledávání názorové různosti) rozplývá, je právě určitá víra, která je pořád ještě hybnou silou Habermasova myšlenko-

vého úsilí, totiž víra, že lidstvo jakožto kolektivní (univerzální) subjekt usiluje o svoji společnou emancipaci pomocí regularizace „tahů“ dovolených ve všech řečových hrách a že legitimnost kterékoli výpovědi spočívá v jejím příspěvku k této emancipaci.²²⁹

Chápeme zajisté, jakou funkci má v Habermasově argumentaci proti Luhmannovi to, že se uchyluje k této víře. *Diskurs* tu je poslední bariérou proti teorii stabilního systému. Pře je dobrá, ale argumenty dobré nejsou.²³⁰ Konsensus se stal hodnotou zastaralou a podezřelou. To, co takové není, to je spravedlnost. Je tedy třeba dospět k určité ideji a praxi spravedlnosti, která by nebyla spjata s idejí a praxí konsensu.

Uznání heteromorfности řečových her je prvním krokem v tomto směru. Předpokládá samozřejmě vzdát se teroru, který postuluje a pokouší se realizovat jejich izomorfnost. Druhým krokem je pak zásada, že pokud tu je konsensus o pravidlech definujících každou hru a „tahy“, které se v ní dělají, tento konsensus *musí* být lokální, to znamená dosažený aktuálními partnery a nevylučující případné odvolání. Tím je dána orientace na mnohost metaargumentací konečné povahy, jinak řečeno: na časoprostorově omezené argumentace týkající se metapreskripcí.

Tato orientace odpovídá vývoji společenských interakcí, při němž v profesionálních, afektivních, sexuálních, kulturních, rodinných i mezinárodních otázkách stejně jako v záležitostech politických dočasná úmluva fakticky nahrazuje trvalou instituci. Je to zajisté vývoj dvojnásobný: dočasná úmluva je systémem podporována pro svoji větší pružnost, menší nákladnost a zintenzívnění motivací, které ji provází, což jsou vesměs faktory přispívající k lepší operativnosti. V každém případě však nemůže jít o to, navrhnout nějakou „čistou“ alternativu systému: v těchto končících sedmdesátých letech všichni víme, že se mu bude podobat. Je třeba těšit se z toho, že tendence k dočasné úmluvě je dvojnásobná: neslouží pouze účelům systému, ale systém ji toleruje, a tato tendence vyznačuje uvnitř něho jinou finalitu, finalitu spočívající v poznání řečových her jako takových a v rozhodnutí vzít na sebe zodpovědnost za jejich pravidla a za jejich výsledky, přičemž hlavní z těchto výsledků je to, co právě zdůvodňuje přijetí oněch pravidel, totiž vyhledávání paralogie.

Pokud jde o informatizaci společností, vidíme konečně, jakým způsobem ovlivňuje tuto problematiku. Může se stát „vysněným“

nástrojem kontroly a regulace tržního systému, rozšířeného i na vědění samotné a řízeného výhradně principem performativity. V tom případě nese s sebou nevyhnutelně teror. Může také sloužit skupinám podrobujícím metapreskripci diskusí, a to tím, že jim bude dávat informace, které jim často chybějí, aby mohly rozhodovat se znalostí věci. Linie, kterou je třeba sledovat, aby byla obrácena tímto druhým směrem, je v zásadě velice prostá: jde o to, aby veřejnost měla volný přístup k pamětem a databankám.²³¹ Řečové hry budou pak hrami s úplnou informací z hlediska dané chvíle. Budou však také hrami s nenulovým součtem, a nebude tudíž riziko, že by se někdy následkem vyčerpání „sázek“ ustálily na pozicích minimaxové rovnováhy. Neboť „sázky“ budou v takovém případě tvořit poznatky (nebo chceme-li informace), a zásoba poznatků, která je zásobou možných výpovědí jazyka, je nevyčerpatelná. Rýsuje se tak určitá politika, při níž bude stejnou měrou respektována touha po spravedlnosti i touha po neznámém.

Poznámky

- 1/ A. Touraine, *La société postindustrielle*, Denoël, 1969; D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1973; Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern Literature*, New York, Oxford U.P., 1971; M. Benamou a Ch. Caramello ed., *Performance in Postmodern Culture*, Wisconsin, Center for the XXth Century Studies and Coda Press, 1977; M. Köhler, „Postmodernismus: ein begriffsgeschichtlicher Überblick“, *Amerikastudien* 22, 1 (1977).
- 2/ Její literární obraz, který se stal už klasickým, podává M. Butor v knize *Mobile. Etude pour une représentation des États-Unis*, Gallimard 1962.
- 3/ Jif Fowles ed., *Handbook of Futures Research*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1978.
- 4/ N. S. Troubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Praha, T. C. L.P., VII, 1939; franc. př. Cantineau, *Principes de phonologie*, Paříž, Klincksieck, 1949.
- 5/ N. Wiener, *Cybernetics and Society. The Human Use of Human Beings*, Boston, Houghton Mifflin, 1949; franc. př. *Cybernétique et société*, Deux Rives, 1949, 10/18, 1960. W. R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londýn, Chapman and Hall, 1956.
- 6/ Viz dílo Johanna von Neumanna (1903–1957).
- 7/ S. Bellert, „La formalisation des systèmes cybernétiques“, in *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Minuit, 1965.
- 8/ G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction*, Gallimard, 1963. Počátek revoluce v počítačích strojích bývá datován rokem 1965, kdy se objevuje nová generace computerů 360 I.B.M.: R. Moch, „Le tournant informatique“, *Documents contributifs*, annexe IV, *L'informatisation de la société*, La Documentation française, 1978. R. M. Ashby, „La seconde génération de la micro-électronique“, *La Recherche* 2 (červen 1972), 127 ad.
- 9/ C. L. Gaudfernan a A. Taïb, „Glossaire“, in P. Nora a A. Minc, *L'informatisation de la société*, La Documentation française, 1978. R. Beca, „Les banques de données“, *Nouvelle informatique et nouvelle croissance*, annexe I, *L'informatisation...*, loc. cit.
- 10/ L. Joyeux, „Les applications avancées de l'informatique“, *Documents contributifs*, loc. cit. Domácí terminály (*Integrated Video Terminals*) se dosta-

nou do komerční sítě před r. 1984, při ceně, která má činit asi 1400 dolarů, podle zprávy International Resource Development, *The Home Terminal*, Conn., I.R.D. Press, 1979.

11/ P. Watzlawick, J. Helmick-Beavin, D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, N. Y., Northhorn, 1967; franc. př. J. Mosche, *Une logique de la communication*, Seuil, 1972.

12/ J. M. Treille ze Skupiny pro analýzu a prospektivní studium ekonomických a technologických systémů (G.A.P.S.E.T.) prohlašuje: „Nehovoří se dost o nových možnostech rozšiřování paměti, za něž vděčíme polovodičům a laserům (...) Každý bude brzy mít možnost lacino uchovávat kdekoli informaci v zásobě a disponovat navíc nezávislými možnostmi jejího zpracování“ (*La semaine media* 16, 15. února 1979). Podle ankety, kterou uspořádala Nation Scientific Foundation, víc než každý druhý žák high school využívá běžně služeb počítače; vlastní počítač budou mít všechna školní zařízení od počátku osmdesátých let (*La semaine media* 13, 25. ledna 1979).

13/ J. Brunel, *Des machines et des hommes*, Montréal, Québec Science, 1978. J. L. Missika a D. Wolton, *Les réseaux pensants*, Librairie technique et doc., 1978. Praxe videokonferencí mezi Québecem a Francií se stává už zvykem: v listopadu a prosinci 1978 se uskutečnil čtvrtý cyklus videokonferencí v přímém přenosu (pomocí družice Symphonie) mezi Québecem a Montréalem na jedné straně a Paříží (univerzita Paris Nord a Centre Beaubourg) na straně druhé (*La semaine media* 5, 30. listopadu 1978). Jiným příkladem je elektronická žurnalistika. Tři hlavní americké sítě A.B.C., N.B.C. a C.B.S. natolik zmnožily svá produkční studia po celém světě, že skoro všechny události, k nimž dochází, mohou nyní být zpracovávány elektronicky a přenášeny do Spojených Států pomocí družice. Jedině moskevské kanceláře pracují stále ještě s filmem, který odesílají z Frankfurtu, aby byl přenášen pomocí družice odtamtud. Londýn se stal hlavním *packing point* (*La semaine media* 20, 15. března 1979).

14/ Jednotkou informace je bit. Pokud jde o její definice, viz Gaudfernan a Taïb, „Glossaire“, loc. cit. Diskuse in: R. Thom, „Un protée de la sémantique: l'information“ (1973), in *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, 10/18, 1974. Přepis sdělení do digitálního kódu dovoluje zejména eliminovat dvojnáznosti: viz Watzlawick aj. *op. cit.*, 98.

15/ Firmy Craig a Lexicon ohlašují, že uvádějí na trh kapesní aparáty na překládání: čtyři moduly v různých jazycích, z nichž každý zahrnuje 1500 slov, spolu s pamětí. Weidmer Communication Systems Inc. vyrábí *Multilingual Word Processing*, který umožňuje zvýšit kapacitu průměrného překladače ze 600 na 2400 slov za hodinu. Patří k němu trojí paměť: dvojjazyčný slovník, slovník synonym a gramatický index (*La semaine media* 6, 6. prosince 1978, 5).

16/ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, franc. př. Brohm a Cléménçon, *Connaissance et intérêt*, Gallimard, 1976.

