

Zygmunt Bauman

Tekutá modernost

Přeložil Blumfeld s.m.

OBSAH

KNIHA VYCHÁZÍ S LASKAVÝM PŘÍSPĚNÍM
NADACE OPEN SOCIETY FUND PRAHA
A OPEN SOCIETY INSTITUTE BUDAPEST

<i>Předmluva: O lehkosti a tekutosti</i>	9
1. kapitola	
EMANCIPACE	31
Výhody a nevýhody svobody • Nahodilosti a proměnlivé štěstí kritiky • Jedinec v konfliktu s občanem • Neutěšená situace kritické teorie ve společnosti jedinců • Ohlédnutí za kritickou teorií • Kritika životní politiky • Poznámky	
2. kapitola	
INDIVIDUALITA	87
Kapitalismus těžký a lehký • Pořídte si auto, abyste mohli cestovat • Ukaž se! • Nutkání proměněné v závislost • Tělo konzumentovo • Nákupy jako exorcistický rituál • Osvobozen k nákupům • Jsme rozdělení a nakupujeme • Poznámky	

THE LIQUID MODERNITY
Copyright © Zygmunt Bauman, 2000
Translation © Blumfeld s.m., 2002

ISBN 80-204-0966-1

3. kapitola

ČAS A PROSTOR

147

Když cizinci potkávají cizince • Místa emická a fágní, nemísta a prázdné prostory • S cizími nemluvíte • Modernost jako dějiny času • Od těžké k lehké modernosti • Svůdná lehkost bytí • Instantní život • Poznámky

4. kapitola

PRÁCE

209

Pokrok a důvěra v historii • Vzestup a pád pracovní síly • Od manželství k volnému svazku • Odbočka: stručná historie odkladů • Lidské vazby v tekutém světě • Sebezáchova nedůvěry • Poznámky

5. kapitola

KOMUNITA

267

Nacionalismus – varianta II • Jednota v podobnosti, nebo v rozdílnosti? • Příliš drahé bezpečí • Ve stopách národního státu • Jak zaplnit prázdnotu • Komunity šaten • Poznámky

Pozdní myšlenka

O PSANÍ; O SOCIOLOGICKÉM PSANÍ

318

Poznámky

Rejstřík

340

Předmluva

O LEHKOSTI A TEKUTOSTI

Přerušování, nesouvislost, překvapení, to jsou běžné podmínky našeho života. Staly se dokonce opravdovou potřebou mnoha lidí, jejichž mysl již nežije ničím jiným než náhlými změnami a neustálou obnovou podnětů... Nedokážeme již snášet nic, co trvá. Už nevíme co dělat, aby nuda nesla nějaké plody.

A tak lze celý problém redukovat na toto: dokáže lidská mysl dostat pod kontrolu to, co sama stvořila?

Paul Valéry

„Tekutost“ je kvalitou kapalin a plynů. Jak nás autoritativně informuje *Encyclopaedia Britannica*, obojí se od pevných látek liší tím, že „ve stavu klidu nedokážou odolat tangenciální síle“ a „jejich tvar, vystavený takovému tlaku, podléhá neustálé změně“.

Tato neustálá a nevratná změna pozice jedné části látky s ohledem ke druhé způsobuje díky tlaku takto působících sil tekutost – charakteristickou vlastnost kapalin. Oproti tomu síly dodávající soudržnosti pevným látkám zůstávají v případě tlaku či tahu zachovány. Pevné látky se nepoddávají plynutí a dokážou si udržet původní tvar.

Tekutiny jakožto jeden z typů kapalin vděčí za tyto pozoruhodné kvality skutečnosti, že jejich „molekuly ke svému uspořádání v mřížce potřebují jen málo molekulárních diametrů“; zatímco „velká rozmanitost chování, kterou projevují látky pevné, je přímým důsledkem toho typu vazeb, které udržují atomy pevných látek pohromadě a strukturního uspořádání jejich atomů“. „Vazba“ je, naopak, výrazem, který symbolizuje stabilitu pevných látek – jejich rezistenci vůči „roztržení atomů“.

Tolik *Encyclopaedia Britannica* o „tekutosti“ – vlastnosti, kterou bych v této práci rád použil jako vůdčí metaforu současného stadia moderní éry.

Kdybychom tyto vlastnosti chtěli vyjádřit prostým jazykem, řekli bychom, že kapaliny, na rozdíl od látek pevných, nedokážou podržet svůj tvar. Lze říci, že kapaliny nepoutají prostor ani nevážou čas. Zatímco pevné látky mají své jasné prostorové dimenze, avšak neutralizují vliv času, a zmenšují tedy jeho význam (efektivně vzdorují jeho toku nebo ho činí irelevantním), kapaliny si žádný tvar nepodrží nadlouho a nepřestávají být připraveny změnit ho. Pro tekutiny je tedy důležitější tok času než prostor, který zabírají: prostor, který, koneckonců, naplňují „jen na chvíli“. Pevné látky v jistém smyslu odolávají času, ruší ho; v případě tekutin je tím, na čem většinou záleží, naopak čas. Když se snažíme popsat pevné látky, čas můžeme téměř úplně ignorovat; nebrat zřetel na čas při popisu kapalin by však znamenalo politováním chybu. Popisy kapalin, to jsou zpravidla momentky, které musí mít na dolním okraji obrázku datum a čas.

Kapaliny se pohybují snadno. „Tečou“, „plynou“, „proudí“, „běží“, „rozlévají se“, „prýští“, „tryskají“, „linou se“, „řinou se“, „zaplavují“, „překypují“, „prosáknou“; a na rozdíl od pevných látek je není snadné zastavit – obtékají překážky v cestě, jiné rozpouštějí nebo odnášejí s sebou, další prosáknou skrz ně. Ze setkání s pevnými látkami vycházejí tekutiny nepoškozeny, zatímco pevné látky, se kterými se cestou setkaly, pakliže zůstaly i nadále pevnými, se změnily – navlhly nebo nasákly. Mimořádná pohyblivost tekutin je tím, co je spojuje s představou „lehkosti“. Existují tekutiny, které jsou, kubík po kubíku, mnohem těžší než mnoho látek pevných, přesto však máme sklon představovat si je jako lehčí, vážící méně než cokoli pevného. „Lehkost“ nebo „beztížnost“ si spojujeme s pohyblivostí a nestálostí: z praxe dobře víme, že když cestujeme „nalehko“, dokážeme se pohybovat snáze a rychleji.

To jsou některé z důvodů, proč lze „kapalnost“ či „tekutost“ považovat za vhodné metafory pro zachycení povahy současné, v mnohém ohledu *originální* fáze dějin modernosti.

Ochotně souhlasím, že každý, kdo je v „moderním diskurzu“ doma a osvojil si slovník, který se při líčení moderní historie běžně používá, se může nad takovýmto návrhem pozastavit. Cožpak modernost nebyla od samého začátku procesem „zkapalňování“? Cožpak po celou tu dobu nebylo „tavení pevných látek“ její hlavní kratochvilí a jejím hlavním úspěchem? Jinými slovy, cožpak modernost nebyla „tekutá“ od samého počátku?

Tyto a podobné námitky mají oprávnění a budou ho mít ještě více, jakmile si připomeneme, že když před

půldruhým stoletím autoři *Komunistického manifestu* poprvé použili pověstnou větu o „roztavení pevných těles“, vztahovala se k léčbě, již sebevědomý a bujný duch moderny naordinoval společnosti, která se mu na jeho vkus zdála příliš ustrnulou a nehybnou, příliš rezistentní vůči změně a formování jeho ambic – jednoduše zatuhla ve svých zaběhaných zvycích. „Duch“ byl jen tak „moderní“, nakolik bylo rozhodnuto, že se realita musí emancipovat od „neblahého vlivu“ své vlastní historie – a toho lze dosáhnout jen roztavením pevných těles (tj. rozpuštěním všeho, co odolává času a je lhostejné či imunní vůči jeho běhu). Týž účel si obratem žádal i „profanaci posvátného“: distanc od minulosti a především sesazení „tradice“ z trůnu – jmenovitě sedimenty a rezidua minulosti v přítomném. Modernost tedy volala po rozbití ochranného štítu, ukutého ze všech typů víry a oddanosti, které pevným tělesům umožňovaly vzdorovat „roztavení“.

Dovolte mi však připomenout, že tohle vše nebylo třeba vykonat proto, aby pevná tělesa byla odstraněna jednou a provždy a „odvážný nový svět“ byl od nich navěky osvobozen, ale aby takto bylo vyklizeno místo pro *nová a zdokonalená pevná tělesa*; aby zděděný soubor nedostatečných a nedokonalých pevných těles byl nahrazen jiným souborem, který by byl ve všem všudy dokonalejší. Když si člověk čte *Ancien Régime* od Tocquevilla, jen žasne, jak velký odpor byl tehdy pocíťován vůči „stávajícím pevným tělesům“, odsouzeným k demolici a určeným ke zkapalnění kvůli své zchátralosti, rozbředlosti, neboť již praskaly ve švech a vůbec byly naprosto nespolehlivé. Moderní doba našla předmoderní pevná tělesa v hodně

pokročilem stadiu rozkladu; jedním z nejsilnějších motivů nutnosti jejich rozpuštění bylo přání objevit či vynalézt taková pevná tělesa, která by – pro změnu – disponovala *trvalou* pevností a stabilitou, jimž by bylo možné důvěřovat a spolehnout se na ně a díky nimž by byl náš svět předvídatelnější, tudíž i ovladatelnější.

První pevná tělesa, která měla být roztavena, a první svátosti, které čekala profanace, patřily do sféry tradičních vazeb a zvykového práva, ke všemu tomu, co svazovalo ruce i nohy, co bránilo v pohybu a omezovalo podnikání. Aby bylo možné pustit se do budování nového (opravdu pevného!) řádu, bylo zapotřebí zbavit se balastu, jímž nové budovatele zatěžoval starý řád. „Roztavit pevná tělesa“ znamenalo především a hlavně zbavit se „irelevantních“ závazků, které stály v cestě racionálnímu výpočtu pozitivních efektů. Bylo tedy zapotřebí, jak to vyjádřil Max Weber, vysvobodit podnikání z pout rodiny (zbavit se závazků vůči domácnosti) i z hustého přediva etických povinností; anebo, jak by řekl Thomas Carlyle, ponechat mnoha vazbám, představujícím základ lidské vzájemnosti a společné odpovědnosti, výhradně „peněžní smysl“. Ze stejného důvodu tento typ „tavení pevných těles“ uvolnil celou složitou síť společenských vztahů a zanechal ji bez ochrany – obnaženou, neozbrojenou a nekrytou, neschopnou odolávat podnikáním inspirovaným pravidlům činnosti a podnikáním vytvářeným kritériím racionality, natož aby jim dokázala efektivně konkurovat.

Tento osudný rozchod umožnil invazi a nadvládu instrumentální racionality (jak to vyjádřil Weber)

a určující roli ekonomiky (jak by řekl Karel Marx): ta se teď stala „základnou“ společenského života a všem dalším oblastem života přiřkla statut „superstruktury“ – pouhé „nadstavby“, jejíž výhradní funkcí bylo sloužit hladkému a pokračujícímu fungování „základny“. Rozpouštění pevných těles vedlo k dalšímu vyvázání z tradičních politických, etických a kulturních vztahů. Sedimentoval nový řád, definovaný především ekonomickými zájmy. Tento nový řád měl být mnohem „pevnější“ než ty, které nahradil, neboť – na rozdíl od nich – byl imunní vůči protestům neekonomické sféry. Většina politických nebo morálních pák, jež byly schopny posunu nebo reformy nového řádu, byla zlomena nebo se ukázala jako příliš krátká, slabá nebo pro tento úkol jinak neadekvátní. Nešlo o to, že kdysi zavedený a zakořeněný ekonomický řád měl nyní kolonizovat řád nový, že měl být na jeho „víru“ konvertován i zbytek společenského života; tento nový řád začal celému lidskému životu naprosto dominovat, neboť všechno ostatní, o co by v takovém životě mělo jít, by se s ohledem na houževnatou a trvalou reprodukci tohoto řádu ukázalo jako irelevantní a neefektivní.

Tento stupeň v kariéře nastupující modernosti dobře popsal Claus Offe (v článku „The Utopia of the Zero Option“, poprvé publikovaném v roce 1987 v *Praxis International*): „komplexní“ společnosti „začaly být do takové míry rigidní, že sám pokus uvažovat normativně o obnově jejich »řádu«, tj. o povaze koordinace procesů, které se v nich odehrávají, je díky jejich praktické jalovosti, a tudíž i jejich zásadní neadekvátnosti“ předem vyloučen. Jakkoli mohou

být jednotlivé a samostatné „subsystémy“ tohoto řádu volné a nestálé, způsob, jímž jsou vzájemně provázány, je „rigidní, fatální a postrádá svobodu výběru“. Celkový řád věcí není otevřen možnostem; nechápe ani, jaké by tyto možnosti mohly být, a ještě méně je mu jasné, jak učinit domněle životaschopnou (a uskutečnitelnou) alternativu reálnou v těžko předpokládaném případě, že by společenský život byl takovou alternativu opravdu schopen zformulovat a zplodit. Mezi celkovým řádem a každým z jednotlivých zprostředkovatelů cílevědomé akce existuje rozpor – stále se rozšiřující propast bez jakéhokoli spojujícího mostu na dohled.

Oproti většině dystopických scénářů nebylo tohoto stavu dosaženo diktátorským nařízením, podřízením, útlakem nebo zotročením. Nebylo ho dosaženo ani „kolonizací“ privátní sféry „systémem“. Právě naopak: k současné situaci došlo díky radikálnímu rozpuštění všech okovů a omezení těch, kteří byli právem či neprávem podezříváni, že omezují individuální svobodu výběru a jednání. *Rigidnost řádu je artefaktem a sedimentem svobody lidských činitelů* / Tato rigidnost je celkovým produktem „odbrzdění“: deregulace, liberalizace, „flexibilizace“, postupující tekutosti, popuštění uzdy finančním, realitním a pracovním trhům, snížení daňové zátěže atd. (jak poukázal Offe v článku „Binding, Shackles, Brakes“, poprvé publikovaném v roce 1987); nebo (budeme-li citovat Richarda Sennetta z jeho knihy *Flesh and Stone*) technik „rychlosti, úniku, pasivity“ – jinými slovy technik, které umožňují systému a volným činitelům, aby zůstali radikálně oproštěni a místo vzájemného setkávání se

míjeli. Jestliže pominul čas revolucí systémů, je tomu tak proto, že již neexistují budovy, kde by sídlila hlavní řídicí a kontrolní oddělení systému, kam by případní revolucionáři mohli vtrhnout, které by mohli ovládnout; a pak také proto, že je nepředstavitelně obtížné, ba přímo nemožné představit si, co by si vlastně takoví vítězové uvnitř těchto budov (pakliže by je vůbec našli) mohli počít, aby dokázali vývoj zvrátit a ukončili strádání, které je podnítilo ke vzpouře. Člověk by měl překvapit a zaskočit evidentní současný nedostatek rádooby revolucionářů: toho typu lidí, který otevřeně hovoří o přání zlepšit svou individuální neutešenou situaci změnou společenského řádu.

Úkol zkonstruovat nový a lepší řád, který by nahradil ten starý a nedokonalý, není v současnosti na pořadu dne – přinejmenším chybí v té sféře, kde by se, podle předpokladu, měla skrývat vůle k politickému činu. „Roztavení pevných těles“, tato permanentní vlastnost modernosti, tedy získalo nový význam, ale především bylo přesměrováno na nový cíl – jedním z hlavních efektů tohoto přesměrování se stalo rozpuštění těch sil, které by ještě dokázaly otázku týkající se řádu a systému politicky nastolit. Pevná tělesa, k jejichž proměně mělo dojít uvržením do tavicího kotle a která jsou v současné době (době tekuté modernosti) předmětem tavení a rozpouštění, jsou vlastně pouty a vazbami, jež individuální volby vzájemně propojují do kolektivních projektů a aktivit – jsou vzorci vzájemné komunikace a spolupráce mezi individuálně řízenými životními projekty na straně jedné a politickými akcemi lidských kolektivů na straně druhé.

Ulrich Beck (který zavedl výraz „druhá moderna“, aby takto konotoval onu fázi modernosti, poznamenanou jejím „obratem k sobě samé“, totiž éru „modernizace modernosti“ *soi-distant*) v rozhovoru, který poskytl Jonathanu Ruthefordovi 3. února 1999, mluví o „kategoriích zombií“ a „institucích zombií“, jež jsou „mrtvé zaživa“ – žijí dál, ale nefungují. Jako čelné příklady tohoto nového fenoménu vyjmenovává rodinu, třídu a sousedství. Tak například rodina:

Položme si otázku, čím je dnes ve skutečnosti rodina? Co ještě znamená? Samozřejmě tu jsou děti, moje děti, naše děti. Avšak rodičovství, toto jádro rodinného života, se za situace stoupající rozvodovosti začíná rozpadat... Babičky a dědečkové do rodiny patří i nepatří, jsou ovšem bez jakýchkoli prostředků a možností účasti na rozhodování vlastních synů a dcer. Z pohledu vnoučat je třeba význam prarodičů určit teprve individuálním rozhodnutím a volbou.

To, k čemu dnes dochází, je tak říkajíc redistribuce a realokace „tavicích sil“ modernosti. Nejprve působí na dosud existující instituce, na kontexty, které oblasti možných voleb aktivity rámovaly. Všechny konfigurace, konstelace a modely závislosti a vzájemného působení byly vrženy do tavicího kotle, aby následně byly přetvořeny a nově upraveny; v historii vrozeně transgresivní, hranice rozpouštějící a vše erodující modernosti šlo o fázi „rušení zaběhlých postupů“. Tak jako v případě jedinců si i ona nakonec dokázala najít omluvu za svá selhání v tom, že si nevšimla výstrahy; narazila na takové vzory a formy, které,

přestože „nové a vylepšené“, byly stejně toporné a nezdrbné jako vždycky.

Opravdu, žádné pouto nebylo přetrženo, aniž by bylo znovu nahrazeno poutem jiným; lidé byli vypuštěni ze svých starých klecí jenom proto, aby hledali nové. Pokud se jim nepodařilo změnit působiště („relokovat“ se) díky svému obětavému a nepřetržitěmu, vskutku celoživotnímu úsilí, byli ihned napomínáni. Museli si najít své pevné místo v předem připraveném zákoutí nového řádu: zařadit se do *tříd*, do rámců, které v sobě (stejně nekompromisně jako již rozpuštěná *panství*) zapouzdřovaly totalitu životních podmínek i životních vyhlídek a determinovaly rozsah realistických životních plánů i životních strategií. Úkolem, na který narazili svobodní jedinci, bylo využít těchto nově nabytých svobod k hledání vhodného zákoutí (vhodné „niky“) a díky své přizpůsobivosti se v něm usadit: věrní pravidlům i způsobům řízení, identifikovaným jako ty právě a vhodné pro jejich místo ve společnosti.

Vzorů, kódů a pravidel, jimž by se člověk měl přizpůsobit, které by si mohl vybrat jako stabilní orientační body a kterými by se měl následně nechat vést, je však dnes k dispozici čím dál méně. To ovšem neznamená, že by naše současníky vedla jedině jejich vlastní představivost a že by disponovali svobodou vybudovat si svůj modus života od počátku („na zelené louce“) a podle libosti, nebo že by už při výběru stavebních materiálů a projekčních plánů nebyli závislí na společnosti. Znamená to, že se v současnosti přesouváme z éry předem přidělených „referenčních skupin“ do éry „univerzálního vyrovnání“, ve které je

místo určení sebekonstruujících individuálních pracovních sil endemicky a nevyčísitelně subdeterminováno (není dáno předem). Taková pracovní síla má sklony podstoupit během své kariéry bezpočet hlubokých změn, než dosáhne toho jediného opravdového konce: tj. konce individuálního života.

Za našich dnů již nejsou vzory a konfigurace „dány“, natož aby byly „samozřejmé“; existuje jich až moc, navzájem se srážejí, protiřečí si, jsou rozporné, takže každá ztrácí velký díl svých podmanivých, nátlakem a donucováním působících omezujících sil. Změnily svou povahu a podle toho byly překlasifikovány: staly se součástí inventáře individuálních úkolů. Spíše než aby životní politice předcházely a formulovaly její budoucí směr, musí ji následovat (přímo z ní *vyplývají*) a jsou jejími náhlými zvraty a obraty utvářeny a přetvářeny. Síly způsobující tekutost se přesunuly od „systému“ ke „společnosti“, od politiky k „politice života“ – sestoupily z „makro“ úrovně na „mikro“ úroveň společenského soužití.

V důsledku toho máme před sebou individualizovanou, privatizovanou verzi modernosti zatíženou břemenem odpovědnosti, která v případě jejího selhání dopadá především na záda jednotlivců. Dnes přecházejí do stadia tekutosti i vzorce závislosti a vzájemného působení. Ty jsou dnes tak poddajné, jak to nemohla zažít a jak by si to ani nedokázala představit žádná z předcházejících generací; nicméně tak jako všechny kapaliny ani ony nedokážou udržet svůj tvar nadlouho. Jejich tváření je snazší než pokus o udržení jejich tvaru. Pevná tělesa dostávají tvar jednou provždy. Udržovat tvar kapalin však

vyžaduje nesmírné množství pozornosti, neustálou bdělost a opakované úsilí – i pak je ovšem úspěch takových snah na vážkách.

Bylo by nemoudré popírat nebo dokonce bagatelizovat zásadní změnu, kterou nástup „tekuté modernosti“ pro lidskou situaci znamenal. /Odtrženost a nedosažitelnost systémové struktury společně s nestrukturovaným, tekutým stavem aktuálního dějiště životní politiky změnilo tuto situaci radikálním způsobem a žádají si přehodnocení starých konceptů, které dosud tvořily rámec jejich příběhů. Dnes jsou také nové koncepty zaživa mrtvé jako zombie. Je praktickou otázkou, zda jejich vzkříšení, třebaže v nové podobě nebo inkarnaci, je proveditelné; a jestliže možné není, jak jim uspořádat decentní a efektivní pohřeb.

Této otázce se věnuje tato kniha. Pro přezkoumání jsme si v ní vybrali pět základních konceptů, kolem kterých se ortodoxní vyprávění o lidské situaci často otáčí: emancipaci, individualitu, čas a prostor, práci a komunitu. Postupná nová vtělení jejich významů i jejich praktické aplikace jsou zde zkoumány (třebaže způsobem velmi fragmentárním a předběžným) v naději, že se podaří zabránit tomu, aby z vaničky bylo se špinavou vodou vylito i dítě.

Modernost znamená mnoho věcí, její nástup i postup lze vyznačovat na mnoha mapách fixy mnoha různých barev. Jedna z vlastností moderního života i jeho moderního prostředí však bije do očí – dokonce snad jako „rozdíl všech rozdílů“; jako klíčový atribut, určující všechny další jeho charakteristiky. Tímto atributem je měnící se vztah mezi prostorem a časem.

Modernost začíná v momentě, kdy jsou prostor a čas odtrženy od životní praxe i od sebe navzájem a jsou připraveny ke své teoretizaci jako dvě zvláštní a vzájemně nezávislé kategorie strategie a aktivity. Začíná, když již odmítají být, tak jako po dlouhá staletí předcházející moderně, vzájemně provázány stěží odlišitelnými aspekty životní zkušenosti, semknutými ve stabilní a očividně neporušitelné vzájemné korespondenci. Teprve v modernosti získává čas svou *historii*. Disponuje jí díky neustále expandující „nosné kapacitě“ času – rozpínání prostorových ploch, které umožňují „přecházet“, „protínat“, „pokrývat“ jednotky času – anebo je *dobývat*. Čas disponuje historií, jakmile se rychlost pohybu prostorem stává předmětem lidské vynalézavosti, představivosti a nápaditosti (na rozdíl od neobyčejně nepružného prostoru, který nelze ani natáhnout, ani srazit).

Sama idea rychlosti (a ještě zřetelněji idea akcelerace), odkazující ke vztahu času a prostoru, *předpokládá* jeho variabilitu a stěží by měla nějaký význam, kdyby tento vztah opravdu nebyl proměnlivý. Šlo by spíše o atribut nelidské a před-lidské reality než o záležitost lidského důvtipu, lidské schopnosti vynalézat a hledat řešení, a nesahal by příliš za úzkou škálu variant, kdy možnost pohybu předmoderních těl ještě vymezovaly přirozené nástroje pohyblivosti – lidské nebo koňské nohy. Jakmile zmizela vzdálenost a jednotka času začala být závislá na technologii, na umělých prostředcích přepravy, mohly být všechny dosud existující limity rychlosti pohybu v principu překonány. Jenom nebe (nebo, jak se ukázalo později, rychlost světla) bylo limitem a modernost se

stala jedinou nepřetržitou, nepotlačitelnou a rychle akcelerující snahou o jeho dosažení.

Díky své nově nabyté flexibilitě a expanzivnosti se moderní doba stala, nejdříve a především, zbraní při dobývání prostoru. V moderním zápase mezi časem a prostorem byl prostor nehybnou a netečnou stranou konfliktu, schopnou vést jen defenzivní, zákopovou válku – stal se překážkou nezdolného pokroku doby. Čas byl v této bitvě stranou aktivní a dynamickou, stranou neustále ofenzivní: silou pronikající, dobývající a kolonizující. Rychlost pohybu a přístup k čím dál rychlejším prostředkům mobility se v moderních dobách brzy dostaly do pozice nejdůležitějších nástrojů moci a nadvlády.

Michel Foucault použil projektu *Panoptika* Jeremyho Benthamy jako arcimetafory moderní moci. Chovanci byli v Panoptiku připoutáni k místu a byl jim znemožněn jakýkoli pohyb. Uvnitř Panoptika byli omezeni tlustými a přísně střeženými zdmi a v celách byli připoutáni k postelím nebo k pracovním stolům. Neměli možnost pohybu, protože byli pod neustálým dozorem; po celou dobu se museli zdržovat na předem určených místech, protože nevěděli, a ani nemohli vědět, kde se v dané chvíli jejich dozorcí – kteří se mohli pohybovat volně – nacházejí. Postavení a svoboda pohybu opravňovaly dozorce k nadvládě; bezpečnou „připoutanost k místu“ na straně chovanců nebylo možné nijak narušit a stejně těžké bylo zbavit je mnoha rozmanitých pout podřízenosti. Ovládnutí času patřilo k tajemstvím vládnoucí a řídicí moci – a znehybnování jejich podřízených v prostoru popřením jejich

práva na volný pohyb a rutinizací časového rytmu, kterému se museli podřídit, to byly hlavní strategie při uplatňování jejich moci. Mocenská pyramida byla zbudována z rychlosti, z přístupu k dopravním prostředkům a z toho vyplývající svobody pohybu.

Panoptikum bylo modelem vzájemného zasnoubení i střetu dvou stran mocenského vztahu. Manažerská strategie monopolizace vlastní rychlosti a rutinizace plynutí času podřízených splynuly v jedno. Mezi oběma úkoly však existovalo pnutí. Druhý úkol kladl zábrany do cesty prvnímu – poučtal „rutinizéry“ k místu, v němž byly lokalizovány předměty rutinizace času. Ve skutečnosti nové elitě opravdová a úplná svoboda pohybu chyběla: o možnostech, jaké mívalo „absentující panstvo kraje“ (feudálové), tu nebylo možné mluvit.

Panoptikum je stejně zatíženo i dalšími handicapy. Je to ovšem velmi drahá strategie: dobývat prostor a lpět na něm, stejně jako udržovat jeho obyvatelstvo na přísně střeženém místě, si vyžádalo širokou škálu nákladných a nepohodlných administrativních úkonů. Je zapotřebí mnoha staveb, které je třeba nejdříve vybudovat a pak je udržovat v dobrém stavu, najmout si a platit profesionální strážce, je třeba pečovat o schopnost přežití chovanců a zajišťovat jim práci. A konečně administrace také chtě nechtě znamená převzetí odpovědnosti za celkový stav a fungování místa, jeho užitek, byť jen ve smyslu dobře pochopeného vlastního zájmu – odpovědnost vždycky znamená být spoután s místem. Žádá si fyzickou přítomnost a vazbu, přinejmenším v podobě trvalé konfrontace a věčného vzájemného přetahování.

To, co tolik komentátorů podněcuje k tomu, aby mluvili o „konci historie“, o postmodernosti, o „druhé modernosti“ a „sur-modernosti“ nebo i jinak artikulovali pocit radikální změny v uspořádání lidského soužití a ve společenských podmínkách, ve kterých se odbývá dnešní životní politika, je fakt, že dlouhodobá snaha akcelarovat rychlost pohybu dosáhla v současnosti svých „přirozených mezí“. Moc se dnes dokáže pohybovat rychlostí elektronického signálu – takže čas, potřebný pro přesun jejích zásadních složek, byl redukován na okamžitost. Moc se ve všech praktických ohledech stala skutečně *exteritoriální* (nezávislou na místě) a není již s místem těsně spjata ani není zpomalována jeho odporem. (Nástup mobilních telefonů může posloužit jako ona symbolická „poslední rána“ zasazená závislosti moci na prostoru: k vydání příkazu a dohlédnutí na jeho výsledek již ani není nutný přístup k telefonní zásuvce. Nezáleží již na tom, kde se právě nachází ten, kdo vydává příkaz – rozdíl mezi „blízkým“ a „vzdáleným“ anebo mezi divočinou a běžným civilizovaným prostorem byl již úplně zrušen.) To poskytuje držitelům moci opravdu nevídanou příležitost: těžko ovladatelné a iritující aspekty panoptikální techniky moci je již možné odložit. Ať už je současné stadium v dějinách modernosti čímkoli, je také, a možná že především, *post-panoptikální*. V Panoptiku šlo o to, že „na místě“, v kontrolní věži, budou vždy odpovědní lidé, řídicí pracovníci, vedení. Podstatné v post-panoptikálních mocenských vztazích je, že lidé ovládající mocenské páky, na nichž závisí osud těch, kteří jsou v partnerském vztahu méně nestálí,

se mohou v kterémkoli okamžiku ztratit z dosahu – dokážou zmizet v naprosté nedostupnosti.

Konec Panoptika je předzvěstí *konce éry vzájemné vazby*: mezi dohlížejícími a sledovanými, kapitálem a pracovní silou, vůdci a jejich následovníky, soupeřícími armádami ve válce. Dnes je hlavní mocenskou technikou umění úniku, vyklouznutí, elize a vyhýbavosti – efektivní odmítnutí jakéhokoli omezení svobody územím s jeho těžkopádností, nepříjemnými důsledky budování a dodržování řádu a s odpovědností za všechny důsledky, stejně jako s nezbytností nést jejich náklady.

Tuto novou techniku moci jasně demonstrovala strategie použitá během válek v Perském zálivu a v Jugoslávii. Neochota použít ve válce pozemní síly byla až zarážející; ať již oficiální vysvětlení mohlo implikovat cokoli, tuto zdráhavost nediktoval jen široce publikovaný syndrom „body-bag“ (tj. pytlů na mrtvá těla vojáků). Účast v pozemním boji byla odmítnuta nejen kvůli možným nepříznivým dopadům na domácí politiku, ale také (a možná především) kvůli jeho naprosté zbytečnosti, a pokud šlo o válečné cíle, dokonce kontraproduktivnosti. Koneckonců, dobytí území se všemi administrativními a manažerskými důsledky nejenže chybělo na seznamu důvodů k vedení válečných akcí, ale byla to eventualita, které mělo být všemi možnými prostředky zabráněno – byla nazírána jako jiný typ „průvodních škod“, tentokrát uvalených na samotnou útočící sílu.

Údery neviditelnými bombardéry Stealth a „chytřými“ samonaváděcími střelami vyhledávajícími cíl – zasazené překvapivě, přicházející odkud a ihned mi-

zející z dohledu – nahradily pozemní postup pěchoty i snahu připravit nepřítele o jeho území – o ovládnutí země, která patří nepříteli, je jím ovládána a spravována. Tito útočníci si rozhodně nepřáli být „posledními na bitevním poli“, až nepřítel prchne nebo bude poražen. Vojenská síla a její válečný plán „udeř a zmiz“ předznamenávají, ztělesňují a jsou předzvěstí toho, co bylo v tomto novém typu války v éře tekuté modernosti v sázce: nikoli dobytí nového území, ale rozbití zdí, které překážejí toku nových, tekutých globálních sil; vylouci nepříteli z hlavy přání zařídit si svá vlastní pravidla a otevřít dosud zatarasovaný, obehzený a nedosažitelný prostor pro operace jiných mocenských zbraní než těch vojenských. Bylo by možné parafrázovat slavnou Clausewitzovu formulaci a říci, že dnešní válka čím dál více vypadá jako „prosazování globálního volného trhu jinými prostředky“.

Jim McLaughlin nám nedávno připomněl (v časopise *Sociology* 1/99), že nástup moderní éry znamenal, mezi jiným, také soustředný a systematický útok „usedlých“ – etnik konvertovaných na usedlý způsob života – proti nomádům a stěhovavému způsobu života vůbec, který byl od počátku „na kordy“ se zájmem vznikajícího moderního státu na upevnování území a hranic. Ibn Chaldoun mohl ve 14. století pět chválit na nomádství, které lid „přibližuje všemu dobrému více než lid usedlý, neboť... kočovníci jsou vzdáleni všem zlovykům, které zkazily srdce usedlých“ – v praxi však horečná výstavba národních a národně-státních budov, která započala krátce poté po celé Evropě, pozvedla „půdu“ nad „krev“, když položila základy zákonům nového řádu a kodi-

fikaci občanských práv a povinností. Nomádi, kteří brali na lehkou váhu územní zájmy zákonodárců a bezostyšně diskreditovali jejich horlivé úsilí o vyznačení hranic, byli ve svaté válce, vedené ve jménu pokroku a civilizace, označeni za hlavní provinilce. Moderní „chronopolitika“ je označila nejen za nižší a primitivní bytosti, za „zaostalé“, kteří potřebují kompletní reformu a osvícení, ale také za zpátečníky a „zpozdilce“, kteří trpí „kulturní zaostalostí“ a ve své morbidní pomalosti a neochotě došplhat výš, aby následovali „univerzální vývojový model“, lpějí na nižších příčkách evolučního žebříku.

Během celého pevného stadia moderní éry zůstaly nomádské zvyky v nemilosti. Občanství kráčelo ruku v ruce s usedlostí, absence „trvalého bydliště“ a „státní příslušnosti“ znamenala vyloučení z komunity lidí dodržujících zákony a těch, kteří jsou zákony chráněni, a často vedla k legální diskriminaci provinilců, ne-li k jejich aktivní perzekuci. Zatímco toto všechno dosud platí pro bezdomovce a nespolehlivou „třidu nejchudších“, jež je subjektem starých technik panoptikální kontroly (techniky, která již byla jakožto hlavní nástroj integrace a ukáznění velké většiny populace z valné části opuštěna), éra neomezené nadřazenosti a nadvlády usedlých lidí nad lidmi mobilními se velmi rychle blíží svému konci. Dnes jsme svědky revanše nomádství vůči principům teritoriality a usedlosti. V tekutém stadiu modernosti začíná být usedlá většina ovládána nomádskou a ex-teritoriální elitou. Údržba cest, tak aby byly silnice uvolněny pro intenzivní kočovnický provoz, a postupná likvidace zbývajících kontrolních míst (hra-

nice, hraniční kontroly), se nyní staly meta-důvodem politiky, ale také válek, které, jak původně deklaroval Clausewitz, nejsou než „pokračováním politiky jinými prostředky“.

Současná globální elita se formuje po vzoru „nepřítomných feudálů“ dávných časů. Dokáže vládnout, aniž by se sama zatěžovala povinnostmi správy, řízení, sociálního zabezpečení anebo, z téhož důvodu, „civilizační misí“, „přinášením světla“, „reformou života“, pozdvihováním morálky a kulturním křížovým tažením. Aktivní zapojení do života podřízených populací již není zapotřebí (naopak, aktivně se tomu brání jako věci zbytečně nákladné a neefektivní). Ani všechno „větší“ již není „lepší“, spíše dnes postrádá rozumného důvodu. Tím, co dnes symbolizuje zdokonalení a „pokrok“, je vše, co je menší, lehčí a přenosnější. Aktivem moci je dnes spíše cestování nalahko než zarputilé lpění na věcech považovaných za atraktivní kvůli své spolehlivosti a solidnosti (tj. pro svou těžkou váhu, pevnost a nezlomnou schopnost rezistence).

Není již důležité lpět na půdě, když ji lze získat i opustit z pouhého rozmaru, za chvíli nebo ihned. Přílišné ulpívání, které zatěžuje pouty závazků, se může nakonec projevit jako negativní, neboť nové šance se mohou vynořit někde úplně jinde. Rockefeller si přál, aby jeho továrny, železnice a ropné věže byly co největší a patřily mu co nejdéle, navěky (poměrujeme-li čas trváním lidského života nebo života lidské rodiny). Bill Gates je však příkladem úplně jiného vztahu k vlastnictví. Nepocituje žádnou lítost, když se dnes loučí s majetky, na které byl ještě

včera pyšný; tím, co dnes přináší zisk, je úžasná rychlost cirkulace, recyklace, stárnutí, odkládání věcí a jejich nahrazování – nikoli trvanlivost a dlouhodobá spolehlivost produktu. Je pozoruhodné, že vysoce postavený a mocný člověk dneška na rozdíl od tradice, která trvala celá tisíciletí, pocituje odpor k trvalému, vyhýbá se mu a vítá vše pomíjivé a prchavé, zatímco ti dole (na nejnižší společenské příčce) zoufale – navzdory všemu – bojují o to, aby nekvalitní a pomíjivý majetek měl větší trvanlivost a sloužil jim co nejdéle. Dnes se většinou setkávají v úplně opačných koutech výprodejů: na jedné straně se nabízejí „ojeté“ Jumbo Jety, na té druhé ojetá auta.

Rozpad sociální sítě a zhroutilí efektivních organizací kolektivní akce jsou často poznamenány mnoha úzkostmi a oplakávány jako nepředpokládaný „vedlejší produkt“ nové lehkosti a tekutosti moci, která je čím dál mobilnější, kluzká, úskočnější, vyhýbavější a prchavější. Avšak sociální dezintegrace není jen výsledkem, ale i předpokladem nové techniky moci, která jako svých hlavních nástrojů používá umění nezávanosti a rychlého úniku. Aby moc dosáhla svobody globálně plynout, je třeba zbavit svět plotů, překážek, opevněných hranic a kontrolních stanovišť. Každá hustá a pevná síť sociálních vazeb, především územně zakořeněná semknutá síť, je překážkou, kterou je třeba odstranit z cesty. Globální síly mají dispozici k demontáži takovýchto pevných sítí ve prospěch své pokračující a narůstající tekutosti, onoho hlavního zdroje jejich moci a garanta jejich nepřemožitelnosti. Tím, co těmto silám umožňuje a usnadňuje postup, je

rozpad, drolivost, křehkost, pomíjivost, krátkodobost a dočasnost lidských svazků a sítí.

Kdyby se tyto vzájemně provázané trendy nadále vyvíjely s nezmenšenou silou, muži a ženy by byli brzy přetvořeni po vzoru „elektronického krtka“, onoho pyšného vynálezce z průkopnických časů kybernetiky, který byl okamžitě nadšeně přijat jako zvěstovatel nadcházejících dob: mašinka na kolečkách, deroucí se vpřed a zoufale pátrající po elektrických zásuvkách, do kterých by se zapojila. V nastávajícím věku, jenž je ve znamení mobilních telefonů, však budou i zásuvky prohlášeny za zastaralé a nepatřičné a budou k dispozici ve stále menším množství a chatrnější kvalitě. V současné chvíli je ještě mnoho dodavatelů elektrické energie, kteří vychvalují výhody napojení na své vlastní sítě, a snaží se, ku prospěchu hledačů zásuvek, vzájemně trumfovat. Avšak z dlouhodobého hlediska (ať už „dlouhodobost“ v éře okamžitosti znamená cokoli) jsou zásuvky nejspíš určeny k zániku a budou vytlačeny a nahrazeny bateriemi na jedno použití, které si budeme kupovat individuálně a které budou k dispozici v obchodech, v každém letištním kiosku i u benzinové stanice podél dálnice nebo venkovské cesty.

Vypadá to jako dystopie stvořená na míru tekuté modernosti – dost dobrá k tomu, aby vystřídala obavy z utopických nočních můr v orwellovském nebo huxleyovském stylu.

červen 1999

1. kapitola

EMANCIPACE

Na samém konci prvních tří „skvělých desetiletí“, která následovala po druhé světové válce – tři dekad nebývalého růstu a upevňování blahobytu a ekonomických jistot bohatého Západu –, si Herbert Marcuse posteskl:

Pokud jde o dnešek a naši vlastní situaci, myslím si, že musíme čelit čemusi v historii dosud nebývalému, neboť se budeme muset osvobodit od společnosti, která poměrně dobře funguje, je bohatá a mocná... Problémem, který před námi stojí, je nutnost osvobození se od společnosti, které se ve značné míře daří rozvíjet materiální, a dokonce i kulturní potřeby člověka, od společnosti, která – použijeme-li populárního sloganu – zajišťuje zboží stále většímu procentu obyvatel. To znamená, že nás čeká osvobození od společnosti, kde již potřeba osvobození zjevně postrádá masovou základnu.¹

O tom, že bychom se *měli* emancipovat, že se *musíme* „osvobodit od společnosti“, Marcuse nijak nepochyboval. Problém – *základní* problém typický pro společnost, která „zajišťuje zboží“ – byl ovšem v tom, že pro osvobození již neexistovala „masová

základna“. Jednoduše řečeno, bylo tu jen málo lidí, kteří by si takové osvobození přáli, a ještě méně takových, kteří by byli ochotni v duchu takového přání jednat. Ve skutečnosti nikdo nevěděl, čím by se vlastně „osvobození od společnosti“ mělo lišit od stávajícího stavu.

„Osvobodit se“, to doslova znamená zbavit se jistých pout, jež nám překážejí v pohybu nebo ho znemožňují; osvobozený člověk začíná *pocítovat*, co to je volnost pohybu a jednání. „Cítit se volný“ znamená necítit nic, co by bránilo, překázelo, kladlo odpor nebo jinak vadilo našemu pohybu, který vnímáme nebo pojímáme jako žádoucí. Jak si povšiml Arthur Schopenhauer, „skutečnost“ tvoří akt naší vůle; ve vnímání světa jako čehosi „skutečného“ – tísnivého, omezujícího a neposlušného – se odráží právě zatvřelá lhotejnost světa vůči tomu, co si přeji, nechota světa podřídit se mé vůli. Cítit se osvobozen od omezení, *pocítovat* svobodu jednat podle vlastního přání, to znamená dosáhnout rovnováhy mezi naším přáním, naší představivostí a naší akceschopností: člověk se cítí svoboden, pokud jeho představivost není větší než jeho aktuální touhy, přičemž ani představivost, ani tyto touhy nesmějí překračovat jeho schopnost jednat. Tuto rovnováhu je možno ustavit a udržovat dvěma různými způsoby: buď minimalizací našich tužeb a naší představivosti, anebo zvětšením naší schopnosti jednat. Je-li rovnováha dosažena a zůstává-li zachována, ztrácí věta požadující „osvobození“ svůj smysl i svou motivační sílu.

Tato běžná formulace nám umožňuje oddělit „subjektivní“ svobodu od svobody „objektivní“ a stejně

tak subjektivní „potřebu osvobození“ od objektivní. Může nastat případ, kdy je vůle ke zlepšení naší vlastní situace frustrována nebo vůbec postrádá šanci na probuzení (například v důsledku tlaku „principu reality“, který – podle Sigmunda Freuda – působí na lidský pud slasti a štěstí); naše záměry, ať již je opravdu prožíváme nebo jsou pouze imaginární, jsou pak stříženy na míru naší akceschopnosti, zejména schopnosti jednat rozumně – s nadějí na úspěch. Na druhé straně může jít o případ, kdy je s našimi záměry přímo manipulováno – dochází k určitému „vymývání mozku“, takže si člověk svou „objektivní“ schopnost jednání nemůže ověřit a už vůbec ne zjistit, jaké jsou jeho skutečné záměry. Proto také klade své ambice pod úroveň své „objektivní“ svobody.

Hledání rozdílu mezi „subjektivní“ a „objektivní“ svobodou otevřelo skutečnou Pandořinu skříňku plnou nepříjemných problémů typu „jev versus podstata“ – problémů, které mají sice proměnlivý, zato značně obecný filosofický význam a potenciálně také ohromný politický dosah. Jedním z takových problémů je možnost, že to, co *pocítujeme* jako svobodu, ve skutečnosti vůbec žádnou svobodou není; že lidé mohou být se svým údělem spokojeni, když tento úděl z „objektivního hlediska“ zdaleka uspokojivý není; že se cítí svobodni a nic je nepudí k osvobození, přestože vlastně žijí v otroctví. Takto se vzdávají a pozbývají naděje, že se stanou skutečně svobodnými. Tato možnost vede k domněnce, že lidé, pokud mají odhadnout svou vlastní situaci, nemusí být právě kompetentními soudci, a pokud mají vnímat potřebu „objektivní“ svobody, mají sebrat odvalu a odhodlat se k boji za

své osvobození, je třeba donutit je k tomu nebo přemluvit – v každém případě je nějakým způsobem vést. Filosofům hlodala v srdci ještě temnější předtucha: lidé o svobodu prostě nestojí a vyhlídka na osvobození je jim protivná, neboť uplatňování svobody jim může způsobit mnohé nesnáze a utrpení.

Výhody a nevýhody svobody

Lion Feuchtwanger ve své apokryfní verzi slavné epizody z Homérovy Odysseje (*Odysseus und die Schweine: Das Unbehagen an der Kultur*) postuloval, že námořníci, které Kirké na svém ostrově proměnila ve vepře, měli ze své nové situace potěšení a zoufale se bránili Odysseově snaze kouzlo zrušit a vrátit jim opět lidskou podobu. Když jim Odysseus sdělil, že našel kouzelné byliny, které je zbaví zakletí, a brzy budou zase lidmi, námořníci proměnění ve vepře se běželi schovat takovou rychlostí, že jim jejich horlivý zachránce ani nestačil. Odysseovi se nakonec jednoho vepře podařilo chytit do pastí; jakmile jeho štětinatou kůží potřel záračnou bylinou, vyloupl se z ní Elpenoros – námořník, který byl podle Feuchtwangera po všech stránkách průměrný a obyčejný, byl stejný „jako ti ostatní, nevynikal v zápase, ani nebyl nijak zvlášť důvtipný“. Elpenoros rozhodně nebyl za své „osvobození“ vděčný a svého „osvoboditele“ ihned zuřivě napadl:

Tak ty ses vrátil, lotře. Pořád do všeho musíš strkat nos. Zase nás chceš soužit a trápit, zase chceš naše

těla vystavovat nebezpečí a nutit naše srdce, aby se pořád a pořád rozhodovala? Byl jsem tak šťasten, když jsem se mohl povalovat v blátě a vyhřívat se na slunci, mohl jsem chlemtat a mlaskat, chrochtat a kvičet a nemusel přemýšlet a pochybovat: „Mám udělat to anebo ono?“ Řekni, proč jsi přišel?! Abys mne znovu uvrhl do toho odporného života, jaký jsem vedl dřív?

Je osvobození požehnáním, nebo prokletím? Je to prokletí, které se vydává za požehnání, nebo požehnání, jehož se bojíme jako prokletí? Takové otázky pronásledovaly uvažující lidi po celou moderní dobu, která „osvobození“ zařadila na první místo ve svém programu politické reformy a která „svobodu“ dosadila na první místo ve výčtu hodnot, jakmile začalo být více než zřejmé, že svobody nelze dosáhnout tak snadno, protože ti, kteří se z ní mají těšit, ji vážají přijmout. Na to se odpovídalo dvojím způsobem. Ten první zpochybňoval připravenost „obyčejných lidí“ na svobodu. Americký spisovatel Herbert Sebastian Agar (v knize *A Time for Greatness*, 1942) napsal: „Pravda, která lidi osvobozuje, bývá zároveň pravdou, již lidé raději nechtějí slyšet.“ Druhý typ odpovědi zpravidla akceptoval, že lidé klady, které jim má nabízená svoboda přinést, zpochybňují právem.

Odpovědi prvního typu vyvolávají střídavě lítost nad „ubohými lidmi“, kteří jsou obelháváni, klamáni a sváděni, aby se vzdali vší naděje na svobodu, anebo pohrdání a rozhořčení nad „tupou masou“, která není ochotná nést riziko a odpovědnost, jež jdou ruku v ruce se skutečnou nezávislostí a sebe-realizací. V Marcusově postesku najdeme směsici

obojího a zároveň snahu svalit vinu za to, že se nesvobodní očividně smířují se svou nesvobodou, na nový nadbytek. Jiným populárním vyjádřením takových stesků je teze o „zburžoaznění“ sociálně slabších (nejvyšší hodnotou pro ně není „být“, ale „mít“ a místo „jednat“ si přejí jen „být“) a „masová kultura“ (kolektivní „poškození mozku“ způsobené „kulturním průmyslem“, který probouzí žízeň po rozptýlení a zábavě tam, kde by – jak říkal Matthew Arnold – měla existovat „touha po duchovní svěžesti a světle rozumu a jejich šíření“).

Z odpovědi druhého typu vyplývá, že svoboda, kterou tak velebí nadšení libertariáni, není na rozdíl od toho, co tvrdí, žádnou zárukou štěstí. Je dokonce pravděpodobné, že přináší více utrpení než radosti. Podle tohoto stanoviska se libertariáni, jako například David Conway,² mýlí, když nově formulují princip Henryho Sidgwicka, podle kterého se štěstí obecně s největší účinností prosazuje tak, že se v dospívajících podporuje „očekávání, že ve věci zabezpečení potřeb bude každý odkázán jen na vlastní prostředky“; nebo jako Charles Murray,³ jenž se lyricky rozplývá, když popisuje štěstí typické pro jednání osamělého jedince: „Tím, co dokázalo událost naplnit uspokojením, je právě to, že jejím autorem jsi *ty*... to, že hlavní odpovědnost ležela na *tvých* bedrech, že k dobrému výsledku došlo *tvým* přispěním.“ Situace, kdy jsme „odkázáni na vlastní síly a prostředky“, nám ovšem hrozí duševními mukami a agonii nerozhodnosti. „Odpovědnost spočívající na bedrech člověka“ může přerůst v ochromující strach z rizika a ze selhání bez jakéhokoli odvolacího práva a mož-

nosti opakování. Něco takového by však „svoboda“ rozhodně znamenat neměla, a pokud „skutečně existující“ svoboda – ta, která se nám nabízí – znamená opravdu jen toto, pak nebude ani zárukou štěstí, ani cílem, o který stojí za to usilovat.

Druhý typ odpovědi vychází v konečném důsledku z hobbesovsky instinktivní hrůzy z „člověka puštěného ze řetězu“. Tyto odpovědi svou věrohodnost čerpají z předpokladu, že člověk vyvázaný ze sociálních omezení (nebo jim nikdy nepodřízený) sloužících k donucování je spíše zvířetem než svobodným jedincem; hrůza, již vzbuzuje, vychází z jiného předpokladu, podle kterého je život, postrádající účinná omezení, „sprostý, surový a nedostatečný“ – jistojistě není šťastný. Toto hobbesovské chápání lidské svobody rozvinul Émile Durkheim v obsažnou sociální filosofii, podle které je právě „norma“, určená průměrem anebo tím, co je nejběžnější, a která je podepřená sankcemi tvrdých trestů, tím, co ve skutečnosti lidi osvobozuje z toho nejstrašnějšího otroctví, jehož se je obávat nejvíce; od otroctví, které se neskrývá za vnějším tlakem, ale číhá uvnitř, ve vlastní před-sociální či asociální přirozenosti člověka. Sociální nátlak je v této filosofii chápán jako emancipační síla a představuje jedinou naději na svobodu, již člověk může rozumně dosáhnout.

Jedinec se podřizuje společnosti a tato podřízenost je podmínkou jeho osvobození. Osvobodit se znamená pro člověka oprostít se od slepých, nemyslících fyzických sil; ale to se může podařit jen tehdy, když proti těmto silám postaví velkou inteligentní sílu společnosti, která je mu záštitou. Tím, že se jednotlivec

uchyluje pod její ochranu, stává se na ní do jisté míry závislým; tato závislost je však osvobozující. V tom není žádný protimluv.⁴

Mezi závislostí a osvobozením nejenže není žádný rozpor, dokonce ani neexistuje jiný způsob, jak dosáhnout osvobození, než „podřízením se společnosti“ a dodržováním jejich norem. Svobodu nelze získat na úkor společnosti. Výsledkem vzpoury proti normám, pokud se rebelové okamžitě nezmění ve zvířata a neztratí schopnost posuzovat svoji situaci, je trvalá agonie nerozhodnosti spojená se stavem nejistoty ohledně záměrů a kroků ostatních, kteří jsou kolem – a jež s největší pravděpodobností učiní z jejich života dokonalé peklo. Vzorci a rutinní postupy, které jsou vynucovány koncentrovanými sociálními tlaky, lidi před takovouto agoní chrání: díky monotónnosti a pravidelnosti doporučovaných, vynutitelných a drilem osvojovaných způsobů chování lidé většinou vědí, jak postupovat, a jen zřídka se ocitají v situaci, jež by jim nenabízela vodítka, v situaci, kdy jsou sami odpovědní za svá rozhodnutí, kdy jim chybí uklidňující povědomí o jejich důsledcích a kdy je každý krok plný nebezpečí, která lze jen stěží odhadovat. Nejhorším údělem, jaký může lidi potkat, když se snaží plnit své životní úkoly, je absence nebo i jen nejasnost norem – anomie. Normy věci *umožňují* tím, že je znemožňují; anomie tedy nevěští nic jiného než čistou a prostou neschopnost akce. Jakmile vyklidí vojsko normativních regulativů bojiště života, zbývá jen pochybnost a strach. Když (jak to skvěle vyjádřil Erich Fromm) „musí jít každý jedinec kupředu

a pokoušet své štěstí“, když musí buď „plavat, nebo se utopit“ – dochází k „nutkavému hledání jistoty“, k zoufalé potřebě nalézt „řešení“, které by „eliminovalo vědomí pochyb“ – je vítáno cokoli, co slibuje, že „převezme odpovědnost »za jistotu«.“⁵

„Rutina může člověka ponižovat, ale může ho také chránit,“ říká Richard Sennett, když čtenáře upozorňuje na starý spor Adama Smitha a Dennise Diderota. Zatímco Smith varoval před ponižujícími a otupujícími účinky rutinní práce, „Diderot se nedomníval, že by rutinní práce degradovala... Největší Diderotův moderní dědic, sociolog Anthony Giddens, se pokouší jeho pojetí udržet při životě poukazem na primární hodnotu zvyku jak v sociální praxi, tak v sebeporozumění.“ Sennettovo stanovisko je jednoznačné: „Představovat si život jako sled rychle se střídajících nových podnětů vedoucích k jednání zaměřenému na krátkou dobu, představovat si ho jako existenci zbavenou udržitelných rutinních postupů a zvyků, ve skutečnosti znamená představovat si ho jako jakési bezduché bytí.“⁶

Život zatím nedospěl až do takové krajnosti, aby se stal bezduchým, bylo ale napácháno hodně škod a všechny budoucí nástroje jistoty včetně nově navržených rutinních postupů (které asi nebudou mít tak dlouhé trvání, aby se dokázaly proměnit ve zvyk, a projeví-li se u nich sklony k takové proměně, setkají se pravděpodobně s nechutí a odporem) budou pouze berličkami, lidskými výmysly, které se jeví jako něco reálného, jen dokud nedojde k jejich bližšímu prozkoumání. Veškerou jistotu, která přichází po „prvotním hříchu“ demontáže objektivního světa plného

rutiny a vyžadujícího minimum úvah, je třeba uměle navodit či vyrobit. Je to jistota očividně a nestydatě „improvizovaná“, zatížená veškerou neodmyslitelnou slabostí lidského rozhodování. Filozofové Giles Deleuze a Felix Guattari k tomu říkají:

Už nevěříme mýtu o existenci úlomků, které jako kousky nějaké antické sochy čekají, až se najde ten poslední, aby mohly být poslepovány dohromady a znovu vytvořit celek navlas stejný, jako byl ten původní. Už nevěříme v prapůvodní totalitu, která kdysi existovala, anebo v konečnou totalitu, která na nás čeká kdesi v budoucnosti.⁷

Co bylo rozbito, nelze znovu slepit. Vy, kdo vstupujete do světa tekuté modernosti, vzdejte se vši naděje na „totalitu“ minulou i budoucí. Nastal čas ohlásit, tak jak to nedávno udělal Alain Touraine, „konec vymezování člověka jakožto sociální bytosti definované vlastním místem ve společnosti, determinujícím jeho chování a jednání“. Princip spojení „strategické definice sociálního jednání, které není usměrňováno sociálními normami“ a „obranu vlastní kulturní a psychologické specifičnosti všemi sociálními činiteli“ lze naopak „nalézt v jedinci, nikoli již ve společenských institucích nebo v univerzalistických principech“.⁸

Zamčovaným předpokladem, který podpírá takový radikální postoj, je, že myslitelné a pravděpodobné dosažitelné svobody, ať už byla jakákoli, již bylo dosaženo; teď už nezbyvá než dát do pořádku pár zbývajících zanesených koutů a vyplnit několik prázdných míst – práce, která bude brzy hotova. Lidé jsou úplně

a skutečně svobodní, program jejich osvobození byl téměř vyčerpán. Marcusovo postesknutí a touhy komunitářů po ztraceném společenství jsou snad projevy vzájemně protikladných hodnot, v obou případech však jde o stejný anachronismus. Pravděpodobně není ani přesazení vykořeněných, ani „probuzení lidu“ k nesplněnému úkolu jeho osvobození. Marcusovo dilema je překonáno, protože „jedinec“ už dostal veškerou možnou svobodu, o které mohl snít a v níž mohl rozumně doufat; společenské instituce až příliš ochotně přenášejí starosti s definicemi a identitami na individuální iniciativu a těžko se nacházejí nějaké univerzální principy, proti nimž by se bylo možné bouřit. Pokud jde o komunitářský sen „nového ukotvení neukotvených“, nic nemůže změnit skutečnost, že pro nové ukotvení jsou k dispozici lůžka pouze v motelech, spací pytle a pohovky psychoanalytiků a že komunity – spíše *postulované* než „pomyslné“ – mohou být ode dneška spíše pouze pomíjivými artefakty stále probíhající hry na individualitu než determinujícími a definujícími silami identit.

Nahodilosti a proměnlivé štěstí kritiky

Cornelius Castoriadis řekl, že na společnosti, v níž žijeme, je špatné, že přestala zpochybňovat sebe samu. Jde o takovou společnost, která už vedle sebe neuznává žádnou jinou alternativu, takže se cítí zproštěna povinnosti zkoumat, demonstrovat a ospravedlňovat (natož dokazovat) pravdivost svých otevřených i zamčených předpokladů.

To však neznamená, že naše společnost potlačuje (nebo se chystá potlačit zamezením zásadního převratu) kritické myšlení jako takové. Svě příslušníky nenutí ke zdrženlivosti, pokud jde o vyjadřování kritiky (natož aby v nich vzbuzovala z kritiky strach). Právě naopak: naše společnost – společnost „svobodných jedinců“ – učinila z kritiky reality, z nespokojenosti s tím, „co je“, a z vyjadřování této nespokojenosti nikoli pouze nevyhnutelnou, ale dokonce povinnou součástí životních starostí každého svého příslušníka. Jak nás neustále upozorňuje Anthony Giddens, všichni se dnes oddáváme „životní politice“; jsme „reflexivní tvorové“, kteří podrobně zkoumají každý krok, který učiní, a zřídka kdy jsou spokojeni s výsledky, které by neustále chtěli napravovat. Tato reflexe ovšem, bohužel, nedosahuje dost hluboko, aby obsáhla složité mechanismy, které spojují naše činy s jejich výsledky a které jsou rozhodující pro to, jak dopadnou, natož aby obsáhla podmínky, které takové složité mechanismy udržují v činnosti. Jsme možná víc „kriticky predisponovaní“, mnohem troufalejší a nekompromisnější ve své kritičnosti, než dokázali být ve svém každodenním životě naši předkové, ale naše kritika je tak říkajíc „bezzubá“, není s to ovlivnit program stanovený pro naše „životně-politické“ volby. Nebývalá svoboda, již naše společnost svým příslušníkům nabízí, se dostavila, jak už před hodnou dobou varoval Leo Strauss, spolu s nebývalou bezmocí.

Občas slýcháme názor, že dnešní společnost (někdy označovaná jako pozdně moderní či postmoderní, jindy jako společnost „druhé modernosti“, jak

ji nazývá Ulrich Beck, nebo jako společnost „tekuté modernosti“, jak jí s oblibou říká já) není vůči kritice vstřícná, nepřeje jí. Takový názor ovšem jako by pomíjel charakter dnešní změny, neboť předpokládá, že se význam „vstřícnosti“ jako takové ve sledu historických etap příliš nezměnil. Vtip je ovšem v tom, že současná společnost dala „vstřícnosti vůči kritice“ docela nový smysl a přišla na způsob, jak vyhovět kritickému myšlení a jednání a přitom vůči důsledkům této vstřícnosti zůstat imunní a ze zkoušek a prověrek otevřené politiky vyjít nedotčena a neovlivněna – spíše posílena než oslabena.

Druh „vstřícnosti vůči kritice“, charakteristický pro moderní společnost v její dnešní podobě, lze připodobnit k modelu fungování parkoviště obytných přívěsů. Takové místo je otevřené každému, kdo má svůj karavan a peníze na zaplacení parkovacího poplatku. Hosté přicházejí a odcházejí; žádný se příliš nestará o to, jak je kemp spravován, pokud zákazníci obdrželi dostatečně prostorná místa k zaparkování karavanu, elektrické zásuvky a vodovodní kohoutky jsou v pořádku a majitelé přívěsů zaparkovaných vedle nedělají příliš hluku a po setmění ztišují své přenosné televizory a hi-fi soupravy. Řidiči si do kempu přivezou vlastní domov připojený k autu a vybavený veškerým zařízením potřebným k pobytu, který má být každopádně pouze omezený. Každý řidič má svůj vlastní cestovní plán i časový rozvrh. Od správců kempu nechtějí řidiči nic více (ale také nic méně), než aby je nechali na pokoji a zbytečně je neobtěžovali. Výměnou slibují, že nebudou zpochybňovat pravomoc správců a v patřičné

době zaplatí poplatek. A protože platí, také něco požadují. Když se domáhají svého práva na slíbené služby, bývají naprosto neústupní, ale jinak si přejí jít svou cestou a rozčililo by je, kdyby jim to nebylo umožněno. Příležitostně se mohou hlučně dožadovat lepších služeb, a jsou-li dost nekompromisní, hlasití a odhodlaní, mohou se jich i domoci. Cítí-li se ošizeni nebo když mají pocit, že správcové nedodržují své sliby, mohou si stěžovat a žádat, co jim náleží – nenapadlo by je ale zpochybňovat a nově projednávat filosofii správy kempu a ještě méně by si přáli převzít odpovědnost za jeho vedení. Maximálně si pro sebe řeknou, že do daného kempu už nikdy nepojedou a že ho nedoporučí ani svým přátelům. Když podle svého cestovního plánu odjíždějí dál, kemp zůstává v podstatě stejný, jako byl před jejich příjezdem, nedotčený minulými návštěvníky a čekající, až přijedou další. Kdyby si začaly stěžovat i další kohorty návštěvníků, mohlo by dojít k úpravě poskytovaných služeb, tak aby se opakovanému vyjadřování nespokojenosti do budoucna předešlo.

V éře tekuté modernosti sleduje vstřícnost moderní společnosti vůči kritickému myšlení právě model kempu pro auta s obytnými přívěsy. V době, kdy Adorno a Horkheimer utvářeli svou klasickou kritickou teorii, již odkojily zkušenosti s jinou moderností, posedlou řádem a zacílenou na *telos* emancipace, z níž vykryštovala, byla idea kritiky z pochopitelných empirických důvodů symbolizována zcela jiným modelem – modelem společné domácnosti s institucionalizovanými normami a habitualizovanými pravidly, stanovením povinností a kontro-

lovaným výkonem. Přestože naše společnost je vůči kritice vstřícná asi tak jako kemp k majitelům obytných přívěsů, rozhodně kritice *nepřeje* způsobem, jaký předpokládali oba zakladatelé kritické školy a o kterém hovoří ve své teorii. Jinými, nicméně vystižitelnými slovy můžeme říci, že „kritika ve spotřebitelském stylu“ začala nahrazovat svou předchůdkyni „ve stylu výrobců“.

Oproti obecně rozšířené módě nelze tento osudný posun vysvětlovat pouze odkazem na měnící se náladu veřejnosti, na vytrácející se chuť ke společenské reformě, ochabující zájem o společný prospěch a představy o lepší společnosti, klesající oblibu politické angažovanosti nebo stoupající vlnu hédonistických a sobeckých postojů – i když všechny tyto jevy bezpochyby tvoří význačné rysy naší doby. Příčiny tohoto posunu sahají hlouběji; vyrůstají ze zásadní proměny veřejného prostoru a obecněji z toho, jak moderní společnost funguje a jak se stará o své trvání.

Ten druh modernosti, který byl terčem, ale také kognitivním rámcem klasické kritické teorie, se analytikovi jeví ve zpětném pohledu zcela jinak než modernost tvořící rámec životů dnešních generací. Zdá se „těžká“ (nikoli „lehká“ jako současná modernost), nebo lépe řečeno „pevná“ (nikoli „tekutá“, „kapalná“ či „zkapalněná“), zhuštěná (nikoli difúzní či „kapi-lární“) a konečně systémová (nikoli podobná síti).

Pro tuto těžkou, pevnou, zhuštěnou, systémovou modernost éry „kritické teorie“ byla endemicky příznačná tendence k totalitarismu. Na obzoru se neustále hrozivě rýsovala totalitní společnost všeobjímající povinné a vynucené homogenity – jako její

cílová stanice, jako nikdy ne docela zneškodněná časovaná bomba nebo nikdy úplně rozptýlený přízrak. Tato modernost byla zapřísáhlým nepřítelem nahodilosti, různosti, nejednoznačnosti, nepředvídatelnosti a výstřednosti a všem takovým „anomáliím“ vyhlásila svatou vyhlazovací válku. Obecně se očekávalo, že prvními oběťmi tohoto křížáckého tažení budou osobní svoboda a nezávislost. K hlavním ikonám této modernosti patřily: *fordovská továrna*, která lidskou činnost omezovala na jednoduché rutinizované a předem dané pohyby, vykonávané poslušně a mechanicky bez zapojení duševních schopností, kdy veškerou spontaneitu a osobní iniciativu bylo třeba držet v patřičných mezích; *byrokracie*, přinejmenším svým vnitřním sklonem podobná ideálnímu modelu Maxe Webera, vyžadující, aby se identita a sociální vazby odkládaly při vstupu v šatně společně s kloboukem, deštníkem a převlečnickem, a jednání lidí se mohlo, dokud zůstávají uvnitř, řídit výhradně nezpochybnitelnou soustavou nařízení a předpisů; *Panoptikum* se svými strážními věžemi a s chovanci, kteří nikdy nemohli spoléhat na chvilkové výkyvy bdělosti dozorců; *Velký bratr*, který nikdy nespí a vždycky horlivě, pohotově a štědrě odmění své věrné a potrestá nevěrné; a – konečně – *koncentrák* (k němuž později v antipantheonu moderních démonů přibyl „gulag“), místo, kde se v laboratorních podmínkách ověřovaly hranice lidské tvárnosti, přičemž ti, o nichž se předpokládalo nebo u kterých se zjistilo, že nejsou dostatečně tvární, byli odsouzeni k smrti vyčerpáním nebo rovnou odesláni do plynových komor a krematorií.

Opět ve zpětném pohledu můžeme říci, že kritická teorie chtěla oslabit, neutralizovat a pokud možno úplně odstranit totalitní sklon společnosti, o které se předpokládalo, že je jím neodmyslitelně a trvale zatížena. Hlavním cílem kritické teorie byla obrana lidské nezávislosti, svobody volby a seberealizace a práva být a zůstat jiný. Podobně jako první hollywoodská melodramata, v nichž platilo, že moment, kdy se milenci opět najdou a řeknou si své „ano“, znamená konec dramatu a začátek blaženého „šťastného života až do smrti“, také kritická teorie spařovala v konečném vyrvání osobní svobody ze železného sevření rutiny a ve vypuštění jedince z ocelové klece společnosti trpící neukojitelnými totalitními, homogenizujícími a uniformizujícími choutkami ten nejvyšší bod emancipace a konce lidského trápení – okamžik „splnění mise“. Kritika měla sloužit právě tomuto účelu; nebylo třeba, aby se dívala dál, až za okamžik dosažení tohoto cíle – ani na to neměla čas.

Kniha George Orwella *1984* byla v době svého napsání tím nejuplnějším – a kanonickým – inventářem strachů a obav, které pronásledovaly lidi v těžké fázi modernosti. Jakmile se takové strachy promítnou do diagnózy soudobých políží a příčin soudobých trápení, vytvoří horizont emancipačních programů dané doby. Když nastal skutečný rok 1984, Orwellova vize, která, jak se dalo čekat, se připomněla znovu, byla podrobena veřejné diskusi a opět jí byl dán (možná naposled) volný průchod. Většina spisovatelů – což se opět dalo očekávat – naostříla svá pera, aby oddělila pravdu Orwellova proroctví od nepravdy, ověřené rozpětím času, který autor knihy svým slovům

dopřál, aby se mohla proměnit ve skutečnost. Nelze se však divit, že v naší době, kdy se i nesmrtelnost základních milníků kulturní historie lidstva neustále recykluje a ony opakovaně poutají lidskou pozornost u příležitosti kdejakého výročí nebo kdy se stávají reklamním šlágrelem předcházejícím a doprovázejícím různé retrospektivní výstavy (aby sešly z očí a z mysli, jakmile výstava skončí nebo nastane jiné výročí, které se zmocní prostoru v novinách a času v televizi), se ani dramatizace „Orwelova případu“ příliš nelišila od toho, jak se čas od času pojednávají podobné kauzy. Vzpomeňme si, jak tomu bylo nedávno s Tutanchamonem, zlatem Inků, Vermeerem, Picassem nebo Monetem.

Zběžnost oslav roku 1984, jejich vlažnost a brzké opadnutí zájmu, jenž vzbudily, a rychlost, s jakou Orwellovo *chef d'oeuvre* opět upadlo v zapomnění, jakmile mediální kampaň skončila, přesto nutí k zamyšlení. Koneckonců, jeho kniha po řadu desetiletí (a ještě před nějakými dvaceti lety) sloužila jako ten nejreprezentativnější katalog veřejných obav, neblahých předtuch a zlých snů. Proč se tedy její krátké vzkríšení setkalo jen s povrchním zájmem? Jediným rozumným vysvětlením je, že lidé, kteří o knize v roce 1984 diskutovali, téma, o kterém měli debatovat a přemýšlet, nevzrušovalo a ponechávalo je lhostejnými, protože již v Orwellově dystopii nepoznávali své vlastní starosti a strasti ani noční můry svých nejbližších sousedů. Knize se dostalo jen prchavé pozornosti veřejnosti a zaujala místo kdesi mezi *Historia naturalis* Plinia Staršího a Nostradamovým proroctvím.

Definovat historické epochy „vnitřními démony“, kteří je děsí a sužují, není zas tak špatný nápad. Orwellova dystopie byla spolu se zlověstným potenciálem osvíceneckého projektu, který se snažili odhalit Adorno a Horkheimer, Benthamovým a Foucaultovým *Panoptikem* a opakujícími se příznaky silící vlny totalitarismu ztotožňována s představou „modernosti“. Proto se nelze divit, že s odsunutím starých strachů z veřejné scény, kdy se do popředí a na program veřejné diskuse dostaly docela nové obavy, v ničem se nepodobající děsu z blížícího se *Gleichschaltung* a ztráty svobody, poměrně dost pozorovatelů pohotově vyhlásilo „konec modernosti“ (nebo ještě troufaleji, konec historie jako takové, který vysvětlovali tím, že již naplnila svůj *telos*, neboť učinila svobodu – anebo alespoň ten typ svobody, jehož příkladem je volný trh a spotřebitelova volba – imunní vůči všem dalším hrozbám). A přesto (a tady je třeba uznat zásluhu Marka Twaina) jsou zprávy o konci modernosti a zvěsti o její labutí písni hrubě přehnané: přes hojnost nekrologů nejsou o nic méně předčasné. Zdá se, že podoba společnosti, kterou zakladatelé kritické teorie (nebo když na to přijde, Orwellova dystopie) diagnostikovali a začali soudit, byla pouze jednou z forem, jež měla pružná a proměnlivá moderní společnost přijmout. Její blednutí ovšem neznamená konec modernosti. Neohlašuje ani konec lidského utrpení. A nejméně ze všeho je předzvěstí konce kritiky jakožto intelektuální výzvy a úkolu a rozhodně takovou kritiku nečiní nadbytečnou.

Společnost, která vstupuje do dvacátého prvního století, není o nic méně „moderní“ než společnost,

kteřá vstoupila do století dvacátého; nanejvš můžeme říci, že je moderní jiným způsobem. Díky čemu je právě tak moderní, jako byla přibližně před stovetím, je to, co modernost vyděluje ze všech ostatních historických forem soužití: nutková a obsedantní, neustálá, nezastavitelná, nikdy nedokončená *modernizace*; sžírající a nevykořenitelná, nehasitelná žizeň po tvořivé destrukci (nebo, jak tomu také může být, po destruktivní tvořivosti: po „vyklízení místa“ ve jménu „nového a lepšího“ projektu; po „odbourávání“, „osekávání“, „vyřazování z činnosti“, „slučování“ nebo „úspornosti“, aby v budoucnosti bylo možné udělat ještě více téhož – zvyšováním produktivity a konkurenceschopnosti).

Jak již dávno poznamenal Lessing, na prahu moderní éry jsme byli osvobozeni od víry ve stvoření, zjevení a věčné zatracení. Bez takovéto víry jsme tu my lidé najednou „sami za sebe“ – což znamená, že od toho momentu již neznáme jiné meze zdokonalování a sebezdokonalování nežli nedostatky ve své dědičné či získané výbavě, vynalézavosti, odvaze, vůli a odhodlání. A cokoliv člověk udělá, mohou lidé také zničit. Být moderní začalo znamenat, stejně jako dosud, neumět se zastavit a už vůbec ne klidně stát. Pohybujeme se, jsme nuceni se neustále pohybovat, ani ne tak kvůli „odkladu uspokojení“, jak se domníval Max Weber, jako spíše kvůli *nemožnosti* být uspokojen natrvalo: horizont uspokojení, cílová čára našeho snažení a okamžik klidné spokojenosti se sebou samým se pohybují rychleji než ti nejrychlejší z běžců. Naplnění vždy čeká v budoucnosti a úspěch přichází o svou přitažlivost a schopnost

uspokojovat, jakmile je ho dosaženo, ne-li dřívě. Být moderní znamená být vždy před sebou samým, ve stavu neustálé transgrese (v Nietzscheově terminologii řečeno, člověk nemůže být *Mensch*, jestliže není, nebo se alespoň nesnaží být *Übermensch*); znamená to také mít identitu, která může existovat pouze jako nesplněný projekt; v tomto ohledu se situace našich dědů od situace naší příliš neliší.

