

Úvahy o

**POST
MODERNÍ**

době

Zygmunt Bauman



Zygmunt Bauman

Úvahy o postmoderní době



klíčová slova: postmodernita, postmoderní doba, tělo
a tělesnost, morálka, etika, cizí

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**,
Praha 2006.

Vydání druhé, dotisk.

Z polských originálů přeložil Miloslav Petrušek.

Ediční řada POST, 1. svazek. Rediguje Miloslav Petrušek.
Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky Rudolf Štorkán.

Sazba a grafická úprava studio Designiq.

Vytiskl ÚJI, a. s., Elišky Přemyslovny 379, Praha 5-Zbraslav.

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha 4-Kamýk.

Jiří Ryba, U Národní galerie 1335, Praha 5-Zbraslav.

Adresa nakladatelství:

Jilská 1, 110 00 Praha 1.

www.slon-knihy.cz

© Zygmunt Bauman 1993, 2002

Translation © Miloslav Petrušek 1995, 2002

ISBN 80-86429-11-3

Zygmunt Bauman

Úvahy o
POSTMODERNÍ
době

Přeložil Miloslav Petrušek

Praha 2006

OBSAH

| | |
|--|-----|
| SPOR O POSTMODERNITU | 7 |
| POSTMODERNÍ OSOBNOSTNÍ VZORCE | 25 |
| Moderní život jako pouť | 29 |
| Epizodičnost a nekonekventnost | 33 |
| Zevloun | 40 |
| Tulák | 46 |
| Turista | 49 |
| Hráč | 53 |
| Spojitost nedosažitelná, a proto vytoužená | 56 |
| POSTMODERNÍ PŘÍHODY TĚLA | 61 |
| Panoptikální přízraky | 64 |
| Od dodavatele statků ke sběrači prožitků | 71 |
| Od zdraví k tělesné výkonnosti | 77 |
| Tělo ve stavu obležení | 84 |
| Dotek a chuť | 88 |
| MEZI NÁMI NEZNÁMÝMI | |
| aneb o cizích v (post)moderním městě | 95 |
| Dvě (bezvýsledné) strategie života mezi cizími | 97 |
| Cizí, jak ho vidí zevloun | 103 |
| Cizí <i>ante portas</i> | 108 |
| Janusova tvář Cizího | 111 |
| MORÁLKA BEZ ETIKY | 115 |
| Společnost jako tichá dohoda | 118 |
| Tváří v tvář chaosu | 125 |
| Tkaní závěsu | 130 |
| Protržení závěsu | 134 |
| Stržení závěsu | 140 |
| Zjevená morálka | 147 |
| Etické zákony a mravní standardy | 153 |
| Ediční poznámka | 165 |

SPOR O POSTMODERNITU

KDYŽ JSEM BYL STUDENTEM SOCIOLOGIE, DOZVÍDAL JSEM SE Z UČEBNIC, ŽE VŠE, ČÍM ČLOVĚK ŽIJE, O ČEM PŘEMÝŠLÍ A O ČEM SNÍ, JE MOŽNO, BA NUTNO MĚŘIT A ŽE TO, CO SE O ČLOVĚKU DOZVÍME, BUDE TÍM HLUBŠÍ A FUNDOVANĚJŠÍ, ČÍM VÍCE ČÍSLIC PO DESETINNÉ ČÁRCE BUDEME MOCI UVÉST. NA VŠECHNO TEDY BYLY MÍRY A ŠKÁLY, A JESTLIŽE NA NĚCO ŠKÁLA NEBYLA, PAK TO NEBYLO POVAŽOVÁNO ZA HODNO POZORNOSTI VĚDY. JEDNA ZE ŠKÁL, JAK SI VZPOMÍNÁM, SLOUŽILA K POKUSU MĚŘIT STUPEŇ KONZERVATISMU A RADIKALISMU. EXPERIMENT BYL DOSTI JEDNODUCHÝ: ZKOUMANÉ OSOBE SE PŘEDLOŽILO DVACET KRESEB. NA PRVNÍ BYL NAKRESLEN PES A NA POSLEDNÍ KOČKA, NA TĚCH OSTATNÍCH PES POSTUPNĚ, ALE STÁLE VÝRAZNĚJI ZTRÁCEL RYSY PSA A PROMĚŇOVAL SE V KOČKU. BADATEL ZAZNAMENÁVAL, JAK DLOUHO TRVÁ ZKOUMANÁ OSOBA NA TOM, ŽE VIDÍ PSA, V KTERÉM OKAMŽIKU ZAČNE POPRVÉ POCYBOVAT ČI VÁHAT A KDY ŘEKNE, ŽE VIDÍ KOČKU...

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

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

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

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

lu toho, co děláme — to vše se zakládá na tom, že máme statuty a předpisy, jež vyvolávají úctu již svou starobylostí a tím, že se je tolik lidí naučilo pokládat za samozřejmé.

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

Při značném zjednodušení, ale zjednodušení, jež dovoluje odhalit tzv. „podstatu věci“, lze říci, že moderní humanitní obory modelovaly svět, jímž se zabývaly, především jako *předmět administrace, správy*. Byl to svět viděný od pracovního stolu generálního ředitele, svět, který se jako duch vznášel nad konferenčním stolem správní rady. Byl to svět, v němž byly formulovány a realizovány cíle a v němž byl obecný cíl rozložen do řady řešitelných problémů. Byl to svět, v němž se dnešní stav věcí hodnotil podle toho, zda se přibližuje nebo vzdaluje od onoho stavu věci, který byl naplánován na zítřek, a v němž hlavní podmínkou dosahování cílů — těch, jež už byly formulovány, i těch, jež ještě nebyly vymyšleny — byla sevřenost řad těch, kdo těchto cílů měli dosáhnout a tyto úkoly splnit, sevřenost dosahovaná prostřednictvím všeobecné loajality vůči úkolům stanoveným generálním ředitelstvím a prostřednictvím víry, že toto ředitelství má právo takové úkoly formulovat a zadávat, prostřednictvím snahy vyhnout se trestu za neposlušnost nebo prostřednictvím specifického zájmu každého jedince na cílech celku a na takovém způsobu

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

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

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

logie jako proces spějící nezadržitelně právě k takové kodifikaci.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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


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

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

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

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

POSTMODERNÍ OSOBNOSTNÍ VZORCE

 RVALÝM ATRIBUTEM „POSTMODERNÍHO“ ŽIVOTNÍHO stylu se zdá být nespojitosť, nekonsekvencnosť jednání, fragmentarizace a epizodičnost různých sfér lidských činností. Následující úvahy obsahují charakteristiku čtyř vzorců či modelů „postmoderní“ osobnosti: zevlouna*, tuláka, turisty a hráče. Ačkoliv se objevovaly i v dobách minulých, „postmoderní“ charakter jim dávají dvě okolnosti: 1. fakt, že dnes se staly v každodenním životě „normou“ chování, zatímco v minulosti byla jejich role marginální, 2. že v životě těchto lidí i v těchto úsecích života vystupují současně, koexistují, zatímco v časech „předpostmoderních“ měla jejich přítomnost v životě lidí disjunktivní, vylučující charakter — byly totiž předmětem volby; dnes si je jedinec nevybírání a ani není třeba, aby si je vybíral. Prostě zde jsou. Mnohoznačnost této situace dává pocit svobody, ale má současně své negativní stránky. „Postmodernita“ je určitou etapou vývoje lidí i společenských vztahů.

Jako problém se „osobnost“ objevila spolu s moderní sociální strukturou. Sova Minervina, říkával Hegel, vylétá za soumrakem; jevy začnou být pozorovatelné ve chvíli, kdy se již jejich kontury začínají ztrácet v temnotě. Jejich minulá přítomnost udeří do očí teprve tehdy, až pocítíme jejich nepřítomnost.

* V polském originálu je použit termín *spacerowicz*, který pro nedostatek vhodného českého ekvivalentu překládáme slovem zevloun. *Spacerowicz* je v polštině odvozen od substantiva *spacer* — procházka a slovesa *spacerować* – procházet se; *spacerowicz* je tedy doslova ten, kdo se prochází, kdo bez cíle bloumá, jen tak se poflakuje, kouká, prostě — zevloun. (Pozn. překl.)