17/ „Základem (*Grundpfeiler*) produkce a bohatství (...) se stává v životě člověka jakožto společenského útvaru inteligence a ovládnání přírody“; takže „obecné společenské vědění, *knowledge*, se stává bezprostřední výrobní silou,“ píše Marx v *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857–1858), Berlín, Dietz Verlag 1953, 594. Marx nicméně připouští, že vědění se stává silou nikoli „ve formě vědění, nýbrž jako bezprostřední orgán společenské praxe“, to znamená jako stroje: ty představují „orgány lidského mozku vytvořené rukou člověka, objektivizovanou silou vědění“. Viz P. Mattick, *Marx and Keynes, The Limits of the Mixed Economy*, Boston, Sargent, 1969; franc. př. Bricianier, *Marx et Keynes. Les limites de l'économie mixte*, Gallimard, 1972. Diskutováno v studii J. F. Lyotarda „La place de l'aliénation dans le retournement marxiste“ (1969), in *Dérive à partir de Marx et Freud*, 10/18, 1973.

18/ Složení kategorie pracujících (*labor force*) ve Spojených státech se během dvaceti let (1950–1971) změnilo takto:

	1950	1971
Dělníci v továrnách, v službách a zemědělství	62,5 %	51,4 %
Liberální profese a technici	7,5	14,2
Zaměstnanci	30	34

(*Statistical Abstracts*, 1971)

19/ V důsledku dlouhé doby, kterou vyžaduje „výroba“ vyššího technika nebo průměrného vědeckého pracovníka ve srovnání s dobou, jakou vyžaduje těžba surovin a převod peněžního kapitálu. Mattick odhadoval na konci šedesátých let čistou výši investic (*taux d'investissement net*) v nevyvinutých zemích na 3 až 5 % hrubého národního důchodu, ve vyvinutých zemích na 10 až 15 % (*op. cit.* franc. př., 287).

20/ Nora a Minc, *L'informatisation de la société*, loc. cit., zejména první část: „Les défis“. Y. Stourdzé, „Les Etats-Unis et la guerre des communications“, *Le Monde*, 13.–15. prosince 1978. Hodnota světového trhu telekomunikačních zařízení v r. 1979: 30 bilionů dolarů; odhaduje se, že během deseti let došáhne částky 68 bilionů (*La semaine media* 19, 8. března 1979, 9).

21/ F. de Combret, „Le redéploiement industriel“, *Le Monde*, březen 1978; H. Lepage, *Demain le capitalisme*, Paříž, 1978; Alain Cotta, *La France et l'impératif mondial*, P.U.F., 1978.

22/ Jde o to „snížit administrativu“, dospět k „minimálnímu státu“. To je postupný zánik Welfare State, souběžný s „krizí“, která započala v roce 1974.

23/ *La nouvelle informatique et ses utilisateurs*, annexe III, „L'informatisation atd.“, loc. cit.

24/ B. P. Lécuyer, „Bilan et perspectives de la sociologie des sciences dans les pays occidentaux“, *Archives européennes de sociologie XIX* (1978) (bibliog.), 257–336. Dobrá informace o anglosaských směrech: hegemonie Mertonovy školy až do začátku sedmdesátých let, současná rozřístnost, zejména jako důsledek Kuhnova vlivu; málo informací o německé sociologii vědy.

25/ Tento termín uvedl v užívání Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, N.Y., Harper and Row, 1973; franc. př. *La convivialité*, Seuil, 1974.

26/ Pokud jde o tuto „demoralizaci“, viz A. Jaubert a J.-M. Lévy-Leblond ed., (*Auto*)critique de la science, Seuil, 1973, část I.

27/ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; franc. př. Lacoste, *Raison et légitimité*, Payot, 1978 (bibliog.).

28/ V návaznosti na sémiotiku Ch. A. Peirce rozlišil syntaktickou, sémantickou a pragmatickou sféru Ch. W. Morris, „Foundations of the Theory of Signs“, in O. Neurath, R. Carnap and Ch. Morris ed., *International Encyclopedia of Unified Science*, I, 2 (1938), 77–137. Pokud jde o uvedený termín, vyčázíme především z těchto prací: L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1945 (čes. př. J. Pechar, *Filosofická zkoumání*, Filosofický ústav AV ČR, 1993); J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962 (franc. př. Lane, *Quand dire c'est faire*, Seuil, 1970); J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge U. P., 1969 (franc. př. Pauchard, *Les actes de langage*, Hermann, 1972); J. Habermas, „Unbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in Habermas a Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1971; O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Hermann 1972; J. Poulain, „Vers une pragmatique nucléaire de la communication“, strojopis, Université de Montréal, 1977. Viz také Watzlawick aj., *op. cit.*

29/ *Denotace* tu odpovídá *deskripci* ve smyslu klasického úzu logiků. Quine nahrazuje *denotaci* výrazem *true of*. Viz W. V. Quine, franc. př. Dopp a Gochet, *Le mot et la chose*, Flammarion, 1977, 140, n. 2. Austin, *op. cit.*, 39, dává před označením *deskriptivní* přednost výrazu *konstativní*.

30/ V teorii řeči výraz *performativní* nabyl přesného významu počínaje Austinem (*op. cit.*, 39 a *passim*). V dalším se k němu budou vázat také termíny *performance* a *performativita* (zejména určitého systému), v dnes běžném smyslu výkonnosti měřitelné jako vztah input/output. Oba významy si nejsou navzájem cizí. Austinovo *performativní* realizuje optimální *performanci*.

31/ V nedávné době analyzoval tyto kategorie Habermas, „Unbereitende Bemerkungen...“, a jeho analýzu podrobil diskusi J. Poulain, *cit. čl.*

32/ *Filosofická zkoumání*, loc. cit., § 23.

33/ J. von Neumann a O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton U.P., 1944, 3. vyd., 1954; 49: „Hra spočívá v souboru pravidel, kterými je popsána.“ Formulace cizí duchu Wittgensteinova myšlení, pro které pojem hry nemůže být zvládnut definicí, protože ta sama už je určitou řečovou hrou (*op. cit.*, zejména § 65–84).

34/ Termín pochází od J. H. Searla: „Řečové akty jsou minimální základní jednotky lingvistické komunikace“ (*op. cit.*, franc. př. 52). Pro nás jejich fungování určuje spíše *agon* (zápas) než komunikace.

35/ Agonistika tvoří základ ontologie Herakleitovy a dialektiky sofistů, nemluvě o prvních tragicích. Aristoteles jí vyhrazuje značnou část svých úvah o dialektice v *Topikách* a v knize *O sofistických klamných důkazech*. Viz F. Nietzsche, „Zápas u Homéra“, in „Pět předmluv k pěti knihám, které nebyly napsány“ (1872), *Ecrits posthumes 1870–1873*, franc. př. Backès, Haar a de Launay, Gallimard, 1975, 192–200.

36/ Ve smyslu definovaném L. Hjelmslevem, *Prolegomena to a Theory of Language*, angl. př. Whitfield, Madison, U. Wisconsin Press, 1963; franc. př. Una Canger, *Prologomènes à une théorie du langage*, Minuit, 1968. Ten je přejet R. Barthesem, *Éléments de sémiologie* (1964), Seuil, 1966, § IV. 1.

37/ Viz zejména Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe, Free P., 1967; id., *Sociological Theory and Modern Society*, N.Y., Free P., 1967. Bibliografie marxistické teorie současné společnosti by zabrala víc než padesát stran. Lze použít užitečného přehledu (základní materiál a kritická bibliografie), který podává P. Souyri, *Le marxisme après Marx*, Flammarion, 1970. Zajímavý pohled na konflikt mezi těmito dvěma směry společenské teorie a na jejich míšení podává A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970), Londýn, Heineman, 2. vyd., 1972. Tento konflikt zaujímá závažné místo v myšlení J. Habermase, který vychází z dědictví frankfurtské školy a polemizuje zároveň s německou teorií společenského systému, zejména s teorií Luhmannovou.

38/ Tento optimismus se zřetelně projevuje v závěrech R. Lynda, *Knowledge for What?*, Princeton U.P., 1939, 239, které cituje M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Oxford U.P., 1947; franc. př. Laizé, *Eclipse de la raison*, Payot, 1974, 191: v moderní společnosti má být náboženství, „opotřebované do poslední nitě“, nahrazeno při „definování životních cílů“ vědou.

39/ H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Kolín a Opladen, 1961, 24 ad.: „Suverenita státu se už neprojevuje pouze tím, že monopolizuje užívání násilí (Max Weber) nebo že rozhoduje o výjimečném stavu (Carl Schmidt), ale především tím, že rozhoduje o stupni účinnosti všech technických prostředků existujících uvnitř něho, že si vyhrazuje pro sebe ty, jejichž účinnost je nejvyšší, a že sám může zůstat mimo sféru aplikace těch technických prostředků, jimž druzí jsou podřízeni.“ Lze namítnout, že toto je

teorie státu, nikoli systému. Ale Schelsky dodává: „Stát sám podléhá určité podřízenosti, která je dána samotnou průmyslovou civilizací: tím totiž, že účely jsou determinovány prostředky, nebo spíš že technické možnosti si vynucují určitý způsob využití.“ Habermas namítá proti tomuto zákonu, že soubory technických prostředků a systémy finalizované racionální činností se nevyvíjejí nikdy autonomně: „Praktické důsledky vědeckého a technického pokroku“ (1968), in *Theorie und Praxis*, Neuwied, Luchterhand, 1963; franc. př. Raulet, *Théorie et praxis*, Payot, II, 115–136. Viz také J. Ellul, *La technique et l'enjeu du siècle*, Paříž, Armand Colin, 1954; id., *Le système technicien*, Paříž, Calmann-Lévy. Že stávky a obecně silný tlak vyvíjený mocnými organizacemi pracujících vytvářejí napětí, které je nakonec pro performativitu systému prospěšné, prohlašuje jasně i odborový předák Ch. Levinson; vysvětluje tímto napětím předstih amerického průmyslu po stránce techniky a řízení (cituje ho H.-F. de Virieu, *Le Matin*, prosinec 1978, speciál. čís. „Que veut Giscard?“).