Dva rysy však činí naši situaci – naši podobu modernosti – novou a odlišnou:

Tím prvním je postupné zhroucení či náhlý rozpad raně moderní iluze – víry, že cesta, po které postupujeme, má nějaký konec, dosažitelný *telos* historické změny, že existuje stav dokonalosti, k němuž se dospěje zítra, v příštím roce nebo příštím tisíciletí, nějaký druh spravedlivé a bezkonfliktní společnosti ve všech nebo jen v některých z mnoha jejích předpokládaných aspektů: že bude existovat stabilní rovnováha mezi nabídkou, poptávkou a uspokojením všech potřeb; že bude existovat dokonalý řád, v němž je vše na tom správném místě, kde nepřetrvává nic nemístného a o žádném místě se nepochybuje; že lidské záležitosti budou naprosto transparentní, neboť se bude vědět všechno, co je třeba vědět; že dojde k naprostému ovládnutí budoucnosti – tak naprostěmu, že skončí všechny nahodilosti, všechny spory, nejednoznačnosti a nepředvídané důsledky lidského počínání.

Druhou základní změnou je deregulace a privatizace úkolů a povinností modernizace. Co bývalo pokládáno za práci, kterou má vykonat lidský rozum, nazíraný jako kolektivní schopnost a vlast-

nost lidského druhu, bylo rozdrobeno („individualizováno“), přenecháno individuálnímu elánu a vytrvalosti, ponecháno na snaze jednotlivců a jejich individuálně spravovaných prostředků. Přestože nebyla ještě zcela opuštěna představa zdokonalování (nebo jakékoli další modernizace *statu quo*) prostřednictvím legislativních zásahů společnosti jako celku, důraz se zásadním způsobem přenesl (a je důležité, že spolu s břemenem odpovědnosti) směrem k sebeuplatnění jedince. Tento fatální odklon se odrazil v převedení eticko-politického diskurzu z kontextu „spravedlivé společnosti“ do kontextu „lidských práv“, který tento diskurz zaměřuje na právo jedinců lišit se a podle svého si vybírat a volit vlastní modely štěstí a vhodný životní styl.

Naděje ve zdokonalení, místo aby pátraly po velkých penězích ve státní pokladně, se upínají na drobné v kapsách daňových poplatníků. Měla-li původní modernost těžiště položené blízko vrcholu, ta dnešní je v horní části lehká, neboť se zbavila svých „emancipačních“ povinností, ovšem s výjimkou povinnosti převádět věc emancipace na střední a nižší vrstvy, na něž byla přenesena větší část břemene pokračující modernizace. „Už žádná spása prostřednictvím společnosti,“ jak pravil ve svém slavném výroku apoštol nového podnikatelského ducha Peter Drucker. Margaret Thatcherová to vyjádřila ještě nepokrytěji: „Nic takového jako společnost neexistuje.“ Nedívejte se dozadu nebo nahoru; dívejte se do sebe – tam, kde jsou vaše vynalézavost, vůle a schopnosti – veškeré nástroje, jichž je třeba ke zlepšení vašeho života.

A neexistuje už žádný „Velký bratr, který vás pozoruje“; dnes je na vás, abyste pozorovali rostoucí řady velkých bratrů a velkých sester, abyste je horlivě a zblízka sledovali v naději, že narazíte na něco užitečného pro sebe – příklad k napodobení nebo radu, jak se vyrovnat se svými problémy, s nimiž se musíte vypořádat individuálně, neboť jinak již ani nelze. Žádní velcí vůdcové vám již nepovědí, co máte dělat, a nezbaví vás odpovědnosti za důsledky vašeho konání. Ve světě jedinců jsou pouze jiní jedinci, kteří vám mohou být příkladem, jak se vypořádat s vlastním životem, přičemž za důsledky toho, že jste si vzali právě tento příklad a ne jiný, ponese te plnou odpovědnost vy.

Jedinec v konfliktu s občanem

Název *Společnost jednotlivců*, který dal Norbert Elias své poslední posmrtně vydané studii, dokonale vystihuje podstatu problému, který od počátku provází sociální teorii. Elias se rozešel s tradicí, založenou Hobbesem a propracovanou Johnem Stuartem Millem, Herbertem Spencerem a liberální ortodoxií do podoby *doxy* (neprověřovaného rámce veškerého dalšího poznání) našeho století, a místo aby použil spojky „a“ nebo „versus“, dal slovo „jednotlivci“ do druhého pádu. Diskurz tím posunul od *imaginaire* dvou sil vedoucích nesmiřitelnou a nekonečnou bitvu za svobodu a nadvládu k „recipročnímu pojetí“: společnost utváří individualitu svých členů a jedinci utvářejí spo-

lečnost svým jednáním v životě, přičemž se drží strategií přijatelných a schůdných v rámci sociálně utkané pavučiny vzájemných závislostí.

Obsazení svých příslušníků do rolí jednotlivců je jakousi obchodní značkou moderní společnosti. Takové obsazení však nebylo jednorázovou akcí: je to každodenně obnovovaná aktivita. Moderní společnost spočívá ve své nepřetržité „individualizační“ činnosti, stejně jako aktivity jedinců spočívají v každodenním přetváření a novém dojednávání sítí vzájemných propojení, kterým říkáme „společnost“. Žádný z těchto partnerů nezůstává dlouho v nehybnosti. A tak se význam „individualizace“ neustále mění, dostává stále nové podoby – akumulované výsledky její uplynulé historie podrývají zděděná pravidla a zároveň stanovují nové zásady chování a vnášejí do hry stále nové sázky. „Individualizace“ dnes znamená něco docela jiného, než co znamenala před sto lety a co vyjadřovala v počátcích moderní éry – v dobách velebení „osvobození“ člověka na základě pevně utkaného přediva vzájemné závislosti, dohledu a donucení, existujících v spopolitosti.

Novou kapitolu v chápání „individualizačního procesu“ otevřel Ulrich Beck svou statí „Jenseits von Klasse und Stand?“ a o několik let poté i knihou *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*⁹ (společně s článkem Elisabeth Beckové-Gernsheimové „Ein Stück eigenes Leben: Frauen im Individualisierung Prozeß“). Uvedené práce představují tento proces jako nepřetržitou a neukončenou historii, která má rozličná stadia – pohyblivý horizont s nevyzpytatelnou logikou ostrých zatáček a obrátů spíše než určitý

telos a předem daný cíl. Lze říci, že stejně jako pojal Elias historicky Freudovu představu „civilizovaného jedince“ zkoumajícího civilizaci jako kauzu (moderní) historie, i Beck pojal historicky Eliasovu představu o zrození jedince, když toto zrození prezentuje jako trvalý aspekt neustále pokračující nutkové a obsedantní *modernizace*. Beck také zbavil představu individualizace přechodných rekvizit svázaných s dobou, které chápání spíše zamlžovaly, než aby obraz vyjasňovaly (především ji zbavil vizí lineárního vývoje, pokroku vyznačovaného podél os emancipace, rostoucí nezávislosti a svobody sebeuplatnění). Otevřel tak různé druhy historických tendencí individualizace a jejich produktů podrobnému průzkumu a umožnil lepší chápání odlišných rysů jejího dnešního stadia.

V kostce řečeno, „individualizace“ spočívá v proměně lidské „identity“ z čehosi „daného“ v „úkol“ a v přenesení odpovědnosti za plnění tohoto úkolu a důsledky (a to i ty vedlejší) tohoto plnění na její aktéry. Jinými slovy, spočívá v ustavení nezávislosti *de jure* (ať již byla nebo nebyla ustavena také nezávislost *de facto*).

Za této situace se již lidé do svých identit „nerodí“. Jak říká známý výrok Jeana-Paula Sartra, narodit se měšťákem nestačí – člověk musí jako měšťák žít. (Všimněte si, že totéž nebylo možné říci o panovnících, rytířích, nevolnících nebo měšťanech předmoderní éry a se stejnou rozhodností by to nebylo možné tvrdit ani o lidech dědičně bohatých a dědičně chudých doby moderní.) Nutnost *stát se* tím, čím člověk je, je charakteristickým znakem moderního života – a pouze jeho (nikoli „moderní individuali-

zace“, což je jasný pleonasmus – mluvit o individualizaci a modernosti vlastně znamená mluvit o téže sociální situaci). Modernost nahrazuje heteronomní určení sociálního postavení povinným a závazným sebeurčením. Totéž platí o „individualizaci“ po celou moderní éru – ve všech obdobích a všech částech společnosti. V této společně sdílené nepříjemné situaci však existují i významné odchylky, které od sebe neoddělují jen různé generace, ale i různé kategorie jednajících v tomtéž dějinném stadiu.

Raná modernost „vytáhla kotvy“, aby mohla „znovu zakotvit“. Zatímco toto odhmotnění bylo sociálně sankcionovaným osudem, nové zhmotnění sejevilo jako úkol, který čekal na jedince. Jakmile se společnosti podařilo zbavit tuhého krunýře stavů, úkol „sebeidentifikace“, který před lidmi raně moderní éry stál, se proměnil v úkol žít „věrně svému typu“ („mít to co sousedé“), aktivně se přizpůsobovat vznikajícím typům a vzorcům chování určeným třídní příslušností, napodobovat, držet se vzoru, „kulturně se asimilovat“, držet krok, neodchylovat se od normy. „Stavy“ jakožto místo zděděné sounáležitosti byly nahrazeny „třídami“ jakožto cílovými stanicemi uměle vytvářeného členství. Zatímco v případě stavů šlo o získání společenského statutu předurčením, příslušnost ke třídě v sobě obsahovala i velký díl vědomé snahy člověka, jeho úspěchů. Ke třídám, na rozdíl od stavů, bylo třeba se „připojit“ a příslušnost k nim bylo zapotřebí průběžně obnovovat a potvrzovat každodenním jednáním.

Zpětně lze říci, že třídní rozdělení (a ostatně i rozdělení sociální a rodové) bylo vedlejším produktem

nerovného přístupu k prostředkům, kterých bylo třeba k efektivnímu sebeuplatnění. Třídy se lišily v rozsahu dostupných identit a možnostech jejich volby a přijetí. Lidé méně obdařeni prostředky, tedy s menší možností volby, museli svou individuální slabost kompenzovat „silou množství“ – pevným semknutím řad a kolektivním jednáním. Jak uvedl Claus Offe, *kolektivní*, třídně orientované jednání připadalo lidem na nižších příčkách společenského žebříčku stejně přirozené a realistické jako *individuální* realizace životních cílů v případě jejich zaměstnavatelů.

Deprivace se tak říkájíc „sčítaly“ a po sečtení vykristalizovaly ve „společné“ či „veřejné zájmy“. Jejich řešení pak spočívalo jen v kolektivní léčbě. „Kolektivismus“ byl strategií první volby pro lidi, kteří byli nejvíc vystaveni nepříjemným důsledkům individualizace, pro ty, kteří ještě nebyli schopni individuálního sebeuplatnění, neboť byli omezeni očividným nedostatkem prostředků v individuálním vlastnictví. Třídní orientace těch, kteří byli lépe situováni, byla oproti tomu pouze dílčí a v jistém smyslu odvozená; do popředí vystupovala většinou jen tehdy, když došlo ke zpochybnění či napadení nerovné distribuce pozemských statků. Ať už ale šlo o kterýkoli případ, jedinci „klasické“ modernosti, kteří v důsledku rozkladu stavovského řádu „přišli o zakotvení“, využili svých nových možností a svého oprávnění k nezávislé aktivitě a horečnému hledání „nového kotviště“.

A „zátok“ čekajících na to, aby je přijaly, nebyl nedostatek. Ačkoliv třída byla spíše něčím, co se

vytvářelo a bylo možné o tom jednat, nebylo to něco dědičného, něco, do čeho by se člověk zkrátka „narodil“, jako tomu bývalo v případě stavů, i ona měla sklon držet si své příslušníky „u těla“ tak jako dědičné stavy doby předmoderní. Třída a sociální rod (gender) individuální sféru volby významně omezovaly. Uniknout z jejich dosahu nebylo o mnoho snazší než si vybojovat (anebo zpochybnit) své místo v předmoderním „řádu daném vůlí boží“. Třída a rod byly téměř bez výjimky „přirozenými fakty“ a těm, kteří trvali na sebeuplatnění, zbýval pouze úkol „zapadnout“ do přiděleného výklenku (niky) tak, že se budou chovat stejně jako ostatní jeho obyvatelé.

Právě tím se „individualizace“ starých časů lišila od podoby, kterou dostala v *Risikogesellschaft* (společnosti rizika), v období „reflexivní modernosti“ nebo „druhé modernosti“ (jak Ulrich Beck střídavě nazývá dnešní dobu). K „novému zakotvení“ není dost „zátok“ a ty, které lze předpokládat a o něž se lze ucházet, často zmizí, dřív než je „ukotvování“ dokončeno. Jde spíše o židle ve hře „škatule, škatule, hejbejte se“, různých velikostí a stylů, měnící svůj počet i pozice, které lidi nutí být neustále v pohybu a neslibují jim žádné „naplnění“, klid ani uspokojení z toho, že člověk konečně „dorazil“ na místo určení, že se dočkal konce cesty, může odzbrojit, uvolnit se a přestat žít v obavách. Na konci cesty, kterou podnikají (nyní chronicky) nezakotvení jedinci, již není žádná naděje na zakotvení.

Abyste nedošlo k nedorozumění: dnes stejně jako dříve – v tekutém a lehkém stejně jako v pevném a těžkém stadiu modernosti – je individualizace osu-

dem, nikoli volbou. V zemi osobní svobody volby rozhodně *není* možnost uniknout individualizaci ani odmítnutí účasti v individualizační hře na pořadu dne. Další iluzí může být samostatnost a soběstačnost jedince – to, že lidé nemají na koho svalit vinu za své frustrace a trápení, dnes nemusí tak jako v minulosti znamenat, že se lze před frustrací skrýt za hradbou domácích spotřebičů nebo že lze z potíží vybřednout po způsobu barona Prášila: vytažením se z vody za vlastní cop. Když člověk onemocní, předpokládá se, že se tak stalo, protože nebyl dost důsledný a ukázněný při dodržování zdravotního režimu; zůstane-li bez práce, je to proto, že nezvládl pohovor nebo nehledal práci dosti usilovně anebo že se práce prostě štítí; jestliže jeho kariéra postrádá vyhlídky a zoufá si nad budoucností, je to proto, že si neuměl získat přátele, nenaučil se působit na lidi, nezvládl umění vyjádřit se, a udělat tak dojem na druhé. Takhle nějak se dnes vše zdůvodňuje a lidé tomu začali věřit. Chovají se, jako by to všechno byla skutečně pravda. Jak to výstižně vyjadřuje Beck, „to, jak člověk žije, se dnes stává *biografickým řešením systémových rozporů*.“¹⁰

I nadále existuje produkce sociálních rizik a rozporů; individualizuje se pouze povinnost a nutnost nějak se s nimi vyrovnat.

Stručně řečeno: mezi individualitou jakožto osudem a individualitou jakožto praktickou a realisticou schopností sebeuplatnění se rozevírá propast. (Tuto schopnost je dobré odlišovat od „individuality prisouzením“ jakožto „individuací“, což je výraz, který si Beck vybral, aby rozlišil soběstačného a sa-

mostatného jedince od člověka, který nemá na vybranou a musí se chovat, byť i navzdory skutečnosti, jako by k jeho individuaci došlo). Přemostění této propasti však *není*, a to je zásadní, součástí této schopnosti.

Schopnost sebeuplatnění individualizovaných mužů a žen zpravidla nesplňuje to, co by si žádalo skutečně sebeutváření. Jak uvedl Leo Strauss, odvrácenou stranou neomezené svobody je ztráta významu volby a obě tyto strany se navzájem podmiňují: proč se obtěžovat zakazováním něčeho, co stejně nemá velký význam? Cynický pozorovatel by řekl, že svoboda přichází, když už na ní nezáleží. Do chutného pokrmu svobody, vařeného v kotli individualizace, padá ošklivá moucha impotence; tato impotence je pocífována o to palčivěji, rušivěji a s o to většími rozpaky, že svoboda slibovala přinést posílení schopnosti jednat.

Snad by, tak jako v minulosti, mohlo být lékem, kdybychom stáli bok po boku a pochodovali stejným krokem. Kdyby došlo ke zhuštění individuálních schopností, ať jsou samy o sobě sebeslabší, do kolektivního postoje a jednání, bylo by možné společně udělat to, o čem by se žádnému jedinci nesnilo. Snad... Potíž je ovšem v tom, že takové spojení a zhuštění individuálních křivd do společného zájmu a potom do společného jednání je skličujícím úkolem, neboť nejběžnější starosti dnešních jedinců zindividualizovaných osudem jsou *neaditivní*. Nelze je „zahrnout“ do „veřejného zájmu“. Lze je klást jednu vedle druhé, ale nic společného z nich nevznikne. Dalo by se říci, že jsou takového charakteru, že jim

chybí společné styčné plochy, které by jim umožnily, aby navazovaly na starosti těch druhých.

Naše starosti si mohou být *podobné* (a rozličné populární talk-show se to všemožně snaží ukázat, v konečném důsledku však sdělují, že jsou si nejpodobnější v tom, že se každý se svým trápením vyrovnává sám), netvoří však „celek větší, než je suma jeho částí“; jsou-li takové starosti pojímány, řešeny a zdolávány společně, nezískávají novou kvalitu ani není lehčí je zvládnout. Jedinou výhodou, kterou může společnost druhých ustaraných lidí přinést, je ujištění o tom, že také ostatní se každodenně se svými starostmi potýkají sami – tedy opětovné posílení ochabujícího odhodlání pokračovat právě v tomhle. Snad se lze ze zkušenosti druhých přiučit, jak přežít další kolo „zeštíhlování“ v podniku; jak zvládnout děti, které si myslí, že už jsou dospělé, nebo dospívající, kteří odmítají stát se dospělými; jak se zbavit tuku a jiných nežádoucích „cizích těles“ ve svém „systému“; jak se zbavit návyku, který již přestal být příjemný, anebo partnera, jenž už nevyhovuje. Především se však ve společnost druhých naučí, že jediná služba, kterou může taková společnost poskytnout, je rada, jak přežít ve své nenapravitelné osamělosti a že život každého z nás je plný rizik, s nimiž se každý musíme vyrovnávat a potýkat sám.

A je tu ještě jiný problém: Jak už dávno tušil de Tocqueville, osvobodit lidi znamená učinit je *lhostejnými*. Jedinec je tím nejhorším nepřitelem občana, tvrdil de Tocqueville. „Občan“ je člověk, který má sklony usilovat o své blaho skrze blaho obce, kdežto jedinec bývá v takových záležitostech, jako jsou „ve-

řejný zájem“, „obecné blaho“ nebo „spravedlivá společnost“, vlažný, skeptický a opatrný. Jaký jiný smysl by měl „společný zájem“ než dovolit každému jedinci, aby uspokojoval zájem vlastní? Ať už jedinci, když se spojí dohromady, dokážou cokoli a dospějí společným úsilím k jakémukoli prospěchu, vždy to znamená předzvěst omezení jejich svobody sledovat jen ty zájmy, které jsou vhodné pro každého zvlášť. Jediné dvě užitečné věci, jež lze očekávat a žádat od „veřejné moci“, je, aby dodržovala „lidská práva“, tj., aby dovolila jít každému vlastní cestou a aby každému umožnila kráčet touto cestou v míru – tím, že bude dbát na bezpečí osoby a majetku, zavírat zločince do vězení a nepustí do ulic násilníky, zvrhlíky, žebráky a jinou sortu obtěžujících a zlých cizinců.

Vrtochy a rozmary dnešních „jedinců z povinnosti“ vystihuje svým známým nenapodobitelným vtípem Woody Allen, když pročítá imaginární reklamní prospekty na „Letní kurzy pro dospělé“, které Američané tak rádi navštěvují. Součástí kurzu ekonomické teorie je přednáška „Jak se obléci v případě inflace a deprese“; v kurzu etiky se přednáší o „Kategorickém imperativu a šesti způsobech, jak ho přinutit, aby pro nás pracoval“; v části věnované astronomii se uvádí, že „Slunce, které je složeno z plynů, může v každém okamžiku vybuchnout a uvrhnout celý náš planetární systém do zkázy – frekventantům se dostane rady, co by měl průměrný občan v takovém případě dělat“.

Podtrženo a sečteno, zdá se, že odvrácenou stranou individualizace je koroze a pomalý rozpad občanství. Joël Roman, spoluvydavatel časopisu *Ésprit*,

poukazuje ve své nejnovější knize (*La Démocratie des individus*, 1998) na to, že „pozornost degradovala na okukování zboží a obecný zájem již není ničím než syndikátem egoismů využívajících kolektivních emocí a strachu ze sousedů“. Publikace čtenáře vybízí k hledání „obnovené schopnosti společného rozhodování“, která je dnes nápadná většinou jen svou absencí.

Jestliže je jednotlivec nejhorším nepřítelem občana a individualizace způsobuje občanství a politice založené na občanství potíže, je to proto, že výhradní starosti a zaujetí jedinců naplňují veřejný prostor až po okraj, jsou považovány za jeho jediné legitimní obyvatele a vše ostatní z veřejného diskurzu vytlačují. „Veřejné“ je kolonizováno „soukromým“; „veřejný zájem“ je omezen na zvědavost týkající se soukromého života veřejných osobností a umění života se zužuje na předvádění soukromých záležitostí na veřejnosti či veřejná vyznání soukromých pocitů (čím jsou intimnější, tím lépe). „Veřejné problémy“, jež takovéto redukci odolávají, se stávají téměř nepochopitelnými.

Vyhlídky individualizovaných aktérů, kteří se „zabydlují“ v republikánském těle občanství, jsou nejasné. Na veřejnou scénu je nežene ani tak snaha najít společné záležitosti a dojednat význam obecného blaha a principy společného života, jako spíš zoufalá potřeba „zapojení do sítě“. Richard Sennett nepřestává zdůrazňovat, že upřednostňovanou (a možná že jedinou zbývající) metodou „budování komunity“ je sdílení intimít. Touto stavební technikou lze chrlit „komunity“, které jsou stejně křehké a krátkodobé

jako rozptýlené a přelétavé emoce a nevypočitatelně přecházejí od jednoho cíle k jinému, unášené jakýmsi bezvýhodným hledáním bezpečného přístavu; komunity společně sdílených starostí, úzkostí nebo nenávistí – v každém případě jsou to „věšákové komunity“, jakási dočasná shromáždění lidí kolem hřebíku, na který si větší množství osamělých jedinců pověsí své solitérní individuální obavy. Ulrich Beck to (v eseji „O smrtelnosti v průmyslové společnosti“)¹¹ vyjadřuje následovně:

Uprostřed vytrácejících se společenských norem vystupuje obnažené, ustrašené, agresivní ego, které touží po lásce a pomoci. Při hledání sebe sama a nějakého laskavého společenství se snadno ztrácí v džungli já... Ten, kdo se potácí v mlhách svého já, už není schopen si povšimnout, že tato izolace, toto „solitérní vězení ega“, je vlastně hromadným rozsudkem.

Individualizace tu už zůstane; veškeré uvažování o tom, jak se lze s jejím vlivem vyrovnat v životě, jaký vedeme, musí začít uznáním této reality. Individualizace přináší stále většímu počtu lidí bezprecedentní svobodu experimentování – ale (*timeo Danaos et dona ferentes*) zároveň přináší bezprecedentní úkol vyrovnat se s jejími důsledky. Propast, která zeje mezi právem na sebeuplatnění a schopností ovládnout sociální rámce, v nichž je takové sebeuplatnění uskutečnitelné nebo nereálné, je podle všeho hlavním rozporem tekuté modernosti – rozporem, který bychom se měli naučit kolektivně řešit metodou pokusu a omylu, kritickým uvažováním a odvážným experimentováním.

Neutěšená situace kritické teorie ve společnosti jedinců

Modernizační tlak představuje v každé ze svých podob nutkavou kritiku reality. Privatizace tohoto tlaku vyvolává nutkavou *sebekritiku*, která se rodí z trvalé nespokojenosti se sebou: být jednotlivcem *de jure* znamená nemít nikoho, na koho by bylo možné svalit vinu za naše trápení, nevidět příčiny našich porážek jinde než ve vlastní lenosti a pohodlnosti a nehledat jiná řešení než se stále usilovněji snažit.

Žít dennodenně s rizikem sebeodsuzování a sebepohrdání rozhodně není snadné. Lidé mají oči upřeny na vlastní výkony, takže nevnímají sociální prostor, ve kterém se kolektivně vytvářejí rozpory individuální existence, a proto mají přirozený sklon minimalizovat komplexnost svých nesnází, aby jim příčiny trápení byly srozumitelnější, tedy přístupnější a řešitelnější. Není to tak, že by „biografická řešení“ považovali za obtížná a nepraktická: žádná účinná „biografická řešení“ systémových rozporů „prostě neexistují“, takže nedostatek uskutečnitelných řešení, která mají k dispozici, je třeba kompenzovat řešeními imaginárními. Ať už jsou imaginární nebo skutečná, všechna taková řešení musí být schopna „individualizace“ úkolů a odpovědností, musí s ní být v souladu, aby vypadala prakticky a realizovatelně. Proto existuje poptávka po individuálních „věšácích“, na které by mohli vystrašení jedinci kolektivně pověsit, byť nakrátko, své individuální obavy. Naše doba přeje obětním beránkům – ať už to jsou politikové, jejichž soukromý život je špína,

zločinci, kteří se vkrádají z postranních ulic drsných čtvrtí, nebo „cizinci mezi námi“. Naše doba je dobou bezpečnostních zámků, poplašných zařízení, plotů z ostnatého drátu, hermeticky uzavřených obytných čtvrtí a dobrovolných hlídek; je také dobou „investigativních“ bulvárních novinářů, kteří pasou po spiknutích, aby zlověstně prázdný veřejný prostor zalidnili přízraky, jež pasou po nových příčinách „morální paniky“ dost hrozivé, aby dokázala uvolnit velký díl potlačovaného strachu a hněvu.

Dovolím si opakovat: mezi situací jedinců *de jure* a jejich nadějemi, že se stanou jedinci *de facto* – že ovládnou svůj osud a rozhodnou se pro takovou volbu, jakou si opravdu přejí – zeje široká a dále se zvětšující propast. Právě z této hluboké propasti stoupají nejjedovatější výpary zamořující život dnešních jedinců. Tuto propast však nelze překlenout individuálním úsilím samotným – rozhodně na ni nestačí prostředky ani zdroje dostupné v rámci samosprávné životní politiky jedince. Její překlenutí je otázkou Politiky s velkým „P“. Lze předpokládat, že k otevření a rozšíření této propasti došlo právě díky vyprázdňení veřejného prostoru, zejména „agory“, tohoto zprostředkujícího veřejně-soukromého místa, kde se politika života setkává s Politikou s velkým „P“, kde jsou soukromé problémy převáděny do jazyka veřejných otázek a kde se hledají a dojednávají veřejná řešení našich privátních trápení.

Karta se tak říkajíc obrátila: úkol kritické teorie se změnil. Tímto úkolem bývala obrana soukromé nezávislosti před postupujícími vojsky „veřejné sféry“, nezávislosti, která trpěla pod despotickou nadvládou

všemocného neosobního státu a množstvím jeho byrokratických chapadel a jejich dalších zmenšených replik. Dnes je jejím úkolem bránit mizející veřejnou sféru či spíše znovu vybavit a zalidnit veřejný prostor, jenž se rychle vyprazdňuje v důsledku dezerce na obou stranách: odchodu „angažovaných občanů“ i úniku skutečné moci na území, která přes to, co jsou přežívající demokratické instituce ještě schopny vykonávat, nelze označit jinak než jako „vnější prostor“.

Není již pravdou, že „veřejné“ se chystá kolonizovat „soukromé“. Jde o pravý opak: „soukromé“ kolonizuje veřejný prostor, vytlačuje a vyhání vše, co nelze plně a beze zbytku vyjádřit jazykem privátních obav, starostí a cílů. Jedinec, jemuž se opakovaně tvrdí, že je pánem vlastního osudu, nemá důvod dávat „aktuální relevanci“ (slovy Alfreda Schütze) ničemu, co odmítá být pohlceno naším já a vzdoruje jeho manipulaci; mít takový důvod a jednat podle toho je ovšem charakteristickým rysem občana.

Pro jedince nepředstavuje veřejný prostor nic více než jakési obrovské plátno, na které se promítají soukromé starosti, aniž by zvětšením přestaly být privátními nebo nabyly nových kolektivních kvalit: veřejný prostor je místo, kde dochází k veřejným vyznáním soukromých tajemství a intimností. Z každodenních turistických cest po „veřejném“ prostoru se jedinec vrací s posílenou individualitou *de jure* a s opětovným ujištěním, že soliterní způsob, jakým dbá o své životní záležitosti, je tím, co dělají všichni „jedinci stejní jako on“, i když v tomto procesu – znovu tak jako on – prožívají vlastní klopýtnutí a (možná jen přechodné) porážky.

Pokud jde o moc, ta odplovává z ulic a tržišť, ze zasedacích síní a parlamentů, z místní a národní vlády kamsi mimo dosah kontroly občanů do exeterritoriality elektronických sítí. K oblíbeným strategickým principům dnešních mocných patří *únik, vyhybání se a odpoutání*. Jejich ideálním stavem je neviditelnost. Praktická účinnost snah předpovídat jejich pohyby a nepředvídatelné důsledky jejich pohybů (natožpak snahy odvrátit nebo zastavit ty nejžádoucnější mezi nimi) by se snad dala přirovnat k praktické účinnosti Ligy za prevenci změn počasí.

A tak je ve veřejném prostoru stále méně veřejných otázek. Veřejný prostor již neplní svou dřívější roli místa setkání a dialogu našich privátních starostí a veřejných otázek. Jedinci, na které mají individualizační tlaky největší dopad, jsou postupně, avšak důsledně zbavováni ochranného krunýře občanství a přicházejí o své občanské schopnosti i zájmy. Za těchto okolností se naděje, že se jedinec *de jure* někdy změní na jedince *de facto* (tedy takového, jenž vládne prostředky skutečného sebeurčení), zdá stále vzdálenější.

Jedinec *de jure* se nemůže změnit na jedince *de facto*, nestane-li se nejdříve *občanem*. Bez nezávislé společnosti neexistují ani nezávislí jedinci. Nezávislost společnosti vyžaduje záměrné a znovu promyšlené sebeutváření, jehož lze dosáhnout jedině společným úsilím jejich příslušníků.

„Společnost“ vždy zastávala dvojznačný vztah k nezávislosti jedince: byla současně jejím nepřitelem i *sine qua non* její situace. Avšak poměr hrozeb a nadějí v tom, co musí i nadále zůstat ambivalentním

vztahem, se v průběhu moderní historie radikálně změnil. I když důvody dávat si na nezávislost jedince dobrý pozor asi nezmizely, společnost je dnes především tím, co jedinci nezbytně potřebují, ale přitom těžce postrádají – ve svém marném a frustrujícím zápase o přetavení svého statutu jedinců *de jure* ve skutečnou nezávislost a schopnost sebeuplatnění.

Takové je v nejhrušších rysech dilema, které určuje dnešní úkoly kritické teorie – a mnohem obecněji sociální kritiky. Tyto úkoly se v konečném důsledku rovnají povinnosti spojit znovu dohromady to, co oddělila formální individualizace současně s rozlukou moci a politiky. Jinými slovy, je třeba nově přestavět a zalidnit dnes povětšinou prázdnou agoru – místo setkávání, veřejných debat a vyjednávání mezi individuálním a obecným, soukromým a veřejným prospěchem. Jestliže starý cíl kritické teorie – emancipace člověka – ještě vůbec něco znamená, pak tedy opětovné spojení dvou okrajů propasti, jež se rozevřela mezi realitou jedince *de jure* a vyhlídkami jedince *de facto*. Jedinými staviteli schopnými zhostit se úkolu vybudovat tento konkrétní most jsou jedinci, kteří se opětovně naučili zapomenutým občanským dovednostem a znovu si osvojili ztracené nástroje občanství.

Ohlédnutí za kritickou teorií

Tím, co nás nutí myslet, je potřeba myšlení, prohlásil Adorno.¹² Jeho *Negativní dialektika*, dlouhé a komplikované zkoumání způsobu, jak být člověkem

ve světě nepřejícím lidskosti, končí těmito jízlivými a přitom zcela prázdnými slovy: ani po stovkách stránek není nic vysvětleno, nedochází k rozluštění žádné záhady, nenabízí se žádná nová jistota. Tajemství, jak být člověkem, zůstává na konci stejně neproniknutelné jako na začátku. Myšlení z nás dělá lidi, ale právě to, že jsme lidé, nás nutí myslet. Myšlení nelze vysvětlit a žádné vysvětlení ani nepotřebuje. Myšlení nepotřebuje ospravedlnění a nezískalo by ho, ani kdybychom se o to pokusili.

Toto dilema neznamena, jak Adorno znovu a znovu opakuje, známku slabosti myšlení ani hanbu myslícího člověka. Opak je pravdou. Adornovi se pod perem mění chmurná nutnost ve výsadu. Čím méně lze myšlení vysvětlit tím, co je známé a co dává lidem pohlce-ným každodenním zápasem o přežití smysl, tím více se blíží standardům lidskosti; čím méně je lze ospravedlnit hmatatelným ziskem a užitekem (nebo cenovou visačkou připojenou k němu v supermarketu nebo na burze), tím vyšší je jeho zlidšťující hodnota. Aktivní hledání tržní hodnoty a nutkání k okamžité spotřebě ohrožují skutečnou hodnotu myšlení. Adorno píše:

Žádná myšlenka není imunní vůči komunikaci. Stačí ji vyslovit na špatném místě a za stavu nesrozumění a její pravda je ihned podkopána. (...) Jediným způsobem, jak dnes intelektuál může projevit jistou míru solidarity, je nedotknutelná izolace. (...) Také nestranný pozorovatel je zapojen do dění, nejen jeho aktivní účastník; jedinou výhodou nestranného je vzhled do vlastní složité situace a nepatrná svoboda, která počívá ve věděni jako takovém.¹³

Že je tento vzhled počátkem svobody, se stane zřejmějším, jakmile si uvědomíme, že „pro subjekt, který jedná naivně, ... je jeho podmíněnost neprůhledná“¹⁴ a že tato neprůhlednost podmíněnosti je sama zárukou věčné naivity. Stejně jako myšlení nepotřebuje k sebezáchově nic jiného než sebe, podobně soběstačná je i naivita; dokud ji nenaruší naše pochopení, ponechává svou podmíněnost beze změny.

„Bez narušení“; ti, kteří uvykli životu bez myšlenkového vzhledu, sotvakdy uvítají jeho příchod jako sladkou naději na vysvobození. V nevinnosti naivity vypadá i ta nejbouřlivější a nejzrádnější situace přívětivě, a tedy bezpečně. Jakýkoli vzhled do její vratké konstrukce je předzvěstí nedůvěry, pochybnosti a nejistoty, což by přijalo s radostným očekáváním jen málo lidí. Zdá se, že Adornovi je obecný odpor k vzhledu ku prospěchu, i když neslibuje snadnou cestu. Nesvoboda naivního člověka je svobodou člověka myslícího. Ta činí „nedotknutelnou izolaci“ mnohem snazší. „Ten, kdo nabízí k prodeji něco unikátního, co si nikdo nechce koupit, představuje i proti své vůli osvobození od směny.“¹⁵ Pouze jediný krok dělí tuto myšlenku od jiné – od myšlenky exilu jakožto archetypální podmínky osvobození od směny. Produkty, jež nabízí exil, jsou jistě takové povahy, že nikdo nemá sebemenší touhu koupit je. „Každý intelektuál v emigraci, bez výjimky, je nějak zmrzačen,“ napsal Adorno ve svém americkém vyhnanství. „Žije v prostředí, které pro něho musí zůstat nepochopitelným.“ Není tedy divu, že je pojištěn proti riziku, že by vytvořil něco, co by mělo na místním trhu hodnotu. A proto „jestliže se v Evropě

esoterické gesto často jevílo jako pouhá záminka pro nejzaslepenější osobní zájem, v emigraci se tím nej-přijatelnějším záchranným člunem zdá být koncepce odříkání.¹⁶ Exil je pro člověka myslícího tím, čím je domov pro člověka naivního; právě v exilu získává nestrannost člověka myslícího, jeho navyklý způsob života, hodnotu přežití.

Když si Adorno a Horkheimer pročítali Deussenovo vydání *Upanišád*, komentovali s trpkostí fakt, že teoretické a praktické systémy hledačů jednoty, těchto „outsiderů dějin“, mezi pravdou, krásou a spravedlností, nejsou „příliš pevné a centralizované; od úspěšných systémů se liší prvkem anarchie. Větší cenu než vedení a kolektivu přikládají myšlence a jedinci. Proto také vzbuzují hněv.“¹⁷ Aby myšlenky úspěšně pronikly do obrazotvornosti obyvatel jeskyně, musí na místo nesouvislých úvah *Upanišád* nastoupit elegantní rituál *Véd*, rozvážní a ukázněné stoikové musí nahradit impulzivní, arogantní kyniky a naprosto praktický svatý Pavel úžasně nepraktického svatého Jana Křtitele. Zůstává však velká otázka, zda emancipační síla těchto myšlenek může přežít svůj pozemský úspěch. Adorno se pokouší na tuto otázku odpovědět, ale jeho odpověď vzbuzuje pouze melancholii: „Historie starých náboženství a škol nás stejně jako historie moderních stran a revolucí učí, že cenou za přežití je praktické angažmá, přeměna idejí v nadvládu.“¹⁸

V této větě našlo svůj nejživější výraz hlavní strategické dilema, které tak znepokojovalo zakladatele a nejnámějšího autora původní „kritické školy“: kdokoli myslí a stará se, je odsouzen, aby manévroval mezi Skyllou čistého, avšak bezmocného myšlení

a Charybdou efektivní, nicméně znečištěné snahy o nadvládu. *Tertium non datur*. Ani praktická snaha, ani odmítnutí praxe není dobrým řešením. První nevyhnutelně tihne k proměně v nadvládu – se všemi průvodními hrůzami nových omezení, jež je nutno uvalit na svobodu, i utilitárního pragmatismu účinků, které mají přednost před etickými principy důvodů, a zředění a následné deformace cílů svobody. Druhé snad může uspokojit narcisistní touhu po nekompromisní čistotě, myšlení však postrádá výsledky a nakonec zjaloví: filosofie, jak smutně poznamenal Ludwig Wittgenstein, by nejraději ponechala všechno, jak je; myšlení zrozené z odporu k nelidskosti lidské situace by dokázalo udělat málo nebo vůbec nic, aby se tato situace zlepšila. Dilema mezi *vita contemplativa* a *vita activa* se omezuje na volbu mezi dvěma podobně nepřitažlivými vyhlídkami. Čím lépe se daří hodnoty uchovávané v myšlení chránit před znečištěním, tím menší význam mají pro život těch, jimž mají sloužit. Čím větší je jejich dopad na tento život, tím méně bude reformovaný život připomínat ty hodnoty, které tuto reformu vyvolaly a inspirovaly.

Adornovo znepokojení má dlouhou historii, jejíž počátky lze najít již u Platóna a jeho problému s uskutečnitelností „návratu do jeskyně“ a jeho moudrostí. Tento problém vychází z Platónova volání, aby filosofové opustili tmavou jeskyni každodennosti a ve jménu čistoty myšlení po celou dobu pobytu v jasném světle vnějšího světa čistých a nezkalených idejí odmítali jakýkoli styk s obyvateli jeskyně. Problém spočíval v tom, zda se filosofové mají či nemají po-

dělit o své trofeje z cest s lidmi obývajícími jeskyni a zda by jim vůbec – v případě, že by k tomu byli ochotni – bylo popřáno sluchu a uvěřeno. Platón, věren duchu své doby, očekával, že pravděpodobně zhroucení komunikace by vedlo k zabíjení posílů nových zpráv...

Adornova verze Platónova problému se utvářela v poosvíceneckém světě, kde již upalování heretiků u kůlu a podávání bohlavu zvěstovatelům ušlechtilějšího života rozhodně nebylo v módě. V tomto novém světě nedisponovali obyvatelé jeskyně, nyní převtělení v měšťáky, vrozeným nadšením pro pravdu a nejvyšší hodnoty o nic více než původní Platónovy předlohy; dalo se předpokládat, že budou klást stejně zapřísáhlý a zavilý odpor poselství, jež by se pokusilo narušit poklid jejich každodenní rutiny. V duchu nové doby však byl výsledek zhroucení komunikace předjímán v jiné podobě. Sňatek mezi poznáním a mocí, který byl v Platónově době čistou fantazií, se stal zaběhlou praxí a téměř axiomatickým postulátem filosofie, jakož i obecným a každodenně uplatňovaným nárokem politiky. Za pravdu již člověka nečekal trest smrti, ale spíše něco, co mu skýtá dobrý důvod k zabíjení. (Vždycky bylo tak trochu obojího, avšak poměr této kombinace se časem dramaticky změnil.) V Adornově době bylo tudíž přirozené a rozumné očekávat, že se odmítnutí apoštolové dobrých zpráv mohou kdykoli uchýlit k použití síly, pokud budou usilovat o nadvládu, budou chtít zlomit odpor a nutit své oponenty a uplácet, aby se vydali po cestě, po které se jim jít nechce. Ke starému rozporu – jak najít slova, která by nezasevěným uším sdělila

bez jakýchkoli ústupků podstatu poselství, jak vyjádřit pravdu, aby byla snadno pochopena a byla dost přitažlivá na to, aby ji lidé chápat chtěli, a zároveň ji při tom nepřekroutit a nerozředit její obsah – přibyla nová obtíž, palčivá a znepokojivá zejména v případě poselství s ambicemi emancipace a osvobození: jak vyloučit nebo alespoň omezit korumpující vliv moci a nadvlády, která je dnes chápána jako hlavní nástroj tlumočení poselství těm vzdorným a vlažným? Tyto dvě obtíže se vzájemně proplétaly a někdy i splývaly – tak jako v ostrém, i když značně bezvýhodném sporu, jenž spolu vedli Leo Strauss a Alexandr Kojève.

Podle Strausse je „filosofie“ hledáním „věčného a neměnného řádu, v němž se odehrává historie a který trvá“. Co je věčné a neměnné, má zároveň kvalitu univerzálnosti; avšak univerzálního přijetí tohoto „věčného a neměnného řádu“ lze dosáhnout pouze na základě „skutečného vědění či moudrosti“ – nikoli směrem různých názorů.

Souhlas založený na názoru se nemůže nikdy stát univerzálním souhlasem. Každá víra, která si činí nárok na univerzálnost, tj. na univerzální přijetí, nutně vyprovokuje opačnou víru vznášející stejný nárok. Šíření opravdového vědění, kterého dosáhli moudří, nebude mezi nemoudry k ničemu, protože tímto šířením či ředěním se vědění nutně změní v názor, předsudek, tedy pouhou vírou.

U Strausse i u Kojève tato propast mezi moudrostí a „pouhou vírou“ a obtížnost komunikace mezi nimi odkazuje bezprostředně a automaticky k otázce moci a politiky. Neslučitelnost těchto dvou typů vědění

představuje pro oba polemiky otázku vládnutí, vynucování a politického postoje „nositelů moudrosti“, tedy, zhruba řečeno, problém vztahu filosofie a státu, pokládáný za hlavní dějiště a ohnisko politiky. Tento problém se nakonec rovná prosté volbě mezi politickou angažovaností a zásadní distancí od politické praxe a pečlivé kalkulaci jejich potenciálních zisků, rizik a nevýhod.

Je-li věčný řád, tento opravdový předmět zájmu filosofů, „naprosto nedotčen historií“, jak by mohl styk s realizátory historie a se strukturami moci pomoci filosofii? Pro Strausse to byla do značné míry řečnická otázka, protože jedinou samozřejmou a rozumnou odpovědí je: „Nijak.“ Filosofická pravda může být jen stěží dotčena historií, reagoval Kojève, z toho však nevyplývá, jak tvrdí, že se může historii vyhnout: smyslem této filosofické pravdy je vstoupit do historie za účelem jejího přetvoření – a praktický úkol styku s držiteli moci, těmito přirozenými strážci, kteří hlídají vstup a omezují nebo umožňují provoz, zůstává integrální a nezbytnou součástí činnosti filosofů. Historie je tedy naplněním filosofie; filosofická pravda nachází své poslední ověření a potvrzení ve svém přijetí a uznání, jak říkají filosofové, v tom, že se stane tělem *obce*. Uznání představuje konečný *telos* a verifikaci filosofie; předmětem činnosti filosofů proto nejsou pouze filosofové sami, jejich myšlení, „vnitřní záležitosti“ filosofování, ale svět jako takový a v posledku soulad mezi oběma nebo spíše přetváření světa k obrazu pravdy, kterou filosofové střeží. „Nemít nic společného“ s politikou tedy není odpověď; zavání to zradou nejen „vnějšího světa“, ale i filosofie.

Problému „politického mostu“ ke světu se nelze vyhnout. A protože tento most nemůže být obsluhován jinak než státními úředníky, otázka jak – a zda-li vůbec – těchto lidí využít k usnadnění průchodu filosofie do světa, nemizí a je třeba ji řešit. Stejně tak se nelze vyhnout surovému faktu, že přinejmenším na samém začátku, dokud zůstává propast mezi pravdou filosofie a realitou světa nezaplněna, má stát podobu tyranie. Tyranie (Kojève trvá na tom, že tuto formu vlády je možné definovat v morálně neutrálním smyslu) se objevuje vždycky,

když část občanů (nezáleží na tom, jde-li o většinu nebo menšinu) vnucuje ostatním občanům své myšlenky a činy, usměrňované autoritou, kterou tato „diktující“ část spontánně uznává, ale pro niž se nepodařilo získat uznání ostatních; a když ji tato část vnucuje všem ostatním, aniž se s nimi „dohodne“, aniž se pokusí dosáhnout s nimi nějakého kompromisu a vezme v úvahu jejich myšlenky a přání (které určuje jiná autorita, již spontánně uznávají tito ostatní).

Jelikož tyranie se stává tyranskou, neboť nebere ohled na myšlenky a přání „jiných“, úkol spočívá v přerušení schizmogenetického řetězce (jak by řekl Gregory Bateson), na jedné straně povýšeného přehlížení a na druhé straně tichého nesouhlasu a v nalezení nějaké půdy, na které by se obě strany mohly setkat a pustit se do plodného dialogu. Tuto půdu (a v tom jsou Kojève a Strauss zajedno) může poskytnout pouze filosofická pravda, zabývající se – jak je pro ni příznačné – věcmi věčnými a absolutně

i univerzálně platnými. (Všechny ostatní půdy, které nabízejí „pouhou víru“, mohou sloužit jen jako bi-
tevní pole, nikoli jako konferenční sály.) Podle Kojěva
je to realizovatelné, podle Strausse nikoli: „Nevěřím
v možnost rozhovoru Sókrata a *lidu*.“ Ten, kdo se
takového rozhovoru účastní, není filosofem, ale „ja-
kýmsi typem řečníka“, jemuž nejde ani tak o vydláždění
cesty, po které by se pravda dostala k lidem, jako
spíše o navození poslušnosti ve věcech, jež může moc
potřebovat nebo které si přeje nařizovat. Filozofové
nemohou dělat o nic víc než se snažit řečníkům
radit, pravděpodobnost jejich úspěšnosti bude nutně
minimální. Naděje, že se filosofie a společnost někdy
smíří a splynou v jedno, je nepatrná.¹⁹

Strauss a Kojève se shodli v tom, že spojovacím
článkem mezi univerzálními hodnotami a historicky
utvářenou realitou společenského života je politika.
Poněvadž psali v době těžké modernosti, měli za sa-
mozřejmé, že se politika překrývá s působením státu.
Z toho pak bez dalšího zdůvodňování vyplývalo, že
dilema, jež před filosofy stojí, je omezeno na prostou
volbu mezi „ber“ a „nech“: buď tento spojovací člá-
nek použij navzdory všem rizikům, která to obnáší,
nebo se ho (v zájmu myšlenkové čistoty) nedotýkej
a udržuj si odstup od moci a jejích držitelů. Jinými
slovy, tato volba byla mezi pravdou, které nezbývá
než zůstat bezmocnou, a efektivitou, jíž nezbývá než
být nevěrnou pravdě.

Koneckonců, těžká modernost byla dobou utvá-
ření reality na způsob architektury nebo zahradnic-
tví; realita přizpůsobená verdiktům rozumu se měla
„budovat“ za přísné kontroly kvality a podle přís-

ných procedurálních pravidel, a především měla být
navržena, dříve než se s jejím budováním začne.
Byla to doba rýsovacích prken a detailně propra-
covaných plánů – ty však nesloužily k mapování
sociálního teritoria, ale k pozvedání tohoto teritoria
na úroveň přehlednosti a logiky, jíž se mohou pyš-
nit nebo si ji nárokovat pouze mapy. Byla to doba,
která doufala, že lze realitě dodat rozum nařízením
zákona, zamíchat kartami takovým způsobem, aby
to podnítilo racionální chování a aby se chování
v rozporu s rozumem nevyplatilo. Pro zákonodárny
rozum samozřejmě nepřipadalo v úvahu, aby přehlí-
žel zákonodárce a instituce prosazující zákon. Otázka
vztahu ke státu, ať už v podmínkách spolupráce nebo
soutěže, byla jeho formativní dilema: vlastně otázka
života a smrti.

Kritika životní politiky

Když už nelze doufat, že stát bude působit
jako zmocněnec rozumu a stavbyvedoucí společnosti,
když již nic podobného neslibuje a není ochoten
dělat, když se z kancelářů spravedlivé společnosti
vyřazují rýsovací prkna a většinu úkolů, jež byly
dříve vyhrazeny zákonodárcům, přebírá pestrý zá-
stup poradců, vykladačů a zprostředkovatelů, nelze
se divit, že kritičtí teoretikové, kteří si přáli být při
emancipačních aktivitách užiteční, tuto bolestnou
ztrátu oplakávají. Nerozpadá se jen předpokládaný
nástroj (a zároveň cíl) tohoto osvobozujícího zápasu;
zánik tohoto nástroje nejspíše nepřezijí ani hlavní

dilema kritické teorie, sama osa, kolem níž se kritický diskurz otáčel. Mnozí mohou mít pocit, že kritický diskurz nyní zůstane bez předmětu. A mnozí mohou zoufale lpět – a také to dělají – na tradiční strategii kritiky, jen aby tím mimoděk potvrdili, že tomuto diskurzu skutečně chybí hmatatelný předmět, neboť diagnózám čím dál více chybí kontakt s dnešní realitou a navrhaná řešení jsou stále mlhavější. Mnozí si mermomocí přejí vybojovat staré bitvy, ve kterých dosáhli specializace, a dávají jim přednost před výměnou známého a spolehlivého bojiště za nové, dosud plně neprozkoumané území, jež se v mnoha ohledech jeví jako *terra incognita*.

Vyhlídky kritické teorie (natožpak poptávka po ní) však nejsou s dnes ustupujícími formami života tak pevně spjaty jako stávající sebeuvědomění kritických teoretiků a formy, schopnosti a programy, které se rozvinuly v konfrontaci s nimi. Zastaral pouze význam, jenž se emancipaci připisoval v minulých, nikoli již v současných podmínkách – nikoli úkol emancipace jako takový. Dnes je v sázce něco jiného. Je zde nový veřejný program emancipace, který zatím čeká, až se ho kritická teorie chopí. Tento nový veřejný program dosud čekající na svou veřejně kritickou strategii se objevuje spolu se „zkapalněnou“ formou moderní lidské situace – a zejména jako následek „individualizace“ životních úkolů z této situace vyplývajících.

Tento nový program vyvstává z již dříve diskutované propasti mezi individualitou *de jure* a individualitou *de facto* nebo, chcete-li, mezi právně prosazovanou „negativní svobodou“ a zpravidla se

nedostávající či v každém případě zdaleka ne univerzálně dostupnou „svobodou pozitivní“, tj. skutečnou schopností sebeuplatnění. Tato nová situace není nepodobná té, která podle bible vedla k vzpouře Izraelitů a exodu z Egypta. „Faraon přikázal pohaněcům lidu a dozorcům, aby mu nevydávali slámu k výrobě cihel... Ať si jdou slámu nasbírat sami! A uložte jim, aby dodali stejně množství cihel, jaké vyráběli dříve.“ Když ho dozorcí upozornili, že bez náležitých dodávek slámy nelze cihly vyrábět, a vytkli mu, že požaduje nemožné, faraon odpovědnost za nezdar obrátil: „Jste lenoši líní.“ Dnes nejsou faraonové, kteří by dozorcům přikazovali bičovat lenochy. (I samo bičování spadá do kategorie „udělej si sám“ a bylo nahrazeno sebedmrskačstvím.) Ale dnešní úřady se úkolu dodávat slámu zbavují úplně stejným způsobem, když výrobcům cihel říkají, že to, co jim brání náležitě odvádět práci a zejména konat ji ke svému uspokojení, je pouze jejich vlastní lenost.

Práce, již jsou lidé pověřeni dnes, je v podstatě stejná jako na počátku moderní doby: sebeutváření individuálního života a kličkování, jakož i obsluha sítě vazeb k jiným sebeutvářejícím se jedincům. Kritičtí teoretikové tuto práci nikdy nezpochybnili. Kritizovali upřímnost a účelnost, s nimiž byli jedinci uvolňováni pro výkon práce, která jim byla určena. Kritická teorie vinila ty, kteří měli zabezpečit podmínky vhodné pro sebeuplatnění, z obojetnosti a neschopnosti: svobodu volby svazovalo příliš mnoho omezení a v tom, jak byla moderní společnost strukturována a řízena, byla neodmyslitelně přítomna totalitární tendence, která představovala nebezpečí naprostého zrušení svobody

a nahrazení svobody volby vnucenou nebo podloudně vydřenou tupou homogenností.

Úděl svobodně jednajícího člověka je plný rozporů, které je těžké vypočítat, natož rozuzlit. Uvažme například rozpor sebeutvářejících se identit, které musí být dostatečně pevné, aby byly jako takové uznány, a přitom také dostatečně pružné, aby nebránily svobodě budoucích pohybů v neustále se měnících, těkavých podmínkách. Nebo vratkost lidského partnerství, které dnes zatěžují větší očekávání než kdy dříve, přitom je institucionalizováno pouze slabě, pokud vůbec, takže přidané břímě hůře snáší. Nebo smutný úděl nově přijaté odpovědnosti nebezpečně plující mezi skálami lhotejnosti a donucení. Nebo křehkost všech společných aktivit, které se mohou spoléhat pouze na nadšení a oddanost jednotlivých lidí a přitom potřebují trvalejší pojivo, jež by udrželo jejich integritu, dokud nebude dosaženo jejich účelu. Nebo notoricky známou obtížnost zevšeobecnit zkušenosti, prožité jako veskrze osobní a subjektivní, na problémy, které lze vepsat na program dne a které se mohou stát věcí veřejné politiky. I když tyto příklady byly vybrány namátkou, nabízejí přiměřený pohled na podobu úkolu, jenž dnes stojí před kritickými teoretiky, kteří si přejí svůj obor znovu spojit s programem veřejné politiky.

Kritičtí teoretikové se nikoli bezdůvodně domnívali, že osvícenství v podobě „osvíceného despoty“, jak ho ztělesnila politická praxe modernosti, záleží především na výsledku – racionálně strukturované a řízené společnosti. Měli za to, že individuální vůle, touhy a záměry, individuální *vis formandi* a *libido*

formandi, vzletné sklony k vytváření nových významů bez ohledu na funkci, užitek a účel jsou jen četnými prostředky anebo, když na to přijde, překážkami na cestě. Proti této praxi proto postavili vizi společnosti, která se vůči takovéto perspektivě bouří, společnosti, v níž záleží především na individuální vůli, touhách a záměrech a na jejich uspokojování a kterou je třeba cítit; vizi společnosti, jež tudíž bojuje proti veškerým schématům dokonalosti, vnucovaným lidem bez ohledu na jejich přání. Jedinou „totalitou“ uznávanou a přijatelnou pro většinu filosofů kritické školy je ta, která vzejde z aktivit tvořivě a svobodně se rozhodujících jedinců.

V celé kritické teorii existovala jistá příměs anarchismu: veškerá moc byla podezřelá, nepřítel byl spatřován pouze na straně moci a nesl vinu za všechny nedostatky a frustrace, jimiž svoboda trpěla (dokonce i za nedostatek srdnatosti vojáků, kteří měli udatně vybojovat osvobozené války, což je také případ probíhající diskuse o „masové kultuře“). Očekávalo se, že nebezpečí a údery přijdou ze „strany veřejnosti“, vždycky ochotné napadnout a kolonizovat „soukromé“, „subjektivní“, „individuální“. Méně (téměř vůbec) se myslelo na nebezpečí spočívající v zužujícím a vyprazdňujícím se veřejném prostoru a na možnost napadení z druhé strany: na kolonizaci veřejné sféry soukromým. Právě tato nedocenená eventualita, o které se příliš nediskutovalo, se dnes změnila v hlavní překážku emancipace, již lze v současném stadiu charakterizovat pouze jako úkol proměny individuální nezávislosti *de jure* v nezávislost *de facto*.

Veřejná moc znamená nebezpečí *neúplnosti* individuální svobody, avšak její ústup nebo vymizení s sebou nesou *praktickou nemohoucnost* vítězné svobody po stránce právní. Historie moderní emancipace se od konfrontace prvního nebezpečí obrátila ke druhému. Užijeme-li slov Isaiaha Berlina, můžeme říci, že jakmile byla vybojována „negativní svoboda“, rozlomily se a rozpadly páky potřebné k její proměně v „pozitivní svobodu“, tj. svobodu nastavit si rozsah výběru a určit si program rozhodování. Veřejná moc přišla o značnou část své represivní síly, nenáviděné a nahánějící hrůzu – ztratila však také velký díl svého zmocňujícího potenciálu. Válka za emancipaci neskončila. Aby však mohla postoupit dál, musí nyní oživit to, co se po většinu své historie snažila ze všech sil rozbít a odsunout z cesty. *Každé skutečné osvobození dnes vyžaduje více, nikoli méně „veřejné sféry“ a „veřejné moci“.* Dnes právě veřejná sféra potřebuje obranu před nápory soukromého – i když paradoxně proto, aby se zvýšila, nikoli omezila individuální svoboda.

Úkolem kritického myšlení je, tak jako vždy, odhalení řady překážek nahromaděných na emancipační cestě. Vzhledem k povaze dnešního úkolu souvisejí hlavní překážky, které je třeba naléhavě prozkoumat, s rostoucí obtížností přenesení privátních problémů a komplikovanou krystalizací jež jsou z podstaty soukromé, v zájmy veřejné, které jsou širší, než je souhrn jejich individuálních složek, při těžkostech rekolektivizace privatizovaných utopií „životní politiky“, jíž je zapotřebí, aby znovu nabyly podobu vize „dobré“ a „spra-

vedlivé“ společnosti. Když se veřejná politika zříká svých funkcí a ke slovu přichází politika životní, problémy, na něž jedinci *de jure* při své snaze stát se jednotlivci *de facto* narážejí, začnou být charakteristicky neaditivní a nekumulativní, takže veřejnou sféru zbavují veškeré náplně. Ta pak zůstává pouze místem, na kterém dochází k veřejným zpovědím a kde se předvádějí soukromé starosti. Individualizace tudíž není pouze jednosměrnou cestou; zdá se také, že při svém postupu ničí všechny nástroje, které se daly případně použít při uskutečňování jejich někdejších cílů.

Takovýto úkol staví před kritickou teorií nového adresáta, s nímž je třeba se střetnout. Přízrak Velkého bratra přestal strašit na půdách a ve sklepech světa, jakmile obývací a přijímací pokoje opustil osvětlený despota. Ve své nové, tekuté, moderní, radikálně zmenšené podobě našli oba přístřeší v miniaturní sféře osobní politiky života. Právě tam je třeba hledat a lokalizovat nebezpečí a naděje individuální nezávislosti – nezávislosti, která se nemůže naplnit nikde jinde než v nezávislé společnosti. Pátrání po alternativách společného soužití musí začít zkoumáním alternativ životní politiky.

Poznámky

- ¹ Herbert Marcuse, „Liberation from the affluent society“, citováno podle Stephen Eric Bronner a Douglas MacKay Kellner, *Critical Theory and Society: A Reader*, Routledge, Londýn, 1989, str. 277
- ² David Conway, *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, St. Martin's Press, New York, 1955, str. 48

- 3 Charles Murray, *What it Means to be a Libertarian: A Personal Interpretation*, Broadway Books, New York, 1997, str. 32. Viz také přílehlavý komentář Jeffreyho Friedmana v článku „What's wrong with libertarianism“, *Critical Review*, léto 1997, str. 407–467
- 4 Ze stati *Sociologie et philosophie* (1924). Zde citováno z překladu Anthonyho Giddense v *Émile Durkheim: Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972. Český překlad *Sociologie a filosofie*, přel. Danuše Navrátilová, Sociologické nakladatelství, Praha, 1998, str. 88
- 5 Erich Fromm, *Fear of Freedom*, Routledge, Londýn, 1960, str. 51, 67. Český překlad *Strach ze svobody*, přel. Vlastislava Žihlová, Naše vojsko, Praha, 1993
- 6 Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton & Co., New York, 1998, str. 44
- 7 Giles Deleuze a Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, přel. Robert Hurley, Viking Press, New York, 1977, str. 42
- 8 Alain Touraine, „Can we live together, equal and different?“, *European Journal of Social Theory*, listopad 1988, str. 177
- 9 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. Anglický překlad *Risk Society: Towards a New Modernity*, přel. Mark A. Ritter, Sage, London, 1992
- 10 Beck, *Risk Society*, str. 137
- 11 Ulrich Beck, *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, přel. Mark. A. Ritter, Humanity Press, New Jersey, 1995, str. 40
- 12 Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, přel. E. B. Ashton, Routledge, 1973, str. 408
- 13 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, přel. E. F. N. Jephcott, Verso, London, 1974, str. 25–26
- 14 Adorno, *Negative Dialectics*, str. 220
- 15 Adorno, *Minima Moralia*, str. 68
- 16 Adorno, *Minima Moralia*, str. 33–34
- 17 Theodor Adorno a Max Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, přel. John Cumming, Verso, London, 1986, str. 213
- 18 Adorno a Horkheimer, *Dialectics of Enlightenment*, str. 214–215
- 19 Victor Gourevitch a Michael S. Roth (eds.), *Leo Strauss on Tyranny, including Strauss–Kojève Correspondence*, Free Press, New York, 1991, str. 212, 193, 145, 205

2. kapitola

INDIVIDUALITA

Jak vidíš, tady musíš běžet ze všech sil, abys setrvala na jednom místě. Chceš-li se dostat jinam, musíš běžet alespoň dvakrát tak rychle!

Lewis Carroll

Je těžké si uvědomit a ještě těžší pochopit, že před necelými padesáti lety zastupovaly dvě knihy, *Konec civilizace* Aldouse Huxleyho a *1984* George Orwella, dvě strany probíhajícího sporu o podstatu obecně rozšířených neblahých tušení, čeho se je třeba od budoucnosti obávat a jaké hrůzy přinese, pokud se tomu závčas nepodaří zabránit.

Nelze pochybovat o tom, že tento spor byl opravdový a upřímný, neboť světy, které tak živě vykreslili oba zmínění vizionáři dystopie, si byly podobné jako noc a den. Zatímco Orwellův svět byl světem ošumělosti a bídy, nouze a nedostatku, Huxley líčí zemi nadbytku a rozmařilosti, hojnosti a přesycení. Lidé obývající Orwellův svět byli, jak lze tušit, deprimovaní a vyděšení; ti, které vylíčil Huxley, byli bezstarostní a hraví. Bylo tu ještě mnoho dalších rozdílů, které nebyly o nic méně nápadné; oba tyto světy si protirečily takřka v každém detailu.

A přece tu bylo něco, co obě vize spojovalo (jinak by těmto dystopiím chyběl jakýkoli styčný bod ke vzájemné komunikaci, natož ke sporu). Společná jim byla předtucha *pevně kontrolovaného světa*; osobní svoboda nebyla omezena jen na pouhopouhý klam nebo na úplné nic, ale lidé, kteří se naučili stoprocentně poslouchat příkazy a dodržovat stanovené postupy, pocítovali k osobní svobodě hluboký odpor; všechny nitky držela v rukou malá elita, takže zbytku lidí nezbývalo než se životem pohybovat jako loutky; svět byl rozdělen na ovládající a ovládané, plánovače a ty, kteří plány plnili – ti první své plány udržovali v tajnosti, ti druzí do nich nechtěli ani nebyli schopni nahlédnout a pochopit jejich smysl; byl to svět, ve kterém byla jakákoli jiná alternativa nepředstavitelná.

To, že nás v budoucnosti čeká jen čím dál méně svobody a o to více kontroly, dohledu a útlaku, předmětem sporu nebylo. Orwell a Huxley se shodli i na konečném osudu světa. Odlišně viděli jen cestu, která nás tam dovede, pakliže zůstaneme dostatečně nevědomými, netečnými, spokojenými a nevšímavými, abychom věcem nechali jejich přirozený průběh.

Horace Walpole v roce 1769 napsal v dopise siru Horaci Mannovi, že „svět je komedií pro ty, kteří myslí, a tragédií pro ty, kteří cítí.“ Význam „komickeho“ a „tragického“ se však časem mění a v době, kdy Orwell a Huxley sáhli po peru, aby načrtli obrysy tragické budoucnosti, měli oba tito autoři pocit, že tragédií světa je vytrvalé a nekontrolované prohlubování propasti mezi stále silnějšími a nepřístupnějšími vládci a čím dál bezmocnějším zbytkem ovládaných. Oba pronásledovala noční můra, ve které již lidé ne-

byli pány svých životů. Podobně jako pro myslitele jiné doby – Aristotela a Platóna –, kteří si nedokázali představit společnost (dobrou nebo špatnou) bez otroků, byla i pro Huxleyho a Orwella nepředstavitelná společnost (ať už šťastná nebo nešťastná), v níž by neexistovali manažeři moci, plánovači a dozorcí, kteří společně sepisují životní scénář, jehož se mají držet ti ostatní, a kteří společně inscenují představení, vkládají svým hercům věty do úst, a pokud by chtěl někdo samostatně improvizovat, vyhodí ho anebo zavrou do žaláře. Nedokázali si představit svět bez kontrolních věží a řídicích panelů. Úzkosti jejich doby, stejně jako její sny a naděje, se otáčely kolem Kanceláří Nejvyššího Velení.

Kapitalismus těžký a lehký

Nigel Thrift by příběhy Orwella i Huxleyho patrně zařadil do kategorie „Jošuoova diskurzu“, který staví do protikladu k „diskurzu Genesis“. ¹ (Diskurzy jsou podle Thrifta „metajazyky, které lidem říkají, jak žít jako lidé“.) Zatímco v Jošuoově diskurzu je řád pravidlem a ne-řád spíše výjimkou, v diskurzu Genesis je pravidlem ne-řád a výjimkou je spíše řád. „V Jošuoově diskurzu je svět (a zde Thrift cituje Kennetha Jowitta) centrálně organizován, přísně ohraničen a je až hystericky posedlý neproniknutelnými hranicemi.“

Chtěl bych vysvětlit, že „řád“ znamená monotónnost, pravidelnost, opakování a předvídatelnost; situaci nazýváme „uspořádanou“ tehdy a jedině tehdy, když v ní k určitým událostem dochází s mnohem

vyšší pravděpodobností než k jejich alternativám a u jiných událostí je zase velká nepravděpodobnost, že k nim dojde, nebo jsou úplně vyloučeny. To pak znamená, že někdo někde (osobní či neosobní Nejvyšší bytost) musí zasahovat do pravděpodobností, manipulovat s nimi a předem ovlivňovat výsledek, tak aby k událostem nedocházelo nahodile.

Uspořádaný svět Jošuaova diskurzu je světem přísně řízeným. V takovémto světě všechno slouží nějakému účelu, i když není jasné (pro někoho zatím, pro většinu napořád), o jaký účel jde. V takovém světě není prostor pro nic, co nemá užitek nebo účel. Navíc žádný účel by v takovém světě nebyl sám o sobě uznán jako oprávněný. Aby došlo k jeho uznání, musí sloužit udržování a zachování uspořádaného celku, řádu. Oprávnění nevyžaduje jen sám řád; ten je tak říkajíc „svým vlastním účelem“. Zkrátka takový je a nemůže jinak: víc o tom vědět netřeba, ani nelze. Možná je zde proto, že ho sem vložil Bůh svým jednou provždy daným aktem božího stvoření. Anebo proto, že ho sem vložily lidské, avšak Bohu podobné bytosti, které ho uchovávají svou neustávající snahou o plánování, budování a řízení. V naší moderní době, kdy si Bůh vzal dlouhodobou dovolenou, zůstává úkol plánování a udržování řádu na lidech.

Jak zjistil již Karel Marx, ideje vládnoucích tříd bývají idejemi vládnoucími (toto tvrzení můžeme při svém novém chápání jazyka a jeho fungování pokládat za pleonasmus). Přinejmenším po dvě stě let vládli světu manažeři kapitalistických podniků – oddělovali uskutečnitelné od nepřijatelného, racionální od iracionálního, rozumné od nesmyslného a i jinak

určovali a vymezovali okruh alternativ, do nichž se měly vtěsnat lidské životní trajektorie. Právě jejich vize světa spolu se světem jako takovým, utvářeným a přetvářeným v duchu této vize, živila dominantní diskurz a naplňovala ho obsahem.

Až donedávna to byl Jošuaův diskurz; nyní je to stále více diskurz Genesis. Navzdory tomu, co předpokládá Thrift, však dnešní setkání podnikání a akademického světa, tvůrců světa a jeho vykladačů uvnitř téhož diskurzu není žádnou novinkou; nejde o kvalitu typickou pro nový („měkký“, jak říká Thrift), poznání chtivý kapitalismus. Akademická sféra už několik století nemá žádný jiný svět, který by mohla zachytit do svých pojmových sítí, o němž by uvažovala, popisovala jej a interpretovala, než ten, který sedimentoval z kapitalistické vize a praxe. Po celou tuto dobu se podnikání a akademická sféra neustále setkávaly, i když se zdálo – protože se jim nedařila vzájemná konverzace –, že udržují odstup. Místo jejich setkání pokaždé, tak jako dnes, určoval a zařizoval první z obou partnerů.

Svět, který se držel Jošuaova diskurzu a dodával mu na věrohodnosti, byl světem fordovským. (Termín „fordismus“ použili jako první už před mnoha lety Antonio Gramsci a Henri de Man, avšak právě tak jako Hegelova „Minervina sova“ byl znovuobjeven, vstoupil do povědomí a začal být obecně užíván teprve tehdy, když slunce svítící na fordovské postupy začalo zapadat.) Alain Lipietz v retrospektivním pohledu uvádí, že fordismus byl v době, kdy stál na vrcholu, zároveň modelem industrializace, akumulace i *regulace*:

Šlo o kombinaci forem přizpůsobování očekávání jednotlivých činitelů i jejich neslučitelného chování kolektivním principům akumulativního systému...

Součástí industriálního paradigmatu byl taylorovský princip racionalizace a neustálé mechanizace. Tato „racionalizace“ se zakládala na oddělení intelektuální a manuální stránky práce... společenské vědění bylo systematizováno shora a začleňováno do soustrojí plánovačů. Když Taylor a taylorovští inženýři zavedli na začátku dvacátého století tyto principy, jejich výslovným cílem bylo prosadit kontrolu vedení nad dělníky.²

Fordovský model však představoval něco více – epistemologické stavení, na němž se budoval celý světový názor, který se odtud majestátně tyčil nad totalitou žité zkušenosti. Způsob, jímž lidé rozumějí světu, bývá ve všech dobách praxeomorfni: vždy se utváří podle praktických znalostí a postupů dané doby, podle toho, co lidé dokážou dělat a jak si při tom počínají. Fordovská továrna – s pečlivým oddělováním plánování a realizace, iniciativy a plnění příkazů, svobody a poslušnosti, invence a předurčení, s pevným propojením protikladů uvnitř takového binární opozice a hladkým přenosem příkazů od prvního prvku každého takového páru ke druhému – byla do té doby nepochybně nejvyšším výdobytkem sociálního inženýrství usilujícího o řád. Není proto divu, že pro každého, kdo se snažil pochopit, co se odehrává ve všech rovinách lidské reality – v globálně společenské rovině i v rovině individuálního života – představovala metaforický vztahový rámec (i když odkaz na něj se neuváděl). Její skrytou i zjev-

nou přítomnost je snadné zjistit i v tak odlehlých představách, jako byl sebeproduktivní parsonovský „sociální systém“, jemuž vládne „centrální soustava hodnot“, anebo sartrovský „životní projekt“, který člověku při jeho celoživotním úsilí o vytváření identity slouží jako usměrňující plán.

Vlastně se zdálo, že kromě fordovské továrny jiná alternativa neexistuje a že šíření fordovského modelu do každé společenské skuliny již nestojí v cestě žádná vážnější překážka. Spor mezi Orwellem a Huxleym stejně jako střet mezi socialismem a kapitalismem byl v tomto ohledu v podstatě rodinnou hádkou. Koneckonců, komunismus chtěl pouze zbavit fordovský model jeho tehdejších skvrn (nikoli nedokonalostí) – nepříjemného zmatku, který vytvářel volný trh, jenž bránil definitivnímu a totálnímu zrušení nepředvídatelnosti a nahodilosti a působil, že racionální plánování nedokázalo pokrýt všechny oblasti života bez výjimky. Jak řekl Lenin, vize socialismu se naplní, až se komunistům podaří „spojit sovětskou moc a sovětskou organizaci řízení s nejnovějším pokrokem kapitalismu“,³ přičemž „sovětská organizace řízení“ umožňovala, aby se „nejnovější pokrok kapitalismu“ (což je, jak neustále opakoval, „vědecká organizace práce“) přelil z továren a naplnil veškerý společenský život.

