

KŘESŤANSTVÍ JAKO HEGEMONICKÝ
PŘÍBĚH LÁSKY?
POSTMODERNÍ KRITIKA KŘESŤANSTVÍ
JEANA-FRANÇOISE LYOTARDA
A JEJÍ TEOLOGICKÁ REFLEXE

MARTIN KOČÍ, MARTIN MIHALIK

Úvod

Německý filosof náboženství Richard Schaeffler zastává názor, že filosofie se zrodila ve chvíli, kdy náboženství pozbylo své role být kritickým vědomím světa a spolu s tím zapomnělo i na sebekritický postoj vůči sobě. Tento proces je podle Schaefflera vlastně nepřetržitý a opakující se.¹ Vždy když náboženství přestane rozlišovat mezi poukazováním na pravdu a pravdou samotnou, má filosofie povinnost připomenout, že jedním z původních posláních náboženství je být kritickým vědomím lidstva a nikoliv jeho absolutistickým vládcem. Z toho lze usoudit, že lidé jako Feuerbach, Nietzsche, Marx, Freud a mnozí další měli teologům skutečně co říci. Dnes lze za tzv. soudobé kritické myšlení považovat filosofii (respektive různé filosofie) postmoderní.² Zastávat postoj, že postmoderní kritické filosofické myšlení je pouze módní záležitostí, a netřeba se jím proto příliš vzrušovat, je sice možné, ale naznačuje to jistou intelektuální lenost teologa, který by snad takový názor prosazoval. Základní program teologického myšlení totiž podle našeho přesvědčení spočívá v tom, co již v 10. století nádherně vyjádřil sv. Anselm z Canterbury větou *fides quaerens intellectum*. Postmoderní kritika vyslovovaná na adresu křesťanství je přitom závažná.

¹ Tuto tezi rozvíjí R. SCHAEFFLER v knize *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg – München: Alber, 1973.

² Pro postmoderní filosofii je příznačný právě obrat k náboženství, které se stává důležitým tématem autorů druhé poloviny 20. století. Z přehledových publikací, které pojednávají o tzv. „obratu k náboženství“ (*religious turn*) ve filosofii srov. např. MORNY, Joy (ed.). *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*. Heidelberg: Springer Dordrecht, 2011; VRIES, Hent de. *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

V této studii bychom chtěli dostat Anselmovu výroku a vzít v potaz rovněž upozornění Richarda Schaefflera, abychom filosofickou kritiku brali jako teologové vážně. Na následujících stranách se proto pokusíme prezentovat a teologicky reflektovat jednu z mnoha kritik vyslovených z úst postmoderních myslitelů na adresu křesťanství. Zaměříme se na francouzského myslitele a teoretika postmodernismu Jeana-Françoise Lyotarda a jeho poznámky o křesťanství.⁵ Nezůstaneme však u toho a pokusíme se představit teologický způsob, jak se zmíněnou kritikou pracovat, jak ji teologicky reflektovat a jak z ní vyvodit pro křesťanství inspirativní závěry.

1. Změna kontextu – kulturní monolit versus současná pluralita

Kritické myšlení filozofie je vždy zakořeněné v kontextu doby toho kterého autora. I abstraktní myšlenky se vyjadřují v různé době různými způsoby a různým jazykem. Navíc filosofové obvykle reagují přímo na otázky, které před ně staví jejich současnost. Postmoderní myšlení (jako kterékoliv jiné filosofické myšlení) se však také přímo vymezuje vůči obdobím, která „dnešku“ předcházela.

V této kapitole proto poukážeme na charakter postmoderního a moderního období, přičemž danou tematiku krátce uvedeme náčrtem doby premoderní. Čtenář si však musí být vědom, že k daným obdobím nepřistupujeme s historickou přesností a nechceme ani podat jejich detailní definice. Dějiny myšlenek jsou totiž pružnější na dataci, než dějiny v historiografickém chápání a proto je vhodné hned na začátku uvést, že každé vymezení jednotlivého období je spíše prostředkem, než samotným účelem naší práce. Vedle toho nemůžeme opomenout skutečnost, že rovněž pro Lyotarda byly pojmy „moderna“ či „postmo-

⁵ Jean-François Lyotard (1924–1998) působil nejprve jako profesor filosofie na lyceu v Alžírsku a posléze na mnoha významných univerzitách ve Francii a jako hostující profesor rovněž v USA (Yale). Ve svých filosofických začátcích se Lyotard věnoval syntéze marxismu a psychoanalýzy a byl aktivním členem politické buňky *Socialismus nebo barbarství*. Po vystřízlivění ze svých marxistických začátků se stává jedním z nejvýznamnějších teoretiků postmodernismu. K biografickým údajům o Lyotardovi srov. KORENÁ, Kristína. Jean François Lyotard. In GÁL, Egon – MARCELLI, Miroslav (ed.). *Za zrkadlom moderny. Filozofia posledného dvadsaťročia*, Bratislava: Archa, 1991, s. 67–69. K stručnému úvodu do Lyotardova myšlení a přehledu nejdůležitějších Lyotardových prací odkazujeme na PRIESOVÁ, CHRISTINE – WELSCH, Wolfgang. Jean-François Lyotard. In NIDA-RŮMELIN, Julian (ed.). *Slovník současných filozofů*, Praha: Garamond, 2001, s. 302–307.

derna“ spíše označením určitých způsobů myšlení, které se mohou v určité míře historicky překrývat.⁴

1.1 Premoderní společnost a nástup moderny

Lyotard nastiňuje tři základní způsoby myšlení: premoderní; moderní a postmoderní. Při charakteristice následnosti prvních dvou referuje zejména k událostem 18. a 19. století. V našem článku budeme analyzovat tyto způsoby myšlení a společnosti na ně navazující zejména v kontextu Evropy, respektive západního kulturního prostoru.

Premoderní společnost a její způsob myšlení zde můžeme označit jako *monolitický*. Od té doby, co se vytratilo pohanské náboženství, bylo dominantním tvůrcem evropské kultury křesťanství. Do reformace můžeme dokonce hovořit o jednotné křesťanské latinské tradici.⁵ Po 16. století se západní křesťanství rozdělilo na několik proudů, které si vytvářely vlastní kulturní tradice. To podstatné ovšem je, že otázka zda „být křesťanem“ tehdy ještě nebyla položena.

V pozdějším období však křesťanská Evropa, již otrěsená náboženskými válkami, prošla hlubokou transformací.⁶ V rámci kultury a myšlení se o slovo hlásilo osvícenství a z politického hlediska přišla Francouzská revoluce. Tato obě hnutí byla reflektována a svým způsobem dovršená ve spisech Immanuela Kanta.

Dosavadní společnost měla ústřední princip své existence ve víře v křesťanského Boha a v křesťanské morálce. Poté, co moderna odmítla

⁴ „[M]odernost ani takzvaná postmodernost nemohou být identifikovány ani definovány jako jasně popsané historické entity, přičemž postmodernost by přicházela vždy „po“ modernosti. Naopak je třeba říct, že postmoderní je vždy zahrnuto v moderním už proto, že modernost, moderní časovost, v sobě nese popud k sebezpřekročení do stavu, který se od ní liší. [...] Modernost je bez ustání těhotná svou postmoderností.“ LYOTARD, Jean-François. Přepsat modernost. In *Návrat a jiné eseje*, Praha: Herrmann a synové, 2002, s. 206.

⁵ Tento fakt ovšem nikterak nevylučuje vnitřní dynamiku premoderní křesťanské Evropy. Pokud v této souvislosti mluvíme o kulturním monolitu, máme tím na mysli jednotný základ, ze kterého tato kultura vycházela. Naprosto se v premoderní společnosti nejednalo o uniformitu. Ta přichází až spolu s modernou, jak poznamenává britský filosof Alasdair MacIntyre. Srov. MacINTYRE, Alasdair. *Zíráta ctinosti*, Praha: Oikoumené, 2004, s. 195.

⁶ Britský teolog Gavin D'Costa odmítá, že by novověké války byly primárně válkami náboženskými. Podle něj se jednalo o války nastupujících moderních národních států. D'Costa se domnívá, že označit novověké války za náboženské bylo manévrem, jak vystrnadit náboženství z veřejné sféry do soukromého života každého jednotlivce. Srov. G. D'COSTA, GAVIN. *The Making and Meaning of Religions*. In *Christianity and the World Religions*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009, s. 55–102. Zda šlo, či nešlo o náboženské války, je však z našeho pohledu vedlejší. Faktem je, že ti, kdo se navzájem zabíjeli, byli stále křesťané.

odvozovat svou legitimitu od Boha křesťanského zjevení, vytvořil se ve společnosti prostor pro nové principy a hodnoty. Takových principů se objevilo hned několik, důležitou se však stala skutečnost, že monolitický ráz společnosti, založené na jednom principu své integrace a legitimacy, byl nahrazen společností skládající se z několika sfér, do značné míry na sobě nezávislých. Samotné osamostatnění jednotlivých sfér bylo zapříčiněno právě jejich volbou různých integračních a legitimizačních principů.⁷

1.2 Věk metanarativních příběhů

Následkem masivního znejistění monolitické formy křesťanství v Evropě přichází osvícenství s jiným principem, který zakládá kulturu a společnost. Křesťanský Bůh zjevení je vystřídán rozumem. Osvícenci zpočátku postulovali i Boha, k němu se však člověk nevztahoval vírou (skrže náboženské zjevení), ale rozumem.⁸

Tento „deistický bůh“ však poskytoval legitimitu řádu světa jen krátce. Moderna následně zanevřela na Boha a vytvořila tím v 19. století prostor pro hledání nových legitimizačních principů, které by poskytovaly pevný základ a cíl pro společnost a opodstatnění přicházejících, respektive žádaných, společenských změn.⁹

Důsledkem opuštění jedné kulturní tradice byl přechod k moderní společnosti procesem tzv. funkcionální diferenciací.¹⁰ Vzhledem k tomu, že pominul jednotící prvek, kterým společnost nabírala svůj monolitický ráz, vzrostla jednotlivým sférám v rámci ní nezávislost. Každá tato sféra si následně vytvořila vlastní sociální vzorce, struktury, instituce a stanovila si vlastní cíl. Jejich vnitřním motivem bylo

⁷ Vlámský teolog Lieven Boeve tento proces nazývá *pilarisation*. Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Tradition: An Essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain: Peeters Press, 2003, s. 38–44.