40/ T. Parsons, *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, Glencoe, Free P., 1957 (reed.), 46–47.

41/ Toto slovo je tu chápáno ve významu, který J. K. Galbraith dal termínu *technostruktura* v knize *Le nouvel Etat industriel. Essai sur le système économique américain*, Gallimard, 1968, nebo jaký R. Aron dává termínu *technicko-byrokratická struktura* ve svých *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, 1962, spíše než ve smyslu evokovaném termínem *byrokracie*. Tento poslední termín je mnohem „tvrdší“, protože je nejen ekonomický, ale i sociopolitický a protože má svůj původ v kritice, s kterou vystupovala proti bolševické vládě Dělnická opozice (Kollontaj) a pak trockistická opozice proti stalinismu. Viz k tomu Cl. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Ženeva, Droz, 1971, kde se kritika rozšiřuje na byrokratickou společnost v jejím celku.

42/ *Eclipse de la raison*, loc. cit., 183.

43/ M. Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“ (1937), franc. př. Mailard a Muller, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974. Viz také: franc. př. kolektivu Collège de philosophie, *Théorie critique*, Payot, 1978. A komentovanou bibliografii frankfurtské školy (do roku 1978, francouzsky) in *Esprit* 5 (květen 1978), kterou sestavil Hoehn a Raulet.

44/ Viz Cl. Lefort, *op. cit.*; id., *Un homme en trop*, Seuil, 1976; C. Castoriadis, *La société bureaucratique*, 10/18, 1973.

45/ Viz například J.P. Garnier, *Le marxisme lénifiant*, Le Sycamore, 1979.

46/ To je název, který měl „kritický a revolučně orientovaný orgán“ vydávaný v letech 1949 až 1965 skupinou, jejímiž hlavními redaktory byli (pod různými pseudonymy): C. de Beaumont, D. Blanchard, C. Castoriadis, S. de Diesbach, Cl. Lefort, J.-F. Lyotard, A. Maso, D. Mothé, B. Sarrel, P. Simon, P. Souyri.

47/ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1954–1959), Frankfurt am Main, 1967. Viz G. Raulet ed., *Utopie-Marxisme selon E. Bloch*, Payot, 1976.

48/ To je narážka na narychlo spíchnuté teoretické koncepce, které vznikaly jako odezva na války v Alžírě a ve Vietnamu a na studentské hnutí šedesátých let. Historický přehled podává A. Schnapp a Vidal-Naquet, *Journal de la Commune étudiante*, Seuil, 1969. Présentation.

49/ Lewis Mumford, *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*, Londýn, Secker and Warburg, 1967; franc. př. *Le mythe de la machine*, Fayard, 1974.

50/ Kolísáním mezi těmito dvěma hypotézami se vyznačuje i výzva, jejímž cílem je nicméně dosáhnout participace intelektuálů na fungování systému: Ph. Nemo, „La nouvelle responsabilité des clercs“, *Le Monde*, 8. září 1978.

51/ Teoretická opozice mezi *Naturwissenschaft* a *Geisteswissenschaft* má svůj původ u W. Diltheye (1863–1911), franc. př. Rémy, *Le monde de l'esprit*, Aubier-Montaigne, 1947.

52/ M. Albert z Francouzského plánovacího úřadu píše: „Plánovací úřad je vládní studijní centrum (...). Je to také velká křižovatka národa, křižovatka, kde se konfrontují ideje, kde se střetají různá hlediska a kde se připravují změny (...). Nesmíme být sami. Je třeba, aby nás i jiní informovali (...)“ (*L'Expansion*, listopad 1978). Pokud jde o problematiku rozhodování, viz G. Gafgen, *Theorie der wissenschaftlichen Entscheidung*, Tübingen, 1963; L. Sfez, *Critique de la décision* (1973), Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.

53/ Stačí sledovat, jakou degradaci prodělala během posledních dvaceti let jména jako Stalin, Mao, Castro jakožto eponyma revoluce. Připomeňme, jak se narušil obraz prezidenta Spojených států po aféře Watergate.

54/ To je ústřední téma Musilova Muže bez vlastností: R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1930–1933, Hamburk, Rowohlt (čes. př. A. Siebenscheinová, Odeon 1980). J. Bouveresse ve volném komentáři zdůrazňuje příbuznost tohoto tématu „osamocení“, v níž se ocitá „já“ člověka, s „krizí“ věd na počátku XX. století a s epistemologií E. Macha; uvádí pro to takovéto doklady: „Při daném stavu vědy člověk je utvářen jen tím, co se o něm říká, že je, a co se dělá s tím, co je (...). Je to svět, v němž se prožívané události staly na člověku nezávislými (...). Je to svět toho, co se jen přihází, svět toho, co se udá, aniž se to k někomu osobně vztahuje, a aniž kdokoli je zodpovědný.“ („La problématique du sujet dans *L'homme sans qualités*“, Noroît (Arras) 234 a 235 (prosinec 1978–leden 1979); publikovaný text nebyl autorem revidován).

55/ J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*, Utopie, 1978.

56/ To je slovník teorie systémů; například Ph. Nemo, loc. cit.: „Představme si společnost jako systém ve smyslu kybernetiky. Tento systém je komunikační sítí s křižovatkami, v nichž se komunikace sbíhá a odkud je přerozdělována (...)“.

57/ Příklad, který uvádí J.-P. Garnier, *op. cit.*, 93: „Středisko informací o společenské inovaci, řízené H. Dougierem a F. Bloch-Laînéem, má za úkol sbírat, analyzovat a rozšiřovat informace o nových zkušenostech ze sféry každodenního života (výchova, zdravotnictví, soudnictví, kulturní aktivity, urbanismus a architektura atd.). Tato databanka shromažďující údaje o „praktických alternativách“ poskytuje své služby státním orgánům, jejichž úkolem je počínat si tak, aby občanská, „civilní“ společnost zůstala společností civilizovanou: plánovacímu úřadu, Sekretariátu pro sociální akci, D.A.T.A.R., atd.“

58/ S. Freud na tuto formu „předurčení“ položil obzvláštní důraz. Viz Marthe Robert, *Roman des origines, origine du roman*, Grasset, 1972.

59/ Viz dílo M. Serresa, zejména *Hermès I-IV*, Minuit, 1969–1977.

60/ Například E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, U. of Edinburgh P., 1956, franc. př. Accardo, *La mise en scène de la vie quotidienne* (1. *La présentation de soi*), Minuit, 1973; A. W. Gouldner, *op. cit.*, kap. 10; A. Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, 1978; id. aj., *Lutte étudiante*, Seuil, 1978; M. Callon, „Sociologie des techniques?“, *Pandore* 2 (únor 1979), 28–32; P. Watzlawick aj., *op. cit.*

61/ Viz výše poznámku 41. Téma obecné byrokratizace jakožto budoucnosti moderních společností je rozvinuto především u B. Rizziho, *La bureaucratization du monde*, Paříž 1939.

62/ Viz H.P. Grice, „Logic and Conversation“, in P. Cole and J.J. Morgan ed., *Speech Acts III, Syntax and Semantics*, N.Y., Academic P., 1975, 59–82.

63/ Pokud jde o fenomenologický přístup k tomuto problému, viz M. Merleau-Ponty (vyd. Cl. Lefort), *Résumés de cours*, Gallimard, 1968, přednášky z let 1954–1955. Pokud jde o přístup psychosociologický, viz R. Loureau, *L'analyse institutionnelle*, Minuit, 1970.

64/ M. Callon, loc. cit., 30: „Sociologično je pohyb, kterým aktéři vytvářejí a zavádějí difference, hranice mezi tím, co je společenské a co není, co je technické a co není, co je imaginární a co je reálné: vytyčení těchto hranic je předmětem zápasu a kromě případu totální dominance se žádný konsensus nemůže uskutečnit.“ Srovnej s tím, co A. Touraine označuje jako „permanentní sociologii“, *La voix et le regard*, loc. cit.

65/ Aristoteles pevně vymezuje objekt vědění svou definicí toho, co označuje jako výpovědi apofantické: „Každá promluva něco znamená (sémantikos), ale každá promluva není denotativní (apofantikos): je jí jen ta, které přísluší říkat, co je pravdivé a co ne. Nuže, k tomu nedochází ve všech případech: modlitba například je promluvou, ale není ani pravdivá, ani nepravdivá“ (*Péri herménēias* 4, 17 a).

66/ Viz K. Popper, *Logik der Forschung*, Vídeň, Springer, 1935; franc. př. Thyssen-Rutten a Devaux, *La logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973; *id.*, „Normal Science and its Dangers“, in I. Lakatos a A. Musgrave ed., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge (G.B.) U.P., 1, 1970.

67/ Viz Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, P.U.F., 1955.

68/ Kulturu pojímanou ve smyslu *Bildung* (anglicky *culture*), tak jak byl tento pojem ražen kulturalismem. Je to termín preromantický a romantický; srv. Hegelův *Volksgeist*.

69/ Viz americkou kulturalistickou školu: C. DuBois, A. Kardiner, R. Linton, M. Mead.