Fordismus byl sebevědomím moderní společnosti v její „těžké“, „objemné“, „nepohyblivé“ a „pevné“ fázi. V tomto stadiu společné historie bylo kapitálu, řízení a pracovní síle tak či onak souzeno zůstat ještě dlouho, možná navždy, ve vzájemné společnosti. Byly provázány kombinací velkých továrních budov, těžkých strojů a masivní pracovní síly. Aby

dokázaly přežít, neřku-li působit efektivně, musely se „opevnit“, vytyčit hranice, vykopat zákopy a natáhnout ostnatý drát. Tato pevnost ovšem musela být dost velká, aby se do ní vešlo vše, čeho bylo třeba, mělo-li se vydržet dlouhodobě, možná že bezvýchodné obléhání. Těžký kapitalismus byl posedlý objemem a velikostí, a proto také hranicemi, jejich upevňováním a neproniknutelností. Génus Henryho Forda nakonec objevil způsob, jak všechny obránce jeho průmyslové pevnosti udržet uvnitř jejich zdí – jak odrazit pokušení dezertce nebo zběhnutí na druhou stranu. Sorbonnský ekonom Daniel Cohen to vyjádřil následovně:

Henry Ford se jednoho dne rozhodl, že dělníkům „zdvojnásobí“ mzdy. Veřejně deklarované zdůvodnění tohoto kroku, slavná věta: „Chci, aby moji dělníci byli placeni tak dobře, aby si mohli kupovat moje auta,“ byla samozřejmě míněna jako vtíp. Nákupy dělníků by představovaly pouze směšný zlomek jeho obratu, mnohem větší část jeho nákladů činily jejich mzdy. Skutečným důvodem ke zvýšení mezd bylo to, že musel čelit hroživé fluktuaci pracovní síly. Rozhodl se tedy, že dělníkům okázale přidá a pokusí se je udržet na řetězu...⁴

Tento neviditelný řetěz, který poutal dělníky k pracovišti a bránil jim v pohybu, byl, jak říká Cohen, „srdcem fordismu“. Rozbití tohoto řetězu bylo také rozhodující, přelomovou změnou v životní zkušenosti spojované s úpadkem a urychleným zánikem fordovského modelu. „Kdo začne svou kariéru u Microsoftu,“ uvádí Cohen, „nemá představu, kde

skončí. Začít u Forda nebo Renaulta naopak znamenalo téměř jistotu, že tato kariéra začne i skončí na stejném místě.“

Kapitál ve svém těžkém stadiu byl mnohem pevněji fixován k místu a totéž platilo i pro pracující, které si najímal. Dnešní kapitál již cestuje nalehko, jen s příručními zavazadly, ke kterým patří pouze kufřík, mobilní telefon a přenosný počítač. Může se zastavit takřka všude a nikde nemusí zůstat o nic déle, než potřebuje ke svému uspokojení. Pracovní síla však zůstává znehybněna stejně jako v minulosti – místo, o kterém se dříve předpokládalo, že k němu zůstane pracující připoután jednou provždy, ovšem ztratilo svou někdejší trvalost a stálost; marně hledá nějakou oporu, všechno kolem se propadá kamsi do tekutých písků. Někteří obyvatelé světa jsou v pohybu; pro ostatní je tím, co odmítá zůstat v klidu, samotný svět. Jošuuév diskurz vyznívá naprázdno, když samotný svět, jenž byl kdysi současně zákonodárcem, rozhodčím i nejvyšším odvolacím soudem, vypadá čím dál více jako jeden z hráčů, nenechá nikoho nahlédnout do karet, chystá léčky a čeká jen na příležitost ke švindlu.

Pasažéři na lodi jménem „Těžký kapitalismus“ věřili (samozřejmě nikoli vždy moudře), že vybraní členové posádky, kteří mají právo vstupovat na kapitánský můstek, dovedou loď do cílového přístavu. Cestující tedy mohli veškerou svou pozornost věnovat studiu a dodržování pravidel, jež byla pro ně stanovena a napsána tučnými písmeny na každé chodbě. Jestliže si stěžovali a reptali (nebo se dokonce proti něčemu bouřili), bylo to proto, že kapi-

tán nevedl loď do přístavu dosti svižně, anebo proto, že byl výjimečně nevšímavý k jejich pohodlí. Oproti tomu pasažéři letadla jménem „Lehký kapitalismus“ ke své hrůze zjišťují, že pilotní kabina je prázdná a neexistuje žádná možnost, jak z tajuplné černé skříňky s označením „automatický pilot“ dostat jakoukoli informaci o tom, kam letadlo letí, na jakém letišti přistane, kdo vybírá místo přistání a jestli existují nějaká pravidla, jež by umožnila cestujícím přispět k bezpečnému přistání.

Pořídte si auto, abyste mohli cestovat

Lze říci, že události ve světě pod kapitalistickou vládou se nakonec vydaly úplně opačným směrem, než předjímal a s jistotou předpovídal Max Weber, když si za prototyp příští společnosti vybral byrokracii, kterou charakterizoval jako prahovou formu racionálního jednání. Weber, jenž svou vizi budoucnosti vyvozoval z tehdejší zkušenosti s těžkým kapitalismem (člověk, který razil termín „ocelový plášť“, rozhodně nepředpokládal, že „tíha“ je pouze dočasným atributem kapitalismu a že na dohled jsou také jiné myslitelné varianty kapitalistického řádu), předvídal budoucí vítězství „instrumentální racionality“: v situaci, kdy bude jednoznačně určena cílová stanice lidských dějin a otázka cílů lidského jednání bude uzavřena bez možnosti dalšího zpochybňování, se lidé budou zabývat převážně, a možná výhradně, otázkou prostředků. Budoucnost bude, je-li to možné takto říci, posedlá prostředky. Veškerá další racionalizace,

kteřá je sama o sobě samozřejmostí, bude spočívat ve třibení, přizpůsobování a zdokonalování prostředků. Vzhledem k tomu, že racionální schopnosti lidí jsou neustále podřívány sklony k emocím a jinými podobně iracionálními prvky, by se dalo předpokládat, že spor o cíle nejspíš neskončí nikdy; v budoucnosti bude spíše odveden z hlavního proudu hnaného neustálou racionalizací a přenechán prorokům a kazatelům působícím na okrajích pro život prvořadých (a rozhodujících) záležitostí.

Weber také pojmenoval jiný typ jednání zaměřeného na cíl, které nazývá *hodnotově racionální* činností; měl tím na mysli jakési „samoúčelné“ usilování o hodnotu „bez ohledu na pravděpodobnost vnějšího úspěchu“. Vysvětlil také, že hodnoty, jež má na mysli, byly hodnotami etickými, estetickými nebo náboženskými, tj. těmi, jež patří do kategorie, kterou moderní kapitalismus degradoval a prohlásil za nadbytečnou a irelevantní, ne-li vysloveně škodlivou pro kalkulační, racionální řízení, které prosazuje.⁵ Můžeme se pouze dohadovat, zda na potřebu přidat do inventáře typů jednání i hodnotovou racionalitu připadl Weber až dodatečně, pod čerstvým dojmem z bolševické revoluce, která jako by vyvracela závěr, že otázka cílů již byla rozhodnuta jednou provždy, a naopak naznačovala, že stále ještě může nastat situace, kdy se určití lidé budou držet svých ideálů bez ohledu na to, jak pramalá je naděje na jejich uskutečnění, a na obrovskou cenu, kterou si to vyžádá – na situaci, kdy se odchýlí od jediného legitimního zájmu, jímž je starost o kalkulaci prostředků přiměřených stanoveným cílům.

Ať již lze ve Weberově schématu dějin pojem hodnotové racionality aplikovat jakkoli, v ničem nám nepomůže, chceme-li pochopit dnešní historické proměny. Dnešní lehký kapitalismus není ve weberovském smyslu „hodnotově racionální“, přestože se odchyluje od ideálního typu instrumentálně racionálního řádu. Lehký kapitalismus se od hodnotové racionality ve weberovském stylu zdá být vzdálen celé světelné roky: byly-li hodnoty někdy v historii přijímány „absolutně“, rozhodně to není dnešní případ. Při přechodu od těžkého kapitalismu k lehkému zmizela neviditelná „politbyra“ (instituce pro Jošuův diskurz nepostradatelná a zásadní) schopná „absolutizace“ hodnot, které byly verdiktem nejvyšších soudů, proti nimž není odvolání, prohlášeny za cíle, o které stojí za to usilovat.

Chybí-li Nejvyšší řídicí úřad (nebo spíš existuje-li mnoho úřadů soupeřících o svrchovanost, přičemž žádný z nich nemá ani padesátiprocentní naději na vítězství), znovu se doširoka otevírá otázka cílů a nutně se stává příčinou nekonečné agonie a váhavosti, zbaňuje odhodlání a je zdrojem skličujícího pocitu naprosté nejistoty, a tedy i stavu trvalé úzkosti. Jak říká Gerhard Schulze, jde o nový typ nejistoty, kdy „na rozdíl od tradiční nejistoty, neznající prostředků, nejsou známy cíle“.⁶ Nejde již o otázku poměrování prostředků (těch, které jsou již k dispozici, a těch, o nichž se předpokládá, že musí být nalezeny a jsou horlivě hledány) oproti danému cíli, v podmínkách neúplného poznání. Jde spíše o otázku zvažování a rozhodování – při všech vědomých či pouze odhadovaných rizicích –, které z mnoha prchavých lákavých

cílů, jež jsou „v dosahu“ (tj. takových, o něž lze rozumně usilovat), mají prioritu vzhledem k množství prostředků, kterými disponujeme, a při skrovné naději v jejich trvalou užitečnost.

V nových podmínkách je pravděpodobné, že velká část lidského života (a většina lidských životů) proběhne v trýznivém váhání, pokud jde o volbu cílů, místo aby se pátralo po prostředcích vedoucích k cílům, o kterých netřeba dlouho uvažovat. Na rozdíl od svého předchůdce musí být lehký kapitalismus *hodnotami posedlý*. Malý apokryfní inzerát v rubrice nabídka práce – „Pořídte si auto, abyste mohli cestovat“ – může spolu s konstatováním připisovaným šéfům současných vědecko-technických ústavů a laboratoří – „Našli jsme řešení, teď nám dovolte najít problém“ – posloužit jako typický příklad nové životní problematiky. Našemu konání začala dominovat otázka „Co můžu dělat?“, zastiňující a vytlačující otázku „Jak nejlíp udělat to, co bych musel udělat stejně?“.

Když není na dohled Nejvyšší řídicí úřad, který by dohlížel na regulérnost světa a hlídal hranici mezi tím, co je správné a špatné, svět se stává neomezenou sbírkou možností: bednou po okraj naplněnou nespočetným množstvím příležitostí, jichž se je třeba teprve chopit nebo které už člověku unikly. Je v ní více – bolestně více – možností, než kolik by jich individuální život, byť by byl sebedešší, jakkoli dobrodružný a příčinlivý, dokázal prozkoumat, natož se jich chopit. Prázdné místo, které se po zmizení Nejvyššího řídicího úřadu ztratilo, zaplnil nekonečný počet šancí.

Není divu, že dystopie se v dnešní době už nepíše: postfordovský, „tekutě moderní“ svět svobodně si vybírajících jedinců se již kvůli nějakému zlověstnému *Velkému* bratrovi, který by trestal každého, kdo by vybočil z řady, neznepokojuje. V takovém světě už není dost místa ani pro laskavého a starostlivého *Staršího* bratra, jemuž by se dalo věřit a na kterého by se dalo spolehnout, že rozhodne, co vlastně stojí za to dělat anebo mít, a jenž by ochránil mladšího brášku, když se mu do cesty postaví trapiči, kteří by ho chtěli šikanovat. Podobně se dnes přestaly psát utopie o lepší společnosti. Vše teď tak říkajíc spadlo na bedra jedinci. Je na něm, aby si zjistil, čeho je schopen, a tuto schopnost maximálně využil, aby si určil cíle, k nimž by mohl nejlépe napřít své schopnosti – tj. aby dělal to, co mu přináší maximální uspokojení. Je na jedinci, aby „zvládl neočekávané a proměnil je v zábavu“.

Žít ve světě plném příležitostí – kdy je jedna lákavější a dráždivější než druhá, „kdy ta dnešní překonává včerejší a představuje odrazový můstek k té zítřejší“⁸ – je vzrušující. V takovém světě je jen málo předurčeného a ještě méně neodvolatelně daného. Jen minimum definitivních nezdarů, jen málo nehod – pokud vůbec nějaké –, které by byly nezvratné; není tu však ani žádné absolutní vítězství. Aby možnosti zůstávaly neomezené, nesmí se žádné dovolit, aby zkornatěla ve věčnou realitu. Spíše musí všechny zůstat tekuté a plynulé a být označeny poznámkou „spotřebujte do“ toho a toho data, aby se na řadu dostaly také ostatní příležitosti a budoucí zážitky nebyly zmařeny již v zárodku. Jak ve své pronikavé studii o problémech identity zdůraznili

Zbyszko Melosik a Tomasz Szkudlarek,⁹ život uprostřed zjevně nekonečného počtu šancí (nebo alespoň vedle většího množství, než lze vůbec rozumně využít) má sladkou příchut „svobody stát se kýmkoli“. Po této sladkosti však zůstává v ústech hořká pachut, neboť stav, kdy člověk „někým je“ (stav, který má tato změna navodit), je předzvěstí závěrečného hvizdu rozhodčího uzavírajícího hru, přestože toto „stávání se“ budí dojem, že ještě nic neskončilo a všechno je teprve před námi: „jakmile bylo dosaženo cíle, přestáváte být svobodní; už nejste sami sebou, protože jste se stali někým“. Stav nedokonalosti, neúplnosti a neurčenosti je plný nebezpečí a úzkosti, jeho opak však také nepřináší ničím nezkalenou radost, protože vylučuje to, co svoboda potřebuje, aby zůstávala otevřenou.

Vědomí, že hra stále pokračuje, že se toho stane ještě hodně a že inventář zázraků, které život může nabídnout, se ještě zdaleka nevyčerpal, je velmi uspokojivé a příjemné. Přísllovečnou pihou na kráse je ovšem podezření, že nic z toho, co jsme si již ozkoušeli a přivlastnili, není zajištěno proti rozkladu a vše postrádá záruku svého trvání. Ztráty vyrovnávají zisky. Život mezi oběma musí nějak proplouvat a stěží existuje námořník, který by se mohl pochlubit tím, že našel bezpečný, natožpak rizika vylučující plán plavby.

Svět oplývající tolika možnostmi je jako tabule plná pokrmů, na které se nám sice sbíhají sliny, ale je jich tolik, že ani ti nejvášnivější jedlíci mezi námi nemají šanci ochutnat všechny. Stoly jsou spotřebitelé a ten nejnáročnější a nejdraždivější úkol, který

před spotřebitelem stojí, je nutnost stanovit si priority: nutnost vzdát se některých neprozkoumaných možností a ponechat je neprozkoumanými. Trápení spotřebitelů vyplývá z přemíry, nikoli z nedostatku výběru. „Využil jsem svých prostředků co nejlépe?“ – tato otázka spotřebitele neustále znepokojuje a připravuje ho o klidný spánek. Jak v jedné kolektivní ekonomické studii píše Marina Bianchiová:

V případě spotřebitele je objektivní funkce prázdná... Cíle přesně odpovídají prostředkům, avšak sama volba cílů není racionální... Tím, kdo se, hypoteticky, nikdy nemýlí – nebo se nikdy nezjistí, že by se mýlil –, jsou spotřebitelé, nikoli firmy.¹⁰

Jestliže se však člověk nikdy nemýlí, nemůže si být ani jist tím, zda má pravdu. Neexistují-li žádné chybné kroky, nelze vlastně rozlišit, jestli je jeden krok lepší než druhý a poznat, který krok byl v řadě alternativ tím správným – ani předtím, ani poté, co byl učiněn. To, že nehrozí nebezpečí omylu, má své výhody i nevýhody – je to pochybná radost, protože je za ni nutno platit trvalou nejistotou a touhou, která nejspíš nebude nikdy ukojena. Pro prodejce je to dobrá zpráva, ale pro kupujícího je spíše zárukou, že se nikdy nevymaní ze své agonie.

Ukaž se!

Těžký, fordovský kapitalismus byl světem zákonodárců, projektantů šablon a dozorců, světem lidí, které řídí jiní lidé a způsobem, jaký určili jiní,

sledují cíle vybrané druhými. Proto to byl svět autorit: vůdců, kteří všechno vědí lépe, a učitelů, kteří vám řeknou, jak nejlépe postupovat.

Lehký, spotřebitelům nakloněný kapitalismus nezrušil ani neučinil nadbytečnými autority, jež nabízejí zákony. Umožnil pouze vznik a koexistenci tolika autorit, že žádná z nich nemá šanci být rozhodující nadlouho, natož nést značku „exkluzivity“. Pravda je na rozdíl od omylu jediná a lze ji za pravdu uznat (tj. může mít právo prohlásit ostatní alternativy za mylné), pouze pokud je jedinečná. Když se nad tím zamyslíme, „nespočet autorit“ je *contradictio in adjecto*. Je-li autorit mnoho, navzájem se ruší a jedinou faktickou autoritou v dané oblasti je ta, která má za úkol vybrat si mezi nimi! Potenciální autorita se tedy stává autoritou až zásluhou vybírajícího. Autority už nevydávají příkazy. Naopak: snaží si získat přízeň vybírajících; pokoušejí je a svádějí.

„Vůdce“ býval vedlejším produktem a nezbytným doplňkem světa, který usiloval o „lepší společnost“, tedy o společnost „správnou a náležitou“, ať už byla definována jakkoli, a pokoušel se ze všech sil odvracet její špatné a nevhodné alternativy. Svět „tekuté modernosti“ nedělá ani jedno, ani druhé. Skandální věta Margaret Thatcherové: „Nic takového jako společnost neexistuje,“ se stala zároveň pronikavou reflexí měnící se povahy kapitalismu jak vyhlášením záměru, tak sebenaplnujícím proroctvím: brzy následovala demontáž záchranných a normativních sítí, které modernímu světu významně napomáhaly při jeho cestě za seberealizací. Není-li již „žádná společnost“, není již ani žádná utopie nebo dystopie. Jak

řekl Peter Drucker, tento „guru“ lehkého kapitalismu: „Už žádnou spásu skrze společnost.“ (Drucker zde vlastně říká (i když spíše mimoděk nežli vědomě), že na společnost nelze svalovat odpovědnost ani za ztracení: vykoupení i záhubu si člověk přivodí jen sám a je to výhradně jeho vlastní starost – je výsledkem toho, jak jste jakožto svobodně jednající aktéři sami naložili se svým životem.)

Těch, kteří tvrdí, že „vědí, jak na to“, pochopitelně není málo a řada z nich má dost stoupců, ochotných s nimi souhlasit. Ti, kteří „vědí, jak na to“, však nutně nejsou vůdci, a dokonce nejsou ani těmi, jejichž informovanost nikdo veřejně nezpochybňuje; v nejlepší případě jsou to poradci – a zásadní rozdíl mezi vůdcem a poradcem spočívá v tom, že zatímco vůdce po vás žádá následování, poradce si musíte najmout a případně ho poté propustit. Vůdci vyžadují a očekávají disciplínu, kdežto poradci mohou počítat maximálně s ochotou lidí naslouchat a věnovat jim pozornost. Tuto ochotu si nejprve musí získat tím, že na potenciální posluchače dobře zapůsobí – udělají na ně dojem. Dalším důležitým rozdílem mezi vůdcem a poradcem je, že vůdce jedná jako obousměrný tlumočník mezi prospěchem individuálním a „prospěchem nás všech“ nebo (jak by to vyjádřil Wright C. Mills) mezi soukromými starostmi a veřejnými otázkami. Poradce si oproti tomu dává pozor, aby nevykročil z uzavřené oblasti soukromého. Nemoci jsou individuální stejně jako terapie; starosti a obavy jsou privátní stejně jako prostředky, které nás jich mají zbavit. Rady, které nám poradci poskytují, se týkají *životní politiky*, nikoli *Politiky s velkým „P“*;

týkají se toho, co by lidé, k nimž rada směřuje, mohli dokázat sami, každý sám za sebe a pro sebe – nikoli toho, co by pro sebe mohli vykonat všichni, kdyby dokázali spojit své síly.

V jednom z nejuspěšnějších titulů ze stále populárnější řady knih „pro samouky“ (prodalo se ho od prvního vydání v roce 1987 více než 5 milionů výtisků!) varuje Melody Beattieová své čtenáře a radí jim: „Tím nejjistějším způsobem, jak se zbláznit, je plést se do záležitostí druhých. Tou nejrychlejší cestou, jak se stát duševně zdravým a šťastným, je hledět si jen svých vlastních věcí.“ Kniha vděčila za svůj okamžitý úspěch poutavému názvu (*Codependent No More – Stop vzájemné závislosti*), který dokázal zhutit její hlavní sdělení: snažíte-li se urovnat složité problémy druhých lidí, začínáte být závislími, a být závislími znamená stát se rukojmími osudu – přesněji řečeno rukojmími věcí, jež nemůžete ovládat, a lidí, které nedokážete zvládnout. Proto se s čistým svědomím starejte jen o to své a jinak o nic. Budete-li dělat práci za druhé, nic z toho nebudete mít, jenom vás to odvede od práce, již za vás nikdo jiný neudělá. Takové sdělení zní příjemně – jako kýžená útěcha, rozhrěšení a zelená pro všechny ty, kteří si přejí být sami a jimž nezbývá než se řídit, a to nikoli bez výčitek svědomí, výrokem Samuela Butlera: „Potěšení je koneckonců jistějším rádcem než právo nebo povinnost.“

Víme, že vůdcové nejrady používají osobní zájmeno „my“. Pro poradce nemá příliš uplatnění: „my“ není více než souhrn jednotlivých „já“, takový, který na rozdíl od „skupiny“ Émila Durkheima není ani větší, ani významnější, než je součet jeho jednotli-

vých částí. Po konzultačním sezení jsou lidé, kteří rádcům naslouchali, stejně sami, jako byli na počátku. Dá-li se to tak říci, jsou ve své samotě posílení: jejich předtucha, že jim nezbude než si pomoci, jak umějí, se potvrdila a změnila téměř v jistotu. Ať už byl obsah rady, kterou obdrželi, jakýkoli, týkal se věcí, jež si člověk musí zařídit sám, a musí přijmout plnou odpovědnost za to, že jsou vykonány náležitě, a rozhodně na nikoho nebude svalovat vinu za nepřijemné důsledky, které by musel připsat jen vlastnímu chybování nebo nedbalosti.

Nejúspěšnějším poradcem je ten, jenž si je vědom skutečnosti, že případní zájemci o radu si přejí především názornou lekci. Jestliže je charakter jejich potíží takový, že je mohou odstranit pouze sami jedinci svým individuálním úsilím, pak ti, co žádají o radu, potřebují (nebo se domnívají, že potřebují) *příklad*, jak se s tímto úkolem vyrovnávají druzí, kteří čelí podobným nesnázím. Příklad druhých potřebují i z mnohem zásadnějších důvodů: „nešťastnými“ se cítí mnohem více lidí, než kolik je jich schopno určit a pojmenovat příčiny svého neštěstí. Pocit, „že jsme nešťastní“, je často velice neurčitý a nezakotvený; jeho obrysy bývají matné, kořeny odtržené. Je třeba ho nejdříve učinit „hmatatelným“ – dát mu tvar a pojmenovat ho, aby se podařilo vágní touhu po štěstí přetavit v konkrétní úkol. Když člověk pohlíží na zkušenosti druhých lidí, když nahlíží jejich soužení a trápení, doufá, že objeví a určí i své vlastní potíže, které mohou za jeho neštěstí, že je pojmenuje a začne poznávat, kde a jak hledat způsoby, jak jim odolat a jak je překonat.

Hilary Radnerová, která se snaží vysvětlit fenomenální popularitu knížky *Jane Fonda's Workout Book* (*Kniha cviků Jane Fondové*, 1981) a techniku tvrdého výcviku sebe sama, kterou tato kniha uvedla mezi miliony amerických žen, uvádí, že:

Instruktorka nabízí samu sebe jako příklad... nikoli jako autoritu... Cvičící žena ovládne své tělo díky ztotožnění s představou ideálního těla, které jí bylo nabídnuto jako příklad.

Když se Jane Fondová snaží charakterizovat podstatu toho, co nabízí, a příklad, kterým by se její čtenářky i divačky měly řídit, je naprosto upřímná a přímočará: „Ráda pokládám velkou část svého těla za svůj výtvar, za výsledek vlastního odhodlání a úsilí. Je to moje odpovědnost.“¹¹ Fondová vybízí každou ženu, aby ke svému tělu přistupovala jako ke svému majetku (*mé* odhodlání, *mé* úsilí), jako ke svému výrobku (*můj* výtvar), a především jako ke své *odpovědnosti*. Aby svou postmoderní *amor de soi* podpořila a posílila, dovolává se (spolu se spotřebitelskými sklony k sebeidentifikaci prostřednictvím vlastnictví) vzpomínek na velmi před-postmoderní, ve skutečnosti spíše předmoderní než moderní instinkt profesionality: výsledek mé práce bude dobrý (a nikdy lepší) podle toho, kolik zručnosti, pozornosti a péče jsem vložila do jeho vytváření. Ať už jsou výsledky jakékoli, nemohu za to pochválit (nebo, podle okolností, obvinít) nikoho jiného než sebe. Opačná strana tohoto poselství je stejně jednoznačná, byť není vyjádřena tak jasně: svému tělu *dlužíte* pozornost a péči, a jestliže tuto povinnost zanedbáváte, měli byste cítit

vinu a stud. Nedokonalosti *vašeho* těla jsou *vaší* vinou a *vaší* hanbou. Také odčinění hříchů je v rukou hříšníka a nikoho jiného.

Dovolte mi opakovat s Hilary Radnerovou: když toto vše Fondová říká, nevystupuje jako autorita (zákonodárkyně, normovačka, kazatelka nebo učitelka), ale „nabízí sebe samu jako příklad“. Jsem slavná a milovaná, jsem předmětem touhy a obdivu. Z jakého důvodu? Ať už je jakýkoli, je tady, protože jsem se o to *sama* postarala. Pohleďte na mé tělo: je štíhlé, pružné, pěkně tvarované – a věčně mladé. Určitě byste chtěly mít takové tělo jako já. Mé tělo je mým vlastním dílem; když budete pracovat poctivě a usilovně jako já, můžete je mít. Je-li vaším snem „být jako Jane Fondová“, uvědomte si, že jsem to byla já, Jane Fondová, kdo ze mne udělal vysněnou Jane Fondovou.

Být bohatý a slavný samozřejmě věci pomáhá; dodává to poselství jistou váhu. I když se Jane Fondová snaží prezentovat jako příklad, nikoli jako autorita, bylo by pošetilé popírat, že i její příklad má „přirozenou“ autoritu, kterou by příklady jiných lidí získaly jen stěží. Jane Fondová je svým způsobem výjimkou: zdělila „místo na výsluní“ a další pozornost na sebe upoutala různými široce medializovanými aktivitami dávno předtím, než se ujala role, v níž dává za příklad své tělo. Obecně si ale nemůžeme být jisti, jakým směrem vede kauzální řetězec mezi ochotou držet se příkladu a autoritou člověka, který vystupuje jako příklad. Daniel J. Boorstin vtipně, nikoli však žertem poznamenal (v knize *The Image*, 1961), že celebrita je člověk, který proslul svou proslulostí, a bestseller je kniha, která se dobře prodává, protože se dobře

prodává. Autorita rozšiřuje řady stoupců, ale ve světě nejistých a chronicky neurčitých cílů vytváří autoritu – je autoritou – právě počet stoupců.

Ať je tomu jakkoli, v páru „příklad-autorita“ nejvíce záleží na příkladu, po kterém je také největší poptávka. Celebrit s dostatečným kapitálem autority k tomu, aby to, co říkají, bylo hodno pozornosti ještě dříve, než to vyřknou, není tolik, aby dokázaly zaplnit všechny ty televizní a rozhlasové talk-show (ostatně v těch nejpůvodnějších vystupují jen zřídka), jež rostou jako houby po dešti, ale kvůli tomu tyto „debatní“ pořady nepřestanou obsedantně sledovat miliony lidí, kteří denně hladově po nějaké radě, jak správně žít. Autorita člověka, který se podělí o svůj životní příběh, pomáhá divákům a posluchačům soustředit se na předkládaný příklad a pozvedne sledovanost pořadu. Chybí-li však vypravěči autorita a není-li celebritou, je-li teď pouze anonymním člověkem, bývá snazší ztotožnit se s jeho příkladem, takže také absence autority může mít svůj vlastní hodnotový potenciál. Lidé, kteří nejsou celebritami, ti „obyčejní“, takoví „jako vy a já“, kteří se na obrazovce objeví pouze na malou chvíli (ne delší, než potrvá odříkání příběhu a potlesk, jakož i obvyklých pár výtek za vynechání pikantních částí nebo zacházení do nezajímavých detailů), jsou stejně bezmocní a pronásledovaní smůlou jako diváci, schytávají stejné rány od života a zoufale pátrají po čestném východisku z potíží a cestě, jež slibuje šťastnější život. A co zvládli oni, dokážu přece zvládnout i já, a možná že ještě lépe. Z jejich vítězství i z jejich porážek si pro sebe mohu vzít něco *užitečného*.

Bylo by zlehčující, a navíc mylné a scestné, odsuzovat nebo zesměšňovat nadšení pro různé talk-show a chat-show jako důsledek popuštění uzdy věčné lidské nenasytnosti po klepech a zálibě ve „vulgárních kuriozitách“. Ve světě přeplněném prostředky, a přesto naprosto zmateném, pokud jde o cíle, odpovídá poučení z debatních pořadů skutečného poptávce a má nepopíratelnou pragmatickou hodnotu, protože už víme, že závisí jen na nás, jestli co nejlépe využijeme (a nepřestaneme využívat) svůj život. A jelikož také víme, že prostředky, které to vyžaduje, ať už jsou jakékoli, můžeme hledat a nacházet pouze ve vlastních schopnostech, odvaze a vytrvalosti, je životně důležité vědět, jak se s podobnými problémy potýkají druzí. Mohli připadnout na skvělý figl, jenž nám mohl uniknout; mohli proniknout do „vnitřností“ problému, který jsme přešli bez povšimnutí nebo jsme nekopali dost hluboko, abychom na ně narazili.

To však není jediný přínos. Jak bylo uvedeno výše, už pouhé pojmenování problému je obtížné, a když k pocitu neklidu nebo neštěstí není připojeno jméno, není ani naděje na jeho odstranění. I když utrpení je osobní a soukromé, „privátní jazyk“ se nehodí. Cokoli je třeba pojmenovat, nevyjímaje ty nejtajnější, nejosobnější a nejintimnější city, dostane náležité jméno pouze potud, pokud jsou zvolená jména obecně platná, pokud jsou součástí jazyka, který je možné sdílet interpersonálně, a pokud je tento jazyk veřejný, tedy pokud mu lidé, kteří jím komunikují, rozumějí. Debatní pořady jsou veřejným poučováním v jazyce, jenž se zatím nezrodil, ale začíná se vytvá-

řet. Nabízejí slova, jichž lze použít k „pojmenování problému“ – k veřejně čitelnému vyjádření toho, co bylo dosud nevyslovitelné a co by bez této slovní nabídky nevyslovitelným zůstalo.

To samo o sobě již představuje velmi důležitý přínos – ale z podobných debatních pořadů a talk-show lze získat ještě více. Za všeobecného souhlasu, pobavení a potlesku se zde vyslovují věty odkazující ke zkušenosti pokládané za intimní a jako předmět hovoru nevhodné. Tyto debatní pořady proto *legitimizují* veřejný diskurz o soukromých záležitostech. Nevyslovitelné se v nich stává vyslovitelným, ostudné slušným a nehezke tajemství se proměňuje v záležitost, na kterou může být člověk pyšný. Do značné míry je to exorcismus – jde o velmi účinné vymítačské rituály. Díky nim teď mohu hovořit otevřeně o věcech, jež jsem (z dnešního pohledu mylně) pokládal za trapné a zahanbující a myslel si, že je lepší tajit je a mlčky snášet. Protože moje zpověď přestává být tajná, získávám více než pouhou útechu rozhrěšení: nemusím se už stydět nebo se bát, že na mne lidé budou pohlížet skrze prsty, že mě budou kárat za nestydatost a ostrakizovat. Vždyť jde o věci, o kterých se dnes bez skrupulí hovoří před miliony diváků. Soukromé problémy těchto lidí, a tedy i moje problémy, jež se jim tolik podobají, *jsou vhodné k veřejné diskusi*. Ve skutečnosti se z nich *veřejné otázky* nestanou; do veřejné diskuse vstupují právě v postavení *soukromých otázek*, a ať už debata o nich trvá sebedéle, nezmění svůj charakter, stejně jako levhart nemůže změnit skvrny na své kůži. Jsou naopak znovu potvrzeny jako problémy privátní a toto

veřejné exposé jen jejich soukromou kvalitu umocní. Koneckonců, každý z hovořících se shodne na tom, že to, co zakoušíme a prožíváme soukromě, je také třeba soukromě konfrontovat, řešit a zvládat.

Řada vlivných myslitelů (mezi nimiž vyniká zejména Jürgen Habermas) varuje před možností, že „soukromou sféru“ napadne, dobude a zkolonizuje „sféra veřejná“. Protože vzpomínka na dobu, která inspirovala Orwellovu i Huxleyho dystopii, je ještě čerstvá, lze takovým obavám rozumět. Jak se ovšem zdá, tyto zlé předtuchy mají původ v tom, že proces, jenž se nám odehrává před očima, pozorujeme přes špatné brýle. Dnes ve skutečnosti působí spíše tendence opačná – otázky, které byly dříve pokládaly za soukromé a nevhodné ke zveřejnění, nyní veřejnou sféru kolonizují.

Dnes neprobíhá pouze další řada vyjednávání o typicky pohyblivé hranici mezi soukromým a veřejným; v sázce je podle všeho i nová definice veřejné sféry jakožto scény, na níž se odehrávají, veřejně předvádějí a sledují naprosto soukromá dramata. Dnešní definice „veřejného zájmu“, kterou pomohla prosadit média a kterou obecně přijímají všechny nebo téměř všechny části společnosti, hovoří o povinnosti hrát takováto privátní dramata na veřejnosti a o právu veřejnosti takováto privátní představení sledovat. Ve světle předchozí argumentace by měly být objasněny společenské okolnosti, díky nimž takový trend vůbec nepřekvapuje, a dokonce se zdá „přirozený“. Důsledky takového vývoje dosud nebyly ani zdaleka prozkoumány a mohly by být dalekosáhlejší, než se obecně uznává a předpokládá.

S ohledem na to bude mít pravděpodobně největší vliv konec „politiky, jak jsme ji dosud znali“ – Politiky s velkým „P“, tedy činnosti, jejímž úkolem bylo převádět soukromé problémy ve veřejné otázky (a naopak). Snaha o takovýto převod dnes postupně upadá a ochabuje. Soukromé problémy se totiž nestávají veřejnými otázkami tím, že je jim dán průchod na veřejnost; tím, že jsou na očích veřejnosti, nepřestávají být soukromé, a jediné, čeho dosahují přesunem na veřejnou scénu, je to, že vytlačují všechny ostatní „nesoukromé“ problémy z veřejného projednávání. Zcela běžně a čím dál častěji jsou jako „veřejné otázky“ vnímány *soukromé problémy veřejných osobností*. Časem respektovaná otázka demokratické politiky – jak způsob, jakým veřejné osobnosti vykonávají své veřejné závazky, napomáhá anebo škodí jejich voličům – se stala bezpředmětnou a spěchá, aby spolu s otázkami veřejného zájmu o lepší společnost, veřejné spravedlnosti a kolektivní odpovědnosti za blaho jedince upadla v zapomnění.

Jak uvádí *Guardian* z 11. ledna 1999, Tony Blair si pod tlakem řady „veřejných skandálů“ (tj. veřejných odhalení případů svědčících o morální laxnosti v soukromém životě některých veřejných osobností) postěžoval, že „politika se scvrkla do novinového sloupku klepů“, a vyzval veřejnost, ať se rozhodne: „Buď budou ve zprávách převládat skandály, klepy a nicotnosti, anebo věci, na kterých opravdu záleží.“¹² Taková slova ovšem musí mást, když přicházejí od politika, který se každodenně radí se zástupci „zájmových skupin“ v naději, že bude pravidelně informován o pocitech obyčejných lidí a o věcech, na

kterých podle *mínění* jeho voličů „opravdu záleží“, a jehož přístup k věcem, na kterých opravdu záleží z hlediska *podmínek*, v nichž jeho voliči žijí, je přitom sám důležitým faktorem pro způsob života, který vede ke „scvrknutí politiky do novinového sloupku klepů“, na něž si tak naříká.

Zmíněné životní podmínky vedou lidi k tomu, aby hledali příklady, nikoli vůdce. Očekávají, že to, jak dělat „věci, na kterých záleží“ (dnes uzamčené mezi čtyři stěny), jim předvedou lidé z výsluní – všichni dohromady i každý jednotlivě. Koneckonců, denně se jim opakuje, že všechno špatné v životě si zavinili vlastními chybami a své omyly by měli napravit vlastními nástroji a vlastním úsilím. Nelze se pak divit, když předpokládají, že hlavním – a možná jediným – užitek těch, kteří veřejně prohlašují, že „vědí, jak na to“, je, že veřejně předvedou, jak se svými nástroji dokážou zacházet. Tihle lidé, kteří „vědí, jak na to“, opakovaně tvrdí, že práci, již mohou udělat jedině oni sami a každý sám za sebe, za ně nikdo jiný neudělá. Co je potom divného na tom, že se tolik lidí stará o to, jak žijí a co dělají politici (a jiné celebrity) v soukromí? Nikdo z „velkých a mocných“, natožpak pohoršené „veřejné mínění“, nenavrhl impeachment, když Bill Clinton ze seznamu „federálních problémů“ vyškrtl veřejnou sociální péči, čímž prakticky zrušil kolektivní slib a povinnost chránit občany země před rozmary osudu, který je typický svým ošklivým zvykem uštěďřovat rány jedincům. V pestrobarevném průvodu mediálních celebrit nezaujímají státníci žádné privilegované místo. Na důvodech „známosti“ (která sama je, podle

Boorstina, příčinou toho, že celebrita je celebritou, příliš nezáleží. Místo v popředí zájmu je specifickou modalitou bytí, o níž se stejnou měrou dělí filmové hvězdy s fotbalovými kanonýry a ministry vlády. Jedním z požadavků, který platí pro všechny, je očekávání, že splní svou „veřejnou povinnost“ a budou se veřejně zpovídat, veřejně předvádět svůj soukromý život a nereptat, kdyby to za ně udělal někdo jiný. Jakmile je takový soukromý život odhalen, může se ukázat, že vůbec k ničemu neinspireje a je naprosto nepřitažlivý – nikoli všechna privátní tajemství obsahují poučení, které by bylo užitečné pro druhé. Bez ohledu na četnost zklamání se zpovědní návyky nemění a nezahánějí chuť poslouchat další a další zpovědi: vždyť – dovolím si opakovat – to, jak jednotliví lidé sami definují své individuální problémy a jak se je pokoušejí zvládnout pomocí svých individuálních dovedností a prostředků, je tou jedinou „veřejnou otázkou“ a jediným předmětem „veřejného zájmu“, jež zbyly. Dokud tomu tak bude, diváci a posluchači, kteří se naučili spoléhat při hledání návodů na život na vlastní úsudek a své úsilí, budou i nadále nahlížet do soukromí těch druhých, „co jsou jako oni“, se stejným nadšením a stejnou nadějí, s jakými kdysi vzhlíželi k ponaučením, homiliím a kázáním vizionářů a kazatelů v dobách, když ještě věřili, že soukromá trápení lze zmírnit a vyléčit, když dají „hlavy dohromady“, „semknou šiky“ a budou „kráčet bok po boku“.

Nutkání proměněné v závislost

Pátrání po příkladech, radách a vodítkách se dnes stalo závislostí: čím více člověk hledá, tím větší má potřebu hledat. Když mu pak chybí čerstvá dávka této drogy, cítí se nešťastný. Každá závislost je ovšem jakožto prostředek k utišení žádosti sebedestruktivní; ničí možnost, že se jí vůbec někdy podaří uspokojit.

Dokud nebyly vyzkoušeny, zůstávají životní příklady a recepty na život přitažlivými. Sotvakterý ovšem dostojí tomu, co původně sliboval – v podstatě žádný nedokáže splnit naději, kterou vyvolal. I kdyby se nakonec zjistilo, že některý funguje přesně podle očekávání, uspokojení bude trvat jen chvíli, protože svět konzumentů skýtá další a další, v podstatě neomezené možnosti. Množství lákových cílů, jež se nabízí, se nikdy nevyčerpá. Také recepty na správný život i všechny rafinovanosti, kterých se užívá, jsou opatřeny údajem „spotřebujte do“, takže většina z nich vychází z módy dávno před uvedeným datem spotřeby. To, co je zastíní a znehodnotí, co je zbaví přitažlivosti, je konkurence dalších, „ještě novějších“ a „zdokonalenějších“ nabídek. V konzumentském závodě je pohyb cílové pásky vždy rychlejší než ti nejrychlejší z běžců; většina těch, co se vecpali na závodní dráhu, však má na příliš rychlý závod chabé svaly a scvrklé plíce. Takže můžeme podobně jako při každoročním Londýnském maratonu obdivovat a chválit vítěze, ale to, na čem doopravdy záleží, je vydržet závod až do konce. Londýnský maraton alespoň nějaký konec má, avšak druhý zmíněný závod – honba za věčně unikajícím a vzdalujícím se příslibem

bezproblémového života –, jakmile odstartoval, již nikdy neskončí. Podstata závislosti je jednoznačná: začal jsem, ale nedokážu skončit.

Skutečným návykem se stává pokračování v tomto závodě, který uspokojuje vědomí, že jsme z něho dosud nevypadli, nikoli nějaká konkrétní cena, která čeká na těch několik, kterým se možná podaří protrhnout cílovou pásku. Žádná z cen není dostatečně uspokojivá, aby dokázala zbavit přitažlivosti ceny ostatní. A těch je mnoho, lákají a svádějí právě proto, že jsou (dosud) nevyzkoušené. Touha se stává svým vlastním cílem. Je tím jediným nesporným a nezpochybnitelným účelem. Úkolem všech ostatních účelů, jež však v následném kole budou opuštěny a o další kolo dál úplně zapomenuty, je pouhé udržování závodníků v běhu – na způsob „rychlostních vodičů“. To bývají běžci, které si organizátoři závodů najímají, aby „rozpumpovali tempo“. Běží jen pár kol, ovšem maximální možnou rychlostí, a když navedou ostatní do rekordního tempa, stáhnou se nebo odpadnou na způsob pomocných raket, které kosmické lodi dodávají potřebnou rychlost. Ve světě, v němž je okruh cílů příliš široký na to, aby chom ho dokázali celý obsáhnout, a je vždycky mnohem širší než okruh dostupných prostředků, je třeba věnovat maximální péči účinnosti těchto prostředků. Dokázat v závodě vydržet je tím nejdůležitějším prostředkem, dokonce jakýmsi meta-prostředkem: tím, který udržuje důvěru v ostatní prostředky i poptávku po nich.

Archetypem tohoto specifického závodu, jehož se účastní každý člen konzumní společnosti (ve které je

všechno otázkou volby, jen volit jsme nuceni a toto nucení postupně přerůstá v závislost, takže nakonec přestává být jako nucení vnímáno), je nakupování. Dokud nakupujeme, jsme mezi běžci, jsme součástí závodu. Ale nenakupujeme pouze v obchodech, v supermarketech, v obchodních domech a v Ritterových „chrámech spotřeby“. Znamená-li „nakupování“ ohledávání sortimentu možností, zkoumání, osahávání a dotýkání se vystaveného zboží, porovnávání jeho ceny s obsahem naší peněženky nebo zůstatkem na kreditní kartě, ukládání některých věcí do vozíku a vracení jiných zpátky do regálů, pak lze říci, že nakupujeme i mimo obchody; nakupujeme na ulici i doma, v práci i ve volném čase, v bdělém stavu i ve snech. Ať uděláme cokoli, ať už svou činnost označíme jakýmkoli jménem, vždy svým způsobem nakupujeme. Vždy jde o činnost stvořenou k obrazu nákupu. Kodex, obsahující naši „životní politiku“, je odvozen od pragmatismu nakupování.

Nakupování se netýká jen jídla, bot, aut nebo nábytku. Lačné, nikdy nekončící pátrání po nových a vylepšených životních příkladech i receptech na život je také druhem nákupu. Je dokonce tou jeho nejdůležitější variantou, pokud vezmeme v úvahu poučení, že naše štěstí závisí na naší osobní kompetenci, že jsme však (jak to vyjádřil Michael Parenti)¹³ osobně nekompetentní, anebo ne tak kompetentní, jak bychom měli a mohli být, kdybychom se více snažili. Existuje mnoho oblastí, ve kterých bychom potřebovali být mnohem kompetentnější, a každá z nich si také žádá nějaké ty „nákupy“. „Nakupujeme“ kvůli věcem, které nám mají zajistit život, ale

také kvůli určitému typu „image“, kterou bychom si přáli mít, a kvůli způsobům, jak přesvědčit druhé, aby uvěřili, že jsme tím, co na sobě nosíme; kvůli způsobům, jak si udělat nové přátele, jež potřebujeme, i způsobům, jak se zbavit přátel, které již nepotřebujeme; kvůli způsobům, jak upoutat pozornost, i způsobům, jak se skrýt před bedlivým zkoumáním; kvůli způsobům, jak z lásky vyždímat maximum uspokojení, i způsobům, jak se zbavit „závislosti“ na milovaném či milujícím partnerovi; kvůli způsobům, jak si zajistit lásku milovaného člověka, i tomu nejméně nákladnému způsobu, jak svazek utnout, jakmile láska opadla a vztah přestal být příjemný; kvůli nejlepšímu způsobu úspory peněz na horší časy i nejvhodnějšímu způsobu, jak peníze utratit ještě dříve, než je vyděláme; kvůli způsobům, jak rychleji udělat to, co je třeba vykonat, i věcem, které je třeba udělat pro naplnění času takto ušetřeného; kvůli většině potravin, na něž se nám tak sbíhají sliny, a nejučinnější dietě, která by odvrátila nepříjemné důsledky jejich požívání; kvůli těm nejsilnějším hi-fi zesilovačům a nejučinnějším práškům proti bolesti hlavy; Konec nákupního seznamu neexistuje. / Ať je však tento seznam jakkoli dlouhý, chybí v něm jedna věc: způsob, jak se nakupování vzdát. Kompetencí, které je v našem světě ostentativně nekonečných cílů nejvíce zapotřebí, je kompetence šikovného a nezdolného nakupujícího. /

Současné konzumentství však již není tím, čím bývalo; nejde již o uspokojování potřeb – dokonce není ani o mnohem jemnějších (a jak by někteří nepřiliš

přesně řekli, „solistikovaných“, „vyumělkovaných“, „odvozených“) potřebách ztotožnění nebo pozvednutí sebevědomí na stupeň „adekvátnosti“. Bylo již řečeno, že dnešní *spiritus movens* spotřební aktivity není již měřitelnou sadou vyslovitelných potřeb, ale je jím sama touha – mnohem nestálější a prchavější, neurčitější a vřtkavější, než jsou „potřeby“. Ve své podstatě je to nereferenční entita, sebeplodivý a samohybný motiv, který již nemá zapotřebí dalšího ospravedlnění nebo „příčiny“. Bez ohledu na své postupné a vždy jen krátkodobé zhmotnění, které má touha za svůj konstantní objekt, jí nezbývá než zůstat neukojitelnou, ať již se vedle navší jakkoli vysoká halda dalších (fyzických či psychických) objektů, jež označují její minulý kurz.

A přesto, jakkoli jsou její výhody oproti mnohem méně pružným a málo pohyblivým potřebám samozřejmé, touha by na konzumentovu připravenost k nákupům uvalila mnohem více omezení, než by bylo pro dodavatele spotřebního zboží přijatelné anebo opravdu snesitelné. Koneckonců, ke vzbuzení touhy, k jejímu uvedení do varu a správnému nasměrování je zapotřebí spousty času, úsilí i značných finančních investic. Spotřebitele vedené touhou je zapotřebí vždycky nanovo a za vysokých nákladů „vyprodukovat“. Opravdu, produkce spotřebitelů samých pohlcuje značnou část z celkové ceny výrobku – a rostoucí konkurence má tendenci tuto část ještě zvětšovat, místo aby ji naopak zmenšovala.

Jak ale tvrdí Harvie Ferguson, současná podoba konzumentství není (naštěstí pro výrobce i prodáváče spotřebního zboží) „založena na regulaci (či stimu-

laci) touhy, ale na uvolnění našich dosud skrytých přání a fantazií“. Ferguson si všímá, že pojetí touhy

spojuje spotřebu s úsilím o sebevyjádření a s teoriemi vkusu a rozlišovacích schopností. Jedinec vyjadřuje sebe sama prostřednictvím svého vlastnictví. Pro rozvinutou kapitalistickou společnost, odhodlanou pokračovat v další expanzi výroby a produkce, je to však velmi limitující psychologický rámec, který nakonec otevírá cestu naprosto odlišné psychické „ekonomii“. Touhu, jakožto motivující sílu spotřeby, začíná nahrazovat přání.¹⁴

Historie konzumerismu je příběhem bourání a odstraňování celé řady „pevných“ překážek, jež omezovaly naši fantazii ve volném vzletu a „princip slasti“ přizpůsobovaly velikosti, kterou diktuje „princip reality“. „Potřeba“, již ekonomové 19. století považovali za samo ztělesnění „pevnosti“ – nepružná, neustále ohraničená a konečná –, byla odložena a nahrazena touhou, která se díky svým pokoutním vztahům s přelétavými sny o autentičnosti jakéhosi „vnitřního já“, toužícího po sebevyjádření, jevila jako mnohem „plynulejší“ a rozpínavější než potřeba. Nyní je naopak zapotřebí odložit touhu. Ta se již ve své užitečnosti přezila: navedla konzumentovu závislost na stávající úroveň, ale udat ještě vyšší tempo spotřeby se jí již nepodaří. K udržení závislosti spotřebitele na úrovni spotřební nabídky je zapotřebí mnohem působivějšího a především mnohem všestrannějšího stimulantu. Ukazuje se, že touto potřebnou náhradou může být „přání“ které dovádí osvobození principu slasti do konce a odstraňuje poslední zbytky

překážky, která se jmenuje „princip reality“. Konečně tedy byla z kontejneru uvolněna přirozeně plynná látka. Citujme znovu Fergusona:

Tam, kde bylo usnadnění touhy založeno na připočtení se, marnivosti, závidění a „potřebě“ sebepotvrzení, tam nic nepodmiňuje okamžitost přání. Nákup je příležitostný, nenadálý, spontánní. Má svou snovou kvalitu jak ve vyjádření přání, tak v jeho naplnění, a stejně jako všechna přání je pokrytecký a dětský.¹⁵

Tělo konzumentovo

Jak jsem již argumentoval v knize *Life in Fragments* (*Život na kousky* – Polity Press, 1996), postmoderní společnost své příslušníky zaměstnává více jejich schopností konzumovat než vyrábět. Tento rozdíl je zásadní.

Život uspořádaný kolem role člověka jako výrobce má sklon k normativní regulaci. Existuje jakýsi nejnížší limit toho, co člověk potřebuje, aby dokázal přežít a byl schopen vykonávat vše, čeho si jeho role výrobce žádá, ale také maximální limit toho, o čem může snít, po čem může toužit a oč může usilovat, a zároveň počítat se společenským souhlasem se svými ambicemi – tj. může žít beze strachu, že bude pokárán a přiveden k poslušnosti. Cokoli vystoupí nad tento limit, je luxus, a touha po luxusu je hřích. Hlavní starost tedy patří konformitě: jde o to bezpečně se usadit mezi tím nejnížším a nejvyšším limitem – „držet krok s Novákovými“.

Život uspořádaný kolem role člověka jako konzumenta musí být naopak bez norem: vedou ho svádění, vzrůstající touhy a prchavá přání – nikoli normativní regulace. Žádní typičtí „Novákoví“ již nenabízejí referenční bod pro náš vlastní úspěšný život; společnost konzumentů je společností univerzálního srovnávání – a nebe žádná omezení nemá. Idea „luxusu“ má totiž malý smysl, když je třeba učinit z dnešního luxusu zítřejší nezbytnost, a redukovat tak distanc mezi „dnes“ a „zítra“ na minimum – „zbavit chtivost zbytečného čekání“. Jelikož neexistuje žádná norma pro transformaci žádostí člověka v jeho potřeby ani pro delegitimizaci jiných žádostí jakožto „potřeb falešných“, neexistuje ani měřítko, podle kterého by bylo možné poměřovat standard naší „konformity“. Hlavní starostí je tedy adekvátnost – být „vždy připraven“, mít schopnost chopit se příležitosti, jakmile se nabízí, rozvinout nové touhy podle měřítka nového lákadla, dosud nevidaného a neočekávaného, ještě více než dříve se „dostat ke slovu“ a neumožnit etablovaným potřebám, aby učinily nové dojmy nadbytečnými nebo omezily schopnost absorbovat je a prožívat.

Jestliže společnost výrobců považuje zdraví za standard, který by měli její příslušníci splňovat, společnost konzumentů mává před svými příslušníky ideálem fitness (fyzické způsobilosti). Oba termíny – zdraví i fitness – bývají často chápány jako vzájemně sousedící a synonymní; koneckonců, oba se vztahují k péči o tělo, k dosažení žádoucího stavu našeho těla a režimu, jaký by měl vlastník těla dodržovat, aby toto své přání dokázal uskutečnit. Používat oba

výrazy synonymně je ovšem chybou – a to nikoli pouze kvůli dobře známému faktu, že ne každý režim fitness „je pro naše zdraví dobrý“ a že ne po všem, co člověku pomáhá být zdravý, se člověk cítí fit. Zdraví a fitness patří do dvou naprosto odlišných diskurzů a obrazejí se k velmi odlišným zájmům.

Zdraví, tak jako ostatní normativní koncepty společnosti výrobců, vymezuje a hlídá jasnou hranici mezi „normou“ a „abnormalitou“. „Zdraví“ je náležitým a žádoucím stavem lidského těla a ducha – stav, který lze (alespoň v principu) více či méně přesně popsat, a jakmile je popsán, také ho přesně změřit. Odkazuje k tělesnému a psychickému stavu, který umožňuje uspokojení požadavků naší společensky plánované a přisouzené role – a tyto požadavky mají sklon být neměnné a pevné. „Být zdravý“ znamená ve většině případů být „zaměstnatelný“: být schopen na tovární půdě správně fungovat, „snášet břímě“, kterým může rutinní práce zatěžovat fyzickou a psychickou odolnost zaměstnance.

Stav „fitness“ je naopak něčím jiným než „pevností“; jeho charakter nelze dokonale definovat a přesně vymezit. Ačkoli ho často chápeme jako vhodnou odpověď na otázku: „Jak se dnes cítíš?“ (jsem-li „fit“, pravděpodobně odpovím: „Cítím se skvěle.“), jeho skutečná zkouška vždycky spočívá v budoucnosti: „být fit“ znamená mít pružné, připravené a přizpůsobivé tělo, ochotné žít dosud nevyzkoušenými a předem nespecifikovanými vzruchy. Jestliže zdraví není „nic více a nic méně“ než typ kondice, pak stav „fitness“ zůstává permanentně otevřen na straně „více“: neodkazuje k žádnému zvláštnímu standardu tělesné

kapacity, ale k jeho (nejlépe ničím neomezenému) potenciálu expanze. „Fitness“ tedy znamená připravenost chopit se neobvyklého, nerutinního, mimořádného – a především nového a překvapivého. Dalo by se téměř říci, že týká-li se zdraví „stanovení normy“, pak fitness se týká schopnosti porušovat všechny normy a opouštět každý již dosažený standard.

Dobrat se interpersonální normy by však byl příliš velký požadavek, protože objektivní srovnání mezi individuálními stupni fitness je neuskutečnitelné. Fitness se na rozdíl od zdraví týká *subjektivní zkušenosti* (ve smyslu „žitě“ či „pocitované“ zkušenosti – nikoli stavu nebo události, které lze zvnějšku pozorovat, verbalizovat je a komunikovat s nimi). Jako všechny subjektivní stavy je i zkušenost „být fit“ notoricky obtížné vyjádřit způsobem vhodným pro interpersonální komunikaci, natož ji interpersonálně porovnávat. Uspokojení a slast jsou pocity, které nelze vyjádřit žádnými abstraktními výrazy: aby je bylo možné zachytit, je zapotřebí je „subjektivně zakusit“ – prožít. Nikdy nebudete vědět jistě, zda jsou vaše pocity a dojmy stejně hluboké a vzrušující nebo opravdu tak „příjemné“ jako pocity a dojmy druhého. Usilovat o fitness je jako hnát se za kořistí, kterou nelze popsat, dokud ji nedohoníte; přesto člověk nemá žádné prostředky, aby rozhodl, jestli bylo kořisti opravdu dosaženo, ale má všechny důvody předpokládat, že nikoli. Život uspořádaný kolem usilování o fitness slibuje spoustu vítězných potyček, ale nikdy definitivní triumf.

Na rozdíl od starosti o zdraví nemá úsilí o fitness žádný přirozený konec. Cíle si lze určit jen

pro současné stadium usilování, jež však nikdy nekončí – a uspokojení, kterého se člověku dostane, když zasáhne cíl, není nikdy více než chvilkové. Při celoživotním úsilí o fitness neexistuje čas pro odpočinek a veškeré oslavy dosaženého úspěchu jsou jen kratičkou přestávkou před dalším kolem tvrdé dřiny. Jedinou věcí, kterou hledač fitness ví naprosto jistě, je fakt, že stále ještě není dostatečně fit, takže se musí dál snažit. Úsilí o fitness je stavem neustálého sebe-zkoumání, sebevýchitek a sebeodsuzování, a tedy i neustálé úzkosti.

Zdraví, vymezené kvantifikovatelnými a měřitelnými standardy, jako jsou tělesná teplota nebo krevní tlak, a opatřené patrným rozdílem mezi „normou“ a „abnormalitou“, by mělo být v principu od takové neukojitelné úzkosti osvobozeno. Mělo by být (opět v principu) zřejmé, co je pro dosažení našeho zdraví a jeho ochranu třeba udělat, za jakých podmínek se lze prohlásit za osobu „dobrého zdraví“ nebo ve kterém momentě léčby lze rozhodnout, že jsme již zdraví a další léčby není zapotřebí. V principu ano...

Je ovšem skutečností, že statut veškerých norem včetně normy našeho zdraví byl ve věku „tekuté“ modernosti a ve společnosti nekonečných a neomezených možností vážně otřesen a stal se křehkým. To, co ještě včera bylo považováno za normální, a tedy uspokojivé, může být dnes prohlášeno za znepokojivé nebo dokonce patologické a vyžadující nápravy. Za prvé, stále nové tělesné stavy se stávají legitimním důvodem pro lékařský zákrok – a nabídka léčby také nestojí na místě. Za druhé, idea „nemoci“, kdysi zřetelně vymezená, je dnes čím dál nejasnější

a mlhavější. Nemoc, místo aby byla přijímána jako výjimečná a jednorázová událost, která má svůj začátek a konec, bývá nahlížena jako stálý průvodce zdraví, jako jeho „odvrácená strana“, jako neustále přítomná hrozba: žádá si neutuchající bdělost a je třeba s ní bojovat a odrážet ji ve dne v noci, sedm dní v týdnu. Péče o zdraví se tak proměňuje v permanentní válku s nemocí. A nakonec ani význam „zdravého životního režimu“ nezůstal neproměněn. Koncepty „zdravé diety“ se dokonce mění rychleji než diety, doporučované postupně či současně, vůbec stihnou zapůsobit. O stravě, která měla sloužit zdraví nebo být zdraví neškodná, se záhy prohlašuje, že má dlouhodobě škodlivý vliv – a to dříve, než mohl být plně vychutnán její příznivý vliv. Je zjišťováno, že terapie a preventivní režimy zaměřené na jeden druh zdravotního rizika jsou v jiných ohledech patogenní; stále větší díl lékařských zákroků si vyžadují „iatrogenní“ nemoci – zdravotní potíže způsobené minulými léčebnými kúrami. Téměř každý lék provázejí nějaká rizika a k léčbě následků takových minulých rizik je potřeba čím dál více léků.

Sečteno a podtrženo: starost o zdraví se oproti své přirozenosti začíná zvláštním způsobem podobat úsilí o fitness – je kontinuální, nedokáže přinést plné uspokojení, je nejistá, pokud jde o vhodnost vlastního aktuálního směřování, a působí mnoho úzkosti.

Zatímco péče o zdraví se čím dál více podobá usilování o fitness, ono samo se pokouší imitovat, obvykle však marně, to, co bývalo základem sebejistoty péče o zdraví: měřitelnost standardů zdraví a následně i léčebného pokroku. Tato ambice na-

příklad vysvětluje pozoruhodnou popularitu dohledu nad váhou v nabídce tolika „fitness režimů“: ubývání centimetrů z objemu našich těl a mizení kil naší nadváhy, to jsou dva z mála patrných zisků usilování o fitness, které lze opravdu s jistou mírou přesnosti poměřovat a definovat – tak jako tělesnou teplotu při diagnostice nemoci. Podobnost je ovšem pouhou iluzí: jen si představte teploměr bez dolního limitu své teplotní škály nebo tělesnou teplotu, která čím více klesá, tím je lepší.

Ve stopách současných změn v převládajícím modelu „fitness“ krácejí zástupy, které mají sklon imitovat expanzi péče o zdraví (včetně sebepéče), takže se, jak nedávno prohlásil Ivan Illich, „běžným patogenetickým faktorem stala sama přehnaná starost o zdraví“. Diagnostika si již dávno nevybírá za předmět zájmu jedince: skutečným předmětem jejího zájmu je v rostoucím počtu případů míra pravděpodobností, předběžný odhad toho, co může následovat stav, v němž se diagnostikovaný pacient nachází.

Zdraví je stále více ztotožňováno s optimalizací rizik. To v každém případě od svých lékařů očekávají příslušníci spotřební společnosti, naučení pracovat na své tělesné způsobilosti (fitness) – a to je také příčinou jejich hněvu a nepřátelství vůči těm lékařům, kteří jim v tom odmítli pomoci. Existuje precedenční případ, kdy byl jakýsi lékař z Tübingenu nařčen, že řekl nastávající matce, že „pravděpodobnost narození znetvořeného dítěte není příliš velká“, místo aby rovnou citoval statistiku pravděpodobnosti.¹⁶

Nákupy jako exorcistický rituál

Mohli bychom se domnívat, že obavy, které pronásledují „vlastníka těla“ posedlého nedosažitelnými výšinami fitness a zdraví (které je ovšem čím dál méně definovatelné a čím dál podobnější fitness), ho nutí k opatrnosti, zdrženlivosti a prostotě – postojům, které jsou v jasném nesouladu s logikou konzumní společnosti a jsou jí potenciálně nebezpečné. Byl by to však mylný závěr. Exorcizace vnitřních démonů si žádá pozitivní postoj a odvalu k činu – nikoli laxnost či nehybnost. Jako téměř každá činnost v konzumní společnosti, je i tato věc činností nákladnou; vyžaduje si mnoho zvláštního vybavení, které dokáže poskytnout jenom spotřební trh. Postoj „mé tělo je nedobytnou pevností“ nevede k asketismu, abstinenci nebo odříkání; znamená spíše více spotřeby – konzumaci speciálních jídel, která jsou „zdravá“ a jsou v komerční nabídce. Než byly objeveny jeho nebezpečné postranní účinky a došlo k jeho stažení z trhu, byl nejoblíbenějším z medikamentů na redukci nadváhy produkt zvaný Xenilin, inzerovaný se sloganem „Víc jíst – méně vážit“. Podle výpočtů Barryho Glassnera utratili Američané pečující o svá těla během jediného roku (1987) 74 miliard dolarů za dietní potraviny, 5 miliard dolarů za zdravotní kluby, 2,7 miliardy za vitaminy a 738 milionů za cvičební zařízení.¹⁷

Důvodů k „chození po nákupech“ prostě existuje více než dost. Jakékoli reduktivní vysvětlení posedlosti nakupováním, zúžené na jediný případ, znamená riziko, že se mine účinkem. Obecné interpre-

tace nutkavých nákupů jakožto projevu postmoderní hodnotové revoluce, sklony představovat nákupní závislost jako veřejnou manifestaci latentních materialistických a hédonistických instinktů nebo jako produkt „komerčního spiknutí“, které má být jakýmsi umělým a rafinovaným popudem k dalšímu usilování o požitek, jako hlavní důvod života, vyjadřují přinejlepším jen část celé pravdy. Jinou částí a nezbytným doplňkem všech takových vysvětlení je, že nutkavé nákupy proměněné v závislost jsou namáhavým zápasem s akutní, nervy drásající nejistotou a protivným, otupujícím pocitem nezabezpečení.

Jak při jiné příležitosti poznamenal T. H. Marshall, když současně mnoho lidí běží tímž směrem, je třeba si položit dvě otázky: *za čím všichni běží a odkud.* *Konzumenti možná běží za příjemnými – hmatatelnými, obrazovými či sluchovými – vjemy nebo za požitky chutí, které slibují pestrobarevné a třpytivé předměty rozložené na policích supermarketů nebo na věšácích obchodních domů, anebo za hlubšími, možná ještě povzbudivějšími dojmy, jež slibuje posezení s poradním expertem. Zároveň se ale pokoušejí nalézt východisko z agonie nazvané nejistota. Ale* *spouť jednou si přejí být osvobozeni od strachu, že se dopustí chyby, opominutí nebo nedbalosti. Ale* *spouť jednou si přejí být jistí, sebevědomí a důvěřiví. A je třeba říci, že úžasnou vlastností předmětů, které nacházejí, když chodí po nákupech, je, že nabízejí (nebo se to na chvíli zdá) příslib jistoty.*

Ať už je nakupování, které vyjadřuje nutkání a závislost, čímkoli, je zároveň i jakýmsi denním rituálem exorcizace strašlivých příznaků nejistoty

a hrozby nestálosti, jež je pronásledují po nocích. Je to opravdu *denní* rituál: exorcismus je třeba opakovat každý den, neboť na policích supermarketů lze stěží najít nějaké zboží neoznačené datem spotřeby, a protože ten typ jistoty, který si lze koupit v obchodech, nedokáže vytrhnout kořeny nejistoty, jež nakupujícího nutí navštěvovat na prvním místě právě obchody. To, na čem záleží a co umožňuje pokračování hry – nehledě na její evidentní bezvýhodnost a nedostatek perspektivy – je úžasná kvalita těchto exorcismů: účinné a uspokojivé nejsou ani tak kvůli vyhánění duchů (což nakonec dělají zřídka kdy), jako pro sám fakt svého provádění. Dokud je umění exorcismu živé, děsivé přízraky si nemohou nárokovat nepřemožitelnost. A ve společnosti individualizovaných spotřebitelů je třeba vše, co je nutné udělat, *provést* stylem „udělej si sám“. A co jiného vychází vstříc nezbytným předpokladům exorcismu ve stylu „udělej si sám“ než nakupování?

Osvobozen k nákupům

Lidé našich dob, jak poznamenal Albert Camus, trpí tím, že nejsou schopni přivlastnit si celý svět:

Kromě svěžích okamžiků naplnění je pro ně veškerá skutečnost nekompletní. Jejich činy jim unikají v podobě jiných činů, vracejí se v nečekaných převlecích, aby znovu zmizely v nějakém dosud skrytém otvoru jako voda, které se toužil napít Tantalus.

To je to, co každý z nás ví díky introspekčnímu vhledu: to je to, co nás o světě, jenž obýváme, učí naše vlastní životopisy, když je retrospektivně zkoumáme. Ne však, když se rozhlížíme: víme tak jako druzí, a především takoví lidé jako my vědí, že při pohledu z odstupů disponuje (jejich) existence soudržností a jednotou, kterou ve skutečnosti nemůže mít, jež se však zdá zřejmá přihlížejícímu. Je to samozřejmě pouhý optický klam. Vzdálenost (tj. nedostatečnost našeho poznání) dokáže rozmazat detaily a smazat vše, co nepasuje do *Gestaltu*. Ať už to klam je či není, máme sklon nahlížet životy druhých lidí jako umělecká díla. A poté, co jsme je jako takové spatřili, usilujeme o totéž: „Každý se pokouší udělat ze svého života umělecké dílo.“¹⁸

Uměleckému dílu, které si přejeme vymodelovat z drobného materiálu života, se říká „identita“. Kdykoli hovoříme o identitě, máme kdesi vzadu v mysli nejasnou představu harmonie, logiky, konzistence: všeho toho, co – k našemu stálému zoufalství – tok naší existence tak hrubě postrádá. Hledání identity je pokračujícím zápasem o zastavení či zpomalení tohoto toku, o zpevnění tekutiny, o přidělení tvaru tomu, co je ve skutečnosti beztvaré. Bojujeme o popření, nebo alespoň zakrytí, oné úžasné a děsivé tekutosti, která se projevuje přímo pod tenkým obalem formy; pokoušíme se odvrátit oči od obrazů, jež oči nedokážou proniknout ani zachytit. I když identity mají daleko ke zpomalení toku, natož k jeho úplnému zastavení, mnohem více se podobají kusům kůry tvrdnoucího času na povrchu vulkanické lávy, jež se znovu mísí a rozpouští, dříve než má čas ochladnout a ztuhnout.

Existuje zde tedy potřeba dalšího zkušebního procesu a dalšího a tak dále – a lze se o ně pokoušet jen zoufalým ulpíváním na věcech pevných a konkrétních, které slibují jakousi trvalost, ať se k sobě hodí, ať k sobě patří nebo ne, a poskytují alespoň nějakou půdu pro očekávání, že spolu vydrží, jakmile se dají dohromady. Slovy Deleuze a Guattariho: „Touha neustále dává dohromady kontinuální tok i parciální objekty, které jsou svou povahou fragmentární a roztříštěné.“¹⁹

Identity se zdají pevné a neměnné jen v okamžiku, když na ně pohlížíme zvenčí. Při niterné kontemplaci naší vlastní biografické zkušenosti se jeví jako křehké, zranitelné a trvale rozpolcené díky trhavým silám, které obnažují jejich tekutost, a protichůdným proudům, jež hrozí rozervat na kusy jakoukoli formu, kterou získaly.

Prožívaná, živá identita dokázala držet pohromadě jen s pomocí tmelu fantazie, možná denního snění. Přesto za dané neústupné evidence biografické zkušenosti by se jakékoli silnější pojivo – látky s větší zpevňující silou, než má fantazie, která tak snadno podléhá rozpuštění a zničení – zdálo stejně nesnesitelnou vyhlídkou jako absence denních snů. Právě to je důvod, proč móda, jak si povšiml Efrat Tseëlon, tak dobře odpovídá současným požadavkům: to je ta správná látka, která není ani slabší, ani silnější než fantazie. Nabízí možnosti „zkoumání limitů bez nezbytnosti činu a... snášení jeho nepříjemných důsledků“. Tseëlon nám připomíná, že „v pohádkách bývá snové roucho klíčem k pravé identitě princezny, jak až moc dobře ví pohádková kmotra, která pomáhá Popelku oblékat na bál.“²⁰

Při dané vnitřní nestálosti a nepevnosti všech nebo většiny identit se schopnost „nákupů“ v supermarketu identit – míra skutečné nebo domnělé spotřebitelské svobody vybrat si vlastní identitu a podržet si ji, dokud po ní toužíme – stává královskou cestou k naplnění fantazií o identitě. Když disponujete touto schopností, máte svobodu vytvářet si anebo demonstrovat své identity podle libosti. Anebo to tak alespoň vypadá.

Sdílení konzumní závislosti – při univerzální závislosti na nakupování – je v konzumní společnosti stavem *sine qua non* vsí individuální svobody; především svobody být odlišný, „mít svou identitu“. Jedna televizní reklama v záblesku jakési neomalené upřímnosti (i když zároveň mrká na sofistickované klienty, kteří vědí, o čem je tahle hra a jak probíhá), ukazuje hejno žen s různými styly účesů a barvami vlasů, kdy titulky dění komentují slovy: „Všechny unikátní; všechny individuální; všechny vybírají X“ (X je značka vlasového kondicionéru). Masově produkováné výrobky jsou tedy prostředkem individuální různosti. Identitu – „unikátní“ a „individuální“ – si lze vybojovat jen v materiálu, který si koupí každý a který lze získat právě jen díky nakupování. Nezávislost získáte sebeodevzdáním. Když se anglická královna ve filmu *Elizabeth* rozhoduje, že „změní svou osobnost“, že se stane „dcerou hodnou svého otce“ a že donutí dvořany, aby ji konečně respektovali, učiní tak změnou svého účesu, pokryje si tvář tlustou vrstvou barev a nasadí si na hlavu nový šperk, diadém.

Míra, do níž je svoboda, která si zakládá na konzumní volbě (zejména spotřebitelská svoboda sebeidentifi-

kace prostřednictvím masově produkovaného zboží), svobodou opravdovou nebo jen domnělou, je otázkou notoricky diskutabilní. Taková svoboda nemůže fungovat bez trhů zajišťovaných pomůcek a substancí. Nicméně jak je za dané situace široká škála fantazie a experimentování těch, kdo si kupují štěstí?

Jejich závislost se bezpochyby nevztahuje k aktu nákupu. Uvědomme si například, jak ohromnou moc mají masová média nad lidovou – kolektivní i individuální – představivostí. Působivé obrazy „skutečnější, než je sama skutečnost“ na všudypřítomných obrazovkách určují standardy reality i jejího ocenění stejně jako naléhavou potřebu učinit „živou“ realitu mnohem „chutnější“. Život, po kterém všichni touží, má sklon být životem, „jaký známe z televize“. Život na obrazovce zastihuje náš běžný žitý život a zbavuje ho kouzla: právě běžně žitý život se zdá nereálný a bude tak vypadat, dokud se ho nepodaří nově upravit a připodobnit promítaným obrazům. (Aby člověk dovršil realitu vlastního života, musí ho nejprve „natočit kamerou“, zachytit ho na videopásku – snadno smazatelnou, vždy připravenou pro vymazání starých záznamů a zapsání nových.) Jak to vyjádřil Christopher Lasch: „Moderní život skrzskrz zprostředkují elektronické obrazy, takže si nemůžeme pomoci a reagujeme tak, jako by se všechny akce – i naše vlastní – zaznamenávaly a současně vysílaly pro neviditelné publikum anebo alespoň uchovávaly pro potřebu bližšího průzkumu někdy později.“²¹

Ve své další knize²² Lasch připomíná čtenářům, že „starší význam identity odkazoval k osobám

i k věcem. Obojí v moderní společnosti ztratilo svou pevnost, svou jednoznačnost a kontinuitu.“ Lasch vyvozuje, že při tomto univerzálním „rozpuštění všech pevných těles“ iniciativa náležela věcem; a protože věci jsou symbolickými ozdobami identit a pomůckami identifikačních snah, lidé brzy následovali jejich příkladu. Lasch, který odkazuje k proslulé studii Emmy Rothschildové o automobilovém průmyslu, tvrdí, že:

Inovace marketingu Alfreda Sloana – každoroční změna modelu, neustálé „upgradování“ produktu, snaha dávat ho do souvislosti se společenským postavením, promyšlené vštěpování bezmezné touhy po změně – ustavily nezbytný doplněk k inovaci produkce Henryho Forda... Oba měli sklon zrazovat jedince od podnikavosti a nezávislého myšlení a naučit ho nedůvěře ve vlastní úsudek, a to i ve věcech vkusu. Jeho vlastní neškolené preference by se totiž mohly, jak se ukázalo, zpožďovat za současnou módou. I ony potřebovaly periodickou modernizaci.