Řečeno přesněji, jevy se neberou v úvahu, nevyčleňují se z celku skutečnosti, nepojmenovávají se, nevede se spor o jejich přesné vymezení — dokud s nimi nejsou potíže. Po dlouhou dobu prostě „jsou“, ale protože se „nic neděje“, nemusíme ani nic dělat pro to, aby „se staly“, aby „byly“. Zpozorujeme je až tehdy, když se pro nás stanou „problémem“, když vyžadují soustředění pozornosti a vědomého úsilí a kdy víme nebo soudíme, že na tomto úsilí záleží, zda vůbec a jaké budou. Pozorování jevu nastupuje po formulaci problému, sám problém pak je odrazem úkolu, který si kládeme.

Není tedy divu, že předmoderní literatura o osobnosti mlčí. V těch dobách totiž osobnost ještě nebyla „úkolom“. S výjimkou mořeplavců, kupců, potulných mnichů a vojáků se jen málokdo vydával za hranice svého města nebo vesnice, v nichž život plynul od narození do smrti — neustále v dohledu stejných lidí a se stejnými lidmi v zorném poli. Většina lidí měla své místo ve světě vymezeno tak pevně, že je nikdy ani nenapadlo, že by je z vlastní vůle a vlastním úsilím mohli změnit — a to tím spíše, že nikdo po nich nepožadoval, aby se svým místem ve světě něco činili.

To všechno se podstatně změnilo v důsledku prudkého růstu mobility a „anonymity“ života v městských aglomeracích, v nichž (abychom užili Durkheimova pojmu) „morální hustota“ neodpovídala „hustotě fyzické“. Cizí se tu pohybovali mezi cizími; v davu, jak známo, je snazší se skrýt, ale je také obtížné v něm najít své místo — všemi uznávané, respektované, nezpochybňované a zajištěné pro budoucnost. Člověk se jevil jiným lidem jako pouhý fragment vlastní osoby a druhé znal od pohledu také jen jako fragmenty; ale co bylo ještě horší, čas od času jedni „druzí“ zastupovali jiné „druhé“, takže každá akceptace, jakkoliv dílčí, byla omezena místem a časem, byť pro jedny „druhé“ možná šlo o akceptaci závaznou, zatímco pro jiné „druhé“ nikoliv. Anonymita ovšem přeje klamu a podvodu — v každém případě zbavuje jistoty, že se nestaneme jeho obětí: jsou-li setkání krátkodobá, prchavá, je velice snadné „chlubit se cizím peřím“, vydávat se za někoho, kým ve skutečnosti nejsem; jak tedy odlišit pravdu od

přetvářky? A co to vůbec znamená „být někým ve skutečnosti“, „doopravdy“?

Odtud dozajista pochází moderní rozlišení „povrchu“ a „hloubky“, „jevu“ a „podstaty“, „zdání“ a „pravdy“. Mezi těmito protiklady bylo nyní prázdno, nad nímž musel člověk, hledající věrohodnou orientaci ve světě, vlastními silami sklenout most. Nešlo ale jen o odhalování záhad cizích tajemství. Všudy přítomnost cizích byla současně jakýmsi neustále opakováním vizuálním poučením o pomíjivosti vlastní osobnosti. Je-li tak snadné nechat se mýlit zdáním a zaměnit zdání za skutečnost, mohou-li se zdání měnit od situace k situaci — jak potom odpovědět na otázku „kdo jsem já sám“? Vezměme v úvahu, že i toto tázání je skrz naskrz moderní. Nemělo by smyslu v podmínkách, kdy „jsem tím, kým jsem“ neproblematicky, samozřejmě a nezpochybnitelně, bez potřeby, ale i bez možnosti — volby. Ptáme se tu na identitu, a pojem „identity“ má smysl pouze potud, pokud identita může být jiná, než je, pokud její bytí je otázkou neustálé péče a nutného dokazování. Tázání po identitě vyrůstá z pocitu rozkolísanosti existence, její „manipulovatelnosti“, z pocitu „nedouřčenosti“, neurčitosti a nedefinitivnosti všech forem, jež přijala. Vyplyvá také z poznání, že v takových podmínkách je volba nutností a svoboda je osudem člověka. Identita se ani nedostává darem, není ale ani neodvolatelným rozsudkem; je něčím, co se k o n s t r u u j e a co je možno (alespoň v principu) konstruovat různými způsoby, co neexistuje „obecně“, není-li to některým z možných způsobů zkonstruováno. Identita je tedy úkolem, který má být vykonán, úkolem, před nímž nelze prchnout.

Paul Ricouer se povšiml, že otázka identity (*l'identité*) zahrnuje dva propojené problémy: *l'ipséité* (odlišnost vlastní osoby od jiných, její specifické vlastnosti, které tuto odlišnost konstituují) a *la mêméte* (kontinuita osobnosti, trvání jejích charakteristických rysů nezávisle na běhu času a navzdory měnícím se okolnostem života). Oba problémy se staly předmětem neustálé starosti moderního člověka. Projevování této starosti se stalo nutnou podmínkou života v moderním světě a zdar či nezdar jednání vyvolaného touto starostí se stal hlavním

ukazatelem úspěšného života. Jak vysvětlil Georg Simmel, v záplavě prchavých zážitků se člověk vrací k sobě samému v naději, že najde opěrný bod — Já je poslední naděje nalezení přístavu. Není tedy divu, že identita se stala ohniskem neklidu a že schizofrenie — tato patologická radikalizace „normální“ neurčitosti identity — zaujala první místo mezi psychickými chorobami považovanými za mor moderního života.

Filozofické reflexe nad situací individua nuceného hledat vlastní identitu oscilovaly mezi dvěma názory. Jejich rané verze, reprezentované Descartem, Kantem a filozofy francouzského osvícenství, představovaly identitu jako něco, co by měl člověk o d h a l i t : existuje „lidská podstata“, ve vztahu k níž většina lidí, pomýlených zavádějícími přeludy bytí, setrvává v omylu. Je tedy nutno se k pravé podstatě prodrat houštinou klamných každodenních zážitků, jež svádějí na falešné, nepravé cesty. Jediným důvěryhodným průvodcem hlubokým lesem je rozum; pomůže-li se mu při tlumení vášní, těchto samozvaných průvodců — lstivých a svádějících do slepých uliček —, ukáže se, že navzdory všem zdáním je „lidská podstata“ společná všem lidem, že pod slupkou různorodosti se skrývá „člověk jako takový“ (tento názor možná vedl k „dekonstrukci“ pojetí individuální identity, když prezentoval mnohost a různorodost lidských osobností jako produkt chybné či patologické organizace životních podmínek; tento pseudoprobém přestane ve společnosti organizované podle rozumových principů lidi trápit). Pozdější podoby filozofického uvažování, reprezentované například Nietzsche, Heideggerem a Sartrem, učinily z identity spíše otázku v y n á - l e z u než objevení: existuje-li nějaká „lidská podstata“, pak spočívá v tom a pouze v tom, že lidské individuum svou identitu musí budovat jaksi *ab ovo*, volbou a rozhodnutím, tím, že podřídí celek životního úsilí hlavnímu „projektu“ — žije život podle požadavků tohoto projektu a takto, den za dnem, pracně buduje základy své identity.

Bez ohledu na rozdíly byly obě verze moderní filozofické reflexe identity jednotné v této zásadní věci: identita není člověku dána, je třeba ji hledat a životní proces je vlastně sledem

takových hledání, procesem, v němž se k identitě takovým či onakým způsobem dochází (nebo nedochází). Tento filozofický předpoklad přesně korespondoval s každodenní zkušeností společnosti, v níž pouze členové nejvyšších a nejnižších sociálních vrstev byli od narození vrženi do situace, která byla prakticky neměnná, kde však většina obyvatel, příslušníci „středních vrstev“, kteří se nacházeli v obrovském prostoru mezi krajními póly sociální škály, stáli na počátku života bez jistoty, zda dosáhnou cíle, který byl před ně postaven.

Moderní život jako pouť

Pod vlivem hypotézy Maxe Webera o „spřízněnosti“ mezi protestantskou etikou a kapitalistickou mentalitou byla postava poutníka, na niž se ve svých morálních kázáních pravidelně odvolávali puritánští spisovatelé, obecně přijata jako metafora osudu moderního člověka. Postava poutníka se skutečně zdála být zkratkovitým a současně zobecňujícím popisem hlavních znaků života moderního člověka; popisem, který bezchybně zachycoval „cílovost“ takového života a návyk hodnotit každý fragment života a každý životní čin z hlediska toho, zda okamžik dosažení cíle přibližuje nebo oddaluje.