⁸ Srov. VROOM, Hendrik M., Postscriptum. The Critique of the Critique of Enlightenment. In BOEVE, Lieven – SCHRIJVERS, Nicolaas Jan (ed.). *Faith in the Enlightenment? The Critique of the Enlightenment revisited*, Amsterdam: Rodopi, 2006, s. 340–358.

⁹ „Pro moderní společnost je charakteristické následující: (1) určitý soubor postojů vůči světu a vůbec idea světa, že je možno měnit svět lidským zásahem; (2) komplex ekonomických institucí, zejména v průmyslové výrobě a trhu; (3) určité spektrum politických institucí [...] S ohledem na tyto vlastnosti je modernita mnohem dynamičtější než předchozí typ společenského řádu. Jedná se o společnost – technicky řečeno o komplex institucí – která na rozdíl od jakékoli předchozí kultury, žije raději v budoucnosti, spíše než v minulosti.“ GIDDENS, Anthony – PIERSON, Christopher. *Conversations with Anthony Giddens. Making Sense of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 94 (výrazněji autoři).

¹⁰ Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Traditions*, s. 38.

navrátit integraci různým vrstvám společnosti, které se po ztrátě jednotného kulturního rámce rozpadly na množství samostatně stojících sociálních skupin. Pozitivističtí vědci moderních univerzit, dělníci industrializovaných továren, či měšťácká společnost, ti všichni si hledali vlastní integrační principy, které by legitimizovaly jejich status.

Lyotard ovšem poukazuje na závažnou odlišnost moderních a premoderních principů zakládajících společnost. Zatímco premoderní principy a tedy premoderní způsoby myšlení vzhlížely k minulosti jako ke svému východisku, moderní principy naopak hleděly spíše do budoucnosti, kde nacházely opodstatnění své existence. Opodstatnění, neboli legitimizace, znamená, že společenský život, konání, myšlení, či dokonce samotné užívání jazyka (pravidlo určující konsensus mezi adresorem a adresátem, které zajišťuje pravdivost výpovědi) v rámci konkrétního pod systému společnosti je pevně zasazené do konkrétní filosofie dějin, respektive do určité perspektivy, která se vztahuje k určitému dovršení.¹¹

Po rozpadu monolitní formy společnosti na různé pod systémy se rozpadla i monolitní legitimizace a jednotlivé sféry společnosti hledaly svou vlastní filosofii dějin, z níž by mohla povstat jejich legitimita. Úspěšné postulování vlastní legitimacy a tudíž vlastní filosofie dějin zajišťovalo jednotlivé sféře společnosti status, ve kterém se viděla jako klíčová a rozšířila svůj vlastní princip, na princip celospolečenský. V následující podkapitole se zaměříme právě na charakter jednotlivé sféry společnosti, která se chápala jako ústřední prvek celé společnosti a chtěla tak přetvořit i ostatní sféry společnosti k svému obrazu. Na základě vlastní filosofie dějin si vytvořila i vlastní struktury a instituce, které měly tomuto opracování „druhých“ napomoci a zajistit tak celému lidstvu postupný přerod do ideálního stavu. Celý tento komplex filosofie dějin, legitimizace, myšlení, jednání, či struktur a institucí jednotlivé sféry moderní společnosti usilující o přetvoření ostatních sfér podle jejich vlastních pravidel, budeme nazývat Lyotardovými slovy jako metanartivní příběhy (*grand-récit*),¹² jinak označované také jako moderní velké příběhy nebo moderní metavyprávění.

¹¹ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace. In *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 97.

¹² Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 97.

1.3 *Obecný charakter metanarativních příběhů*

Jean-François Lyotard charakterizuje modernu jako dobu velkých metanarativních příběhů.

Metanarativní příběhy [...] jsou ty, které charakterizují moderní myšlení: postupná emancipace rozumu a svobody, postupná nebo katastrofická emancipace práce (která je v kapitalismu zdrojem zcizované hodnoty), obohacení celého lidstva pokrokem kapitalistické vědotechniky, a dokonce také, počítáme-li 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.¹⁵

O moderních metavyprávěních můžeme hovořit jako o velkých filosoficko-spekulativních a politických příbězích.¹⁴ Obě Lyotardem rozpoznané tendence vycházejí z moderního přesvědčení ohledně takřka neomezených možností člověka v oblasti poznání, které následně umožní vytvoření lepšího, tj. racionálnějšího světa. Moderní velký narativ tak v sobě pojí pokus odvodit objektivní poznání světa na základě přísného užití racionality a zároveň příslibu emancipace člověka, progresu lidských dějin, který bude možný právě díky správnému epistemologickému přístupu ke světu. Jinými slovy bychom moderní perspektivu mohli vyjádřit větou: „Protože jsme se naučili používat rozum správným způsobem, budeme schopni učinit svět lepším, než kdykoliv předtím.“

Souhrnně můžeme říci, že metanarativy jsou totální filosofie dějin, které zajišťují etické a politické předpisy pro společnost a všeobecně regulují rozhodování jakož i předkládání kritérií pro posouzení toho, co je pravdivé.

Epistemologie, typická pro moderní metanarativní příběh, se formuje v osvícenství, především pak v německém idealismu a u francouzských encyklopedistů. Lyotard zde vidí pokus o sjednocující meta-diskurs, který měl legitimizovat dobové poznání přírody, metody zkoumání a deskripce lidské společnosti, stejně jako dobovou podobu státního zřízení, ve kterém byl tento růst objektivního poznání možný.

¹⁵ LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem. In *O postmodernismu*, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1995, s. 29.

¹⁴ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 136–142.

Politický prvek metapříběhů pracuje s ideou emancipace lidstva, která má vést k zdokonalení a prohloubení lidské svobody. Tato finální a absolutní svoboda se projeví v zákonodárství, ve statním zřízení a v podobě společnosti, která bude odrazem vůle lidu. Avšak již současné právo a současný politický systém je třeba napřímit k dosažení této svobody a této ideální společnosti.

Předcházející obecné úvahy postihují určité základní tendence moderních velkých příběhů. Když bychom měli analyzovat nějaké konkrétní příklady, tak uvidíme, že se bude jednat vždy o kombinaci metanarativního příběhu poznání spolu s metanarativním příběhem emancipace. Lyotardův vlastní výčet moderních velkých příběhů to potvrzuje:

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 zespolečnění práce, kapitalistický příběh osvobození od chudoby díky technickému a průmyslovému vývoji.¹⁵

1.4 Legitimita metanarativních příběhů

Ať se jedná o jakýkoliv metanarativní příběh, tak podle Lyotarda se zdá být zřejmé, že klíčový problém spojený s každým z uvedených příkladů, je otázka legitimizace.¹⁶ Metanarativy jsou legitimizační příběhy ve vztahu k institucím (společenským i politickým), k způsobům myšlení, k etice, k zákonům, atd.¹⁷ Legitimizaci hledají a odvozují z budoucnosti, což je podle Lyotarda odlišuje od mýtů, které plní rovněž funkci legitimizační, nicméně na základě nějaké události v minulosti. Velké moderní příběhy hledí k budoucnosti, k budoucí emancipaci, která má přijít. Zatímco křesťanství, či jiné náboženství, se tak vztahovalo ke svému legitimizačnímu principu převážně do minulosti (zjevení, nebo mýtus), systémy navazující na osvícenství obrátily svou

¹⁵ LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 34. Může se zdát, že křesťanský příběh, který Lyotard uvádí v tomto výčtu, působí ve společnosti ostatních příběhů poněkud rušivě, jelikož jeho vznik nelze klást do moderny. Vzhledem k povaze tohoto článku se k problému křesťanství v souvislosti s jeho zařazením mezi moderní metanarativy samozřejmě ještě vrátíme.

¹⁶ „Metanarativním příběhem nebo velkým příběhem míním právě různá vyprávění, která mají mít legitimizační funkci.“ Tamtéž, s. 30.

¹⁷ Srov. tamtéž, s. 52.

pozornost do budoucna. Základním legitimizačním principem se tak stal ideál univerzální emancipace. Společnost se měla nutně vyvíjet ke svému zlatému věku, který ji čekal v budoucnosti. Celé lidstvo bylo najednou vyzváno, aby učinilo za dost svým možnostem a překonalo tehdejší omezení v důvěře v budoucí vysvobození. Legitimizace se tak hledá „v budoucnosti, jejíž příchod se má připravit, to znamená v určité Ideji (sic!), která má být realizována“.¹⁸

Technicky vzato, všechny moderní metanarativy vytvářejí nějaký (moderní) projekt, který směřuje k realizaci totální filosofie dějin. Podstatným rysem tohoto projektu, kromě samotné legitimizace skrze účel, je jeho univerzalistický charakter. Optimismus moderního člověka si ve své filosofii dějin neuvědomoval vlastní meze a postuloval tak reálnou možnost transformovat celou společnost na základě ideálu, který si vytkl. Když však přistoupíme k detailnějšímu zkoumání těchto moderních projektů, vidíme na jedné straně jejich obsahovou rozdílnost, na straně druhé však nalezneme radikální strukturální podobnost.

Osvícenství chtělo vysvobodit člověka z pout nevědomosti. Pozitivismus rozvrhl nezbytný proces nárůstu poznání člověka, které bude sloužit podmanění si přírody. Budoucnost měla patřit člověku vědy, který bude umět vyřešit všechny problémy, s nimiž se setká vědecky.

Projekty emancipace navazovaly na projekty poznání. Jejich budoucím člověkem měl být v prvé řadě člověk s plnou svobodou. Vysvobodit dělníka z jha materiálních vztahů se odhodlal socialismus. Zánik soukromého vlastnictví a vytvoření beztřídní společnosti mělo být podmínkou daného osvobození, jehož se měl člověk dočkat v komunistickém „ráji“. Kapitalismus viděl princip navrácení svobody člověka v jeho ekonomické prosperitě, kterou měl zajistit svobodný trh. Liberalismus zase podmínil jakoukoliv ideu svobody svobodami politickými. Všechny emancipační projekty se však shodovali v tvrzení, že příští člověk, člověk budoucnosti bude člověkem svobodným.