70/ Viz instituci evropských folklórů, od konce XVIII. století ve vztahu s romantismem: studie bratří Grimmů, Vuka Karadžiče (srbské lidové pohádky), *atd.*

71/ Taková byla zhruba teze L. Lévy-Bruhla, *La mentalité primitive*, Alcan, 1922.

72/ Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962; čes. př. J. Pechar, *Myšlení přírodních národů*, Československý spisovatel, 1971.

73/ R. Jaulin, *La paix blanche*, Seuil, 1970.

74/ VI. Propp, „Morphology of the Folktale“, *International Journal of Linguistics* 24, 4 (říjen 1958); ruský originál: *Morfologija skazki*, II. vyd., Leningrad, Nauka, 1969.

75/ Cl. Lévi-Strauss, „La structure des mythes“ (1955), in *Anthropologie structurale*, Plon, 1958; *id.*, „La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp“, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée* 99, série M, 7 (březen 1960).

76/ Geza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, N.Y., 1950, franc. př. *Psychanalyse et anthropologie*, Paříž, 1967.

77/ André M. d'Ans, *Le dit des vrais hommes*, 10/18, 1978.

78/ *Ibid.*, 7.

79/ Věnovali jsme mu pozornost kvůli pragmatické „etiketě“, kterou je obklopeno tradování příběhů a o níž nás tu antropolog pečlivě informuje. Viz P. Clastres, *Le grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Seuil, 1974.

80/ Pokud jde o naratologii, která přihlíží k dimenzi pragmatické, viz G. Genette, *Figures III*, Seuil, 1972.

81/ Srv. poznámku 34.

82/ Vztah metrum/akcent, kterým je rytmus utvářen a zase rušen, je v centru hegelovské reflexe týkající se spekulativního myšlení. Viz *Fenomenologii ducha*, předmluva, § IV.

83/ Za tyto informace vděčíme laskavosti A. M. D'Anse; budiž mu za to vysloven dík.

84/ Viz analýzy, které podává D. Charles, *Le temps de la voix*, Delarge, 1978. A Dominique Avron, *L'appareil musical*, 10/18, 1978.

85/ Viz Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétitions*, Gallimard, 1949.

86/ Příklad je převzat z Fregeho, „Über Sinn und Bedeutung“ (1892); angl. př. „On Sense and Reference“, *Philosophical Writings*, Oxford, Blackwell, 1960.

87/ Br. Latour, „La rhétorique du discours scientifique“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 13 (březen 1977).

88/ G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, P.U.F., 1934.

89/ Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641, Méditation IV.

90/ Viz např. K. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1966; franc. př. Saint-Sernin, *Eléments d'épistémologie*, Armand Colin, 1972.

91/ Nesnázemi, které vyvolává tento dvojitý předpoklad, se tu nemůžeme zabývat. Viz Vincent Descombes, *L'inconscient malgré lui*, Minuit, 1977.

92/ Toto konstatování maskuje určitou závažnou nesnáz, která by se objevila zrovna tak i při rozboru vyprávění: nesnáz týkající se rozlišení mezi řečovými hrami a diskursivními žánry. Zde se jí zabývat nebudeme.

93/ Ve smyslu, který jsme charakterizovali v poznámce 90.

- 94/ Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago U.P., 1962; franc. př. *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1972.
- 95/ Sr. postoj dětí při prvních lekcích, v nichž jsou seznamovány s poznatky vědy, nebo způsob, jakým domorodci interpretují vysvětlení etnologů (viz Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, loc. cit., kap. I, „Věda konkrétní“).
- 96/ Tak například Métraux říká Clastresovi: „Abychom mohli studovat nějakou primitivní společnost, je třeba, aby už byla trochu rozložená.“ Je totiž zapotřebí, aby domorodý informátor ji mohl pozorovat očima etnologa, klást si otázku fungování jejích institucí, a tedy jejich legitimacy. Při úvahách o svém nezdaru u kmene Aché Clastres říká nakonec: „A proto právě v jednom a též hnutí přijímali dárky, které nijak nepožadovali, a odmítali pokusy o dialog, protože byli dost silní, aby ho neměli zapotřebí: budeme s nimi moci začít hovořit, až budou nemocní“ (cituje M. Cartry, „Pierre Clastres“, *Libre 4* (1978)).
- 97/ K scientistní ideologii viz *Survivre 9* (srpen-září 1971), přejímá také Jaubert et Lévy-Leblond ed., *op. cit.*, 51 ad. Na konci této sbírky lze najít bibliografii periodik a skupin bojujících proti různým formám podřízení vědy systému.
- 98/ V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, P.U.F., 1947.
- 99/ Termíny přejaté od G. Genetta, *Figures III*, loc. cit.
- 100/ P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (1894), Gallimard, 1957 (obsahuje také „Marginalia“ (1930), „Note et digression“ (1919), „Léonard et les philosophes“ (1929)).
- 101/ P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, P.U.F., 1962.
- 102/ P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Hermann, 1908; A. Koyré, *Etudes galiléennes* (1940), Hermann, 1966; Th. Kuhn, *op. cit.*
- 103/ M. de Certeau, D. Julia a J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Gallimard, 1975.
- 104/ Pokud jde o rozlišení mezi předpisy a normami, viz G. Kalinowski, „Du métalangage en logique. Réflexions sur la logique déontique et son rapport avec la logique des normes“, *Documents de travail 48* (listopad 1975), Université di Urbino.
- 105/ Stopou této politiky je zavedení třídy filosofie na konci středoškolského studia. A také projekt Skupiny pro výzkum výuky filosofie, podle kterého má být „filosofie“ součástí výuky už v prvním cyklu středoškolského studia: G.R.E.P.H., „La philosophie déclassée“, *Qui a peur de la philosophie?*, Paříž, Flammarion, 1977. Totéž směřování orientuje, jak se zdá, i strukturu programů C.E.G.E.P. v Québecu, a zejména programů filosofie (viz například *Cahiers de l'enseignement collégial 1975-1976* pro filosofii).
- 106/ Viz H. Janne, „L'Université et les besoins de la société contemporaine“, *Cahiers de l'Association internationale des universités* 10 (1970), 5; citováno in Commission d'étude sur les universités, *Document de consultation*, Montréal, 1978.
- 107/ „Tvrký“ (skoro mysticko-vojenský) výraz tohoto postoje prezentuje Julio de Mesquita Filho, *Discurso de Parainfo da primeiro turma de licenciados pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo* (25. ledna 1937); a výraz přizpůsobený moderním poměrům vývoje v Brazílii lze najít v *Relatorio do Grupo de Trabalho, Reforma Universitaria*, Brasília, Ministerstva výchovy a kultury, plánování atd., srpen 1968. Tyto dokumenty jsou součástí dokumentace vztahující se k brazilské univerzitě, kterou mi laskavě daly k dispozici Helena C. Chamlian a Martha Ramos de Carvalho, z univerzity v São Paulu; budiž jim za to vysloven dík.
- 108/ Příslušná dokumentace je frankofonnímu čtenáři přístupná díky péči Miguela Abensoura z Collège de philosophie: *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université* (texty Schellingovy, Fichtovy, Schleiermacherovy, Humboldtovy, Hegelovy), Payot, 1979.
- 109/ „O vnitřní a vnější organizaci vyšších vědeckých ústavů v Berlíně“ (1810), in *Philosophies de l'Université*, loc. cit., 321.
- 110/ *Ibid.*, 323.
- 111/ F. Schleiermacher, „Příležitostné myšlenky o univerzitách v německém pojetí“ (1808), *ibid.*, 270-271.
- 112/ „Filosofická výuka je obecně uznávána za základ veškeré univerzitní aktivity“ (*ibid.*, 272).
- 113/ A. Touraine analyzuje rozpory této transplantace v *Université et société aux Etats-Unis*, Seuil 1972, 32-40.
- 114/ Je znatelná ještě i v závěrech takového R. Nisbeta, *The Degradation of the Academic Dogma: the University in America, 1945-1970*, Londýn, Heinemann, 1971. Autor je profesorem na kalifornské univerzitě, Riverside.
- 115/ Viz G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts* (1821), čes. př. V. Špalek, *Základy filosofie práva*, Academia, 1992.
- 116/ Viz P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paříž, Seuil, 1969. H. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 2. vyd., 1965, franc. př. *Vérité et méthode*, Seuil, 1976.

117/ Uvažujeme dvojici výpovědí: (1) Vyšel měsíc; (2) Výpověď „Vyšel měsíc“ je výpověď denotativní. Řekne se pak, že ve výpovědi (2) syntagma „Vyšel měsíc“ je autonymem výpovědi (1). Viz J. Rey-Debove, *Le métalangage*, Le Robert, 1978, část IV.

118/ Její princip je kantovský, alespoň pokud jde o transcendentální etiku: viz *Kritiku praktického rozumu*. Pokud jde o politiku a o etiku empirickou, Kant je opatrný: protože s transcendentálním normativním subjektem se nikdo nemůže ztotožnit, je teoreticky správnější vyjít s existujícími autoritami. Viz například: Antwort auf die Frage: „Was ist ‚Aufklärung‘?“ (1784), franc. př. Piobetta, „Qu'est-ce que les Lumières?“, in I. Kant, *La philosophie de l'histoire*, Aubier, 1943.