„Všichni jsme poutníky životem“ — opakovali protestantští kazatelé. Život je pouť a jako při každé pouti je cílové místo předem známo, ačkoliv tam poutníci obvykle nikdy předtím nebyli a nemají určitější představu o tom, jak toto místo vlastně vypadá. Stoupenci Kalvínova učení byli přesvědčeni, že to, co je na konci putování čeká, je předem Bohem stanoveno a že nic a nikdo nemůže na tomto Božském ustanovení nic měnit. Poutnictví je osudem, není to volba učiněná z vypočítavosti. Není to způsob, jak se zalíbit Bohu, jak si vysloužit lepší posouzení a jak dosáhnout větší náklonnosti Boží. Dávno před tím, než pouť začala, byli již poutníci rozděleni na vyvolené a zavržené a na Zemi neexistuje tak vlivná instance, která by toto rozdělení mohla jakkoliv pozměnit. Není toho tedy mnoho, co záleží na člověku samém; není proto důvodů, aby si člověk cuchal nervy a pí-

dil se po způsobech, jak osud obelstít. Vášeň nic nezmění, jsou neužitečné, jsou ztrátou času a důkazem znevažování Boží vůle či nedůvěry ve všemohoucnost a laskavost Božích rozhodnutí.

Právě v této devalvací emocí spatřoval Weber hlavní příznivost kalvínské etiky se způsobem života, který byl příznivý rozvoji kapitalismu. Cílový bod putování představuje jediný životní cíl, protože všechno, co děláme, přetváří v prostředky, jež mají tomuto cíli sloužit. Soulad prostředků a cílů byl předem zaručen a poutníkovi nezbývalo nic jiného, než se vydat za svým posláním a pečlivě a střízlivě vybírat cestu co nejkratší a co nejjistější. Kalvínův Bůh tedy byl návodem pro racionální život, pro vládu rozumu nad city, pro panství cíle nad prostředky.

Weber však mezi moderní mentalitou a protestantskou koncepcí života jako pouti našel ještě jednu vazbu: „Kalvínův Bůh požadoval od svých věrných nikoliv jednotlivé dobré skutky, ale život vyplněný prací a činnostmi vzájemně propojenými ve spojitý systém“. Nelze již střídavě hřešit a činit pokání, vyvažovat věřejší zanedbání a hříchy dnešní zdvojnásobenou horlivostí. V životě poutníka není místo pro kroky, které nepřibližují k cíli, a není v něm ani lhostejných, indiferentních činů: všechno buď cíli slouží, nebo je to neužitečné, beze smyslu — a tedy si to z hlediska člověka racionálního a vědomého si svého poslání zaslouží jednoznačné zavržení. Čas věnovaný radovánkám a rozkoším je časem prázdným a vyprazdňování času od obsahů souvisejících s cílem cesty je činem nemravným a nezdůvodnitelným (což je jedno a totéž).

Weber popsal model poutníka tak, jak ho viděli reformační kazatelé — tedy jako postavu zabudovanou do světového názoru horlivě náboženského. Požadavek vědomého přijetí poutnického postoje se tu odvolával na víru v předurčení a na pokoru vůči rozhodnutím Božím. Weber nicméně postřehl, jak snadno se dá model poutníka jako vzoru ctnostného a žádoucího života oddělit od jeho původního náboženského základu. Tento model, jednou přijatý, zobecněný a přetvořený ve zvyk (a tím spíše, je-li životními podmínkami „zralé“

modernity vnucován jako jediná smysluplná strategie), nemusí být podepírán zbožným postojem a náboženskou vírou těch, kteří se mu přizpůsobují a žijí podle něho. V nové, sekularizované podobě může model poutníka znamenitě sloužit — a také slouží — jako vzorec životní strategie moderního člověka.

V sekularizované verzi již cílem pouti není spása duše, ani naplnění Božího rozhodnutí. (Vezměme nicméně v úvahu, že péče o „posmrtný život“ tak zcela nezaniká; starostlivost o nesmrtelnost ve světském významu toho slova — jako snaha o „otisk trvalé stopy“ v paměti lidí prostřednictvím výkonů trvalejších, než je individuální život, případně prostřednictvím úsilí ve jménu národa, strany, třídy či jiné skupiny nebo „Velké Věci“, jež přežívá každého z jejich členů nebo stoupenců — zůstává v moderní době důležitým motivem volby životní strategie.) Je jím „naplnění poslání“ — realizace potenciálu, využití možností obsažených v přirozené dispozici; jinými slovy, je jím vlastně důsledná, konsekventní a do konce dovedená konstrukce identity. I tento cíl, stejně jako u poutníka, určuje výběr prostředků; život spočívá v pečlivém plánování trasy, střízlivé úvaze o její náročnosti, racionální kalkulaci nákladů a efektivity způsobů dopravy.

Stejně jako prvotní, náboženská verze, tak i světská, sekularizovaná verze umísťuje pouť do terénu předem již kartograficky uspořádaného, s cestami opatřenými milníky a ukazateli. Chápat život jako pouť je možné pouze v uspořádaném světě: ve společnosti s pevnou, na individuou nezávislou strukturou, tzn. ve společenství s pevným rozložením pravděpodobnosti — v takovém časoprostorovém společenství, v němž k některým událostem dojde s větší pravděpodobností než k jiným. Způsob, jímž byly pravděpodobnosti připraveny, musí být ovšem také principiálně poznatelný; ten či onen jedinec se může zmýlit v hodnocení šancí a může vycházet z mylných předpokladů, ale správné vědění, jež je jasným, solidním a důvěryhodným základem jednání, je možné získat. Pouze v takovéto trvalé a potenciálně průhledné struktuře lze plánovat život s takovou mírou důvěry a určitosti, s níž poutník rýsuje trasu své pouti. Vlastní život je možno plánovat

pouze v takovém světě, v němž je základní kostra uspořádání podřízena vlastní (neměnné, nezávislé a „objektivní“) zákonitosti a nepodléhá změnám v závislosti na tom, jaký plán si individuuum sestaví a realizuje.

Právě takto se lidem jevil moderní svět. (Zopakujme ale znovu, že nejde o všechny lidi — z úvahy vylučujeme „špičky“, jejichž životní dráha byla předem jasná a jednoznačná a pro něž tedy bylo plánování nadbytečné, a „spodinu“, pro niž naděje na ovlivnění vlastního osudu a na jeho změnu byla nepatrná a veškeré plánování se proto také jevilo jako marné a neúčinné. Metafora „poutníka“ tedy zachycuje vlastně jen situaci „středních vrstev“.) Vlastní život se jim jevil jako terén svobody a volby, ale takové svobody, která se zakládala na dobré znalosti toho, co je nutné a nevyhnutelné; a takové volby, jež se opírala o stabilní vztah mezi činem a jeho důsledkem, mezi cílem a prostředkem. K takovýmto lidem vlastně směřoval Hegel svou slavnou definici svobody jako „poznané nutnosti“ a Durkheim svá zjištění, že neúprosný tlak společenských norem nikdy bolestně nepocítíme, dokud je neporušíme.