Přes obsahovou rozdílnost různých projektů na jedné straně je zde evidentní jejich společné vnitřní tnutí po univerzalizaci celé společnosti na straně druhé. Následkem toho však jednotlivé projekty ústí do totalitarismu. Logika jednoho projektu je absolutizovaná na celou společnost a v případě zdárného úspěchu by měly být ostatní projekty vytěsňeny. Tuto nezbytnou potřebu vzájemného vytěsnění lze vidět

¹⁸ Tamtéž, s. 29.

zejména na projektech socialismu a kapitalismu. Absolutně realizovaná svoboda může přijít pouze tehdy, když „ten druhý“ projekt bude vytěsněn.

1.5 Selhání moderního projektu a (Lyotardova) vize postmoderny

Jean-François Lyotard ve svém slavném díle *La condition postmoderne* (1979) napsal, že velké příběhy moderny ztratily svoji důvěryhodnost.

Když věci v krajní míře zjednodušíme, je za *postmoderní* pokládána nedůvěřivost vůči metanarativním příběhům.¹⁹

A právě tento postoj nedůvěry vůči velkým příběhům (*grand-récit*), považuje Lyotard za charakteristiku doby jiné, jmenovitě doby *postmoderní*.²⁰ Zde musíme připomenout, že pojmy jako moderna a postmoderna neznamenaají pro Lyotarda označení nějaké dějinné epochy. Nemůžeme zde proto jednoduše chronologicky vymezit časový interval, ve kterém probíhá moderna a od kdy na scénu dějin vstupuje postmoderna. Jak jsme uvedli již výše, pro Lyotarda je moderna, stejně jako postmoderna, určitý způsob – modus – myšlení.²¹ V případě metanarativních příběhů, které jsou faktickým výstupem moderního myšlení, však podle Lyotarda došlo k tomu, že ztratily svou plauzibilitu. Univerzální cíl pro celou společnost, ke kterému se tyto velké moderní příběhy vztahovaly s nasazením a optimismem, byl totiž radikálně zpochybněn obdobím, které nastalo „[...] XIX. a XX. století nám teroru daly zakusit dosyta.“²²

Události v Budapešti roku 1956, Praze 1968, Polsku 1980 a mnohé další, zbořily stavbu, kterou se pokoušel vybudovat velký příběh

¹⁹ LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 97.

²⁰ Když se Lyotard zamýšlí nad významem oné předpony „post“, nastiňuje tři oblasti, jak lze postmodernu uchopit: (1) ve vztahu k architektuře, kde „post“ neznámá nic jiného než časovou souslednost v postupném vývoji; (2) vzhledem k proměně způsobu myšlení a jeho výrazových forem v umění, literatuře, filosofii, politice, atd. oproti způsobu myšlení moderny; (3) právě v souvislosti s nedůvěrou vůči moderním metanarativním příběhům, což souvisí s krizí moderního přesvědčení o nutnosti emancipace člověka. Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 69–72.

²¹ „Modernost není určitá epocha, nýbrž spíše určitý modus myšlení, vypovídání, senzibility.“ Tamtéž, s. 33.

²² Srov. tamtéž, s. 28.

socialismu a marxismu. Ekonomické krize z třicátých a sedmdesátých let minulého století, a chtělo by se nám dnes dodat, že taktéž krize z počátku století 21., vyvracejí příběh ekonomického liberalismu. Jedním z nejhrůznějších pohřebišť metanarativního myšlení je pak bezpochyby Osvětim a celá tragedie Shoa, která se udála v Evropské západní společnosti, která se nálepkovala označením *moderní* a jako teologové musíme dodat, že na mnoha místech také *křesťanská*.²³

Lyotard tak zpětně hodnotí modernu a zdůrazňuje, že optimismus jejích někdejších představitelů o nezbytném pokroku k dokonalé společnosti, nahradil teror válek a totalitních režimů. Jeho slova znějí tvrdě a rozhodně:

Zaplatili jsme už dost za nostalgickou touhu po celosti a jednotě, po smířením pojmu a smyslově vnímatelného, po zkušenosti průhledné a sdělitelné. Za všeobecným požadavkem uvolnění a zklidnění slyšíme mumláni touhu 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.²⁴

Tato odpověď je stručným náčrtem postmoderní reakce na modernu. Předznamenává definitivní zpochybnění radikálního optimismu o nezbytném pokroku k dokonalé společnosti a tedy zpochybnění samotného velkého příběhu. Po tomto zpochybnění se vytváří prostor pro malé příběhy (*petit-récit*), respektive pro otevřený narativ.

Velké metanarativní příběhy vystřídala pluralita současné postmoderní situace. To zdaleka neznamená, že by metanarativní tendence zcela vymizely. Rozdíl je v tom, „že zde již není žádná universální a všezahrnující perspektiva, která by si mohla nárokovat universál-

²³ „Všechno, co je skutečné, je rozumné, všechno, co je rozumné, je skutečné: ‚Osvětim‘ toto spekulativní učení vyvrací. [...] Vše co je proletářské, je komunistické, vše co je komunistické, je proletářské: Berlín 1953, Budapešť 1956, Československo 1968, Polsko 1980 – a ledacos vynechávám – vyvracejí učení historického materialismu: pracující povstávají proti straně. – Vše, co je demokratické, vychází z lidu a děje se pro něj, a naopak: francouzský Květen 1968 vyvrací učení parlamentárního liberalismu [...] Vše, co je svobodnou hrou nabídky a poptávky, prospívá obecnému zbohatnutí, a naopak: ‚krize 1911, 1929‘ vyvracejí učení ekonomického liberalismu. A ‚krize 1974–1979‘ vyvrací postkeynesiánskou úpravu tohoto učení. *Přechody slibované velkými teoretickými syntézami končí v krvavých slepých uličkách.*“ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, Praha: Filosofia, 1998, s. 285–286; č. 257.

²⁴ LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*, s. 28.

ní a objektivní platnost“.²⁵ Pluralita partikulárních narativů relativizuje integrační nároky metanarativů. Postmoderní situace tedy není situací radikálního relativismu, nýbrž situací radikální plurality, respektive neredukovatelné heterogenity.²⁶

Spolu s Welschem tak můžeme říct, že postmoderna podle Lyotarda znamená: „Konec velkých, sjednocujících a svazujících meta-vyprávění, [což] otevírá prostor pro fakticitu a nahodilost množství omezených a heteromorfních jazykových her, forem jednání a způsobů života.“²⁷

2. Moderní metanarativní příběh jako způsob moderního myšlení

Potom co jsme pojednali o vnější změně paradigmatu v současném myšlení a společnosti, budeme se v této kapitole věnovat detailně problematice metanarativních příběhů a to především z hlediska jejich vnitřní logiky. Pokusíme se tak postihnout strukturu a funkci velkého příběhu. V rámci toho představíme i dva příklady moderního velkého příběhu, aby bylo zřejmé, jakým způsobem přetvářel metanarativní příběh celou společnost a její vlastní strukturu. Tím budeme přivedeni k otázce, zda zde nacházíme nějakou souvislost mezi metanarativním příběhem a křesťanstvím.

2.1 Logika moderních metanarativních příběhů

Jednou z charakteristických vlastností postmoderní situace je pluralita. Důraz na pluralitu je obzvlášť patrný v Lyotardově jazykové pragmatice. Letmý nástin toho, co se pod tímto označením skrývá, nám pomůže ozřejmit problematiku moderních metanarativních příběhů a jejich logiku.²⁸

Skutečnost plurality nevyhnutelně ústí do různých konfliktů. Lyotard se ve svém „nejfilosofičtějším“ díle *Le différend* věnuje rozboru konfliktu v jazyce, respektive v řeči. Základní jednotkou jazyka je pod-

²⁵ BOEVE, Lieven. Thinking Sacramental Presence in a Postmodern Context. In BOEVE, Lieven – LEIJSEN, Lambert (ed.). *Sacramental Presence in a Postmodern Context*, Leuven: Peeters – Leuven University Press, 2001, s. 15.

²⁶ Srov. LYOTARD, Jean-François. *L'enthousiasme*, s. 114; *Rozepře*, s. 288; č. 263. Srov. také EVANS, Fred. Lyotard, Bakhtin, and Radical Heterogeneity. In SILVERMAN, Hugh J. (ed.), *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, New York: Routledge, 2002, s. 61–74.

²⁷ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*, Praha: Zvon, 1994, s. 42.

²⁸ K následujícímu výkladu srov. LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 211–234; č. 181–209.

le Lyotarda věta (*phrase*), lépe řečeno událost věty.²⁹ Za vyslovenou větou následuje podle Lyotarda vždy další věta. Postmoderní situace plurality spočívá primárně v tom, že není dopředu jasné, jaká věta bude následovat po větě předcházející. Jedinou jistotou je, že bude „něco“ následovat, protože podle Lyotarda i ticho je věta. Spolu s Lievenem Boevem tak můžeme říct: „Zatímco spojení vět je nutné, tak povaha jejich navazování je nahodilá.“³⁰

Jak jsme uvedli již na začátku, jednotícím principem premoderní společnosti bylo křesťanství. Nyní můžeme dodat, že křesťanství bylo nejen jednotícím principem společnosti, ale i rozdílných diskursů. Zjevení bylo základem pro diskursy popisné, normativní, preskriptivní či dokonce estetické. Tento jednotící princip měl univerzální charakter, neboť zahrnoval celou paletu prvků společnosti i prvků jazyka (myšlení).

Bez jednotícího principu je však vzájemný konflikt nevyhnutelný. Jedná se přitom o konflikt různých žánrů diskursu (*genre de discours*), což je Lyotardův pojem pro to, co Wittgenstein nazývá termínem „jazyková hra“. Žánr diskursu poskytuje pravidla pro návaznost jednotlivých vět.³¹ Nicméně právě pluralita žánrů diskursu, které se v postmoderní situaci střetávají, dává povstat konfliktům.³² Každá věta totiž vzbudí očekávání nad možným navázáním. Toto očekávání hledí vždy k různým větám, které by mohly navázat. Avšak ve skutečnosti navá-

²⁹ Srov. tamtéž, s. 20.

³⁰ BOEVE, Lieven. J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives. Toward a Postmodern Political Theology. In SCHRIJVER, Georgie De (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-Economic and Cultural Paradigms* (BETL, 135), Leuven: Peeters, s. 300.