Alfred Sloane byl průkopníkem toho, co se později stalo univerzálním trendem. Produkce zboží dnes ve svém celku nahrazuje „svět trvalých objektů“ výrobky určenými na jedno použití, „navrženými tak, aby okamžitě zastaraly“. Důsledky takové náhrady vnímavě popsal Jeremy Seabrook:

Nejde ani tak o to, že kapitalismus dodává zboží lidem, jako spíš o to, že lidé jsou rostoucí měrou dodávání zboží; že tak říkajíc sám charakter lidí a jejich senzibilita byly přepracovány a nově upraveny

takovým způsobem, že se přibližně třídí do skupin... jako zboží, zážitky a dojmy... jejichž výprodej dodává našim životům na tvářnosti a významu.²³

Ve světě, kde hrubým stavebním materiálem identit, které jsou z nezbytí nestabilní, jsou úmyslně nestálé věci, musí být člověk neustále ve střehu; především si však musí hlídat vlastní flexibilitu a tempo přizpůsobení, aby dokázal hbitě sledovat rychle se měnící vzory světa „tam venku“. Jak si nedávno povšiml Thomas Mathiesen, Benthamova a Foucaultova působivá metafora Panoptika již přestala odpovídajícím způsobem odrážet způsob, jakým funguje dnešní moc. Podle Mathiesenova názoru jsme přešli od společnosti v panoptikálním stylu ke společnosti ve stylu *synoptikálním*: stoly se obrátily, takže nyní většina hlídá menšinu.²⁴ Místo dozoru a dohledu zaujala podívaná (spektákl), aniž by ovšem ztrácela cokoli z moci svých předchůdců vynutit si potřebnou disciplínu. Podřízení standardům (dovolte mi dodat, že dokonalé podřízení v míře, která je pro flexibilní standardy neobvyklá) se dnes dosahuje spíše prostřednictvím lákání a svádění nežli nátlakem a nucením – a spíše než aby se projevovalo jako nějaká vnější síla, bere na sebe převlek svobodné vůle.

Tyto pravdy je zapotřebí „restartovat“ stále znovu a znovu, neboť mrtvola „romantického konceptu já“, tušící hlubokou vnitřní podstatu skrytou za všemi vnějšíkovými a povrchními jevy, má sklon k umělému ožívování spojeným úsilím toho, co Paul Atkinson a David Silverman výstižně nazvali „společností rozhovoru“ („vysílající neustále rozho-

vory z očí do očí, aby odhalila osobní, privátní já subjektu“) a velkým dílem i současného sociálního výzkumu (který má za cíl „dopátrat se subjektivní pravdy já prostřednictvím provokace a rozpitváváním osobních příběhů v naději, že v nich najde zjevení vnitřní pravdy“). Atkinson a Silverman však mají proti této praxi námitky:

My v sociálních vědách neodhalujeme já sbíraním příběhů, ale vytváříme jáství prostřednictvím vyprávění biografického díla... Touha po odhalení i odhalení touhy dodávají jevu na autenticitě, i když samotná možnost autentičnosti je sporná.²⁵

Možnost zmíněné autentičnosti je opravdu vysoce sporná. Nespočet studií ukazuje, že osobní příběhy bývají pouhou veřejnou zkouškou rétoriky, kterou vynalezla veřejná média, aby takto „reprezentovala subjektivní pravdy“. Neautentičnost údajně autentického já je důkladně zamaskována a překryta spektakulárními výlevy upřímnosti – veřejnými rituály „hloubkových“ rozhovorů a veřejných zpovědí, z nichž těmi nejprominentnějšími jsou televizní či rozhlasové talk-show, i když jistě nejsou jediným příkladem. Tyto „podívané“ mají dát údajně volný průchod vzruchům „vnitřních já“, které se snaží dostat ven; ve skutečnosti jsou to jen prostředky sentimentálního vzdělávání ve verzi vyhovující konzumní společnosti: dodávají punc veřejné přijatelnosti vyprávění o našich emočních stavech i jejich otevřené vyjádření, z nichž mají být spleteny „absolutně osobní identity“.

Jak to nedávno svým nenapodobitelným způsobem vyjádřil Harvie Ferguson:

V postmoderním světě se všechny rozdíly stávají tekutými, hranice se rozpouštějí a klidně se může ukázat, že všechno může být stejně tak dobře svým vlastním protikladem; neutuchající pocit, že věci by mohly být trochu jiné, i když ne od základu a radikálně jiné, se stává ironií.

V takovém světě má starost o identitu sklon vyžadovat úplně nové vysvětlivky:

„Věk ironie“ pominul, aby byl nahrazen „věkem lesku“, kde vnější zjev dostává pozehnání být tou jedinou realitou... Modernost se tedy od periody „autentického“ jáství přes periodu „ironického“ jáství přesouvá k současné kultuře, kterou by bylo možné označit za periodu „asociativního“ jáství – nepřetržitě „uvolňování“ pouta mezi „vnitřní“ duší a „vnější“ podobou společenského vztahu... Identity jsou tak nepřetržitými oscilacemi...²⁶

Takto se jeví současná situace, když ji položíme pod mikroskop kulturní analýzy. Obraz veřejně produkované neautentičnosti může být pravdivý; argumenty podporující jeho pravdu jsou vskutku drtivé. Není to však pravda onoho obrazu, co determinuje dopad „spektáklů upřímnosti“. Tím, na čem záleží, je, jak je pocífována vyumělkovaná nezbytnost budování identity a jejího neustálého přestavování, jak je vnímána „zevnitř“, jak je „prožívána“. Ať již se oku analytika jeví osvobození jako skutečné nebo

pouze domnělé, „asociativní“ statut identity, příležitost k „nákupům“, možnost vybrat si nebo se zbavit „pravého já“, „být v pohybu“ začaly být v současné spotřební společnosti znamením svobody. Konzumní výběr je nyní hodnotou samou o sobě; na samotném vybírání záleží více než na tom, co je vybíráno, a situace jsou chvalořečeny nebo naopak zavrženy v závislosti na škále možných voleb, jež jsou k dispozici.

Život vybírajícího bude mít vždycky své výhody i nevýhody, a to i přesto (nebo spíše právě proto), že škála výběru je široká a množství možných nových zážitků se zdá nekonečné. Takový život je však plný rizik: „zakopaným psem“ svobodného výběru musí navždy zůstat nejistota. Kromě toho (a tento dodatek je důležitý) rovnováha mezi radostí a zoufalstvím těch, kteří jsou závislí na nakupování, se odvíjí i od jiných faktorů, než je pouhá škála výběru v nabídce. Ne všechny předkládané volby jsou realistické; a proporce realistických voleb není funkcí počtu položek ve výběru, ale objemu zdrojů, které má vybírající k dispozici.

Když existuje dostatek zdrojů, můžeme vždy, ať právem či neprávem, doufat, že budeme mít „navrch“ nebo budeme „v předstihu“ před věcmi, že budeme schopni zasáhnout rychle se pohybující cíle; člověk pak může mít sklon snižovat význam rizik a nebezpečí a domnívat se, že hojnost výběru mnohonásobně kompenzuje nepohodlí života ve tmách, nebo si nebyt nikdy jist, kdy a kde zápas skončí a má-li vůbec nějaký konec. Tím, co vzrušuje, je samotný běh, a i když může být trasa únavná, cesta je mnohem radostnějším místem než cílová páska. Právě

na tuto situaci vhodně odpovídá staré pořekadlo: „Je lepší v naději putovat dál než dojít.“ Příjezd, tento definitivní konec možností výběru, se zdá mnohem nudnější a nahání větší hrůzu než vyhlídka zítřejších voleb, které ruší a činí neplatnými volby dnešní. Pouze touha sama je předmětem touhy – stěží její uspokojení.

Dalo by se čekat, že nadšení pro běh povadne spolu se silou svalů – že láska k riziku a dobrodružství uvadne, jakmile se zmenší objem zdrojů a když se šance vybrat si opravdu vytouženou možnost ukáže jako čím dál mlhavější. Takové očekávání je však třeba vyvrátit, neboť běžících je mnoho a jsou různí, trasa je však pro všechny stejná.

Chudí neobývají jinou kulturu než bohatí. Musí žít ve stejném světě, jaký byl uměle stvořen ku prospěchu těch, co mají peníze. A jejich nouzi zhoršuje ekonomický růst, stejně jako ji stupňuje recese a stagnace.²⁷

V synoptické společnosti lidí závislých na nákupech a sledování nemohou chudí odvrátit oči; není, kam by je odvrátili. Čím větší je svoboda na obrazovce a čím svůdnější pokušení kyne z výloh nákupních středisek, tím hlubší je pocit ochuzení reality a tím drtivější se stává touha ochutnat, byť jen na prchavý moment, blaho výběru. Čím větší se zdá výběr bohatého, o to méně snesitelný pro všechny je život bez možnosti výběru.

Jsme rozděleni a nakupujeme

Ten typ svobody, který společnost „narkomanů nákupů“ pozvedla na nejvyšší příčku hodnotového žebříčku – svobody jakožto hojnosti konzumentova výběru a schopnosti postavit se k jakémukoli životnímu rozhodnutí jako ke konzumní volbě –, má paradoxně (byť nikoli neočekávaně) mnohem větší devastující účinek na neochotné okolostojící než na ty, kterých se údajně týká. Životní styl elity disponující prostředky, těchto mistrů v umění výběru, prochází osudovou změnou s ohledem na elektronické zpracovávání. Prosakuje dolů společenskou hierarchií, filtrován kanály elektronického Synoptika a zmenšujícím se objemem zdrojů, jako nějaká karikatura nebo obludný mutant. Konečný produkt „prūsaku“ je zbaven většiny požitků, které originál sliboval zajistit – místo toho obnažil jeho destruktivní potenciál.

Svoboda zacházet s celým životem, jako bychom prodlužovali nákupní dovádění, znamená obsadit svět do role skladu přetékajícího konzumním zbožím. Za stávající hojnosti v nabídce všemožných pokusů má potenciál jakéhokoli zboží k tvorbě požitků sklony k rychlému vyčerpání. Naštěstí pro zákazníky *disponujícími zdroji* je právě dostatek zdrojů chrání proti takovým nepříjemným důsledkům komodifikace. Majetek, který si už nepřejí, mohou odložit stejně snadno, jako dokázali snadno získat ten, po němž kdysi tak toužili. Jsou zabezpečeni proti rychlému stárnutí i záměrně vestavěnému zastarávání žádostí a jejich pomíjivých uspokojení.

Dostatek zdrojů znamená svobodu výběru, ale také – což je možná nejdůležitější – osvobození od těch atributů života výběru, které jsou nejméně chutné. Například „plastický sex“, „stékající láska“ a „účelová přátelství“ – tyto aspekty komodifikace nebo konzumerizace lidského partnerství, byly Anthonym Giddensem vykresleny jako nástroje emancipace a záruka nového štěstí, které kráčí v jejich stopách – nová, dříve nevídaná škála individuální nezávislosti a svobody výběru. Zda je to pro mobilní elitu bohatých a mocných pravda a nic než pravda, je sporné. Dokonce i v jejich případech lze Giddensovo tvrzení plně podpořit jen při zaměření na ty silnější a zdroji mnohem více disponující členy partnerství, kteří však nezbytně zahrnují i ty slabší, nikoli tak štědře obdařené zdroji, jež jsou zapotřebí k volnému následování touhy (nezmiňující děti, které jsou nedobrovolným, i když trvalým důsledkem partnerství, a jež stěží na rozpad manželství nahlížejí jako na manifestaci své vlastní svobody). *Měnící se identita může být soukromou záležitostí, vždy však zahrnuje přetržení určitých pout a zrušení jistých závazků; ti, co jsou na straně poškozených, bývají konzultováni zřídka, natož aby jim byla dána šance svobodné volby využít.*

Nicméně i když se vezmou v úvahu takovéto „druhotné účinky“ „účelových přátelství“, je stále ještě možné argumentovat tím, že alespoň v případech vysoce postavených a mocných se běžná rozvodová urovnání a finanční zaopatření dětí vydávají cestou zmírnění nejistoty, která je tak typická pro „partnerství na neurčito“, a ať zůstává jakákoli nejistota, cena, již

je nutno zaplatit za právo „ukončit činnost“ a zamezit věčné lítosti za kdysi spáchané hříchy nebo chyby, není nikdy dost vysoká. Nelze však pochybovat o tom, že když tento nový partnerský styl, při křehkosti manželské smlouvy a „purifikaci“ omezený na pouhou funkci vzájemného uspokojování, „prosakuje“ do vrstev chudých a bezmocných, plodí spoustu zoufalství, agonie a lidského utrpení, a tudíž i rostoucí počet zničených, lásku postrádajících a bezvýchodných životů.

Souhrnem: mobilita a flexibilita identifikace, charakterizující „nákupní“ styl života, nejsou ani tak nástroji *emancipace*, jako spíše nástroji *nového přerozdělení svobod*. Z tohoto důvodu jde o věc, která má své výhody i nevýhody – je stejně tak lákavá a žádoucí, jako odpuzující a obávaná, a vzbuzuje nejrozporupnější názory a dojmy. Jde o vysoce ambivalentní hodnoty, které mají sklon plodit nesourodé a kvazi-neurotické reakce. Jak to vyjádřil sorbonnský filosof Yves Michaud: „S přemírou možností narůstá hrozba destrukce, fragmentace a rozkladu.“²⁸ Úkol sebeidentifikace má i své výrazně rušivé postranní účinky. Stává se ohniskem konfliktů a podněcuje nutkání, jež jsou vzájemně nekompatibilní. Jelikož tento všemi sdílený úkol musí každý realizovat ve výrazně odlišných podmínkách, rozděluje lidi, a místo aby je v situaci, která inklinuje ke spolupráci a solidaritě, spojoval v jediný celek, podněcuje je k bezohledné soutěživosti.

Poznámky

- 1 Nigel Thrift, „The rise of soft capitalism“, *Cultural Values*, 1/1, duben 1997, str. 29–57. Thrift zde tvořivě rozvíjí koncepty, které byly nastoleny a definovány v Kenneth Jowitt, *New World Disorder* (Berkeley: University of California Press, 1992), a Michel Serres, *Genesis* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995)
- 2 Alain Lipietz, „The next transformation“, v *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives*, ed. Michele Cangiani (Montreal: Black Rose Books, 1996), str. 116–17
- 3 Viz V. I. Lenin, „Očerednye zadaci sovetskoj vlasti“, *Sočinenia*, 27, únor–červenec 1918, Moskva: GIPL, 1950, str. 229–30
- 4 Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvreté des nations* (Paris: Flammarion, 1997), str. 82–3
- 5 Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, překl. A. R. Henderson a T. Parsons (New York: Hodge, 1974), str. 12–14
- 6 Gerhard Schulze, „From situations to subjects: moral discourse in transition“, v *Constructing the New Consumer Society*, ed. Pekka Sulkunen, John Holmwood, Hilary Radnerová a Gerhard Schulze (New York: Macmillan, 1997), str. 49
- 7 Turo-Kimmo Lehtonen a Pasi Mäenpää, „Shopping in the East-Central Mall“, v *The Shopping Experience*, ed. Pasi Falk a Colin Campbell (London: Sage, 1997), str. 161
- 8 David Miller, *A Theory of Shopping* (Cambridge: Polity Press, 1998), str. 141
- 9 Zbyszko Melosik a Tomasz Szkudlarek, *Kultura, Tozsamosc i Demokracja: Migotanie Znaczen* (Krakow: Impuls, 1998), str. 89
- 10 Marina Bianchi, *The Active Consumer: Novelty and Surprise in Consumer Choice* (London: Routledge, 1998), str. 6
- 11 Hilary Radner, „Producing the body: Jane Fonda and the new public feminine“, v *Constructing the New Consumer Society*, ed. Sulkunen et al., str. 116, 117, 122
- 12 Přiměřenou odezvu na zmatení Tonyho Blaira nabídl dopis dr. Spencer Fitz-Gibbona otištěný v deníku *Guardian*: „Je pozoruhodné, že Robin Cook je špatný chlap až teď, když byla odhalena jeho mimomanželská promiskuita. Není to však tak dávno, co odsouhlasil prodej zbraní indonéskému diktátorskému režimu, který na okupovaném Východním Timoru zmasakroval 200 000 lidí. Kdyby britská média a veřejnost projevily stejnou míru pobouření nad genocidou stejně jako nad sexem, svět by byl rozhodně bezpečnějším místem.“

- 13 Viz Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of the Mass Media* (New York: St Martin's Press, 1986), str. 65. Podle Parentiho je poselstvím, které se skrývá za masivní a všudypřítomnou reklamou, ať už jde o prodej čehokoli: „Pokud chtějí spotřebitelé žít dobře a tak, jak se má, neobejdou se bez vedení výrobců.“ Je nesporným faktem, že výrobci mohou počítat s celou armádou poradců a autorů knih typu „nauč se sám“, aby totéž poselství osobní nekompetence ještě zdůraznili.
- 14 Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity* (London: Routledge, 1996), str. 205
- 15 Harvie Ferguson, „Watching the world go round: Atrium culture and the psychology of shopping“, v *Lifestyle Shopping: The Subject of Consumption*, ed. Rob Shields (London: Routledge, 1992), str. 31
- 16 Viz Ivan Illich, „L'Obsession de la santé parfaite“, *Le Monde diplomatique*, březen 1999, str. 28
- 17 Citováno z Barry Glassner, „Fitness and the postmodern self“, *Journal of Health and Social Behaviour*, 30, 1989
- 18 Viz Albert Camus, *The Rebel*, překl. Anthony Bower (London: Penguin, 1971), str. 226–7. Český překlad *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Svoboda, Praha, 1995
- 19 Gilles Deleuze a Felice Guattari, *Oedipus Complex: Capitalism and Schizophrenia*, překl. Robert Hurley (New York: Viking Press, 1977), str. 5
- 20 Efrat Tseëlon, „Fashion, fantasy and horror“, *Arena*, 12, 1998, str. 117
- 21 Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: W. W. Norton and Co., 1979), str. 97
- 22 Christopher Lasch, *The Minimal Self* (London: Pan Books, 1985), str. 32, 29, 34
- 23 Jeremy Seabrook, *The Leisure Society* (Oxford: Blackwell, 1988), str. 183
- 24 Thomas Mathiesen, „The viewer society: Michel Foucault's 'Panopticon' revisited“, *Theoretical Criminology*, 1/2, 1997, str. 215–34
- 25 Paul Atkinson a David Silverman, „Kundera's *Immortality*: the interview society and the invention of the self“, *Qualitative Inquiry*, 3, 1997, str. 304–25
- 26 Harvie Ferguson, „Glamour and the end of irony“, *The Hedgehog Review*, podzim 1999, str. 10–16
- 27 Jeremy Seabrook, *The Race for Riches: The Human Costs of Wealth* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1988), str. 168–9
- 28 Yves Michaud, „Des Identités flexibles“, *Le Monde*, 24. října 1997

3. kapitola

ČAS A PROSTOR

Architekt George Hazelton, britský rodák, který se usadil v Jižní Africe, má sen. Je to sen o městě, jež se nebude podobat běžným městům, plným zlověstně vyhlížejících „cizinců“, kteří se vynořují z temných zákoutí a vylézají na světlo ze špinavých bočních uliček obávaných městských čtvrtí. Město Hazeltonova snu je spíše modernizovanou hi-tech verzí středověkého města, schovávajícího se za vysokými hradbami, vybaveného strážními věžemi, vodními příkopy a padacími mosty, města, jež se před nebezpečím a hrozbami světa chrání vysokou zdí. Je to město vybudované na míru jedincům, kteří si přejí žít v bezpečné, a proto kontrolované pospolitosti. Jak říká Hazelton, toto město se trochu podobá hoře Saint Michel na francouzském pobřeží, skalnatému ostrůvku tyčícímu se z moře, jež je současně klášterem i nepřístupnou, přísně střeženou pevností.

Pokud byste prozkoumali projekční plány Hazeltonova města, určitě byste souhlasili s tím, že projektant si „klášterní“ část města vysnil po vzoru Rabelaisovy Thélème. Více než útočišti obětavých a zbožných asketů, vzdálených světu, kteří se celý den modlí a postí, se podobá Rabelaisovu městu povinného veselí a ra-

doti, kde prvním příkázáním je štěstí. Zato jeho „pevnostní“ část je nápadem naprosto originálním. Hazeldonovo město Heritage Park má být vybudováno na zelené louce, na pěti stech akrech nevyužité půdy nedaleko Kapského Města. Mělo by být charakteristické svými moderními „hradbami“: plotem nabitým elektrinou o vysokém napětí, elektronicky střeženými přístupovými cestami, všudypřítomnými zábranami a ozbrojenými strážemi.

Jestli máte na to, abyste si v Heritage Park mohli zakoupit rezidenci, pak máte šanci strávit značnou část svého života mimo rizika a hrozby nevládné a děsíci divočiny, začínající hned za hradbami města. Najdete tu vše, co člověk potřebuje k plnému uspokojení: Heritage Park bude mít vlastní obchody, kostely, restaurace, divadla, místa vyhrazená odpočinku, lesy, parky, jezera plná ryb, hřiště, běžecké tratě, sportoviště a tenisové kurty – a mimoto ještě dost záložních prostor, bude-li zapotřebí přidat cokoli, co si vyžádá proměnlivá móda příjemného života v budoucnosti. Když přijde řada na vysvětlení všech výhod Heritage Parku oproti jiným městům, ve kterých žije velká většina dnešních lidí, je Hazeldon velmi výmluvný:

Nejdůležitější otázkou dneška je bezpečí. Především v tomto vidím zásadní rozdíl... Vzpomínám na doby, kdy jsem vyrůstal v Londýně. Tehdy ještě existovala pospolitost. Komunita. Těžko byste se v ní mohli dopouštět něčeho zlého, protože vás tu každý znal. Okamžitě by se to doneslo vaší mámě a tátovi... To, co zde chceme vytvořit, je pospolitost, ve které již nemusíte mít obavy a strach o svůj život.¹

O to tedy jde: v ceně domu zakoupeného v Heritage Parku bude započtena i jakási vstupenka do *komunity*. „Komunita“ se za našich dnů jeví jako poslední relikv starobylých utopií o nějaké lepší společnosti; symbolizuje vlastně vše, co ze snů o lepším životě mezi lepšími lidmi, kteří budou žít podle lepších pravidel soužití, zůstalo. Utopie o harmonickém životě se realisticky zredukovala na míru bezprostředního sousedství. Není divu, že „komunita“ dosud zůstává dobře prodejným artiklem. A nelze se také divit, že v propagačním materiálu, který distribuuje územní plánovač George Hazeldon, se komunita dostala do centra pozornosti jako nezbytný, i když jinde postrádaný doplněk ke kvalitním restauracím nebo pitoreskním trasám pro jogging, jež běžně nabízejí i jiná města.

Všimněte si však prosím, jaký je význam výše zmíněné komunitní pospolitosti. Komunita, na niž si Hazeldon pamatuje z dob svého londýnského dětství a kterou chce znovu vytvořit na panenské půdě Jižní Afriky, je především, ne-li výhradně, přísně střeženým územím. Pokud se najdou takoví, kteří udělají něco, co se nebude líbit druhým, a vzbudí tak odpor, budou promptně potrestáni a donuceni k poslušnosti. Vagabundům, tulákům a dalším nezvaným hostům, kteří „tu nemají co hledat“, je třeba odmítnout vstup nebo je včas zadržet a vyhostit. Jediný rozdíl mezi pospolitostí Hazeldonových vzpomínek a její modernizovanou replikou je v tom, že čeho bylo v původní formě možné dosáhnout prostřednictvím našich očí, našich paží, našeho jazyka, věcně a bez velkého přemýšlení, má být v Heri-

tage Parku zajištěno skrytými televizními kamerami a tucty strážců s nabitými zbraněmi, kontrolujícími všechny vstupní brány, všechny bezpečnostní koridory, kteří diskrétně (anebo ostentativně, bude-li třeba) patrolují po ulicích.

Skupina psychiatrů z Viktoriánského institutu soudní psychiatrie v Austrálii nedávno varovala, že „stále více lidí křivě vypovídá, že se stali oběťmi různých pouličních existencí, jež zneužívají důvěry veřejnosti a jejích prostředků“, peněz, které „by se měly dostat ke skutečně trpícím“, jak žádají autoři zprávy. Někteří z vyslychaných „falešných trpitelů“ byli diagnostikováni jako oběti „těžkých duševních poruch“, které se ve „svém bludu domnívaly, že se proti nim všichni spikli“.²

K tomu, co zjistili psychiatři, lze dodat, že pocit, že se proti nám všichni spikli, jistě není ničím novým; ten sužoval vybrané jedince ve všech dobách a ve všech koutech světa. Lidí ochotných hledat logickou příčinu jejich neštěstí, pokořujících porážek a životní frustrace ve zlovolných úmyslech a dábelských intrikách někoho jiného nebylo nikdy málo. Opravdu nové je to, že dnes jsou to „*pouliční existence*“ („somráci“ společně s žebráky, bezdomovci, tuláky a jinými vagabundy – tedy „cizinci“ nemající původ v místě, ve kterém se pohybují), jež jsou nositeli viny a suplují ďábly, inkuby, zlé duchy, skřety, lidi s uhrančivýma očima, zlomyslné gnómy nebo čarodějnice. Jestliže „falešní trpitelé“ mohou „zneužívat důvěry veřejnosti“, je tomu tak proto, že „*pouliční existence*“ se staly běžným a populárním pojmenováním ambientní úzkosti, pronásledující naše součas-

níky; všudypřítomnost „*pouličních existencí*“ se tím stala věrohodnou a strach z nich široce sdílenou věcí. Jestliže lidé *falešně* posedlí strachem ze „somráků“ mohou „zneužívat veřejných prostředků“, je tomu tak proto, že tyto veřejné prostředky již byly, v množství, které rok od roku roste, vyhrazeny na účely sledování a stíhání těchto „cizinců“ mezi námi, somráků, bezdomovců a jiných aktualizovaných verzí tohoto moderního strašidla, *mobilního vulguse* – podřadného typu pohyblivého člověka, potulujícího se místy, na něž mají nárok jen slušní lidé – a také proto, že obrana „somrováním“ ohrožených ulic je, tak jako kdysi exorcizace strašidelných domů, chápána jako úctyhodný cíl a vhodný způsob, jak lidi uchránit před tím, co je příčinou jejich ohrožení a strachu, co je znervózňuje.

Sharon Zukinová, citující z knihy *Město z křemene (City of Quartz)* (1990), kterou napsal Mike Davis, popisuje nový vzhled veřejných prostranství v Los Angeles, přetvořených díky rostoucímu zájmu o bezpečí mezi zdejšími obyvateli i jejich ochránci: „Na nebi, nad ghettem obytných čtvrtí, neustále hučí helikoptéry, policie bez přestání otravuje teenagery jakožto domnělé členy gangů, majitelé domů si najímají ozbrojené strážce...“ Zukinová říká, že „léta šedesátá a sedmdesátá znamenala rozhodující přelom v institucionalizaci městského strachu“.

Voliči a elity, ona široce pojímaná střední třída Spojených států, dostali na vybranou, zda podpoří vládní politiku likvidace bídy, ukončení etnického soupeření a integrace všech obyvatel do veřejných

institucí, anebo se rozhodnou pro posílení ochrany a rozvoj průmyslu privátní bezpečnosti. Rozhodli se pro druhé.

Nejkonkrétnější hrozbu tomu, co Zukinová nazývá „veřejnou kulturou“, nachází v „politice každodenního strachu“. Hrůzné a nervy drásající spektrum „nebezpečných ulic“ brání lidem, aby častěji navštěvovali veřejné prostory, a odrazuje je od umění a dovedností, které veřejný život potřebuje ke své existenci.

„Přitvrzení“ s ohledem na kriminalitu, prováděné výstavbou nových věznic a hrozbou trestem smrti, je až příliš obecnou odpovědí na politiku strachu. „Dejte pod zámek celou populaci,“ slyšela jsem říkat jednoho člověka v autobuse, který tak jedním rázem redukoval řešení problému do absurdního extrému. Jinou odpovědí se stala privatizace a militarizace veřejného prostoru – snaha učinit ulice, parky a dokonce i obchody bezpečnějšími, zato však méně svobodnými...³

Pospolitosť je tedy definovaná spíše svými bedlivě hlídanými hranicemi nežli svým konkrétním obsahem; „obrana pospolitosti“ se realizuje nájmem po zuby ozbrojených strážných kontrolujících všechny vstupy; „somrák“ a bezdomovec jsou označeni za veřejné nepřátele číslo jedna; veřejná prostranství jsou omezena na „hájené“ enklávy se selektivním přístupem; separace nahrazuje vyjednávání o společném soužití a doprovází ji kriminalizace přeživší odlišnosti – toto jsou základní dimenze současné evoluce městského života.

Když cizinci potkávají cizince

V klasické definici města od Richarda Sennetta se praví, že město je „lidským sídlištěm, ve kterém je běžné potkávat cizince“.⁴ Dovolte mi dodat, že to znamená, že cizinci se zde setkají především ve funkci cizinců a půjde nejspíše o náhodná setkání, která skončí stejně rychle, jak začala. Jako cizinci přijdou, jako cizinci odejdou. Cizinci se vzájemně setkávají způsobem, jaký je pro cizince vhodný; setkání cizinců se v ničem nepodobá setkání příbuzných, přátel či známých – v porovnání s ním jde spíše o *ne-setkání*. Když se potkají cizinci, není možné řeč navázat tam, kde jste skončili při setkání minulém, není možné doplňovat si podrobnosti o svých momentálních radostech a strastech, neexistují žádné společné vzpomínky: nic, k čemu se lze během probíhajícího setkání vrátit. Setkání cizinců je *událostí bez minulosti*. Často také jde o *událost bez budoucnosti* (očekává se, nebo dokonce doufá, že budoucnost mít ani nebude), o příběh většinou „bez pokračování“, o jednorázovou šanci, kterou je třeba dovést ihned, na místě, bez prodlení, bez odkladů nedokončeného na nějaké příští setkání. Stejně jako pavouk, jehož celý svět obestírá pavučina, kterou si sám spřádá z vlastního břicha, mohou i cizinci při svém setkání počítat pouze s podporou, již je třeba utkat z tenoučkových a nepevných vláken vzájemných pohledů, slov a gest. Během jejich setkání neexistuje prostor pro hru na pokus a omyl, není možné poučit se z chyb ani neexistuje naděje v nějaké příští kolo.

Život ve městě tudíž vyžaduje speciální, velmi rafinované umění, které Sennett řadí do kategorie „zdvořilosti“, jež je:

Aktivitou, která chrání jednoho člověka před druhým, aby jim zároveň umožňovala užít si vzájemné společnosti. Podstatou zdvořilosti je „maska“, již si nasazujeme na tvář. Maska umožňuje čistou sociabilitu nezávislou na okolnostech moci, neklidu a privátních pocitech těch, kteří ji nosí. Účelem zdvořilosti je ochránit ty druhé, aby námi nebyli příliš přetíženi.⁵

O tento cíl samozřejmě usilujeme v naději, že bude opětován. Chránit před přílišným přetížením ty druhé dobrovolným zřeknutím se narušování jejich způsobů, má samozřejmě smysl, pokud můžeme podobnou shovívavost a sebeovládání od druhých očekávat i my. Zdvořilost, stejně jako jazyk, nemůže být „privátní“. Než se zdvořilost stane individuálně zvládnutým a privátně praktikovaným uměním, musí se dříve stát součástí sociálního prostředí. Jestliže se mají obyvatelé města tomuto poměrně obtížnému umění zdvořilosti naučit, musí se toto prostředí stát „občanským“.

Co znamená, že městské prostředí je „občanské“, že je místem vhodným pro individuální zdvořilostní praxi? Především to znamená nabídku a zajištění takových prostor, které lidé mohou sdílet jako *public personae* (osoby veřejné) – aniž by si při tom museli sundat své masky, aniž by byli nuceni se jich „veřejně zřít“, „vyjádřit sebe samé“, vyzpovídat se ze svých vnitřních pocitů, odhalit na veřejnosti

své intimní myšlenky, sny, obavy. Znamená to také město, jež se svým obyvatelům nabízí jako cosi, co je obecně prospěšné, co nelze omezit na pouhou skrumáž individuálních cílů, co je jakýmsi společným úkolem všech, který nelze vyčerpat mnohostí individuálních zájmů, jako životní styl, jenž má specifickou slovní zásobou i logiku, vlastní agendu, která je mnohem rozsáhlejší a bohatší než ten nejúplnější přehled individuálních zájmů a přání – takže „nosit veřejnou masku“ je spíše aktem osobního angažmá a spoluúčasti než vyhýbavosti, spíše kamufláží našeho „pravého já“ než nezájmem o společenský styk a vzájemnou participaci a naším přáním zůstat sám.

V současných městech lze nalézt bezpočet prostor, které spadají do kategorie „veřejných prostranství“. Jsou to prostory mnoha typů a velikostí, většinu z nich však lze zařadit do dvou hlavních kategorií. Každá taková kategorie se od ideálního modelu *občanského* prostoru odchyľuje ve dvou opačných, přesto však komplementárních směrech.

V Paříži lze nalézt místo, které se jmenuje La Défense. Je to velké moderní náměstí na pravém břehu Seiny, které koncipoval a vystavěl François Mitterand (jako trvalý památník své prezidentské éry, kdy vznešenost a majestát úřadu byly obezřetně odděleny od osobních slabostí a chyb jeho prezidentství), ztělesňující všechny rysy prvních dvou kategorií veřejného, nikoli ovšem „občanského“ městského prostoru. To, čím La Défense na návštěvníka zapůsobí v první řadě, je evidentní nepohostinnost místa: všechno kolem tu sice vzbuzuje úctu a respekt, ale přesto odrazuje člověka, aby se pozastavil a delší

dobu zde pobyl. Budovy fantastických tvarů, které obklopují rozlehlé a prázdné náměstí, jsou vystavěny tak, aby se pohlíželo *na ně*, a nikoli *do nich*: odshora až dolů jsou zahaleny pláštěm z odrazového skla a vypadají, jako by jim chyběla okna i vstupní dveře, které by bylo možné otevřít do náměstí; tyto budovy se záměrně odvracejí od náměstí, na kterém stojí. Stavby působí panovačně a pro oko nepřístupně – působí panovačně *právě proto*, že jsou nepřístupné. Obě tyto kvality se navzájem doplňují a posilují. Tyto neprodyšně uzavřené pevnosti sice na náměstí stojí, ale nevyrůstají z něho – spíše každého, kdo sem přichází, podněcují, aby se v rozlehlosti tohoto náměstí ztratil a následoval příkladu budov. Není zde nic, co by uniformní a monotónní prázdnotu náměstí zmírňovalo, natož ji narušovalo. Nejsou tu žádné lavičky, na které by bylo možné usednout a odpočinout si, žádné stromy, pod kterými byste se mohli ukrýt před spalujícím sluncem a ochladit se v jejich stínu. (Na vzdálené straně náměstí je sice skupina geometricky uspořádaných lavic; ty jsou však umístěny na jakési platformě pozdvižené několik stop nad úroveň fádního náměstí – platforma se podobá pódiu a její teatrálnost by z pokusu o usazení a spočinutí učinila podívanou pro všechny, kteří tudy, na rozdíl od sedících, *pospíchají za prací*. Tihle ostatní – zástupy spěchajících chodců podobajících se mravencům – každou chvíli, s tupou pravidelností jízdního řádu podzemní dráhy, vystupují ze země a táhnou po kamenné dlažbě, oddělující východ z metra od jednoho ze zářících monster, která obklopují (obléhají!) náměstí, a rychle zase mizí z dohledu. Pak je náměstí

zase prázdné – samozřejmě než přijede další vlak metra a opět vychrlí lidi.

Účelem druhé kategorie veřejného, přestože neobčanského prostoru, je sloužit konzumentům, přesněji transsubstanciovat obyvatele města v konzumenty. Jak říká Liisa Uusitalo, „konzumenti často sdílejí takové fyzické prostory spotřeby, jakými jsou například koncertní sály nebo výstavní haly, turistická střediska, sportoviště, nákupní areály a samoobslužné restaurace, aniž by při tom prožívali jakoukoli z forem společenského styku.“⁶ Takové prostory slouží akci, nikoli *inter*-akci. Sdílení fyzického prostoru s jinými aktéry sdílených aktivit dodává akci na důležitosti, dává jí punc „potvrzení, souhlasu a sympatií vyjádřených množstvím“ a takto dosvědčuje její smysl, ospravedlňuje ji, aniž by k tomu bylo třeba dokladu. Jakékoli vzájemné styky by aktérům bránily v aktivitách, jichž se účastní individuálně, a byly by pro ně spíše přítěží než přínosem. Vzájemný styk by aktérům nakupování nic k požitku z nákupu nedodal, jen by odváděl pozornost myslí a těla od práce vybírajících rukou.

Cílem je spotřeba a spotřeba je výhradně *individuální* zábavou, řadou vzruchů a dojmů, které lze prožívat výhradně subjektivně. Davy zaplňující interiéry „chrámů konzumu“, jak supermarkety nazývá George Ritzer, jsou nahromaděním lidí, nikoli jejich shromážděním; jsou to hloučky, nikoli skupiny; jsou nakupením, nikoli celkem. I když jsou místa kolektivní spotřeby sebevíc přelidněná, není v nich nic „kolektivního“. Abychom dále rozvinuli Althusserovu pamětihodnou větu, můžeme říci, že každý,

kdo do takových prostor vstupuje, je „oslovován“ jako jedinec a je žádán, aby si sundal nebo zničil svá pouta, aby se zbavil své loajality nebo ji alespoň odstavil na postranní kolej.

Jakákoli setkání, kterým v takto přeplněném prostoru nelze zabránit, jsou jen na překážku. Musí být rychlá, stručná a povrchní: rozhodně ne delší a hlubší, než si jejich aktér přeje. Takové místo je ostatně dobře chráněno proti těm, kdo by toto pravidlo chtěli narušit – proti všem typům vetřelců, otravům, dotěrům a dalším, kteří rádi do všeho strkají nos a kteří by jen narušovali nákupní a konzumentskou „splendid isolation“. Každý dobře hlídáný, ostře strážný chrám konzumu je ostrovem pořádku, je prost žebráků, somráků, tuláků a vagabundů – anebo se alespoň předpokládá, že takový bude. Lidé se do těchto chrámů nehrnou, aby se zde spolu družili, aby spolu rozmlouvali. Tu jedinou společnost, ze které se chtějí těšit (nebo jsou ochotni tolerovat) si nesou s sebou, tak jako si hlemýžď nosí s sebou svůj domeček. Sami jsou si ideálními společníky.

Místa emická a fágni, nemísta a prázdne prostory

Ať už se v nitru chrámu spotřeby děje cokoli, má to jen minimální nebo žádnou spojitost s rázem a rytmem všedního života, který probíhá „tam venku, za branou“. Když jsme v nákupním středisku, máme pocit, jako bychom byli „někde jinde“.⁷ Výlety na místa spotřeby se však od Bachtinových karnevalů,

které také byly zážitkem „přenesení jinam“, trochu liší: výlety za nákupy jsou především putováním v prostoru, jen druhotně jsou také putováním v čase.

Karneval dokázal město transformovat jakousi mezíhrou, během níž se město na určitý čas proměnilo, aby se po skončení karnevalu znovu vrátilo k rutinní každodennosti. Na přísně definovanou dobu – nicméně dobu, která se cyklicky vrací – zjevoval karneval „odvrácenou stranu“ všední skutečnosti, která sice byla neustále na dosah, výhled na ni však býval obvykle zakryt a bylo zakázáno dotýkat se jí. Vzpomínka na objevení takovýchto výhledů jinam a jejich anticipace nedovoluje, aby vědomí oné „odvrácené strany“ bylo kompletně potlačeno.

Při výletu do chrámu spotřeby jde o docela jinou věc. Spíše než svědectví o zázračné transsubstanciaci nám dobře známého světa se takový výlet podobá našemu přenosu do jiného světa. Chrám spotřeby (na rozdíl od „potravin na rohu“, jaké si ještě pamatujeme z minulosti) sice může stát ve městě (není-li symbolicky zbudován až za jeho hranicemi, hned vedle dálnice), ale není jeho součástí. Nejde tu o běžný svět na okamžik proměněný mávnutím kouzelného proutku, ale o „naprosto jiný“ svět. To, co ho dělá „jiným“, není změna, popření nebo pozastavení pravidel, která vládou každodennosti, jako je tomu v případě karnevalu, ale ukázkou takového způsobu bytí, jaké všední život předem vylučuje nebo o ně marně usiluje – a v jehož prožití v místech, jež všedně obývají, doufá jen minimum lidí.

Ritzerova metafora „chrámu“ je výstižná; nákupní/konzumní prostory jsou vskutku jakýmsi poutnic-

kými chrámy – rozhodně nebylo záměrem vybudovat je pro každoroční pořádání nějakých černých mší karnevalovými prostopášníky v jejich místních farnostech. Pravidelný každoroční karneval prokázal, že realita není až tak tvrdá, jak se zdá, a že město lze transformovat; chrámy spotřeby neodhalují nic z přirozenosti všední skutečnosti, kromě její tupé masivnosti a nedobytnosti. Chrám spotřeby, stejně jako „lod“ Michaela Foucaulta, „je plujícím kouskem prostoru, místem bez místa, které existuje samo sebou, které je uzavřeno samo do sebe a zároveň vydáno všanc nekonečnosti moře“;⁸ může se však „plně odevzdat nekonečnu“ díky plavbě, která míří pryč od domovského přístavu, a udržovat si nadále svůj odstup.

Toto dobrovolně izolované „místo bez místa“ je na rozdíl od všemožných míst, která užíváme nebo jimiž procházíme denně, také místem *očistěným*. Nikoli očistěným od rozdílů a odlišností, ohrožujících jiná místa znečištěním a nepořádkem a zahánějící čistotu a transparentnost mimo dosah těch, kteří tato místa užívají; naopak, nákupní/konzumní místa vděčí za svou magnetickou moc a přitažlivost především barvitě, kaleidoskopické různosti smyslových vzruchů, jež nabízejí. Vnitřní odlišnosti, na rozdíl od odlišností vnějších, jsou zde odstraněny, případně trvají se zárukou, že nebudou obsahovat žádné nebezpečné příměsi – a jako takové již nikoho neohrožují. Lze si jich užít bez obav: jakmile je dobrodružství zbaveno rizika, zůstává jen čistý, ničím nezkalený a nekontaminovaný požitek. Zábava. Nákupní/konzumní místa nám nabízejí to, co nedokáže poskytnout žádná „skutečná realita“: téměř dokonalou rovnováhu svobody a bezpečí.

Mimoto mohou nakupující/konzumující najít uvnitř svých chrámů i něco, co tak zaníceně, a přesto marně hledají venku: povzbudivý dojem sounáležitosti – uklidňující pocit, že jsou součástí pospolitosti. Jak říká Sennett, absence rozdílů, pocit, že „všichni jsme stejní“, předpoklad, že „není třeba dohadů, neboť všichni myslíme na totéž“, jsou těmi nejzásadnějšími významy ideje „pospolitosti“ a také hlavní příčinou její přitažlivosti, která narůstá úměrně pluralitě a mnohohlasosti životního dějiště. Mohli bychom říci, že „pospolitost“ je zkratkou k přátelské soudržnosti, k takovému jejímu typu, který lze stěží najít v „reálném životě“: soudržnosti založené na nefalšované podobnosti, soudržnosti typu „my, co jsme stejní“; soudržnosti, která je tudíž neproblematická, nevyžaduje žádnou námahu a starost, která je opravdu předem určená; je to ten typ soudržnosti, která není úkolem, ale „daností“, je *dána*, dříve než započala jakákoli snaha *realizovat ji*. Slovy Sennettovými:

Představy o společné solidaritě se falšují, aby měli lidé možnost vyhýbat se vzájemným kontaktům... Aktem vůle, anebo lži, jestli chcete, mýtus o solidaritě komunity těmito moderním lidem umožňuje, aby se mohli chovat jako zbabělci a skrývat se jeden před druhým... Představa komunity je zde očistěna ode všeho, co může vyjadřovat pocity odlišnosti, natož konfliktu, ve kterém jsme „my“. Takto se mýtus o komunitární solidaritě stává jakýmsi očistným rituálem.⁹

Háček je ovšem v tom, že „takovýto pocit společné identity... je pouhým podvrhem.“ Je-li tomu tak, pak každý, kdo chrámy spotřeby projektoval, a každý,

kdo je provozuje, je opravdovým mistrem falzifikace anebo velmi smělym a rafinovaným podvodníkem. Pro tyto falzifikátory je tím hlavním dojem: dalších otázek netřeba, a budou-li přesto položeny, zůstanou bez odpovědi.

Uvnitř chrámu se představa stává skutečností. Davy, které plní koridory nákupních center, se přibližují vysněnému ideálu „komunity“ tak blízko, jak je jen možné. Je to ovšem „komunita“, která nezná žádných odlišností (přesněji žádnou skutečnou odlišnost, která by si žádala konfrontaci, pochopení jinakosti druhého, dohadování, vyjasňování a souhlas, pokud jde o *modus vivendi*). Takováto pospolitost nevyžaduje žádné dohady, handrkování, úmluvy, žádnou snahu, které je zapotřebí ku vcítění se, porozumění a kompromisu. Ten, kdo je uvnitř chrámu, si může být jist, že každý, na koho tu narazí, každý, kdo projde kolem, sem přišel ze stejných důvodů jako on, že ho přivábily stejné atrakce (tudíž je za atrakce považuje) a je veden týmiž motivy. „Bytí uvnitř“ vytváří skutečnou pospolitost věřících, které spojují stejné cíle, jakož i prostředky, spojují je stejné hodnoty, které vyznávají, i logika vedení, za níž jdou. Souhrnem, výlet do „prostor konzumu“ je cestou k velmi nepochopené pospolitosti, která se stejně jako sama zkušenost nakupování ocitá permanentně „jinde“. Těch pár minut nebo hodin, po něž tato pospolitost trvá, se člověk může otírat o záda „podobných jako on“, být s těmi, kteří vyznávají stejné náboženství, kteří navštěvují stejný kostel; být s druhými, jejichž jinakost lze, alespoň na tomto místě a v této chvíli, bezpečně odložit mimo dohled,

nemyslet na ni, nezpochybňovat ji. Toto místo je všemi svými záměry i důvody tak čisté, jak jen dokážou být čistá místa náboženského kultu a vysněné (nebo postulované) komunity.

Claude Lévi-Strauss, největší kulturní antropolog naší doby, ve svých *Smutných tropech* prohlásil, že lidská historie zná jen dvě strategie, jak se vypořádat s jinakostí těch druhých: jednou byla strategie *antropoemická*, druhou strategie *antropofágní*.

První zmíněná strategie spočívala ve „vyvržení“ těch druhých, jejichž podivnost a cizost se zdála naprosto nezdolná: bránili se jakémukoli fyzickému kontaktu, dialogu, společenskému styku i všem variantám *commercia* (obchodu), symbiózy či *connubia* (manželství). Extrémními variantami „emické“ strategie jsou dnes, tak jako vždycky, vězení, deportace nebo vražda. Aktualizovanými, „sofistikovanými“ (jinými slovy modernizovanými) formami „emické“ strategie jsou prostorová separace, městská ghetta, selektivní přístup do veřejných prostor a selektivní způsoby při jejich využívání.

Druhá strategie spočívá v takzvané „disalienaci“ cizích substancí: „přijímáním“ či „pohlcením“ cizích těl a duchů je lze, prostřednictvím metabolismu, učinit identickými a přestávají se lišit od těla „přijímajícího“. Tato strategie má rovněž široký rozsah forem: od kanibalismu až po vynucenou asimilaci – kulturní křížáctví, vyhlazovací války vyhlášené místním zvykům, kalendářům, kultům, dialektům a dalším „předsudkům“ a „pověrám“. Jestliže cílem první strategie bylo vytlačení nebo anihilace *jiných*, cílem strategie druhé bylo potlačení nebo anihilace jejich *jinakosti*.

Rezonance mezi dichotomií Lévi-Straussových strategií a obou kategorií současných „veřejných, nikoli však občanských“ prostor je podivuhodná, nikoli však překvapivá. La Défense v Paříži (i nespočet různých „zakázaných prostor“, které, podle Stevena Flustyho, zaujímají čestné místo v současných urbanistických inovacích)¹⁰ je architektonickou interpretací „emické“ strategie, přičemž „prostory spotřeby“ zaujímají strategii „fágní“ (pohlcující). Obě – každá svým způsobem – odpovídají na tutéž výzvu: jak se vypořádat s pravděpodobností, že se potkáme s cizincem, která je považována za konstitutivní součást městského života. Snahou o vypořádání se s touto pravděpodobností je i volání po opatřeních „provázených mocí“, chybí-li zdvořilostní zvyky nebo jsou-li nedostatečně rozvinuty či slabě zakořeněny. Dva druhy „veřejných, nikoli však občanských“ městských prostor jsou derivátem do očí bijící absence umění zdvořilosti; oba se zaobírají možností škodlivých důsledků této absence, nikoli však prostřednictvím studia nebo doplněním těchto chybějících vlastností, ale tak, že učinily z umění zdvořilosti cosi pro praxi městského života irelevantního, vskutku nepotřebného.

Ke dvěma výše popsaným odpovědím je třeba přidat ještě třetí, která je stále běžnější. Je jí to, čemu Georges Benko po vzoru Marca Augého přezdívá „nemísta“ (nebo podle Garreaux: „*nowherewilles*“).¹¹ „Nemísta“ sdílejí určitou charakteristiku s naší první kategorií zdánlivě veřejných, avšak zásadně neobčanských prostranství: odrazují nás od úvah o tom, že bychom se v nich mohli „usadit“, a činí kolonizaci nebo zdomácnění v takovém prostoru naprosto nemožnými.

„Nemísta“ ovšem, na rozdíl od La Défense nebo jiného prostoru, u kterého jde o jeho co nejrychlejší překonání (přejít a opustit), nebo na rozdíl od „zakázaných prostor“, jejichž hlavní funkcí je zabránit v přístupu (nutnost je obejít), akceptují nevyhnutelnost často dosti dlouhého pobytu cizinců. A tak dělají všechno možné, aby jejich přítomnost učinili „pouze fyzickou“, přičemž sociálně minimálně odlišnou nebo rovnou naprosto nerozeznatelnou od jejich absence, když zruší, zploští nebo anulují a vyprázdňují idiosynkratické subjektivity „pasažérů“ takovýchto míst. Momentální obyvatelé takovýchto „nemíst“ se spíše vzájemně liší, každá jejich varianta má své zvyky a očekávání; vtip je v tom, že po dobu jejich dočasného pobytu je třeba všechno toto učinit irelevantním. Ať jsou jejich další odlišnosti jakékoli, měli by se všichni řídit stejnými modely chování: vodítka aktivující uniformní model chování by měla být čitelná pro všechny bez ohledu na jazyk, který preferují nebo používají v běžném denním životě. Vše, co je třeba v „nemístech“ udělat a je uděláno, by měl každý *pocítovat* jako *chez soi* a nikdo by se zde rozhodně neměl *chovat*, jako by tu byl opravdu doma. Nemísto „je prostředím bez symbolického vyjádření identity, vztahů i historie: jako příklad uveďme letiště, dálnice, anonymní hotelové pokoje, veřejnou dopravu... Nikdy v dějinách si taková »nemísta« neosobovala tolik prostoru.“

Nemísta nevyžadují sofistikované a obtížně zvladatelné umění zdvořilosti, neboť chování člověka na veřejnosti redukuje na pár velmi jednoduchých a snadno osvojitelných zásad. Díky tomuto zjednodušení tedy nejsou ani lekci zdvořilosti. A jelikož

si v našich časech „osobují tolik prostoru“, kolonizují každý větší kus veřejného prostranství a přetvářejí jej k obrazu svému, zůstává čím dál méně příležitostí se umění zdvořilosti naučit.

Odlíšnosti je možné zavrhnout, pohltnout je, lze jim zabránit, a dokonce existují i místa, která se na každou z těchto eventualit specializují. Odlíšnosti však také lze zneviditelnit anebo přesněji, lze zabránit tomu, aby byly patrné. V tomto jsou velmi úspěšné „prázdné prostory“. Podle Jerzyho Kociatkiewicze a Moniky Kosterové, kteří tohoto výrazu použili poprvé, jsou prázdné prostory

místa, jimž není přisuzován žádný význam. Není nutno oddělit je fyzicky, obehnat je dráty nebo obestavět překážkami. Nejsou to zakázaná místa, ale skutečně prázdné prostory, nevyužitelné kvůli své neviditelnosti. Jestliže... je pocit, že něco má význam, aktem zařazení, porozumění, obnovení údivu a vytváření smyslu, pak do naší zkušenosti prázdných prostor takovýto pocit nepatří.¹²

Prázdné prostory jsou především a hlavně prázdný významu. Nejsou beze smyslu proto, že jsou prázdné: jako prázdné (přesněji neviditelné) se nám jeví proto, že nenesou žádný význam a ani nevěříme, že by nějaký význam byly schopny nést. V takových místech rezistentních vůči smyslu nikdy nevyvstává problém dohadů mezi odlíšnostmi: není se tu s kým dohadovat. Způsob, jakým se prázdné prostory staví k odlíšnostem, je radikální do té míry, že s nimi žádné jiné typy míst, projektovaných k odpuzování nebo útlumu působnosti cizinců, nemohou soupeřit.

Prázdná místa Kociatkiewiczze a Kosterové jsou místa nekolonizovanými, místa, která si nepřejí anebo necítí potřebu být vyčleněna pro případnou kolonizaci ani ze strany vlastních projektantů nebo formálních uživatelů. Mohli bychom říci, že jsou to „zbytková místa“. Taková, která zbudou, když na daných místech byla provedena konkrétní strukturalizační práce: za své přízračné vzezření zpravidla vděčí nedostatku přesahu mezi elegancí struktury a špinavostí světa (jakéhokoli světa, i toho cílevědomě projektovaného), jenž je znám svým odporem k úhledným klasifikacím. Množství takových prázdných prostor se ovšem nevztahuje pouze k odpadním produktům architektonických projektů a plánů nebo opomíjeným periferiím urbanistických vizí. Mnoho prázdných prostor je ve skutečnosti nejen nevyhnutelným odpadem, ale také nezbytnou součástí jiného procesu: mapování prostoru sdíleného větším množstvím rozličných uživatelů.

Na jedné ze svých přednáškových cest (do jistého rozrůstajícího se a rušného města na jihu Evropy) jsem se na letišti setkal s mladou kolegyní, dcerou velmi vzdělaných a bohatých manželů. Omlouvala se mi, že cesta do hotelu nebude snadná a může trvat delší čas, neboť není možné se vyhnout rušným ulicím v centru města, které bez ustání trpí dopravní zácpou. Opravdu, cesta na místo určené trvala téměř dvě hodiny. Moje průvodkyně se nabídla, že mě na letiště odveze i v den mého odletu. Když jsem poznal, jak je řízení automobilu v tomto městě únavné a vyčerpávající, poděkoval jsem jí za laskavost a dobrou vůli a řekl jsem, že k cestě na

letišťe použiji taxi. A tak jsem také učinil. Tentokrát cesta na letiště trvala méně než deset minut. Řidič taxíku jel docela jinudy. Míjeli jsme řady ošumělých, pustých, Bohem zapomenutých slamů plných drsných, evidentně zahálčivých lidí a nemytých dětí v roztrhaných hadrech. Ujistění mé mladé průvodkyně, že se dopravě v centru nelze vyhnout, určitě nebylo nějakou záminkou. Bylo míněno upřímně a zcela odpovídalo její mentální mapě města, ve kterém se narodila a odjakživa žila. Tato mapa ale nezaznamenávala nevzhledné ulice „obávaných čtvrtí“, kterými mne provedl najatý taxikář. Mentální mapa mé průvodkyně byla utvořena tak, že na místě, kde měly být zakresleny tyto špinavé ulice, byl prostě prázdný prostor.

Tak jako jiná velká města i tohle mělo mnoho obyvatel, z nichž si každý nosí mapu města, v němž žije, ve vlastní hlavě. Každá mapa má svá prázdná místa, své prázdné prostory, ačkoli na různých mapách se mohou nacházet různě. Mapy, které vedou pohyby různých kategorií obyvatel, sice vzájemně nekolidují, ale aby jakákoli mapa „měla smysl“, je třeba některé oblasti města vynechat jakožto místa bez významu, a – v míře, v jaké se to týká vytváření pocitu smyslu – jako málo slibná. Právě vynechání takových míst umožní zbytku zářit a překypovat významem.

Prázdnota místa tedy existuje v očích diváka a v nohou (nebo v kolech auta) toho, kdo se městem pohybuje. Prázdná jsou ta místa, v nichž člověk nevstupuje, místa, ve kterých by se cítil ztracený a zranitelný, překvapený, vyvedený z míry a vyděšený pohledem těch druhých.

S cizími nemluvte

Dovolím si zopakovat, že ve zdvořilosti jde o to dosáhnout schopnosti styku s cizinci, aniž bychom jejich cizosti využili proti nim a aniž bychom vůči nim vyvíjeli tlak, aby se své cizosti zbavili anebo se zřekli některých nebo všech vlastností, které z nich činí cizince. Hlavní součástí „veřejných, ovšem nikoli občanských“ míst – všechny čtyři kategorie takových míst uvádíme výše – je *nadbytečnost vzájemného styku*. Jestliže nelze fyzické blízkosti – sdílení prostoru – úplně zabránit, lze ji alespoň zbavit výzvy k „soudržnosti“, kterou v sobě nese spolu s připraveností ke smysluplnému sblížení, dialogu a vzájemnému styku. Jestliže setkání s cizinci nelze zabránit, lze se alespoň pokusit vyhnout jednání. Dovolte cizincům, aby tak jako děti z viktoriánských dob byli vidět, ale nebyli slyšet, anebo jim, kdyby ani tomu nebylo možné uniknout, alespoň nenaslouchejte. Jde o to učinit vše, co by mohli říci, irrelevantním a bez vlivu na to, co lze a má být učiněno.

Všechny takové prostředky jsou nepochybně pouze polovičatým opatřením: jsou to až ta druhá nejlepší anebo ta nejméně špatná řešení. „Veřejné, ovšem nikoli občanské prostory“ dovolují člověku umýt si ruce a nemít nic společného s cizinci kolem, vyhnout se riziku, které přináší vzájemná výměna, namáhavá komunikace vyžadující únavná dohadování a urážlivé kompromisy. Přesto nezabraňují setkání s cizinci; naopak předpokládají, že setkání se nelze vyhnout – byly navrženy a vymyšleny právě kvůli takovému očekávání. Jsou tak říkajíc lékem na nemoc, kterou již

trpíme – nikoli preventivním lékem, jenž by léčbu činil zbytečnou. Všechny terapie, jak dobře víme, nemoc mohou, ale také nemusí zdotat. Existuje jen málo jednoduchých léčebných režimů, jestli vůbec nějaké. Jak by bylo úžasné, kdyby bylo možné učinit léčbu nepotřebnou díky posílení imunity organismu vůči nemoci. Zbavit se společnosti cizinců se tedy zdá vyhlídkou mnohem přítažlivější a bezpečnější než i ty nejrafinovanější způsoby, jak neutralizovat jejich přítomnost.

Může to vypadat jako lepší řešení, které však také nepostrádá svá vlastní nebezpečí. Zahrávat si s imunitním systémem je riskantní věc a může se ukázat jako po právu patogenní. Mimoto když učiníme organismus rezistentním vůči určitým hrozbám, neznamená to, že nebude zranitelný vůči jiným. Stěží lze nějaký zásah zbavit jeho strašlivých postranních účinků: je známo jen málo lékařských zásahů, o kterých by se předem nevědělo, že mohou u pacienta způsobit jiné zdravotní potíže – nemoci, jež jsou důsledkem samotného lékařského zákroku a které mohou být stejně (ne-li více) nebezpečné než ty, jež léčí.

Jak poukazuje Richard Sennett,

volání po zákonu a pořádku bývá nejsilnější tam, kde jsou komunity od ostatních lidí ve městě nejizolovanější... Města se v Americe během posledních dvou desetiletí rozrostla takovým způsobem, že se zdejší etnické oblasti staly relativně homogenními; zdá se, že nikoli náhodou se strach z outsiderů rozrostl do té míry, do jaké byly tyto etnické komunity odtrženy.¹³

Schopnost dokázat žít s rozdíly, nebo se dokonce z takového života těšit a mít z něho prospěch, ne-

přichází snadno a sama od sebe. Tato schopnost je uměním, které si žádá, tak jako všechna umění, studium a výcvik. Obvyklá neschopnost čelit znepokojivé pluralitě lidských bytostí a ambivalenci všech klasifikujících/zařazujících rozhodnutí se naopak zdá sebezáchovnou a sebesilující: čím je efektivnější nutkání k homogenitě a snaha o eliminaci odlišnosti, tím obtížnější je cítit se tvář v tvář cizincům jako doma, tím víc se odlišnost jeví jako něco, co nás ohrožuje, a tím hlubší a intenzivnější je naše úzkost, kterou vyživuje. Projekt, jak se skrýt před skličujícím dopadem městského mnohohlasu v úkrytech komunální uniformity, monotónnosti a opakování, je právě tak sebeobraný jako samohybný. Je triviální pravdou, že zlost vůči odlišnosti usvědčuje samu sebe: zároveň s tím, jak se nutkání k uniformitě stává intenzivnějším, vzrůstá i pocit hrůzy z nebezpečí, jež zpřítomňují „cizinci před branami“. Nebezpečí, které prezentuje společenství cizinců, je klasickým sebenaplňujícím proctvím. Je čím dál snažší mísit vzhled cizinců s nejasnými úzkostmi vlastní nejistoty; co se na počátku zdálo pouhou domněnkou, ukazuje se jako mnohokrát potvrzená a na konci samozřejmá pravda.

Dilema se stává bludným kruhem. V situaci, kdy umění dojednávání obecných zájmů a společného údělu přestává být využíváno, kdy je praktikováno zřídka, jestli vůbec někdy, kdy je buď napůl zapomenuto, nebo ovládáno nedokonale, kdy idea „obecného prospěchu“ (natožpak „spravedlivé společnosti“) je označována cejchem nedůvěryhodnosti, je mlhavá nebo degenerovaná, se ukazuje jako nejúčelnější,

ba nejefektivnější a nejužitečnější způsob, jak postupovat dál, hledání bezpečí ve společné identitě spíše než v přitakání společně sdíleným zájmům; avšak starost o identitu a její obrana proti znečištění činí ideu obecných zájmů, a zejména *dohadovaných* obecných zájmů, které jsou čím dál neskutečnější a imaginárnější, i schopnost a vůli uskutečňovat je, čím dál méně pravděpodobnými. Jak výslednou kritickou situaci shrnuje Sharon Zukinová: „Nikdo neví, jak hovořit k druhému.“

Zukinová tvrdí, že „vyčerpání ideálu společného údělu posílilo vliv kultury“; avšak „kultura, v americkém smyslu tohoto slova, je především »etnicitou« – a skutečná etnicita je naopak „legitimním způsobem, jak si ve společnosti vybudovat pevnou pozici.“¹⁴ Budovat si pevnou pozici nepochybně znamená především *územní* separaci, právo oddělit svůj „hájitelný prostor“, který potřebuje obranu a stojí za obranu právě proto, že je oddělený – to jest proto, že byl obklopen hlídanými hraničními sloupky, jež dovolují vstoupit pouze lidem „téže“ identity a zabrání přístupu komukoli jinému. Jako důvod územní separace, o níž usiluje populační homogenizace, se „etnicita“ (národnostní příslušnost) hodí mnohem více než nějaká imaginární „identita“.

Na rozdíl od jiných variant postulované identity je idea národnostní příslušnosti sémanticky záluďná. Axiomaticky předpokládá „nebeskou svatbu“, pevné spojení, které žádné lidské úsilí nedokáže roztrhnout vedví – jakýsi předem daný svazek jednoty, jenž předchází veškerým jednáním o právech a povinnostech i eventuálnímu souhlasu. Jinými slovy homogenost,

kteřá je údajně znamením národnostní entity, je *heteronomní* (závislá na vnějších činitelích): není lidským artefaktem a s největší jistotou ani výtvořem generace lidí, kteří jsou dosud naživu. Nelze se pak divit, že právě národnostní příslušnost je, více než jakýkoli jiný typ postulované identity, tou první volbou, když dojde na stažení se z úzkostného, vícehlasého prostoru, ve kterém „nikdo neví, jak hovořit s druhými“, do „bezpečné pozice“, v níž „je každý stejný jako ten druhý“, kde není co řešit a debata je bezproblémová. A nelze se divit, že bez ohledu na logiku jsou jiné postulované komunity, dožadující se vlastních „bezpečných pozic ve společnosti“, dychtivě ukrást si pro sebe nějaká ta péra z členky národnostní příslušnosti, že si horlivě vymýšlejí vlastní kořeny, tradice, společnou historii a společnou budoucnost – ale především a hlavně svou separátní a unikátní kulturu, která si díky své skutečné nebo domnělé jedinečnosti nárokuje být „hodnotou samou o sobě“.

Nebylo by správné vysvětlovat znovuzrozené komunitářství naší doby jako záchvěvy ještě nikoli úplně vymýcených instinktů nebo sklonů, které bude muset postupující modernizace dříve či později neutralizovat nebo zneškodnit; nebylo by rovněž dobré odmítnout je jako momentální selhání rozumu – jako politováníhodný, avšak nevyhnutelný případ iracionality, očividně v rozporu s tím, co by implikovala racionálně realizovaná „vůle veřejnosti“. Každé sociální prostředí si vynucuje vlastní typ racionality, vkládá do ideje racionální životní strategie vlastní význam – a lze říci mnohé na podporu hypotézy, že současná podoba komunitářství je *racionální* od-

povědí na opravdovou krizi „veřejného prostoru“ – a také na krizi politiky, oné lidské činnosti, pro kterou je veřejný prostor přirozenou domácí půdou.

S politikou, omezující se na veřejné zpovědi, veřejné projevy intimity a prověřování a cenzuru privátních ctností a nectností; s otázkou důvěryhodnosti lidí, kteří jsou veřejnosti na očích, nahrazující úvahy o tom, o čem politika je a měla by být; s vizí dobré a spravedlivé společnosti, která v politickém diskurzu naprosto chybí – se nelze divit, že se lidé (jak si Sennett povšiml již před dvaceti roky)¹⁵ „stávají pasivními diváky her politických person, které jim místo konkrétních činů předhazují jen vlastní záměry a názory“. Jde však o to, že ani diváci nic jiného od politiků neočekávají, tak jako neočekávají od jiných osobností, které jsou momentálně ve středu pozornosti, nic než dobrou zábavu a zajímavou podívanou. A tak se spektakl politiky stejně jako jiné podívané určené veřejnosti mění v jakési dokola opakované poselství o prioritě identity před veřejnými zájmy, a v tvrzení, že to, na čem opravdu záleží, není, co děláte, ale kdo jste. Toto shůry zjevené pravé já se rostoucí měrou stává podstatou vztahů na veřejnosti i veřejného života jako takového; osobní identita je také oním příslovečným stéblem, kterého se chytá tonoucí, jakmile odešly ke dnu zájmy společně navigované lodi. Pak, jak tvrdí Sennett, se „cílem stává samotné udržení pospolitosti; hlavním úkolem komunity se stává očista, vyloučení všech, kteří k »nám« ve skutečnosti nepatří“. Žádného „důvodu k odmítnutí vyjednávání, k neustálému zbavování se outsiderů“ už není zapotřebí.

Snahy udržet v odstupu ty, co jsou „jiní“, odlišní, cizí – rozhodnutí, jež předem vylučuje potřebu komunikace, vyjednávání a vzájemných závazků – není sice jedinou možnou reakcí na existenciální nejistoty zakořeněné v nové křehkosti nebo tekutosti sociálních vazeb, ale dá se očekávat. Takové rozhodnutí nepochybně dobře ladí s naší současnou obsesivní starostí o znečištění a očišťování, s naším sklonem ztotožňovat osobní ohrožení s invazí „cizích těles“ a bezpečí naopak identifikovat s ničím neohroženou a zabezpečenou čistotou. Obezřetnost vůči látkám vstupujícím do těla ústy a nosem, plná akutní úzkosti, i obezřetnost vůči cizincům skrytě prosakujícím do těsné blízkosti našeho těla patří do stejného kognitivního kontextu. Obojí podněcuje podobné přání: „vypudit je mimo můj (naš) systém“.

Taková přání se sbíhají, spojují a kondenzují v politice etnické separace, především v politice obrany vůči přílivu „cizinců“. Jak to vyjádřil Georges Benko:¹⁶

Existují Jiní, kteří jsou ještě víc Jiní než ti Jiní – jsou to cizinci. Vyloučit některé lidi jako cizince, protože už nejsme schopni pochopit Jiné, svědčí o sociální patologii.

Může to být patologie. Není to však patologie myslí, marně se pokoušející vnutit smysl světu, který je zbaven trvalého a důvěryhodného významu, ale patologie veřejného prostoru, rezultující v patologii politiky: chřadnutí a úpadek umění dialogu a vyjednávání, náhrada věrnosti a vzájemných závazků technikami úniku a elize.

„Nemluvte s cizími lidmi“ – varování, jež kdysi dávali vystrašení rodiče svým dětem – se nyní stalo strategickou zásadou normálních dospělých. Tato nově předělaná poučka dnes funguje jako prozíravé pravidlo reálného života, ve kterém jsou cizinci těmi, s nimiž se nemluví. Vlády, neschopné zasáhnout přímo u kořenů existenciální nejistoty a strachu svých lidských subjektů, jsou až příliš ochotné vyjít jim vstříc. Jakási spojená fronta „přistěhovalců“, tohoto nejhmamatelnějšího ztělesnění „jinakosti“, hrozí, že se přiblíží až tak blízko, že rozšiřující se sortiment vystrašených a dezorientovaných jedinců se semkne, aby v nouzi vytvořil cosi, co matně připomíná „národní pospolitost“; to je jediné, oč se vlády našich dob mohou pokusit, aby bylo vidět, že vůbec něco dělají.

Heritage Park George Hazeldona by se tak nakonec stal místem, kde všichni kolemjdoucí mezi sebou budou mluvit svobodně. Dostanou svobodu hovořit, protože si již nebudou mít téměř co říci – mimo běžnou výměnu rutinních a dobře známých frází, které nevzbuzují žádnou kontroverzi, ale ani žádný závazek. Vysněné čistoty pospolitosti města Heritage Park lze dosáhnout jen za cenu absolutní nekonfliktnosti a naprosto přerušených mezilidských vazeb.

Modernost jako dějiny času

Když jsem byl dítě (což bylo v jiné době a na jiném místě), nebylo neobvyklé slyšet otázku, „Jak je to odtud daleko?“ na kterou vám odpovídeli: „Snad hodinu, možná míň, půjdete-li rázným

krokem.“ Předpokládám, že v ještě starších dobách, než jsou léta mého dětství, mohlo být ještě běžnější odpovědi: „Když vyjdete teď, můžete tam být kolem poledne,“ anebo „Pokud chcete dojít do soumraku, lepší je vyjít hned.“ Dnes takové odpovědi zaslechnete opravdu jen zřídkakdy. Běžně by jim předcházela žádost, abyste byli konkrétnější: „Jste tu autem? Anebo chcete jít pěšky?“

„Daleko“ a „dlouho“ stejně jako „blízko“ a „brzy“ znamenalo v tehdejších dobách takřka totéž: šlo o to, kolik *námahy* vás bude stát, abyste určité vzdálenosti překonali – ať už při chůzi, orbě nebo kosení. Kdyby se tehdy na lidi hodně naléhalo, aby vysvětlili, co mají na mysli, když říkají „prostor“ a „čas“, odpověděli by, že „prostor“ je to, co lze v určitém čase překonat, zatímco „čas“ je to, co potřebujete, abyste určitý prostor překonali. Dokud byste na ně víc nepřitlačili, nehráli by s vámi tuhle hru na definici času a prostoru vůbec. Proč by také měli? Většinou věci, které tvoří součást všedního lidského života, rozumí člověk dostatečně, i když se po něm nežadá, aby je definoval; a dokud o to není požádán, stěží by ho to napadlo. Způsob, jakým člověk rozuměl tomu, co dnes nazýváme „prostorem“ a „časem“, nebyl jen dostatečný, ale byl natolik přesný, jak bylo zapotřebí. Bylo tomu tak, dokud veškerou námahu vykonával „wetware“, který také určoval, kde jsou jeho meze – ať už to byli lidé, volové nebo koně. Jeden pár lidských nohou se může od druhého lišit, ale kdybyste jeden pár nahradili jiným párem, rozdíl by nikdy nebyl takový, aby bylo nutné žádat jiná měřítka, než je kapacita lidských svalů.

V dobách řeckých olympiád nikdo nepřemýšlel o traťovém nebo olympijském rekordu, natožpak o jeho překonání. Pro takový nápad i pro rozhodnutí přisoudit rozdílu mezi pohybovými kapacitami lidských jedinců důležitost, pro jejich využití a stimulaci v praxi, bylo zapotřebí vynálezu něčeho jiného, než je síla lidských nebo zvířecích svalů – a stejně tak pokud šlo o ukončení *prehistorie* času, oné dlouhé epochy, kdy praxe byla spjata s „wetwarem“, a započetí *dějin* času. Dějiny času začínají s moderností. Opravdu, modernost je více než čímkoli jiným *historií času*: modernost je doba, kdy čas dostává svou historii.

Jestliže se člověk probírá knihami o historii, aby zjistil, proč prostor a čas, které kdysi ladily s úkoly a usilováním lidského života, začaly v lidském uvažování i praxi jít každý svým vlastním směrem, často v nich nachází povznášející příběhy o objevech udatných rytířů rozumu – neohrožených filosofů a odhodlaných vědců. Člověk se dozvídá o astronomech, kteří měřili vzdálenost a pohyb nebeských těles, o Newtonovi vypočítávajícím přesné relace mezi akcelerací a vzdáleností, již „těleso“ urazilo, a o jejich horlivých snahách vyjádřit toto všechno čísly – nejabstraktnějšími a nejobjektivnějšími měřítky, jaká si dokážeme představit; nebo o Kantovi, který pod dojmem jejich výsledků přidělil času a prostoru roli dvou transcendentně oddělených a vzájemně nezávislých kategorií lidského myšlení. I přes oprávněný nárok filosofů uvažovat *sub specie aeternitatis* jde vždycky o jakýsi výsek nekonečna a věčnosti, kdy jejich konečná část je aktuálně v dosahu lidské praxe a poskytuje

„epistemologický základ“ filosofické a vědecké reflexe a empirickou látku, již lze hníst do podoby nadčasových pravd. Tato limitace jakožto skutečnost odděluje velké myslitele od těch, kteří v dějinách propadli a projevíli se jako hloupí a zmatení fantastové, pohádkáři, básníci a snilkové. Così se muselo stát, že suverenita času a prostoru náhle, jakoby zničehonic, civěla filosofům do očí.