Poutí byl život jako celek a právě tato okolnost vymezovala rámec plánování. Plán byl n a c e l ý ž i v o t — byl to sartrovský „projekt“, který mlčky předpokládal možnost celistvého, spojitého a konsekventního úsilí, možnost života prostorově podřízeného jedinému, jednou zvolenému a pak již neměnitelnému cíli. Orientace na spojitost a konsekventnost pak vysvětlovala i to, že činy zanechávají trvalou stopu — „výsledek“ — a že se tyto stopy kumulují podobně jako úspory schované pod matrací nebo uložené na bankovním účtě. Projektovanou identitu je možno budovat po poschodích tak, že právem předpokládáme, že včerejší výsledky dobře poslouží jako solidní základ pro výsledky zítřejší. Při těchto předpokladech se dnešní výsledky nechápu jen tak, že razí cestu k uskutečnění celkového projektu — nejsou samy o sobě cílem, nejsou ziskem k okamžité konzumaci, ale investicí do budoucna; hodnota kapitálového vkladu se měří důchody, jež slibuje přinést. Realizace projektu se vnímá jako odštíhování kupónů ze života stráveného investováním. Chvilé, kdy

je možné přejít od odříkání ke spotřebě, kdy končí etapa investic a kdy je možné začít projídat investovaný kapitál, je vždycky stále stejně vzdálená, protože se neustále odsouvá. A tak s výjimkou těch nemnoha, jimž „se poštěstilo“, a těch o něco málo početnějších, kteří dlouho před koncem seznali honbu za neustále unikajícím cílem nehodnou námahy, byl cíl neustále v budoucnosti. A to všechno při splnění třech podmínek: že si tuto (ještě neznámou) „budoucnost“ můžeme představit v podobě (již známého) času dnešního; že je přípustné předpokládat, že cíl žádoucí dnes bude stejně žádoucí zítra; a že práva, jež vyplývají z již nahromaděných výsledků, budou stejnými právy, jakými jsou dnes — že tedy „kapitálové vklady nepodlehnu devalvaci“.

Ve světě, který označujeme jako „postmoderní“, není splněna žádná z těchto podmínek (toto tvrzení je ale možné také obrátit a říci, že jako „postmoderní“ označujeme takovou strukturu, v níž uvedené podmínky nejsou splněny). A nejsou-li tyto podmínky splněny, pak model poutníka jako prototyp smysluplné životní strategie ztrácí na atraktivitě.

Epizodičnost a nekonekventnost

Zřejmě nejvýraznějším rysem, který charakterizuje postmoderní bytí, je absence sociálních struktur, jež by jednou provždy (to znamená, prakticky vzato, po dobu realizace „životního projektu“) určovaly rámce toho, co je možné, současně ale také byly oporou pro to úsilí, jež je orientováno k realizaci kterékoliv z vybraných možností. Řečeno přesněji, rámce, s nimiž každé životní počínání m u s í počítat a s nimiž počítat m ů ž e , sice nezakládaly zcela, ale nejsou konstantní, jak bývaly kdysi. Jako by plynutí času přestalo být kontinuálním procesem. Místo přímky je tu soubor epizod, které sice opravdu postupují z a s e b o u , ale stejně dobře mohou být myšleny jako probíhající v e d l e s e b e ; jejich chronologická následnost v sobě neobsahuje nutnost; neurčuje ani jejich obsahy, ani nedeterminuje jejich průběh. Jinými slovy, z jedné epizody vyplývá pro jinou epizodu pramálo.

Každá epizoda je do jisté míry samostatná a svébytná; je uzavřeným celkem, počíná se jakoby v situaci „úplné svobody“ a nezanechává za sebou neodvratné následky — to znamená, že i následujícím epizodám dovoluje, aby „počínaly od začátku“. Charakter postmoderního života velice dobře vyjadřuje televizní seriál: v každém díle se objevují tytéž osoby (s přídavkem několika „hostujících figur“ — postav bez minulosti, ale i bez budoucnosti, které se objevují pouze proto, aby sehrály přidělenou roli a poté nenávratně zmizely), každý díl vypráví příběh, jenž v rámci dílu začíná a končí; všechno, co příběhu dává smysl a co je nutné pro jeho pochopení, je v tomto jednom díle obsaženo, takže znalost jedněch dílů není podmínkou porozumění dílům jiným.

Časové rámce jednání se tedy smršťují. Každý dosažený stav je prozatímní, je dočasný — a „pak se uvidí“. Málokdo může počítat s tím, že jednou získanou kvalifikaci bude využívat do konce svého života — povolání vznikají a zanikají, znalosti a dovednosti včera nabyté se dnes stávají neúčinnými. Mění se také praktický smysl „zkušenosti“ nashromážděné v průběhu výkonu povolání: kompetence se nedají kumulovat a spolu se změnou technického vybavení, zánikem starých a vznikem nových funkcí se dříve osvojené návyky stávají spíše přítěží než předpokladem dalšího profesionálního vzestupu. Práce není celoživotní a zřídka je dlouhodobá. Nelze předpokládat, že člověk bude pracovat a dosahovat sociálního vzestupu v průběhu celého svého profesionálního života v téže instituci. Záruky stálého zaměstnání, vybojované odbory v průběhu moderní doby, jsou závazné již jen málokde. Zaměstnání je nezřídka příležitostné a výpověď může člověk dostat kdykoliv: přechodnost, prozatímnost, dočasnost každého postavení a každého úkolu je vbudována do pracovních předpisů jednotlivých zaměstnání a do očekávání s nimi spojených.

Z této situace plynou pro problém identity dva závažné důsledky. Na jedné straně, průběžně vykonávané funkce mají pro sebeurčení nepatrnou hodnotu — dnes tu je, zítra tu není, a měření identity pomocí profesní pozice rícoeurovskou *mémete* (kontinuitu) *osobnosti* spíše rozrušuje než sceluje. Na

druhé straně, životnímu úspěchu napomáhají jiné vlastnosti než dřív: nikoliv konsekventnost v jednání, trvalé sledování jednou zvoleného cíle, fixní specializace, rozšiřování specificky profilované kvalifikace, ale elasticita zájmů, rychlost jejich změny, pružná adaptace, připravenost učit se a schopnost zapomínat to, co se již nedá použít. Postmoderní kontext tedy preferuje — snad to tak lze říci — *a b s e n c i* přesně vymezené identity; čím neurčitěji je identita definována, tím lépe pro toho, kdo je jejím nositelem. Nejlépe se vede těm jedincům, jejichž svobodu pohybu nesvazuje úzká specializace, kteří si nenavykli koncentrovat se příliš dlouho na jeden předmět zájmu, kteří se nadměrně neváží na věci, jimiž se v tu či onu chvíli mají zabývat, kteří si zachovávají distanci a emocionální střídmost ve vztahu k tomu, čím se v dané chvíli zabývají. Osobnost skutečně postmoderní se vyznačuje *a b s e n c í i d e n t i t y*. Její následná vtělování se proměňují stejně rychle a stejně podstatně jako obrázky v kaleidoskopickém kukátku.

Nejinak věci vyhlížejí i v oblasti mezilidských vztahů. Zapojení do interpersonálních vztahů nabývá též plasticity jako povolání nebo práce; interpersonální vztahy se nenavazují s představou, že budou trvat, „dokud nás smrt nerozdělí“. Stále častěji se předem počítá s jejich dočasností i s tím, že budou trvat pouze tak dlouho, jak dlouho budou schopny přinášet uspokojení. Svazky uzavřené bez výpovědní lhůty, svazky, jež nelze zrušit poté, co se motivy jejich uzavírání vytratily, se jeví stejně nesmyslné a odporující zdravému rozumu jako podepsání šeku bez vypsání částky a jsou pocítovány jako násilí páchané na nedotknutelné autonomii subjektu.

Anthony Giddens vymyslel pojem „souběžná láska“ (*confluent love*) pro charakteristiku podoby, jíž dnes intimní mezilidské vztahy stále častěji nabývají. Milostný poměr se dnes, říká Giddens, nezotožňuje se stálostí citů; souběžná láska není v rozporu s „láskou jedinou a neopakovatelnou“, s „láskou až za hrob“, jež byla charakteristická pro lásku romantickou, která byla ideálním vzorem intimních vztahů moderní éry. Svazky se dnes uzavírají nikoliv „proto, aby“, nikoliv s představou, že mají sloužit něčemu jinému než sobě samým, ale

kvůli užitku, jaký doufáme z tohoto svazku získat; kvůli uspokojení, jež má partner v průběhu intimního obcování poskytnout. Souběžná láska je podle Giddense emocionálním aspektem „čistého vztahu“, tzn. vztahu, který je sám sobě cílem a který není zatížen instrumentálními funkcemi vůči jiným oblastem lidského života. Bylo by proto nesmyslné požadovat se toho, aby takováto láska, a tím spíše svazek, který přestala doprovázet, trvala déle než uspokojení, jež si partneri navzájem poskytují. Souběžná láska nemá ke své existenci žádné jiné důvody kromě uspokojení, jež partnerům poskytuje.