119/ Viz I. Kant, *cit. stat'*; J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Luchterhand, 1962; franc. př. de Launey, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Payot, 1978. Výrazy veřejný a veřejnost se tu chápou jako ve výrazech „zveřejnit soukromou korespondenci“, „veřejná debata“ atd. Tento princip veřejnosti (Öffentlichkeit) řídil akci mnoha vědeckých skupin na konci šedesátých let, zejména hnutí „Survivre“, skupiny „Scientists and Engineers for Social and Political Action“ (USA) a skupiny „British Society for Social Responsibility in Science“ (Velká Británie).

120/ Její francouzský překlad podal G. Granel: *Annales de l'université de Toulouse-Le Mirail*, Toulouse (leden 1977).

121/ Viz poznámku 1. Některé vědecké aspekty postmodernismu shrnuje I. Hassan, „Culture, Indeterminacy, and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age“, *Humanities in Society* 1 (zima 1978), 51–85.

122/ Cf. Mueller používá výrazu „a process of delegitimation“, in *The Politics of Communication*, loc. cit., 164.

123/ „Cesta pochybování (...), cesta zoufalství (...), skepticismus,“ píše Hegel v Úvodu k *Fenomenologii ducha*, když popisuje účinek, jaký má spekulativní tendence na přirozené poznání.

124/ Abychom výklad přespíliš nezatěžovali, ponecháváme zkoumání této skupiny pravidel na pozdější dobu jako téma jiné studie.

125/ F. Nietzsche, „Der europäische Nihilismus“ (ms N VII 3); „der Nihilismus, ein normaler Zustand“ (ms W II 1); „Kritik der Nihilisten“ (ms W VII 3); „Zum Plane“ (ms W II 1), in *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VII, 1 a 2 (1887–1889), Berlín, de Gruyter, 1970. Tyto texty komentuje K. Ryjik, *Nietzsche, le manuscrit de Lenzer Heide*, strojopis, Département de philosophie, Université de Paris VIII (Vincennes).

126/ „O budoucnosti našich vyučovacích zařízení“ (1872), franc. př. Backès, „Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement“ (1872), in F. Nietzsche, *Ecrits posthumes 1870–1873*, Gallimard, 1975.

127/ M. Buber, *Je et Tu*, Aubier, 1938; id., *Dialogisches Leben*, Curych, Müller, 1947. E. Lévinas, *Totalité et infini*, La Have, Nijhoff, 1961; id., „Martin Buber und die Erkenntnistheorie“ (1958), in Divers, *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963; franc. př. „Martin Buber et la théorie de la connaissance“, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

128/ *Filosofická zkoumání*, loc. cit., § 18.

129/ Ibid.

130/ Ibid.

131/ Viz například stať „La taylorisation de la recherche“, in *(Auto)critique de la science*, loc. cit., 291–293. A zejména: D.J. Solla Price, *Little Science, Big Science*, N.Y., Columbia U.P., 1963, kde se zdůrazňuje přehrada existující mezi malým počtem badatelů s vysokou produktivitou (posuzovanou podle počtu publikací) a velkou masou badatelů s nízkou produktivitou. Počet těchto druhých vzrůstá s čtvercem počtu prvních, takže počet badatelů s vysokou produktivitou se doopravdy zvyšuje přibližně vždycky za dvacet let. Price dospívá k závěru, že věda pojmáná jako společenská entita je *undemocratic* (59) a že *the eminent scientist* (59) je o sto let napřed před *the minimal one* (56).

132/ Viz J.T. Desanti, „Sur le rapport traditionnel des sciences et de la philosophie“, *La philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*, Seuil, 1975.

133/ Vřazení univerzitní filosofie do souboru věd o člověku má po této stránce význam, který značně přesahuje hledisko pouze profesionální. Nedomníváme se, že filosofie jakožto legitimační aktivita je odbytou věcí; je však možné, že filosofie může tento úkol plnit, nebo alespoň pokročit v tomto směru vpřed, jedině když zreviduje svoje vazby s univerzitní institucí. Viz v této souvislosti preambuli k Projektu polytechnického institutu pro filosofii, *Projet d'un institut polytechnique de philosophie*, Département de philosophie, Université de Paris VIII (Vincennes), 1979.

134/ Viz A. Janik a St. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, N.Y., Simon and Schuster, 1973. J. Piel ed., „Vienne début d'un siècle“, *Critique*, 339–340 (srpen–září 1975).

135/ Viz J. Habermas, „Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifiée“ (1963), *Théorie et pratique II*, loc. cit., 95.

136/ „Věda se usmívá do vousů“ je nadpis jedné kapitoly Musilova *Muže bez vlastnosti*; citovaný a komentovaný J. Bouveressem, „La problématique du sujet...“, loc. cit.

137/ Aristoteles v *Analytikách* (přibližně 330 př. n.l.), Descartes ve svých *Regulae ad directionem ingenii* (asi 1628) a v *Principech filosofie* (1644), Stuart Mill v *Systému induktivní a deduktivní logiky* (1843).

138/ G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, P.U.F., 1949; M. Serres, „La réforme et les sept péchés“, *L'Arc* 42 (speciální číslo Bachelard), 1970.

139/ D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, 1899; N. Bourbaki, „L'architecture des mathématiques“, in Le Lionnais ed., *Les grands courants de la pensée mathématique*, Hermann, 1948; R. Blanché, *L'axiomatique*, P.U.F., 1955.

140/ Viz Blanché, *op. cit.*, kap. V.

141/ Opíráme se tu o R. Martina, *Logique contemporaine et formalisation*, P.U.F., 1964, 33–41 a 122 ad.

142/ K. Gödel, „Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme“, *Monatschrift für Mathematik und Physik* 38 (1931). Pokud jde o výklad Gödelova teorému, který by byl přístupný laikovi, viz D. Lacombe, „Les idées actuelles sur la structure des mathématiques“, in Divers, *Notion de structure et structure de la connaissance*, Albin Michel, 1957, 39–160.

143/ J. Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain a Paříž, 1957.

144/ A. Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique* I, Armand-Colin, 1972, J.P. Desclès a Z. Guentcheva-Desclès, „Métalangue, métalangage, métalinguistique“, *Documents de travail* 60–61, Università di Urbino (leden–únor 1977).

145/ *Les éléments des mathématiques*, Hermann, 1940 ad. Vzdálená východiska této práce jsou v prvních pokusech o dokázání určitých „postulátů“ eukleidovské geometrie. Viz L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, P.U.F., 3. vyd., 1947.

146/ Th. Kuhn, *The Structure...*, loc. cit.

147/ Klasifikaci logicko-matematických paradoxů lze najít v díle: F. P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, N.Y., Harcourt, Brace and Co., 1931.

148/ Viz Aristoteles, *Rétorika* II, 1393 ad.

149/ To je i problém historického svědectví a pramene: je fakt sám znám z doslechu, nebo *de visu*? Tento rozdíl se objevuje u Herodota. Viz Fr. Har-
tog, „Hérodote rapsode et arpenteur“, *Hérodote* 9 (prosinec 1977), 56–65.

150/ A. Gehlen, „Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie“, *Anthropologische Forschung*, Hamburk, 1961.

151/ A. Leroi-Gourhan, „Milieu et techniques“, Albin-Michel, 1945; id., *Le geste et la parole I. Technique et langage*, Albin-Michel, 1964.

152/ J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1965, zejména oddíl 4: „Le travail et la pensée technique.“

153/ J. Baltrusaitis, *Anamorphoses, ou magie artificielle des effets merveilleux*, O. Perrin, 1969.

154/ L. Mumford, *Technics and civilization*, N.Y., 1934; franc. př. Montanier, *Technique et civilisation*, Seuil, 1950. B. Gille, *Histoire des techniques*, Gallimard (Pléiade), 1978.

155/ Nápadný příklad studuje M.J. Mulkey and D.O. Edge, „Cognitive, Technical and Social Factors in the Growth of Radio-astronomy“, *Social Science Information* (1973), 25–61: využití amatérských rádiových přístrojů k ověření některých implikací teorie relativity.

156/ Mulkey konstruuje pružný model relativní nezávislosti technik a vědeckého vědění: „The Model of Branching“, *The Sociological Review* XXXIII (1976), 509–526. H. Brooks, prezident Science and Public Committee v National Academy of Sciences, spoluautor „Brooksovy zprávy“ (O.C.D.E., červen 1971) kritizuje způsob investování v R. and D. v průběhu šedesátých let a prohlašuje: „Jedním z důsledků letu na Měsíc bylo zvýšení výdajů na technologickou inovaci natolik, že to prostě začíná být přespříliš drahé (...). Výzkum je v pravém slova smyslu aktivita vyžadující dlouhé lhůty: prudké zrychlení nebo zpomalení s sebou nese nepřiznané výdaje a častou nekompetentnost. Intelektuální produkce má určitý rytmus, který nelze předběhnout“ („Les Etats-Unis ont-ils une politique de la science?“), *La recherche* 14, červenec 1971, 611). V březnu 1972 E.E. David Jr., vědecký poradce Bílého domu, kterýrazil ideu Research Applied to National Needs (R.A.N.N.), docházel k závěrům vyznívajícím v témž smyslu: široká a pružná strategie pro výzkum, striktněji formulovaná taktika pro vývoj (*La recherche* 21, březen 1972, 211).

157/ To byla jedna z podmínek, kterými Lazarsfeld podmínil svoje přijetí úkolu vytvořit v roce 1937 Mass Communication Research Center v Princetону. Neobešlo se to bez různých napětí. Rádiový průmysl odmítl investovat do tohoto projektu. O Lazarsfeldovi se prohlašovalo, že má ve zvyku věci rozběhnout, ale nic nedokončit. On sám říkal Morrisonovi: „I usually put things together and hoped they worked.“ Citováno D. Morrisonem, „The Beginning of

Modern Mass Communication Research“, *Archives européennes de sociologie* XIX, 2 (1978), 347–359.