Tohle „cosi“ bylo zkonstruování vozidel, která se dokázala pohybovat rychleji, než by vůbec dokázaly nohy lidí nebo koní; vozidel, která lze, v ostrém kontrastu k lidem a koním, činit stále rychlejšími a rychlejšími, takže překonávání čím dál větších vzdáleností zabíralo stále méně času. Když se takovéto ne-lidské a ne-zvířecí dopravní prostředky objevily, čas potřebný k cestování přestal být součástí prostorové vzdálenosti i neflexibilního „wetwaru“; on sám se stal atributem techniky našeho cestování. Čas se stal otázkou „hardware“, jenž lidé začali vynalézat, konstruovat, používat ho a ovládat, nikoli již věcí beznadějně nepružného „wetwaru“ ani notoricky nevypočitatelných sil větru a vody, které byly k lidské manipulaci lhostejné; z téhož důvodu se čas stal faktorem nezávislým na inertních a neměnných dimenzích zemských mas či světových moří. Čas se začal lišit od prostoru, protože mohl být, na rozdíl od něho, pozměněn a manipulován; stal se faktorem rozkladu: dynamickým partnerem ve vzájemném časoprostorovém svazku.

Když Benjamin Franklin slavnostně prohlásil, že čas jsou peníze, mohl tak učinit s důvěrou, neboť již člověka definoval jako „zvíře, které si dokáže vy-

rábět nástroje“. Když zkušenost dalších dvou století shrnul John Fitzgerald Kennedy v roce 1961, mohl své americké bližní vyzvat: „Musíme času používat jako nástroje, nikoli jako pohovky.“ Čas se proměnil v peníze, jakmile se stal nástrojem (nebo zbraní?) používaným především při pokračujícím úsilí o překonání odporu prostoru: zkracováním vzdáleností, zbavením odlehlosti významu překážky či dokonce meze lidských ambicí. Člověk vyzbrojený touto zbraní si mohl dát za úkol dobytí prostoru a se vší vervou se pustit do jeho realizace.

Panovníci snad mohli cestovat mnohem pohodlněji než jejich vazalové a šlechta víc než její nevolníci, ale v principu nikdo z nich nemohl cestovat o mnoho větší rychlostí než ti druzí. „Wetware“ učinil lidi podobnými; hardware je naopak učinil odlišnými. Tyto rozdíly (oproti těm, které vycházejí z rozdílnosti lidských svalů) byly *výsledkem* lidských činností, dříve než se mohly stát podmínkami jejich efektivity, dříve než je bylo možné rozvinout, aby znamenaly ještě více rozdílů, a tyto rozdíly byly nyní mnohem hlubší a méně napadnutelné než dříve. S nástupem páry a výbušných motorů skončilo rovnostářství, zakládající se na možnostech „wetwaru“. Někteří lidé nyní mohli dorazit tam, kam si přáli, mnohem dříve než druzí; stejně tak mohli uniknout pronásledování anebo se účinně bránit svému dostižení, zpomalení nebo zastavení. Ten, kdo cestoval rychleji, si mohl nárokovat více území – a když tak učinil, mohl ho lépe ovládat, mapovat a dohlížet na něj – a udržovat své konkurenty v odstupu a případné vetřelce za hranicemi.

Počátek moderní éry si můžeme spojovat s různými aspekty proměňující se lidské praxe, ale emancipace času od prostoru – jeho podřízení lidské vynalézavosti a technickým schopnostem a postavení času vůči prostoru jakožto nástroje pro dobytí prostoru a přisvojení si země – není pro počátek moderního zúčtování s minulostí o nic horší než jiná radikální změna. Modernost se zrodila pod hvězdami akcelerace a dobývání země a tyto hvězdy utvářejí konstelaci, obsahující veškeré informace o jejím charakteru, chování i osudu. Abychom tyto informace dokázali vyčíst, nepotřebujeme imaginativního astrologa, ale zkušeného sociologa.

Vztah mezi časem a prostorem měl nadále zůstat proměnný a dynamický, nikoli již předem daný a strnulý. „Dobývání prostoru“ vyžadovalo stále rychlejší stroje. Akcelerovaný pohyb potřeboval větší prostor – akcelerace se stala jedinečným prostředkem maximalizace prostoru. Tato honička dostala jméno prostorová expanze a v sázce byl prostor; on byl hodnotou a čas nástrojem. K maximalizaci této hodnoty bylo zapotřebí ještě pronikavějších nástrojů: většina „instrumentální racionality“, která byla, jak tvrdil Max Weber, operačním principem moderní civilizace, se zaměřila na projektování způsobů, umožňujících provádět vytčené úkoly stále rychleji a zároveň eliminovat „neproduktivní“, jalový a prázdný, tudíž ztracený čas; anebo se zaměřila, kdybychom se na týž příběh podívali spíše s ohledem na účinky než prostředky akce, na mnohem hustší náplň prostoru objekty, na zvětšování prostoru, který by mohl být zaplněn. Descartes, po-

hlížejší vpřed, na samém prahu moderního dobývání času ztotožnil existenci s prostorovostí a vše, co hmotně existuje, definoval jako *res extensa*. (Jak vtipně poznamenal Rob Shields, známé Descartovo *cogito* bychom mohli přeformulovat, aniž by došlo ke zkomolení jeho významu, na „zabírám prostor, tedy jsem“.)¹⁷ V době, kdy již dobývání prostoru ztratilo na elánu a dospívá ke konci, Michel de Certeau – ohlížeje se zpět – prohlašuje, že moc znamenala především obranu území a hranic. (Nedávno shrnul de Certeau v názoru na věc Tim Cresswell, „zbraní silných je... rozřídění, vymezení a rozdělení. Silní závisejí na jistotách mapování“;¹⁸ povšimněte si, že všechny zbraně zde uváděné jsou operacemi prováděnými v prostoru.) Dalo by se tedy říci, že rozdíl mezi silným a slabým je rozdílem mezi územím přetvořeným podle vzoru mapy – pečlivě hlídaným a pevně ovládaným – a územím, které je otevřené intruzi, zakreslování hranic a zanesení do map. Alespoň tomu tak bylo po větší část moderních dějin.

Od těžké k lehké modernosti

Onu část historie, která se dnes blíží svému konci, bychom mohli nazvat věkem *hardwarové* nebo také *těžké* modernosti – modernosti posedlé velikostí, modernosti typu „čím větší, tím lepší“, kdy „velikost znamená moc a objem úspěch“. Byl to věk *hardwaru*; epocha objemnosti a těžkotonážních strojů, dlouhých továrních zdí, které uzavírají čím

dál rozsáhlejší tovární plochy, jež dokážou pojmout stále více továrního personálu, epocha těžkopádných železničních lokomotiv a gigantických zaoceánských parníků. Hlavním cílem bylo dobytí prostoru – urvat ho maximum a podržet si ho pro sebe, označkovat ho celý hmatatelnými doklady našeho vlastnictví a cedulemi „Nevstupovat bez povolení“. Území patřilo k nejakutnějším posedlostem moderní doby, jeho akvizice k nejnutečnějším moderním touhám – střežení hranic současně patřilo mezi nejvšudpřítomnější, nejnezdolnější a nejvytrvalejší rostoucí moderní závislosti.

Těžká moderna byla epochou územního dobývání. Bohatství a moc byly pevně zakořeněny nebo uloženy hluboko v zemi – objemné, houževnaté a nehybné jako sloje železné rudy a zásoby kamenného uhlí. Impéria se šířila dál a dál, až zaplnila každou skulinu ve všech koutech zeměkoule: meze pro expanzi určovala jen jiná impéria srovnatelné či větší síly. Na cokoli, co se nacházelo mezi základnami soupeřících impériálních oblastí, se pohlíželo jako na území bez pána, země nikoho, *prázdný prostor* – a prázdný prostor byl výzvou k akci a ostudou těch, kteří zahálí. (Populární věda dokonale porozuměla atmosféře doby, když laicky informovala, že „příroda nestrpí prázdnotu“.) Ještě víc zarážející a méně snesitelné bylo pomyslení na „prázdná místa“ planety: dosud nevídané a nevyznačené ostrovy a souostroví, zemské masy čekající na své objevení a kolonizaci, panenská, dosud nepošlapaná a nedobytá nitra kontinentů, neččetná „srdce temnot“, dožadující se světla. Neohrožení objevitelé se stali hrdiny mnohých nových, moderních

verzí „námořnických příběhů“ Waltera Benjamina, dětských snů a nostalgii dospělých; jedna expedice za druhou, nadšeně povzbuzovaná při odjezdu a oslavovaná při návratu, bloudila džunglí, buší nebo po trvale zamrzlé půdě při pátrání po dosud nezmapovaném pohoří, jezeru nebo planině. Také moderní ráj, jakési Šangri-La Jamese Hiltona, dosud „neobjevený“, se skrýval na nepřístupném místě, kdesi za neschůdnými a neprostupnými horskými masami nebo vražednými pouštěmi, na konci stezky, kterou teprve musí prošlapat nějaký průkopník. Dobrodružství a štěstí, bohatství a síla, to byly zeměpisné koncepty nebo nemovitě a nepřenositelně „reality“, pevně spjaté se svým místem. Všechno toto volalo po ochraně neproniknutelných zdí, po hustotě a semknutosti kontrolních stanovišť, po bdělých pohraničních hlídkách a utajení zvláštních lokací. (Jedním z nejprísneji utajovaných tajemství 2. světové války byla americká letecká základna, z níž byl odstartován vražedný nálet na Tokio v roce 1942 a která měla přezdívku Šangri-La.)

Bohatství a moc, které závisejí na velikosti a kvalitě hardwaru, mají sklon k lenosti, nemotornosti a při pohybu jsou příliš těžkopádné. Obojí je „ztělesněno“ ocelí a betonem a je poměřováno svým objemem a váhou. Obojí vzrůstá expandováním místa, jež zabírají, a totéž místo je i jejich ochranou: místo je jejich pařeništím, pevností i vězením. Daniel Bell jedno takové velmi mocné, záviděníhodné a napodobované pařeniště/pevnost/vězení popsal: závody „Willow Run“ v Michiganu, patřící koncernu General Motors.¹⁹ Území zdejších montážních hal mělo

rozsah několika kilometrů čtverečních. Všechny materiály, jichž bylo třeba k výrobě aut, zde byly shromážděny pod jedinou gigantickou střešou, v jediné monstrózní kleci. Logika moci a logika vlády, obojí se zakládalo na přísném oddělení „vnitřního“ od „vnějšího“ a na ostrážité obraně hranic mezi nimi. Logiku obojího, spojenou v jednom, ztělesňovala logika velikosti, operující na základě jediné zásady: větší znamená výkonnější. Pokrok znamenal v těžké verzi modernosti stále větší objem i prostorovou expanzi.

To, co drželo místo pohromadě, v kompaktní podobě a v podřízenosti homogenní logice, byla rutinizace času. (Daniel Bell tento hlavní nástroj rutinizace nazývá „metrickým“ časem.)

Při dobývání prostoru musel být čas přízřusobivý a poddajný, ale především schopný svého naprostého smrštění díky narůstající kapacitě „pohlcovat prostor“ u každé jednotky: objet celý svět za osmdesát dní, to byl lákavý sen, ale vykonat takovou cestu za osm dní bylo nekonečně přitažlivější. Přelet přes kanál La Manche a později i přes Atlantik, to byly milníky, které odměřovaly pokrok. Když ale došla řada na opevnění dobytého prostoru, na jeho podrobení, kolonizaci a domestikaci, bylo zapotřebí pevného, uniformního a neflexibilního času: toho typu času, který bylo možné krájet na plátky stejné tloušťky vhodné pro to, aby mohl být uspořádán do monotónních a nezměnitelných sekvencí. Skutečné „vlastnictví“ prostoru zabezpečovalo teprve jeho ovládnutí – a ovládnutí znamenalo především a hlavně „zkrocení času“, neutralizaci jeho vnitřní dynamiky: zkrátka jeho uniformitu a koordinaci. Jistě

bylo úžasné a vzrušující dosáhnout pramenů Nilu, dříve než se to podaří jiným objevitelům, avšak vlak, jenž se přiřítí, dříve než bylo naplánováno, anebo součástí automobilu, které montážní linka dopravila mnohem rychleji než ostatní, to byly nejhorší noční můry těžké modernosti.

Rutinizovaný čas spojil své síly s vysokými cihlovými zdmi zakončenými ostnatým drátem nebo skleněnými střepy a s přísně hlídanými vstupními branami, které mají místo chránit před vetřelci; bránil však také těm, co byli uvnitř, aby místo kdykoli libovolně opustili. „Fordovská továrna“, v dobách těžké modernosti ten nejkýženější a nejdychtivěji uskutečňovaný model vědecké racionality, byla územím setkání tváří v tvář, ale zároveň i jakýmsi zasnoubením typu „až do smrti spolu“, uzavřeným mezi kapitálem a pracovní silou. Byl to svazek z praktických důvodů nebo z nutnosti, jen málokdy z lásky – bylo však úmyslem, aby jako takový trval „navždy“ (ať to ve smyslu individuálního života znamenalo cokoli). Svazek to byl ve své podstatě monogamní – a to pro oba partnery. Rozvod nebyl možný. Oba partneři se zavazovali vydržet spolu v dobrém i zlém; ani jeden nemohl přežít bez druhého.

Rutinizovaný čas poutal pracovní sílu k místu, přičemž masivnost továrních budov, těžká soustrojí a v neposlední řadě permanentně spoutaná pracovní síla naopak „vázaly“ kapitál. Ani kapitál, ani pracovní síly netoužily po pohybu, ani ho nebyly schopny. Jako každé jiné manželství, postrádající bezpečnostní ventil bezbolestného rozvodu, byl i jejich příběh soužití samý rámus a běsnění

a přinášel s sebou výbuchy nepřátelství, poznamenané sice nikoli příliš dramatickou, zato vytrvalou a houževnatou zákopovou válkou. Plebejci ovšem nikdy neuvažovali o opuštění města; ani patriciové nebyli v tomto ohledu o mnoho svobodnější. Aby se drželi na místě, nebylo zapotřebí řečnického umění Menenia Agrippy. Sama intenzita a trvalost jejich vzájemného konfliktu byla jasným dokladem shody jejich osudu. Zatuhlý čas továrenské rutiny spolu s cihlami a maltou továrních zdí znehybňovaly kapitál stejně efektivně, jako omezovaly pracovní sílu, kterou využíval. To všechno se ovšem změnilo s nástupem softwarového kapitalismu a „lehké“ modernosti. Daniel Cohen, ekonom působící na Sorbonně, to vyjádřil stručně: „Každý, kdo svou kariéru začíná v Microsoftu, nemá ani v nejmenším tušení, kde skončí. Každý, kdo začínal u Forda nebo Renaulta, si mohl být téměř jist, že jeho kariéra skončí tam, kde začala.“²⁰

Nevím, zda je v obou případech, které popisuje Cohen, použití výrazu „kariéra“ legitimní. „Kariéra“ budí představu jakési předem dané dráhy, nikoli nepodobné „cestám definitivy“ amerických univerzit, kde existují sekvence předem označených stupňů, doprovázených zřetelnými podmínkami pro vstup i pravidly dalšího postupu. „Kariéerní cesty“ však bývají utvářeny koordinovanými tlaky prostoru a času. Ať se děje cokoli zaměstnancům Microsoftu nebo bezpočtu jejich napodobitelů, kde jediným zájmem manažerů jsou „minimální a rozvolněné formy organizace, které lépe odpovídají proudu“ a kde jsou organizace práce a podni-

kání nahlíženy jako nekončící pokus o „zformování ostrova ideální adaptability“ uprostřed světa, vnímaného jako „mnohačetný, komplexní a rychle se pohybující, a tudíž jako »mnohoznačný«, »neurčitý« nebo »pružný«,“²¹ působí proti trvalým strukturám a zejména proti strukturám, které mají v sobě zakódovaná očekávání úměrná obvyklé délce pracovního života. Za takových podmínek se představa „kariéry“ zdá nejasná a naprosto nepatřičná.

Toto je ovšem pouze terminologická poznámka. Ať už používáme výrazy správně nebo špatně, hlavní je, že Cohenovo srovnání neomylně odpovídá předělu v moderní historii času a odráží dopad, jaký tato změna začíná mít na existenciální situaci člověka. Změnou, o kterou jde, je nová irelevantnost prostoru, maskující se za anihilaci času. V softwarovém vesmíru, kde je cestování světelnou rychlostí běžné, je možné prostor překonávat v doslova „nulovém čase“; rozdíl mezi „hodně daleko“ a „přímo tady“ tu postrádá význam. Prostor již neklade akci a jejím účinkům do cesty žádná meze, jeho význam je malý nebo žádný. Prostor ztratil svou „strategickou hodnotu“, jak by řekli vojenští experti.

Jak si povšiml Georg Simmel, „platnost“ všech hodnot je podmíněna „zřeknutím se hodnot jiných“. Důvodem, proč je „považujeme za platné“, je vlastně „objížďka nezbytná k dosažení určitých věcí“. Aniž by Simmel použil těchto slov, vypráví příběh „hodnotového fetišismu“: píše, že věci „mají jen hodnotu toho, co stojí“; a tato okolnost naopak značí, že „stojí podle toho, jaká je jejich hodnota“. Tím, co je cestou k prisvojení si věcí zapotřebí vyjednat, jsou překážky

na cestě a tím, co hodnotám dává jejich platnost, je „napětí zápasu o ně“.²² Jestliže již není zapotřebí, aby se při dosahování i těch nejdlehlších míst ztrácel a „obětoval“ jakýkoli čas, pak jsou tato místa zbavena hodnoty právě v tom smyslu, jaký má na mysli Simmel. Jakmile lze překlenout vzdálenosti (a podobně působit na materiálně vzdálené části prostoru) rychlostí elektronických signálů, pak se všechny odkazy na čas zdají „*sous rature*“, jak by to vyjádřil Jacques Derrida. „Okamžitost“ zjevně odkazuje k velmi rychlému pohybu a velmi krátkému času – ve skutečnosti ovšem vyjadřuje absenci času jakožto faktoru událostí a z téhož důvodu i absenci prvku potřebného pro stanovení hodnoty. Čas již není „objížďkou nutnou pro dosažení“ a nepropůjčuje již prostoru jeho hodnotu. Rychlost softwarového času blízká okamžitosti je předzvěstí úplného znehodnocení prostoru.

V hardwarové éře, éře těžké modernosti, jež z pohledu Maxe Webera byla také érou instrumentální racionality, býval čas prostředkem, se kterým bylo zapotřebí dobře hospodařit a uvážlivě ho „kočívovat“, aby mohl být maximalizován obrat hodnoty, jež byla prostorem; v softwarové éře, éře lehké modernosti, má efektivita času jako prostředku nabytí hodnoty sklon přibližovat se nekonečnosti s tím paradoxním efektem, že dorovnává hodnoty všech jednotek v oblasti potenciálních cílů směrem vzhůru (nebo spíše dolů). Otazník se přesunul ze strany prostředků na stranu cílů. Aplikováno na vztah času a prostoru to znamená, že vzhledem k tomu, že všech částí prostoru lze dosáhnout ve stejném časovém rozpětí (tj. v „nulovém čase“), není žádná část prostoru privilegovaná a nemá

ani „zvláštní hodnotu“. Jestliže lze dosáhnout všech částí prostoru kdykoli, neexistuje důvod, abychom se některých snažili dosáhnout v nějaké zvláštní chvíli, ani důvod ke starostem se zajištěním si práva přístupu k některým z nich. Jestliže víte, že místo můžete navštívit, kdykoli chcete, odpadá naléhavá potřeba navštěvovat je často nebo utrácet peníze za nějaký dožitelně platný lístek. A ještě méně důvodů je tu pro to, aby se věnovaly zvláštní výdaje na neustálý dohled a správu, na pracné a riskantní obhospodařování a kultivaci území, kterých lze – v souladu s posunem v oblasti zájmů i „územních relevancí“ – snadno dosáhnout a stejně snadno je lze opustit.

Svůdná lehkost bytí

Nesubstanční čas okamžité přítomnosti je zároveň časem nekonekventním. „Okamžitost“ znamená bezprostřední naplnění „hned na místě“ – zároveň i bezprostřední vyčerpání a oslabnutí zájmu. Časová vzdálenost oddělující konec od začátku se scvrkává nebo úplně ztrácí; dvě teorie, které se kdysi používaly při uvažování o pomíjivosti a při kalkulaci „ztracené hodnoty“ času, přišly o mnohé ze svého významu, který – tak jako všechny významy – vyvstal z jejich příkrého protikladu. Existují jen „okamžiky“ – body postrádající jakýkoli rozměr. Je však takový čas, který má morfologii jakési skrumáže okamžiků, stále ještě časem, „jaký známe“? Výraz „okamžik času“ se, minimálně v určitém vitálním smyslu, jeví jako oxymoron.

Je možné, že by čas, poté co zabil prostor jakožto hodnotu, spáchal sebevraždu? Nebyl prostor pouze první příčinou horečnatého spěchu času vstříc sebezničení?

To, co zde bylo popsáno, je samozřejmě *sotva postřehnutelnou* situací v dějinách času – na jejich současném stupni se však zdá být definitivní *tendencí* dějin. I když se čas potřebný k dosažení místa určení v prostoru blíží nule, tak daleko se ještě nedostal. Dokonce i ty nejpokročilejší technologie, vyzbrojené čím dál výkonnějšími procesory, musí ještě určitou cestu ujít, aby dosáhly nefalšované „okamžitosti“. Stejně jako se ještě skutečně a úplně neuskutečnila logicky následující irelevantnost prostoru, nebylo ještě dosaženo ani stavu beztlíže, nekonečné nestability a flexibility lidského činitele. Popsaná situace však je opravdovým horizontem pro rozvoj lehké modernosti. Ještě důležitější však je ideál hlavních operátorů lehké modernosti, o který se neustále usiluje (ačkoli stále zůstává nedosažen), jenž ve vtělení nové normy prostupuje a saturuje každý orgán, tkáň a buňku sociálního těla. Milan Kundera ve svém románu vylíčil „nesnesitelnou lehkost bytí“ jako hlavní tragédii moderního života. Lehkost a rychlost (pohromadě!) nabídl již romanopisec Italo Calvino – ten, který vymyslel naprosto rozvolněné postavy (neuchopitelné, nezachytitelné, těžko postižitelné, nepochopitelné), barona skákajícího po stromech nebo rytíře postrádajícího tělo – jako nejúplnější, vrcholná ztělesnění věčné emancipační funkce literatury.

Více než před třiceti lety Michel Crozier (ve svém klasickém spise *Bureaucratic Phenomenon – Fenomén byrokracie*) ztotožnil nadvládu (ve všech jejích

variantách) s blízkým přístupem ke zdrojům nepředvídatelnosti a nejistoty. Jeho verdikt stále platí: vládnou lidé, kteří dokážou své jednání učinit nezávislým na normách, a jsou tudíž nepředvídatelní, přičemž sami normativně regulují činy svých protagonistů (prostřednictvím rutiny je činí monotónními, opakujícími se a předvídatelnými). Lidé, jejichž ruce jsou volné, vládnou nad lidmi s rukama svázanými; svoboda prvních je hlavní příčinou nesvobody druhých – přičemž nesvoboda druhých je hlavním smyslem svobody prvních.

V tomto ohledu se s přechodem od těžké k lehké modernosti nic nezměnilo. Rámec však byl naplněn novým obsahem; přesněji usilování o „blížkost ke zdroji nejistoty“ se zúžilo a zaměřilo na jediný cíl – okamžitost. Lidé, kteří se pohybují rychleji a rychleji jednájí, kteří mají nejblíže k prchavosti pohybu, jsou těmi, již dnes vládnou. A ti, kteří se nedokážou pohybovat tak rychle, přesněji lidé, patřící do kategorie těch, co nemohou libovolně opustit své místo, jsou těmi, co jsou ovládáni. Nadvláda dnes spočívá v kapacitě úniku, vyproštění se, v umění „být někde jinde“, a konečně v právu rozhodnout o rychlosti, jakou je toto vše vykonáno – a současně ve schopnosti zbavit ovládané jejich schopnosti svůj pohyb zastavit nebo zpomalit. Současnou bitvu o nadvládu vedou síly vyzbrojené odpovídajícím způsobem, buď zbraněmi zrychlení, nebo zpomalení.

Diferencovaný přístup ke zdrojům okamžitosti hraje klíčovou roli mezi současnými verzemi trvalého a nezničitelného základu sociálního rozdělení, ve všech jeho historicky se měnících formách: nerovný

přístup k nepředvídatelnosti, a tudíž ke svobodě. Ve světě zabydleném nevolníky, kteří dřeli na půdě, mohlo být pro barony poskakování ze stromu na strom jakýmsi jednoduchým receptem na svobodu. K vybavení současných baronů patří chovat se způsobem blízkým skákání po stromech, které drží moderní nástupce nevolníků na místě, a právě jejich vynucená nehybnost, jejich svázanost s místem, je tím, co dnešním baronům umožňuje pokračovat ve svém skákání. Jakkoli je bída nevolníků hluboká a skličující, v dohledu není nikdo, kdo by se proti ní vzepřel. A i kdyby se nevolníci nakonec vzbouřili, bleskurychle se pohybující terče své rebelie by nikdy nedohonili. Těžká modernost udržovala kapitál a pracovní sílu v jakési železné kleci, ze které nikdo z nich nemohl uniknout.

Lehká modernost však jednomu z partnerů umožnila klec opustit. „Pevná“ modernost byla érou vzájemného zasnoubení. „Tekutá“ modernost je érou nevázanosti, oproštění, neuchopitelnosti, snadného úniku a beznadějné honičky. V „tekuté“ modernosti vládnou ti, kteří jsou nejnezachytitelnější, ti, kteří mají svobodu pohybovat se bez povšimnutí.

Karl Polanyi (v knize *Velká transformace: Politický a ekonomický původ našeho času*, vydané roku 1944) prohlásil pojetí pracovní síly jako „komodity“ za fikci a odhalil konsekvence společenského zřízení, na této fikci založeného. Jak Polanyi poukázal, práce nemůže být komoditou, nemůže být „zbožím“ (přínejmenším ne takovým jako ostatní zboží), jelikož ji nelze oddělit od jejích nositelů a takto separátně prodat nebo zakoupit. Práce, o které psal Polanyi, byla opravdu

ztělesněnou prací: prací, s níž nelze pohnout, kterou nelze přenést bez fyzického přenesení samotných pracujících. Lidskou pracovní sílu si můžeme pronajmout a využít jen spolu se zbytkem těla pracujícího a inertnost takto pronajatých těl určuje meze svobody zaměstnanců. Dohledem nad prací a jejím nasměrováním podle stanoveného plánu je možno pracující řídit a hlídat je; ovládnutím pracovního procesu je možno ovládat i pracující. Takový požadavek postavil kapitál a pracovní sílu proti sobě a udržel je, ať již ku prospěchu či nikoli, ve vzájemné společnosti. Výsledkem bylo mnoho konfliktů, ale také mnoho vzájemných kompromisů: příkrá obvinění, rozhořčený zápas, ale také nesmírná vynalézavost a důvtip při navrhování vzájemně uspokojujících nebo alespoň snesitelných pravidel společného soužití. Revoluce i sociální stát byly neanticipovaným, avšak nevyhnutelným důsledkem situace, která předem vylučovala rezignaci, aby byla uskutečnitelnou a životaschopnou alternativou.

Dnes žijeme jinou „velkou transformací“ a jedním z jejích nejnápadnějších aspektů je fenomén, jenž je právě opačný k situaci, již předpokládal Polanyi: „odtělesnění“ toho typu lidské práce, která slouží jako hlavní zdroj výkrmu současného kapitálu, jeho pastviště. Fabriky podobné věznicím v panoptikálním stylu, s přehlednými celami v kruhu, přísný dozor a dril už nejsou zapotřebí. Pracovní síla se dočkala svého propuštění z věznic, ale, co je ještě důležitější, kapitál se zbavil tohoto tíživého břemene a horentních nákladů na jejich provoz; kapitál se zbavil nepříjemné úlohy, která ho držela při zemi

a nutila žít v přímém svazku s pracujícími, vykořisťovanými kvůli jeho sebereprodukci a neomezenému růstu.

Tělesností zbavená práce softwarové éry již nijak neomezuje kapitál: dovoluje mu, aby byl exteritoriální (aby působil mimo konkrétní území), proměnlivý, přelétavý a nestálý. Odtělesnění pracovní síly je znamením beztíže kapitálu. Jejich vzájemná závislost byla jednostranně vypovězena; zatímco kapacita pracovní síly je, tak jako dříve, nekompletní a nenaplněná, když je ponechána o samotě, a pro své naplnění je zcela závislá na přítomnosti kapitálu, jeho samého se již tato závislost netýká. Kapitál cestuje sem a tam pln naděje, počítá s krátkými riziky a rychlými zisky a je přesvědčen, že výnosů a partnerů, se kterými je bude sdílet, bude vždycky dost. Kapitál dokáže cestovat hbitě a lehce a jeho pohyblivost a lehkost se staly rozhodujícím zdrojem nejistoty pro všechno ostatní. Toto se stalo základem jeho současné nadvlády a nejdůležitějším faktorem společenských rozdílů.

Objemnost a velikost se mění z aktiv v pasiva. Pro kapitalisty, kteří by nejraději masivní kancelářské budovy vyměnili za kabiny horkovzdušných balonů, je schopnost udržet se ve vzduchu nejziskovější a nejcennější z jejich aktiv; a tuto schopnost „vznášení“ lze nejlépe povzbudit, když se přes palubu vyhodí další kus zátěže, jež není nezbytně nutná, a když všichni členové posádky, kteří nejsou nepostradatelní, zůstanou na zemi. Jedním z nejtěžkopádnějších kusů zátěže, jenž je třeba odhodit, je nadbytečná práce řídicího aparátu a dohled nad velkým počtem zaměstnanců – práce, která má provokující tendenci

neustále narůstat a přibírat na váze díky přibývání nových a nových vrstev vazeb a závazků. Jestliže se „věda o řízení“ těžkotonážního kapitalismu zaměřovala na lokalizaci „pracovní síly“, donucováním či uplácením se jí snažila udržet na místě a dohlížela, aby pracovala podle plánu, umění řízení v éře lehkého kapitalismu se soustřeďuje především na to, jak se „lidským silám“ nejlépe vyhnout, případně se jich úplně zbavit. Trvalé svazky nahrazují spíše krátká setkání. Aby si člověk mohl vymačkat do čaje citron, nesází hned háj citrusových stromů.

Nejdůležitějším trikem manažerských schopností se stal manažerský ekvivalent liposukce: zeštíhlování, zmenšování, postupné vyřazování z činnosti, uzavírání nebo výprodej některých útvarů, neboť je mnohem levnější nechat je, aby bojovaly o přežití na vlastní zodpovědnost, než přebírat břímě manažerského dohledu, tak náročného na prostředky a čas – to jsou základní aplikace tohoto nového řídicího umění.

Někteří pozorovatelé z toho vyvodili, že „větší“ již není považováno za „výkonnější“. Taková generalizovaná interpretace však nevede ke zcela přesným závěrům. Posedlost redukcí je často neoddelitelnou součástí slučovací mánie, posedlostí fúzováním. Jak je známo, ti nejlepší hráči v poli se snaží vyjednat nebo si vynutit fúzi, aby získali více prostoru pro reduktivní operace, přičemž radikální zbavování se aktiv (hmotného majetku), „být holý až na kost“, je při plánování fúze široce akceptováno jako předpoklad její životaschopnosti a úspěchu. Fúzování a zeštíhlení nejsou v rozporu: naopak, vzájemně se

podmiňují, podporují a upevňují. Ukazuje se, že jde jen o paradox; očividný rozpor zmizí, jakmile vezmeme v úvahu „novou a zdokonalenou“ interpretaci principu Michela Croziera. Jde o směs fúzovacích a zeštíhlovacích strategií, která nabízí kapitálové a finanční síle možnost čím dál rychlejšího pohybu a sféru jejího putování činí stále globálnější, přičemž pracovní sílu zbavuje možnosti smlouvat, a způsobovat tak mocným mrzutosti, demobilizuje ji a mnohem pevněji než dříve jí svazuje ruce.

Fúze je předzvěstí dalšího zeštíhlení kapitálu v Houdiniho stylu; kapitálu, který hlavními prostředky své nadvlády učinil schopnost vyprostit se a uniknout, náhradu trvalých smluvních závazků krátkodobými dohodami a prchavými setkáními, a permanentně otevřenou možnost „aktu zmizení“. Kapitál získává další manévrovací prostor – více úkrytů, kam se lze schovat, větší matici možných permutací, širší sortiment případných převtělení, a tím i víc síly pro udržení pracovní síly, kterou ovládá, spolu se schopností umýt si ruce nad devastujícími důsledky dalších a dalších kol zeštíhlování, jež šetří náklady; to je současná tvář nadvlády – nad těmi, kteří již byli „zeštíhlováním“ postiženi, i nad těmi, kteří se teprve bojí, že jsou na řadě, a očekávají tvrdý úder. Jak se dozvěděla Asociace amerických řídicích pracovníků ze studie, vypracované na její objednávku, „Morálka a motivace pracujících během rozličných restriktivních a zeštíhlovacích opatření prudce klesá. Ti, kteří propouštění přežili, nejásají nad svým vítězstvím v tvrdé konkurenci, ale s obavami očekávají další úder.“²³

Soupeření v boji o přežití samozřejmě není jen osudem dělníků – nebo obecněji těch, kteří se v situaci proměňujících se vztahů času a prostoru ocitají na straně postižených. Toto soupeření prostupuje celou společnost lehké modernosti, hubnoucí a posedlou dalšími dietami, odshora až dolů. Manažeři, aby přežili, musí zeštíhlit dělnicko-zaměstnanecké skupiny; top manažeři musí zeštíhlit své vlastní manažerské kanceláře, aby došli uznání ze strany burzy cenných papírů, přivábili další akcionáře a zabezpečili si právo na vysoké odměny, až bude nynější kolo destruktivních akcí úspěšně dokončeno. Jakmile byl „zeštíhlující“ trend nastartován, rozvíjí vlastní hybnou sílu. Tendence se stává samohybnou a sebeakcelerující a původní motiv – růst efektivity – se rostoucí měrou stává irelevantním (tak jako v případě dokonalého podnikatele, o kterém píše Max Weber, který, aby se držel zkrátka, již nepotřebuje Kalvínova nabádání); strach z prohry v konkurenčním boji, strach být předstižen, zůstat pozadu nebo z podnikání úplně vypadnout, docela stačí, aby hra na fúzování/zeštíhlování udržel v chodu. Tato hra se stává čím dál samoučelnější; jestliže jejím jediným smyslem a odměnou je zůstat ve hře, pak již žádný další účel vlastně nepotřebuje.

Instantní život

Richard Sennett byl dlouhá léta pravidelným pozorovatelem celosvětových setkání vysoce postavených a mocných, konaných každoročně ve švýcar-

ském Davosu. Peníze a čas utracené při výletech do Davosu se mu štědře vyplatily; Sennett si z těchto eskapád přinesl několik pozoruhodných a šokujících vhledů, které mu umožnily lépe poznat motivy a povahové rysy, jež udržují současné vrcholové hráče globální hry v pohybu. Zdá se, že na Sennetta učinila dojem především osobnost Billa Gatese, jeho vystoupení a veřejně vyslovené životní krédo. Gates říká Sennett, „jako by byl zbaven typické posedlosti lpění na věcech. Jeho produkty jsou nespoutané, rychle se objevují a stejně rychle mizí, zatímco takový Rockefeller si přál vlastnit ropné soupravy, továrny, budovy nebo železnice na dlouho“. Gates opakovaně prohlásil, že dává přednost „pozici v síti možností, než aby byl paralyzován v jediném konkrétním zaměstnání“. To, co Sennetta nejvíc zaujalo, byla Gatesova neskrývaná, dokonce přímočará ochota „zničit to, co stvořil, podle potřeby daného okamžiku“. Ukázalo se, že Gates je hráčem, „kterému se dobře daří uprostřed dislokace“. Dával si dobrý pozor, aby se na nic nevázal (bránil se především sentimentálním vazbám) a nevytvářel si trvalé závazky vůči ničemu včetně vlastních výtvorů. Neobával se, že se věci mohou zvrtnout a obrátit špatným směrem, protože se sám nikdy nadlouho nezdržoval v jednom směru a protože obrat směrem zpátky nebo stranou zůstával vždy (a okamžitě) k dispozici jako jedna z možných alternativ. Můžeme říci, že kromě rozšiřujícího se rámce možností během Gatesovy životní dráhy nic jiného nenarůstalo; položené koleje se rozebraly a odstranily ihned, jakmile stroj popojel o pár metrů dál, stopy se za-

metly a věci byly uloženy do skladu stejně spěšně, jako byly složeny dohromady – a brzy zapomenuty.

Anthony Flew cituje jednu z postav zosobněných Woodym Allenem: „Nepřeji si dosáhnout nesmrtelnosti díky své práci, chci jí dosáhnout tím, že nezemřu.“ Význam nesmrtelnosti je ovšem odvozeninou významu, jenž souvisí se životem, který je bezesporu smrtelný; preference „neumírání“ není ani tak alternativou k „nesmrtelnosti díky práci“, jako spíše deklarací nezájmu o věčné trvání a preferencí stylu *carpe diem*. Lhostejnost vůči trvání transformuje nesmrtelnost z pouhé ideje v životní zkušenost a činí z ní předmět okamžité spotřeby: způsob, jakým žijete pro daný okamžik, z něho dělá „nesmrtelnou zkušenost“. Jestliže „nekonečno“ přežívá transmucí, je to jen měřítko hloubky či intenzity *Erlebnis*. Neohraničenost možných vjemů se posouvá do místa, které ve snech uvolnilo nekonečné trvání. Okamžitost (jež anuluje rezistenci prostoru a zkapaňuje hmotné objekty) způsobuje, že každá chvíle se zdá nekonečně prostornou; tato nekonečná kapacita znamená, že neexistují žádné limity pro to, co lze z každického okamžiku – jakkoli krátkého a „prchavého“ – vyždímat.

„Dlouhodobost“, která je ze zvyku stále ještě zmiňována, je pouhou prázdnou skořápkou, jež neobsahuje žádný význam; jestliže nekonečnost je tak jako čas okamžitá a je jí třeba využít ihned a na místě, jestliže je okamžitě k dispozici, pak „více času“ jen stěží ještě dodá něco k tomu, co již okamžik nabídl. Od „dlouhodobých“ zřetelů nelze příliš získat. Jestliže „pevná“ modernost jako hlavní motiv a princip aktivity postulovala věčnou trvalost, „tekutá“ moder-

nost již nemá pro věčnou trvalost žádné pochopení ani funkci. „Dlouhodobé“ nahradila „krátkodobým“ a svým vrcholným ideálem učinila okamžitost (instantnost). Tekutá modernost propaguje čas v podobě jakéhosi nekonečně objemného kontejneru, ale jeho trvalost ruší – degraduje a znehodnocuje.

Před dvaceti lety Michael Thompson publikoval průkopnickou studii o prudce zmítaném dějinném osudu rozdílnosti trvalého a pomíjivého. „Trvalé“ předměty mají vydržet velmi a velmi dlouhou dobu; maximálně se blíží ztělesnění a symbolizaci jinak abstraktního a éterického pojetí věčnosti; představa věčnosti je ve skutečnosti extrapolována z postulované nebo zdánlivé starobylosti „věcí trvalých“. Trvalým objektům je přikládána zvláštní hodnota a jsou žádány proto, že souvisejí s nesmrtelností – s touto vrcholnou hodnotou, která má „přirozenou“ úctu a nepotřebuje žádný argument nebo přesvědčování, aby byla přijata. Protikladem „trvalých“ předmětů jsou předměty „pomíjivé“, jejichž účelem je rychlé použití – spotřeba – a zmizení v procesu vlastní konzumace. Thompson poukazuje, že „lidé, kteří bývají blízko společenské či mocenské špičce... si dokážou zajistit, aby jejich vlastní objekty byly vždy trvalé, zatímco objekty druhých jsou vždy pomíjivé... nikdy neprodělají.“ Thompson předpokládá, že touha „učinit vlastní objekty trvalými“ je stálým přáním „těch, kteří jsou blízko špičce“; je možné, že právě schopnost učinit objekty trvalými, nahromadit je, podržet si je, zabezpečit je proti krádeži a vyloupení a nejlépe jejich monopolizace je tím, co tyto lidi posouvá tak „blízko vrcholu“.

Takovéto představy zněly věrohodně (nebo alespoň spolehlivě) v prostředí pevné modernosti. Já však tvrdím, že nástup tekuté modernosti jejich platnost radikálně podkopával. Jde tu o schopnost ve stylu Billa Gatese: zkrátit časové rozpětí trvanlivosti, zapomenout na „dlouhodobost“, zaměřit pozornost na manipulaci s pomíjivostí spíše než s trvalostí, mít ochotu nevázat se, neustále uvolňovat místo jiným věcem, podobně pomíjivým a podobně naplánovaným k okamžitému použití, takové je privilegium lidí, kteří jsou dnes na špici, i to, co z nich špičku dělá. Mít věci dlouho na krku, vázat se na ně déle, než doporučuje vyznačené datum jejich „použij a vyhoď“, déle, než se v nabídce objeví „nové a zdokonalené“ náhrady a „aktualizace“, je spíše symptomem deprivace. Jakmile nekonečno možností zbaví nekonečno času jeho svůdné moci, trvalost přichází o svou přitažlivost a klad se mění v přítěž. Určitě stojí za pozornost, že sama hraniční linie, dělící „trvalé“ od „pomíjivého“, která se ocitla v ohnisku intenzivního sváru, je nyní úplně zničena hraniční policií a stavebními četami.

Devalvace nesmrtelnosti nemůže znamenat nic jiného než předzvěst kulturního převratu, pravděpodobně toho nejzásadnějšího bodu obratu v dějinách lidské kultury. Přejít od těžkého kapitalismu k lehkému, od pevné modernosti k tekuté bude, jak se možná ještě ukáže, radikálnějším rozchodem a bude mít mnohem větší vliv než nástup samotného kapitalismu a modernosti, nahlížený dosud jako jeden z nejzásadnějších milníků lidské historie přinejmenším od dob neolitické revoluce. Opravdu,

v průběhu lidských dějin se civilizační úsilí stalo proséváním a usazováním tvrdých jader trvalosti v prchavých lidských životech a pomíjivých lidských činech, ve snaze proměnit pomíjivost v trvalost, diskontinuitu v kontinuitu, a tudíž transcendentovat limity vnucené nám smrtelností tím, že smrtelní muži a ženy se dali do služby nesmrtelného lidského druhu. Poptávky po tomto typu práce dnes prudce ubývá. Důsledky upadající poptávky jsou všude patrné a je obtížné představit si jejich další postup, neboť neexistují precedenty, které si lze připomenout a o které se lze opřít.

Nová instantnost času radikálně mění podobu lidského soužití – a nejočividněji způsob, jakým lidé přistupují (nebo, jako v tomto případě, nepřistupují) ke svým kolektivním záležitostem, ke způsobu, jakým z určitých záležitostí činí (nebo, jako v tomto případě, nečiní) záležitosti kolektivní.

„Teorie veřejného výběru“ dělá v současnosti opravdu fenomenální pokroky v politických vědách, které pochopily situaci nového rozchodu (i když si pospíšily a generalizovaly relativně nedávný vývoj do věčných pravd o lidské situaci, údajně přehlížených, zapomenutých nebo odporujících „veškerému minulému poznání“, což se často děje, když nová lidská praxe nabídne představitosti člověka úplně nové možnosti). Podle Gordona Tullocka, jednoho z nejvýznačnějších propagátorů nové módní teorie, „nový přístup začíná předpokladem, že voliči se chovají jako zákazníci a politici jako byznysmeni“. Leif Lewin, který je spíše skeptikem, pokud jde o hodnotu „veřejného výběru“, ironicky odsekl, že myslitelé školy „veřej-

ného výběru“ „zobrazují politického člověka jako... nějakého krátkozrakého jeskynního muže“. Lewin se domnívá, že to je naprosto špatně. Snad by to mohla být pravda v dobách primitivů, jeskynních lidí, tedy „dříve, než člověk »objevil zítřek« a naučil se dlouhodobým kalkulacím“, nikoli však dnes, v moderních dobách, kdy každý, většina z nás, volí stejně jako politici, ví, že „zítra se setkáme znovu“, takže důvěryhodnost je „nejcennějším majetkem politika“²⁷ (příčemž přiděl důvěry je nejdychtivěji používanou zbraní voličů). Aby Lewin podpořil kritiku teorie „veřejného výběru“, odkazuje k bezpočtu empirických studií, které dokazují, jak málo voličů přiznává, že volí svými peněženkami, přičemž většina z nich prohlašuje, že to, co motivuje jejich voličské chování, je stav země jako celku. To se dalo očekávat, říká Lewin; raději bych tvrdil, že dotazovaní voliči se domnívají, že by měli říci to, co se od nich očekává, co by pro ně bylo *comme il faut*. Jestliže bereme v úvahu dobře známou nerovnost mezi tím, co děláme a jak své činy vykládáme, nároky teoretiků „veřejného výběru“ by nebylo možné bez rozmýšlení odmítnout (na rozdíl od univerzální a nadčasové platnosti těchto nároků). V tomto případě mohla jejich teorie získat na vhledu právě svým odříznutím od toho, co bylo nekriticky přijímáno jako „empirické údaje“.

Je pravdou, že občas i jeskynní lidé „objevili zítřek“. Avšak historie není jen procesem učení, ale také zapomínání, a paměť je proslulá svou selektivitou. Snad se „znovu setkáme zítra“. Ale je možné, že „my“, kteří se zítra setkáme, už nebudeme „my“, kteří

se setkali před chvílí. Je v tomto případě hodnověrnost a množství důvěry aktivem, či pasivem?

Lewin připomíná Rousseauovu parabolou o lovcích jelenů. Dříve než lidé „objevili zítřek“ – říká se v příběhu – se mohlo stát, že lovec, místo aby trpělivě vyčkával, až jelen vystoupí z lesa, se nechal vyrušit chutí na zajíce, který zrovna běžel kolem, bez ohledu na to, že jeho osobní podíl masa na společně uloveném jelenovi by byl větší. Opravdu. Ale dnes se stává, že tým lovců společně vyčkává, než se nějaký jelen objeví, tak dlouhou dobu, že ten, kdo vložil svou důvěru ve prospěch společného projektu, může být hořce zklamán. Na rozdíl od jelenů – k jejichž zahrnutí do pastí a polapení je zapotřebí lovců, kteří uzavřou společenství, stojí bok po boku a jednájí solidárně – je tu stále dost různých zajíců vhodných k individuální spotřebě a k jejich ulovení, stažení z kůže a uvaření není zapotřebí tolik času. Existují i jiné objevy – nové objevy, možná stejně tak těhotné důsledky, jako kdysi býval „objev zítřka“.

„Rozumná volba“ v epoše okamžitosti znamená usilovat o uspokojení a zároveň se vyhýbat důsledkům a především odpovědnosti, k níž takové důsledky mohou směřovat. Trvalé stopy dnešního uspokojení jsou hypotékou pro šance uspokojení zítřejších. Trvalost se mění z aktiva v pasivum; totéž lze říci o všem, co je objemné, pevné a těžké – o všem, co brzdí a překáží v pohybu. Obrovské průmyslové podniky i obézní těla si užily své dny slávy: kdysi bývaly svědectvím síly a moci svého vlastníka; nyní však jsou předzvěstí porážky v dalším kole zrychlování a signalizují neschopnost.

Štíhlé tělo a způsobilost k pohybu, lehký oděv a tenisky, mobilní telefony (vymyšlené pro kočovníky, kteří tráví život v poklusu a musí být „v neustálém kontaktu“), přenosný majetek, věci do kufříku nebo na jedno použití – to jsou hlavní kulturní symboly éry okamžitosti. Váha, velikost a především tuk (důslova i metaforicky), odpovědný za expanzi obojího, sdílí stejný osud jako trvalost. Toto jsou nebezpečí, na která by si měl člověk dát pozor a bojovat proti nim – nejlépe se jich úplně vystříhat.

Je obtížné představit si kulturu, která by byla naprosto apatická k věčnosti a vyhýbala se trvalosti. Stejně obtížně představitelná je morálka lhotejná k důsledkům lidských činů a vyhýbající se odpovědnosti za dopad takových činů na druhé. Nástup okamžitosti vede lidskou kulturu a etiku na nezmapované a neprozkoumané území, kde většina našich zvyků, naučených způsobů zvládání života, ztratila svou užitečnost a smysl. Jak to vyjádřil Guy Debord: „Mladí muži připomínají svou dobu víc než jejich otcové.“ Současní mladí lidé se od svých otců a matek liší životem v přítomnosti, „která touží zapomenout na minulost a zdá se, že už nevěří ani na budoucnost“. Paměť minulosti a důvěra v budoucnost ovšem bývaly dvěma pilíři, na kterých dosud spočíval most naší kultury a morálky, spojující pomíjivost s trvalostí, smrtelnost člověka s nesmrtelností jeho výkonů, právě tak jako život v odpovědnosti se životem pro daný okamžik.

Poznámky

- 1 Citováno z Chris McGreal, „Fortress town to rise on Cape of low hopes“, the *Guardian*, 22. ledna 1999
- 2 Viz Sarah Boseley „Warning of fake stalking claims“, the *Guardian*, 1. února 1999, která cituje zprávu s podpisem M. Pathé, P. E. Mullen a Rosemary Purcell
- 3 Sharon Zukin, *The Culture of Cities* (Oxford: Blackwell, 1995), str. 39, 38
- 4 Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Vintage Books, 1978), str. 39
- 5 Sennett, *The Fall of Public Man*, str. 264
- 6 Liisa Uusitalo, „Consumption in postmodernity“, v *The Active Consumer*, ed. Marina Bianchi (London: Routledge, 1998), str. 221
- 7 Turo-Kimmo Lehtonen a Pasi Mäenpää, „Shopping in the East-Centre Mall“, v *The Shopping Experience*, ed. Pasi Falk a Colin Campbell (London: Sage, 1997), str. 161
- 8 Michel Foucault, „Of the other spaces“, *Diacritics*, 1, 1986, str. 26
- 9 Richard Sennett, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life* (London: Faber & Faber, 1996), str. 34–6
- 10 Viz Steven Flusty, „Building paranoia“, v *Architecture of Fear*, ed. Nan Elin (New York: Princeton Architectural Press, 1997), str. 48–9. Také Zygmunt Bauman, *Globalizace: Důsledky pro člověka*, Mladá fronta, Praha, 1999
- 11 Viz Marc Augé, *Non-lieux: Introduction à l'anthropologie de la surmodernité* (Paris: Seuil, 1992). Také Georges Benko, „Introduction: modernity, postmodernity and social sciences“, v *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity*, ed. Georges Benko a Ulf Strohmayer (Oxford: Blackwell, 1997) str. 23–4
- 12 Jerzy Kociatkiewicz a Monika Kostera, „The anthropology of empty space“, *Qualitative Sociology*, 1, 1999, str. 43, 48
- 13 Sennett, *The Uses of Disorder*, str. 194
- 14 Zukin, *The Culture of Cities*, str. 263
- 15 Sennett, *The Fall of Public Man*, str. 260
- 16 Benko, „Introduction“, str. 25
- 17 Viz Rob Shields, „Spatial stress and resistance: social meanings of spatialization“, v *Space and Social Theory*, ed. Benko a Strohmayer, str. 194
- 18 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, (Berkeley: University of California Press, 1984); Tim Crowell, „Imagining the nomad: mobility and the postmodern primitive“, v *Space and Social Theory*, str. 362–3

- 19 Viz Daniel Bell, *The End of Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), str. 230–5
- 20 Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1997), str. 84
- 21 Nigel Thrift, „The rise of soft capitalism“, *Cultural Values*, duben 1997, str. 39–40. Thriftovy eseje lze popsat jako velmi bedlivé a významné, ale koncept „měkkého kapitalismu“, jak je použit v titulu i v textu, se zdá spíše zavádějící. Na softwarovém kapitalismu lehké modernizace však nic „měkkého“ není. Thrift poukazuje, že „tančení“ a „surfování“ patří k těm nevhodnějším metaforám, pro přiblížení povahy kapitalismu v jeho novém vtělení. Metafory jsou vybrány velmi dobře, neboť vyjadřují beztíži, lehkost a schopnosti tohoto hnutí. Na dennodenním tančení a surfování však není nic „měkkého“. Tanečníci a surfaři, především ti, co tančí na předlidsném parketu anebo surfují na pobřeží bičovaném divokým příbojem, musí být tvrdí a nepoddajní, a nikoli měkkí. A jsou tvrdí a nepoddajní tak jako málo jejich předchůdců. Softwarový kapitalismus není o nic méně tvrdý a pevný, než býval jeho hardwarový předchůdce. Ani tekuté není vždycky měkkým. Vezměte v úvahu např. záplavu, povodeň nebo protrženou hráz.
- 22 Viz Georg Simmel, „A chapter in philosophy of value“, v *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, překl. K. Peter Etkorn (New York: Teachers College Press, 1968), str. 52–4. Český překlad *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, přel. Miloslav Petrušek, SLON, Praha 1997.
- 23 Eileen Applebaum a Rosemary Batt, *The New American Workplace* (Ithaca: Cornell University Press, 1993). Zde citováno podle Richarda Sennetta, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton Co., 1998), str. 50
- 24 Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 61–2
- 25 Anthony Flew, *The Logic of Mortality* (Oxford: Blackwell, 1987), str. 3
- 26 Viz Michael Thompson, *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value* (Oxford: Oxford University Press, 1979), zvláště str. 113–19
- 27 Leif Lewin, „Man, society, and the failure of politics“, *Critical Review*, zima-jaro 1998, str. 10. Kritizovaný citát pochází z předmluvy G. Tullocka ke knize Williama C. Mitchella a Randyho T. Simmonse, *Beyond Politics: Markets, Welfare, and the Failure of Bureaucracy* (Boulder, Col.: Westview Press, 1994).
- 28 Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, překl. Malcolm Imrie (London: Verso, 1990), str. 16, 13

4. kapitola

PRÁCE

Radnice v Leedsu, ve městě, ve kterém jsem strávil posledních třicet let života, je velkolepým monumentem vyjadřujícím pyšné ambice a sebevědomí kapitánů průmyslové revoluce. Tato grandiózní a okázalá budova potavená v polovině 19. století, celá obložená kamenem, měla vydržet navždy, tak jako řecký Parthenón nebo egyptské chrámy, které se snaží svou architekturou napodobit. Ústředím budovy je obrovský sál, ve kterém se obyvatelé města měli scházet k pravidelným diskusím a rozhodovat o tom, jaké budou další kroky na cestě k ještě větší slávě města i Britského impéria. Pod stropem velké haly si lze přečíst pravidla, napsaná zlatými a rudými písmeny, která měla vést každého, kdo by se k této cestě „za lepším“ připojil. Nacházíme zde posvátné principy sebejisté a prosazující se buržoazní etiky: „Poctivost a upřímnost jsou tou nejlepší politikou“, „Auspicium melioris aevi“ anebo „Zákon a pořádek“. Mezi nimi je i jedna, která dělá dojem svojí sebevědomou a nekompromisní stručností: „Kupředu“. Na rozdíl od současného návštěvníka radnice neměli radní města Leedsu o jeho významu pochyb. Určitě neměli potřebu ptát se, co idea „pohybu vpřed“, které

se říká „pokrok“, vlastně znamená. Věděli o rozdílu mezi „kupředu“ a „zpátky“, a to jistě stačilo. Mohli dokonce prohlásit, že dobře vědí, co to je „pokrok“, protože *praktikovali* činnost, jež tento rozdíl realizovala: hned vedle „Kupředu“ byla zlatou a rudou barvou vymalována jiná zásada: „Labor omnia vincit“. „Kupředu“ znamenalo cíl, místo určení, práce pak byla prostředkem, který je měl k tomuto cíli dovést. Radní, kteří radnici dali postavit, cítili dost síly a jistoty, aby ve vytčeném směru pokračovali, dokud nedojdou svého cíle.

25. května 1916 řekl průmyslník Henry Ford dopisovateli novin *Chicago Tribune*:

„Historie je víceméně blbost. My nepotřebujeme tradici. Chceme žít v přítomnosti a jediná historie, jež za něco stojí, je ta, kterou vytváříme teď.“

Ford byl proslulý tím, že říkal nahlas a zřetelně to, co by si jiní předem dvakrát promysleli. Pokrok? To přece není „dílo dějin“. Je to *naše* dílo, je to práce *nás*, kteří žijeme teď, v *přítomnosti*. Jediná historie, která má cenu, je ta, jež sice ještě není, ale kterou brzy vytvoříme: je to *budoucnost*, o níž jiný americký pragmatik a zemitý realista, Ambrose Bierce, napsal o deset let dřív ve svém *Ďábově slovníku*, že to je „období, kdy se dobře daří našim věcem, naši přátelé mluví pravdu a naše štěstí je trvale zajištěno“.

Moderní sebedůvěra dodala naší odvěké lidské zvědavosti, týkající se budoucího, nového lesku. Moderní utopie přestaly být pouhými utopiemi, natož jalovými sny: staly se deklarací, vyjádřením naší

víry, že to, po čem jsme vždycky toužili, lze uskutečnit a bude uskutečněno. Na budoucnost jsme začali nahlížet jako na ostatní produkty společnosti výrobců: jako na věc, již je třeba vymyslet, navrhnout, naplánovat a pak se pustit do procesu její výroby. Budoucnost je možné vytvořit. Budoucnost se stala výtvořem lidské práce, práce pak zdrojem veškerého tvoření. Ještě v roce 1967 Daniel Bell napsal, že:

Každá dnešní společnost je odhodlána povzbuzovat ekonomický růst, pozvedat životní úroveň svého obyvatelstva, a je *tudíž* (zdůraznil Z. B.) připravena projektovat, usměrňovat a kontrolovat společenské změny. Soudobé studie se tolik liší od minulých právě v tom, že se orientují na specifické cíle sociální politiky; a spolu s touto novou dimenzí jsou, sebevědomě, utvářeny novou metodologií, která slibuje zajistit mnohem spolehlivější základnu realistických alternativ a rozhodnutí...¹

Ford by jistě triumfálně proklamoval totéž, co nedávno tesklivě poznamenal Pierre Bourdieu: Aby člověk ovládl budoucnost, musí mít kontrolu nad přítomností.² Ti, kdo přítomnost ovládají, si mohou být jisti, že budoucnost přinutí jejich záležitosti, aby se jim dařilo, aby prospívaly, a z téhož důvodu si mohou dovolit ignorovat minulost: oni, a jen oni, si mohou dovolit zacházet s historií jako s „blbostí“ – což lze přeložit do elegantnějšího jazyka jako „nesmysl“, „humbuk“ nebo „podfuk“. Přinejmenším nemusí věnovat minulosti víc pozornosti, než si takovéto věci zasluhují. Pokrok tu není proto, aby pozvedal či zušlechťoval historii. „Pokrok“ je především dekla-

rací víry, že historie nestojí ani za zlámanou grešli, odhodláním dát jí vale.

Pokrok a důvěra v historii

Jde o toto: „pokrok“ neznamená kvalitu dějin, ale *sebevědomí přítomnosti*. Ten nejhlubší, možná že jediný význam pokroku tvoří dvě víry, které jsou velmi úzce spojeny – víra, že „čas je na naší straně“, a víra, že my jsme ti, kteří „hýbou světem“. Obě tyto víry žijí a umírají společně – budou žít, dokud moc hýbat světem bude nacházet své každodenní potvrzení ve skutečných lidech. Jak to vyjádřil Alain Peyrefitte: „Jediným zdrojem, schopným proměnit pustinu v zemi zaslíbenou, je vzájemná důvěra jednotlivých členů společnosti a důvěra všech v budoucnost, v níž budou společně žít.“³ Všechno ostatní, co bychom o „podstatě“ ideje pokroku rádi řekli nebo slyšeli, je sice pochopitelná, přesto však zavádějící snaha o „ontologizaci“ tohoto pocitu důvěry a sebevědomí.

Jsou dějiny opravdu pochodem za lepším příchodem a naplněním štěstí? I kdyby to byla pravda, jak bychom to mohli vědět? My, kteří si myslíme, že to víme, přece nežijeme v minulosti; a ti, kteří žili v minulosti, zase nežijí dnes. Kdo tedy může učinit srovnání? Kdo může posoudit, jestli je pokrok tím, co od něj očekáváme? Ať už do budoucnosti prcháme (tak jako Anděl historie Benjamina/Kleeho) znechucení minulostí a hnání jejími hrůzami, anebo (jak se nás snaží přesvědčit dějinná verze whigů, spíše optimistická než dramatická) spěcháme do budouc-

nosti přitahování nadějí, že se „naším záležitostí bude dařit“, tím jediným „dokladem“ o tom, kam kráčíme, je hra naší paměti a představivosti. A tím, co je spojuje nebo rozděluje, je naše sebejistota, nebo naopak její absence. Pro lidi, kteří jsou si jisti svou mocí změnit svět, je „pokrok“ axiomem. Lidem, kteří mají pocit, že se jim věci vymykají z rukou, by idea pokroku ani nepřišla na mysl, a kdyby o ní slyšeli, museli by se jí smát. Mezi oběma protichůdnými stavy existuje jen málo místa pro debatu *sine ira et studio*, natožpak pro konsenzus. Henry Ford by se možná o pokroku vyjádřil stejně jako o cvičení: „Cvičení je blbost. Jestli jste zdraví, nemáte ho zapotřebí; jestli jste nemocní, stejně cvičit nemůžete.“

Jestliže je ovšem naše sebejistota – uklidňující pocit, „že ovládneme přítomnost“ – jediným základem, na kterém stavíme svou důvěru v pokrok, pak se nelze divit, že v naší době musí být tak nepevná a vratká. Důvody není nesnadné vypátrat.

Za prvé je to do očí bijící nepřítomnost *aktéra* schopného „pohnout světem kupředu“. Tou nejbolestivější, přesto však jen minimálně zodpověditelnou otázkou naší doby tekuté modernosti není „Co je třeba udělat?“ (aby byl svět lepší a šťastnější), ale „Kdo to udělá?“ Kenneth Jowitt⁴ ohlásil kolaps „Jošuoova diskurzu“, který donedávna tvořil základ našeho uvažování o světě, o jeho vyhlídkách a nutil svět, aby byl „centrálně organizován, přísně vymezen a trpěl hysterickou posedlostí neprostupností hranic“. V takovémto světě by se stěžily objevily pochyby o projektu „moderního pokroku“: svět „Jošuoova diskurzu“ byl přece jen trochu jiný, než je kombinace mocného činitele a rezi-

duí/účinků jeho akcí. Tato představa měla pevný epistemologický základ, tvořený entitami tak pevnými, netřesitelnými a nezdočnými, jako byly Fordova továrna nebo suverénní státy (když ne suverénní ve skutečnosti, pak alespoň ve svých ambicích a odhodlání), projektující řád a vykonávající nad ním správu.

Tento základ důvěry v pokrok je dnes markantní především díky svým trhlinám a svému chronickému rozpadání. I ty nejpevnější a nejméně pochybné prvky této důvěry dnes kvapem přicházejí o svou kompaktnost spolu se suverenitou, věrohodností a spolehlivostí. Nejakutněji je možná cítit mizení moderního státu, jeho úpadek, jenž znamená, že politice, která až dosud rozhodovala o tom, co by se mělo udělat a kdo by to měl udělat – je odebrána její moc pobízet lidi k činu – moc konat. Zatímco všichni aktéři politického života zůstávají tam, kde je doba „tekuté moderny“ našla – tak jako dříve jsou spjati s příslušnými lokalitami –, moc už protéká mimo jejich dosah. Naše zkušenost se podobá zkušenosti pasažérů letadla, kteří najednou, vysoko na nebi, přišli na to, že v pilotní kabině nikdo není, že je prázdná. Guy Debord říká: „Kontrolní a řídicí středisko je skryto: už nikdy ho neobsadí nějaký známý politický vůdce nebo nějaká zřejmá ideologie.“⁵

Za druhé je stále méně zřejmé, co může aktér – jakýkoli aktér – udělat, aby vylepšil podobu světa v tom nepravděpodobném případě, že by byl dost mocný, aby to udělal. Všechny obrazy šťastné společnosti, během minulých dvou století vymalované tolika štětci a tolika barvami, prokázaly, že jde buď o nedosažitelné vzdušné zámky, nebo že jsou (v případech, kdy byl

ohlášen jejich příchod) nevhodné pro život. Bylo prokázáno, že každá forma sociálního projektu produkuje tolik bídy, kolik štěstí, ne-li více. To se ve stejné míře týká obou hlavních antagonistů – dnes zbankrotovaného marxismu i ekonomického liberalismu, který je v přítomnosti na vzestupu. (Jak v roce 1989 poukázal Peter Drucker, nesporně ten nejvýmluvnější advokát liberálního státu, „laissez-faire příliš slibovalo »spásu od společnosti«: odstranění veškerých překážek, tak aby individuální zisk ve finále dokázal vytvořit dokonalou – nebo alespoň tu nejlepší možnou – společnost“. A z téhož důvodu nelze již brát jeho chvástání vážně.) Otázka „Jaký typ myšlení dokáže úplně popřít Osvětim... proces směřující k univerzální emancipaci“, položená Françoisem Lyotardem ve své době oběma vážným ideologickým konkurentům, je nezodpovězena a takovou zůstane. Vrchol „Jošuaova diskurzu“ již máme za sebou: všechny dosud vymalované vize světa mají nepříjemnou pachůf a ty, které dosud namalovány nejsou, jsou a priori podezřelé. Nyní kráčíme „vpřed“ bez představy o cíli, který by nás vedl, nevzhlížíme již k nějaké lepší, spravedlivé společnosti, a vlastně si ani nejsme jisti tím, co nás v netečné společnosti, v níž žijeme, ještě činí ochotnými běžet. Verdikt Petera Druckera: „už nikdy žádnou spásu od společnosti“ a „každý, kdo proklamuje »Velkou společnost«, tak jako před pouhými dvaceti lety Lyndon Baines Johnson, by se dnes zesměšnil,“⁶ dokonale zachytil pocit naší doby.

Moderní pletka s pokrokem – se životem, který lze „vyřešit“, který může být ještě víc uspokojivý, a proto je třeba ho vylepšit – však ještě neskon-

čila a hned tak neskončí. Modernost nezná jiný než „vytvořený“ život: život moderních lidí je úkolem, nikoli něčím daným, úkolem dosud nenaplněným, nehotovým, vytrvale si žádajícím pozornost a nové úsilí. Lidská situace na úrovni „tekuté“ modernosti nebo „lehkého“ kapitalismu učinila tuto modalitu života ještě význačnější: pokrok není jen dočasným měřítkem, provizoriem, které se nakonec (a brzy) dopracuje do stavu dokonalosti (což je situace, kdy již bylo vykonáno vše, co být vykonáno mělo, a žádné další změny již není zapotřebí), ale ustavičnou, neustuchající, možná nekončící výzvou a nutností.

Vyhlíží-li ovšem idea pokroku v jeho současné inkarnaci natolik cize, že se musíme ptát, zda ještě existuje, je tomu tak proto, že pokrok byl dnes jako tolik jiných parametrů moderního života „individualizován“; přesněji – *deregulován* a *privatizován*. Pokrok je deregulován – a protože nabídek na „upgradování“ současné reality je mnoho a jsou různé, byla otázka, zda partikulární inovace opravdu znamená vylepšení, ponechána volnému soutěžení před i po jejím vyhlášení a zůstává problematickou i po volbě, ke které již došlo. Pokrok je privatizován – snaha o vylepšení života už není kolektivním, ale individuálním projektem: jsou to individuální muži a ženy, od koho se očekává, že individuálně využijí své inteligence, zdrojů a průmyslu, aby se dopracovali k mnohem uspokojivější situaci a vzdali se všech aspektů současného stavu, vůči kterým cítí odpor. Jak řekl ve své studii, zkoumající současnou *Risikogesellschaft*, Ulrich Beck:

Tendence míří k individualizovaným formám a podmínkám existence, které lidi nutí – v zájmu materiálního přežití – učinit předmětem plánování sebe samé... Člověk si ve skutečnosti musí sociální identitu vybrat, změnit ji, musí na sebe vzít toto riziko... *Sám jedinec se stává reprodukční jednotkou sociálního.*⁷

Otázka *uskutečnitelnosti* pokroku, ať již nazíraného jako úděl lidského druhu nebo cíl lidského jedince, však zůstává stejná, jakou byla, než došlo k jeho deregulaci a privatizaci – přesně jak to řekl Pierre Bourdieu: abychom mohli projektovat budoucnost, je třeba ovládnout přítomnost. To, na čem dnes jedinec lpí, je přítomnost. To, na čem záleží, je sama inovace. U mnohých, možná že u většiny, našich současníků je však jejich individuální vláda nad přítomností přinejlepším slabá, většinou dokonce očividně chybí. Žijeme ve světě univerzální flexibility, v podmínkách akutní a bezvýhodné *Unsicherheit*, která prostupuje všechny aspekty individuálního života – zdroje našeho živobytí stejně jako partnerské vztahy, společné zájmy našich profesních parametrů jako naší kulturní identity, způsoby naší prezentace na veřejnosti jako modely naší normality a způsobilosti, tvorbu hodnot jako naše způsoby, jak jich dosáhnout. Bezpečných přístavů důvěry je málo a jsou od sebe vzdáleny. Důvěra pluje většinu času bez jakéhokoli zakotvení a marně hledá nějaké útočiště, chráněné před bouří. Všichni jsme dostali tvrdou lekci, že i ty nejlépe a pracně připravené plány mají nepříjemný sklon nefungovat a přinášet výsledky, které se hodně liší od našich očekávání, že naše pracné úsilí „dát věci do pořádku“ čas-

to vede do ještě většího chaosu, beztvorosti a zmatku a že sama naše snaha eliminovat nahodilosti a nepříjemné situace není ničím víc než hrou náhod.

Věda, věrna svým zvyklostem, velmi rychle pochopila podněty nové historické zkušenosti a reflektovala je ve vědeckých teoriích chaosu a katastrofy. Věda, kdysi rozhýbaná vírou, že „Bůh nehraje v kostky“, že vesmír je v podstatě deterministický a úkolem člověka je vypracovat kompletní inventář jeho zákonů, aby skončilo hledání cesty ve tmách a každý čin člověka byl neomylný, aby vždycky pokračoval přesně podle plánu a správným směrem, v současnosti začíná chápat endemicky nedeterministickou povahu světa, obrovskou roli, jakou ve všem hraje náhoda, a spíše výjimečnost než normalnost řádu a rovnováhy. Vědci, také věrni svým zvyklostem, vrátili vědecky zpracované novinky zpátky do oblasti, v níž poprvé došlo k jejich intuitivnímu pochopení, jmenovitě do světa lidského konání. A tak například můžeme v populární a vlivné interpretaci filosofie Davida Ruella, inspirované současnou vědou, číst, že „deterministický řád vytváří chaos náhod“:

Ekonomická pojednání... působí dojmem, že roli zákonodárců a odpovědných vládních činitelů je najít a implementovat rovnovážný stav, který by byl výhodný zejména pro komunitu. Příklady chaosu ve fyzice nás však poučují, že jisté dynamické situace, místo aby vedly ke stavu vyváženosti, iniciují dočasně chaotický a nepředvídatelný vývoj. Zákonodárci a odpovědní činitelé by tudíž měli počítat s tím, že jejich rozhodnutí směřující k větší rovnováze

budou produkovat spíše velmi nepříjemné a nepředvídané výkyvy s možná katastrofálními důsledky.⁸

Ať již byla práce povznesena do postavení nejpřednější z hodnot moderní doby pro kteroukoli z mnoha svých ctností, nejnápadnější mezi nimi byla rozhodně její úžasná, dokonce snad magická schopnost dát tvar beztvorému a trvalost pomíjivému. Díky této schopnosti mohla být pracovní síle oprávněně přisouzena hlavní, možná rozhodující role v ambicích moderní doby podmanit si, ovládnout a kolonizovat budoucnost, kdy chaos bude nahrazen řádem a nahodilosti předvídatelným (a ovladatelným) vývojem událostí. Práci bylo přisouzeno mnoho ctností a blahodárných účinků, například přispění k růstu bohatství a eliminaci bídy; především je však třeba ocenit její vklad k zavádění řádu, tento dějinný čin, kterým byla lidskému druhu vložena do rukou odpovědnost za jeho vlastní osud.

„Práce“ takto chápána byla aktivitou, při níž mělo být lidstvo jako celek při realizaci své historie zaměstnáno spíše svým osudem a přírodou nežli volbou. Takto definovaná „práce“ byla kolektivním usilováním, jehož se má účastnit každý jednotlivý člen lidského rodu. Všechno ostatní bylo pouhým důsledkem: obsazení práce do role „přirozené situace“ člověka, neúčast na práci jakožto sociální abnormalita; obvinění této „odchytky od přirozenosti“ za stávající bídu a strádání, deprivaci a zpustlost; ocenění služebně nejstarších mužů a žen podle hodnoty vkladu jejich práce do celkového úsilí druhu; a přisouzení předního místa práci mezi lidskými aktivitami, ve-

doucími k morálnímu sebezdokonalení a k zavedení obecných etických norem do společnosti.

Když se *Unsicherheit* stává permanentní a je jako taková nazírána, existence přestává být pocíťována jako zákonitý, konzistentní a kumulativní řetězec aktivit, ale spíše jako hra, při které „venkovní svět“ je světem hráčů a chová se stejně jako všichni hráči – drží si karty těsně u těla. Tak jako při kterékoli jiné hře mají plány pro budoucnost sklon k pomíjivosti, proměnlivosti a nestálosti a nesahají dál než k několika málo následujícím tahům.

Bez situace konečné dokonalosti, rýsuující se na obzoru lidských snah, bez důvěry v samozřejmou efektivitu našeho usilování má idea „totálního“ řádu, který by měl být budován patro po patru pokračujícím, konzistentním a cílevědomým pracovním úsilím, jen málo smyslu. Čím méně ovládneme přítomné, tím méně lze zahrnout do nějakého našeho plánu „budoucnost“. Časové úseky, označované jménem „budoucnost“, jsou čím dál kratší a rozpětí života v jeho celku je porcováno do jednotlivých epizod, rozdávaných jako karty, „jedna za druhou“. Kontinuita již není příznakem zdokonalování. Kdysi kumulativní a dlouhodobá povaha pokroku dnes uvolňuje cestu požadavkům, směřujícím ke každé z jednotlivých epizod zvlášť: význam každé jednotlivé epizody ve sledu je třeba objevit a plně zkonsumovat, dřív než tato epizoda skončí a začne další. V životě, jemuž vládne princip flexibility, nemohou být životní strategie a plány jiné než krátkodobé.