„Očištěný“ milostného vztahu vyplynulo do značné míry z oddělení reprodukce a sexuality (díky současné téměř absolutně spolehlivé antikoncepci jsou sexuální vztahy osvobozeny od obav z toho, že by mohly vést k dlouhodobému závazku). Giddens mluví o „plastickém sexu“ — plastickém proto, že se již neváže na prokreaci, na zakládání rodiny, ani neimplikuje závazky vůči třetím osobám. Vztahy založené na tělesném či psychickém uspokojení se radikálně liší od těch vztahů, jejichž časový rozměr určovala perspektiva péče o potomstvo a manželský svazek. Motivem navázání těchto vztahů je očekávané uspokojení, ale nic nemůže být na překážku jejich skončení ve chvíli, kdy je očekávání naplněno nebo zklamáno. Rozcházet se je možné bez žalu a bez vzájemného obviňování. (Toto vše se samozřejmě týká „kulturního vzorce“, který jen zřídka plně odpovídá zkušenostem těch, kteří podle něho chtějí žít. Zvláště vzdálený skutečnosti je předpoklad „vzájemnosti“, na němž se zakládá předchozí popis. Ačkoliv vznik svazku vyžaduje obapolnou shodu, k jeho zrušení stačí obvykle rozhodnutí jen jedné strany: svoboda tedy není mezi partnery rozdělena rovnoměrně. Podrobněji o tom všem píšou ve čtvrté části své *Postmoderní etiky*.)

Rozpad „životního projektu“ na kaleidoskop samostatných epizod, jež nejsou propojeny ani kauzálně, ani logicky, odpovídá postmoderní kaleidoskopické kultuře „nikdy nekončícího karnevalu“, která kulturní kánon nahrazuje sérií krátkodobých mód. Veřejná aréna je sférou tvrdé konkurence mezi nadšenci pro různé věci, víry a zboží a smyslem všeho toho

usilování je nepochybně popularita: v tomto světě „býti“ znamená totéž co býti pozorován, vnímán, brán na vědomí, a ukazatelem důležitosti, hmatatelnosti bytí je počet posluchačů a diváků a stopa otištěná v jejich vědomí. Uprostřed kakofonie křiklavých nabídek je veřejná pozornost nejdeficitnějším ze všech statků a její připoutání k nabízenému statku, byť na kratinkou dobu, je hlavním a možná dokonce jediným cílem reklamy — této všudypřítomné a nejdotěrnější ze všech kulturních informací.

Do úspěšného sdělení ale musí být od počátku vbudován příslib pomíjivosti, přechodnosti, protože kapacita pozornosti je omezená a je nutno v ní uvolnit místo pro sdělení následující. Postmoderní kultura je jakoby neustálou generální zkouškou smrti, každodenní vizuální lekcí pomíjivosti všeho — smrt samu ale konstruuje jako epizodu bez trvalých následků, jako „dočasné zmizení“, jako stav, který je možné „vzít zpět“; objekty fascinace, idoly davů, sláva a popularita neumírají, ale (jak říká Baudrillard) pouze „mizejí“. Na rozdíl od smrti není ale zmizení nikdy definitivní, není věčné. Odložené věci se uloží do skladiště, z něhož je můžeme kdykoliv, kdy se nám zachce či kdy to budeme potřebovat, znovu vytáhnout, vyvětrat, oprášit a umístit zase tam, odkud byly odneseny, čili na veřejné jeviště, do středu veřejné pozornosti. Postmoderní kultura není ani tak neustálou demonstrací neodvolatelnosti smrti jako spíše *n e d e f i n i t i v n o s t i p o m í j e n í*. I když pomíjení nenastává jednou provždy a i když je obvykle odvolatelné, věci a činy přece jen ztrácejí hodnotu, jež jim byla připisována. Všechno se proměňuje v něco „jakoby“; bytí je čímsi mezi přehlídkou kandidátů a hrou na schovávanou. Nic, co začíná, nebude trvat věčně, ale nic také neodvolatelně nekončí. Není proto nutno brát to, co se děje, příliš vážně: způsobené škody se dají vždycky napravit, tomu, na co se zapomnělo, je možné vdechnout život tím, že to vyvoláme z paměti. Vždycky je možno začít od začátku nebo to zkusit někde jinde či se věnovat něčemu úplně jinému.

A především — povodeň, záplava, nadbytek, zbytnění, hypertrofie informací, komunikátů, zvuků a pohybů se sémantickým nákladem, na jejichž vyčíslení ani vstřebání nemáme

čas: Baudrillardova *hypertelie, excroissance* — nezadržitelný růst věcí, ničím neregulované a „přirozených“ mezi neznající bujení bytí, stále více se podobající množení rakovinových buněk, jež již neslouží ničemu jinému kromě vlastního trvání. „Slovu již nikdo nevládne“, napsal Tadeusz Konwicki v *Kalendáři a přesýpacích hodinách*. „Slova tekou z úst rozvřeštěného davu, z rozhlasových přijímačů a z televizorů, z miliónů knížek a novin, z magnetofonů a walkmanů, ze schůzí a kostelů, z tiskovin i z kosmu. Ohromné řeky otrávených slov plynou odnikud nikam. Obrovské mraky mrtvých slov se vznášejí do stratosféry. Ze strusky spálených slov se tvoří nebetyčné hory. Slovo je smetí. Slovo je nejlevnějším plastickým obalem. Slovo je obtížným odpadkem současné civilizace.“ Podobný osud čeká i jiné zvuky — hudební, kdy „se na naše hlavy dennodenně line oceán zvuků“, kdy „statisíce hudebních skupin vržou a hudlaří od rána do večera, kdy vřeští rádio, ječí televize a chroptí amplióny“. „Hudba také zaplatí svou daň. Za co? Za celek.“ Osud obrazů se valně neliší od osudu zvuků: „Malířství již dávno potkala tato obrovská kosmická tragédie — zesnulo pod horami neónů, výkladních skříní, televizorů, plakátů, domovních fasád, záhonů, umělých sluncí a nepravých měsíců.“

Jak v tom všem odlišit věci důležité od nepatrných, trvalé od pomíjivých, jak odhalit pravdu pod jarmarečnickými hadry, jak zjistit, co je vlastně odění a co převlek, co je čeho nápodobou, co se za co vydává? Ale ještě dříve, než na tyto otázky dojde, se ptáme, jak vydělit zvuky z hluku, jak vyloupnout obraz ze záplavy barev, jak vyjmout věty z proudu slov? Spolu s růstem hluku se zvyšuje i práh citlivosti, takže každé následující sdělení musí být hlučnější než předchozí, stejně jako každý obraz zářivější a každý šok důraznější. A tak stále dál a po spirále výše — až hluk ohluší, světlo oslepí a šok zparalyzuje. Karneval významů se končí bezvýznamovostí a nesmyslem — chce-li vše být nositelem významu, pak význam nenesení nic. („O trochu více sexu by tě mohlo vysvobodit, říká Baudrillard, ale je-li sex všude, pak není nikde. Univerzální sexuální diskurs ruší účinek.“) Uvnitř nasycenosti se skrývá prázdnota — smyslová, významová, emocionální.

V takto zkonstruovaném světě již není místo pro poutníka, protože již neexistuje konečný cíl životního putování — „cíl cílů“, cíl, který všechny ostatní cíle proměňuje v prostředky a ze všech životních přístavů činí pouhé přestupní stanice. Život je v tomto světě, stejně jako tomu bylo v minulosti, putováním, ale teď už je to putování bez předem daného směru. Čas je řeka, která hloubí své koryto plynutím, aniž může tušit, do jakého moře se vleje. Čas již není jako kdysi vektorem, ale je během bez ukazatele směru.

Cestu si nelze dopředu naplánovat, jestliže se sít drah den ze dne mění a na nejrůznějších křižovatkách jsou umístovány stále nové a stále méně čitelné ukazatele. Nanejvýše je možné si zopakovat prošlou cestu tak, že se ohlédneme, ale ani tehdy neuvidíme přímkou, nýbrž křivku, která snad má nějaký určitý směr. Budoucí čas musí být při absenci generálního plánu putování nutně nespojitý, ale ani v čase minulém se spojitosti jaksi nemůžeme dopátrat. Naším zrakům se jeví jako sled epizod, korálků, které je možné v libovolném pořadí navlékat na šňůrku životního běhu; každá následnost se jeví jako stejně logická či logiky zbavená.