158/ Ve Spojených státech výše fondů vynakládaných federálním státem na R. and D. se rovná výši soukromých kapitálů v průběhu roku 1956; od té doby ji převyšuje (O.C.D.E., 1965).

159/ Nisbet, *op. cit.*, kap. 5, podává trpce zabarvený obraz toho, jak *higher capitalism* proniká na univerzitu formou vytváření výzkumných středisek nezávislých na univerzitních departmentech. Sociální vztahy v těchto střediscích podlamují akademickou tradici. Viz také v knize (*Auto*)critique de la science, loc. cit., kapitoly: „Vědecký proletariát“, „Badatelé“, „Krise mandarínů“.

160/ N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, Luchterhand, 1969.

161/ Cl. Mueller komentuje Luhmanna takto: „Ve vyvinutých industriálních společnostech je legálně-rationální legitimizace nahrazována legitimizací technokratickou, která nepřipisuje žádný význam (*significance*) přesvědčením občanů, ani mravnosti samotné“ (*The Politics of Communication*, loc. cit., 135). Německou bibliografii k otázce technokracie najdeme v Habermasově *Théorie et pratique II*, loc. cit., 135–136.

162/ Lingvistickou analýzu kontroly pravdivosti podává G. Fauconnier, „Comment contrôler la vérité? Remarques illustrées par des assertions dangereuses et pernicieuses en tout genre“, *Actes de la recherche en sciences sociales* 25 (leden 1979), 1–22.

163/ Takto byl roku 1970 vznesen na britské University Grants Committee požadavek, aby „hrálo pozitivnější roli v oblasti produktivity, specializace, koncentrace jednotlivých složek a kontroly budov, tak aby se výdaje na tyto budovy snížily“ (*The Politics of Education: E. Boyle et A. Crostand parlent à M. Kogan*, Penguin Education Special, 1971). To se může zdát v rozporu s prohlášeními, jako jsou ony výše citované formulace Brooksovy (poznámka 156). Ale 1. „strategie“ může být liberální a „taktika“ autoritativní, což ostatně říká Edwards; 2. odpovědnost uvnitř hierarchie administrativních instancí je často chápána v nejužším smyslu, tedy jako schopnost odpovídat za vyčíslitelnou performativitu určitého projektu; 3. administrativní instance nejsou uchráněny tlaků soukromých skupin, jejichž kritérium performativity má povahu bezprostředně závaznou. Jestliže vyhlídka na inovaci výzkumu se výpočtu vymykají, zdá se, že veřejným zájmem je podporovat každý výzkum, a to podle jiných podmínek, než jaké představuje účinnost odhadnutelná v určité lhůtě.

164/ V průběhu seminářů, které pořádalo Princeton Radio Research Center a které byly řízeny Lazarsfeldem v letech 1939–1940, Laswell definoval pro-

ces komunikace formulí: *Who says what to whom in what channel with what effect?* Viz D. Morrison, *cit. stat.*

165/ Což Parsons definuje jako „instrumentální aktivismus“, jež do té míry velebí, že pro něho splývá s „rationálním poznáním“: „Orientace na racionální poznání je v obecné kultuře instrumentálního aktivismu implicitní, ale více méně explicitní se stává a nejvyšší ceněna je jedině v nejvzdělanějších sociálních kategoriích, které tento přístup viditelněji uplatňují ve svých profesionálních aktivitách“ (T. Parsons and G. M. Platt, „Considerations on the American Academic Systems“, *Minerva* VI (léto 1968), 507; cituje A. Touraine, *Université et société...*, loc. cit., 146).

166/ To Mueller označuje jako *professional intelligentsia* v protikladu k *technical intelligentsia*. Ve stopách J. K. Galbraitha popisuje zmatek a rezistenci oné první, když se střetává s technokratickou legitimizací (*op. cit.*, 172–177).

167/ Na počátku let 1968–1971 činil ve věkové třídě 19letých podíl těch, kdo byli zapsáni na vysokých školách v Kanadě, Spojených státech, Sovětském svazu a Jugoslávii 30 až 40 %, v Německu, Francii, Velké Británii, Japonsku a Nizozemí kolem 20 %. Ve všech těchto zemích se oproti roku 1959 zdvojnásobil nebo ztrojnásobil. Podle téhož prameně (M. Devèze, *Histoire contemporaine de l'université*, Paříž, SEDES, 1976, 439–440) poměr studující populace k celkové populaci stoupl v západní Evropě asi z 4 % v letech 1950–1970 asi na 10 %, v Kanadě z 6,1 na 21,3 a ve Spojených státech z 15,1 na 32,5.

168/ Ve Francii v letech 1968 až 1975 úhrnný rozpočet vysokého školství (bez C.N.R.S.) stoupl (v tisících franků) z 3075 na 5454, přičemž představoval v prvním případě 0,55 %, v druhém 0,39 % hrubého národního důchodu. Vzestup výdajů v absolutních číslech se týká rubrik: platy, provoz, stipendia; rubrika subvence pro výzkum zůstala relativně na stejné úrovni (Devèze, *op. cit.*, 447–450). Pro léta sedmdesátá E.E. David prohlašoval, že není zapotřebí o mnoho víc Ph.D. než pro předchozí desetiletí (*cit. stat.*, 212).

169/ Podle terminologie Cl. Muellera, *op. cit.*

170/ Což M. Rioux a J. Dofny zahrnují do rubriky „Kulturní formování“: J. Dofny a M. Rioux, „Inventaire et bilan de quelques expériences d'intervention de l'université“, in *L'université dans son milieu: action et responsabilité* (kolokvium A.U.P.E.L.F.), univerzita v Montréalu, 1971, 155–162. Autoři podrobují kritice to, co označují jako dva severoamerické typy univerzit: *liberal art colleges*, kde vyučování a bádání jsou zcela bez spojitosti se společenskou poptávkou, a *multiversity*, připravená poskytovat jakoukoli výuku, jejíž výlohy je společnost ochotna hradit. Pokud jde o tento druhý typ výuky, viz C. Kerr, *The Uses of the University. With a Postscript 1972* – Cambridge (Ma), Harvard U.P., 1972. V podobném smyslu, ale bez onoho intervencionismu univerzity ve vztahu ke společnosti, jak ho hlásají Dofny a Rioux, podává

v rámci téhož kolokvia popis budoucí univerzity M. Alliot, „Structures optimales de l'institution universitaire“, *ibid.*, 141–154. M. Alliot uzavírá: „Věfme ve struktury, zatímco struktur by v podstatě mělo být co možná nejméně.“ Takové poslání má Centre expérimental a potom Université de Paris VIII (Vincennes), jak to bylo vyhlášeno při jejím založení v roce 1968. K tomu viz soubor akt *Vincennes ou le désir d'apprendre*, Alain Moreau, 1979.

171/ Autor tu podává svědectví zahrnující zkušenost velkého počtu vincennských studijních sekcí.

172/ Zákon z 12. listopadu 1968, vymezující orientaci vysokoškolské výuky, zahrnuje mezi její úkoly i permanentní vzdělávání (chápané ve smyslu profesionalismu): vysokoškolská výuka má být otevřena bývalým studentům stejně jako i osobám, které možnost studovat neměly, aby se jim podle jejich schopností umožňovalo zlepšovat své vyhlídky na vyšší pracovní zařazení nebo změnit dosavadní profesionální aktivitu.

173/ V interview pro *Télé-sept-jours 981* (17. března 1979) francouzský ministr výchovy oficiálně doporučil pořady Holocauste, vysílané na druhém kanálu, žákům veřejných škol (iniciativa, která nemá precedens); prohlašuje v něm, že pokus školského sektoru vytvořit si autonomní audiovizuální nástroj ztroskotat a že „prvním z výchovných úkolů je naučit děti vybírat si svůj program“ ve vysílání.

174/ Ve Velké Británii, kde u výdajů na investice a na fungování univerzit podíl státu stoupl mezi rokem 1920 a 1960 z 30 % na 80 %, rozdělí mezi univerzity po prostudování jimi předložených potřeb a plánů roční subvenci University Grants Committee, přičleněné k ministerstvu pro vědu a univerzity. Ve Spojených státech jsou všemocné trusty.

175/ To znamená ve Francii mezi jednotlivé obory, k úhradě výdajů na fungování a na vybavení. Odměňování do jejich kompetence nespadá, kromě proplácení externistů. Prostředky na financování nových projektů apod. jsou čerpány z částky přidělené univerzitě na pedagogickou aktivitu.

176/ M. McLuhan, *D'oeil à oreille*, Denoël-Gonthier, 1977; P. Antoine, „Comment s'informer?“, *Projet* 124 (duben 1978), 395–413.

177/ Je známo, že v Japonsku se žactvo škol učí užívat inteligentní terminály. V Kanadě jich běžně užívají izolovaná univerzitní a koleijní střediska.

178/ Takovou politiku praktikovala americká výzkumná střediska už od doby před druhou světovou válkou.

179/ Nora a Minc píší (*op. cit.*, 16): „Hlavní problém, s kterým se budou muset v nadcházejících desetiletích potýkat nejpokročilejší póly lidstva, se už neváže ke schopnosti ovládat hmotu. Tato schopnost je hotovou věcí. Nyní

půjde o nesnadný úkol zkonstruovat síť vazeb, které by umožňovaly, aby docházelo k pokroku zároveň v informaci i v organizaci.“

180/ A. Rapoport, *Fights, Games and Debates*, Ann Arbor, Un. of Michigan Press, 1960; franc. př. Lathébeaudière, *Combats, débats et jeux*, Dunod, 1967.