Podobnou nejistotu si uvědomil už Immanuel Kant, který odmítl přímé navazování teoretického a praktického rozumu. Deskriptivní poznání bylo ohraničené zkušeností a apriorní „výbavou“ poznávajícího subjektu, podobně bylo ohraničené i praktické poznání, které nacházelo svou legitimitu v kategorickém imperativu (a poměřovalo konání, vždy vzhledem k tomuto imperativu) a vůči poznání byly zase vymezeny ideje, které nepatřily ani k praktickému rozumu a zároveň ani nevycházeli ze zkušenosti. Vůči těmto idejím bylo vymezené samotné čisté poznání. Kant reagoval zejména na tehdejší metafyziku, která příliš rychle přecházela z oblasti zkušenosti k oblasti morální a oblasti nadpřirozena. Metafyzika se snažila vytvořit jakousi univerzální syntézu. Kant však vidí mezi těmito oblastmi rozdíl a postuluje tak to, co později Lyotard nazve žánr diskursu. K Lyotardově recepci Kanta srov. např. LYOTARD, Jean-François. *Lessons on the Analytic of the Sublime. Kant's Critique of Judgement*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

³¹ Srov. LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 209–210; č. 179–180.

³² „Z hlediska obecné perspektivy můžeme tento konflikt hodnotit jako konflikt mezi různými žánry diskursu, protože navazování vět není samo sebe určující, ale odvislé od diskursu.“ BOEVE, Lieven. J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives, s. 300.

že jen jedna věta. Ostatní očekávání zůstane nenaplněné. Lyotard zde hovoří o relativní prázdnotě, kterou očekávání vytváří. Ukončení jedné věty a očekávání druhé, vytváří jakýsi volný prostor pro jinou větu. A protože v samotné větě neexistuje dostatečné pravidlo, na základě kterého by bylo možné navázat právě jednu další větu, je navazování kontingentní záležitostí. Očekávání je přerušeno diskursem, který naváže další větu. Možných diskursů je však více a přemostit očekávání může pouze jeden. Ostatní diskursy jsou v důsledku „vítězným diskursem“ vytlačeny. Zde si musíme všimnout, že věta, která je navázána, netvoří s větou předchozí jakousi předznačenou harmonii. Výběr jedné konkrétní věty nutně vylučuje aktualizaci jiných vět. Věty, které se „nedostaly ke slovu“, se tak ocitly vůči vítězné větě v konfliktu.

Tento konflikt nazývá Lyotard francouzským termínem *différend*, pro který se vžil český překlad *rozepře*. Lyotard však vedle rozepře rozlišuje ještě jeden typ konfliktu, který označuje francouzským slovem *litige*, což je ekvivalent pro (soudní) *spor*. Rozdíl mezi těmito dvěma situacemi konfliktu spočívá v tom, že v případě *sporu*, zde existuje pravidlo, jehož pomocí je konflikt možné vyřešit. U *rozepře* není takové pravidlo k dispozici. Řešení konfliktu se tak musí hledat.

V situaci pouze jednoho dominantního diskursu při nastalém konfliktu platí, že bude řešen podle strategie soudního sporu. Je zde jasné pravidlo, které je v držení metanarativního příběhu, resp. je v rukou těch, kteří tento metanarativní příběh vyprávějí. Pokud dojde k střetnutí s jiným žánrem diskursu, metanarativ aplikuje vlastní pravidlo na řešení tohoto konfliktu. Jinými slovy, v situaci metanarativního příběhu je po události věty vždy předvídatelné, jaká věta bude následovat. Často je následující věta dokonce evidentní, jelikož navázání vět je předem dané. V situaci postmoderní plurality, tj. v situaci mnoha diskursů s různými pravidly návaznosti vět (pravidly hry), však není dopředu jasné, podle jakého pravidla bude následovat další věta. Postmoderní situace je situací rozepře.

Nyní se samozřejmě nabízí otázka, proč by rozepře měla být záležitostí až doby postmoderní. Vždyť minimálně moderna, tj. doba osvícenská a po-osvícenská, zná rovněž situaci plurality, respektive různých žánrů diskursu. Co je tedy na postmoderní situaci tak jiné?

Podle Lyotarda spočívá hlavní rozdíl v tom, že v postmoderní situaci nemáme žádný metadiskurs, který by převyšoval všechny ostatní diskursy a direktivně by určoval pravidla následnosti vět. Přestože moderna znala pluralitu žánrů diskursu (jak jsme o tom mluvili v předcházející kapitole), tak moderní žánry diskursu byly fakticky vždy metanarativní

žánry diskursu. To znamená, že nedbaly na faktickou pluralitu diskursů a vždy se pokoušely „ze shora“ direktivně aplikovat vlastní pravidlo návaznosti vět. Každý konflikt byl v moderně řešen jako spor.

Moderna sice znala pluralitu diskursů, avšak tyto žánry diskursu byly vždy jasně definovány a jednoznačně vymezeny vůči jiným žánrům. Řečeno jinak, každý žánr diskursu vytvářel svůj vlastní „svět“, respektive vlastní strukturu světa, která poskytovala vlastní specifickou perspektivu pohledu na *universum*. V každém případě se jednalo o perspektivu, která byla konfrontačně zaměřena vůči perspektivám jiným. Dialog s ostatními diskursy nebyl na pořadu dne a nebyl vyhledáván. Konflikt byl oboustrannou příležitostí dokázat pravdivost vlastního metanarativního příběhu. Moderní žánr diskursu se tedy pokoušel integrovat co největší počet lidí do jasně definovaného systému, ve kterém jsou jasná pravidla.

Tímto dospíváme k pojmu *moderní metanarativní příběh (grand récit)*, což je všezahrnující systém, jenž si uzurpoval nárok, že poznává realitu tak, jak je; že nabízí pravidla hry, která jsou jediná správná; a že má objektivní universální platnost. Metanarativní příběh měl svou vlastní logiku, resp. pravidla navazování vět, a tudíž kritika, která přicházela z prostředí jiného narativu, byla bezpředmětná, resp. vždy se jednalo o protivníkovy omyly.⁵³ Navíc kritický postoj protivníka – tj. jiného metanarativního příběhu – mohl být relativně snadno vyvrácen tím, že na obhajobu vlastního stanoviska byla užitá pravidla vlastního diskursu. Protivník byl tedy usvědčen z omylu a bylo mu zakázáno mluvit.

2.2 Metanarativní příběhy jako diskursy regulativních idejí

V předcházejícím textu jsme se zaměřili na logiku metanarativního příběhu. Nyní se pokusíme postoupit ještě dál a postihnout některé obecné charakteristiky metanarativního příběhu. Na základě Lyotarda jich můžeme rozlišit hned několik, které lze označit za základní.⁵⁴

Z našeho předchozího výkladu vyplývá, že metanarativní příběh je vždy orientován na určitou ideu. Jedná se o ideu, která je emancipační (tj. smě-

⁵³ Příkladem par excellence může být zajímavá recenze Bohuslava Matějů uveřejněná v Časopise katolického duchovenstva na počátku 20. století. Srov. MATĚJŮ, Bohuslav. Víra katolická dokázaná a obhájená slovy a důvody nepřátel... Jakub Bottau. *ČKD* č. 8 (1903), s. 531–532. Výmluvnějším příkladem moderního metanarativního myšlení může být snad jen recenzovaná kniha.

⁵⁴ Srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderno vysvětlované dětem, s. 33–43.

řuje ke své realizaci v budoucnosti)⁵⁵ a zároveň legitimizační (tj. na základě příslibu emancipace poskytuje základ pro metanarativní vyprávění).⁵⁶ Souhrnně můžeme říct, že metanarativní příběh je řízen *regulativní Ideou*.

Liotard zmiňuje: křesťanství v souvislosti s ideou lásky; osvícenství s ideou racionálního pokroku; marxismus, kde se řídící ideou stává beztřídní pracující společnost; kapitalismus je veden ideou průmyslového pokroku, hegelianismus, čili spekulativní filosofie orientující se na ideu dialektiky všeho konkrétního.

Jelikož je na vše nahlíženo skrze logiku právě jedné regulativní ideje (proletariát, láska, kapitál, pokrok, atd.), je zapomenuto na logiky jiné, respektive pluralita různých vyprávění a příběhů je přeznačena. Každý jeden metanarativ si nárokuje, že poznává a popisuje realitu tak, „jak skutečně je“. Všechny ostatní možnosti jsou podřazeny metanarativnímu žánru diskursu, který se tak projevuje jako totalizující narativ. Totalita metanarativního příběhu se stupňuje s tím, že zde není žádné jeho vnější zpochybnění. Ve skutečnosti z hlediska metanarativního příběhu není vnější zpochybnění ani možné. Vše je zahrnuto a pře-vyprávěno v intencích metanarativního příběhu. Napětí, které vytváří setkání dvou příběhů, je přemostěno a v konečném důsledku vymazáno. Pokud se přeci jen něco nepodaří skloubit s velkým příběhem, je to doslova „zahráno do autu“. Prohlásí se, že tento výrok nemá žádnou logiku a mohl být vysloven pouze tím, kdo je naprosto odcizen cílům „našeho“ emancipačního příběhu. Takový člověk je tedy třídní nepřítel, heretik, nebo primitiv.

Na základě toho, co jsme vyslovili na předcházejících stránkách, bychom mohli moderní metanarativní příběh popsat pomocí těchto charakteristik:

- (1) jedná se o systémy legitimující sebe sama na základě předpokládaného směřování dějin,
- (2) vyznačují se universalistickým nárokem vše zahrnout do své interpretace,
- (3) je zde patrný exklusivistický nárok, že skutečnost je poznávána a popisována tak, „jak doopravdy je“,

⁵⁵ „Myšlení i aktivita XIX. a XX. století jsou ovládány Ideou emancipace lidstva. Tato idea se formuje na konci XVIII. století ve filosofii osvícenství a ve Francouzské revoluci.“ Tamtéž, s. 73.

⁵⁶ „Tato Idea (svobody, osvícenosti, socialismu, obecného zbohatnutí) má legitimizující hodnotu proto, že je universální.“ Tamtéž, s. 52.

(4) jedná se o hegemonický diskurs, který sobě podřazuje všechny ostatní diskursy.⁵⁷

Po tomto víceméně teoretickém rozboru se zdá vhodné ukázat, jak metanarativní příběh fungoval takřkajíc v praxi.