Podle Guattariho, Deleuze a Melucciho se začalo pro charakteristiku postmoderního poutníka používat metafory kočovníka. Právě tím, jak silně je v opozici k metafoře poutníka, zvýrazňuje tato metafora asi nejpodstatnější ze změn, jež postmodernita vnesla do životní situace člověka: zánik „konečného cíle“ životní pouti, osobnostního vzorce, který by osvětloval všechny činy během celé životní cesty a o němž by se mohlo říci, že byl vybrán „jednou provždy“. Sama o sobě, jako ideální typ postmoderního života, je metafora kočovníka mylná a zavádějící. Kočovníci si přece své trasy nevybírají nahodile, nemění je ze dne na den, úsek po úseku pod vlivem nejposlednějších okolností a bez představy o tom, jak dlouho se v jednotlivých místech zdrží. Kočovníky naopak s poutníky spojuje (a současně odlišuje od postmoderních lidí) pevnost, určitost a neměnnost trasy, na niž jednou vstoupili. Putování tu má svůj neúprosný rytmus a jednou provždy stanovený časový plán, každá etapa má pevný a neměnný význam, následnost etap je předurčena a vzpírá se jakékoliv

manipulaci. Od antropologů víme, že narušení cyklického rytmu putování (když se například kočovníkům znemožní pastva na terénu, který je součástí jejich tradiční trasy) má katastrofální důsledky pro kulturu jako celek; ukazuje se tedy, jak silně je trasa svázána s terénem a jak málo je přenosná do jiného prostoru, dokonce i kdyby se změnil časový rytmus. A právě pevnost, určitost, trvalost a význam předem daný a zavazující — to jsou rysy, jejichž nepřítomnost bije do očí při každém pokusu zachytit zvláštnosti postmoderních životních podmínek. Tyto podmínky se nedají popsat ani v kategoriích typických pro kočovnický způsob života.

Je proto třeba hledat jiné metafory — jako kulturní vzorce postmoderního života je nutno přijmout jiné typy chování. Žádný z těchto typů ovšem nezachytí všechny rysy postmoderního bytí; na to je postmodernita příliš komplikovaná a málo konzistentní. Vymyká se všem pokusům o redukci — od „klasické“ modernity se liší právě tím, že v ní není možné najít „páteř“, „hlubinnou“ strukturu, „hlavní článek“ nebo dominantní vzorec, tedy takové prvky, jejichž přítomnost dovoluje pro zobrazení celku moderního života použít pouze jednu metafору. Místo jednoho vzorce je v případě postmodernity nutno se orientovat na několik vzorců — nikoliv však proto, abychom vyjádřili rozmanitost životních způsobů podle individuálních nebo skupinových preferencí, ale proto, abychom mohli ukázat vnitřní nespojitost životního způsobu, který je v postmoderních podmínkách údělem všech lidí i každého člověka individuálně. Mnohost typů signalizuje analytickou „nečistotu“ bytí, jeho nespojitost, marnost, trvalou mnohoznačnost, nekonekventnost, tendenci spojovat do jednoho proudu vzorce, které se snesou jen stěží.

Zevloun

O zevlounovi (*flâneur*) psal hodně a šťavnatě Walter Benjamin a zejména pod jeho vlivem se obraz zevlouna stal standardní součástí popisu a analýzy moderní městské kultury; pro mnoho badatelů se stal zevloun hlavním symbolem mo-

derní existence. Benjamin převzal obraz zevlouna z úvah autora *Květů zla* Charlese Baudelaira o žánrovém malování Constantina Guye, v němž byly živě zobrazeny pouliční scénky. Baudelaire označil Guye za „malíře moderního života“ a měl tím na mysli nejen náměty jeho pláten, ale i způsob vnímání toho, co zobrazovala. Podle Baudelaira tyto obrazy vyjadřovaly dozajista moderní způsob vidění světa — perspektivu nazírání, typ zkušenosti a prožitků zevlouna, tohoto pasanta mezi pasanty, který je zamíchán do městského davu.

Tak na jednom obraze se muž uklání procházející ženě, na jiném obraze se jiný muž dívá za odcházející ženou. Ten, kdo zmrazil jejich pohyby a znehybněné je zvěčnil na plátně, samozřejmě neví, odkud přišli a kam jdou. Neví, zda byl svědkem počátku nebo konce avantýry, zda setkání, jež mu padlo do oka, bude mít či mělo další pokračování; a možná setkání vnímal jako náhodné, ačkoliv šlo o pečlivě naplánovanou schůzku tajných milenců; možná šlo o první dostaveníčko, nebo se naopak neočekávaně potkali dva bývalí milenci a na chvíli v nich ožila vzpomínka na dávno vyhaslé city. Lidé zachycení na plátně nemají minulost ani budoucnost. Jsou povrchem bez hloubky; to, co je viditelné „na povrchu“, co je určeno k tomu, aby bylo viděno, před zrakem zevlouna neodkrývá, nýbrž skrývá to, co je podstatné a důležité. Kdokoliv tyto lidi pozoruje, je odsouzen k nevědomosti, kterou může nahrazovat pouze domněnkami. Nevědění je jeho prokletím, ale také šancí: protože smysl toho, co vidí, je nedopovězený a neověřitelný, může popustit uzdu své fantazii. Má téměř neomezenou volnost interpretace. Může minulost těch, které spatřil, aby je za chvíli zase ztratil z očí, vyprávět zcela libovolně, vykládat, jak se mu zachce. Jedinou mezí jeho svobody je horizont jeho vlastní představivosti. Živá městská ulice je plna nedopovězených historek, nenapsaných scénářů. To, co se děje, je v rukou vynalézavého sochaře lidských osudů tvárnou materií. Všechny v i d í c í , ale sám n e v i d ě n , skrytý v davu, ale k davu nenáležející, má zevloun právo cítit se pánem všeho tvorstva. Je režisérem děl, v nichž pasanti jsou herci, aniž o tom vědí a aniž proti tomu protestují. Jeho rozhodnutí nijak nemění osudy těch, jimž přidělil role ve

svých dílech, takže rozlet jeho fantazie nebrzdí žádné skrupule či obavy. Tento „smyšlený režisér“ ale také od počátku ví, že umění je umění a že všechno, co se v něm děje, děje se „jakoby“. A v tom spočívá půvab této hry bez následků a moci bez závazků.

Městský zevloun tedy představuje prožitek svobody, svobody úplné, nezávislé na vůli a rozmarech jiných lidí, ale také svobody pouze představované, konvenční a bezzubé, jež na tvaru světa nezanechává žádné stopy. Svobody, která se rodí z nevědomosti a opírá se o bezmocnost. Svobody, jejíž podmínkou je povrchnost kontaktu a vzájemná shoda v tom, že slupka zůstane nedotčena a že zrak nepadne jinam než tam, kam smí. Ve světě zevlouna je člověk člověku promítacím plátnem, ničím více. Lze říci, že každá další zevlounova procházka je jen dalším potvrzením plnosti i prázdnoty svobody (a jejich vzájemného podmiňování); je kostýmovanou zkouškou nedůležitosti bytí a povrchnosti, epizodičnosti každodenních forem spolubytí.

Benjamin si vybral pařížské Arkády — řady elegantních obchodů vábících lákavými výlohami zámožné obyvatele hlavního města a příkryté stříškami, aby návštěva nezávisela na rozmarech počasí — jako prototyp „výběhu“, který moderní město nabízí zevlounům. Právě tady, v podmínkách k tomu pečlivě stvořených, se rodily vzorce chování, jež se měly stát typickými pro život v moderním městě. Právě tady se zevloun učil chápat svět jako divadlo, ulici jako scénu, pasanty jako herce bez vůle, sebe jako režiséra děl bez prologu i bez rozuzlení a život jako hru, v níž nikdo není tím, kým se zdá být, v níž je každého možno vnímat různými způsoby a v níž se rozdílly mezi pravdou, zdáním a výmyslem stírají — vždyť jsou vlastně nepodstatné a nikoho nijak zvláště nevzrušují ani netrápí. A právě v tomto pojetí světa a své role v něm našel zevloun zalíbení.