181/ To je Mulkayův Branching Model (viz poznámku 156). G. Deleuze analyzoval událost v pojmech křížení řad v práci *Logique du sens*, Minuit, 1968, a v *Différence et répétition*, P.U.F., 1968.

182/ Čas je proměnná, která se spolupodílí na určení jednotky síly v dynamice. Viz také P. Virilio, *Vitesse et politique*, Galilée, 1976.

183/ J.L. Moreno, *Who shall Survive?* (1934), N.Y., Beacon, 2. vyd. 1953; franc. př. Maucorps a Lesage, in J.L. Moreno, *Fondements de la sociométrie*, sv. V, „Perspectives de l'avenir: qui survivra?“, P.U.F., 1954.

184/ *The Mass Communication Research Center* (Princeton), *The Mental Research Institute* (Palo Alto), *The Massachusetts Institute of Technology* (Boston), *Institut für Sozialforschung* (Frankfurt am Main), abychom jmenovali nejslavnější z nich. Část argumentace C. Kerra ve prospěch toho, co označuje slovem *Ideopolis*, je založena na principu větší inventivity dosahované kolektivní výzkumnou prací (*op. cit.*, 91 ad.).

185/ D.J. Solla Price (*Little Science, Big Science*, loc. cit.) se pokouší ustavit vědu o vědě. Stanoví zákony (statistické) vědy pojmávané jako společenský objekt. V poznámce 131 jsme se zmínili o zákonu nedemokratického rozštěpení. Jiný zákon, zákon „neviditelných kolegii“, popisuje důsledek plynoucí ze samotného znásobení počtu publikací a ze saturace informačních kanálů ve vědeckých institucích: „aristokraté“ vědění mají v reakci na to sklon vytvářet stabilní síť interpersonálních kontaktů, seskupující maximálně stovku vybraných členů. D. Crane podal sociometrickou interpretaci těchto „kolegií“ v *Invisible Colleges*, Chicago a Londýn, The Un. of Chicago P., 1972. Viz Lécuyer, *cit. stať*.

186/ B. Mandelbrot (*Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*, Flammarion, 1975) podává ve svém Dodatku (172–183) „biografické náčrty“ matematických a fyzikálních badatelů, kterým se dostalo uznání pozdě nebo kteří zůstali zneuznaní pro zvláštnosti svých zájmů a přes plodnost svých objevů.

187/ Slavný příklad představuje diskuse o determinismu vyvolaná kvantovou mechanikou. Viz např. korespondenci mezi M. Bornem a A. Einsteinem (1916–1955), jak ji prezentuje J.M. Lévy-Leblond, „Le grand débat de la mécanique quantique“, *La recherche* 20 (únor 1972), 137–144. Historie věd o člověku za poslední století je plná těchto přechodů antropologického diskursu do roviny metajazyka.

188/ I. Hassan podává „obraz“ toho, co označuje jako *imanenci* v „Culture, Indeterminacy, and Immanence“, loc. cit.

189/ Viz poznámku 142.

190/ P.S. Laplace, *Exposition du système du monde*, I a II, 1796.

191/ O důslednosti vědy, čes. př. V. Urban, in: *Obecné dějiny hanebnosti*, Práce, 1990, podle špan. vyd. Emecé Editores, Buenos Aires, 1966. Zmíněnou poznámku Borges připisuje Suarezovi Mirandovi, *Viajes de Varones Prudentes* IV, 14, Lerida, 1658. Resumé, které tu podáváme, je zčásti pozměněné.

192/ Informace sama stojí energii, negentropie, kterou představuje, vede k jisté entropii. M. Serres se na tento argument často odvolává, např. v *Hermès III. La traduction*, Minuit, 1974, 92.

193/ Vycházíme tu z práce: I. Prigogine a I. Stengers, „La dynamique, de Leibniz à Lucrèce“, *Critique* 380 (speciální č. Serres) (leden 1979), 49.

194/ J. Perrin, *Les atomes* (1913), P.U.F., 1970, 14–22. Mandelbrot zařazuje tento text jako úvod k *Objets fractals*, loc. cit.

195/ Citováno W. Heisenbergem, *Physics and beyond*, N.Y., 1971.

196/ V sdělení předneseném v Akademii věd (prosinec 1921) Borel nadhodil, že „u her, kde neexistuje nejlepší způsob hraní“ (hry s neúplnou informací), „lze položit otázku, jestli není možné, když tu není kód zvolený jednou provždy, hrát s výhodou tím způsobem, že člověk svoji hru mění“. Z tohoto rozlišení vychází i von Neumann, když ukazuje, že tato probabilitizace rozhodnutí je za určitých podmínek sama právě „nejlepším způsobem hraní“. Viz G. Th. Guilbaud, *Eléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, 17–21. A J.P. Sérés, *La théorie des jeux*, P.U.F., 1974 (soubor textů). „Postmoderní“ umělci běžně užívají těchto konceptů; viz například J. Cage, *Silence, a Year from Monday*, Middletown (Conn.), Wesleyan U.P., 1961 a 1967.

197/ I. Epstein, „Jogos“, *Ciência e Filosofia*, Revista Interdisciplinar, universidade de São Paulo, 1 (1979).

198/ „Pravděpodobnost se tu znovuvynořila nikoli už jako konstitutivní princip určité objektivní struktury, ale jako regulativní princip určité struktury chování“ (G.G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960, 142). Představa, že bohové hrají řecké bridž, by byla spíše řeckou hypotézou předplatónskou.

199/ *Op. cit.*, 4.

200/ Spojitá nerektifikovatelná křivka s vnitřní homotetií. Je popsána u Mandelbrota, *op. cit.*, 30. Byla definována H. von Kochem roku 1904. Viz *Objets fractals*, bibliografie.

201/ *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, 10/18, 1974. Výklad teorie katastrof, který je přístupný laikovi, podává K. Pomian, „Catastrophes et déterminisme“, *Libre 4* (1978), Payot, 115–136.

202/ Pomian přejímá tento příklad od E. C. Zeemana, „The Geometry of Catastrophe“, *Times Literary Supplement* (10. prosince 1971).

203/ R. Thom, *Stabilité structurelle et morphogenèse, Essai d'une théorie générale des modèles*, Reading (Mass.), Benjamin, 1972, 25. Citováno Pomianem, loc. cit., 134.

204/ R. Thom, *Modèles mathématiques...*, loc. cit., 24.

205/ *Ibid.*, 25.

206/ Viz zřejměna Watzlawick ad., *op. cit.*, kapitola VI.

207/ „Je třeba rozlišovat podmínky produkce vědeckého vědění od vědění, jež je produkováno (...). Existují dvě základní etapy vědeckého postupu, učinit známé neznámým, a pak reorganizovat tuto neznalost v nezávislém symbolickém metasystému (...). Specifičnost vědy spočívá v její nepředvídatelnosti“ (Ph. Breton, *Pandore 3*, duben 1979, 10).

208/ A. Rapoport, *Théorie des jeux à deux personnes*, franc. př. Renard, Dunod, 1969, 159.

209/ P.B. Medawar, *The art of the Soluble*, Londýn, Methuen, 6. vyd., 1967, zejména kapitoly nazvané „Two Conceptions of Sciences“ a „Hypothesis and Imagination“.

210/ P. Feyerabend, *Against Method*, Londýn, N.L.B., 1975, vysvětluje toto stanovisko odkazy na příklad Galilea, a staví je jako epistemologický „anarchismus“ nebo „dadaismus“ proti Popperovi a Lakatosovi.

211/ V rámci této studie nebylo možno analyzovat formu, jakou na sebe bere vyprávění příběhu v takových legitimizačních diskurzech, jako je: otevřená systematickosti, lokálnost, antimetoda, a obecně všechno, co tu shrnujeme pod označením paralogie.

212/ Nora a Minc připisují například „intenzitě společenského konsensu“, která je podle nich vlastní japonské společnosti, úspěchy, kterých tato země dosahuje v oblasti informatiky (*op. cit.*, 4). V závěru píše: „Společnost, k níž (dynamika rozsáhlé společenské informatizace) vede, je labilní: je utvářena tak, aby napomáhala vypracování konsensu, existenci konsensu předpokládá,

a je blokována, jestliže se jí ho nepodaří dosáhnout“ (*op. cit.*, 125). Y. Stourdzé, *cit. stat'*, zdůrazňuje fakt, že současná tendence k deregulaci, destabilizaci a k oslabení administrativy má svůj zdroj v ztrátě důvěry společnosti v performativitu státu.

213/ Ve smyslu Kuhnově, *op. cit.*

214/ Pomian, *cit. stat'*, ukazuje, že tento typ fungování (formou katastrof) nemá nic společného s hegelovskou dialektikou.

215/ „Legitimizace jednotlivých rozhodnutí má za základní předpoklad afektivní proces učení se, který musí být zcela bezporuchový. To je jeden aspekt obecné otázky: Jak se aspirace proměňují, jak může politický a administrativní podsystem díky určitým rozhodnutím přestrukturovat aspirace společnosti, když je sám jen jejím podsystemem? Tento úsek bude účinně působit jen tehdy, jestliže bude s to vytvářet nové aspirace v ostatních existujících systémech, ať jde o osoby nebo o společenské systémy“ (*Legitimation durch Verfahren*, loc. cit., 35).