2.3 Praxe metanarativních příběhů

Moderní projekty, které zakládají identitu moderního člověka, způsobilily radikální restrukturalizaci společnosti. Před-osvěcenská Evropa nacházela svůj ústřední princip v křesťanství. Církev a víra formovaly všechny její vrstvy; od školství, přes vědu, politiku až po volný čas.

Moderní projekty, které nastoupily po křesťanství, podobně nezůstaly jen na rovině teoretického návrhu. Myšlenky mají zkrátka své důsledky, které nejednou bývají celospolečenské. Moderní projekt se stal předmětem filozofie, východiskem politických a přírodních věd a takto vtělil svoji ideu emancipace i mezi ostatní vrstvy společnosti. Devatenácté století je období vzniku různých politických stran, společenských hnutí, či speciálních organizací.⁵⁸

Společným jmenovatelem těchto společenských změn je optimismus.⁵⁹ Změny ve vývoji vědy a techniky v daném období stmelily politické myslitele, aby se podobnou revoluci pokusili prosadit i ve společnosti. Společenské vize, které by v renesanci patřily mezi utopie, se v moderní době staly tématem dne. Společnost byla podle tehdejších myslitelů připravena na cestu ke svému dokonalému stavu. Idea emancipace, kterou postuloval liberalismus, socialismus a rovněž kapita-

⁵⁷ Srov. BOEVE, Lieven. Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context. *Louvain Studies* 20 (1995), s. 371.

⁵⁸ Boeove dokládá formování komplexních modernistických institucí a struktur ve své rodné Belgii. Mimo jiné se zmiňuje také o vytváření uzavřených struktur moderního katolicismu zhruba od encykliky Řehoře XVI. *Mirari vos* (1832) po encykliku Pia XII. *Humani generis* (1950). Katolicismus moderny se uzavřel do vlastního narativu a vytvořil opozici zejména vůči ostatním metanarativním příběhům, jejichž součástí byla i proticírkevní rétorika. Boeve označuje tento katolický metanarativ za *counter-narrative*. Srov. BOEVE, Lieven. *Interrupting Traditions*, s. 44–49. Tuto katolickou uzavřenost a opozici vůči všem může dobře ilustrovat postoj, který svého času zastával královehradecký biskup Brynych: „Zvěčnělý biskup Brynych porozuměl své době, on správně postřehl, že nutno postaviti proti knize knihu, list proti listu, tisk proti tisku, spolek proti spolku, ale proti zlobě a zášti nepřátel křesťanskou lásku bratrskou. Hájití víru a církev dlužno týmiž zbraněmi, jichž užívají nepřátelé k hanobení a podvracení jejímu.“ M. Kovář, „Biskup Edna a Jan Nep. Brynych“, *Sborník historického kroužku* 4, č. 1 (1905), s. 1.

⁵⁹ Otázce souvislosti mezi modernou a optimismem se věnuje např. GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, s. 79–112.

lismus, vyžadovala odstranění různých překážek, které by mohly stát v cestě její realizaci.

Danou ideu emancipace a vizi budoucí společnosti si však jednotlivé moderní projekty ztvárnily na základě vlastních specifických východisek, a tak se ocitly nejen ve vzájemné soutěži, ale také v opozici vůči sobě. Idea beztrždní společnosti, kde by všechno bylo všech, si nutně vyžadovala odstranění soukromého vlastnictví, jehož nárůst zase postuloval kapitalismus. Politické svobody liberalismu byly zase v protikladu k socialistické myšlence dočasného omezení svobody za účelem definitivního skoncování s vykořisťováním a potlačáním buržoazních prvků ve společnosti.

Pokud tedy dané moderní projekty postulovaly protikladné vize společnosti, pak si musely vytvářet i protikladné společenské struktury či instituce.⁴⁰ Vzájemné napětí mezi danými projekty tak vyvrcholilo vytvořením struktur, které byly vůči ostatním uzavřeny. Po křesťanské společnosti před osvícenstvím tak nastoupila moderní společnost rozštěpena do několika podsystémů, které byly jasně definované. Zatímco tedy premoderní společnost lze označit, s určitým zjednodušením jako monolitickou, tak moderní je možné považovat za fragmentovanou.⁴¹ V rámci jednoho pilíře tak vznikl malý „svět“, který byl sám pro sebe. Obyvatelé tohoto světa měli vlastní společenské struktury, na kterých se účastnili a které si na základě vlastní ideje emancipace vytvářeli. Svět jednoho pilíře měl vlastní politickou stranu, která reprezentovala jeho názory a požadavky, vlastní společenská sdružení, ve kterých probíhala diskuse a tvořila se vlastní „ideologie“. V závislosti na daném pilíři vznikaly školy, odborové organizace, vydavatelství, knihovny, a především tisk, který denně rozšiřoval myšlenky toho, či onoho metanarativního příběhu mezi širší veřejnost.

Dítě narozené v rodině, která patřila do jednoho takto jasně vymezeného podsystému, tak mohlo prožít celý život, v rámci podobně smýšlejícího kolektivu. Od členství v mládežnických organizacích, přes výchovu v rodině, politický a filosofický názor, až po volnočasové aktivity v dospělosti byla jeho identita formována na způsob vize konkrétního podsystému. Struktura a logika podsystému se stala paradigmatem nejen

⁴⁰ „Velké příběhy [...] legitimizují instituce a formy společenské a politické praxe, zákony, etiky, způsoby myšlení a symboliky.“ LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno vysvětlované dětem*, s. 52.

⁴¹ Srov. NEAL, Artur G. *Sociological Perspectives on Modernity. Multiple Models and Competing Realities*. New York: Peter Lang Publishing, 2007, s. 158–160.

společenského chování, ale i osobního přesvědčení a morálky daného jedince. Člověk tak žil svůj osobní příběh jako součást jednoho velkého moderního příběhu. Tento velký příběh poskytoval člověku nejen společenské podmínky, ale i celkovou jistotu a smysl, o které se mohl opřít.⁴²

Postupme ještě o krok dál a podívejme se na dva příklady metanarativního příběhu.

2.4 Kapitalismus

Kapitalismus je jedním z moderních metanarativních příběhů, který člověku slibuje emancipaci, zárnou budoucnost a prospěch. V kapitalismu jsou veškerá pravidla diskursu podřízena násobení kapitálu. Vše je nahlíženo skrze logiku trhu. Regulativní ideou je zisk, protože je to právě zisk, který je cestou k emancipaci. Neustálá akumulace zisku a vývoj trhu je cestou k emancipaci a větší svobodě lidstva. Z hlediska jazykové pragmatiky bychom mohli říct, že návaznost vět je podřízena této logice trhu a obchodu. Ve skutečnosti se v kapitalistickém příběhu nemůže nic odehrát, protože vše je dopředu předpokládáno. Vždy tu bude x , které kupuje, a y , které prodává. Vždy bude docházet k transferu kapitálu. Všechno a všichni jsou přepočítáni na hodnotu peněz. Lyotard to ukazuje na příkladu vědy a umění.⁴³ Kapitalismus uznává za vědu pouze to, co potencionálně přinese další zisk. Umění je pouze to, co bude možné prodat. Lyotard mluví o nebezpečí *marketizace věděni* a o nebezpečí přechodu od *kultury* ke *kulturnímu průmyslu*. Věda není pro vědění a umění již neplní funkci kritického vědomí současné doby. Obojí je v logice kapitalismu investice. Vědec, jehož výzkum nelze prodat, či využít k zisku je nepotřebný, a umělec, který nezískal masy, nemá právo mluvit.

V posledku je celý lidský život integrován do hegemonické logiky trhu, nabídky a poptávky. Lidská moudrost a kultura se stává zbožím, jako je jakékoliv jiné.

2.5 Socialismus

Protikladný metanarativem vůči kapitalismu je socialismus.⁴⁴ Na rozdíl od kapitalismu, který se snaží nahlížet na svět prostřednictvím

⁴² Ke kontextu moderní i postmoderní identity srov. LYOTARD, Jean-François. Postmoderní situace, s. 115–116.

⁴³ Srov. tamtéž, s. 148–154; LYOTARD, Jean-François. *L'inhumain*, Paris: Galiée, 1988, s. 116–117.

⁴⁴ Lyotard při popisu moderního metanarativu socialismu referuje buď přímo k socialismu, nebo marxismu, případně ke komunismu, vždy podle kontextu problému,

regulativní ideje trhu, socialismus se řídí ideou emancipujícího se proletariátu. Na základě této ideje se má společnost postupně transformovat směrem k cíli, kterým je beztřídní společnost. Obsah regulativní ideje je tak v kapitalismu a socialismu sice radikálně odlišný, avšak v metodické rovině naopak nachází Lyotard závažné podobnosti.⁴⁵ Oba vycházejí z ideje emancipace, na základě které chtějí měnit společnost k určitému ideálu. Socialismus podobně jako kapitalismus formuje své vidění společnosti v rámci kognitivního aparátu, kterým je zde dialekticko-materialistická logika. Socialismus také zobecňuje jazykové prostředky a tedy i vyjadřování o světě a společnosti. Regulativní idea, kterou je proletariát, je totožná s tím, kdo je mluvčím této ideje (proletariát), která je následně předávaná adresátovi, (kterým je opět proletariát). Finální uskutečnění socialismus je potom emancipovaný proletariát.

Na základě zobecnění je pak vytěsněna jakákoliv *rozepře*. Veškeré navazování je regulováno ideou, která dopředu určuje možnosti navazování, zatímco odlišné možnosti jsou vytěsněny a není jim dovoleno zaznít. Toto vytěsnění se děje ve jménu dosažení cíle, kterým je zmiňovaná beztřídní společnost. Nástrojem vytěsnění jakýchkoliv odlišných navazování je v socialismu revoluce. Všechny instance, které se revoluce neúčastní, jsou považovány jako *jiné* (other) a tím pádem označené za kontra-revoluční síly, které stojí v cestě nastolení spravedlivé společnosti.

Na socialismu je navíc zřetelně rozpoznatelný i moderní optimismus, který se domníval, že může vytouženou společnost dosáhnout v relativně krátkém čase. Tento krátký čas si však měl vyžádat nezbytné oběti, které stále mimo velký příběh socialismu a brzdily pokrok na cestě k univerzálnímu cíli.⁴⁶

na který upozorňuje. Pro účely naší studie postačí, pokud vybereme právě termín socialismus.