Kulturní vzorec zevlouna se vytvořil v moderní společnosti — byl výtvozem anonymity, tak přesně popsané Georgem Simmelem, anonymity, kterou vytvořilo hustě zalidněné město, v němž spolu den co den koexistují lidé vzájemně si cizí, kteří nemají ani naději ani chuť k tomu, aby vzájemnou cizo-

tu překonali. Pod střechami pařížských Arkád, na Kurfürstendamu nebo na předválečné Marszalkowské třídě byly procházky zábavou pro vyvolené — pro lidi, kteří měli dost volného času a dostatečný příjem, který jim tento život ve zvolněném rytmu, „život nonšalantní“, život jako sběratelství dojmů umožňoval. Zevloun tedy nebyl a nemohl být vzorcem všeobecným (ačkoliv jeho závažnost byla nesouměřitelná s četností jeho výskytu: byl kulturním vzorcem elity a zkušenost získaná praktikováním tohoto vzorce byla tyglíkem, v němž se vařilo všechno to, co dnes označujeme pojmem moderní kultura ve významu kultury duchovní a umělecké). Postmoderní podmínky se odlišují z e v š e o b e c n ě n í m vzorce zevlouna. Jak už tomu však v podobných případech nezdídká bývá — vzorec, který je zevšeobecněn, se v průběhu svého zmasovění změní k nepoznání.

Zábava, kterou dosud provozovali jen lidé vyvolení, se stala dostupnou téměř všem — každému, kdo má nějakou tu hotovost a trošku času nazbyt. Stalo se tak díky výrobcům a prodávacům zboží, kteří v libůstkách zevlouna spatřili svou šanci: obklopí-li se městské promenády obchody se zbožím dostupným „obyčejným lidem“ (*shopping mall* je pojem označující stavby, jejichž prostřednictvím se tento záměr realizuje; obvykle se překládá jako „nákupní promenáda“ nebo „promenáda nakupujících“), pak „obyčejný člověk“ bude moci ochutnat zevlounovy požitky a rozhodně tak neopomene učinit. Možnosti obchodu se obrovsky rozšíří. Nebudou to již potřeby, co bude zákazník přitahovat do obchodu, ale estetické tužby, jež jsou na rozdíl od skutečných potřeb vlastně nikdy neukojitelné. Zákazníci se do obchodů masově pohnou, a to nejen proto, aby „něco rychle koupili a odešli“, ale proto, aby své oči dosyta nakrmili podívanou. Jakmile to udělají, stanou se sami podívanou pro sebe navzájem, promění se v neplacené herce nekonečného představení, atrakcí, jež přitahuje samu sebe...

Mluvíme o demokratizaci vzorce, ale pozor — je to demokratizace svérázná. Jestliže se totiž kdysi zevlouni pařížských „krásných bulvárů“ radovali ze spektaklu, který — aspoň ve svých představách — režirovali, pak nové „krásné čtvrti“

nákupních promenád jsou výsledkem do detailů promyšlené režie. Od chvíle, kdy zevloun nového typu vkročí do kouzelné krajiny nákupů, se poddává vůli, jejíž existenci nepředpokládá a jež se realizuje prostřednictvím tužeb, jež v něm byly probuzeny. Vnější tlak se jeví jako vnitřní puzení, závislost vypadá jako svoboda. Nic vůkol se neděje náhodně, ačkoliv všechno předstírá spontánnost, nic není puštěno samospádem, ač všechno pochlebuje objevitelskému talentu zevlouna. Je to přece zevloun, kdo je pečlivě veden jako herec ve velkém divadle nabývání zboží, ačkoliv po celou dobu jedná v bláhovém přesvědčení, že veškeré zboží je tu pouze proto, aby dohánělo rozlet jeho fantazie. Přístup k rozkoším věřejšího zevlouna získal zevloun nového typu za cenu toho, že byl zbaven svéprávnosti. V divadle pro masy a masami hraném na nákupní promenádě není jeho ani scénografie, ani scénář, ani režie.

Ani nejpečlivější a nejdetailnější ze zákulisních režisérů veřejných výběhů ale nevládne nad tím, koho jimi zvábený zevloun na svých toulkách potká a na jakou scénérii narazí. I na nejpečlivěji vyprojektované obchodní promenádě je proto místo pro nečekané události, překvapení a nefalšovanou náhodu. Tento nedostatek mizí, jakmile se místem pro procházku stane terén, v němž zevloun — jak by se mohlo zdát — dosahuje vrcholu své suverenity a svobody: jeho vlastní dům a byt.

Mluvíme samozřejmě o televizi. Dánský sociolog Henning Bech vymyslel přesný pojem „teleměsto“ (*telecity*), který signalizuje fakt, že televizní obrazovka, umístěná u n i t ě soukromého domu či bytu, přejímá funkce, jež plnil městský terén, který byl v n ě domu. Právě obrazovka se stala hlavním, nejčastěji a nejochotněji navštěvovaným výběhem postmoderního zevlouna. Tím se rozsah jeho toulek nesmírně rozšířil: ani největší „nákupní promenáda“ se svým objemem nemůže rovnat nenasytné televizní obrazovce. Pohodlně usazený ve fotelu a vyzbrojený pouze dálkovým ovladačem může se televizní divák přenést v pouhém okamžiku z polynéské vesnice do moderní kanceláře Wall Streetu, z paláce středověkého knížete do lůna rakety putující vesmírem.

Vzdálenost v čase a prostoru již není na překážku. Škála zážitků dostupných prostřednictvím obrazovky vyráží dech svým rozsahem i rychlostí, s jakou se obrazy proměňují. Život tváří v tvář obrazovce je neustálým dobrodružstvím — to, co kdysi bylo událostí sváteční, stalo se každodenností.

Od chvíle, co se stala každodenností, změnila i dobrodružství svůj charakter. Není to již divák, kdo je vykouzluje silou své představitivosti. Na zevlouna rozvaleného ve fotelu dobrodružství dotírají ve stavu zcela hotovém — k jejich vymyšlení nasadili všichni svou fantazii jiní lidé. Na jejich přípravě a provedení se totiž dřely štáby specialistů, do jejich realizace byly vloženy obrovské hromady peněz. Jak by tomu mohla konkurovat primitivní, jednoduchá obrazotvornost a podomácké kutění diváka? Ostatně není to jen divák, kdo v této konkurenci prohrává. Obrazy a děje na obrazovce jsou vypulírované, vyciselované, dopracované do posledního detailu, jsou dokonalé v míře, jíž neuspořádaná a nepořádná skutečnost nedosahuje a na niž neaspiruje. To, co se objevuje na obrazovce, to je — abychom použili vyjádření Jeana Baudrillarda — „ještě skutečnější než skutečnost“. Vnucuje se to divákovi přesvědčivěji a naléhavěji než sama skutečnost.

Role se teď obrací: to, co se zrodilo jako *r e p r e z e n t a c e* skutečnosti, se stalo jejím standardem a mírou. Ale málokterá skutečnost dokáže těmto standardům dostát — a tím hůře tedy pro ni. „Skutečnost“ (ať už to slovo v nových podmínkách znamená cokoliv) se odsouvá do pozadí, skrývá se ve stínu představ o sobě samé, ztrácí osobité rysy a utápí se ve vlastní reprezentaci. Nic není opravdově skutečné, dokud to nebylo zachyceno na videozáznam. Abychom se ujistili o reálnosti rodinných událostí a intimních prožitků, prohlédneme si je, zaznamenané na kazetě, na obrazovce televizoru. Není již jasné, co je skutečnost a co je jejím obrazem, co je „doopravdy“ a co je „jakoby“. Ale jasnost a srozumitelnost již nadále nejsou potřebné: nejen že dávný zevloun nepotřeboval a nechtěl, dokonce před nimi utíkal, když se vydával na své eskapády (chtěl na chvíli utéci ze světa, v němž je jasnost a srozumitelnost požadavkem). Co s nimi dnes, když „jsme zevlouny všichni“, všude a každodenně.