216/ Učleněnou formulaci této hypotézy lze najít v starších studiích: D. Riesman, *The Lonely Crowd*, Cambridge (Mass.), Yale U.P., 1950, franc. př. *La foule solitaire*, Arthaud, 1964; W.H. Whyte, *The Organization Man*, N.Y., Simon and Schuster, 1956, franc. př. *L'homme de l'organisation*, Plon, 1959; H. Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon, 1966, fr. př. Wittig, *L'homme unidimensionnel*, Minuit, 1968.

217/ J. Rey-Debove (*op. cit.*, 228 a násl.) konstatuje, že v současném každodenním jazyce se množí znaky nepřímé řeči nebo autonymické konotace. A jak připomíná, „nepřímá řeč nemá v sobě záruku spolehlivosti“.

218/ Nuže jak říká G. Canguihem, „člověk je opravdu zdravý, jen když je schopen řídit se několikerou normou zároveň, když je víc než normální“ („Le normal et le pathologique“ (1951), *La connaissance de la vie*, Hachette, 1952, 210).

219/ E.E. David (*cit. stat'*) poznamenává, že společnost může znát jen potřeby, které pociťuje při současném stavu svého technologického prostředí. Základnímu vědeckému výzkumu je vlastní odhalovat neznámé vlastnosti, které technické prostředí přetvoří a dají vznik potřebám předtím nepředvídatelným. Jako příklad uvádí využití pevného materiálu jako zesilovače a rozmach fyziky pevných látek. Kritiku této „negativní regulace“ společenských interakcí a potřeb soudobým technickým objektem podává R. Jaulin, „Le mythe technologique“, *Revue de l'entreprise* 26 (speciální č. „L'ethnotecnologie“, březen 1979), 49-55. Autor přihlíží k práci A.G. Haudricourta, „La technologie culturelle, essai de méthodologie“, in B. Gille, *Histoire des techniques*, loc. cit.

220/ Medawar (*op. cit.*, 151-152) vyzdvihuje protiklad mezi písemným a ústním stylem vědců. První musí být „induktivní“, jinak by nebyl brán v úvahu; u druhého podává seznam výrazů běžně slychaných v laboratořích, mezi nimi také: *My results don't make a story yet*. Uzavírá: „Scientists are building explanatory structures, telling stories (...)“.

221/ Slavný příklad uvádí L.S. Feuer, *The Conflict of Generations* (1969), franc. př. Alexandre, *Einstein et le conflit des générations*, Brusel, Complexe, 1979. Jak ve své předmluvě k francouzskému překladu zdůrazňuje Moscovici, „teorie relativity se zrodila v improvizované ‚akademii‘, tvořené přáteli, z nichž žádný nebyl fyzik, vesměs jen inženýři a amatérští filosofové“.

222/ To je paradox Orwellův. Byrokrat promlouvá: „Nespokojíme se jen s negativní poslušností, ani s nejjedlejší povolností. Až se nám nakonec podáte, musí to být z vaší vlastní vůle“ (1984, N.Y., Harcourt and Brace, 1949; franc. př. Gallimard, 1950, 368). Tento paradox by se v řečové hře vyjádřil formulací: *Bud' svobodný*, nebo také: *Chťej to, co chceš*. Je analyzován u Watzlawicka ad., *op. cit.*, 203-207. Pokud jde o tyto paradoxy, viz J.M. Salanskis, „Genèses ‚actuelles‘ et genèses ‚sérielles‘ de l'inconsistant et de l'hétérogène“, *Critique* 379 (prosinec 1978), 1155-1173.

223/ Viz popis tenzí, které nevyhnutelně vytvoří masová informatizace ve francouzské společnosti, jak soudí Nora a Minc (*op. cit.*, Présentation).

224/ Viz poznámku 181. Srv. rozbor otevřených systémů u Watzlawicka ad., *op. cit.*, 117-148. Koncept otevřené systematičnosti je předmětem studie J.M. Salanskise, *Le systématique ouvert*, 1978.

225/ Po odluce církve od státu Feyerabend (*op. cit.*) požaduje v témž „laickém“ duchu odluku vědy od státu. Ale jak je tomu s odlukou vědy a peněz?

226/ Takový je alespoň jeden způsob, jak chápat tento termín, patřící do oblasti problematiky, kterou studuje O. Ducrot, *op. cit.*

227/ *Raison et légitimité*, loc. cit., passim, zejména 23-24: „Řeč funguje jako transformátor: (...) osobní znalosti se přeměňují ve výpovědi, potřeby a city v normativní očekávání (příkazy nebo hodnoty). Tato transformace vytváří závažný rozdíl, který odlišuje na jedné straně subjektivitu intence, chtění, požitku a bolesti a na druhé straně výrazy a normy, které si činí nárok na univerzálnost. Univerzálnost znamená objektivitu poznání a legitimnost uplatňovaných norem. Tato objektivita a tato legitimita zajišťují pospolitost (*Gemeinsamkeit*), která je podstatná pro utváření prožívaného společenského světa.“ Jak vidno, problematika takto vymezená, připouštějící pro otázku legitimacy jediný typ odpovědi – univerzálnost –, předpokládá na jedné straně totožnou legitimizaci pro subjekt poznání i pro subjekt jednání, v protikladu ke kantovské kritice, která odlišovala pojmovou univerzálnost, jež je přiměřená prvnímu z nich, od univerzálnosti idejí („nadsmyslné přirozenos-

ti“), jež tvoří horizont druhého; a na druhé straně pojímá nadále konsensus (*Gemeinschaft*) jako jediný možný horizont života lidstva.

228/ Ibid., 22, a poznámka překladatele. To, že metapreskriptivní výpovědi, vztahující se na preskripci, to znamená na normalizaci zákonů, jsou podřizovány *Diskursu*, je explicitně formulováno např. na str. 146: „Normativní nárok na platnost je sám rovněž kognitivní v tom smyslu, že vždy předpokládá, že by mohl být uznán v racionální diskusi.“

229/ G. Kortian, in *Métacritique*, Minuit, 1979, část V, podává kritický rozbor tohoto osvícenského aspektu Habermasova myšlení. Viz také od téhož autora „Le discours philosophique et son objet“, *Critique*, 1979.

230/ Viz J. Poulain, *cit. star'*, zde v poznámce 28; a k obecnější diskusi pragmatiky Searlovy a Gehlenovy: J. Poulain, „Pragmatique de la parole et pragmatique de la vie“, *Phi zéro* 7, 1 (září 1978), Université de Montréal, 5–50.

231/ Viz Tricot ad., *Informatique et libertés*, Rapport au gouvernement, La Documentation française, 1975. L. Joinet, „Les ‚pièges liberticides‘ de l’informatique“, *Le Monde diplomatique* 300 (březen 1979); pastmi, o nichž je tu řeč, jsou „aplikace ‚sociálních profilů‘ na masové řízení obyvatelstva a bezpečnostní logika, která je plodem automatizace společnosti“. Viz také akta a analýzy sebrané v *Interférences* 1 a 2 (zima 1974, jaro 1975), jejichž tématem je vytvoření lidových komunikačních sítí s použitím různých sdělovacích prostředků: jde o amatérské vysílačky (a zejména o jejich roli v Québecu během aféry F.L.Q. v říjnu 1970 a „Společné fronty“ v květnu 1972); o obecní rozhlasové vysílače ve Spojených státech a Kanadě; o vliv informatiky na podmínky redakční práce v tisku; o pirátské vysílačky (před jejich rozvojem v Itálii); o administrativní kartotéky, monopol I.B.M. a o infromatické sabotáže. Iverdonská městská rada (vaudský kanton), poté co odhlasovala zakoupení počítače (použitelného v roce 1981), stanovila také určitý počet pravidel: výhradní kompetence městské rady při rozhodování o tom, jaké údaje jsou shromažďovány a komu a za jakých podmínek jsou sdělovány; zpřístupnění všech údajů kterémukoli občanovi na jeho žádost (za určitý poplatek); právo každého občana obeznámit se s údaji na svém záznamu (je jich asi padesát), opravit je, obrátit se v souvislosti s nimi na městskou radu a případně na státní radu s reklamací; právo každého občana dovědět se (na požádání), jaké údaje týkající se jeho osoby jsou sdělovány a komu (*La semaine media*, 18, 1. březen 1979, 9).

OBSAH

O postmodernismu, smyslu umění a právu na vlastní příběh	5
(úvodní studie J. Pechara)	
Postmoderno vysvětlované dětem	
Upozornění	15
1. Odpověď na otázku: co je postmoderno?	17
2. Přípisek k příběhům	29
3. List k otázce univerzálních dějin	33
4. Memorandum o legitimitě	44
5. Depeše ke konfúzi racionalit	60
6. Postskriptum k teroru a k pojmu vznešeného	64
7. Poznámka o různých významech slůvka „post-“	69
8. Lístek k nové jevištní dekoraci	73
9. Glosa o rezistenci	76
10. Adresa k běhu filosofování	85
Poznámka	92
Postmoderní situace	
Úvodem	97
1. Pole zkoumání: vědění v informatizovaných společnostech	100
2. Problém: legitimizace	104
3. Metoda: řečové hry	107
4. Povaha společenské vazby: moderní alternativa	110
5. Povaha společenské vazby: postmoderní perspektiva	114
6. Pragmatika narativního vědění	119
7. Pragmatika vědeckého myšlení	126
8. Narativní funkce a legitimizace vědění	131
9. Příběhy legitimizující vědění	136

10. Delegitimizace	143
11. Bádání a jeho legitimizace performativitou	148
12. Výuka a její legitimizace performativitou	155
13. Postmoderní věda jako vyhledávání nestabilit	162
14. Legitimizace paralogií	170
Poznámky	178