Jacques Attali nedávno prohlásil, že našemu uvažování o budoucnosti a naší roli v ní začíná dominovat představa labyrintu, i když zatím jen skrytě; tato před-

stava se stává hlavním zrcadlem, ve kterém naše civilizace v daném stadiu reflektuje svou vlastní podobu. Symbolika labyrintu alegorizujícího lidskou situaci, byla poselstvím, jež pohyblivé nomádské společnosti přinášely usedlíkům. Tisíciletí uplynula a usedlíci konečně získali sebevědomí a odvahu reagovat na výzvu labyrintního údělu. Attali poukazuje, že „ve všech evropských jazycích se slovo *labyrinth* stalo synonymem umělého složitosti, složitosti, složitosti, složitosti, neprostupné a tmavé houštiny. »Přehlednost« se naopak stala synonymem logiky.“

Usedlíci se snažili učinit zdi průhlednými, křivolaké cesty se snažili napřímít a dobře označit, průchody dobře osvětlit. Sestavili rozličné cestovní průvodce a jednoznačné návody k použití pro všechny příští cestovatele, aby věděli, kde je třeba zahrnout a čeho se cestou vyvarovat. A tohle všechno jen proto, aby na konci zjistili, že labyrint stojí pevně na svém místě; jestli se vůbec něco změnilo, pak snad to, že labyrint je ještě ošidnější, nebezpečnější a zmatenější díky vši té změti překřížených tras a stop a neustávajícímu přibývání dalších, nových křivolakých cest a průchodů k těm, které tu byly dřív, a nových slepých uliček vedle těch, do nichž jsme již tolikrát předtím zabloudili. Usedlíci se tak stali „nedobrovolnými nomády“, připomínajícími si s velkým zpožděním poselství, které na počátku své dějinné cesty obdrželi od kočovníků, a snažícími se vybavit jeho dávno zapomenutý obsah, jenž – jak předpokládají – mohl obsahovat „moudrost potřebnou pro budoucnost“. Labyrint se znovu stává čelním předobrazem lidské situace – „nepřehledným a tma-

vým místem, jehož půdorys se nemusí řídit nějakými pravidly. V labyrintu vládne náhoda a překvapení, což je evidentní signál porážky Čistého Rozumu.“⁴⁹

V nekompromisně labyrintním světě se i lidská práce štěpí do sebou uzavřených epizod, tak jako celý lidský život. Stejně jako v případech jiných činností, do kterých se lidé pouštějí, je úkol držet se směru blízkého plánu jeho aktérů těžko dosažitelný. Práce se z oblasti budování řádu a snahy o ovládnutí budoucnosti přesouvá do oblasti hry; akt práce se stává spíše strategií hráče, jenž si zadává skromné krátkodobé úkoly, které nesahají dál než jeden dva tahy dopředu. Nejde o víc než o bezprostřední efekt každého jednotlivého tahu; výsledky musí být vhodné k okamžité spotřebě přímo na místě. Předpokládá se, že svět je plný předlouhých mostů a člověk by o nich neměl přemýšlet, dříve než na ně vstoupí, což se vbrzku sotva stane. Každou překážku je třeba zdolávat postupně; život je sledem epizod – každou je třeba předem prokalkulovat, neboť každá má vlastní ekvilibrium zisků a ztrát. Životní cesty se ve svém průběhu nestávají čím dál přírnějšími, a když se nám podaří úspěšně vybrat jednu zatáčku, nezaručuje to, že zvládneme i tu další.

Lze říci, že i práce změnila svůj charakter. Stále častěji jde o jednorázový akt: trik *brikolážisty*, šejdíře, který se vždycky zaměří jen na to, co je právě po ruce, je tím inspirován i omezován, je spíše utvářený nežli utvářející, je spíše výsledkem náhody než produktem uvážlivého plánování. Pozoruhodně nám to připomíná proslulého „kyber-krtku“, který věděl jen to, jak se přemísťovat od jedné elektrické zásuvky ke druhé, aby si mohl dobít energii...

Možná že mnohem výstižnější pro vyjádření změněného charakteru práce, vytržené z velkého projektu univerzálně sdíleného lidského poslání i z neméně grandiózního plánu celoživotního povolání člověka, by byl výraz „vrtat se v něčem“. Práce, zbavená eschatologických dekorací a odtržená od svých metafyzických kořenů, ztratila ústřední význam, který jí byl přisouzen ve světě hodnot, jež dominovaly epoše pevné modernosti a těžkého kapitalismu. Práce už nemůže nabídnout bezpečnou osu, kolem níž se lze otáčet a odvozovat od ní definice sebe sama, svou identitu a svůj životní plán. A nelze ji považovat ani za etický základ společnosti, ani za etickou osu individuálního života.

Namísto toho práce získala – spolu s dalšími životními aktivitami – převážně estetický význam. Očekává se, že práce nám bude potěšením, že bude sama sebou radostí, bez ohledu na skutečné či domnělé výsledky, které přináší našim bližním, národu či zemi, neřku-li budoucím generacím. Jen málo lidí si může nárokovat privilegium, prestiž nebo čest – a když, tak jen málokdy –, že jejich práce má nějakou důležitost nebo přispívá k obecnému prospěchu. Zřídka se od práce očekává, že bude „zusušlečťovat“ své aktéry, dělat z nich „lepší lidi“, a málokdy se z téhož důvodu dočká nějaké vážnosti a úcty. Namísto toho se poměruje a cení podle své schopnosti bavit a uspokojovat. Musí uspokojovat, nikoli však eticky (uspokojovat jakousi prométheovskou hrdost výrobce a tvořitele), ale spíše estetické potřeby a přání spotřebitele, hledače vzruchů a sběratele zážitků.

Vzestup a pád pracovní síly

Podle OED je první použití slova „pracovní síla“ ve smyslu „fyzické námahy směřující k zabezpečení materiálních potřeb komunity“ zaznamenáno v roce 1776. O století později již začala mít „pracovní síla“ význam „kolektivu pracujících a sloužících“, kteří tuto roli zastávají při výrobě, a krátce nato i význam odborů a dalších orgánů, jež oba významy propojily a přetvořily v politický problém a nástroj politické moci. Použití slova *labour* v angličtině je pozoruhodné, protože se zostrá zaměřilo na strukturu „pracovní trojice“ – těsného propojení (vskutku sémantická konvergence spjatá s identitou osudu) významu přisouzeného práci („fyzické i mentální dřině“), semknutosti těch, kteří pracují, ve třídě pracujících, politiky založené na tomto sebeurčení – jinými slovy propojení mezi fyzickou dřinou, pasovanou na hlavní zdroj bohatství a společenského úspěchu, a sebeurčením dělnického hnutí. Společně rostli a společně i padali.

Většina historiků ekonomie souhlasí s tím (viz nedávný souhrn jejich poznatků od Paula Bairoca),¹⁰ že pokud jde o úroveň bohatství a příjmu, mezi civilizacemi na vrcholku sil nebylo takřka možné rozlišovat: bohatý Řím prvního století, Čína jedenáctého století, Indie sedmáctého století se příliš neliší od evropských zbohatlíků na prahu průmyslové revoluce. Podle některých ukazatelů byl v západní Evropě osmnáctého století příjem na hlavu jen o 30 % vyšší než v tehdejší Indii, Africe nebo v Číně. Stačilo jedině století a toto procento se proměnilo k nepoznání. Již

od roku 1870 byl příjem na hlavu v industrializované Evropě jedenáctkrát vyšší než v nejhudších zemích světa. Během následného století vzrostl faktor pětinásobně a v roce 1995 již dosáhl padesátinásobku. Ekonom Daniel Cohen poukazuje: „Troufám si říci, že fenomén nerovnosti mezi národy je poměrně nedávného původu; jde o produkt posledních dvou století.“¹¹ A tak se objevila idea pracovní síly jakožto zdroje bohatství i politika zrozená z tohoto předpokladu a jím vedená.

Nová planetární nerovnost, nové sebevědomí a pocit nadřazenosti, které ji následovaly, byly stejně spektakulární jako bezprecedentní: najednou bylo zapotřebí nových teorií, nových rámců uvažování, jež se je měly pokusit intelektuálně asimilovat. Takové nové teorie a rámce poskytla novorozená věda zvaná politická ekonomie, která měla nahradit fyziokratické a merkantilistické představy, jež provázely Evropu na cestě k moderní fázi jejích dějin až na práh průmyslové revoluce.

Nebylo, řeklo by se, „žádnou náhodou“, že tyto nové teorie se poprvé dočkaly svého použití ve Skotsku, v zemi, která byla stejně uvnitř jako mimo hlavní proud průmyslové revoluce. Skotsko jí bylo zároveň účastno i neúčastno, bylo fyzicky i psychologicky blízké zemi, jež se měla stát epicentrem nastupujícího průmyslového řádu, Anglii, přesto po jistou dobu zůstalo relativně imunní vůči její ekonomice i kulturnímu vlivu. Tendence vycházející na plně obrátky z „centra“ jsou zpravidla nejdříve patrné a nejzřetelněji artikulovatelné v místech dočasně odsunutých na „okraj“. Život na periferiích civilizač-

ních center znamená být sice dost blízko, abychom věci viděli jasně, ale přesto dost daleko, abychom si je dokázali „objektivizovat“ a své dojmy a postřehy zformovali a zhuštili do konceptů. Nebylo tedy „pouhou shodou okolností“, že ze Skotska přišlo evangelium: bohatství pochází z práce, pracovní síla je hlavním, možná dokonce jediným zdrojem bohatství.

Jak se vyjádřil Karl Polanyi, aktualizující o mnoho let později názor Karla Marxe, počátečním bodem „velké transformace“, která zrodila nový průmyslový řád, bylo oddělení pracovních sil od zdrojů jejich živobytí. Tato závažná událost byla součástí mnohem komplexnějšího rozchodu: byly vytvořeny podmínky pro to, aby pracovní síla byla (spolu se zemí a s penězi) nadále považována za pouhé zboží a jako s takovým se s ní zacházelo.¹² Mohli bychom říci, že šlo o podobnou novou diskontinuitu, která pracovní síle i jejím držitelům umožnila volnost pohybu. Pohyblivost připravila pracovní sílu pro jiné („lepší“ – mnohem užitečnější a ziskovější) použití a po rekombinaci ji učinila součástí jiného („lepšího“ – mnohem užitečnějšího a ziskovějšího) uspořádání. Oddělení výrobních aktivit od jiných životních činností umožnilo, aby „fyzická a mentální námaha“ zatuhla ve svébytný fenomén – stala se z ní „věc“, kterou bylo možné pojímat jako všechny ostatní věci – „manipulovat“ jí, přesouvat ji, spojovat s jinými „věcmi“ nebo ji rozdělit vedví.

Kdyby k této rozluce nedošlo, byla by malá šance, aby idea práce byla mentálně oddělena od „celku“, k němuž „přirozeně“ patřila a kondenzovala jako soběstačný předmět. V předindustriální vizi bohat-

ství byla takovým celkem „země“ – kompletní s těmi, kteří na ní pracovali, obdělávali ji a sklízeli její plody. Nový industriální řád a konceptuální síť, jež umožnila proklamovat nástup jiné – industriální – společnosti, se zrodily v Británii; právě tato země vynikala nad ostatní evropské sousedy, protože jako první zničila své rolnictvo a s ním i „přirozené“ pojítka mezi zemí, lidskou prací a bohatstvím. Ty, kteří obdělávali zemi, bylo nejprve zapotřebí učinit zbytečnými, aby žili bez cíle a „bez pána“, aby v nich bylo možno spatřovat jen jakési mobilní kontejnery nebo nositele „pracovní síly“, čekající na využití; tato síla byla plným právem nazvána potenciálním „zdrojem bohatství“.

Tato nová přebytečnost a vykořenení pracovních sil byly, jak se ukázalo, současníky reflektovány jako jakási emancipace práce – součást vzrušujícího pocitu osvobození lidských schopností od tíživých a otupujících provinciálních (a feudálních) omezení, od síly zvyku a vrozené lhostejnosti. Emancipace pracovní síly od jejích „přirozených omezení“ však nedovolila, aby zůstala volná a vznášela se bez připoutání a „bez pána“ na dlouhou dobu; nedarovala jí ani úplnou nezávislost, ani možnost svobodně o sobě rozhodovat, usadit se podle vlastní volby nebo pokračovat za svými cíli. Odstraněné nebo již nefungující sebereproduktivní „tradiční způsoby života“, jejichž součástí byla i práce, nahradil jiný řád; tentokrát řád předem naplánovaný, vědomě „vybudovaný“, nikoli již nějaký sediment bezcílně meandrujícího osudu a trapných omylů historie, ale produkt racionálního uvažování a činu.

Jakmile se přišlo na to, že pracovní síla je zdrojem bohatství, úkolem rozumu se stalo vytěžit, vysát a vyexploatovat tento zdroj s maximální účinností.

Někteří komentátoři, naplnění nespoutaným novým duchem moderní doby (tím nejznámějším byl jistě Karel Marx), viděli v konci starého řádu především výsledek osvobozujícího výbuchu: exploze bomby, nastražené kapitálem přesvědčeným o nevyhnutelném „roztavení pevného a znesvěcení posvátného“. Jiní, mnohem skeptičtější a méně nadšení, jako de Tocqueville, spatřovali v konci starého řádu spíše příklad imploze než exploze: ohlížejíce se zpět, povšimli si semen zániku v srdcích *ancien régime* (vždy je snazší odhalit je nebo odhadnout při retrospekci) a v dobovém vzrušení a naporování nových pánů viděli v podstatě kopání do mrtvol, nic více než snahu s novým elánem nasadit přesně takové zázračné léky, jaké již starý řád testoval dávno předtím ve svém zoufalém, přesto však marném úsilí o odvrácení nebo alespoň odročení vlastního skonu. Pokud šlo o vyhlídky nového režimu i záměry jeho pánů, bylo tu jen málo signálů: starý, nyní zanikající řád měl být nahrazen novým, méně zranitelným a mnohem životaschopnějším než jeho předchůdce. Bylo třeba vyprojektovat a zkonstruovat nová pevná tělesa, která by zaplnila prázdnotu, jež zůstala po tělesech rozpuštěných. Věci postavené na vodě bylo zapotřebí znovu upevnit, zakotvit je mnohem bezpečněji než dříve. Kdybychom měli týž záměr vyjádřit dnes módní frází, řekli bychom, že to, co bylo „zbaveno tělesnosti“, bylo nezbytné dříve nebo později „znovu ztělesnit“.

Zničení starých místních/komunitních vazeb, vyhlášení války tradičním způsobům a zvykovým pravidlům, rozcupování a rozdrčení *les pouvoirs intermédiaires* – to je souhrnný výsledek všeho, co patřilo k intoxikujícímu deliriu „nového začátku“. „Tavení pevných těles“ bylo pocítováno jako tavení železné rudy při odlévání ocelových pilířů. Roztavená, nyní tekutá realita se zdála připravena k přeměrování a nalití do nových forem. Měla teď dostat tvar, kterého by nedosáhla, kdyby jí bylo dovoleno téci řečištěm, jež si sama proklestí. Zdálo se, že žádný, jakkoli ambiciózní cíl nepřesahoval schopnosti lidského uvažování, objevování, vynalézání, plánování a jednání. I když šťastná společnost – společnost šťastných lidí – ještě nečekala za nejbližším rohem, byla již anticipována na rýsovacích prknech přemýšlivých mužů a jimi načrtnuté obrysy začaly být ztělesňovány v kancelářích mužů činu. Úkolem, jemuž se muži myšlenky i muži činu rozhodli společně věnovat své pracovní síly, byla konstrukce nového řádu. Nové svobody mělo být využito v úsilí o dosažení spořádané rutiny budoucnosti. Nic nemělo být ponecháno náhodě, rozmaru nebo nepředvídatelnému průběhu; nakonec nebyla přítomná podoba ponechána ničemu, pakliže ji bylo možné vylepšit a učinit mnohem užitečnější a efektivnější.

Nový řád, ve kterém budou všechny v současnosti volné cíle znovu spojeny v jediný celek, zbavený haraburdí minulých fatalit (trosečníci vysazení na pustém břehu nebo zahnaní větrem znovu naleznou zemi a usadí se na těch správných místech), musí být masivní, pevný, celý z kamene nebo vy-

kutý z oceli: tak aby vytrval. Velké bylo krásné; velké bylo racionální; „velké“ znamenalo moc, ambice a odvahu. Celé staveniště nového industriálního řádu bylo pokryto monumenty této moci a ambice; monumenty, které sice nebyly úplně nezničitelné, ale určitě byly vytvořeny tak, aby se na ně jako na nezničitelné pohlíželo: jako na obří továrny plné objemných soustrojí a mas určených k jejich obsluze, jako na hustou síť kanálů, mostů a kolejí, přerušovaných majestátními železničními stanicemi, jež měly napodobovat pradávne chrámy vybudované k uctívání věčnosti a věčné slávy uctivačů.

Týž Henry Ford, který prohlásil, že „historie je blbost“, že „nepotřebujeme tradici, ale přejeme si žít v přítomnosti“, a že „jediná historie, která má nějakou cenu, je ta, kterou děláme dnes“, jednoho dne zdvojnásobil mzdy svých dělníků. Důvodem pro tento neortodoxní krok bylo Fordovo přání zrazit nepříjemně vysokou pohyblivost pracovní síly. Přál si připoutat své zaměstnance jednou provždy k Fordovým závodům, aby se mu konečně začaly vyplácet peníze, které musel investovat do jejich přípravy a učení, aby se mu vracely znovu a znovu, po celý pracovní život jeho dělníků. Aby takového účinku dosáhl, musel svůj personál znehybnit, udržet ho tam, kde to pro něj bylo výhodné, než došlo ke kompletnímu využití pracovní síly jeho dělníků. Bylo třeba, aby byli závislí na zaměstnání v jeho továrně, aby svou pracovní sílu prodali *jejímu* vlastníkovi, tak jako on sám, jeho bohatství i moc, byly závislé na jejich zaměstnávání a využívání jejich pracovní síly.

Henry Ford nahlas vyjádřil to, co měli na srdci i jiní, ale dovolili si o tom hovořit jen šeptem; myslel na to, co v podobné kritické situaci mnozí také pocítovali, avšak nebyli schopni to vyslovit. Vypůjčit si Fordovo jméno pro označení univerzálního modelu záměru a praktik, charakteristických pro pevnou modernu nebo těžký kapitalismus, se tedy zdá na místě. Fordův model nového, racionálního řádu zavedl normu pro univerzální tendenci jeho doby: byl to ideál, kterého se snažili se střídavým úspěchem docílit všichni nebo většina podnikatelů té doby. Ideálem bylo spojit kapitál a pracovní sílu ve svazku, jenž by žádná lidská moc nerozdělila, ani by si to netroufla – tak jako sňatek uzavřený před tváří boží.

Pevná modernost byla zároveň dobou těžkého kapitalismu – zásnuby mezi kapitálem a pracovní silou upevnily jejich *vzájemnou závislost*. Námezdní síly byly závislé na kapitálu kvůli svému živobytí; kapitál byl závislý na námezdních silách kvůli své reprodukci a dalšímu růstu. Místo jejich společného setkání mělo pevnou adresu; ani jeden se nemohl jen tak přemístit jinam – oba partnery izolovaly a udržovaly ve společném vězení masivní zdi továrny. Kapitál a dělníci byli spojeni v dobrém i ve zlém, v nouzi i v bohatství, tak říkajíc dokud je smrt nerozdělí. Továrna byla jejich společným životním prostředím – bojištěm vzájemné zákopové války a zároveň i přirozeným domovem jejich nadějí a snů.

Tím, co kapitál a pracovní sílu postavilo tváří v tvář a svázalo je dohromady, byla transakce nákupu a prodeje; každý z nich měl kvůli svému přežití formu adekvátní této transakci: vlastníci kapitálu potřebovali

schopnost pokračovat v nákupu pracovní síly a vlastní pracovní síly museli být neustále ve stavu pohotovosti, zdraví, silní a i jinak dostatečně přitažliví, aby neodradili případné nakupující. Každá strana měla své „nezadatelné zájmy“. Proto bylo třeba druhou stranu udržovat v té správné formě. Nelze se divit, že „rekomodifikace“ kapitálu a práce se stala hlavní funkcí a starostí politiky i nejvyššího politického činitele, státu. Stát musel dohlížet, aby kapitalisté byli hotovi nakupovat pracovní sílu za obvyklou cenu. Nezaměstnaní byli skutečnou „záložní armádou pracovních sil“, která musela být přes všechny nesnáze udržována ve stavu pohotovosti pro případ, že by ji bylo třeba povolát zpátky do aktivní služby. Z tohoto důvodu byl sociální stát – stát, který se rozhodl, že se bude starat právě o to – opravdu „mimo levice i pravici“. Stát byl oporou, bez které by kapitál ani pracovní síla nedokázaly žít, natožpak prosperovat.

Někteří lidé spatřovali v sociálním státě, státě sociální péče, měřítko, které by mohlo fungovat i mimo podnikání, jakmile by bylo lidem zajištěno kolektivní zabezpečení proti ranám osudu, a v takovém prostředí mohli plně rozvinout svůj potenciál a najít odvahu k riziku – takto by jim stát umožnil tak říkajíc „postavit se na vlastní nohy“. Mnohem skeptičtější pozorovatelé spatřovali v sociálním státě jen kolektivně financovaný a obhospodařovaný sanitární nástroj – věnující se čistícím a ozdravným funkcím, které mají probíhat, dokud bude kapitalistické podnikání pokračovat ve vytváření sociální pustiny, k jejíž recyklaci ovšem nemá ani důvod, ani zdroje (ví, že přijde až zadlouho). Přesto tu existoval obecný souhlas, že sociální stát je

tu proto, aby se vypořádal s různými anomáliemi, zabránil úchylkám od normy, a kdyby k porušování norem přece jen došlo, aby tlumil jejich důsledky. Právě norma, sama málokdy zpochybňovaná, znamenala přímé zasnoubení kapitálu a pracovní síly a řešila všechny důležité a znepokojující otázky v rámci takového společného svazku.

Každý, kdo jako mladý učedník přijal své první zaměstnání u Forda, si mohl být jist, že na tomtéž místě svůj pracovní život také ukončí. Časové horizonty těžkého kapitalismu byly dlouhodobé. Obzory dělníků byly načrtnuty výhledem celoživotního zaměstnání v korporaci, která sice nemusela být nesmrtelná, ale jejíž životnost rozhodně překračovala tu jejich. „Šťěstí rodiny“, jež má přetrvat život každého jejího jednotlivého člena, bylo pro kapitalisty synonymem pro továrny, které zdědili, vybudovali anebo se teprve chystali přidat k rodinným klenotům.

Jednoduše řečeno: mentalita „dlouhodobosti“ se rovnala očekávání zrozenému ze zkušenosti. Tato zkušenost pak vždy znovu potvrzovala, že osudy lidí, kteří si pracovní sílu kupují, i těch, kdo ji prodávají, jsou úzce a nadlouho – prakticky až navěky – provázány, najít snesitelný způsob soužití je „v zájmu všech“ jako při dojednávání pravidel sousedského fair play mezi vlastníky domů, usazenými v těže zástavbě. Bylo zapotřebí mnohých desetiletí, možná více než století, než se tato zkušenost etablovala. Objevila se teprve na samém konci dlouhého a bolestného procesu „upevňování“ svazků. Jak upozornil Richard Sennett ve své nedávné studii, teprve po druhé světové válce bylo možné, alespoň v těch nejrozvinu-

tějších ekonomikách, původní zmatek kapitalistické éry zmírnit „silnými odbory, guaranty sociálního státu a velkými korporacemi“, jejichž kombinace znamenala éru „relativní stability“.¹³

Právě zmíněná „relativní stabilita“ je základem trvalého konfliktu. Je to ve skutečnosti ona, co umožnilo tento konflikt, a jak si svého času povšiml Lewis Coser, paradoxně ho učinila „funkčním“: oba protivníci byli v dobrém i ve zlém spojeni vzájemnou závislostí. Konfrontace, vzájemné zkoušky síly a následující smlouvání posílily jednotu konfliktních stran právě proto, že ani jedna nemohla pokračovat bez druhé a byly si vědomy, že jejich přežití závisí na nalezení takových řešení, která by mohly považovat za přijatelná. Dokud bylo setrvávání ve vzájemné společnosti považováno za nevyhnutelné, pravidla této vzájemnosti bývala středem pozornosti intenzivních jednání, jindy uštěpačnosti, střetů a boje, kdo s koho, jindy naopak příměří a kompromisů. Odbory proměnily impotenci jednotlivých pracujících v moc kolektivního vyjednávání a s přerušovaným úspěchem bojovaly proti tendencím nového uspořádání oslabovat práva pracujících a bránit manévrovací svobodě zaměstnanců. Dokud byla tato vzájemná závislost pevná, dokonce i neosobní časové rozvrhy, k nimž pocítovali takový odpor řemeslníci, nahnání do stáda fabrik raného kapitalismu (jejich rezistenci živě vylíčil E. P. Thompson), a ještě více jejich pozdější „nová a zdokonalená“ verze ve formě nechvalně známých časových norem Frederica Taylora, tyto „akty represe a nadvlády ze strany vedení podniků, prospívající dalšímu rozrůstání obří průmyslové organizace“, jak to vyjádřil Sennett, „se

staly arénou, v níž mohli pracující prosazovat své požadavky, arénou jejich sebeposílení“. Sennett tvrdí: „Rutina může být ponižující, ale může také poskytovat ochranu; rutina dokáže rozkládat pracovní sílu, ale zároveň dokáže uspořádat život.“¹⁴

Dnes se situace změnila. Principiální složkou změny, probíhající na mnoha stranách, je nyní mentalita „krátkodobosti“, která nahrazuje mentalitu „dlouhodobosti“. Manželství ve stylu „až nadosmrti“ dnes rozhodně vyšla z módy, stala se raritou: partneři již nečekají, že by měli vydržet ve vzájemné společnosti delší dobu. Podle posledních odhadů očekává mladý Američan s průměrnou úrovní vzdělání, že nejméně jedenáctkrát za život změní své zaměstnání – je téměř jisté, že než pracovní život současné generace skončí, toto tempo a frekvence ještě vzroste. „Flexibilita“ se stala sloganem dne a její aplikace na pracovním trhu je předzvěstí konce práce v té podobě, jak ji známe dnes. Znamená to nástup éry práce na krátkodobé, otevřené nebo vůbec žádné smlouvy, pracovních míst bez jakékoli zabudované jistoty, avšak s klauzulí: „Platí do odvolání.“ Pracovní život je nasycen nejistotou a nezajištěním.

Od manželství k volnému svazku

Mohli bychom ironicky poznamenat, že ani na této situaci není v podstatě nic nového: pracovní život byl odedávna plný nejistoty. Nyní však jde o nejistotu zřetelně nového typu. Obávaná fiaska, která živobyť člověka a jeho naděje dokážou obrátit

vniveč, nejsou toho druhu, proti němuž lze bojovat a který lze prostřednictvím spojených sil a diskutovaných, odsouhlasených a prosazených opatření zmírnit. Nejstrašnější neštěstí jsou dnes schopna udeřit znenadání a nahodile a vybírají si oběti s tou nejbizarnější logikou nebo dokonce bez ní; údery rozdávají nevypočitatelně, takže ani nelze předvídat, kdo bude mezi zavrženými a kdo mezi spasenými. Současná nejistota je mocnou *individualizační* silou. Místo aby spojovala, rozděluje, a protože nelze říci, ve kterém oddělení se kdo příštího dne probudí, idea „společných zájmů“ je čím dál nejasnější a pozbývá veškeré pragmatické hodnoty.

Současné obavy a úzkosti stejně jako naše důvody ke stížnostem mají takovou formu, že je musíme snášet osaměle. Nekumulují v „obecnou kauzu“, nemají žádného specifického, natožpak očividného adresáta. Díky tomu ztrácejí solidární stanoviska svůj dřívější statut rozumné taktiky a vyžadují docela jinou životní strategii, než byla ta, která vedla k obraně třídních zájmů pracujících a k založení jejich militantních organizací. Když Pierre Bourdieu hovořil s lidmi, kteří měli strach, že na ně dopadnou současné změny v zaměstnaneckých podmínkách, nebo se tak již stalo, znovu a znovu od nich slyšel, že „tváří v tvář novým formám vykořisťování, zejména deregulací práce a nárůstu krátkodobého zaměstnávání, se tradiční formy odborářských aktivit zdají neadekvátní“. Bourdieu soudí, že nedávný vývoj „rozbil základy minulé solidarity“, a z toho vyplývá „rozčarování, které jde ruku v ruce s mizením militantního ducha a politické participace“.¹⁵

Jakmile začalo být zaměstnávání pracovních sil krátkodobé a bez jakýchkoli záruk, jakmile bylo zbaveno jasných a pevných (natož garantovaných) vyhlídek a stalo se epizodním, protože takřka všechna pravidla, týkající se kariérního postupu nebo naopak propouštění, byla zrušena nebo se v průběhu hry nečekaně změnila, existuje jen malá naděje na vzájemnou zaměstnaneckou loajalitu a na to, že znovu vzklíčí společné odhodlání. Na rozdíl od dob dlouhodobé vzájemné závislosti dnes stěží existuje nějaký podnět k akutnímu a serióznímu, natož kritickému zájmu o kolektivní úsilí a s ním související opatření a úmluvy, které nutně začínají být stejně přechodné a krátkodobé. Místo našeho zaměstnání začíná připomínat nějaké tábořiště, které na pár dní navštívíme a pak ho můžeme ve kterékoli chvíli opustit, jestliže nám nezajišťuje podmínky umožňující životní komfort nebo když se nám jeví jako neuspokojivé – rozhodně nemá podobu společně sdílené domácnosti, kde je třeba trpělivě přijmout i nesnáze a dát si práci s přípravou přijatelných pravidel společného soužití. Mark Granovetter prohlásil, že žijeme v době „chatrných vazeb“, zatímco Sennett postuluje, že „pomíjivé formy sdružování jsou lidem mnohem prospěšnější než vztahy dlouhodobé“.¹⁶

Současná „tekutá“, „plynoucí“, rozptýlená, roztržitá a deregulovaná verze modernosti nemusí být předzvěstí rozchodu a definitivního zhroucení komunikace, předznamenává však příchod lehkého, volně se vznášejícího kapitalismu, poznamenaného uvolněním pout, která svazují kapitál a pracovní sílu. Dalo by se říci, že toto osudové rozdělení nápadně

připomíná přechod od života v manželství k „životu na hromádce“ se všemi průvodními postoji a strategickými konsekvencemi včetně předpokládané dočasnosti soužití a možnosti přerušit ho kdykoli a z jakéhokoli důvodu, třeba když se vytratí potřeba nebo touha. Jestliže vydržet pohromadě bývalo věcí *recipročního* (oboustranného) souhlasu a *vzájemné* závislosti, rozchod je záležitostí *unilaterální* (jednostrannou): jedna strana aliance dosáhla nezávislosti, po níž dosud mohla jen tajně toužit, ale nikdy vážně uvažovat. V míře, které dřívější „nepřítomní feudálové“ ve skutečnosti nikdy nedosáhli, se podařilo kapitálu díky nové svobodě pohybu, o níž se mu v minulosti ani nesnilo, osvobodit od závislosti na pracovní síle. Reprodukce a růst kapitálu, zisky, dividendy i uspokojování akcionářů, to vše se do značné míry stalo nezávislým na trvání jakéhokoli konkrétního svazku s místní pracovní silou.

Tato nezávislost samozřejmě ještě není úplná a také kapitál není ještě tak pohyblivý a těkavý, jak by si sám přál, dělá však, co může, aby takovým byl. Stále ještě je potřeba počítat s teritoriálními – lokálními – faktory a „mrzutá moc“ místních vlád dosud může uvalit na kapitálovou svobodu pohybu tíživá omezení. Kapitál je ovšem již natolik exoteritoriální, lehký, nezátížený hypotékou a tak odhmotněný a dosáhl již takové úrovně prostorové mobility, že územím svázaným politickou reprezentací nezbývá než podřídit se jeho požadavkům. Nevyslovenou (pouze tušenou) hrozbu kapitálu přetnutí místních vazeb a odchodu jinam je cosi, co musí jakákoli odpovědná vláda s ohledem na prospěch svůj i prospěch voličů brát vážně a podřídit

svou politiku prvořadému cíli, jímž je snaha o odvrácení hrozby spotřeby kapitálu.

Do míry dříve nevidané se dnešní politika proměnila v jakousi přetahovanou mezi rychlostí, s níž se kapitál dokáže pohybovat, a „zpomalenými“ kapacitami každé místní moci, a jsou to místní instituce, kdo má pocit, že vede bitvu, již nelze vyhrát. Vládě zaměřené na prospěch svých voličů nezbývá než kapitál úpěnlivě prosit a spíše ho přemlouvat než nutit, aby vstoupil, a jakmile tak učiní, vybudovat mu do nebe šplhající kanceláře, aby nemusel pobývat po hotelových pokojích, pronajatých na jedinou noc. A toho lze dosáhnout, anebo se o to alespoň pokusit, „vytvářením lepších podmínek pro volné podnikání“ (řečeno běžným politickým žargonem éry volného trhu), což znamená přizpůsobit politický zápas pravidlům „volného trhu“ – tj. svěřit veškerou regulativní moc, jíž disponuje vláda, do služeb uvolnění, demontáže a zbavení se stávajících zákonů a předpisů, které „omezují podnikání“, takže se příslib vlády, že její regulativní moci nebude použito k omezování svobod kapitálu, stane důvěryhodným a přesvědčivým; vyvarovat se všeho, co by mohlo vyvolat dojem, že území politicky spravované vládou je pro investice a veškeré budoucí aktivity globálně uvažujícího a globálně jednajícího kapitálu nevlídné nebo méně vlídné než v sousedních zemích. V praxi toto všechno znamená nízké daně, volnější nebo žádné předpisy a především „flexibilní pracovní trh“. Mnohem obecněji to znamená povolné obyvatelstvo, neschopné a neochotné klást organizovaný odpor jakékoli potřebě a jakémukoli rozhodnutí, s jakými

ještě globální kapitál může vyrukovat. Je paradoxní, že vlády mohou udržet kapitál na místě jen tehdy, když ho mimo jakékoli pochyby přesvědčí, že má absolutní volnost, že se může podle libosti přemístit jinam – kdykoli nebo přímo ihned.

Poté, co se kapitál dokázal zbavit balastu přebujelé mašinerie a masivního personálu továren, putuje si sem a tam nezatížen ničím než příručím cestovním kufříkem-aktovkou, laptopem a mobilním telefonem. Tento nový atribut nestálosti učinil vše, co patřilo do období pevného a především trvalého svazku, přebytným a zároveň pošetilým: kdyby se znovu staly součástí hry, pohyb by postihla křeč a utrpěla by vytoužená konkurenceschopnost, protože by a *priori* došlo k vyloučení těch možností, které by vedly k dalšímu zvýšení produktivity. Burzy a správní rady kdekoli na světě jsou připraveny odměnit každý krok „správným směrem“, jakým je „zeštíhlení“, „redukce“ a „odprodej“ (nebo převody na jiného vlastníka), a se stejnou pohotovostí trestat jakoukoli novou expanzi řídicího personálu, přibývání zaměstnanců a společností, které „zabředly“ do nákladných dlouhodobých projektů. Houdiniiovské „umění úniku“ – umění zmizet, když je třeba, strategie elize a vyhýbavosti – tento středobod nové politiky nevázanosti, to jsou v dnešní době hlavní znaky manažerské moudrosti a úspěšnosti. Jak již dávno poukázal Michel Crozier, snaha zbavit se nesnesitelných pout, nepohodlných závazků a závislostí, které brání manévrovací svobodě, byla vždycky oblíbená a účinná zbraň nadvlády; její zásoby i kapacity použít ji se však dnes zdají rozděleny méně rovnoměrně než kdykoli dřív

v moderní historii. Rychlost pohybu se dnes stala hlavním, možná nejdůležitějším faktorem sociální stratifikace a hierarchie nadvlády.

Hlavní zdroje zisků – především velkých zisků, a tudíž i zítřejšího kapitálu – začínají mít stále více podobu *idejí* než *materiálních objektů*. K produkci ideje (nápadu) dochází jen jednou, a ta pak přináší zisk v závislosti na počtu lidí, jež jakožto nakupující/klienty/konzumenty přitáhne – nikoli v závislosti na počtu lidí, jež je třeba najmout a zaměstnat, aby prototyp replikovali. Když jde o to, aby ideje (nápady) přinášely zisk, nejsou objektem soutěže výrobci, ale spotřebitelé. Není divu, že soudobá orientace kapitálu směřuje především na spotřebitele. Jen v této sféře lze ještě smysluplně hovořit o „vzájemné závislosti“. Kapitál je kvůli své konkurenceschopnosti, efektivitě a ziskovosti závislý na spotřebitelích – příprava jeho itinerářů závisí na přítomnosti či absenci spotřebitelů nebo na možnostech spotřebitelské produkce, vytvářením a poté posilováním poptávky po nabídce idejí. Při plánování cest a pobídce kapitálových dislokací jsou ohledy na přítomnost pracovní síly pouze druhotné. V důsledku toho se „organizační síla“ místní pracovní síly, pokud jde o kapitál (nebo obecněji podmínky zaměstnanosti a dostatek pracovních příležitostí), značně scvrkla.

Robert Reich¹⁷ tvrdí, že lidi, kteří se v současné době zabývají ekonomickou aktivitou, lze rozdělit do zhruba čtyř širších kategorií. První tvoří „manipulátoři symbolů“, lidé, již vymyšlejší ideje (nápady) a způsoby, kterak je učinit žádoucími a prodejnými. Ti, kteří se zabývají reprodukcí pracovní

síly (pedagogové nebo různí úředníci sociálního státu) patří do druhé kategorie. Do třetí patří lidé zaměstnaní ve sféře „osobních služeb“ (což je typ zaměstnání, který John O'Neill klasifikoval jako „obchod s kůží“) vyžadujících přímý kontakt s příjemci služby; větší část této kategorie tvoří prodejci výrobků a výrobci touhy po různých produktech.

Poslední, čtvrtá kategorie zahrnuje lidi, kteří celé minulé století a polovinu předchozího tvořili „sociální substrát“ dělnického hnutí. Jsou to, jak říká Reich, „rutinní nádeníci“ připoutaní k montážní lince nebo (v aktualizovanější variantě) k počítačovým sítím a automaticky fungujícím přístrojům jako jejich dohled. Ti mají tendenci být poslední dobou tou nejpostradatelnější, zaměnitelnou částí ekonomického systému. Ani individuální řemeslná dovednost, ani umění jednat s klienty se v jejich pracovních požadavcích neevoluují – jejich náhrada je tudíž nejsnazší; mají jen málo zvláštních kvalit, které by jejich zaměstnavatele inspirovaly k tomu, aby se snažili udržet si je za každou cenu; disponují jen zanedbatelnou zbytkovou, jestli vůbec nějakou vyjednávací silou. Vědí, že jsou vlastně na jedno použítí, takže poutat se a být věrný svému zaměstnání má pro ně jen malý význam, stejně jako udržovat trvalé vztahy se spolupracovníky. Aby se zbavili hrozících frustrací, dávají si pozor na to, aby projevovali jakoukoli věrnost pracovnímu místu nebo do plánů své pracovní budoucnosti zakomponovali nějaké své životní cíle. Je to přirozená reakce na „flexibilitu“ pracovního trhu, která, přenesena do zkušenosti individuálního života, znamená, že dlouhodobá jistota

je tím posledním, co lze spojovat se zaměstnáním, jemuž se člověk momentálně věnuje.

Jak Sennett zjistil, když po několika desetiletích znovu navštívil jedno pekařství v New Yorku, „morálka a motivace zdejších zaměstnanců po různých snahách o redukci pracovních míst ostře poklesly. Ti zaměstnanci, již ještě dokázali přežít, místo aby jásali nad svým vítězstvím v konkurenčním souboji s těmi, kteří již museli odejít, spíše očekávali další úder sekery.“ Sennett ovšem přidává ještě další důvod, proč se vytrácí zájem zaměstnanců o vlastní práci i vlastní pracovní místo a proč je takový nedostatek přání investovat do budoucnosti obojího více mentální i morální energie:

Při všech formách práce, od tesání až po servírování jídel, se lidé obvykle ztotožňují s obtížnými úkoly, které chápou jako výzvu. Na soudobém flexibilním pracovišti, kam nepravidelně docházejí a odcházejí zaměstnanci mnoha jazyků s radikálně odlišnými pokyny na každý den, je jedinou opravdovou normou řádu mašinerie to, že musí fungovat bezproblémově, bez ohledu na to, o koho jde. Potíže jsou ve flexibilním režimu kontraproduktivní. Je strašným paradoxem, že neustálým zmenšováním potíží a odporu pomáháme vytvářet podmínky pro nekritické a indiferentní aktivity na straně uživatelů.¹⁸

Kolem opačného pólu nového sociálního rozdělení, na samotném vrcholku mocenské pyramidy lehkého kapitalismu cirkulují ti, pro něž již prostor neznamená téměř nic – ti, kteří jsou mimo konkrétní místo vždy, ať už jsou fyzicky přítomni kdekoli. Jsou

tak lehcí a nestálí jako nová kapitalistická ekonomika, která je zrodila a obdařila mocí. Jak je popisuje Jacques Attali: „Nepatří jim továrny ani pozemky, nezastávají ani žádné administrativní pozice. Jejich bohatství má původ v přenosném vlastnictví: v jejich znalosti zákonů labyrintu.“ „Mají rádi tvoření, hru a pohyb.“ Žijí ve společnosti „prchavých hodnot, nestarají se o budoucnost, jsou egoističtí a hédonističtí“. „Každou inovaci chápou jako dobrou zvěst, riziko je jim hodnotou, nestabilita imperativem, hybridnost bohatstvím.“¹⁹ Všichni, byť na různých stupních, ovládají umění „života v labyrintu“: akceptují dezorientaci, život mimo čas a prostor, život v závratí a nevolnosti (s roztočenou hlavou a rozhoupaným žaludkem), aniž by měli ponětí o tom, jaký bude další směr a doba cesty, na kterou se vydali.

Před pár měsíci jsem seděl se svou ženou v jednom letištním baru a čekal na zpožděné letadlo. U vedlejšího stolku byli dva muži, věkem kolem třicítky, vyzbrojení mobilními telefony. Za hodinu a půl čekání spolu nevyměnili jediné slovo, ačkoli oba hovořili takřka bez přerušování – s neviditelným konverzujícím na opačném konci telefonního spojení. To znamená, že by byli nevěšmaví k přítomnosti toho druhého. Ve skutečnosti se zdálo, že právě vědomí této přítomnosti motivovalo jejich jednání. Oba mladí muži spolu soupeřili – chovali se konkurenčně s takovou intenzitou – tak vzrušeně a rozlíceně –, jak jen lze. Když jeden svou mobilní konverzaci skončil, přičemž ten druhý dosud hovořil, pustil se do horečného pátrání po dalším čísle, které by vyfukal; počet spojení, stupeň „napojení“, hustota vlastních sítí, jež

z nich samotných vytvářela komunikační uzly, kvantita jiných uzlů, na něž se mohli libovolně napojit, to byly pro oba věci evidentně zásadní, možná dokonce nanejvýš důležité: indicie jejich společenského postavení, moci a prestiže. Oba strávili hodinu a půl v prostoru, který bylo možné považovat za vnější, protože šlo o letištní bar. Když byl ohlášen jejich let, oba zaklapli své aktovky totožnými, synchronizovanými gesty a s telefony těsně u ucha odešli pryč. Jsem si jist, že si mne a moji ženy, kteří jsme seděli o kousek dál a pozorovali každý jejich pohyb, ani nevšimli. Pokud šlo o jejich *Lebenswelt*, byli nám (podle modelu ortodoxních antropologů, zavrženého Claudem Lévi-Straussem) fyzicky sice blízcí, duchovně však nekonečně vzdálení.

Nigel Thrift si ve svém brilantním eseji o „soft kapitalismu“²⁰, jak ho nazývá, všímá pozoruhodné změny ve slovníku a kontextu uvažování, který znamenal novou globální a exteritoriální elitu. Když se snaží vyjádřit podstatu vlastních aktivit, používají k tomu metafory „tance“ nebo „surfování“; nehovoří již o „strojírenství“ nebo „inženýrství“, ale o kulturách a sítích, týmech a koalicích, spíše o vlivech než o kontrole, řízení a správě. Zajímají je volnější formy organizace, jež lze vytvořit, demontovat a pak znovu narychlo dát dohromady: je to jakási tekutá forma montážní linky, vyhovující jejich pohledu na okolní svět jako na „vícerozměrný, komplexní a maximálně mobilní“, tudíž „mnohoznačný“, „konfúzní“ a „pružný“, „nejistý, paradoxní a chaotický“. Dnešní organizace podnikání v sobě obsahuje úmyslně vestavěný prvek dezorganizace: čím méně pevný a čím te-

kutější, tím lépe. Jako všechno ostatní na světě i veškeré vědomosti rychle stárnou, takže v „odmítnutí akceptovat zažité poznání“, v odmítnutí pokračovat podle známých příkladů a uznat moudrost akumulované zkušenosti se nyní spatřují zásady efektivity a produktivity.

Oba mladí muži s mobilními telefony, které jsem pozoroval v letištním baru, možná byli (aktuálním nebo aspirujícím) vzorkem oné nové, počtem dosud malé elity obyvatel kyberprostoru, prosperujících z nejistoty a nestability všeho pozemského, avšak stylu, který má tendenci stát se stylem dominantním – jestliže nikoli kvůli nabídce přitažlivého výběru, pak jistě díky tlaku prostředí, ve kterém se jeho napodobování stává touhou i imperativem, stává se záležitostí sebeuspokojení i přežití. Jen málo lidí tráví svůj čas v letištních halách a ještě méně se jich tam cítí jako ve svém přirozeném živlu. Jiní jsou dostatečně ex-teritoriální (vzdálení konkrétnímu místu), aby cítili sklíčenost nebo tíhu tohoto místa, vyznařujícího nudu, a z hlučných a neomalovaných davů, které ho naplňují. Mnozí, možná že většina, jsou kočovníky, aniž by opustili své jeskyně. Možná že dosud hledají útočiště ve svých domovech, stěží tam však najdou soukromí. I kdyby se všemožně snažili, nikdy již tu nebudou opravdu *chez soi*: tato útočiště mají porézní zdi, jsou prošípaná nespočtem drátů a snadno dostupná všudypřítomným rádiovým vlnám.

Tito lidé, jako většina lidí před nimi, jsou „ovládání na dálku“; jsou ovšem ovládání novým způsobem. Vůdcovství bylo nahrazeno spektaklem, dohled vábením. Ten, kdo ovládá rádiové vlny, ovládá svět,

rozhoduje o jeho podobě a obsahu. Nikdo již nemá zapotřebí nutit nebo postrkovat diváky, aby věnovali podívané pozornost: ti, co by si troufli odmítnout jim vstup, by měli velké nesnáze. Přístup k „informacím“ (zpravidla elektronickým) se stal nejhorlivěji obhajovaným lidským právem a růst životní úrovně obyvatelstva se nyní měří, mezi jiným, počtem domácností vybavených televizními přístroji. To, o čem nás informace zpravují víc než o čemkoli jiném, je tekutost světa, který jejich příjemci obývají, a tnost flexibility jeho obyvatel. „Zpravodajství“, ta část elektronických informací, jež nejčastěji bývá omylem považována za skutečnou reprezentaci „vnějšího světa“, která nejpůsobivěji předstírá, že hraje roli „zrcadla reality“ a že tuto realitu odráží věrně a bez zkreslení, je podle Pierra Bourdieua tím nejpomíjivějším zbožím v nabídce; opravdu, životnost zpráv je směšně krátká v porovnání se životností televizních seriálů, talk-shows nebo s pořady populárních komiků. Nicméně právě pomíjivost zpráv jakožto informace o „reálném světě“ je tou nejdůležitější součástí informace: vysílání zpráv je neutuchající, několikrát denně opakovanou oslavou závatné rychlosti změn, akcelerovaného zastarávání věcí a ustavičných nových začátků.²¹

Odbočka: stručná historie odkladů

Cras latinsky znamená „zítra“. Toto slovo nepostrádá jistou sémantickou pružnost a svým významem se blíží výrazu *mañana*, tomuto blíže nedefinovanému „zítra“ – „někdy“, nebo budoucnosti

obecně. *Crastinus* je tedy něco, co patří až zítřku. Anglické *pro-crastinate* znamená *přesunout* něco mezi věci zítřejší. To hned implikuje, že zítřek rozhodně není přirozeným místem oné věci, že to, oč jde, tam správně nepatří. Patří to jinam. Kam? Samozřejmě do přítomnosti. Aby věc mohla skončit v zítřejším, musí nejdříve vybědnout z přítomného nebo k němu mít zatarasenou cestu. „Odklad“ znamená *nebrat* věci, tak jak přicházejí, *nejednat* podle jejich přirozeného běhu. Na rozdíl od pocitu, který byl v moderní době běžný, nejde při odkladu o lenost, indolenci, znehybnění nebo skleslost; je to *aktivní* postoj, pokus získat nad sledem událostí kontrolu a učinit jej odlišným od toho, jakým by byl, kdybychom zůstali povolní a poslušní. Oddálení znamená manipulovat možnostmi *přítomnosti* věci jejím odročením, odkladem její okamžitosti, dosažením odstupů.

Oddalování si jakožto kulturní praxe přišlo na své až s nástupem modernosti. Jeho nový význam a etická hodnota vycházely z nové smysluplnosti doby, vycházely z času, který získal dějiny, z času, jenž *byl* dějinami. Tento význam vycházel z času pojmávaného jako přechod mezi *různými* „přítomnými momenty“ *různé* kvality a *různé* hodnoty, z času krácejícího vstříc jiné přítomnosti, jež se liší od přítomnosti prožívané nyní (a zpravidla mnohem toužebnější).

Jednoduše: taktika odkladu a oddalování odvozovala svůj moderní význam od času žitého jako pouť, jako pohyb směrem k předem určenému, vytouženému cíli. V takto pojímaném čase zhodnocuje každou přítomnost teprve to, co přichází po ní. Ať už má aktuální přítomnost, moment tady a teď,

jakoukoli hodnotu, je jen startovním signálem pro vyšší hodnotu, která teprve přijde. Významem – úkolem – přítomného je přiblížit nás k takové vyšší hodnotě. Přítomný čas je v takovémto pojetí sám o sobě bezvýznamný a bezcenný. Právě z tohoto důvodu je přítomnost defektní, nedostatečná a nekompletní. Smysl přítomného leží kdesi vpředu; tomu, co je po ruce, dává cenu a smysl teprve *noch-nicht-geworden*, to, co ještě neexistuje.

Žít život jako pouť je tedy opravdu aporetické. Nutí každou přítomnost, aby sloužila něčemu, co ještě není, aby tomu sloužila zúžením rozestupu mezi stávajícím a budoucím, snahou o přiblížení a okamžitost budoucího. Kdyby se však tuto vzdálenost podařilo maximálně zkrátit a dosáhnout vytčeného cíle, přítomné by pozbylo všeho, co jej dosud činilo tak významným a cenným. Instrumentální racionalita, které poutnický život dává přednost a privileguje ji, podněcuje hledání takových prostředků, jež by posloužily při onom tajuplném a podivném aktu, kdy je cíl našeho usilování napořád udržován v dohledu, přičemž jeho definitivního přiblížení není nikdy dosaženo, kdy se více a více blížíme cíli a zároveň předcházíme tomu, aby se stávající mezera zmenšila na nulu. Život poutníkův je cestou za naplněním, „naplnění“ v tomto životě se však rovná ztrátě smyslu. Cesta za naplněním dodává životu poutníka smysl, avšak smysl, který mu dodává, zároveň ničí sebevražedné nutkání; tento smysl nedokáže přežít své naplnění.

Taktika odkladu, oddalování cíle, tento rozpor reflektuje. Poutník oddaluje cíl své cesty, aby byl lépe připraven chopit se věci, na nichž opravdu záleží. Až

tak učiní, bude to ovšem signálem konce jeho pouti, a tudíž i konec takového života, který ze své pouti odvozuje a který dodává jeho životu a cestě jediný smysl. Z téhož důvodu má v sobě odkládání zabudováno sklon narušovat jakékoli předem stanovené časové limity a protahovat je na neurčito – *ad calendas graecas*. Oddalování má sklon stát se samo cílem (cesty). Tím nejdůležitějším, co se při aktu oddalování odkládá, je ukončení samotného oddalování.

Subjektivně behaviorální zásadou, která položila základ celé moderní společnosti a učinila moderní způsob existence ve světě nejen možným, ale také nevyhnutelným, byl princip *oddáleného uspokojení* (ukojení potřeby nebo touhy, oddálení příjemného zážitku, chvíle požitku). V této podobě také vstoupil odklad na moderní scénu (nebo, mnohem přesněji, umožnil moderní scénu). Podle Maxe Webera to byla spíše tato specifická váhavost nežli netrpělivost a spěch, co vedlo k tolika spektakulárním a originálním moderním inovacím, jako byla na jedné straně akumulace kapitálu a na druhé rozšíření a obrana etiky práce. Touha po pokroku podnítila úsilí a dodala mu hybnost; ale teprve výstraha „ještě ne“, „ne hned“ nasměrovala toto úsilí k nepředvídanému důsledku, jímž se měly stát růst, rozvoj, akcelerace, a tedy zrození moderní společnosti.

Formou „zpožděného uspokojení“ si taktika odkladu uchovala veškerou vnitřní ambivalenci. Při každém aktu odkladu spolu soupeřily *libido* a *thantos* a každé zpoždění bylo triumfem libida nad jeho smrtícím protivníkem. Touha sice, díky naději v uspokojení, podnítila úsilí, přesto si však dokázala

uchovat svou sílu, dokud kýžené uspokojení zůstávalo pouhou nadějí. Údělem všech motivujících sil touhy bylo jejich nenaplnění. Aby touha přetrvala, musí nakonec toužit jen po svém přežití.

Odklad ve formě „oddáleného uspokojení“ učinil orbu a setbu důležitější než úrodu a sklizeň, investice důležitějšími než zisk, spoření než utrácení, sebezapření než požitkářství, práci než spotřebu. Přesto nikdy nezbavil hodnoty věci, jimž upíral prioritu, ani nesnížil jejich význam. Tyto věci byly odměnou za dobrovolnou abstinenci, za záměrnou zdrženlivost. Čím přísnější sebekázeň, tím větší mohla být nakonec příležitost k požitkářství. Spoř. Čím více uspoříš, tím víc budeš schopen utratit. Pracuj. Čím více pracuješ, tím více spotřebojешь. Odepírání si okamžitosti a očividná degradace cílů se paradoxně proměnily v jejich povznesení a zušlechtění. V potřebu očekávat ještě větší výhry. Ze zásady odkladu uspokojení žádostí se tak stal hlavní smysl života. Odkladem uspokojení udržoval spotřebitel výrobce v jeho pachtění – výrobce pak udržoval spotřebitele v co nejběžším stavu a s očima široce otevřenými.

Oddalování díky své ambivalenci podporovalo obě opačné tendence. Jedna směřovala k *pracovní etice*, podporující výměnu prostředků za cíle, a proklamovala ctnost *práce pro práci* a zdrženlivost v potěšení jakožto plnoprávnou hodnotu, navíc hodnotu mnohem znamenitější než jiné, kterým, jak se předpokládalo, měla sloužit. Etika práce vyžadovala, aby zdrženlivost byla protahována na neomezenou dobu. Druhá tendence vedla k estetice spotřeby, k degradaci práce do podřadné, instrumentální role půdního

kompostu, v činnost, která veškerou svou hodnotu odvozuje od toho, co není, ale co teprve bude, pro co teprve připravuje půdu, a k obsazení zdrženlivosti a odříkání do role obětí, možná že nezbytných, avšak nepříjemných, k nimž člověk právem cítí odpor a přeje si jejich omezení na úplné minimum.

Zdrženlivost, která je dvojsečným mečem, mohla moderní společnosti posloužit obojím způsobem, na svém „pevném“ i „tekutém“ stupni, na stupni výrobce i spotřebitele, ačkoli každou z fází zatížila jistým pnutím a nevyřešenými postojovými a axiologickými konflikty. Přechod k současné konzumní společnosti tedy znamenal spíše posun v důrazu na hodnoty než jejich změnu. Přesto kladl důraz na princip zdrženlivosti až k bodu obratu. Nyní se tento princip zdá zranitelný, jako by přišel o ochranný štít etického imperativu. Odklad uspokojení přestal být znakem morální ctnosti. Je to už jen prosté strádání, problematické břímě signalizující nedokonalost sociálního uspořádání, osobní neadekvátnost, anebo obojí. Tedy nikoli již nabádání ke zdrženlivosti a odkladu, ale pouze rezignované a smutné přijetí nepříjemného (přesto však vyléčitelného) stavu věcí.

Jestliže etika práce naléhala na rozšíření odkladu na neurčito, estetika spotřeby žádá pravý opak: jeho zrušení. Jak řekl George Steiner, žijeme v „kultuře kasina“, a volání „*Rien ne va plus!*“, ke kterému není v kasinu nikdy příliš daleko, stanovuje vítaný limit tohoto oddálení; je-li třeba odměnit nějaký čin, odměna je okamžitá. V kultuře kasina není očekávání součástí touhy, ale také uspokojení touhy musí být krátké, musí trvat jen do té doby, než nadejde další

kolo hry, musí mít tak krátkou životnost jako čekání na touhu – nejkýženější z odměn světa, ovládaného estetikou spotřeby – čekání by ji spíše tlumilo, než znovu naplňovalo a křísilo.

Takto se počátek a konec odkladu setkávají a vzdálenost mezi touhou a jejím uspokojením se kondenzuje v okamžiku extáze – extází však musí být dostatek, jak poznamenal John Tusa (v *Guardianu* z 19. července 1997): „Extáze okamžité, konstantní, odvracející pozornost, bavící, extáze ve stále větším množství, ve stále více podobách, při stále častějších příležitostech.“ Žádná kvalita věcí a činů nemá takový smysl jako „okamžité, konstantní a povrchní sebe-ukojení“. Požadavek, aby uspokojení bylo *instantní*, samozřejmě působí proti principu odkladu. Aby bylo uspokojení instantní, nemůže být konstantní; pokud je krátkodobé, je mu zabraňováno, aby trvalo déle než čas jeho moci odvracet pozornost a bavit. V kultuře kasina je princip odkladu pod palbou ze dvou stran současně. Pod tlakem je tu odklad *příchodu* uspokojení stejně jako odklad jeho *odchodu*.

To je ovšem jen jedna stránka věci. Ve společnosti výrobců se etického principu odkladu uspokojení používá, aby zabezpečil pokračování v pracovním úsilí. Ve společnosti spotřebitelů je téhož principu naopak zapotřebí k zajištění trvalé touhy. Touha je mnohem efemérnější, křehčí a náchylnější ke svému zmizení nežli práce, na rozdíl od ní není upevněna žádnou institucionalizovanou rutinou a nelze předpokládat, že přežije, když bude její uspokojení odloženo *ad calendas graecas*. Aby zůstala vitální, musí být touha uspokojována včas a poměrně často – byť je uspokojení

předzvěstí jejího konce. Společnost ovládaná estetikou spotřeby tudíž potřebuje velmi zvláštní druh uspokojení – blízkého derridovskému *pharmakonu*, léku, který je zároveň jedem, nebo spíš léku, jehož dávka nikdy nesmí být velká – vražedná. Uspokojení, které ve skutečnosti neuspokojuje; pohár, jenž není nikdy vypit až do dna; cesta k cíli, vpůli opuštěná...

Oddalování slouží spotřební kultuře svým vlastním odříkáním. Zdrojem tvořivého úsilí již není indukovaná touha ukojení touhy odložit, ale indukovaná touha tento odklad zkrátit nebo úplně zrušit, prováděná indukovanou touhou zkrátit průběh uspokojování, jakmile k němu dochází. Kultura vedoucí válku proti odkladu je v moderní historii novinkou. Chybí jí prostor pro odstup, reflexi, kontinuitu, tradici – pro *Wiederholung* (rekapitulaci), která byla podle Heideggera modalitou Bytí, jak ho známe.

Lidské vazby v tekutém světě

Dva typy prostoru okupované dvěma kategoriemi lidí, které se nápadně liší, a přesto mají vzájemnou spojitost; nerozprávějí spolu, a přesto jsou v neustálé komunikaci; mají jen málo společného, a přesto předstírají podobnost. Dva typy prostoru ovládané velmi odlišnou logikou, utvářející rozdílné životní zkušenosti, plodící divergentní životní trasy a příběhy, používající odlišné, často opačné definice podobných kódů chování. Přesto patří oba typy prostoru do stejného světa – a svět, jehož jsou součástí, je světem křehkosti a nejistoty.

Název přednášky Pierra Bourdieua, jednoho z nejpronikavějších analytiků našich dob, z prosince roku 1997, byl „Le précarité est aujourd’hui partout“.²² Sám název říká všechno: nejistota, nestabilita a křehkost jsou nejrozšířenější (a nejbolestněji pocítovanou) součástí současné životní situace. Francouzský teoretik hovoří o *précarité*, německý o *Unsicherheit* a *Risikogesellschaft*, Italové o *incertezza* a Angličané o *insecurity* – všichni ale mají na mysli též aspekt lidského dilematu, zakoušeného v rozličných podobách a pod různými jmény po celé planetě. Ve vysoce rozvinutých a bohatých částech planety je však pocítován jako cosi mimořádně zdrcujícího a skličujícího – a to proto, že jde o jev nový a v mnoha ohledech bezprecedentní. Fenomén, který se všechny tyto koncepty pokoušejí pochopit a artikulovat, je kombinovaná zkušenost *nezajištění* (pozic, nároků i živobytí), *nejistoty* (pokud jde o budoucí stabilitu) a *nebezpečí* (pro tělo, já a jeho extenze: majetek, sousedství, komunitu).

Nejistota je předznamenáním situace všeho ostatního: živobytí, především toho nejběžnějšího druhu, které se uplatňuje na základě práce a zaměstnání. Takové živobytí, jež bylo již dříve neobyčejně křehké, je každý rokem ještě křehčí a méně spolehlivé. Mnoho lidí naslouchajících notoricky neslučitelným názorům poučených odborníků, ale ještě častěji, když se jen tak rozhlížejí kolem a hloubají o osudu nejbližších a nejdražších, má dost dobrý důvod k podezření, že nezaměstnanost se přes odhodlání na tvářích politiků a přes všechny jejich sliby stala v bohatých zemích „strukturální“ záležitostí: pracovní místa se

ztrácejí, nová se nevytvářejí a jednoduše tu není dost práce pro každého. Technologický pokrok – ve skutečnosti samo racionalizační úsilí – jako by znamenal čím dál méně, nikoli více možností zaměstnání.

Lze si představit, jak křehké a nejisté jsou životy těch, kteří se již stali přebytečnými. Jde však o to, že postižení jsou – přinejmenším psychologicky – i všichni ostatní, byť zatím jen skrytě. Ve světě strukturální nezaměstnanosti se nikdo nemůže cítit opravdu jistý. Určitá zaměstnání v zajištěných společnostech jako by byla upředena z nostalgie dědečků; ani tam však nelze najít mnoho dovedností a zkušeností, které by, jakmile byly získány, garantovaly, že se ihned objeví nabídka pracovního místa a že bude trvalá. Nikdo si dnes nemůže být jist svým pojištěním proti dalšímu kolu „zeštíhlování“, „zefektivňování“ nebo „racionalizace“, proti dalším a dalším rozmarným změnám v požadavcích trhu a nevyzpytatelným, přesto však neodolatelným tlakům „konkurenceschopnosti“, „produktivity“ a „efektivit“. „Flexibilita“ je sloganem dneška. Je předzvěstí zaměstnání bez zabudovaných jistot, pocitů bezpečí, pevných závazků nebo budoucích nároků; zaměstnání, která nenabízejí nic než termínovanou smlouvu nebo volnou pracovní dohodu, propouštění bez upozornění a bez práva na odstupné. Nikdo se tedy nemůže cítit skutečně nenahraditelný – ani ti, kteří již byli vypuzeni, ani ti, kteří se těší z práce vypuzování jiných. I ta nejprivilegovanější pozice se totiž může ukázat dočasnou, „jen do odvolání“.

Při absenci dlouhodobé jistoty se přitažlivá strategie „okamžitého uspokojení“ jeví jako rozumná a při-

měřená. Cokoli může život nabídnout, nechť nabídne *hic et nunc* – ihned. Kdo ví, co přinese zítřek? Odklad uspokojení již přišel o své kouzlo. Koneckonců je vysoce nejisté, zda dnes investovaná práce a úsilí budou za aktiva považovány i v čase, kdy nadejde chvíle odměny. Nelze to zaručit a navíc je otázkou, zda ceny, které vypadají atraktivně dnes, budou stejně vypadat zítra či pozítří, až i ony nakonec přijdou na řadu. Všichni se učíme z hořké zkušenosti, že stačí málo a aktiva se mohou proměnit v pasiva a třpytivé ceny se mohou proměnit v odznaky hanby. Módy přicházejí a odcházejí v úžasném tempu, všechny předměty touhy zastarávají, dokonce přicházejí o chuť, dříve než je vůbec máme čas plně vychutnat. Životní styl, který je dnes „šik“, se zítra stane terčem posměchu. Citujme ještě jednou Bourdieua: „Ti, co odsuzují cynismus, který tolik poznamenává muže a ženy našich dob, by neměli zapomenout dát si ho do souvislosti se sociálními a ekonomickými podmínkami, které mu straní, jež ho podporují a vyžadují...“ Když hoří Řím a pro uhašení požáru lze udělat jen málo nebo vůbec nic, hraní na housle se nezdá o nic pošetilejší, o nic méně příhodné než jakákoli jiná kratochvíle.

Povážlivé ekonomické a sociální podmínky učí muže a ženy (někdy velmi tvrdým způsobem), aby svět vnímali jako kontejner plný předmětů *na jedno použití*, předmětů typu použij-vyhoď; učí je tak vnímat celý svět – včetně druhých lidských bytostí. Navíc svět jako by se skládal z „černých skříněk“, hermeticky utěsněných, které jejich uživatelé nikdy neotevrou, nikdy se do nich nepodívají, natož aby je opravovali, jakmile se rozbijí. Dnešní automechanici

nejsou připraveni opravovat rozbité nebo poškozené motory, pouze na to, aby opotřebované nebo poškozené součástky vymontovali, vyhodili je a nahradili jinými, které leží připraveny a zaplombovány na polici ve skladu. O vnitřní struktuře „náhradních dílů“ (výraz, který říká všechno), o záhadných způsobech, jak fungují, nemají téměř ponětí; vůbec o takovém porozumění a řemeslné dovednosti nebo o tom, že by to patřilo do oblasti jejich kompetencí, neuvažují. Stejně jako v garáži je tomu i v životě venku: každý „díl“ je „náhradní“, a musí tomu tak být – je to tak lepší. Proč by se měl mařit čas nějakými pracnými opravami, když stačí poškozenou část vyhodit a vložit na její místo jinou?

Ve světě, jehož budoucnost je přinejlepším nejasná a mlhavá, plná rizik a nebezpečí, se nezdá přitažlivé ani smysluplné klást si příliš vzdálené cíle, vzdát se části svých soukromých zájmů ve prospěch kolektivu a obětovat přítomné ve jménu budoucího blaha. Každá šance nevyužitá ihned, tady a teď, je šancí, kterou jsme propásli; je tudíž neodpuštělné a nelze snadno omluvit, natož ospravedlnit, že jsme jí nevyužili. Jeli-kož dnešní závazky stojí v cestě příležitostí zítřka, je jejich porušení tím nepravděpodobnější, čím jsou lehčí a povrchnější. Heslem současné životní strategie je „teď, anebo nikdy“, ať již se aplikuje a má vyjadřovat cokoli. V nejistém a nepředvídatelném světě mohou tuláci dělat všechno možné, aby napodobili šťastné „globály“, kteří světem cestují zlehka; neměli by ronit slzy, když přicházejí o vše, co je pro pohyb a přesuny nevhodné. Zřídka si však udělají tak dlouhou přestávku, aby mohli dumat o tom, že lidské kosti

nejsou totéž co součástky motoru – že nejsou dodávány předem hotové, že mají sklon kazit se a rychle rozpadat, jsou-li nadlouho hermeticky uzavřeny, a že když doslouží, nelze je tak snadno nahradit.

A tak se i politika záměrně „nejistoty“ (a oddalování), dirigovaná operátory pracovních trhů, ocitá v situaci, kdy ji doplňují a napomáhají jí (s vynucenými účinky) životní postupy, ať už přijaté dobrovolně nebo omylem. Obojí konverguje ve stejném výsledku: mizení a oslabování, rozpadu a rozkladu lidských svazků, komunit a partnerství. Závazky typu „dokud nás smrt nerozdělí“ se mění v kontrakty typu „dokud uspokojení trvá“, které jsou dočasné a prchavé z podstaty, plánovitě nebo díky pragmatickému působení – a jako takové jsou náchylné vůči jednostrannému vypovězení, kdykoli jeden z partnerů padne na lepší příležitost a větší hodnotu nachází v úniku z partnerského vztahu, místo aby se jej pokoušel zachovat za jakoukoli cenu.

Jinými slovy existuje silná tendence zacházet i se vztahy a partnerstvím jako s věcmi, které je třeba *spotřebovat*, nikoli produkovat; podléhají stejným kritériím nového přehodnocení jako všechny ostatní předměty spotřeby. Na spotřebním trhu jsou zdánlivě trvalé výrobky nabízeny často jen na „zkušební lhůtu“; garantuje se vrácení peněz, jestliže zákazník nebude plně uspokojen. Pokud je ve vztahu podobně „konceptualizován“ jeden z partnerů, není již hlavním úkolem obou partnerů „zajistit, aby partnerství fungovalo“ – poznat, jak funguje v časech pohody i nepohody, v nemoci i ve zdraví, aby si vzájemně pomáhali v časech dobrých i zlých, aby se doká-

zali uskrovnit, bude-li potřeba, aby se rozhodli pro kompromis a obětovali se ve prospěch trvání unie. Místo toho jde jen o dosažené uspokojení z produktu, který je připraven ke konzumaci; jestliže uspokojení nedosahuje slíbeného standardu a očekávání anebo se již inovace obnosila spolu s potěšením, lze se domáhat žalobou rozvodu a citovat z práv spotřebitele a obchodního zákoníku. Nelze přece vymyslet žádný důvod, proč by se mělo lpět na nějakém nekvalitním nebo zastaralém produktu, když si lze v obchodě koupit něco „novějšího a vylepšeného“.

Následně se předpokládána dočasnost partnerství může proměnit v sebenaplňující prorocství. Jestliže již mezilidský vztah není tak jako ostatní konzumní předměty něčím, čeho je třeba dosáhnout pokračujícím úsilím a příležitostně i obětí, ale něčím, od čeho se očekává okamžité uspokojení, ihned, v momentě zakoupení – něčím, co můžeme odmítnout, jestliže nás to neuspokojuje, něčím, v čem má smysl pokračovat, jen dokud nás to uspokojuje (nikoli déle) – pak tu není mnoho důvodů, proč „za to vyhazovat peníze“, těžce se o to pokoušet, natož trpět nepokojem a pocity stísnění, jen aby bylo partnerství zachováno. Potom stačí menší klopýtnutí a partnerství se hroutí, krachuje; každá triviální neshoda se proměňuje v ostrý konflikt, lehké třenice jsou chápány jako signály nenapravitelného nepochopení a zásadní nesnášenlivosti. Jak by řekl americký sociolog W. I. Thomas, kdyby byl svědkem takovéto proměny věcí: jestliže lidé považují své závazky za pouze dočasné, pak mají tyto závazky, v důsledku jejich činů, sklon takovými opravdu být.

Nejistota sociální existence inspiruje k tomu vnímat okolní svět jako nakupení produktů okamžité spotřeby. Vnímat svět i s jeho obyvateli jako shromáždění spotřebních položek činí dojednávání trvalých lidských svazků mimořádně obtížným. Nejistí lidé mají sklon k nedůtklivosti; zároveň jsou intolerantní vůči čemukoli, co stojí v cestě jejich touhám. Jestliže je okamžité uspokojení výhradním způsobem, jak potlačit hlodavý pocit nejistoty, bez možnosti nějak zahnat hlad po bezpečí a jistotě, pak opravdu neexistuje žádný evidentní důvod být tolerantní vůči něčemu nebo někomu, kdo nemá pro naše hledání uspokojení žádnou zřejmou důležitost, natož vůči něčemu nebo někomu, kdo není ochoten přinést uspokojení, které hledáme.

Existuje však ještě další pojítko mezi „konzumerizací“ nejistého světa a rozpadem lidských vztahů. Spotřeba je na rozdíl od produkce osamělou činností, endemicky a nenapravitelně osamělou, a to i v takových chvílích, kdy probíhá ve společnosti druhých lidí. Produktivní (zpravidla dlouhodobé) úsilí potřebuje kooperaci, byť to, čeho si žádá, je jen větší počet svalů: jestliže je k přenesení těžké klády z jednoho místa na druhé zapotřebí osmi mužů a jedné hodiny času, neznamena to, že jeden člověk by na stejnou práci potřeboval osm hodin. V případě mnohem složitějších úkolů, které si žádají dělbu práce a žádají si rozličných specializovaných dovedností, jež nelze spojit v „know-how“ jediné osoby, je zapotřebí ještě mnohem zřetelnější spolupráce; bez kooperace by neexistovala šance, aby se objevil jakýkoli výrobek. Právě spolupráce dělá z roztráštěných a nesourodých snah produktivní usilování. V případě spotřeby však nejenže

spolupráce není zapotřebí, ale je přímo zbytečná. Co-
koli se konzumuje, je konzumováno individuálně, byť
by to bylo třeba v zaplněném sále. Luis Buñuel nám
geniálním způsobem ukázal (ve filmu *Fantom svobody*),
jak pojidání potravy, tento údajně prototypický
znak naší družnosti a sociace, je (na rozdíl od obecného
předpokladu) jednou z nejosamělejších a neju-
tajovanějších činností, které se tak bedlivě snažíme
uchránit před zraky druhých lidí.

Sebezáchova nedůvěry

Alain Peyrefitte²³ dochází ve své retrospek-
tivní studii „křečovitého a obsesivního rozvoje“ mo-
derní kapitalistické společnosti k závěru, že tou nej-
význačnější, vskutku konstitutivní vlastností takové
společnosti byla *důvěra*: důvěra v sebe sama, ve
druhé, v instituce. Tyto tři základní složky se zdály
nepostradatelné. Navzájem se podmiňovaly a pod-
porovaly: jedné z nich se zbavíte a další dvě implo-
dují a zhroutí se. Moderní řád bychom mohli popsat
jako pokračující úsilí položit institucionální základy
důvěry: nabídku stabilního rámce pro investici dů-
věry a zvěrohodnění víry, že dnes uznávané hod-
noty budou ve vážnosti i zítra, že pravidla usilování
o tyto hodnoty budou platit i nadále, že zůstanou
časem nedotčeny a imunní vůči jeho plynutí.

Peyrefitte si všímá prostoru podnikání a zaměst-
návání jako toho nejdůležitějšího místa pro roz-
sévání a kultivaci důvěry. Fakt, že kapitalistické
podnikání bylo také pařeňštěm konfliktů a konfron-

tací, by nás neměl mást: nedůvěra (*défiance*) neexi-
stuje bez důvěry (*confiance*), bez důvěry nemůže
existovat žádná soutěž. Když zaměstnanci bojovali
za svá práva, bylo tomu proto, že měli důvěru
v „organizační moc“ onoho rámce, do kterého měla
být vepsána, jak doufali a jak si přáli, jejich práva;
podnikání důvěřovali jako správnému místu, kam si
mohou svá práva uložit do úschovy.