⁴⁵ Lyotard se zmiňuje o socialismu např.: *Rozepře*, 273–277, 281; č. 236–243, 250; LYOTARD, Jean-François. *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris: Éditions Galilée, 1984, s. 23–31; LYOTARD, Jean-François. *Postmodern Fables*, Minneapolis: The University Minnesota Press, 1997, s. 67–80.

⁴⁶ Fungování metanarativu socialismu v jeho pozdní fázi vykreslil výstižným způsobem Václav Havel ve své esejí „Moc bezmocných“. První prezident České republiky upozorňuje na společenský systém, který se vnitřně zcela uzavřel a stal se mašinérií, v níž člověk fungoval výhradně jen jako parciální součástka. V post-totalitní společnosti (jak Havel nazývá země někdejšího východního bloku před revolucí v r. 1989) byl zpochybněn optimismus spojený s dosažením cíle komunistické společnosti a tak tento systém zůstal fungovat jen kvůli sobě samému: „Samočinný pohyb takticky odlišťované a anonymizované moci je jednou z dimenzí onoho základního „samo-

3. Křesťanský (metanarativní) příběh

Liotard považuje křesťanství za jeden z metanarativních příběhů. Liotard sice není filosofem, kterého bychom mohli zařadit do tzv. „náboženskému obratu v současné francouzské filosofii“,⁴⁷ nicméně kritickou reflexí křesťanství se přece jen zabýval.⁴⁸ Ve svém rozsáhlém díle *Rozepře* věnuje křesťanství pouze čtyři paragrafy, přesto se jedná pravděpodobně o nejnámější a nejzávažnější Lyotardovy výroky na adresu křesťanství.

Křesťanský příběh zvítězil v Římě nad příběhy ostatními proto, že když do jednotlivých příběhů a do vyprávění těchto příběhů uvedl lásku k nepředvídatelnému, označil tím, oč jde v onom žánru samotném. Milovat to, co vyvstává jako dar, a milovat dokonce i samu otázku: *Vývstane?* jako příslib dobré zvěsti – to dovoluje navázat na všechno, co vyvstane, včetně ostatních vyprávění (a později dokonce i včetně ostatních žánrů).⁴⁹

pohybu‘ systému; jako by si diktát tohoto ‚samopohybu‘ sám vybíral do mocenské struktury lidi bez individuální vůle; jako by tento ‚diktát fráze‘ sám zval k moci ‚frázovitě lidí‘ jako nejlepší garanty ‚samopohybu‘ post-totalitního systému.“ Jinakost je vytěsňena a subjekt je zkrátka donucen podřídit se systému. „[...] ve skutečnosti jeden druhého nutí svým heslem přijímat danou hru a stvrzovat tím i danou moc, jeden druhého prostě pomáhá udržet v poslušnosti. Oba jsou objektem ovládnutí, ale zároveň i jeho subjektem; jsou obětí systému i jeho nástrojem.“ Cílem je úplně vtáhnout, dalo by se říct až pohlcení subjektu do systému. „[P]atří k podstatě post-totalitního systému, že vtahuje do mocenské struktury každého člověka, nikoli ovšem proto, aby v ní realizoval svou lidskou identitu, ale proto, aby se jí zřekl ve prospěch ‚identity systému‘, totiž aby byl spolunositelem jeho celkového ‚samopohybu‘, sluhou jeho samoúčelu, aby participoval na odpovědnosti za něj a byl do něj zavlečen.“ Havel přitom poukazuje na problém jinakosti vůči systému, která byla účelně vytlačována. Jinakost, v tomto případně disent (Havel se při popisu disidentstva často odvolává na Chartu 77), zpochybňoval zaběhnuté fungování systému. „Vláda ovšem od první chvíle Chartu pojmá jako společenství výrazně opoziční a jako k takové se k ní také chová. To znamená, že vláda [...] vidí [Chartu] v podstatě ve všem, co se vymyká totální manipulaci, a co tudíž popírá princip absolutního nároku systému na člověka.“ Je to logické, protože kdyby se jinakosti podařilo narušit uzavřený narativ, došlo by k jeho zpochybnění. Havel k tomu dodává: „[T]ím, že porušil ‚pravidla hry‘, *zruší hru* jako takovou. Odhalil ji jako pouhou hru. Rozbil svět ‚zdání‘...“ HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny, 1990; text dostupný online <http://www.vaclavhavel.cz/showtrans.php?cat=eseje&val=2_eseje.html&typ=HTML> (staženo 9. 4. 2011).

⁴⁷ Zde bychom hledali spíše jména jako Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacost a Jacques Derrida.

⁴⁸ Nejvýznamnější místa, kde Lyotard polemizuje s křesťanstvím, jsou následující: Post-moderno vysvětlované dětem, s. 35–43; *Postmodern Fables*, s. 67–101, 213–214 a takřka celá kniha LYOTARD, Jean-François – GRUBER, Eberhard. *Un trait d'union, Sainte-Foy*: Griffon d'argile, 1993.

⁴⁹ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 255–256; č. 232.

Liotard tak považuje křesťanství za metanarativní diskurs lásky.⁵⁰ Dokonce lze říct, že křesťanství je pro Lyotarda metanarativní příběh par excellence. Abychom vysvětlili tuto tezi, budeme se tázat, zda křesťanství pasuje do charakteristik metanarativních příběhů, o kterých jsme pojednávali v předchozím textu. Budeme se přitom držet vlámského teologa Lievena Boeva, který vzal Lyotardovu kritiku na adresu křesťanství vážně a dlouhodobě se jí zabývá.⁵¹

Zatímco na předchozích stránkách jsme se povětšinou věnovali moderním velkým příběhům, které se na scéně světa objevily s osvícenstvím, tak v případě křesťanství zcela jistě nemůžeme hovořit výlučně o *moderním* metapříběhu. A nemyslíme zde přitom jen na dějinné období vzniku křesťanského náboženství. Máme na mysli spíše to, že logika křesťanství není zcela totožná s moderním způsobem myšlení. Křesťanství totiž v sobě spojuje dvojí legitimizaci – premoderní legitimizaci z počátku a moderní legitimizaci na základě budoucnosti.⁵²

Křesťanství se ohlíží zpět do minulosti a vypráví příběh o stvoření světa a člověka, příběh o pádu člověka, příběh o exodu a putování na poušti, příběh o obdržení zákona [...] a především příběh o vtělení

⁵⁰ Teolog James K. Smith se domnívá, že Lyotardův pojem *metanarativ* nelze aplikovat na křesťanství, ba dokonce, že ani sám Lyotard nemínil křesťanství označovat za metanarativní příběh. Smith dokonce chápe Lyotarda jako jednostranného spojence křesťanů, který jim poskytl nástroj, jak odhalit v těch druhých jejich metanarativní tendence. Srov. SMITH, James K. *Who is Affraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids: Baker Academy, 2006, s. 59–79. Z výroků samotného Lyotarda je zjevné, že Lyotard křesťanství za metanarativní příběh považuje. Tak také odpověděl Smithovi Ron Kubsch. Srov. KUBSCH, Ron. *Why Christianity is an Emancipation Narrative for François Lyotard* (MBS Texte, 93), Martin Bucer Seminar, 2008.

⁵¹ Boeve publikoval o teologické reflexi Lyotardova myšlení několik důležitých studií. Srov. již zmíněné články „J.-F. Lyotard's Critique of Master Narratives: Towards a Postmodern Political Theology?“ a „Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context.“ Další důležité Boeveho studie k našemu tématu jsou: *Critical Consciousness in the Postmodern Condition: A New Opportunity for Theology? Philosophy & Theology* 10 (1997), s. 449–468; (Post)modern Theology on Trial? Towards a Radical Theological Hermeneutics of Christian Particularity. *Louvain studies* 28 (2005), s. 240–254. Rovněž Boeve knihy – již citovaná *Interrupting Traditions a God Interrupts History*, New York: Continuum, 2007 – jsou inspirovány a v mnohém ovlivněny Lyotardovým myšlením. V neposlední řadě bychom zde chtěli představit Boeveho myšlenky z jeho dosud nepublikovaných studií – „Jean-François Lyotard on Differends and Unrepresentable Otherness. Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative“ a „The Christian Hegemonic Narrative of Love“ – jejichž rukopisy nám prof. Boeve laskavě poskytl.

⁵² Lyotard se o legitimizaci křesťanství z minulosti zmiňuje v díle *Postmoderno vysvětlované dětem*, s. 34; zatímco v *Postmodern Fables* Lyotard píše, že u apoštola Pavla a Augustina nachází první záblesky moderního způsobu myšlení, které je orientováno na budoucnost. Srov. *Postmodern Fables*, s. 96–98.

Božího Syna, jeho životě, ukřižování a zmrtvýchvstání. Novozákonní příběh Ježíše je převyprávěním starozákonního příběhu o čekání na mesiáše. Velikonoční vigilie nám potom vypráví znovu tento celý zakládající příběh křesťanství.

Velikonoční příběh však zaměřuje své posluchače také k budoucnosti. Zmrtvýchvstání Ježíšovo, je předzvěstí budoucího zmrtvýchvstání Kristových učedníků. A všichni Kristovi učedníci čekají na chvíli, až se naplní čas a přijde jejich Pán, aby je vzkřísil k novému životu a daroval jim plnou svobodu Božích dětí. Toto očekávání formuje jejich konání a víru. Na tomto základě potom vnímají svět okolo sebe. Křesťanský příběh tedy nachází svou legitimizaci jak v minulosti, tak v budoucnosti.