Tak tomu již ovšem není, anebo velmi rychle pře-
stává být. Žádný rozumný člověk by dnes neočeká-
val, že stráví celý svůj pracovní život, nebo alespoň
jeho větší část, v jediném podniku, v jediné firmě.
Ti nejrozumnější by své životní úspory raději svěřili
notoricky nerizikovým investičním fondům, působí-
cím na burze, nebo pojišťovacím společností, než
aby spoléhali na důchod, který jim mohou poskytnout
podniky či firmy, pro něž právě pracují. Jak to nedávno
shrnul Nigel Thrift: „Je velmi obtížné vybudovat v li-
dech důvěru k organizacím, kde probíhá současně
»redukce«, »zeštíhlování« a »restrukturalizace«.“

Pierre Bourdieu²⁴ poukazuje na pojítka mezi hrou-
cením důvěry a slábnoucí vůlí po politickém angažmá
a kolektivní akci: schopnost výhledu do budoucnosti
je, jak tvrdí, *conditio sine qua non* veškerého „transfor-
mativního“ uvažování a úsilí o přezkum a reformaci
současného stavu věcí – je však nepravděpodobné, že
výhled do budoucnosti se objeví u lidí, kterým chybí
trpělivost s vlastní přítomností. Takováto ztráta trpě-
livosti je nejpatrnější u Reichovy čtvrté pracovní kate-
gorie. Díky svázanosti s místem, nemožnosti pohybu
anebo proto, že jakmile se dají do pohybu, jsou za-
stavení u prvního bedlivě střeženého hraničního sta-

noviště, jsou v pozici apriorní podřízenosti kapitálu, který se kolem nich pohybuje s maximální volností. Kapitál je stále globálnější; oni však zůstávají lokální. Z tohoto důvodu jsou bezradní a vydáni napospas nevyzpytatelným rozmarům záhadných „investorů“ a „podílníků“, „tržním silám“, „obchodním podmínkám“ a „požadavkům konkurenceschopnosti“, jež je vyvádějí z míry ještě více. Čehokoli dnes dosáhnou, to jim může být bez varování zítra odebráno. Nikdy nemohou vyhrát. A protože to jsou rozumné bytosti, anebo se jimi snaží být, nejsou ochotni žádný ztracený boj riskovat. Nejsou schopni udělat ze svých důvodů ke stížnostem politický problém a obrátit se o pomoc k politickým silám, které by usilovaly o nápravu. Jak již před pár lety předvídal Jacques Attali: „Zitřejší moc bude spočívat ve schopnosti blokovat nebo usnadňovat pohyb podél určitých tras. Stát již nechce svou moc uplatňovat jinak než prostřednictvím ovládnutí sítě. A nemožnost uplatnit nad sítí kontrolu nevratně oslabí politické instituce.“²⁵

Přechod od těžkého kapitalismu k lehkému, od pevné formy modernosti k plynulé či tekuté ustavuje rámeček, do něhož byla vepsána historie dělnického hnutí. Je to také dlouhá cesta za pochopením smyslu nechvalně známých politických bouří této historie. Nebylo by rozumné vysvětlovat katastrofální nouzi, do které upadlo dělnické hnutí ve všech „rozvinutých“ (v »modernizačním« smyslu) částech světa, odkazem na změnu veřejných nálad – ať již způsobenou oslabujícím vlivem masových médií, spiknutím zadavatelů reklamy, svůdnou mocí spoteřeční společnosti nebo uspávacími či rozptylujícími

schopnostmi „společnosti spektaklu a zábavy“. Nechat vinu ležet na zápraží chybučících nebo licoměrných „politiků práce“ by také nepomohlo. Fenomény takovým vysvětlením vyvolané nejsou vůbec imaginární, nefungovaly by však jako vysvětlení, kdyby nebylo faktu, že kontext života – sociální prostředí, ve kterém lidé (zřídka kdy vlastní volbou) musí přistupovat k záležitostem vlastního života – se radikálně změnil od těch dob, kdy se spojili pracující natěsnaní do fabrik masové výroby, aby si vynutili mnohem lidštější podmínky pro prodej vlastní práce, a kdy teoretici i praktici dělnického hnutí pocítili v solidaritě pracujících dosud nevyvinutou a nevyčtenou (avšak vrozenou) touhu po „spravedlivé společnosti“, jež by ztělesnila univerzální principy spravedlnosti.

Poznámky

- ¹ *The Year 2000*, ed. Hermann Hahn a Anthony J. Wiener. Zde citováno z I. F. Clarka, *The Pattern of Expectation, 1644–2001* (London: Jonathan Cope, 1979), str. 314.
- ² Pierre Bourdieu, *Contre-feux: Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (Paris: Liber, 1988), str. 97
- ³ Alain Peyrefitte, *Du »Miracle« en économie: Leçons au Collège de France* (Paris: Odile Jacob, 1998), str. 230
- ⁴ Kenneth Jowitt, *New World Disorder* (Berkeley: University of California Press, 1992), str. 306
- ⁵ Guy Debord, *Comments on the Society of the Spectacle*, překl. Malcolm Imrie (London: Verso, 1990), str. 9
- ⁶ Peter Drucker, *The New Realities*, London: Heinemann, 1989), str. 15, 10
- ⁷ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, překl. Mark Ritter (London: Sage, 1992), str. 88
- ⁸ Viz David Ruelle, *Hasard et chaos* (Paris: Odile Jacob, 1991), str. 90, 113

- ⁹ Jacques Attali, *Chemins de sagesse: Traité du labyrinthes* (Paris: Fayard, 1996), str. 19, 60, 23
- ¹⁰ Viz Paul Bairoc, *Mythes et paradoxes de l'histoire économique* (Paris: La Découverte, 1994)
- ¹¹ Daniel Cohen, *Richesse du monde, pauvretés des nations* (Paris: Flammarion, 1998), str. 31
- ¹² Viz Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press, 1957), především str. 56–7 a kap. 6
- ¹³ Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (New York: W. W. Norton & Co., 1998), str. 23
- ¹⁴ Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 42–3
- ¹⁵ *La Misère du monde*, ed. Pierre Bourdieu (Paris: Seuil, 1993), str. 631, 628
- ¹⁶ Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 24
- ¹⁷ Robert Reich, *The Work of Nations* (New York: Vintage Books, 1991)
- ¹⁸ Sennett, *The Corrosion of Character*, str. 50, 82. Český překlad *Dílo národů*, přel. Miloš Calda, Prostor, Praha, 1995, 2002
- ¹⁹ Attali, *Chemins de sagesse*, str. 79–80, 109
- ²⁰ Nigel Thrift, „The rise of soft capitalism“, *Cultural Values*, duben 1997, str. 52
- ²¹ Pierre Bourdieu, *Sur la télévision* (Paris: Liber, 1996), str. 85
- ²² Bourdieu, *Contre-feux*, str. 95–101
- ²³ Alain Peyrefitte, *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement* (Paris: Odile Jacob, 1998), str. 514–16
- ²⁴ Bourdieu, *Contre-feux*, str. 97
- ²⁵ Attali, *Chemins de sagesse*, str. 84

5. kapitola

KOMUNITA

Rozdíly vznikají, když rozum není plně probuzen nebo znovu usíná; to je nevyslovené krédo, jež mělo dodat na věrohodnosti dosud nezkalené důvěře poosvíceneckých liberálů v „neposkrvněné početí“ jedince. My lidé jsme obdařeni vším, čeho je nám zapotřebí, abychom si dokázali vybrat správnou cestu. Jakmile tak učiníme, záhy se ukáže, že tato (správná) cesta je pro všechny stejná. Descartův subjekt ani Kantův člověk vyzbrojený rozumem by nikdy ze své přímé, rozumem ražené cesty nesešli, pokud by je z ní někdo násilím nevytlačil nebo nesvedl. Rozdílné volby (správné) cesty jsou jen sedimentem různých historických omylů – výsledkem „poškození mozku“, nazývaného buďto předsudkem, pověrou, nebo falešným vědomím. Na rozdíl od *eindeutig* verdiktu rozumu, který je vlastností každé jedinečné lidské bytosti, mají rozdílnosti v úsudcích kolektivní původ: „idoly“ Francise Bacona lze nalézt tam, kde se spolu lidé mísí, tlačí se a narážejí do sebe: v divadle, na tržišti, při lidových slavnostech. Aby došlo k uvolnění síly lidského rozumu, bylo nejdříve zapotřebí jedince od toho všeho osvobodit.

Toto krédo ovšem vstoupilo ve všeobecnou známost jen díky kritikům liberalismu. Takových, kteří

zpochybňovali liberální výklad osvíceneckého dictví a tvrdili, že se od počátku začalo špatně nebo že se věci zvrhly, rozhodně nebylo málo. Romantičtí básníci, dějepisci a sociologové se spojili s nacionalistickými politiky, když tvrdili, že lidé měli svou (kolektivní) historii a (kolektivně přijaté) zvyky ještě dříve, než začali namáhat mozek, aby sestavili nejlepší zákoník společného soužití. Současní komunitáři říkají takřka totéž, používají jen trochu jiné výrazy: nejde již o „tělesnost zbaveného“ a „vinou nezatíženého“ jedince, ale o uživatele jazyka, osobu, která prošla školami a socializací a dokáže „prosazovat vlastní názory“ a „vytvářet sebe sama“. Není ovšem docela jasné, co mívají kritikové na mysli: je představa sebejistého jedince falešná, nebo zhoubná? Je třeba liberály cenzurovat kvůli tomu, že kážou nepravdivé názory, nebo že podněcují falešnou politiku?

Zdá se, že se současná liberálně-komunitářská *querelle* týká spíše politiky než „lidské povahy“. Otázkou tedy není, zda osvobodit jedince od přejímaných a uznávaných názorů či zda existuje kolektivní pojistka vůči selhání individuální odpovědnosti, ale zda to je dobré nebo špatné. Raymond Williams již kdysi poznamenal, že je pozoruhodné, že „komunita“ vlastně existovala odjakživa. Současný rozruch kolem naší potřeby komunity existuje hlavně proto, že je stále méně zřejmé, zda skutečnosti, jež mají „komunity“ představovat, vůbec existují, a kdyby se je nakonec podařilo najít, zda nám předpokládaná délka jejich života vůbec dovolí, aby se s nimi nakládalo s úctou, jakou si žádají. K udatné obraně komunity a snahám o její restauraci navzdory liberálům by stěží došlo nebýt skutečnosti,

že postroje, kterými kolektivity ke společně sdílené historii, zvykům, jazyku či vzdělání poutají své příslušníky, jsou každým rokem otřepanější, opotřebenější a méně přesvědčivé. Ostatně v tekutém stadiu modernosti jsou k dispozici jen postroje na zip, které si ráno můžete navléknout a večer sundat (nebo naopak). Komunity se sice objevují v mnoha různých odstínech a velikostech, jestliže však jsou organizovány podél „Weberovy osy“ v rozsahu od „lehkého pláštíku“ až po „železnou klec“, všechny se pozoruhodně blíží prvnímu pólu. Jsou velmi efemérní.

Všechny komunity *postulují*, že pro své přežití potřebují obranu, a jsou tudíž nuceny apelovat na své příslušníky, aby díky individuálnímu rozhodnutí toto přežití komunity zajistili a převzali za ně individuální odpovědnost; takovéto komunity jsou ovšem spíše projektem, plánem než realitou, jsou něčím, co přichází teprve *po*, nikoli *před* individuální volbou. Komunita, „jakou ji líčí komunitářské obrazy“, by byla velmi konkrétní a hmatatelná, rozhodně by nebyla tichá a nenápadná; pak by ovšem nebylo zapotřebí, aby komunitáři neustále malovali její podobizny, natož aby je vystavovali.

Takový je vnitřní paradox komunitářství. Když řekneme, že „je nádherné být součástí komunity,“ je to jen nepřímý doklad toho, že *nejsme* její součástí, nebo že její součástí nebudeme do té doby, než dojde ke kýženému napnutí individuálních svalů a zapojení individuálních mozků. Aby se komunitární projekt naplnil, je třeba právě takové („svéprávné“?) individuální volby, jejíž možnost dosud bývala popírána. Člověk nemůže být jakýmsi *bona fide* komu-

nitářem, aniž by dal ďáblu, co jeho jest, jinými slovy, aniž by při jedné příležitosti svobodu individuální volby připustil a při další znovu popřel.

V očích logiků může samotný tento protimluv diskreditovat snahu maskovat komunitářský politický projekt za deskriptivní teorii společenské reality. Pro sociologa je však tím, co konstituuje důležitý společenský fakt, vyžadující vysvětlení a pochopení, spíše trvalá (snad dokonce rostoucí) popularita komunitářských idejí. (Skutečnost, že takto bylo účinně zamaskováno i samo maskování a nestojí již v cestě úspěchu komunitářů, by tolik sociologů nezarazila – je až příliš běžná.)

Sociologicky řečeno, komunitářství je jakousi možná až příliš očekávanou reakcí na akcelerující „zkapalnění“ moderního života, reakcí především na ten aspekt života, který je v nespočtu svých bolestných důsledků pocíťován jako snad nejtěžší a nejprotivnější – prohlubující se nerovnováhu mezi individuální svobodou a trvalým bezpečím. Nabídka bezpečnostních opatření se rychle zmenšuje, přičemž množství individuální odpovědnosti (i když neuplatňované, tak v praxi vyžadované) narůstá v míře pro poválečné generace bezprecedentní. Nejvýznačnějším aspektem aktu mizení starých jistot je nová křehkost lidských vazeb. Křehkost a pomíjivost těchto vazeb může být nevyhnutelnou daní za *právo* jedinců usilovat o vlastní individuální cíle, současně však nemůže nebýt tou nejmocnější z překážek *efektivit* jejich usilování – a odvahy, které je k tomu třeba. I to je paradox hluboce zakořeněný v povaze života v tekuté modernosti. Není to poprvé, co si paradoxní situace vynucují a inspirují paradoxní odpovědi. Ve světle paradoxního charakteru tekuté moder-

ní „individualizace“ by protikladná povaha komunitářské reakce na tento paradox neměla ohromovat: první je adekvátním vysvětlením druhého, zatímco druhé je adekvátním efektem prvního.

Obrozené komunitářství se snaží reagovat na extrémní pohyb kyvadla, které v diádě *sine qua non* lidských hodnot směřuje daleko – snad až příliš daleko – mimo pól jistoty. Z téhož důvodu může komunitářské evangelium počítat s velkým počtem příznivců plných očekávání. Hovoří ve jménu milionů: *précarité*, jak neústupně tvrdí Pierre Bourdieu, *est aujourd'hui partout* – prostupuje každou skulinku lidské existence. Philippe Cohen ve své poslední knize *Protéger ou disparaître*,¹ která je zuřivým manifestem proti indolenci a pokrytectví současných mocenských elit tváří v tvář *la montée des insécurités*, podává dlouhý přehled nezaměstnanosti (devět z deseti nově vytvořených pracovních míst je jen dočasných a krátkodobých), nejistých perspektiv a rizik městského života a představuje je jako hlavní zdroje rozšiřující se úzkosti z přítomnosti, zítřka i vzdálenější budoucnosti: absence jistot je tím, co všechny tři spojuje. Hlavním apelem komunitářství je tudíž příslib bezpečného přístavu, vysněný přístav námořníků, ztracených uprostřed rozbouřeného moře neustálých, nepředvídatelných a matoucích změn.

Jak jízlivě poznamenal Eric Hobsbawm, „slovo »komunita« se nikdy nepoužívalo tak nekriticky a jalově jako v dekadách, kdy bylo tak obtížné komunity (v sociologickém smyslu) nalézt v reálném životě.“² „Muži a ženy pátrají po skupinách, ke kterým by mohli s jistotou a jednou provždy náležet, ve světě,

kde je vše ostatní v pohybu, neustále se mění a kde nic není jisté.³ Jock Young se pokouší Hobsbawmovo pozorování zestručnit: „Kolaps komunity provází vynález identity.“⁴ Lze říci, že „komunita“ vyhlášeného komunitářského evangelia není zažitou a bezpečně zakořeněnou *Gemeinschaft*, kterou známe ze sociální teorie a kterou Ferdinand Tönnies vydával za „dějinnou zákonitost“. Je spíše kryptonem horlivě hledané, přesto však prchavé a těžko postižitelné „identity“. A jak si povšiml Orlando Patterson (citovaný Erikem Hobsbawmem), zatímco jsou lidé vyzýváni, aby si vybrali identitu některé z konkurujících si referenčních skupin, jejich volba se zakládá na přetrvávající víře, že vybírající nemá jinou volbu než se zařadit do té specifické skupiny, k níž „patří“.

Komunita, o které mluví komunitářské evangelium, je jakýmsi domovem s velkým písmenem na začátku (rodinným domovem, nikoli nějakým nalezeným nebo vytvořeným domovem, ale domovem, do kterého se člověk rodí, takže nikde jinde svůj původ ani „důvod k existenci“ nenachází): je takovým typem domova, jenž je samozřejmě pro většinu lidí naší doby spíše krásnou pohádkou než věcí osobní zkušenosti. (Rodinné usedlosti, kdysi bezpečně chráněné hustou sítí rutinních zvyklostí a tradičních očekávání, musely odstranit své větrolamy a dnes jsou vydány napospas divokým větrům, cloumajícím zbytky jejich života.) Ocitnout se mimo oblast běžné zkušenosti pomáhá: laskavou útlonost domova totiž nelze podrobit zkoušce a její půvaby, pokud si je pouze představujeme, mohou zůstat bez poskvrny ze strany méně atraktivních aspektů jeho vynucené přína-

losti a nesplnitelných závazků – temnější odstíny bývají na paletě imaginace z větší části nepřítomny.

Zkušenost pobytu v Domově s velkým „D“ však pomáhá také. Ty, co jsou uzavřeni uvnitř běžného domova z cihel a malty, dokáže vždy znovu zaskočit podivný pocit, že žijí spíše ve vězení než v bezpečném přístavu; svoboda ulice, která vábí za okny, má dnes sklon být právě tak dráždivě nedosažitelná jako vysněné bezpečí domova našich představ. Jestliže je svůdné bezpečí *chez soi* naprojektováno na dostatečně velké ploše, nezůstává žádný „vnějšek“, žádné „venku“, jež by kazilo náladu. Ideální komunita je jakýmsi *complete mappa mundi*: kompletním světem poskytujícím vše, čeho je člověku zapotřebí, aby vedl smysluplný a prospěšný život. Komunitářská opatření pro přechod (maskovaný za návrat) k úplnému a naprosto konzistentnímu světu mají díky zaměření na to, co bezdomovce trápí nejvíc, vypadat jako opravdu radikální řešení všech těchto problémů jak přítomných, tak budoucích; ostatní starosti se v porovnání s tím zdají maličké a bezvýznamné.

Tento komunitní svět je natolik kompletní, nalik je irelevantní (nebo ještě přesněji nepřátelské) vše ostatní – divočina hrozící přepady a spiknutím, hemžící se nepřáteli, kteří jako hlavní zbraň používají chaos. Vnitřní harmonie světa komunity se na pozadí temné a spletité džungle, která začíná na druhé straně silnice, znovu rozzáří jasným světlem. Díky této hroživé divočině se lidé přitisknou k sobě v teple společně sdíleného hnojiště identity nebo žijí v nadějích, že společně zažehnají strachy a děsy, jež je přiměly hledat přístřeší a ochranu společenstva. Řečeno s Jockem Youngem: „Touha demonizovat druhé se zakládá na

ontologických nejistotách“ – těch, které máme uvnitř.⁵ Jakási „všem přístupná komunita“ by samozřejmě byla protimluvem. Komunitní bratrství by bylo bez vrozené bratrovražedné dispozice nekompletní, možná dokonce nemyslitelné, ale docela jistě neschopné života.

Nacionalismus – varianta II

Komunita komunitářského evangelia je buďto komunitou etnickou, nebo komunitou představ, které etnickému modelu odpovídají. Tato volba archetypu má své dobré důvody.

Prvním je, že „národní příslušnost“ (etničnost) na rozdíl od jakékoli jiné základny lidské jednoty, má výhodu „naturalizující historie“, prezentující vlastní kulturu jako „přírodní fakt“ a vlastní svobodu jako „pochopenou (a přijatou) nutnost“. Etnická přináležitost vybízí k činu: člověk sám se musí rozhodnout pro věrnost své přirozenosti – musí se tvrdě a bez odpočinku snažit, aby svým životem ustanovil vzor, a přispěl tak k jeho uchování. Vzorem však není záležitostí výběru. Nejde tu o volbu mezi rozličnými typy přináležitosti, ale o volbu mezi přináležitostí a nezakotveností, mezi domovem a bezdomovectvím, mezi bytím a nebytím. Právě toto dilema si přeje komunitářské evangelium vyřešit.

Tím druhým je, že národní stát, prosazující princip etnické (národnostní) jednoty, převažující nade všemi ostatními závazky věrnosti, byl v moderních dobách jediným „úspěšným příkladem“ komunity, anebo ještě spíše jedinou entitou, která se pokusila dosáhnout

komunitního statutu s jistým stupněm jistoty a efektivit. Idea národní příslušnosti (a národnostní homogenity) jakožto legitimní báze jednoty a sebeurčení tak dostala historickou základnu. Současné komunitářství přirozeně doufá, že se na této tradici přiživí; při současné vratkosti státní suverenity a zřejmé potřebě někoho, kdo by převzal vlajku, která státu vypadla z rukou, není tato naděje docela bezdůvodná. Přesto je snadné si povšimnout, že i paralely mezi úspěchem národního státu a komunitářskými ambicemi mají své meze. Koneckonců národní stát za svůj úspěch vděčil potlačení sebeurčujících se komunit; zuby nehty bojoval proti „provincialismu“, místním zvyklostem nebo místním „dialektům“ a prosazoval sjednocující jazyk a společnou dějinnou paměť na úkor komunálních tradic; čím determinovanější byl státem iniciovaný a dohlížený Kulturkampf, tím větší byl úspěch národního státu při tvorbě své „přirozené komunity“. Ba co víc, národní státy se (na rozdíl od slibovaných komunit naší současnosti) nepustily do práce s hollýma rukama a neopíraly se jen o moc indoktrinace. Jejich úsilí našlo mocnou oporu v legitimním posílení oficiálního (státního) jazyka, školních osnovách a v unifikovaném právním systému, které slibované komunity postrádají a nedokážou je nikde nalézt.

Před nedávným vzestupem komunitářství se tvrdilo, že uvnitř ošklivého a bodlinami opatřeného krunýře budovy moderního národa existuje drahocenný klenot. Isaiah Berlin prohlašoval, že moderní „vlast“ má vedle své krutě nelidské a potenciálně krvavé stránky také humánní a eticky chvályhodné aspekty. Činit rozdíly mezi patriotismem a naciona-

lismem je velmi oblíbené. V protikladnosti této dvojice bývá patriotismus „klasifikovaným“ členem, zatímco nechutné reality nacionalismu jsou obsazeny do role „neklasifikovaného“ člena: spíše prosazovaný nežli empiricky daný patriotismus je tím, čím by nacionalismus mohl být, kdyby byl zkrocen, zcivilizován a eticky se povznesl. Patriotismus bývá popisován prostřednictvím negace nejneoblíbenějších a nejostudnějších rysů nacionalismu. Leszek Kołakowski říká, že nacionalisté chtějí kmenovou zkušenost prosadit skrze agresi a nenávisť k druhým, přičemž věří, že veškerá neštěstí, která postihla jejich národ, jsou výsledkem spiknutí cizinců. Nacionalista pocituje zášť vůči všem ostatním národům (pro jejich nedostatečný obdiv k jeho vlastnímu kmeni), zatímco patriot se vyznačuje „benevolentní tolerancí vůči kulturní různosti a především národnostním a náboženským menšinám“ stejně jako ochotou říci svému národu i věci, které by se mu nemusely líbit a nepotěšily by ho. Ačkoli je tento rozdíl jemný a morálně i intelektuálně chvályhodný, jeho hodnotu jaksi oslabuje fakt, že to, co si zde opoune, nejsou ani tak dvě možnosti, mezi nimiž si lze vybrat, jako spíše ušlechtilé ideály a jakási nečestná realita. Většina lidí, kteří si přejí, aby se jim přisouzení bratři chovali jako praví vlastenci, by s největší pravděpodobností ostře kritizovala vlastnosti, které se zde připisují patriotickému postoji, jako důkaz jejich licoměrnosti, národní zrady nebo ještě něčeho horšího. Takovéto vlastnosti – tolerance k odlišnostem, vlídnost k menšinám a odvaha říci pravdu, ať je jakkoli nepříjemná – jsou nejrozšířenější v zemích, kde „patriotismus“ nedělá „problémy“; ve společnostech, které

jsou si dostatečně jisty svým republikánským občanstvím, takže patriotismus nepocítují jako nějaký problém, natož aby v něm spatřovaly svůj urgentní úkol.

Jistě nebylo od věci, když Bernard Yack, editor knihy *Liberalism without Illusions* (University of Chicago Press, 1996), parafrázoval ve své polemice s Mauriziem Virolim, autorem knihy *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford University Press, 1995) dobře známý Hobbesův aforismus: „Nacionalismus je nepopulárním patriotismem a patriotismus je populárním nacionalismem.“⁷ Opravdu, zdá se, že existují důvody ke tvrzení, že pro rozlišení mezi nacionalismem a patriotismem to není mnoho. Nestací naše nadšení pro jejich projevy či jeho absence anebo míra naší rozpačitosti či vědomí viny, s nimiž je přijímáme nebo odmítáme. To, co způsobuje rozdíl, je jejich pojmenování. Tento rozdíl je však především rétorický a nerozlišuje podstatu jevu, o kterém je řeč, ale jen způsob, jakým hovoříme o náladách či vášních, jež jsou si v podstatě podobné. To, oč ve skutečnosti jde, je tedy charakter nálad a vášní a jejich behaviorální a politické konsekvence, které ovlivňují kvalitu lidského soužití, nikoli slova, jimiž se je snažíme vyjádřit. Když se Yack ohlíží za činy, které nám líčí toliké vlastenecké příběhy, dochází k závěru, že kdykoli se ušlechtilé vlastenecké nálady „povznesly na úroveň společně sdílených vášní“, „bývala vášně, kterou vlastenci projevovali, spíš prudkou než jemnou“, a i když vlastenci po celá staletí dokázali projevovat „mnohé pamětihodné a užitečné ctnosti, rozhodně mezi nimi nejsou markantní laskavost ani porozumění vůči outsiderům“.

Význam rétorických rozdílů ani jejich občas bolestně pragmatických dozvuků ovšem nelze popřít. Jedna rétorika je stvořena pro diskurz „bytí“, druhá pro diskurz „stávání se“. „Patriotismus“ jako celek vzdává hold modernímu přesvědčení o „nedokončenosti“ člověka, o jeho pružnosti (přesněji „reformovatelnosti“): může tudíž s čistým svědomím prohlásit, že požadavek „uzavírání spojenectví“ je výzvou otevřenou a trvalou: že spojenectví je záležitostí vykonané volby a že při všem, čeho je dosaženo, zbývá člověku právo volby a i přes všechny překážky mu zůstává věrný. Naopak „nacionalismus“ je podoben spíše kalvinistické verzi spásy nebo svobodné vůli v pojetí svatého Augustina: vkládá do možnosti volby jen malou důvěru – buďto „jedním z nás“ jste, nebo nejste. V každém případě můžete udělat jen málo pro to, možná že vůbec nic, abyste to změnili. V nacionalistickém příběhu je „přináležitost“ osudem, nikoli volbou nebo životním projektem. Může jít o záležitost biologického dědictví, tak jako v rasistické verzi nacionalismu, dnes již spíše nemoderní a nepraktikované, nebo záležitost kulturního dědictví, tak jako ve dnes módní „kulturní“ verzi nacionalismu – v každém případě však bylo o věci rozhodnuto ještě dříve, než ten či onen začal chodit a mluvit, takže jediná volba, která takovému jedinci zůstala, je přijmout verdikt osudu oběma rukama a v dobré víře, anebo se proti němu vzbouřit a dopustit se vlastizrady.

Rozdíl mezi patriotismem a nacionalismem má tendenci přesahovat pouhou rétoriku až do oblasti politické praxe. V souladu s terminologií Clauda Léviho-Strausse můžeme říci, že první formulaci nejspíš inspirovala „antrofágní“ strategie („pohltnit“ cizince,

aby byli tělem pohlcujícího asimilování a stali se identickými s jeho jinými buňkami, když přišli o vlastní osobitost), zatímco druhá se vztahuje spíše k „antropomní“ strategii („vyvrhnout“ ty, kteří „nejsou způsobilí být s námi“ – buďto jejich izolací, uvězněním za zdi ghatt nebo za méně nápadné, avšak neméně skutečné zdi kulturních zákazů, případně jejich obklíčením, deportací či vynuceným útekem, jako se to děje při praxi, které se v současnosti říká etnická čistka.) Bylo by ovšem prozíravé uvědomit si, že logika myšlení a praxí nebývá vztah jedna ku jedné, a že každou z obou kategorií lze zaobalit do některého z obou typů rétoriky.

Jednota v podobnosti, nebo v rozdílnosti?

„My“, sdílející vlastenecko/nacionalistické přesvědčení, znamená lidi *stejně jako já*; „oni“ naopak znamená ty, kteří se *od nás liší*. Není to ovšem tak, že „my“ jsme v každém ohledu identičtí; kromě společných vlastností existují mezi „námi“ jistě i rozdíly, naše podobnosti však jejich vliv zastiňují, tlumí a neutralizují. Aspekt, v němž jsme si všichni podobní, je rozhodně charakterističtější a konsekventnější než vše, co nás vzájemně vzdaluje; když dochází na zaujetí stanoviska, stačí to na vyvážení vlivu všech našich rozdílů. Stejně se to nemá tak, že by se „oni“ od nás ve všech ohledech lišili; liší se jen v jediném ohledu, který však je mnohem podstatnější než všechny ostatní. Je až tak zásadní, že předem znemožňuje náš objektivní postoj a vyjádření skutečné soli-

darity, a to bez ohledu na veškeré podobnosti, které nás sblížují. Je to typická situace buď-anebo: hranice, které „nás“ od „nich“ oddělují, jsou zřetelně vymezené a snadno rozeznatelné a nelze se splést, neboť certifikát „přináležitosti“ má jen jedinou rubriku a dotazník, který je zapotřebí vyplnit při žádosti o identifikační kartu, také obsahuje jen jedinou otázku. Možná je také jen jedna jediná odpověď: ano, nebo ne.

Dovolte mi poznamenat, že tu jde o otázku, který z rozdílů je „rozhodující“ – to znamená, jaký typ větší odlišnosti je takový, že na něm záleží více než na nějaké podobnosti a kvůli němuž se všechny společné rysy zdají minimální a nepodstatné (ten rozdíl, který z nepřátelství způsobeného rozdělením dělá nezpochybnitelný případ už před vzájemným setkáním, kdy by se možnost vzájemné jednoty mohla stát předmětem diskuse) – tato otázka je bezvýznamná a podružná a nebývá výchozím místem argumentace. Jak vysvětlil Frederick Barth, hranice současné vzájemné odcizení neuznávají ani neregistrují; bývají zpravidla vyznačeny ještě dříve, než k odcizení dojde. Nejdříve existuje konflikt, zoufalý pokus oddělení „nás“ od „nich“; pak se jako důkaz jejich cizosti, která nesnese smíření, předkládají zvláštní rysy, jež u „nich“ byly vyznačeny. Lidské bytosti jako takové jsou mnohotvárná stvoření, která mají mnoho atributů, takže najít nějaké takové „cizí rysy“ není obtížné, jakmile je vážně najít chceme.

Nacionalismus uzavírá dveře. Ty, kteří na ně klepou, vykazují a vyřazují z činnosti i zvonky u dveří, protože právo být uvnitř, usadit se tam jednou provždy, mají podle něho jen ti, kteří tam již jsou. Patriotismus je – alespoň se tak tváří – mnohem tolerantnější, vlídnější

a vstřícnější: zodpovědnost svaluje na ty, kteří žádají vstup. Přesto bývá konečný cíl patriotismu i nacionalismu tak často podobný. Přesvědčení vlastenců ani nacionalistů nepřipouští možnost, že by k sobě lidé mohli patřit a zároveň si uchovávat své odlišnosti, dokonce si je pěstovat, nebo že by jejich pospolitost mohla existovat, aniž by vyžadovala podobnost všech a prosazovala ji jako hodnotu, o níž je třeba usilovat, prahnout po ní; že by ve skutečnosti mohli mít z různosti životních stylů, ideálů i poznání *prospěch*, přičemž by větší sílu a význam přikládali tomu, co z nich dělá právě to, čím jsou – to znamená tomu, co je činí odlišnými.

Bernard Crick cituje z Aristotelovy *Politiky* myšlenky o „dobré *polis*“, vyslovované v rozporu s Plátónovým snem o jediné pravdě, jediné unifikované normě spravedlnosti, která všechno spojuje:

Existuje situace, kdy *polis*, blížící se své jednotě, odmítne být *polis*; tím se však přiblíží ztrátě své podstaty a stane se horší *polis*. Je to, jako byste chtěli harmonii nahradit pouhým jednohlasem nebo znělkou omezit na jedinou dobu. *Polis* je souhrnem mnoha různých členů. Taková je pravda.

Crick rozvíjí ve svém komentáři představu toho typu jednoty, kterou nejsou ochotni podpořit ani vlastenectví, ani nacionalismus a často vůči ní pocítují aktivní odpor: jednoty, jež předpokládá, že civilizovaná společnost je ve své podstatě pluralitní, že společné soužití v takovéto společnosti znamená vzájemné jednání a smířování „přirozeně různých“ zájmů a že „lepší je odlišné zájmy usmířovat než je neustále potlačovat“⁸; jinými slovy pluralita moderní

civilizované společnosti není pouhým „suchým faktem“, vůči kterému lze pociťovat averzi, anebo jím dokonce pohrdat, ale dobrou věcí, jež nabízí více prospěchu než nepohodlí a nesnází, rozšiřuje obzor našeho lidství a rozmnožuje šance života, takže jsou mnohem přitažlivější než podmínky, které dokáže poskytnout kterákoli z alternativ plurality. Lze tedy říci, že v ostrém protikladu k přesvědčení vlastenců či nacionalistů je nejslibnějším typem jednoty ten, kterého je vědomě *dosaženo*, vždy každý den nanovo, vzájemným střetem, debatou, jednáním a nakonec i kompromisem hodnot, preferencí a vybraných způsobů života i sebeidentifikací mnoha rozličných, vždycky však sebeurčujících příslušníků *polis*.

To je v podstatě *republikánský* model jednoty, obnovené jednoty, která je vlastně společným úspěchem aktérů, zaměstnaných sebeidentifikačním úsilím, jednoty, jež je výsledkem, nikoli jakousi a *priori* danou situací společně sdíleného života, jednoty poskládané dohromady jednáním a smiřováním, nikoli popíráním rozdílů, jejich potlačováním nebo dušením.

Rád bych řekl, že toto je jediná varianta jednoty (jediný recept na soudržnost), která je v podmínkách tekuté modernosti kompatibilní, přesvědčivá a realistická. Jakmile byly všechny životní víry, hodnoty a styly „zprivatizovány“ – zbaveny svého kontextu nebo „zbaveny tělesnosti“ (tj. odhmotněny) a byl jim nabídnut terén pro nové vtělení, připomínající spíše ubytování v motelu nežli trvalý domov (se splacenou hypotékou) – identity nemohou vypadat jinak než křehce, dočasně a „až do odvolání“ a zbaveny veškeré ochrany kromě odhodlání aktérů držet je

zkrátka a chránit je před erozí. Nestabilita identit obyvatelům tekuté modernosti tak říkájíc „civí“ z očí. Podobně i volba, která logicky následuje: naučit se nesnadnému umění žít se vzájemnými rozdíly nebo po dobrém či po zlém navodit takové podmínky, které by podobné učení učinily nadále nepotřebným. Jak nedávno řekl Alain Touraine, současné stadium společnosti signalizuje „konec definice lidské bytosti jakožto bytosti sociální, definované jejím místem ve společnosti, které určuje její chování nebo konání“, a že obranu její „kulturní a psychologické specifčnosti“ sociálními činiteli nelze vést s „vědomím, že princip jejich kombinace je možno nalézt v jedinci, a nikoli již ve společenských institucích nebo univerzalistických principech“.⁹

Novinkou, pokud jde o situaci, o které teoretici teoretizují a filosofové filosofují, je, že domov je denně pranýřován spojenými silami populárních umění, ať již se označují jménem fikce, které jim náleží, nebo se maskují za „skutečné příběhy“. Tak se například diváci historického filmu *Alžběta I.* dozvídají, že ani být anglickou královnou není tak docela jednoduché. Také toto je záležitostí vůle, sebeprosazování a sebeutváření; být dcerou Jindřicha VIII. znamená nespočet individuálních iniciativ, doprovázených nezbytnou chytrostí a odhodláním. Aby budoucí Gloriana donutila své hašteřivé a vypočítavé dvořany pokleknout a poklonit se, ale především poslouchat a nechat se řídit, musí si pořídit spoustu líčidel na přípravu make-upu, musí změnit styl svého účesu, diadému a celého svého oblékání. Není tu jiného určení než sebe-určení, jiné identity než té „nalíčené“.

Vše se to samozřejmě tutlá kvůli síle dotyčného aktéra. Obranné zbraně nejsou stejně dostupné a je jasné, že slabší a hůře vyzbrojení jedinci by hledali náhradu za svou individuální impotenci v síle množství. Za stávající šíře univerzálně zakoušeného rozporu mezi situací „jedince *de jure*“ a šancí dosáhnout statutu „jedince *de facto*“, musí – a bude – totéž tekaté moderní prostředí upřednostňovat rozmanitost strategií přežití. „My“, to je dnes, jak tvrdí Richard Sennett, „jakýsi akt sebeobrany. Touha po komunitě je defenzivní... Je takřka univerzálním zákonem, že »my« se dá použít jako obrana vůči zmatku a rozkladu.“ Když je ovšem – a to je to hlavní – taková touha po komunitě „vyjádřena odmítnutím přístěhovalců a jiných outsiderů“, je tomu tak proto, že:

Současná politika, založená na potřebě útočiště, má na mušce spíše ty slabé, kteří cestují po okruzích globálního trhu práce, než ty silné, ty instituce, které uvádějí chudé pracující do pohybu nebo využívají jejich relativní deprivace. Programátoři IBM... jedním velmi důležitým způsobem dokázali transcendovat defenzivní smysl komunity, když odmítli přiřknout vinu svým indickým nadřízeným a židovskému šéfovi.¹⁰

„Jedním velmi důležitým způsobem“ možná – ale pouze jen jedním, a to rozhodně nikoli tím nejvýznamnějším. Podnět k útěku od složitosti, která je plná rizik, do úkrytu uniformity je univerzální; jen způsoby, jak jednat podle podnětu, jenž nás nutí k odlišování, se různí a akteři mají k odlišnosti sklony v proporční závislosti na prostředcích a zdrojích, které mají k dispozici. Ti, co jsou v lepší pozici, tak jako progra-

mátoři IBM, v pohodlí své kyberprostorové enklávy, avšak mnohem méně imunní vůči rozmarům osudu, si mohou při nesnázích „virtualizovat“ fyzický sektor sociálního světa, dopřát si hi-tech příkopů a padacích mostů, aby si jeho hrozby a nebezpečí udrželi dál od těla. Guy Nafilyah, šéf jedné významné developerské společnosti ve Francii, si povšiml, že „Francouzi jsou nesví a mají strach ze všech svých sousedů kromě těch, kteří jsou jim podobní“. Jacques Patigny, prezident Národní asociace nájemců a ubytovatelů, se s ním shoduje a vidí budoucnost v „periferní uzavěrce a filtrovaném přístupu“ do vybraných vilových čtvrtí za pomoci magnetických karet nebo místních strážů. Budoucnost patří „souostrovím rezidenčních čtvrtí podél komunikačních os“. Všude kolem Toulouse se objevují rezidenční oblasti odříznuté od okolí a obehnané dráty, doslova exteritoriální, vybavené složitými systémy domácích telefonů a pozorovacích kamer, spolu s po zuby ozbrojenými hlídkami, které operují ve čtyřřadvacetihodinovém rytmu, tak jak to již před časem zavedli v USA a jak to ve stále rostoucí míře zavádějí ve všech bohatých částech rychle se globalizujícího světa.¹¹ Tyto sverepě hlídané enklávy bohatých začínají pozoruhodně připomínat etnická ghetta chudých. V jednom zásadním ohledu se však liší: jsou výsledkem svobodné volby a očekává se, že za toto privilegium člověk zaplatí pořádný balík. A ještě v tom, že muži z ochranky, kteří hlídají všechny přístupové cesty, byli najati legálně, takže své pistole nosí v souladu se zákonem.

Richard Sennett nabízí k tomuto trendu vysvětlující psycho-sociologický komentář:

Představa komunity je očištěna ode všeho, co ještě může působit dojmem odlišnosti, natož konfliktu. „My“, kteří tu jsme, jsme všichni stejní. V tomto ohledu je mýtus komunitní solidarity purifikačním rituálem... Pro tuto mystickou přináležitost ke komunitě je typické, že lidé cítí, že k sobě patří, protože jsou stejní... Pocit „my“, vyjadřující naši touhu být podobní, je způsobem, jak se zbavit potřeby vzájemně se lépe poznat, jak jeden do druhého nahlížet hlouběji.¹²

Jako tolik jiných moderních projektů, za kterými stojí síly veřejnosti, byl i sen o bezpečí v epoše tekuté modernosti deregulován a privatizován; jeho realizace byla přenechána soukromé – místní, skupinové – iniciativě. Ochrana osobního bezpečí je dnes čistě osobní věc. Místní autority i policie tu jsou, aby nějak vypomohly, zatímco plánovači rádi převezmou obavy těch, kdo jsou ochotni za jejich služby zaplatit. Osobně realizovaná opatření musí odpovídat nutkavé potřebě, jež podnítila jejich hledání. Podle běžných pravidel mytického uvažování se metonymické přetváří v metaforické: přání zapudit a zahnat údajná nebezpečí v sousedství ohroženého těla je kouzelným proutkem proměněno v nutkavou potřebu připodobnit „vnější“ „vnitřnímu“, předělat „to, co je venku“ podle „toho, co je tady“, učinit je „stejným“ nebo identickým; sen o „komunitě podobných“ je vlastně projekcí *l'amour de soi*.

Je to také horečná snaha vyhnout se střetu se znepokojivými otázkami, na které není dobrá odpověď: v prvé řadě otázky, zda toto já, vyděšené a s nedostatečným sebevědomím, je vůbec hodno lásky, zda si zaslouhuje, aby posloužilo jako projekční model při renovaci svého domova a jako norma pro stanovení a měřítko

přijatelné identity. V „komunitě sobě podobných“, jak se domnívám, takovéto nepříjemné otázky pokládány nebudou, takže věrohodnost bezpečí, dosažného očišťováním, nebude nikdy podrobena zkoušce.

Na jiném místě (*In Search of Politics*, Polity Press, 1999) jsem diskutoval o problému „nesvaté trojice“ nejistoty, nebezpečí a nezabezpečení, produkující jednotlivě čím dál akutnější a bolestnější úzkost v nejistotě vlastní provenience; nahromaděná pára, ať je její původ jakýkoli, hledá ventil, a když je přístup ke zdrojům nejistoty a nebezpečí zablokován nebo je mimo dosah, veškerý tlak se přesouvá jinam, až nakonec zatlačí na extrémně slabý a nepevný ventil tělesné, domácí a environmentální bezpečnosti. V důsledku toho má „bezpečnostní ventil“ sklon být chronicky přetížený strachy a touhami, které nedokáže snášet ani se jich zbavit. Nesvatá aliance rezultuje v neutuchající touze po větším bezpečí, touze, kterou nemohou upokojit žádná praktická měřítko, neboť směřují k tomu, aby primární a stále plodivé zdroje nejistot a nebezpečí, tyto hlavní dodavatelé úzkosti, zůstaly nedotčené a neporušené.

Příliš drahé bezpečí

Phil Cohen po pročetí textů apoštolů znovuzrozeného komunitářského kultu dospěl k závěru, že komunity, které velebí a doporučují jako lék na životní problémy současníků, se podobají spíše sirotčincům, vězením nebo blázincům než místům možného osvobození. Cohen má pravdu; nicméně poten-

ciál osvobození nikdy nepatřil ke starostem komunitářů; problémy, které měly tyto rádoby komunity vyléčit, byly právě sedimenty osvobozovacích excesů, osvobozujícího potenciálu, který byl příliš velký na to, aby poskytl útěchu. Během dlouhého a bezvýsledného pátrání po té správné rovnováze mezi svobodou a bezpečím, stálo komunitářství pevně na straně bezpečí. Akceptovalo, že obě vážené lidské hodnoty jsou ve sporu, kříží se, že ze sebe nemohou mít žádný užitek, pokud se jedna nevzdá kousku, možná většího kusu druhé. Jednou z možností, kterou tito komunitáři nepřipouštějí, je, že rozšiřování a pevné zakotvení lidských svobod může přispět k celkové sumě lidského bezpečí, že svoboda a bezpečí se mohou rozvíjet společně, že mohou růst jen ve vzájemné společnosti.

Dovolte mi zopakovat, že vize komunity je vizí ostrova domáckého a intimního poklidu v moři zmatků, neklidu a nevládnosti. Tato vize je svůdná, žádá však svého příznivce, aby se raději nedíval příliš zblízka, protože možnost zkrotit moře a vládnout vlnám již byla vyškrtuta z programu jako věc podezřelá a ne-realistická. Být pouhým útočištěm dává této vizi dodatečnou hodnotu, a ta roste, jak se burza, na které se obchodují ostatní životní hodnoty, stává stále vrtkavější a nevypočitatelnější.

Hodnota komunitního útočiště jakožto bezpečné investice (nebo spíše investice méně riskantní než jiné) nemá žádné vážné konkurenty, snad s výjimkou investorova těla – prvku *Lebenswelt*, s průměrnou délkou života, která je oproti minulosti údajně delší (vskutku, *nesrovnatelně* delší), než má jakákoli z jeho pokrývek nebo ozdob. Tělo zůstává stejně jako dříve smrtelné

a pomíjivé, jeho životnost se ovšem zdá téměř věčností v porovnání s nestabilitou a efemérností všech referenčních rámců, orientačních bodů, klasifikací a evaluací tekuté modernosti. Rodina, spolupracovníci, třída, sousedé, ti všichni jsou příliš tekutí, než abychom si dokázali představit jejich trvalost a obdařit je kapacitou spolehlivých referenčních rámců. Naděje, že „zítra se zase setkáme“, víra, která měla všechny důvody myslet v předstihu, jednat dlouhodobě a krok za krokem postupovat pečlivě naplánovanou trajektorií dočasného, nevyléčitelně smrtelného života, přišla o mnohé ze své věrohodnosti; dnes je mnohem pravděpodobnější, a tedy i jistější, že to, s čím se člověk potká zítra, bude jeho vlastní tělo pohroužené do úplně jiné nebo radikálně proměněné situace – úplně jiné rodiny, třídy, sousedství a kolektivu spolupracovníků.

Émile Durkheim se v jednom svém eseji, který dnes lze číst jako dopis potomkům odeslaný ze země pevné modernosti, vyjádřil v tom smyslu, že „naší volby jsou hodny jen ty činy, které mají trvalou kvalitu, a naší touhy jsou hodny jen ty požítky, které přetrvají“. To bylo ponaučení, jež se pevné modernosti podařilo úspěšně „natlouci do hlav“ svému obyvatelstvu, avšak našim uším už zní neskutečně a prázdně – i když možná zní méně bizarně než praktické doporučení, které si z této lekce vyvodil Durkheim. Když si položil otázku, jež se mu zdála čistě rétorická: „Jakou hodnotu mají naše tak prázdné a krátké individuální požítky?“, rychle dodal, aby upokojil rozpaky svých čtenářů, že se našťestí za takovými požítky nemusíme honit, „neboť společnost má nekonečně delší životnost než jedinci“ a „umožňuje nám vychutnat si i jiná než

jen pomíjívá uspokojení.“ Z Durkheimova pohledu (který byl v jeho době zcela platný) je společnost oním kolektivem, „pod jehož křídly lze najít útočiště před hrůzami vlastní pomíjivosti“.¹³

Tělo a jeho uspokojení se však od dob Durkheimova opěvování trvalých společenských institucí nestaly o nic méně pomíjivými. Háček je v tom, že vše ostatní – a především společenské instituce – se dnes stalo mnohem *pomíjivějším* než samo „tělo a jeho uspokojení“. Lze říci, že naše smrtelné tělo je – v kontextu tekuté modernosti – široko daleko tou nejdéle žijící entitou (ve skutečnosti je jedinou entitou, jejíž životnost má tendenci každým rokem vzrůstat). Dalo by se dokonce říci, že tělo se stalo posledním útočištěm a svatyní kontinuity a trvání; ať už znamená „dlouhá trvanlivost“ cokoli, stěží může překročit limity dané fyzickou smrtelností těla. Ta se stává poslední bezpečnostní obrannou linií, zákopovou linií vystavenou neustávající nepřátelské palbě nebo poslední oázou uprostřed pohyblivých písků hnaných větrem. Právě proto taková posedlost tělem, vášnivý, horečnatý a vzrušený zájem o jeho obranu. Hranice mezi tělem a vnějším světem dnes patří k těm nejostřejším a hlídáným hranicím. Tělesné otvory (místa vstupu) a povrch těla (místa kontaktu) jsou nyní ohnisky naší úzkosti, kterou způsobuje vědomí smrtelnosti.

Nová nadřazenost těla se odráží v tendenci budovat image komunity (komunity našich snů o jistotě a bezpečí, komunity jako skleníku našich jistot) po vzoru ideálně chráněného těla: jako entitu vnitřně homogenní a harmonickou, důkladně očištěnou od veškerých cizích a nestravitelných příměsí, se všemi vstupy

bedlivě kontrolovanými a střeženými, navenek ovšem po zuby vyzbrojenou a uzavřenou do neprostupného brnění. Hranice postulované komunity mají stejně jako vnější meze těla oddělit oblast důvěry a láskyplné péče od divočiny plné rizik, podezřívavosti a neustálé ostráživosti. Tělo i postulovaná komunita musí být uvnitř sametové, navenek však samá bodlina a trn.

Tělo a komunita jsou posledními obrannými základnami na bojišti, jež je čím dál zpustošenější, na kterém se denně vede válka o jistoty a bezpečí. Tělo a komunita dnes musí sloužit úkolům, jež bývaly rozděleny mezi mnoho bašt a palisád. Je na ně dnes naložena větší tíha, než jsou schopny unést, a je pravděpodobné, že úzkosti, které přiměly hledače bezpečí, aby v nich nacházeli útočiště a ochranu, spíše prohlubují, než aby je utišovaly.

Nová osamělost těla a komunity je výsledkem rozsáhlého souboru zásadních změn, které patří do kategorie tekuté modernosti. Jedna změna z tohoto souboru však má výjimečnou důležitost: stát se vzdal své role hlavního (možná monopolního) poskytovatele jistot a bezpečí, následně odmítl podporovat i aspirace svých subjektů na jistotu a bezpečí.

Ve stopách národního státu

V moderních dobách byl národ „jinou tvář“ státu a hlavní zbraní při jeho snaze dosáhnout suverenity nad územím a jeho populací. Velký díl věrohodnosti národa a jeho přitažlivosti jakožto záruky bezpečí a trvání se odvozoval od jeho těsného sepětí

se státem a od aktivit zaměřených – prostřednictvím státu – na vybudování jistot a bezpečí jeho obyvatel na trvalých a věrohodných, neboť kolektivně zajištěných základech. Za nových podmínek lze z těsného sepětí národa a státu získat jen pramálo. Ani stát již nemůže očekávat příliš od zmobilizovaného potenciálu národa, který ostatně potřebuje čím dál méně, neboť masy odvedenecké armády, držící pohromadě díky horečně podporovanému vlasteneckému třeštění, jsou nahrazovány elitními a chladně profesionálními hi-tech jednotkami a bohatství země se již nepoměřuje kvalitou, kvantitou a morálkou jeho pracovní síly, ale spíše přitažlivostí země pro chladnokrevně uvažující, tržně námezdní síly globálního kapitálu.

Ve státě, který už není bezpečným mostem, jenž jedince vyvádí z věznění jeho osobní smrtelnosti, zní volání po oběti individuálního prospěchu, nebo dokonce oběti individuálního života kvůli zachování státu nebo jeho nehynoucí slávě, prázdně a čím dál bizarněji, ne-li dokonce směšně. Staletí trvající poměr národa a státu se blíží svému konci; nejde ani tak o rozchod, jako spíše o nové uspořádání „společného soužití“, které by nahradilo požehnanou soudržnost manželství, zakotvenou v bezpodmínečné věrnosti. Partneři mají dnes svobodu hledat i jinde, uzavírat nová spojení a vstupovat do nových koalic; jejich partnerství již není závazným vzorem pro řádné a přijatelné chování. Lze říci, že národ, který se nabízel jako náhrada za absentující komunitu v éře *Gesellschaft*, nyní směřuje zpátky k opuštěné *Gemeinschaft* při hledání vzoru, který by bylo možné následovat a podle něhož by bylo možné modelovat sebe sama. Instituční lešení, schop-

né držet národ pohromadě, je dnes myslitelné jen jako práce ve stylu „udělej si sám“. Jsou to sny o jistotě a bezpečí, nikoli jejich věcná a rutinní provize, co by mělo podnítit osiřelé jedince, aby se přimkli k sobě, stěsnali se pod křídla národa, když se ženou za prchavým a těžko postižitelným bezpečím.

Zdá se, že hledání spásy ve službách státu, zajišťujících jistoty a bezpečí, slibuje jen málo naděje. Svobodnou politiku státu soustavně nahloďávají nové globální síly, vyzbrojené úžasnými zbraněmi exiteritoriality, mobility, rychlosti pohybu a schopnosti uniknout; retribuce za znásilňování nové globální odpovědnosti je rychlá a nelitostná. Opravdu, odmítnutí hrát hru podle nových globálních pravidel se dnes zdá tím nejnelitostněji trestaným zločinem, jehož se státní moc, spjatá se zemí svou územně definovanou suverenitou, musí vyvarovat, musí mu zabránit za každou cenu.

Mnohem častěji má takový trest ekonomický charakter. Neposlušným vládám, které se provinily svou protekcionistickou politikou nebo velkorysími veřejnými provizemi „ekonomicky ztrátovým“ sektorům svých populací anebo obavami, že svou zemí vydají na milost „globálním finančním trhům“ a „globálnímu volnému obchodu“, by byly odmítnuty další půjčky nebo by jim bylo odepráno zkrácení dluhů; místní měny by se na globálním trhu staly malomocnými, spekulovalo by se proti nim, byly by nuceny přistoupit k devaluaci; místní cenné papíry by se na globálních burzách hluboce propadaly; země by byla rázem ohrožena ekonomickými sankcemi a minulí i budoucí obchodní partneři by ji ocejovali potupným znamením globálního páří, vyvrhele ze slušné

společnosti; globální investoři by si „sbalili fidlátka“, rozpustili svůj majetek, stáhli svá aktiva a nechali na místních autoritách, aby odklidily trosky a pomohly vyprostit oběti z náhle nakupené mizerie.

Příležitostně by se však trest nemusel vztahovat jen na „ekonomická měřítka“. Hodně zatvrzelé vlády (nikoli však tak silné, aby se dokázaly dlouho bránit) by dostaly za vyučenou s úmyslem varovat a odstrašit své potenciální následovníky. Kdyby se dennodenní rutinní demonstrace nadřazenosti globálních sil nezdála dostatečná k tomu, aby stát pochopil důvody ke spolupráci s novým „světovým pořádkem“, mohlo by dojít i k nasazení armád: nadřazenost rychlosti nad pomalostí, schopnosti úniku nad potřebou zapojit se, exteritoriality nad lokalitou, to vše by bylo třeba spektakulárně manifestovat, tentokrát s pomocí ozbrojených sil, specializovaných na bleskovou taktiku „udeř a zmiz“ a na striktní oddělení „životů, jež je třeba šetřit“, a těch, které nejsou hodny záchrany.

Zda byl způsob, jakým byla vedena válka proti Jugoslávii, z etického hlediska správný a vhodný, zůstává dosud věcí debaty. Tato válka však měla smysl jako „prosazování řádu globální ekonomiky jinými než politickými prostředky“. Strategie, kterou si útočníci vybrali, zafungovala dobře jako okázalá ukázka nové globální hierarchie a nových pravidel hry, jež podporují její postup. Kdyby tu nebylo tisíců naprosto reálných „příčin“ a země nebyly proměněny v trosky a na spoustu let zbaveny živobytí a schopnosti sebeobnovy, člověk by byl v pokušení popsat to jako *sui generis* „symbolickou válku“; sama válka, její nová strategie a taktika se zde stala (ať

vědomě nebo podvědomě) symbolem vynořujícího se nového mocenského vztahu. Médium se opravdu stalo poselstvím?

Jako učitel sociologie jsem po léta pravidelně opakoval svým studentům standardní verzi „dějin civilizace“, poznamenaných postupným, ale vytrvalým vzestupem životního stylu usedlíků a jejich konečným vítězstvím nad nomády. Bez zbytečného argumentování vyplynulo, že poražení nomádi byli ve své podstatě silou regresivní a anticivilizační. Jim MacLaughlin nedávno vyjádřil význam tohoto vítězství usedlých populací, když načrtl stručnou historii jejich zacházení s „nomády“ v orbitu moderní civilizace.¹⁴ Jak poukazuje, na nomádství se vždycky nahlíželo jako na „vlastnost společností »barbarských« a nevyvinutých“, a podle toho se s kočovníky také zacházelo. Byli definováni jako primitivové a podle Huga Grotia existovala přímo paralela mezi „primitivním“ a „přírodním“ (tj. neotesaným, hrubým, předkulturním, necivilizovaným): „vývoj zákonů, kulturní pokrok a pozdvižení civilizace, to vše bylo spjata s evolucí a zdokonalením vztahů člověk-země během postupu časem i prostorem“. Abychom tuto dlouhou historii zkrátili: pokrok se ztotožňoval s opuštěním nomádského způsobu života a usazením se. Tohle všechno se pochopitelně odehrálo v době těžké modernosti, kdy nadvláda implikovala přímé a těsné sepětí a znamenala zábor, anexi a kolonizaci území. Friedrich Ratzel, zakladatel a hlavní teoretik „difúzismu“ (teorie rozptylu, názoru na dějiny svého času velmi populárního v imperiálních metropolích), kazatel „práva silnějšího“, které podle něho bylo eticky nadřazené

stejně jako nevyhnutelné s ohledem na výjimečnost civilizačního génia a běžnost jeho pasivního napodobování, zachytil přesně náladu doby, když na prahu kolonialistického století napsal:

Boj o existenci znamená boj o prostor... Lidé nadřazení pronikají na území svých slabších divošských sousedů, zabavují jejich zemi, zahánějí je do koutů, pokračují dokonce i zábořem jejich skrovných majetků, až nakonec slabší přicházejí o poslední zbytky své domény a jsou doslova smeteni ze země... Nadřazenost a převaha takovýchto expanzionistů spočívá především v jejich lepší a větší schopnosti přivlastnit si území, důkladně je využit a zalidnit.

Očividně nic víc. Ve věku tekuté modernosti není zápas o nadvládu veden mezi „většími“ a „menšími“, ale mezi rychlejšími a pomalejšími. Vítězí ti, kteří jsou schopni akcelarovat a uniknout poutavé moci řádu svých oponentů. Jestliže pohyblivost znamená nadvládu, pak je zřejmé, že „přivlastněné, využitě a zalidněné území“ se stává handicapem – nikoli aktivem, ale pasivem. Přítěží. Převzít pod vlastní jurisdikci, nebo dokonce anektovat zemi někoho jiného, znamená investičně náročné, těžkopádné a neziskové sbory s povinností správy a dohledu, zodpovědnost a závazky – ale především to značně omezuje vaši budoucí svobodu pohybu.

Není zdaleka jasné, zda bleskové války ve stylu „udeř a zmiz“ budou podnikány i nadále, s ohledem na skutečnost, že první pokus vlastně skončil stažením vítězů – uvalil na ně břemeno nepřijemné práce pozemní okupace, místních závazků a řídicích a úředních povin-

ností, které jsou v naprostém nesouladu s mocenskými technikami tekuté modernosti. Moc globální elity spočívá v její schopnosti uniknout lokálním závazkům a účelem globalizace je vyvarovat se právě takovýchto nezbytností, rozdělit funkce a úkoly takovým způsobem, aby rolí strážců zákona a (místního) pořádku byly zatíženy místní autority, a jenom ony.

Vskutku, dnes je možné spatřit mnoho náznaků, že tábor vítězů překypuje dodatečně „dozralými úvahami“: strategie „globální policejní síly“ je opět předmětem intenzivního kritického přezkumu. Mezi funkce, které by globální elita raději přenechala národním státům proměněným v okrsky místní policie, si rostoucí počet vlivných hlasů přeje začlenit i snahy o řešení krvavých sousedských konfliktů; slyšíme, že i řešení takových konfliktů by mělo být „dekongestováno“ (zbaveno přehustění) a „decentralizováno“, přerozděleno v globální hierarchii směrem dolů a bez ohledu na lidská práva přesunuto, „tam, kam patří“, na místní vojenské diktátory a jejich zbraně, jimž mohou velet díky velkorysosti nebo „správně pochopeným ekonomickým zájmům“ globálních společností a vlád, rozhodnutých prosazovat pokračující globalizaci. Například Edward N. Luttwak z American Center for Strategies and International Studies (Amerického střediska strategií a mezinárodních studií), který po mnoho let sloužil jako spolehlivý barometr měnících se nálad Pentagonu, apeloval v červencovém čísle časopisu *Foreign Affairs* (popsaném *Guardianem* jako „nejvlivnější tištěné periodikum“) z roku 1999, abychom „dali válce šanci“. Války podle Luttwaka nejsou tak docela špatné, neboť vedou k míru. Mír však přichází, „až

když se všichni agresori vyčerpají, nebo když jeden z nich rozhodujícím způsobem zvítězí“. Nejhorší věcí je (a NATO takovou věc udělalo) zastavit agresory, dříve než přestřelka skončí vzájemným vyčerpáním nebo ztrátou způsobilosti jedné z válčících stran. V takových případech nedochází k vyřešení konfliktů, ale jen k jejich dočasnému zmrazení, a protivníci využívají času příměří k dozbrojování, provedení přesunů nebo přehodnocení své taktiky. Takto, všem ku prospěchu, nezasahují „do válek těch druhých“.

Luttwakův apel si může najít mnoho ochotných a vděčných posluchačů. Koneckonců, zdržovat se zásahů a umožnit vyhlazovací válce, aby dosáhla svého „přirozeného konce“, by při pokračování „prosazování globalizace jinými prostředky“ mohlo přinést stejný užitek i bez mrzutostí, jaké provázejí přímou účast „ve válkách těch druhých“, a především v jejich tak složitých a nepohodlných důsledcích. Luttwak, aby uklidnil svědomí probuzené nemoudrým rozhodnutím vést válku pod humanitárním praporem, poukazuje na očividnou neadekvátnost vojenské účasti jakožto prostředku vedoucího k ukončení konfliktu: „Dokonce i nezaujatá široká intervence může selhat ve snaze dosáhnout humanitárního cíle. Je třeba položit si otázku, zda by obyvatelé Kosova nebyli nakonec šťastnější, kdyby NATO prostě nedělalo nic.“ Pro síly NATO by nejspíš bylo lepší pokračovat ve svém běžném drilu a ponechat na místních, aby dělali to, co dělat musí.

Příčinou rozvažování vítězů a tím, co je přimělo litovat zásahu (oficiálně prohlašovaného za úspěch), byl jejich nezdar uniknout právě takové eventualitě, jaké měla bleskurychlá kampaň zabránit: nutnosti invaze,

okupace a ovládnutí dobytého území. Vysazením parašutistů a rozmístěním jednotek v Kosovu se sice znesvářeným stranám zabránilo, aby se úplně vystřílely, ale úkol udržet je od sebe v bezpečné vzdálenosti snesl síly NATO „z nebe na zem“, protože je učinil spoludopovědnými za ošemetné skutečnosti dole na zemi. Henry Kissinger, střízlivý a vnímavý analytik a velmistr politiky porozumění jako umění možného (v trochu staromódním stylu), varoval před další hloupou chybou: převzetí odpovědnosti za hospodářské zotavení zemí zničených válkou bombardérů.¹⁵ Tento plán, jak poukazuje Kissinger, „nese riziko, že se při stále hlubším zapojení stane závazkem bez konce, postaví nás do role četníka v oblasti zanícených záští, v níž máme jen minimum strategických zájmů.“ „Zapojit se“, to je ovšem právě to, čemu mají války, jejichž cílem je „prosazovat globalizaci jinými prostředky“, zabránit! Civilní správa, dodává Kissinger, by s sebou nevyhnutelně přinesla konflikty, a na tuto správu dopadne nákladný a eticky pochybný úkol vyřešit je silou.

Dosud existuje jen málo náznaků, jestli vůbec nějaké, že se okupační síly dokážou zhostit úkolu vyřešit konflikt lépe než ti, které vybombardovali a jež po jejich nezdaru nahradili. V ostrém kontrastu k osudu vyhnanců, jejichž jménem byla bombardovací kampaň vedena, se běžný život navrátilců dostane do novinových titulků jen zřídkakdy, zato zprávy, které občas dolétnou ke čtenářům a posluchačům médií, jsou zlověstné. „Vlna násilí a pokračující represe proti Srbům a romské menšině v Kosovu hrozí, že pouhý měsíc poté, co zde síly NATO převzaly kontrolu, zničí křehkou stabilitu a Kosovo bude etnicky očištěno od Srbů,“

když se všichni agresori vyčerpají, nebo když jeden z nich rozhodujícím způsobem zvítězí“. Nejhorší věcí je (a NATO takovou věc udělalo) zastavit agresory, dříve než přestřelka skončí vzájemným vyčerpáním nebo ztrátou působivosti jedné z válčících stran. V takových případech nedochází k vyřešení konfliktů, ale jen k jejich dočasnému zmrazení, a protivníci využívají času příměří k dozbrojování, provedení přesunů nebo přehodnocení své taktiky. Takto, všem ku prospěchu, nezasahují „do válek těch druhých“.

Luttwakův apel si může najít mnoho ochotných a vděčných posluchačů. Koneckonců, zdržovat se zásahů a umožnit vyhlazovací válce, aby dosáhla svého „přirozeného konce“, by při pokračování „prosazování globalizace jinými prostředky“ mohlo přinést stejný užitek i bez mrzutostí, jaké provázejí přímou účast „ve válkách těch druhých“, a především v jejich tak složitých a nepohodlných důsledcích. Luttwak, aby uklidnil svědomí probuzené nemoudrým rozhodnutím vést válku pod humanitárním praporem, poukazuje na očividnou neadekvátnost vojenské účasti jakožto prostředku vedoucího k ukončení konfliktu: „Dokonce i nezaujatá široká intervence může selhat ve snaze dosáhnout humanitárního cíle. Je třeba položit si otázku, zda by obyvatelé Kosova nebyli nakonec šťastnější, kdyby NATO prostě nedělalo nic.“ Pro síly NATO by nejspíš bylo lepší pokračovat ve svém běžném drilu a ponechat na místních, aby dělali to, co dělat musí.

Příčinou rozvažování vítězů a tím, co je přimělo litovat zásahu (oficiálně prohlašovaného za úspěch), byl jejich nezdar uniknout právě takové eventualitě, jaké měla bleskurychlá kampaň zabránit: nutnosti invaze,

okupace a ovládnutí dobytého území. Vysazením parašutistů a rozmístěním jednotek v Kosovu se sice znesvářeným stranám zabránilo, aby se úplně vystřílely, ale úkol udržet je od sebe v bezpečné vzdálenosti snesl síly NATO „z nebe na zem“, protože je učinil spolupodpovědnými za ošemetné skutečnosti dole na zemi. Henry Kissinger, střízlivý a vnímavý analytik a velmistř politiky porozumění jako umění možného (v trochu staromódním stylu), varoval před další hloupou chybou: převzetí odpovědnosti za hospodářské zotavení zemí zničených válkou bombardérů.¹⁵ Tento plán, jak poukazuje Kissinger, „nese riziko, že se při stále hlubším zapojení stane závazkem bez konce, postaví nás do role četníka v oblasti zanícených záští, v níž máme jen minimum strategických zájmů.“ „Zapojit se“, to je ovšem právě to, čemu mají války, jejichž cílem je „prosazovat globalizaci jinými prostředky“, zabránit! Civilní správa, dodává Kissinger, by s sebou nevyhnutelně přinesla konflikty, a na tuto správu dopadne nákladný a eticky pochybný úkol vyřešit je silou.

Dosud existuje jen málo náznaků, jestli vůbec nějaké, že se okupační síly dokážou zhostit úkolu vyřešit konflikt lépe než ti, které vybombardovali a jež po jejich nezdaru nahradili. V ostrém kontrastu k osudu vyhnanců, jejichž jménem byla bombardovací kampaň vedena, se běžný život navrátilců dostane do novinových titulků jen zřídka, zato zprávy, které občas dolétnou ke čtenářům a posluchačům médií, jsou zlověstné. „Vlna násilí a pokračující represe proti Srbům a romské menšině v Kosovu hrozí, že pouhý měsíc poté, co zde síly NATO převzaly kontrolu, zničí křehkou stabilitu a Kosovo bude etnicky očištěno od Srbů,“

hlásí Chris Bird z Prištiny.¹⁶ Pozemní síly NATO působí zmateně a bezmocně tváří v tvář zuřivě etnické nenávisti, která původně vypadala jako zlý úmysl jediného darebáka a při pozorování z televizních kamer, umístěných na nadzvukových bombardérech, se jevila jako snadno řešitelná.

Jean Clair, tak jako mnoho dalších pozorovatelů, čeká, že okamžitým výsledkem balkánské války bude hluboká a trvalá destabilizace celé oblasti; spíše imploze než vyžrání mladých a zranitelných, nebo dosud nezrozených demokracií makedonského albánského, chorvatského nebo bulharského typu.¹⁷ (Daniel Vernet názory vědeckých, politických a společenských špiček Balkánu na tuto věc shrnul pod titulem „Balkánci čelí riziku agonie bez konce“.¹⁸ Zároveň se ptá, jakým způsobem bude zaplněno politické vakuum, které odhalilo vytržení kořenů zdejších národních států. Síly globálních trhů, celé radostí bez sebe při výhledu, že už jim nic nestojí v cestě, by nejspíše okamžitě vstoupily do hry, nepřejí si však (a pokud ano, nezdařilo by se jim to) suplovat nepřítomné nebo oslabené politické autority. Podobně by neměly zájem na vzkříšení silného a sebevědomého národního státu s úplnou vládou nad vlastním územím.

„Další Marshalův plán“, taková je nejčastěji navrhovaná odpověď na současné dilema. Nejsou to jen generálové nechvalně proslulí tím, že pokaždé vedou tu poslední vítěznou válku. Balkánské dilema se naprosto liší od toho, co nastalo po druhé světové válce, kdy bylo zapotřebí přebudovat národní státy počínaje jejich suverenitou a konče živobytím jejich obyvatelstva. To, čemu na Balkáně čelíme po válce v Kosovu,

není jen úkol materiální rekonstrukce téměř na zelené louce (jugoslávský průmysl byl téměř úplně zničen), ale také hnisající a zuřivý interetnický šovinismus, který z války vyšel posílen. Zapojení balkánského obyvatelstva do sítě globálních trhů by k uhašení jejich vzájemné nesnášenlivosti a zášti příliš nepřispělo, protože nejistot, které byly (a zůstávají) hlavním zdrojem vření kmenových emocí, by neubylo, spíše naopak. Existuje například skutečné nebezpečí, že oslabení srbské schopnosti bránit se poslouží jako klasická výzva sousedům, aby se pustili do nového kola nepřátelství a etnických čistek.

Vzhledem k tomu, že politici NATO i nadále projevují tolik neohrabanosti při zacházení s delikátními a složitými problémy, typickými pro balkánský „pás smíšených populací“ (jak to citlivě nazvala Hannah Arendtová), lze se obávat dalších sérií nákladných omylů a klopýtnutí. Jistě bychom nebyli daleko od pravdy, kdybychom očekávali, že se přibližuje chvíle, kdy evropští vůdcové, až se ujistí, že žádná nová vlna uprchlíků a zájemců o azyl neohrožuje jejich bohaté voličstvo, ztratí o neovladatelné země zájem, jak se stalo již tolikrát – v Somálsku, Súdánu, Rwandě, Východním Timoru a Afghánistánu. Po této zajížděce poseté mrtvolami se znovu můžeme ocitnout na začátku. Dobře to vyjádřila Antonina Jelyazková, ředitelka Mezinárodního institutu pro studia menšin (ve Vernetově citaci): „Problematiku menšin nelze vyřešit bombami. Výbuchy vypouštějí ďábla na obou stranách.“¹⁹ Když se na věc podíváme z pohledu nacionalistických ospravedlnění, akce NATO ještě více posílily již dost horečný nacionalismus této oblasti a připravily půdu pro budoucí

opakování pokusů o genocidu. Jedním z nejstrašnějších důsledků je, že se vzájemné narovnání a přátelská koexistence různých jazyků, kultur a náboženství oblasti staly ještě méně pravděpodobnými než kdy předtím. Ať byly úmysly jakékoli, výsledky se přiči tomu, co by se od skutečně etického závazku očekávalo.

Předběžný závěr tedy nevěští nic dobrého. Pokusy o uklidnění kmenové agrese prostřednictvím nových akcí „globální policie“ se ukázaly přinejlepším jako bezvýsledné, dokonce kontraproduktivní. Celkový efekt houževnaté globalizace se ukázal jako prudce nevyvážený: jako první se objevilo bezpráví obnoveného kmenového sváru, zatímco lék, který by je vyléčil, je teprve ve stadiu testů (blízkých metodě pokus-omyl). Zdá se, že globalizace je mnohem úspěšnější v zajišťování nové energie nepřátelství a sváru mezi komunitami než při šíření ideje mírové koexistence komunit a při její podpoře.

Jak zaplnit prázdnotu

„Ideálním světem“ pro nadnárodní (tj. globální) společnosti s jejich roztržštěnými a pohyblivými lokálními zájmy „by byl svět bez států, přinejmenším se státy menšími“, jak poznamenává Eric Hobsbawm. „Pokud ropou disponuje malý a slabý stát, tím méně stojí koupit si jeho vládu.“

To, co tu dnes máme, je ve svém důsledku duální systém. Oficiálním systémem jsou „národní ekonomiky“ států, tím skutečným, byť z větší části ne-

oficiálním, je systém nadnárodních korporací a institucí... Na rozdíl od států, jeho území a moci je možné ostatní prvky „národa“ snadno anulovat globalizací ekonomiky. Národnostní příslušnost a jazyk jsou dvěma očividnými příklady. Odejmete státu moc a jeho donucovací sílu a ihned bude zřejmá jeho relativní bezvýznamnost.²⁰

Globalizace ekonomiky postupuje vpřed mílovými kroky, takže „kupování vlád“ je pochopitelně čím dál méně nezbytné. Do očí bijící neschopnost vlád vyvažovat rozpočet zdroji, jež ovládají (tj. zdroji, o kterých si mohou být jisty, že zůstanou v oblasti jejich jurisdikce, ať si vyberou jakýkoli způsob vyrovnání dluhů), by měla stačit nejen k tomu, aby se vláda podřídila nevyhnutelnému, ale aby s „globály“ začala aktivně a vnímavě spolupracovat.

Anthony Giddens ve snaze zachytit mechanismus celosvětové „modernizace“ použil metaforu apokryfního „moloča“. Stejná metafora se dobře hodí i na současnou globalizaci ekonomiky: je stále obtížnější oddělit aktéry a jejich pasivní objekty, když se většina národních vlád vzájemně předhání v úpěnlivých prosbách, přemlouvání či vábení globálního moloča, aby náhodou nepřehlédl země, jimž vládnou, aby případně pozměnil trasu a se vší parádou se přivalil i k nim. Těch pár vlád, jež jsou příliš pomalé, zabeďné, krátkozraké anebo jen nafoukané a nechťejí se ke globálnímu soutěžení připojit, se buďto ocitne v obrovských nesnázích, až nebudou mít nic, čím by se mohly pochlubit voličům, kteří „hlasují svými peněženkami“, nebo budou promptně zavrženy a vyloučeny z dobré společnosti povolným sborem „světovéhoho

mínění“. Pak budou buď pokropeny bombami, nebo jen hrozbami pokropení bombami, což by je mělo přimět, aby se vrátily do řady nebo si do ní našly cestu.

Jestliže se princip suverenity národních států konečně podařilo zdiskreditovat a odstranit ze statutárních předpisů mezinárodního práva, jestliže se podařilo účinně zlomit rezistentní schopnosti států a není s nimi již třeba vážně počítat v kalkulacích globálních sil, není náhrada „světa národů“ nadnárodním pořádkem (globálním politickým systémem kontrol a vyvažování, sloužícím při vynucování a regulaci globálních ekonomických sil) více než jedním – a z dnešní perspektivy nikoli nejjistějším – z možných scénářů. Je pravděpodobné, že následovat bude celosvětové rozšíření toho, co Pierre Bourdieu nazývá „politikou vratkosti“. Jestliže se rána uštědřená státní suverenitě ukáže jako fatální a konečná, jestliže stát přijde o svůj donucovací monopol (který Max Weber a Norbert Elias považovali za jeho nejtypičtější součást a zároveň *sine qua non* atribut moderní racionality nebo civilizovaného řádu), neznamena to nutně, že se zmírní i celkový souhrn násilí včetně toho, které může mít genocidní důsledky; násilí lze jen „deregulovat“, když z úrovně státu sestoupí na (novo-kmenovou) úroveň „komunity“.

Při absenci institučního rámce „arboretních“ struktur (abychom použili metafory Deleuze/Guattariho), je sociálnost může dobře proměnit ve své „explozivní“ projevy, rozšiřující se oddenkovitě a vyrážející ze sebe šlahounovité útvary rozličného stupně trvalosti, nicméně konstantně nestabilní, rozhořčeně odmítaná a zbavená základů, na něž lze spoléhat – s výjim-

kou vášnivých, frenetických akcí jejich stoupců. Proto má endemická nestabilita základů potřebu kompenzace. Aktivní (ať již dobrovolná nebo vynucená) spolovina na zločinech, které se lze zbavit a účinně ji zprostit trestnosti jen nepřetržitou existencí jakési „explozivní komunity“, je tím nevhodnějším kandidátem k zaplnění prázdného místa. Explozivní komunity (výbušná společenstva) potřebují násilí, aby se mohly zrodit, a potřebují ho, aby mohly žít. Potřebují nepřátele, jimž hrozí vyhlazením, i nepřátele, kteří by byli kolektivně perzekvováni, týráni a poškozováni, aby mohli z každého příslušníka vlastní komunity udělat spoluvníka, a v případě, že by bitva byla ztracena, je mohli s nejvyšší jistotou prohlásit za zločince proti lidskosti, zažalovat a soudně potrestat.

Ve dlouhé řadě svých odvážných studií (*Des Choses cachées depuis la fondation du monde; Le Bouc émissaire; La Violence et le sacré*) rozvinul René Girard komplexní teorii o roli násilí při zrodu a udržení komunity. Nutkání k násilí vždycky vře hned pod poklidným povrchem přátelské spolupráce; je ho třeba zastavit za hranicemi komunity, izolovat komunitní ostrov klidu, kde je násilí zakázáno. Násilí, které by jinak vyžadovalo předstíranou komunitní jednotu, je takto recyklováno ve zbraň komunitní obrany. V této recyklované podobě je nepostradatelné; je však zapotřebí dávat mu vždy znovu a znovu podobu obětního rituálu, pro který se vybírá náhradní oběť podle pravidel, jež málokdy bývají jednoznačná, avšak vždy přísná. „Existuje společný jmenovatel, který předurčuje účinnost všech podobných obětí.“ Tímto společným jmenovatelem je

vnitřní násilí – smyslem oběti je potlačit všechny neshody, soupeřivost, závisti a sváry uvnitř komunity. Důvodem oběti je obnova harmonie v komunitě, upevnění sociální struktury.

Nespočetné formy rituálních obětí spojuje jejich hlavní důvod: udržet živou paměť komunální jednoty i její nejistoty. Aby mohl sehrát tuto roli „náhradní oběti“, je třeba, aby objekt, který má být obětován na oltáři komunální jednoty, byl správně vybrán – a pravidla tohoto výběru bývají stejně náročná, jako přesná. Aby byl potenciální objekt vhodný pro oběť, „musí mít výraznou podobnost s lidskými kategoriemi, které jsou vyloučeny z řad »obětovatelných«“ (to jest s lidmi považovanými za „insidery komunity“), „přičemž si musí uchovávat i jistý stupeň odlišnosti, která má zabránit případnému zmatení“. Kandidáti musí pocházet zvenčí komunity, nikoli však příliš daleko; musí se „nám, pravoplatným členům komunity“ podobat, a přesto být neklamně odlišní. Konec konců smyslem aktu oběti těchto objektů je vymezení striktní a nepřekročitelné hranice mezi komunitním „uvnitř“ a „vně“. Prohíhá, aniž by bylo řečeno, že kategorie, z nichž se pravidelně vybírají oběti, jsou

bytosti, které jsou mimo nebo na samých okrajích společnosti; váleční zajatci, otroci, *pharmakos*... jedinci zvnějšku nebo z okraje, neschopní budovat nebo sdílet sociální vazby, které spojují zbytek obyvatelstva. Statut cizinců nebo nepřátel, jejich podřízený stav nebo prostě jejich věk těmto budoucím obětem brání, aby se plně integrovaly do komunity.

Absence sociální vazby na „legitimní“ členy komunity (nebo zákaz takové vazby) měla výhodu navíc: takové oběti „lze vystavit násilí bez rizika msty“;²¹ lze se potrestat beztrápností – nebo v ní lze doufat, přičemž se dávají najevo úplně opačná očekávání, vražedná kapacita obětí se líčí v těch nejkřiklavějších barvách, vyzývá se k semknutí řad a udržování ostražitosti komunity v plné pohotovosti.

Girardova teorie směřuje dlouhou cestou k pochopení smyslu násilí, kterého je dost a je bezuzdné především na napjatých hranicích komunit, hlavně těch, jejichž identita je nejistá a je napadána, nebo ještě přesněji, směřuje k pochopení běžného použití násilí jakožto prostředku, který vymezuje hranice, tam kde chybí, kde jsou propustné nebo nejasné. Na místě jsou ovšem tři poznámky.

První: jestliže regulérní obětování „náhradních obětí“ je obřadem obnovy nepsané „sociální smlouvy“, tuto roli může hrát díky jinému svému aspektu – kolektivní paměti, připomínající nějakou historickou nebo mytickou „událost stvoření“. Kdyby žádné takové události nebylo, je třeba ji retrospektivně konstruovat neúnavným opakováním obětního obřadu. Ať už skutečná nebo vymyšlená, takováto „mytická událost“ vždy nabízí vzor pro všechny kandidáty komunitního statutu – rádo by komunity, které ještě nejsou v takovém postavení, aby krvavou „skutečností“ nahradily neškodným rituálem a vraždu skutečných obětí zabitím pouhých náhradníků. Jakkoli je forma ritualizované oběti, která komunitní život transformuje v trvalé opakování zázraku jakéhosi „dne nezávislosti“, „sublimovaná“, pragmatická ponaučení všech

aspirujících komunit nutí činy nahradit nedostatek rafinovanosti a liturgické elegance.

Druhá: idea komunity, která páchá „původní vraždu“, aby si zajistila bezpečnou existenci a zpevnila své řady, odporuje z Girardova hlediska sama sobě; řady by byly stěží natolik semknuté a komunitní existence tak bezpečná, dokud původní vražda nebyla spáchána. (Girard to naznačuje v 10. kapitole své knihy, kde vysvětluje všudypřítomnou symboliku separace v obětní liturgii: „Zrod komunity je především a hlavně aktem separace.“) Vize vykalkulovaného vykázání vnitřního násilí za hranice komunity (komunita, která zabíjí outsidersy, aby udržela mír mezi insidersy) je dalším příkladem pokusu převzít (ať už skutečnou nebo přisouzenou) funkci kauzálního vysvětlení. Je to spíše sama původní vražda, co uvádí komunitu v život nastolením požadavku solidarity a potřebou semknutí řad. Je to legitimita původních obětí, co si žádá komunitní solidaritu a co má tendenci být každým rokem znovu potvrzeno obětními obřady.

Třetí: Girardovo zdůraznění, že „obětování je především aktem násilí bez rizika msty“, je třeba doplnit postřehem, že pro efektivitu oběti je třeba absenci rizika obezřetně skrýt, nebo ještě lépe rozhodně ji popřít. Produktem původní vraždy nesmí být docela mrtvý nepřítel, ale nepřítel nemrtvý – zombie –, který je připraven v kterékoli chvíli znovu povstat z hrobu. Skutečně mrtvý nepřítel, nebo takový, jenž již není schopen vzkříšení, nedokáže vzbudit dostatek strachu, který ospravedlňuje potřebu semknutých řad a jednoty. Obětní rituály se pořádají pravidelně, aby každému připomněly, že pověsti o konečném skonu

nepřítele jsou jen nepřátelskou propagandou a jsou vlastně nepřímým, byť zřetelným dokladem, že nepřítel je stále živ, že je při síle.

Arne Johan Vetlesen v působivé řadě studií o genocidě v Bosně poukazuje na to, že při absenci spolehlivých, pokud možno trvalých a bezpečných institučních základů se nezúčastněný, vlašný a lhostejný přihlížející stává největším a nejnenáviděnějším nepřítelem komunity: „Přihlížející mají z pohledu toho, kdo je subjektem genocidy, potenciál, který může genocidu zastavit.“²² Rád bych dodal, že přítomnost okolostojících, ať již tohoto svého potenciálu využijí či nikoli, jakožto „přihlížejících“ (lidí, kteří nedělají nic pro to, aby zničili společného nepřítele), je zpochybněním jediné teorie, z níž explozivní komunita odvozuje svůj *raison d'être*: situace „buďto my, nebo oni“, kdy „jejich“ destrukce je nezbytná pro „naše“ přežití a „jejich“ zabití je *conditio sine qua non* „našeho“ přežití. Rád bych ještě dodal, že díky tomu, že členství v komunitě není nijak „předurčeno“ nebo institučně zajištěno, tou jedinou legitimací pokračujícího členství je „křest (prolitou) krví“ – osobní účast na kolektivním zločinu. Na rozdíl od státem vedené genocidy (nejmarkantněji, na rozdíl od holocaustu) nelze ten typ genocidy, který je rituálem zrození explozivních komunit, svěřit expertům anebo jej delegovat na specializované aktéry a jednotky. Málo záleží, kolik je zabito „nepřítel“; více záleží na tom, kolik je zabijáků.

Podobně záleží na tom, aby ke spáchání vraždy došlo veřejně, za denního světla, aby měl zločin svědky, kteří znají pachatele jménem – útěk a skrývání se před odplatou pak přestává být uskutečnitelnou mož-

ností a jedinou záchranou pro pachatele je komunita zrozená z počátečního zločinu. Jak zjistil Arne Johan Vetlesen ve své studii o Bosně, etnická čistka

využívá a zachovává existující situaci blízkosti mezi pachatelem a obětí. Ve skutečnosti takovou situaci, není-li přítomna, vytváří a z principu ji prodlužuje, jestliže se zdá, že mizí. Při tomto super-personalizovaném násilí se musely celé rodiny stát svědky mučení, znásilňování a vraždění...²³

Opět, na rozdíl od příkladů genocidy ve starém stylu, a především holocaustu jako jejího „ideálního typu“, jsou svědkové nezbytnou součástí směsi faktorů, z nichž se rodí explozivní komunita. Explozivní komunita může logicky (často však klamně) počítat s dlouhým životem, pokud původní zločin zůstává nezapomenut a dokud si její příslušníci uvědomují, že existuje dost důkazů o jejich zločinu, drží spolu a zůstávají solidární – adoptovaným společným zájmem jsou stmeleni do semknutých řad, aby popřeli kriminální a trestuhodnou povahu svého zločinu. Nejlepším způsobem, jak tyto podmínky naplnit, je periodicky nebo kontinuálně oživovat vzpomínku na zločin i strach z trestu přidáním dalších, nových zločinů ke starým. Protože explozivní komunity se běžně rodí v párech (nebýt „jich“, nebylo by „nás“) a protože genocidní násilí je zločinem, není o vhodnou záminku pro nové „etnické čistky“ ani o genocidní pokusy nikdy nouze. Násilí, které provází explozivní sociálnost a je stylem života komunit, jež sedimentuje, je tudíž z podstaty sebereproduktivní, samospásné a sebetvrdující. Vytváří Batesonovy

„schizmogenetické okovy“, které neochvějně odolávají všem pokusům o přetržení, natož o stažení.

Zvláště krutou a krvavou vlastností explozivních komunit onoho typu, jež analyzují Girard a Vetlesen, která je obdařuje značným genocidním potenciálem, je jejich „územní spojení“. Tento potenciál lze vysledovat v jiném paradoxu epochy tekuté modernosti. Teritorialita úzce souvisí s posedlostí pevné modernosti po prostoru; přiživuje se na něm a obratem přispívá k jeho uchování nebo restituci. Explozivní komunity naopak patří do epochy tekuté modernosti. Směs explozivní sociálnosti a územních aspirací tudíž musí rezultovat v monstrózní, nepovedené a „nezpůsobivé“ mutaci. Alternace „fágních“ a „emických“ strategií při dobývání a obraně prostoru (při konfliktech pevné modernosti zpravidla hlavního požadavku), se ve světě, jemuž dominuje lehká/tekutá/softwareová varianta modernosti, jeví jako naprosto neadekvátní (a „nemoderní“); v takovémto světě se neřídí pravidlem, místo toho porušuje normu.

Obléhaná usedlá populace odmítá přijmout pravidla a materiální zájmy nové „nomádké“ mocenské hry, což je postoj, který nastupující globální nomádká elita nedokáže pochopit (je jí protivný a nepřijatelný) a nedokáže ho vnímat jinak než jako příznak retardace a zpátečnictví. Když dochází ke konfrontaci, především vojenské, nomádké elity světa tekuté modernosti chápou územně orientovanou strategii usedlého obyvatelstva jako „barbarskou“ v porovnání se svou „civilizovanou“ vojenskou strategií. Dnes je to nomádká elita, kdo udává tón a diktuje kritéria, podle kterých se klasifikují a posuzují územní posedlosti. Karta

se tedy obrátila – starou vyzkoušenou zbraň „chronopolitiky“, kterou používaly triumfující usdlé populace, když zaháněly nomády do barbarské/divošské prehistorie, dnes používají vítězné nomádské elity v zápase se vším, co z územní suverenity zbylo, i proti těm, kdo jsou stále odhodláni ji bránit.

Nomádské elity mohou při zavržení územních praktik počítat s lidovou podporou. Hněv, pocíťovaný při pohledu na masové vyhánění nazývané „etnickou čistkou“, kumuluje dodatečnou energii, protože se podivuhodně podobá sklonům, které se projevují denně, ačkoli v menším měřítku, blíže domovu – v prostorech měst těch zemí, jež vedou civilizační křížové tažení. Při boji s „etnickými čistícími“ vyháňáme i své vlastní „vnitřní demony“, kteří nás podněcují ke ghettoizaci nežádoucích „cizinců“, k souhlasu se zpřísněním azylových zákonů, k žádostem o vyčištění ulic od nepříjemných vetřelců i k tomu, abychom zaplatili jakoukoli cenu za přístřeší pod stálým dohledem kamer a ozbrojených hlídek. V jugoslávské válce se hmotné zájmy obou stran pozoruhodně podobaly, i když to, co bylo na jedné straně deklarovaným cílem, se dychtivě, byť nešikovně před druhou stranou konfliktu tajilo. Srbové si přáli vystěhovat ze svého území nepoddajnou a těžko manipulovatelnou albánskou menšinu, přičemž země NATO jim tak říkájíc „oplácely stejným“: svou vojenskou kampaň zahájily především díky přání jiných Evropanů udržet Albánce v Srbsku, aby hrozba jejich reinkarnace jakožto vzpurných a nežádoucích migrantů byla uhašena již v samém zárodku.

Komunity šaten

Spojitosť mezi explozivní komunitou v její specificky tekuté moderní podobě a teritorialitou rozhodně není nezbytná a jistě není univerzální. Většina současných explozivních komunit je vytvořena na míru tekutým moderním časům, a to i když jejich rozšíření lze územně plánovat; jsou exteriitoriální (a čím více ztrácejí územní zábrany, tím jsou úspěšnější) – tak jako identity, které evokují a udržují naživu v krátkém intervalu mezi svou explozí a zánikem. Jejich „výbušná“ povaha dobře harmonuje s identitami tekuté moderní éry: zmíněné „tekuté“ komunity, podobně jako „tekuté“ identity, mají sklon k nestabilitě, pomíjivosti a koncentraci na jeden jediný aspekt či účel. Jejich životnost je sice krátká, zato hlučná a zběsilá. Svou moc nečerpají z očekávaného trvání, ale paradoxně ze své riskantní a nejisté budoucnosti, z ostražitosti a citové investice, kterých si jejich křehká a nestálá existence tak halasně žádá.

Název „komunita šatny“ dobře zachycuje něco z charakteristických rysů takových dočasných komunit. Návštěvníci divadla se převlékají do reprezentativních (ukázkových) šatů, do oblečení *pro vhodnou příležitost* – kód jejich oblečení se liší od těch kódů, kterými se běžně řídí. Je to akt, který návštěvu divadla odlišuje jako „výjimečnou příležitost“ a zároveň způsobuje, že návštěvníci po dobu trvání této (tak výjimečné) události vypadají uniformněji než mimo divadelní budovu. Všechny sem přivedlo večerní představení – cosi odlišného od jejich běžných,

všedních zájmů a kratochvílí. Před vstupem do hlediště všichni odloží v divadelní šatně kabáty nebo bundy, které nosí na ulicích (přepočtením použitých věšáků lze zjistit, jestli je dům plný a zda je zajištěna aktuální budoucnost produkce). Během představení míří všechny oči na scénu; poutá pozornost všech. Veselí i smutek, smích i ticho, salvy potlesku, výkřiky souhlasu i povzdechy překvapení, vše je synchronizováno – jako by to bylo pečlivě připraveno a zrežirováno. Když spadne opona, diváci si vyzvednou věci ze šatny a znovu si navléknou pouliční oblečení, aby se vrátili ke svým běžným, rozdílným světským rolím. O pár chvil později se už znovu rozpouštějí v pestrobarevném davu, jenž naplňuje ulice města, z nichž se před několika hodinami vynořili.

Komunity šaten potřebují podívanou, která by ape-lovala na podobnost zájmů, dřímajících v jinak disparátních jedincích, a takto všechny svedla dohromady na dobu, kdy ostatní zájmy – ty, které je rozdělují – jsou dočasně odloženy, přesunuty na pomalý hořák nebo úplně utišeny. Podívaná jakožto příležitost pro krátkou existenci šatnové komunity nefúzuje a nemísí individuální zájmy se „zájmy skupinovými“; zájmy, o nichž je řeč, nevyžadují novou kvalitu a iluze společného sdílení, kterou podívaná dokáže vytvořit, netrvá o nic déle než samotné vzrušení z představení.

Společně podívané začínají nahrazovat „společnou věc“ z dob těžké/pevné/hardware modernosti – což vytváří mnoho rozdílů v přirozenosti identit nového stylu a je třeba ujít dlouhou cestu, aby se vytvořil smysl emočních napětí a traumat plodících agrese, které čas od času provázejí jejich provozování.

„Karnevalové komunity“, to je další vhodné jméno pro komunity, o nichž zde diskutujeme. Koneckonců takovéto komunity nabízejí i dočasný oddech od agonii osamělých všedních zápasů, od nepřijemných situací jedinců, *de jure* utvrzených, že ze svých těžko zvládnutelných problémů musí vybřednout vlastním přičiněním. Výbušné komunity jsou *událostmi* narušujícími monotónnost všední osamělosti a jako všechny karnevalové události hýřilům dovolují vypustit zadržovanou páru a lépe snášet rutinu, k níž se musí vrátit, když chvíle veselí a rozpustilosti zmizí. Tak jako filosofie v melancholických úvahách Ludwiga Wittgensteina, i ony „ponechávají vše při starém“ (pakliže se nepočítají zranění a morální jizvy těch, kteří unikli většině „průvodních obětí“).

„Šatnové“ nebo „karnevalové“ explozivní komunity jsou nepostradatelnou součástí krajiny tekuté modernosti stejně jako ve své podstatě neutěšená situace osamělých jedinců *de jure* nebo jejich horlivé, přesto však marné úsilí dostat se na úroveň jedinců *de facto*. Podívaných, věšáků v šatně i davů přitahovaných karnevalovými slavnostmi je mnoho a jsou různé, je to jídelna pro každý typ chuti. Huxleyovsky odvážný nový svět si z orwellovského světa „1984“ vypůjčil trik „dvou minut (kolektivní) nenávisti“, chytře a důmyslně doplněných o „dvě minuty (kolektivní) adorace“. Každý den první strana tisku a hlavní titulky televizního zpravodajství rozvinou nějaký nový prapor, pod kterým se můžeme shromáždit a rameno na rameni (virtuálně) pochodovat. Nabízejí nám zdánlivý „společný důvod“, kolem kterého se virtuální komunity mohou otáčet, střídavě se tlačit vpřed a vzad syn-

chronizovaně k pocitu paniky (občas morálního typu, častěji však nemorálního nebo amorálního) a extáze.

Jedním z efektů šatnových/karnevalových komunit je, že dokážou účinně zažehnat kondenzaci „skutečných“ (tj. úplných a trvalých) komunit, které se (ve své hře) snaží předstírat a jež (klamně) slibují napodobit nebo znovu vybudovat. Místo aby nevyužitou energii sociálních podnětů kondenzovaly, tříští ji, a přispívají tak k pokračování osamocení, jež zoufale, ale marně hledá kompenzaci ve vzácně a sporadicky soustředěných a harmonických kolektivních akcích. Tyto symptomy a někdy kauzální faktory sociálního zmatku, který je tak typický pro situaci tekuté modernosti, budou jen stěží lékem na utrpení způsobené zdánlivě nepřekročitelnou průrvou mezi osudem jedince *de jure* a údělem jedince *de facto*.

Poznámky

- 1 Philippe Cohen, *Protéger ou disparaître: les élites face à la montée des insécurités* (Paris: Gallimard, 1999), str. 7–9
- 2 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (London: Michael Joseph, 1994), str. 428. Český překlad *Věk extrémů*, přel. Jana Pečřrková a Petr Štěpánek, Argo, Praha, 1998
- 3 Eric Hobsbawm, „The cult of identity politics“, *New Left Review*, 217 (1998), str. 40
- 4 Jock Young, *The Exclusive Society* (London: Sage, 1999), str. 164
- 5 Young, *The Exclusive Society*, str. 165
- 6 Leszek Kołakowski, „Z lewa, z prawa“, *Moje słuszne poglady na wszystko* (Krakow: Znak, 1999), str. 321–7
- 7 Viz Bernard Yack, „Can patriotism save us from nationalism? Rejoinder to Virioli“, *Critical Review*, 12/1–2 (1998), str. 203–6
- 8 Viz Bernard Crick, „Meditation on democracy, politics, and citizenship“, nevydaný rukopis
- 9 Alain Touraine, „Can we live together, equal and different?“, *European Journal of Social Theory*, 2/1998, str. 177

- 10 Richard Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (London: W. W. Norton, 1998), str. 138
- 11 Viz Jean-Paul Besset a Pascale Krémer, „Le Nouvel Attrait pour les résidences »sécurisées«“, *Le Monde*, 15. května 1999, str. 10
- 12 Richard Sennett, „The myth of purified community“, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Style* (London: Faber & Faber, 1996), str. 36, 39
- 13 Citováno podle *Émile Durkheim: Selected Writings*, ed. Anthony Giddens (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), str. 94, 115
- 14 Viz Jim MacLaughlin, „Nation-building, social closure and anti-traveller racism in Ireland“, *Sociology*, únor 1999, str. 129–51
- 15 Viz Jean Clair, „De Guernica à Belgrade“, *Le Monde*, 21. května 1999, str. 16
- 16 *Newsweek*, 21. června 1999
- 17 Viz Chris Bird, „Serbs flee Kosovo revenge attacks“, *Guardian*, 17. července 1999
- 18 Viz Daniel Vernet, „Les Balkans face au risque d’une tourmente sans fin“, *Le Monde*, 15. května, str. 18
- 19 Vernet, „Les Balkans“
- 20 Eric Hobsbawm, „The nation and globalization“, *Constellations*, březen 1998, str. 4–5
- 21 René Girard, *La Violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972). Zde citováno podle anglického překladu Patricka Gregoryho *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), str. 8, 12, 13
- 22 Arne Johan Vetlesen, „Genocide: a case for the responsibility of the bystander“, červenec 1998 (rukopis)
- 23 Arne Johan Vetlesen, „Yugoslavia, genocide and modernity“, leden 1999 (rukopis)

Pozdní myšlenka

O PSANÍ; O SOCIOLOGICKÉM PSANÍ

*Tím, co nás nutí přemýšlet, je potřeba myslet.
Theodor W. Adorno*

Milan Kundera (v *Umění románu*, 1986) se vyjadřuje k názoru českého básníka Jana Skácela, pokud jde o neutěšenou situaci básníka vůbec (podle Skácela objevujícího verše, které „tu byly odjakživa“): „Psaní pro básníka znamená bořit zeď, za kterou se skrývá cosi, co tu bylo odjakživa.“ V tomto ohledu se úkol básníka příliš neliší od úkolu historie, jež také spíše *objevuje*, nežli *vymýšlí*: historie stejně jako básníci v neustále nových a nových situacích odhaluje dosud skryté lidské možnosti.

To, co dějiny dělají, je ve skutečnosti výzva, úkol a poslání básníka. Aby se básník mohl tohoto poslání chopit, musí přestat sloužit dobře známým, obnošeným a „samozřejmým“ pravdám, které již byly vytaženy na hladinu a tady ponechány, ať se vznášejí. Nezáleží na tom, zda jsou takovéto „v předstihu nabyté“ pravdy klasifikovány jako revoluční nebo disidentské, křesťanské nebo ateistické – zda jsou nebo byly prohlášeny za správné a vhodné, ušlechtilé a spravedlivé. Ať je jejich denominace jakákoli, tyto

„pravdy“ nejsou tím „skrytým“, co má básník odhalit a odkrýt; spíše jsou částí té zdi, kterou má básník ze svého poslání zbořit. Mluví samozřejmého, a jak říká Milan Kundera, „všeho toho, čemu věříme, že?“, jsou pouze *falešnými básníky*.

Jak ale, jestli vůbec, souvisí básníkově poslání s povoláním sociologa? My sociologové jen zřídka píšeme básně. (Ti z nás, kteří tak činí, si pro tu příležitost vybírají dovolenou od svých profesionálních snah.) Přesto jestliže si my sociologové nepřejeme sdílet osud „falešných básníků“ a pocítujeme-li odpor k tomu, abychom byli „falešnými sociology“, měli bychom se snažit co nejvíce přiblížit k dosud skrytým lidským možnostem, jak to dělají skuteční básníci; z téhož důvodu i my musíme proniknout zdí převládajícího, běžného, a tedy samozřejmého ideologického stylu současnosti, jehož běžnost je chápána jako doklad jeho významu. Demolice takových zdí je povoláním sociologovým stejně jako básnickovým, a to ze stejného důvodu: postavit zeď do cesty možnostem odporuje lidskému potenciálu, přičemž zároveň brání, aby byl tento podfuk odhalen.

Možná že verše, které básník hledá, „tu byly odjakživa“. Tím si však nelze být jist, pokud jde o lidský potenciál poodhalený historií. Nesou v sobě lidé – ti, kteří historii vytvářejí, i ti, kteří jsou jí vytvářeni, její hrdinové i oběti – opravdu stejně množství možností, které čekají jen na ten pravý čas, aby mohly být odkryty? Nebo je tomu spíše tak, že v průběhu lidské historie je protiklad mezi objevem a vytvořením nulový a nemá žádný smysl? Jestli je historie nekončícím procesem lidského tvoření,

není z téhož důvodu také nekončícím procesem lidského sebeobjevování? Není sám sklon k objevování a vytváření stále nových možností, snaha o rozšíření inventáře možností již objevených i učiněných realitou také lidským potenciálem, který „tu byl odjakživa“? Otázka, zda byla nějaká nová možnost vytvořena nebo „pouze“ historií objevena, je bezpochyby vítanou stravou pro mnohou scholastickou duši; tak jako sama historie ani ona nečeká na odpověď a dokáže se obejít i bez ní.

Nejcennějším odkazem Niklase Luhmana pro jeho sociologické kolegy byla jeho teorie *autopoiesis* – sebeutváření (z řeckého ποιείη, dělat, tvořit, dávat formu, být efektivní, opak πασχειη – trpnost – situace, kdy jsme předmětem, nikoli zdrojem činu) –, která měla pochopit a shrnout podstatu lidské situace. Sama volba výrazu byla výtvorem spíše vrozené než zvolené spřízněnosti mezi historií a poezií. Poezie a historie jsou dvěma paralelními proudy („paralelními“ ve smyslu neeuklidovského vesmíru, kterému vládne Bolyaiova a Lobačevského geometrie) *autopoiesis* lidských možností, kde tvorba je výhradní formou, jakou může objev dostat, zatímco sebeobjevování je prvotním aktem tvorby.

Chtělo by se říci, že sociologie je třetím proudem, který s oběma probíhá souběžně. Nebo by jím alespoň být měla, má-li zůstat v rámci lidské situace, kterou se snaží pochopit a učinit ji srozumitelnou; a to je také to, čím se již od dob svého založení pokoušela být, i když ji opakovaně sváděly chybné pokusy plést si zdánlivě neprostupné, ještě nerozbořené zdi s konečnými limity lidských možností, a když opouštěla

svou trasu, aby uklidnila velitele pevnosti, ležení i jednotky, jimž velí, že linie vymezující nepřístupné oblasti nebudou nikdy překročeny.

Alfred de Musset před téměř dvěma sty lety prohlásil, že „velcí umělci nemají žádnou vlasti“. Předě dvěma sty lety to jistě byla militantní slova, svým způsobem válečný pokřik, napsaný uprostřed ohlušujících famfár mladistvého a důvěřivého a z téhož důvodu arogantního a výbojného vlastenectví. Množství politiků vyslyšelo jejich volání po budování národních států s jediným zákonem, jediným jazykem, jediným světovým názorem, jedinou historií a jedinou budoucností. Mnoho básníků a malířů objevilo své poslání v péči o křehké výhonky národního ducha, křísíce dávno mrtvé národní tradice, popěvky, podobizny a jména hrdinných předků – něco, co lze společně sdílet, milovat a uchovávat v srdci, a pozdvihnout tak pouhý společný život do sféry „vyšší sounáležitosti“, otevřít živým oči pro krásu a sladkost sounáležitosti pobídkou k uctění svých mrtvých a k ochraně jejich odkazu. Na tomto pozadí nesl strohý de Mussetův verdikt všechny znaky vzpoury a volal do zbraně: vyzýval spisovatelské kolegy, aby odmítli spolupráci na podniku politiků, proroků a kazatelů, jehož cílem byly lépe strážené hranice a zákopy zježené děly a puškami. Nevím, zda de Musset intuitivně pochopil bratrovražedný potenciál takového typu bratrství, jaké hodlali vybudovat nacionální politikové a vavříny ověncení ideologové, nebo zda byla jeho slova výrazem intelektuálního znechucení a zlosti vůči zúženým horizontům, sto-

jatým vodám a provinciální mentalitě. V každém případě když de Mussetova slova čteme nyní, při výhodě zpětného pohledu a přes zvětšovací sklo potřísněné temnými skvrnami etnických čistek, genocid a masových hrobů, zdá se nám, že neztrácí nic ze své aktuálnosti, provokativnosti a naléhavosti a neztratila nic ani ze své původní kontroverznosti. Dnes jako tehdy se tato slova zaměřují na podstatu poslání spisovatelů a provokují jejich svědomí otázkou, která zůstává pro spisovatelský *raison d'être* zásadní.

O století a půl později se Juan Goytisolo, pravděpodobně největší ze žijících španělských spisovatelů, k nastolené otázce vrací znovu. V jednom nedávném rozhovoru („Les batailles de Juan Goytisolo“ v *Le Monde* z 12. února 1999) Goytisolo poukazuje, že jakmile Španělsko přijalo ve jménu katolické zbožnosti a pod vlivem inkvizice vysoce restriktivní teorii národní identity, celá země se ke konci 16. století stala „kulturní pouští“. Připomeňme, že Goytisolo píše španělsky, mnoho let však žil v Paříži a v USA, než se nakonec usadil v Maroku. A dovolte mi poznamenat, že žádný jiný španělský spisovatel se nedočkal tolika překladů svých děl do arabštiny. Proč? Goytisolo nemá o důvodu pochyb. Vysvětluje: „Intimita a odstup vytvářejí zvláštní, privilegovanou situaci. Obojí je nezbytné.“ Ačkoli každou z jiného důvodu, lze obě tyto kvality pocítit ve vztahu k jeho rodné španělštině i získané arabštině, francouzštině i angličtině – jazykům zemí, které se postupně stávaly jeho zvolenými náhradními domovy.

Jelikož Goytisolo strávil velkou část života mimo Španělsko, rodná španělština odmítla, aby mu byla

až příliš familiární pomůckou pro běžnou, všední, přízemní komunikaci, která je vždy po ruce a nikdy si nežadá reflexi. Důvěrná znalost jazyka jeho dětství nebyla – nemohla být – předstíraná, nyní ji však mohl doplnit o další kvalitu: odstup. Španělština se stala „autentickou domovinou jeho exilu“, územím dobře známým, procitovaným a prožívaným zevnitř, a přitom – neboť se zároveň stala vzdálenou – i plnou překvapení a vzrušujících objevů. Toto blízké/vzdálené teritorium je velmi vhodné pro chladný a odtažitý podrobný průzkum *sine ira et studio*, nabízející dosud nevyzkoušené možnosti, neviditelné při užívání místního nářečí, prokazující dříve neznámou plastičnost a vybízející k tvořivé intervenci. Právě kombinace blízkosti a odstupu umožnila Goytisolovi realizovat, že nereflexivní ponor do jazyka – ten typ ponoru, který exil zcela znemožňuje – s sebou přináší nebezpečí: „Jestliže člověk žije pouze v přítomnosti, riskuje, že zmizí spolu s přítomností.“ Pohled zvnějšku na vlastní rodný jazyk byl tím, co Goytisolovi umožnilo překročit neustále se rozplývající přítomnost a obohatit vlastní španělštinu způsobem, jenž by jinak byl nepravděpodobný, možná úplně nepředstavitelný. Vnesl do své prózy a poezie prastaré výrazy, ve Španělsku již dávno nepoužívané a zapomenuté, z jiných slov odfoukl skladištní prach, který je obalil, smetl z nich patinu doby a dodal jim novou a dosud neznámou (nebo dávno zapomenutou) životnost.

Jacques Derrida v knize *Contre-allée*, nedávno publikované ve spolupráci s Catherine Malabouovou, vyzývá své čtenáře, aby uvažovali *na cestě* – nebo ještě přesněji, aby „mysleli cestou“. Znamená to promýšlet

onu unikátní aktivitu, jíž je odjezd, odjezd od *chez soi*, odjezd kamsi do dálky, směrem k neznámému, kdy na sebe bereme veškerá rizika, radosti i nebezpečí, kterými „neznámo“ disponuje (včetně rizika nenávratu).

Derrida je situací „být kdesi daleko“ posedlý. Existuje jistý důvod domnívat se, že tato posedlost se zrodila, když byl v roce 1942 jako dvanáctiletý vyloučen ze školy, která dostala výnosem vichistické vlády v severní Africe příkaz, aby se očistila od žáků židovského původu. Tak začal Derridův „ustavičný exil“. Od té doby Derrida svůj život rozdělil mezi Francii a Spojené státy. V USA byl Francouzem; ve Francii, ať dělal co dělal, se alžírský akcent jeho dětství stále znovu a znovu prodíral skrz jeho vytříbenou francouzskou *parole* a prozrazoval *pied noir* skryté pod tenkou kůží tohoto sorbonnského profesora. (To je také, jak se někteří domnívají, důvod, proč se Derrida rozhodl velebit nadřazenost psaného slova nad mluveným a vytvořil aetiologický mýtus o prioritě, aby podpořil axiologické tvrzení.) Derridovi bylo dáno zůstat kulturním „bezdomovcem“ – člověkem bez státní příslušnosti. To však neznamená, že by neměl žádnou kulturní domovinu. Právě naopak: být „kulturně bez příslušnosti“ znamenalo mít více než jedinou domovinu, vybudovat si svůj domov na křižovatce mezi různými kulturami. Derrida se stal a zůstal jakýmsi *métèque*, kulturním hybridem. Svůj „domov na křižovatce“ si vystavěl z jazyka.

Rozhodnutí vybudovat si dům na křižovatce se ukázalo jako nejlepší myslitelná příležitost podrobit jazyk zkouškám, kterými jinak prochází zřídka; nahlédnout jeho jinak přehlížené kvality, zjistit, čeho

je jazyk schopen, co všechno je schopen slíbit, a přitom nikdy nedodat. Díky tomuto domovu na křižovatkách přišel na vzrušující objev neodmyslitelné plurality a nemožnosti rozhodnout o smyslu (v *L'Écriture et la différence*), endemické nečistoty původů (v *De la grammatologie*) a věčného nenaplnění komunikace (v *La Carte postale*) – jak v *Le Monde* z 12. března 1999 poznamenal Christian Delacampagne.

Goytisolova a Derridova poselství se liší od poselství de Mussetova: není pravdou, tvrdí jednohlasně romanopisec i filosof, že velké umění nemá domovinu – naopak umění stejně jako umělec může mít mnoho vlastí, a jistě jich má více než jen jednu jedinou. Spíše než o bezdomovectví tu běží o umění být doma v mnoha domovech, ovšem tak, že jsme v každém současně uvnitř i mimo, o kombinaci intimity s kritickým pohledem outsidera, angažované účasti s odstupem nestrannosti – trik, který si usedlíci nedokážou osvojit. Naučit se ho, to je šance exilu: exilu v *technickém* smyslu – člověka, který v určitém místě je, ale nepochází z něj. Jistá volnost, která je důsledkem tohoto stavu (právě ona je tímto stavem), odhaluje nám dobře známé, samozřejmě pravdy jako *così*, co je člověkem stvořené i nestvořené, a mateřský jazyk jako nekončící proud mezigenerační komunikace a pokladnici poselství vždy bohatší než kterákoli z jejich výkladů a vždy znovu doufající ve své nové vyjádření.

George Steiner jmenuje Samuela Becketta, Jorge Luise Borgese a Vladimira Nabokova jako největší ze současných spisovatelů. Jak řekl, to, co je spojuje, a to, co je všechny činí tak velkými, je, že se každý z nich pohyboval se stejnou lehkostí – byl stejně

„doma“ – v několika lingvistických vesmírech, nikoli jen v jediném. (Připomínka je v pořádku. „Lingvistický vesmír“ je pleonasmem: vesmír, v němž každý žijeme, je a ani nemůže nebýt „lingvistickým“ – utvořeným ze slov. Slova osvětlují ostrovy viditelných forem v temném moři neviditelného a označují osamocená místa zjevení v beztvaré mase bezvýznamného. Jsou to slova, co svět rozděluje na třídy pojmenovatelných objektů a odkrývá jejich spřízněnost nebo nepřátelství, blízkost nebo vzdálenost, vztah nebo vzájemné odcizení – dokud slova stojí sama v poli, povyšují všechny takové artefakty do sféry reality, té jediné, která existuje.) Člověk má potřebu žít, navštívit a poznat zblízka více než jeden takový vesmír, vysledovat lidskou invenci, která překračuje danosti jakéhokoli vesmíru i jeho očividně nezdolnou strukturu, a přijít na to, kolik kulturního úsilí je člověku zapotřebí k vytušení ideje přírody s jejími zákony a životními potřebami; všechno tohle je zapotřebí, aby člověk nakonec sebral veškerou svou odvalu a odhodlání a připojil se k takovému kulturnímu usilování *vědomě*, při vědomí všech rizik a léček, ale také neohraničenosti jeho obzorů.

Vytvořit něco (a stejně tak objevit) znamená po každé prolomit nějaké pravidlo; řídit se pravidlem, to je pouhá rutina, opakování téhož – nikoli akt tvorby. Pro exulanta není boření pravidel záležitostí svobodné volby, ale eventualita, které se nelze vyhnout. Exulant toho o pravidlech vládnoucích v zemi svého nového příchodu neví dost a ve snaze lépe je poznat, prozkoumat je a přizpůsobit se jim, aby byl vnímán jako „každý druhý“, s nimi ani nedokáže

zacházet dost hladce. V zemi exulantova původu byl jeho odchod do exilu zaznamenán jako prvotní hřích a cokoli, čeho se tito hříšníci později dopustí, může být použito proti nim jako důkaz porušení zákona. Porušení zákona, ať úmyslné nebo z opomenutí, se stává „obchodní značkou“ exulantů. Je nepravděpodobné, že by si získali přízeň domorodců některé z těch nových zemí, ve kterých si plánují svou další životní cestu. Paradoxně jim to však umožňuje, aby do všech těchto zemí přinesli dary, jichž je tam velmi zapotřebí, a to i když se tam o tom nic neví; jsou to dary, jaké by stěží získali z jiného než z jejich exulantského zdroje.

Dovolte mi, aby to vysvětlil. „Exil“, o kterém zde vedeme řeč, není nutně věcí fyzického, tělesného přesunu. Může jít o výměnu jedné země za druhou, není to však nezbytně nutné. Jak to vyjádřila Christine Brookeová-Roseová (ve svém eseji „Exsul“), poznávací značkou veškerého exilu, a především exilu spisovatelova (tj. exilu artikulovaného slovy a učinného komunikovatelnou *zkušeností*), je odmítnutí dát se integrovat – úděl vyčnívání z fyzického prostoru; úděl vybavovat si vlastní místo, které si liší od místa, v němž jsou usazeni všichni kolem, a místo, které se nepodobá těm, jež jsme opustili, ani místu našeho nového příchodu. Exil, který není definován vztahem k nějakému konkrétnímu fyzickému prostoru anebo k protikladům mezi určitým počtem fyzických prostorů, ale nezávislým postojem zaujatým vůči prostoru jako takovému. „Konečně“ ptá se Brookeová-Roseová,

cožpak každý básník anebo „poetický“ (objevný, nekompromisní) romanopisec není exulantem svého druhu, který zvnějšku nahlíží nápaditou, vytouženou představu uvnitř, v oku duše? Toto je ten typ psaní, který tak často bývá neslučitelný s očekáváním vydavatele i veřejnosti a je vlastně posledním nesocializovaným, samotářským druhem umění.

Pevné odhodlání zůstat „nesocializovaný“; souhlasit s integrací jedině za podmínek ne-integrace; rezistence vůči drtivému tlaku místa, starého či nového – často bolestná a trýznivá, a přesto nakonec vítězná; usilovná obrana práva vyslovit svůj úsudek a volbu; přijmout rozpolcenost nebo ji vyvolat v život – to všechno jsou, mohli bychom říci, konstitutivní náležitosti „exilu“. Všechny – prosím povšimněte si toho – odkazují k životnímu postoji a životní strategii, odkazují spíše k duchovní než k fyzické mobilitě.

Michel Maffesoli píše (v *Du nomadisme: Vagabondages initiatiques*, 1997) o světě, který dnes všichni obýváme, jako o „plujícím území“, na němž se „křehcí jedinci“ setkávají s „porézní realitou“. Tomuto teritoriu mohou vyhovovat (být adekvátní) jen takové věci nebo osoby, které jsou tekuté, ambivalentní, jež jsou v situaci trvalé změny, v neustálém stavu sebezpřekročení. „Zakořenění“ tu může existovat, jestli vůbec, pouze v dynamické formě: musí být denně opakováno a rekonstituováno – a to prostřednictvím opakovaného aktu „sebeodstupu“, onoho základního iniciačního aktu „bytí na cestě“. Když nás všechny – tj. obyvatele současného světa – Jacques Attali (v knize *Chemins de sagesse*, 1996) přirovnává

k nomádům, tvrdí, že nomádi musí snadno měnit místo, být laskaví a vlídní k cizincům, které cestou potkávají, ale také se musí mít neustále na pozoru, být obezřetní a mít na paměti, že jejich tábory jsou zranitelné, neboť postrádají jakékoli hradební zdi a příkopy, které by dokázaly zastavit případné vetřelce. A především nomádi, bojující o přežití ve světě nomádů, se musí rozvíjet za stavu trvalé dezorientace, musí putovat po cestách do neznáma a neznámo jak dlouho a jen málokdy mohou vidět, co je čeká za příští zatačkou nebo křížovatkou; veškerou svou pozornost musí koncentrovat na ten malý úsek cesty, který je třeba zdolat do soumraku.

„Křehcí jedinci“, nucení žít své životy v „porézní realitě“, mají pocit, jako by bruslili na tenkém ledě; a jak poznamenal Ralph Waldo Emerson ve svém eseji „Rozvážnost“, „při pohybu na tenkém ledě závisí naše bezpečí na naší rychlosti“. Jedinci, ať křehcí nebo nikoli, potřebují bezpečí, dožadují se ho, hledají ho, a tudíž se ze všech sil pokoušejí při všem, co činí, dosáhnout vysoké rychlosti. Když běží o závod, zpomalení znamená, že zůstanou pozadu; když běží po tenkém ledě, zpomalení znamená ještě víc: hrozbu utopení. Rychlost tedy šplhá na samu špicí seznamu hodnot potřebných pro přežití.

Rychlost však nepřeje myšlení, nepřeje myšlení v předstihu, dlouhodobému uvažování. Myšlenky si žádají pauzu a spočinutí, chtějí si „dát si načas“, touží po rekapitulaci ušlých kroků, přejí si prohlédnout zblízka dosažené místo a vychutnat moudrost (nebo v opačném případě nerozvážnost) jeho dosažení. Přemýšlení odvádí mysl od aktuálního úkolu, jakým

je vždy útek a udržování rychlosti, ať jde o cokoli. A při absenci myšlenek si lze snadno splést bruslení na tenkém ledě, které je *osudem* křehkých jedinců v porézním světě, s jejich *údělem*.

Chápat svůj osud jako úděl, jak naléhá Max Scheler ve svém *Ordo amoris*, je těžkou chybou: „Úděl člověka není jeho osudem... předpoklad, že osud a úděl jsou totéž, by měl být po právu nazván fatalismem.“ Fatalismus je chybou úsudku, neboť osud má ve skutečnosti „přirozený a v zásadě pochopitelný původ“. Ba co víc, ačkoli osud není záležitostí svobodné volby, a především nikoli individuální svobodné vůle, „vyrůstá ze života člověka nebo lidí“. Aby to člověk všechno poznal, aby si uvědomil rozdíl a propast mezi osudem a údělem a unikl pasti fatalismu, potřebuje zdroje, kterých nelze snadno dosáhnout, když prchá po tenkém ledě. Potřebuje „pauzu“ nutnou pro uvažování a odstup, jenž umožňuje daleký výhled. „Představa našeho určení,“ varuje Scheler, „nás utěšuje jen stále se opakujícími stopami, které zůstávají, když se od něho odvracíme.“ Fatalismus je ovšem sebezpotvrzujícím postojem: způsobuje, že se „odvrat“, toto *conditio sine qua non* uvažování, zdá zbytečný a nemá žádnou cenu pokoušet se o něj.

Získat si odstup a získat čas – abychom oddělili úděl od osudu, abychom úděl emancipovali od osudu a umožnili mu osud svobodně konfrontovat a zpochybnit: to je požadavek sociologie. A to je to, co mohou sociologové udělat, jestliže se vědomě, dobrovolně a opravdově snaží své povolání – svůj osud – proměnit ve svůj úděl.

„Sociologie je odpovědí. Ale co je otázkou?“ říká Ulrich Beck v knize *Politik in der Risikogesellschaft*. O pár stránek dřív jako by Beck otázku, kterou hledá, vyslovil: naděje v demokracii, přesahující pouhou „expertokracii“, naděje v ten typ demokracie, která „začíná právě tam, kde začíná debata a rozhodování o tom, zda nám dané podmínky vyhovují a zda si v nich *přejeme* žít...“

Tato naděje je označena otazníkem nikoli proto, že by takové debatě někdo naschvál a zlovolně přibouchl dveře a zabránil našemu zasvěcenému rozhodování; stěží byla někdy v minulosti tak neomezená a ničím nepodmíněná svoboda hovořit a vést diskusi o věcech společného zájmu jako nyní. Jde však o to, že ten typ demokracie, který, jak se domnívá Beck, máme se vši vážností nastartovat, potřebuje víc než jen formální svobodou debatovat a přijmout rozhodnutí. Je třeba také vědět, o čem je třeba hovořit a čeho by se měla námi přijímaná rozhodnutí týkat. A všechno to je třeba realizovat ve společnosti, ve které autorita hovořit a odpovídat na otázky je vyhrazena expertům, jimž také patří exkluzivní právo vyslovovat se k rozdílu mezi realitou a fantazií a oddělovat možné od nemožného. (Odborníci jsou, dalo by se říci již z definice, lidmi, kteří „ujasňují fakta“, kteří je přijímají taková, jaká jsou, a uvažují o tom nejméně rizikově způsobu života v jejich společnosti.)

Proč to není snadné a ani nemůže být snazší, dokud se něco neudělá, vysvětluje Beck ve své knize *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Píše: „Čím je pro hlad jídlo, tím je pro vědomí

rizika jeho eliminace nebo *jeho vysvětlení*." Ve společnosti, fascinované především materiálními potřebami, možnost volby mezi „eliminací“ bídy a „jejím vysvětlením“ neexistuje. V naší společnosti, fascinované spíše rizikem než potřebou, však existuje – je na pořadu denně. Hlad nelze zahnat jeho popřením; v hladu spolu subjektivní utrpení i jeho objektivní příčina nerozlučně souvisejí, tato souvislost je naprosto zřejmá, nelze o ní pochybovat. Na rozdíl od materiálních potřeb však rizika nezakoušíme subjektivně; rozhodně je „nezažíváme“ přímo, dokud nám je nezprostředkují naše vědomosti. Dokonce nemusí dosáhnout oblasti subjektivní zkušenosti – lze je trivializovat (nebo rovnou popřít) ještě dřív, než se vůbec vyskytnou. Šance, že rizika budou opravdu odhalena, dřív než se naplní, *narůstá* spolu s mírou rizika.

Z toho vyplývá, že *sociologie je dnes zapotřebí více než včera*. To, nač jsou sociologové odborníky, snaha znovu upoutat pozornost na ztracený článek, spojující objektivní utrpení a subjektivní zkušenost, má dnes ještě větší význam a je nezbytnější než kdykoli dříve, přičemž je nepravděpodobné, že by k tomu mohlo dojít bez jejich profesionální účasti. Je naprosto nepravděpodobné, že by se této práce mohli chopit mluvčí a praktikové jiných oblastí expertizy. Jestliže se všichni specialisté zabývají praktickými problémy a veškeré expertní znalosti se zaměřují na jejich rozřešení, praktickým problémem, který se snaží řešit sociologie, jež je jedním z odvětví expertního poznání, je *osvěta zaměřená na porozumění lidem*. Sociologie je snad jedinou oblastí expertizy, v níž (jak poukázal Pierre Bourdieu v *La Misère du*

monde) bylo Diltheyovo známé rozlišení mezi *vysvětlením a pochopením* překonáno a zrušeno.

Porozumět vlastnímu osudu znamená uvědomit si, čím se liší od vlastního údělu. Porozumět vlastnímu osudu znamená poznat komplexní síť příčin, které takový osud přivodily. Aby člověk mohl *působit* na svět (a nebyl jím pouze pasivně „zpracováván“), musí pochopit, jak svět funguje.

Ten typ osvěty, jenž je sociologie schopna poskytnout, je určen jedincům, kteří mají svobodu volby, a je zacílen na obohacení a posílení jejich svobodného výběru. Jejím aktuálním úkolem je znovu otevřít údajně uzavřené případy vysvětlování, a tímto způsobem přispět k jejich pochopení. Předběžnou podmínkou pro schopnost jedinců rozhodnout se, zda si přejí nebo nepřejí žít ten typ života, který jim byl představen jako jejich osud, je jejich kapacita sebe-utváření a sebeurčení, tj. kdy díky sociologické osvětě mohou nabýt síly, účinnosti a racionality. Snaha o rozvoj autonomní společnosti může ze snah o rozvoj autonomního jedince jen profitovat; obojí souvisí natolik, že získat či ztratit mohou jen společně.

Citujme z knihy *Le Délabrement de l'Occident* od Cornelia Castoriadise:

Autonomní společnost – společnost opravdu demokratická – je společností, která zpochybňuje všechno, co je dáno předem, a z téhož důvodu *umožňuje svobodu vytvoření nového významu*. V takové společnosti disponují všichni jedinci svobodou dát vlastním životům takový význam a smysl, jaký si přejí (a mohou).

Společnost je opravdu autonomní, jakmile „si uvědomí, musí si uvědomit, že neexistují žádné »zajištěné« významy, že žije na povrchu chaosu, že je sama chaosem, který hledá tvar, ale takový, který nikdy nebude zafixován jednou provždy“. Absence zaručených významů – absolutních pravd, předepsaných norem chování, předem vyznačených a hlídaných hraničních linií mezi tím, co je správné a špatné, zaručených pravidel úspěšnosti našeho jednání – je *conditio sine qua non* jak opravdu autonomní společnosti, tak opravdu svobodných jedinců; autonomní společnost i svoboda jejích členů se vzájemně podmiňují. Ať již má být demokracie a individualita zárukou jakéhokoli bezpečí, nezáleží na boji s endemickou nepředvídatelností a nejistotou lidské situace, ale na jejím uznání a schopnosti čelit bez okolků jejím důsledkům.

Jestliže ortodoxní sociologie, zrozená a rozvíjející se pod záštitou pevné modernosti, byla zcela zaujata situací podřízenosti a konformity člověka, hlavní starostí sociologie ušité na míru tekuté modernosti musí být podpora nezávislosti a svobody člověka; taková sociologie musí učinit středem své pozornosti individuální sebeuvědomění, porozumění a *odpovědnost*. Pro obyvatele moderní společnosti v její pevné a řízené fázi existoval zásadní protiklad mezi konformitou a odchylkou; hlavní protiklad moderní společnosti v její současné, tekuté a decentralizované fázi, kterému je třeba čelit, a připravit tím cestu ke skutečně autonomní společnosti, existuje mezi jasným přijetím odpovědnosti a hledáním úkrytů, ve kterých aktéři žádnou odpovědnost za vlastní činy nepotřebují.

Druhá strana tohoto stávajícího protikladu, vyhledávání úkrytu, je lákavou alternativou a realistickou vyhlídkou. Alexis de Tocqueville (ve druhém díle své knihy *De la démocratie en Amérique*) poznamenal, že jestliže sobectví, toto prokletí sužující lidstvo ve všech etapách jeho vývoje, „umožnilo vyschnutí semen všech ctností“, pak individualismus, tato nová a typicky moderní pohroma, umožňuje jen vyschnutí „zdroje ctností veřejných“; postižení jedinci dychtivě „využívají malých společenství pro vlastní potřebu“, přičemž „velkou společnost“ ponechávají jejímu osudu. Od doby, kdy de Tocqueville popsal své poznatky, však pokušení jednat tímto způsobem značně vzrostlo.

Žít uprostřed velkého množství konkurenčních hodnot, norem a životních stylů bez pevné a spolehlivé záruky, že jednáme správně, je hazardní a žádá si vysokou psychologickou cenu. Není divu, že roste přitažlivost druhé odpovědi, kterou je snaha skrýt se před nezbytností odpovědné volby. Jak říká Julia Kristevová (v *Nations without Nationalism*): „Osoba, která se nedovolává prvotního úkrytu, aby kompenzovala osobního zmatek, je dnes vzácností.“ My všichni se ve větší či menší míře ocitáme v takovémto stavu „osobního zmatku“. Občas sníme o „velkém zjednodušení“; samovolně upadáme do regresivních fantazií, pro něž bývají prvotní inspirací představy prenatalního lůna a domu obehnaného vysokou zdí. Hledání původního útočiště je „opakem“ odpovědnosti, jako odchylka a vzpoura byly „opakem“ konformity. Touha po prvotním úkrytu v této době nahradila vzpouru, která přestala být rozumnou al-

ternativou; jak poukazuje Pierre Rosanvallon (v nové předmluvě ke své klasice *Le Capitalisme utopique*), neexistuje již žádná „vůdčí autorita, kterou by bylo možné sesadit a nahradit. Vypadá to, že nezůstal ani žádný prostor pro revoltu, o čemž svědčí asociální fatalismus *vis-à-vis* fenoménu nezaměstnanosti.“

Symptomů zneklidnění je dost a jsou příznačné, ale, jak si opakovaně všímá Pierre Bourdieu, jen marně hledají svůj legitimní výraz ve světě politiky. Díky nedostatku srozumitelného vyjádření musí být odečítány nepřímou, například ze záchvatů xenofobní a rasistické zuřivosti – nejběžnějších projevů nostalgie „prvotního úkrytu“. Únik před politikou a stažení se za opevněné zdi soukromí, tato běžná a oblíbená alternativa nových kmenových nálad projevujících se militantní intolerancí a vytvářením obětních beránků, již neláká, ale hlavně není již adekvátní odpovědí na skutečný zdroj potíží. A tak si dnes sociologie se svým vysvětlovacím potenciálem, podporujícím porozumění, přichází na své více než v kterékoli jiné fázi své historie.

Jak připomíná Pierre Bourdieu čtenářům své knihy *La Misère du monde*, podle starodávné a dosud platné hippokratovské tradice začíná skutečná léčba tím, že dokáže neomylně rozpoznat neviditelnou nemoc – „skutečnosti, o nichž nemocný nehovoří nebo o kterých zapomněl informovat“. V případě sociologie je zapotřebí „odhalení strukturálních příčin, které odkrývají zjevné příznaky jen jejich zkrácením“ (*ne dévoilent qu'en les voilant*). Je zapotřebí prohlédnout utrpení – vysvětlit si je a porozumět mu – typické

pro sociální řád, jenž „nepochybně potlačil velké strádání, ale... zároveň rozmnožil sociální prostory... nabízející příznivější podmínky pro nevídaný růst nejružnějších malých strádání.“

Diagnostikovat nemoc není totéž jako ji vyléčit – toto obecné pravidlo platí pro sociologické diagnózy stejně jako pro verdikty lékařské. Dovolte mi však poznamenat, že nemoc společnosti se v jednom nesmírně důležitém ohledu liší od nemoci těla: v případě postonávajícího společenského řádu je absence adekvátní diagnózy (deroucí se na povrch nebo potlačené sklonem „zamlouvat“ rizika, která si uvědomil Ulrich Beck) klíčovou, možná že rozhodující součástí nemoci. Jak to vyjádřil Cornelius Castoriadis, společnost je nemocná, jestliže přestává zpochybňovat sebe samu; a nemůže tomu být jinak, pokud uvážíme, že společnost – ať už to ví nebo nikoli – je autonomní (její instituce jsou vytvářené lidmi, a jsou tudíž lidmi demontovatelné) a že obavy ze sebezpochybnění brání v uvědomění si této autonomie, přičemž vzbuzují iluzi heteronomie s jejími nevyhnutelně fatalistickými důsledky. Obnova tohoto sebezpochybnění společnosti znamená udělat dlouhý krok vstříc léku. Jestliže v historii lidské situace se objev rovná vytvoření, jestliže v uvažování o lidské situaci jsou vysvětlení a porozumění jedním a tímtéž – pak ve snahách o zlepšení lidské situace splývají diagnóza s terapií.

Pierre Bourdieu to vyjádřil dokonale v závěru své knihy *La Misère du monde*: „Být si vědom mechanismů, které činí život bolestným, dokonce nesnesitelným, neznamená jejich neutralizaci.“ I při vši

možné skepsi, pokud jde o společenskou účinnost sociologického poselství, nelze popřít účinky, které trpícím umožňují, aby si své utrpení dali do souvislosti se sociálními příčinami; podobně nelze za nedůležité považovat účinky našeho uvědomování si sociálního původu neštěstí „ve všech jeho podobách včetně těch nejintimnějších a nejskrytějších“.

Jak nám připomíná Bourdieu, nic v sobě nemá méně nevinnosti než *laissez-faire*. Pozorovat lidské neštěstí s duševním klidem a zároveň tišit bodavou bolest svědomí rituálním vzýváním víry v NJM („není jiná možnost“), znamená jasnou spoluvinu. Ten, kdo se ochotně nebo z nedbalosti podílí na krytí, nebo ještě hůře, na popírání lidmi stvořeném, tedy nikoli nevyhnutelném, podmíněném a pozměnitelném povahy společenského řádu, zejména toho, jenž je zodpovědný za lidské neštěstí, je vinen nemorálností – odmítnutím poskytnout pomoc člověku, kterému hrozí nebezpečí.

Sociologická práce a sociologické psaní míří k objevení možnosti žít vedle sebe při vzájemných rozdílnostech, ale při menším množství bídy a utrpení nebo bez nich: možnosti, která je denně popírána, přehlížena a zpochybňována. Nevidět ji a nehledat, tudíž ji i potlačovat, to samo je součástí lidské bídy a hlavním faktorem jejího přetrvávání. Její odhalení ovšem automaticky nepředurčuje její využití; a jestliže možnosti poznáme, nemusí být natolik důvěryhodné, aby dokázaly podstoupit test reality. Odhalení je teprve začátkem, nikoli koncem války s lidskou bídou a utrpením. Tuto válku ovšem nelze vést se vši vážností, natož s nadějí na úspěch, pokud

neodhalíme a neuvědomíme si celou škálu lidské svobody. Tuto svobodu lze plně rozvinout v boji proti sociálním zdrojům veškerého neštěstí včetně toho nejindividuálnějšího a nejprivátnějšího.

Neexistuje možnost volby mezi „angažovanou“ a „neutrální“ sociologií. Nezúčastněná sociologie je nemožná. Hledání morálně neutrálního stanoviska mezi mnoha typy dnes praktikované sociologie, sahajícími od otevřeně libertariánské (nedeterministické) až k neochvějně komunitářské, by bylo marné. Sociologové mohou „světonázorový“ vliv své práce i jeho důsledky na osamělé či kolektivní lidské aktivity odmítnout nebo na ně zapomenout jen za cenu pozbytí oné odpovědnosti volby, které denně čelí každá lidská bytost. Účelem sociologie je ukázat člověku, že možnosti výběru existují, že jsou vskutku svobodné a zůstanou takovými, dokud tu bude lidstvo.

Rejstřík

- Adorno, Theodore W., 44, 49, 69–74, 86, 318
Agar, Herbert Sebastian, 35
Arendtová, Hannah, 301
Aristoteles, 89, 281
Arnold, Matthew, 36
Atkinson, Paul, 137, 138, 146
Attali, Jacques, 220, 221, 244, 264, 266, 328
autorita (v politice života), 103, 104, 107–109
- Bacon, Francis, 267
Bachtin, Michail, 158
Bairoc, Paul, 224, 266
Barth, Frederick, 280
Bateson, Gregory, 77, 310
Beattieová, Melody, 105
Beck, Ulrich, 17, 43, 54, 55, 58, 59, 64, 86, 216, 265, 325, 331, 337
Becková-Gernsheimová, Elisabeth, 54
Bell, Daniel, 184, 185, 208, 211
Benjamin, Walter, 184, 212
Benko, George, 164, 175, 207
Bentham, Jeremy, 22, 49, 137
Berlin, Isaiah, 84, 275
Bianchiová, Marina, 102, 145, 207
Blair, Tony, 113, 145
- Boorstin, Daniel J., 108, 115
Bourdieu, Pierre, 211, 217, 236, 247, 255, 257, 263, 265, 266, 271, 304, 332, 336–338
Brookeová-Roseová, Christine, 327
Buñuel, Luis, 262
Butler, Samuel, 105
byrokracie, 46, 96
- Calvino, Italo, 191
Camus, Albert, 131, 146
Carlyle, Thomas, 13
Castoriadis, Cornelius, 41, 333, 337
Certeau, Michel de, 182, 207
cizinci, 172–174
Clair, Jean, 300, 317
Cohen, Daniel, 94, 145, 187, 188, 208, 225, 266
Cohen, Phil, 287
Cohen, Philippe, 271, 316
Conway, David, 36, 85
Coser, Louis, 234
Crick, Bernard, 281, 316
Crosswell, Tim, 182
Crozier, Michel, 191, 197, 240
- Davis, Mike, 151
Debord, Guy, 206, 208, 214, 265
Delacampagne, Christian, 325
- Deleuze, Giles, 40, 86, 133, 146, 304
deregulace, 15, 51, 216, 239
Derrida, Jacques, 189, 323–325
Descartes, René, 181, 182, 267
Diderot, Denis, 39
Drucker, Peter, 52, 104, 215, 265
Durkheim, Émile, 37, 86, 105, 289, 290, 317
důvěra, 212, 217, 262, 263
- Elias, Norbert, 53, 55, 304
Emerson, Ralph Waldo, 329
Engels, Bedřich, 12
estetika spotřeby, 251–254
etika práce, 251
etnické čistky vs. holocaust, 309
exil, 326–328
exteritorialita moci, 24, 68, 238
- Ferguson, Harvie, 120–122, 139, 146
Feuchtwanger, Lion, 34
fitness vs. zdraví, 123–128
Flew, Anthony, 200, 208
flexibilita pracovní síly, 239–242
Flusty, Steven, 164, 207
Fondová, Jane, 107, 108
Ford, Henry, 92–95, 136, 186, 187, 210, 211, 213, 214, 230, 231, 233
fordismus, 46, 91–102, 134, 135, 142, 143, 213, 214
Foucault, Michel, 22, 137, 146, 160, 207
Franklin, Benjamin, 179
Freud, Sigmund, 33, 55, 146
Fromm, Erich, 38, 86
- Gates, Bill, 28, 199, 202
Giddens, Anthony, 39, 42, 86, 143, 303, 317
- Girard, René, 305, 307, 308, 311, 317
Glassner, Barry, 129, 146
Goytisoló, Juan, 322, 323, 325
Gramsci, Antonio, 91
Granowetter, Mark, 237
Grotius, Hugo, 295
Guattari, Felix, 40, 86, 133, 146, 304
- Habermas, Jürgen, 112
Hazeldón, George, 147–149, 176
Hobbes, Thomas, 53, 277
Hobsbawm, Eric, 271, 272, 302, 316, 317
Horkheimer, Max, 44, 49, 72, 86
Huxley, Aldous, 87–89, 93, 112, 315
- Ibn Chaldoun, 26
identita, 132–140, 144, 164, 165, 171–174, 282, 283, 286, 287
Illich, Ivan, 128, 146
individualizace, 52–64, 69, 85, 236, 269–271
- jedinec, *de jure* a *de facto*, 65–69, 80–83, 85, 284, 315–316
Jelyazková, Antonina, 301
Jowitt, Ken, 89, 145, 213, 265
- Kant, Immanuel, 178, 267
kapitalismus těžký vs. lehký, 45, 91–96, 103, 183–190, 202, 203, 233, 264, 265
Kennedy, John Fitzgerald, 180
Kissinger, Henry, 299
Kociatkiewicz, Jerzy, 166, 167, 207
Kojève, Alexander, 75–78, 86
Kořakowski, Leszek, 276, 316

- komunita, 148, 149, 162–172
komunita postulovaná, 268–272
komunismus, 93
komunitářství, 56, 63, 64, 108, 268–272, 288
konzumerismus, 119, 120, 128, 134–144, 251, 252, 261, 262
Kosterová, Monika, 166, 207
Kristeová, Julia, 335
kritická teorie, 42, 43, 47–49, 69, 79–83
kultura kasina, 252
Kundera, Milan, 146, 191, 318, 319
- Lasch, Christopher, 135, 136, 146
Lenin, Vladimír Iljič, 93, 145
Lessing, Ephraim, 50
Lévi-Strauss, Claude, 163, 164, 245, 278
Lewin, Leif, 203–205, 208
lidská práva, 62
Lipietz, Alan, 91, 145
Luhman, Niklas, 320
Luttwak, Edward N., 297, 298
Lyotard, François, 215
- MacLaughlin, Jim, 317
Maffesoli, Michel, 328
Marcuse, Herbert, 31, 85
Marx, Karel, 14, 90, 226, 228
Mathiesen, Thomas, 137, 146
Melosik, Zbyszko, 101, 145
Michaud, Yves, 144, 146
Mill, John Stuart, 53
Mills, Wright C., 104
modernizace, 50–52, 55, 65
Murray, Charles, 36, 86
Musset, Alfred de, 321, 322, 325
- nakupování, 118, 119, 129–135, 142
- národní stát, 26, 274–279, 291–294
nesmrtelnost, 202–206
Nietzsche, Friedrich, 51
nomádi vs. usedlíci, 26, 27, 295–297, 311, 312
- občanství, 61, 62, 67–69
odklad uspokojení, 250–253
Offe, Claus, 14, 15, 57
O'Neill, John, 242
Orwell, George, 47–49, 87–89, 93, 112
- Panoptikum, 22–25, 46, 137
Parenti, Michel, 118, 146
Paterson, Orlando, 272
patriotismus vs. nacionalismus, 276–283
Peyrefitte, Alain, 212, 262, 265, 266
Platón, 73, 74, 89, 281
Polanyi, Karl, 193, 194, 226, 266
pokrok, 209–212
proud moci, 24–30, 68
- Ratzel, Friedrich, 295
Reich, Robert, 241, 242, 263, 266
republikánský model, 282
revoluce, 16
rezervní armáda pracovní síly, 231, 232
riziko, 58, 231–233
Ritzer, George, 118, 157, 159
Roman, Joël, 62, 268
Rosanvallon, Pierre, 336
rozchod, 24, 25, 28, 29, 67–69, 192–198, 205, 206, 237, 238, 240, 241, 297
Ruelle, David, 266
Rutherford, Jonathan, 17
rutinizace, 185–187, 192, 229
- Seabrook, Jeremy, 136, 146
Sennett, Richard, 15, 39, 63, 86, 153, 154, 161, 170, 174, 198, 199, 207, 208, 233–235, 237, 243, 266, 284, 285, 317
Shields, Rob, 146, 182, 207
Scheler, Max, 330
Schopenhauer, Arthur, 32
Schulze, Gerhard, 98, 145
Schütz, Alfred, 67
Sidgwick, Henry, 36
Silverman, David, 137, 138, 146
Simmel, Georg, 188, 189, 208
Skácel, Jan, 318
spravedlivá společnost, 100, 101, 103, 104, 112, 113, 171, 172, 264, 265
Steiner, George, 252, 325
Strauss, Leo, 42, 60, 75–78, 86
svatý Augustin, 278
svoboda, 14–19, 30–39, 46, 59, 80–84, 140, 192, 193, 225, 226, 270, 288
Szkudlarek, Tomasz, 101, 145
- talk-show, 111, 138
Taylor, Frederic, 92, 234
tekutost vazeb, 10, 11, 20
tělo a komunita, 287–291
Thompson, E. P., 234
Thompson, Michael, 201, 208
Thrift, Nigel, 89, 91, 145, 208, 245, 263, 266
Tocqueville, Alexis de, 12, 61, 228, 335
Tönnies, Ferdinand, 272
totalitarismus, 45–47
touha vs. přání, 120–125, 252–254
- Touraine, Alain, 40, 86, 283, 316
Tullock, Gordon, 203, 208
Tusa, John, 253
- Uusitalo, Liisa, 157, 207
územní dobývání, 183–186
- Valéry, Paul, 9
válka, 26, 295–309
věc veřejná, 61, 62, 314, 315
Velký Bratr, 46, 53, 86
Vernet, Daniel, 300, 301, 317
veřejný prostor, 68, 83, 84, 110–115
Vetlesen, Arne Johan, 309–311, 317
Viroli, Maurizio, 277
vůdci vs. příklady, 103–109, 114, 115
- Walpole, Horace, 88
Weber, Max, 13, 46, 50, 96–98, 145, 181, 189, 198, 250, 269, 304
Williams, Raymond, 268
Wittgenstein, Ludwig, 73, 315
Woody Allen, 62, 200
- Yack, Bernard, 277, 316
Young, Jock, 272, 273, 316
- zabezpečení/jistota, 270, 275
závislost, vzájemná, 21–24, 27, 28, 192, 193, 231–238
zdvořilost, 154, 155, 169
„znejistění“, 254–260
Zukinová, Sharon, 151, 152, 172, 207

EDICE MYŠLENKY sv. 10
Ediči řídí Tomáš Vystrčil

Zygmunt Bauman

Tekutá modernita

Z anglického originálu *The Liquid Modernity*,
vydaného nakladatelstvím Polity Press v Londýně roku 2000,
přeložil Blumfeld s.m.

Obálka a grafická úprava Jiří Troskov (elements ds)

Na obálce fotografie Tomáše Vystrčila

Sazbu z písem Melior a Weiss programem T_EX
připravil Bohumil Bednář, Pisces

Odpovědný redaktor Tomáš Vystrčil

Technická redaktorka Renáta Šmatová

Vydala Mladá fronta jako svou 6053. publikaci

Edice Myšlenky, svazek 10

Tisk a vazba Europrint, s. r. o.

Mezi Vodami 1952/9, 143 00 Praha 4 – Modřany

344 stran. První vydání. Praha 2002

Knihy Mladé fronty si můžete objednat na adrese:

Mladá fronta, a. s., obytné nakladatelství

Radlická 61, 150 00 Praha 5

e-mail: prodej@mf.cz

www.mf.cz