Samotný fakt legitimizace však ještě nemusí z křesťanství činit metanarativní příběh. Meritum věci se pro Lyotarda nachází v Ideji (sic!), která je křesťanství vlastní. Tou je podle Lyotarda *Idea lásky*.⁵³ Láska byla na počátku a láska bude i na konci. Na počátku je vše zahrnuto láskou, láska zahrnuje vše i nyní a směřuje dějiny k tomu, aby dospěly do stavu absolutně realizované lásky.⁵⁴

Dochází tedy k zevšeobecnění lásky, respektive vše je nahlíženo skrze ideu lásky. V této souvislosti můžeme zmínit např. biblické texty Jan 14,21–23; 1 Jan 4,7–12. Boeve shrnuje: „Bůh, který je láska, adresuje příběh o lásce nám, kteří jsme adresáty: „protože Já (sic!) jsem láska a protože vás miluji, vy musíte milovat (mě):“⁵⁵

Nastává tedy totéž, co jsme viděli u moderních metanarativních příběhů – *zevšeobecnění*. Všechny malé partikulární příběhy jsou zahrnuty do diskursu regulativní ideje lásky a převyprávěny v intencích této konkrétní ideje. Křesťanství zapomíná na pluralitu žánrů diskursu. Vše je podřazeno diskursu lásky. Všechny příběhy jsou převyprávěny v souladu s logikou lásky.⁵⁶ Každá *jiná* událost – z hlediska jazykové pragmatiky bychom řekli *jiná* věta – není sice jednoduše vytlačena, nicméně je zbavena své *jinakosti*. Takto je převyprávěna a zahrnuta do křesťanského příběhu lásky. Lyotard především na tomto základě chápe křesťanství skutečně jako hegemonický uzavřený narativ.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 78.

⁵⁴ „Moderní teologie měla tendenci prezentovat křesťanský příběh důrazně jako moderní diskurs Ideje lásky, podřazovala legitimizaci z počátku moderní myšlenky legitimizace z konce [budoucnosti].“ BOEVE, Lieven. *The Christian Hegemonic Narrative of Love* [rukopis].

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ Ať už se jedná o středověké misie k pohanským národům Evropy, jejichž mýty byly nejjednodušší úspěšně integrovány do křesťanské hagiografie, anebo o Rahnerův koncept anonymního křesťanství, jedná se pokaždé o tutéž logiku.

Díky přikázání lásky mohou být veškeré události vyprávěné už v příbězích nevěřících a jinověrců převyprávěny jako sama znamení ohlašující nové přikázání.⁵⁷

Nakolik křesťanství předpokládá, že idea lásky je dynamismus, který směřuje dějiny k jejich završení, natolik se také křesťanství domnívá, že poznává a popisuje současnou realitu tak, „jak skutečně je“. Jinými slovy křesťanství – stejně jako každý jiný metanarativ – předpokládá, že sám ze sebe může postulovat ta správná pravidla, pomocí nichž je možné soudit historické události.

Právě z důvodu převyprávění „druhých příběhů“; kvůli nároku být soudcem dějin; protože konflikt je převeden z *différend* (rozepře) na *litige* (soudní spor) s jasnými pravidly hry, je křesťanství pro Lyotarda hegemonickým metanarativním příběhem.⁵⁸ Jak bylo uvedeno výše, navazování vět, a tedy vyprávění příběhů, vždy předpokládá různé možnosti vývoje příběhu. Různé příběhy mají svá pravidla, která se snaží uplatnit právě v dalším navázání vyprávění. Problém diskursu lásky je však ten, že mnohost těchto navázání reguluje výhradně podle vlastních pravidel. Událost, která má nastat, a která má tak pokračovat ve vyprávění dál, má předem daný charakter, kterému je třeba dostat. Lyotard interpretuje tuto „danost předem“ prostřednictvím křesťanského pojmu milosti. Křesťanství totiž tvrdí, že láska je milost a milost je dar. Navazující věta narativu lásky je tedy explicitně předem dána milostí. Právě z důvodu této explicitnosti, nazve Lyotard křesťanství metanarativním příběhem *par excellence*.

V křesťanství se tak navazuje podle předem daného vzorce. Meta-narativ lásky postuluje tuto danost a ostatní diskursy buď vytěšňuje, nebo si je podřizuje. Vše, co se stane, je tak zarámováno do perspektivy hegemonického narativu. Jinakost, která by překračovala velký příběh, není možná. Problém *jinakosti* se stává centrálním problémem. Velký narativ totiž domestikuje podle své vlastního regulativní ideje celou skutečnost a jakoukoli jinakost, která by jej mohla jakkoliv narušit, vytlačuje.

Křesťanství postuluje jasně vymezený systém, systém lásky, který však ve jménu této lásky působí oběti.⁵⁹ A to z toho důvodu, že ti, kteří

⁵⁷ LYOTARD, Jean-François. *Rozepře*, s. 256; č. 235.

⁵⁸ Tamtéž, s. 255–256; č. 232.

⁵⁹ Křesťanství se zaštiťuje ideou lásky, avšak i ve jménu lásky se mohou páchat činy, které mají za následek oběti. V logice předcházejících Lyotardových postřehů lze vzpomenout například nezaviněné rozvody manželství a znemožnění přístupu k svátos-

nerespektují tento jasně vymezený a definovaný systém, jeho strukturu a jeho instituce – které ve skutečnosti určují navazování vět – jsou vyloučeni (exkomunikováni) a je jim odepřeno právo hovořit.⁶⁰ Oběti jsou způsobeny především tím, že diskurs „těch druhých“, který by mohl přinést do velkého příběhu něco nového, resp. určitou formu jinakosti, je odmítnut. Oběť musí mlčet, protože její snaha o navazování je potlačena. Ve knize *Un trait d'union* (1993) srovnává Lyotard křesťanství s židovstvím a opět potvrzuje svůj závěr, že křesťanství se mu jeví jako uzavřený hegemonický metanarativ. Židovství naopak chápe jako stav neustálé otevřenosti, který by pro uzavřené křesťanství a křesťanstvím ovlivněnou západní civilizaci mohl být inspirací. Nejde přitom primárně o to, že židé stále ještě čekají na mesiáše. To očekávání je přeci v jistém smyslu židům a křesťanům společné. Otevřenost, kterou má Lyotard skutečně na mysli, nazývá *enstragement* a nachází ji v židovském postoji k posvátným textům. Písmo je podle Lyotarda pro židy Hlas (sic!), kterému je nutno dávat neustále nově zaznít. Židé sami musí tento Hlas vokalizovat, znovu jej interpretovat a takto mu potom v radikální otevřenosti naslouchat. Židovství je nepřetržitá interpretace, která nezapomíná na heterogenitu diskursů. Naopak Pavlova nauka o vtělení a vzkříšení – říká Lyotard – dává dějinám pevný bod. Hlas se stal tělem. Otevřenost *enstragement* je nahrazena vtělením.⁶¹

Zde je potřeba podotknout, že Lieven Boeve, který se věnuje teologické reflexi Lyotardovy kritiky křesťanství, nachází ve vtělení pravý opak než Lyotard. Boeve je přesvědčen, že jsou to právě události

tem znovu sezdaných, mnohdy upřímně věřícím křesťanům, k nimž se však v jejich těžkých chvílích obrací jejich církve zády. Respektive církev je staví před otázku: buď celibát, anebo vyloučení ze svátostného společenství. Není ale toto všechno konáno ve jménu lásky? „Avšak církev potvrzuje svou praxi opírající se o Písmo svaté a nepřipouští k eucharistickému stolu věřící, kteří po rozvodu znovu uzavřeli sňatek. Nemohou být k němu připuštěni, protože jejich životní stav a jejich životní poměry jsou v objektivním rozporu se smlouvou lásky mezi Kristem a církví, kterou viditelně zjevuje a zpřítomňuje eucharistie.“ JAN PAVEL II., *Familiaris consortio*, čl. 84.

⁶⁰ Ti, kteří v sobě nechovají respekt k tomuto pozadí, jsou nevěřící, kteří se minuli s možností spásy; a ti, kteří vystoupí z pravidel tohoto narativu, jsou jako heretici exkomunikováni. BOEVE, Lieven. *The Christian Hegemonic Narrative of Love* [rukopis]. Odepřít někomu právo hovořit znamená umlčet jej. Nicméně Lyotard považuje za větu i mlčení (srov. *Rozepře*, s. 20). Ticho teologů po direktivním ukončení nějaké diskutované otázky (např. svěcení žen, otázka neabortivní antikoncepce), je tedy velmi závažnou větou.

⁶¹ Tato Lyotardova argumentace vyprovokovala kritiku nejen mezi teology, ale rovněž mezi filozofy. K tomu srov. PEPERSTRATEN, Frans van. *Displacement or Composition?* Lyotard and Nancy on the the *trait d'union* between Judaism and Christianity. *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (2009), s. 29–46.

vtělení a vzkříšení, které prolamují každou potenciální uzavřenost křesťanství a směřují křesťanství k tomu, aby bylo příběhem nikoliv hegemónickým, nýbrž příběhem otevřeným.⁶² To už však směřujeme k tématu následující kapitoly.

4. Směrem k otevřenému narativu

Na předcházejících stranách jsme se pokusili představit Lyotardovu kritiku křesťanství. Máme-li být věrni tomu, co jsme si vytkli v úvodu, tak se musíme jako teologové k této výzvě postavit čelem a s vážnými otázkami, které z Lyotardova myšlení plynou, se musíme vyrovnat.

Stojí tak před námi otázka, zda je možné zůstat křesťanem a nevytěšňovat přitom jiné partikulární příběhy, což by v konečném důsledku znamenalo žít v *otevřeném narativu*. Předtím však než podáme stručný náčrt takového způsobu života, musíme si nejdříve na základě Lyotardovy kritiky položit ještě jednu otázku: Co je v hegemónickém příběhu lásky oním problémem, který způsobuje oběti? Otázka by také mohla znít: Co *jiného* (other) mimo lásku má skutečnou hodnotu, aby se tomu narativ lásky otevřel a nechal se produktivním způsobem narušovat?

Ihned na začátku hledání odpovědi, je třeba uvést závažnou skutečnost. Křesťanský diskurs lásky, resp. Idea lásky ještě nemusí být totožná s Láskou samotnou. Diskurs, který se snaží uchopit určitou skutečnost, zůstává vždy jen polovičatý. A obzvláště mezi křesťanským vyprávěním o lásce a původcem této lásky, tak musíme postulovat minimálně nejednoznačný vztah. Mezi příběhem a skutečností totiž může být úzký vztah, ale nikdy ne úplná identita. Svědectví o nejednoznačnosti diskursů je přítomno v samotné křesťanské tradici. Každý pojem, kterým chce člověk označit Boha, dokonce i takové pojmy jako

⁶² Srov. BOEVE, Lieven. Theological Truth, Particularity and Incarnation. Engaging Religious Plurality and Radical Hermeneutics. In LAMBERIGTS, Mathijs – BOEVE, Lieven – MERRIGAN, Terrence (ed.). *Orthodoxy, Process and Product* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 227), Leuven: Peeters Press, 2009, s. 325–348; Religious Truth, Particularity and Incarnation. A Theological Proposal for a Philosophical Hermeneutics of Religion. In GRUBE, Dirk-Martin – JONKERS, Peter (ed.). *Religions Challenged by Contingency. Theological and Philosophical Approaches to the Problem of Contingency* (Studies in Theology and Religion, 12), Leiden: Brill, 2008, s. 179–201; Resurrection. Saving Particularity. Theological-epistemological Considerations of Incarnation and Truth, *Theological Studies*, 67 (2006), s. 777–815; La vérité de l'incarnation et l'incarnation de la vérité. Epistémologie théologique, particularité et pluralité. In MEENEN, B. Van (ed.). *La vérité* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 105), Bruxelles: Editions des Facultés universitaires Saint-Louis, 2005, s. 29–47.

bytí, pravda či láska, v konečném důsledku ztroskotávají a přinášejí více tmy než světla. Křesťanský Bůh je totiž vždy *Ten jiný*. Radikální *jinakost*, tak jak ji zná křesťanská tradice i ve svých nejzákladnějších záležitostech (jako je samotná řeč o Bohu),⁶⁵ je však v hegemonickém narativu zapomenutá, anebo odsunutá na okraj. Úsilí o objektivní veškeré skutečnosti a snaha hegemonicky regulovat navazování vět by totiž muselo být položením důrazu na radikální jinakost zpochybněno. Druhou alternativou uzavřeného narativu je uchování vědomí radikální jinakosti na rovině vertikálního vztahu mezi člověkem a Bohem, avšak je potlačen důsledek pro horizontální rovinu vzájemného vztahu věřících v tohoto radikálně jiného Boha. Zatímco v popisných výpovědích o Bohu potvrzujeme důležitou roli tajemství, v praktickém (morálním) životě a ve vztazích k jiným diskursům vládne až samozřejmá jasnost.

Další důležitou skutečností křesťanského ideálu lásky je právě jeho „křesťanskost“. Křesťanství je partikulární náboženství mezi mnoha jinými přesvědčeními a světonázory. Východiska jeho chápání lásky a vyprávění o lásce jsou tak stále východiska partikulární. Ani o lásce totiž nelze mluvit jako o čistě abstraktní kategorii, která by byla nepoznamenaná situací těch, kteří vyprávějí. Metanarativ na partikularitu zapomíná. Partikularita totiž vyžaduje radikální otevřenost vůči jinakosti. Postoj, kdy máme přichystané navázání, je třeba vyměnit za postoj očekávání. Událost, která má nastat, musí dostat možnost radikálně nás překvapit. Pokud však křesťanství vnímá jiné pouze jako relativní překvapení, tj. očekávání něčeho, co může maximálně upozornit na to, co už samo má, velmi těžko se bude autenticky setkávat s radikální jinakostí. Bůh, který je vždy jiný (*Deus semper maior*), prolamuje a narušuje i náš narativ lásky, tak jako příběh lásky bratra marnotratného syna byl narušen radikální jinakostí otce, který svého marnotratného syna nejen vzal zpět, ale ještě mu také připravil hostinu, kterou nezvykl dělat ani pro syna, který ho nikdy neopustil (srov. Lk 15,11–32).

Narativ lásky – jako kterýkoliv jiný narativ – je ohrožen zneužitím a prochází pokušením sklouznout k totalitnímu jednání. Právě láska, resp. Idea lásky vedla v dějinách křesťany k násilné christianizaci, honu na čarodějnice, či válkám. Ve jménu lásky se nejednou páchalo obrovské násilí a ničili životy. Narativ lásky, ne pro něco jiného, ale právě proto, že je narativem lásky, potřebuje neustále být otevřen vlastnímu

⁶⁵ Srov. SCHAEFFLER, Richard. *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, s. 128.

sebepřepřekročení (sebetranscendenci). Lyotard tak udeřil na citlivé místo, připomněl-li křesťanům, že vše co chytí člověk do vlastních rukou, je vystaveno možnému zneužití. Dokonce i příběh o lásce.

Naše recepce a kritická reflexe Lyotarda nás však v konečném důsledku nevede k zřeknutí se narativu lásky či snad dokonce k odstranění lásky jako interpretačního klíče, kterým křesťané nahlízejí svět. Na druhé straně však tento interpretační klíč musí zůstat klíčem, který bude křesťanské víře neustále otevírat nové horizonty. Nakonec tak můžeme souhlasit s Boevem, že volání po otevřeném narativu křesťanské víry není požadavkem postmoderního myšlení. Nejde přeci o požadavek, který se objevil znenadání spolu s postmodernou a stejně tak znenadání a nenápadně se po skončení této epochy vypaří. Postmoderní kritické myšlení pouze pomohlo poukázat na „zapomnětlivost“ křesťanství a podpořit důkladnou teologickou anamnézu.

Závěr

Jsme si vědomi, že otevřením diskuse nad Lyotardovým myšlením jsme položili mnohem více otázek, než kolik odpovědí jsme byli schopni dát. Toto vědomí v nás vyvolává přesvědčení, že je nutné s kritickou reflexí Lyotarda i dalších tzv. postmoderních myslitelů pokračovat. Na závěr naší studie tak shrneme základní vlastnosti křesťanství jako otevřeného narativu, jejichž hlubší rozpracování pro nás zůstává dalším úkolem.⁶⁴

Otevřený narativ lze stručným způsobem vyjádřit jako uvědomění si neredukovatelné *jinakosti* identity těch druhých a zároveň jako připravenost vystavit vlastní identitu neustálým zkouškám, které setkání s *jiným jako skutečně jiným* přináší. Jinými slovy bychom to mohli opsat jako osvojení si zkušenosti setkání s alteritou uprostřed pluralitní společnosti, která nese požadavek na převzetí zodpovědnosti za formování vlastní identity. *Ideál* lásky, vyprávěný a žitý s těmito východisky pak neustálou kritickou sebereflexí zamezuje, aby se transformoval do hegemonického uzavřeného příběhu.

Uzavřené metapříběhy moderny se pokoušely vše, co bylo nějakým způsobem odlišné, rozdílné, *jiné* (other) zahrnout do svého vyprávění, což v posledku vedlo k tomu, že jinakost byla redukována, přeznačová-

⁶⁴ Ke konceptu otevřeného narativu srov. KOČÍ, Martin. Lieven Boeve a otevřený příběh teologie v postmoderně, *Teologické texty* č. 3 (2011) – v tisku.

na, případně *en bloc* negována a nahlížena jako nebezpečná.⁶⁵ Otevřený narativ však stojí na rozpoznání plurality dnešní doby, ve které vedle sebe žijí a střetají se různé identity – náboženská i jiná základní životní rozhodnutí – které jsou v zásadě nereducovatelné. Otevřený narativ je tak kritický postoj a také úcta ke kritickému postoji těch druhých vůči vlastní partikulární identitě. Otevřený narativ učí křesťany, že jim nenáleží ptačí perspektiva, z níž by si mohli pretendovat absolutní nárok soudit a hodnotit všechny a všechno ostatní. Křesťanský otevřený příběh je vyprávěn z perspektivy poutníka – toho, kdo je na cestě.⁶⁶ Na druhé straně to však křesťany ubezpečuje, že nikdo jiný si nesmí nad nimi nárokovat podobnou totalitní absolutnost, byť by se zaklínal rozumem, nebo čímkoliv jiným. Křesťané mají podle Boeveho naopak být svědky otevřeného narativu, vzájemného narušování, uvědomování si vlastních hranic, to vše v úctě k nereducovatelné jinakosti toho druhého.⁶⁷

A na úplný závěr snad zbývá už jen dodat důležitou poznámku. Původce příběhu lásky není zkrátka totožný se způsobem, jakým křesťané v různých dějinných epochách tento příběh vyprávějí. Nesmíme proto zapomínat, že osoba Slova se svým vtělením stala reálným lidským příběhem, který lze klasifikovat jako otevřený příběh lásky Boha k člověku a tento autentický příběh lásky je výzvou každému člověku, aby jej přijal a dále jej autenticky předával.

ABSTRACT

MARTIN KOČÍ, MARTIN MIHALIK

Christianity as a hegemonic narrative of love?

Jean-François Lyotard's postmodern criticism of Christianity and its theological reflexion

The article deals with the postmodern criticism of Christianity. Our investigation focuses on French philosopher Jean-François Lyotard who was the leading figure of the theory of postmodernism. Lyotard's postmodern thinking

⁶⁵ K přehledným dějinám teologické reflexe jinakosti (*otherness*) v křesťanství a k tématu vztahu křesťanství k jinému (*other*) srov. D' COSTA, Gavin. *Trinitarian difference and World Religions: Postmodernity and the 'Other'*. In KING, Ursula (ed.). *Faith and Praxis in a Postmodern Age*, London: Cassell, 1998, s. 28–46.

⁶⁶ K pradágamatu takové teologie srov. např. LASH, Nicholas. *Theology on the Way to Emmaus*, London: SCM Press Ltd., 1986.

⁶⁷ K rozvedení těchto myšlenek srov. BOEVE, Lieven. *God Interrupts History. Theology in a Time of Utheaval*, New York: Continuum, 2007.

includes a philosophical reflection of Christianity. He criticizes Christianity to be an oppressive hegemonic narrative of love. This article wants to deal with Lyotard's critique of Christianity theologically. Nevertheless, Lyotard's description of Christianity is understandable only in the context of his thinking about the shift between modernity and postmodernity. Therefore, Lyotard's theory about the end of modern master narratives as a significant characteristic of postmodernity is offered in the first part of the paper. We elaborate the notion modern master narrative and then we ask the question, whether is possible to apply this category to Christianity. Our answer is that a certain type of Christianity could be described as a master narrative of love. We point out the reasons why Christianity could become an oppressive (modern) master narrative and we look for a (postmodern) solution. We propose the outline of the theological concept which is called the open narrative of Christianity developed by Flemish theologian Lieven Boeve.

Key Words

Jean-François Lyotard, postmodernism, Christianity, love, modern master narrative, open narrative