Zápas skutečnosti s mistrovstvím televizní inscenace má jen málo naděje na úspěch. Dnes se sama skutečnost jeví jako to, co se den co den line z televizní obrazovky. A tento svět, opakujeme, je světem zevlouna (či spíše světem, který je experty strážěn zevlounovi na míru). A v tomto světě se epizody — tyto monády zkušenosti, bez minulosti a bez dalšího pokračování, zjevující se bůhví odkud a mizící v haraburdí (vždycky dočasné) nepaměti, nezanechávající stopu na tom, co zůstalo v zorném poli — skládají do řad vedle sebe, nikoliv do zástupů za sebe. Jsou to epizody vzájemně vyměnitelné a zastupitelné. Jak tedy mezi nimi volit? Jak je srovnávat? Jak je řadit? Jak odlišit „důležité“ od „malicherných“? Existují-li pro to vůbec nějaká kritéria, pak v epizodách samých je můžeme hledat jen s velikými obtížemi. Svět složený z epizod je rájem pro zevlouna: gigantický rezervoár po břehy naplněný cetkami — brát a přebírat, brát to, co se nejvíce leskne, co přitahuje zrak, co je na pohled příjemné, co ucho potěší a dlaň příjemně zaplní. V zevlounově ráji jsou věci osvobozeny od vlastní tíhy. Váhu jim dodává pouze uspokojení, jež z nich dokážeme vykřesat.

Tulák

Na počátku moderní epochy byl tulák veřejným nepřítelem číslo jedna. Anglickému alžbětinskému zákonodárství dominoval strach z lidí bez stálého bydliště, „bez pravidelného hlášení“, z bezdomovců a lidí bez domovské příslušnosti. Bylo nařízeno doprovodit je do míst, která opustili, vsadit je do vězení nebo do domů nucených prací, v případě recidivy jim na čelo vypalovat znamení.

Nebylo to bezdůvodné. Potloukání se bez cíle, putování bez předem stanovené trasy bylo porušením řádu, který moderní zákonodárci pracně vybudovali v pustině, v níž nad řádem věcí donedávna bděla autorita obce a farnosti. Tulák nebyl k vyslídění, unikal kontrole, nemusel uznávat normy platné v oblasti, v níž se právě nacházel, a snadno mohl odejít jinam, jestliže se mu tyto normy nelíbily. Jestliže ale „normy

nenormují“, jestliže netřídí události na pravděpodobné a málo pravděpodobné, pak nic není jisté a může se stát cokoliv. Řád již neexistuje, je pouze chaos.

Na sklonku moderní epochy se životní způsob tuláka mění z nevýhody ve výhodu, v trumf. V situaci, kdy se poslušnosti vůči vzorcům nutným pro udržení řádu dosahuje pomocí pokušení a svádění, nikoliv násilí, pomocí měkkého znevolení, jež se maskuje jako svoboda volby, tulák již společenský řád neohrožuje. Tuláctví nejenže již nic neohrožuje, je pro sebe-reprodukcí společenského řádu dokonce nezbytné. Zajišťují-li disciplínu a integraci lákadla vzbuzující žádost, pak pevnost řádu závisí na síle pokušení a ta zase na různorodosti a kaleidoskopické proměnlivosti lákadel. Žádné lákadlo nepřipoutá pozornost a nesoustředí touhu na dlouho; satisfakce ruší energetivní potenciál tužby a je tedy třeba nových pokušení, jež by vyvolávala nové tužby, aby se zásoba energie neustále obnovovala. Usedlost, zdomácnělost, stejnoměrný životní rytmus, kontinuita cílů spolu s omezeností potřeb, jež jsou vlastní trvalým cílům, jsou z hlediska takového sociálního uspořádání zhoubné. A pro člověka žijícího v takovém uspořádání jsou také nevhodné: dnes již nelze získat prostředky pro dříve stanovené cíle, kdysi přijatá rozhodnutí jsou dnes nesplnitelná, kdysi osvojené návyky přestávají být užitečné, dnes módní záliby budou zítra vysmívány jako zastaralé a budou dokazovat pouze zaostalost a ignoranci.

Podobně jako zevloun se tedy i tulák přenáší z okraje společnosti, kde v moderní struktuře vegetoval, do hlavního proudu postmoderního života. Zatímco naši předkové byli „poutníky životem“, dnes „jsme všichni (aspoň trošku) tuláky“.

Podobně jako poutník i tulák putuje a tráví podstatnou část života na cestě. Tulák „žije na zastávce“, protože každou situaci, v níž se nachází, chápe jako útulek, v němž se dlouho nezdrží, který brzy opustí, aby přešel na jiné místo, jež nebude zase ničím více než dočasným útlukem. Pro tuláka i poutníka je život změnou a pohybem. Ale jak odlišné jsou to pohyby a jak odlišně se dějí změny! Tulák neví, kam jej neustálé putování dovede, ale toto nevědění ho příliš netrápí. Pohyb je

pro něho důležitější než cíl: nikoliv z cíle, ale ze sebe samé čerpá potulka svůj smysl. Starost o dlouhodobý cíl by byla ztrátou času, protože je přece známo, že mapy světa, jímž se putuje, se mění ze dne na den a změní se ještě mnohokrát, než bude dosaženo „konce“ cesty. Nanejvýš je možné naplánovat trasu na dnešek či zítřek. Každý další pohyb vede „odtud tam“. Začátek i konec potulování jsou současně v zorném poli, zbytek se pak mihotá v mlžném oparu vzpomínek v ospalé a malátné fantazii. Není důvodu domnívat se, že směr zítřejší trasy bude prodloužením směru trasy dnešní. Geometrii poutnického života vyznačuje přímka; cesty tuláka, zakroucené, propletené, zamotané, jsou vzdáleny jakékoliv geometrické eleganci. Je proto obtížné tulákovi sdělit, kde je vpředu a kde vzadu; maximy drahé srdci poutníkovu — „stále kupředu“, „nikdy se nevracet“ — znějí tulákovi hluše. Důležité je pouze to, aby neztratil schopnost pohybu. A důležité je také to, aby z každého zastavení vydobyl co nejvíce užitku.

Trasa tuláka vzniká za pochodu. Skládá se (chtělo by se říci v „celek“ — ale ten celek je klamný, protože se vyjevuje až poté, kdy pohyb ustal a kdy se již stalo, co se stát mělo; tento celek tedy neexistuje jako vize pořádacího úsilí putujícího v době, kdy trasa na jeho úsilí ještě závisí) — kousek po kousku, ze dne na den, podle toho, jak putující čte do té doby mu neznámé ukazatele na rozcestích, na něž postupně přichází. Putující vybere směr a pospíchá do nějakého místa, aby se v něm načas zdržel. Jak dlouho se zdrží, to sám neví. Nezáleží to přece na něm, ale na tom, zda na zastávce najde ochranu před deštěm a základní živobytí, vlídného a laskavého hospodáře, ale také na tom, nedozví-li se náhodou o sousední obci zvěst, že je v ní prý život bohatší a veselejší a hospodáři pohostinnější. Tulák tedy nepočítá s tím, že získá domovské právo. Pravidla mají přece tu vlastnost, že se mění, a to způsobem, který lze obtížně předvídat; dnes hoštěný a vlídně přijímaný příchozí se zítra může stát nepřijemným a nežádoucím hostem, může se dozvědět, že jeho místo bylo postoupeno tomu, kdo má kvalifikaci, kterou on získat nestačil a kterou od něho včera nikdo nežádal, že byly náhle a bez

upozornění změněny zásady přidělování hostinských pokojů a občerstvení...

Co udržuje tuláka v pohybu? Vábí ho nenaplněná touha. Monotónnost potulky je neplánovaným efektem vášnivé, nepřetržité honby za z m ě n o u . Žádná ze zastávek nesplňuje očekávání, žádná nemůže nahradit vábivé přísliby jiných, dosud nevyzkoušených pastvin. Trasa tuláka je velkým hřbitovem nadějí, pokrytým náhrobky deziluzí a rozčarování. Tulák vždycky dobře ví, od čeho přechá. Pouze mlhavě a neurčitě ale ví, za čím spěchá. Jako chodec brodící se pískem pouště, má tulák za sebou jen řadu vlastních stop, které otiskl do písku. Ale jenom do chvíle, než je závan větru zahladí...

To všechno, navzdory logice, zvyšuje půvab a přitažlivost každé zastávky. Nevíme přece, co bude zítra, a i to, co se děje dnes, bude mít jen pranepatrný vliv na to, co se stane zítra — proč bychom se tedy netěšili dnešním dnem? Až do dna, až do konce, bez skrupulí a bez ustrašeného nahlížení do budoucnosti? Nemá také smysl vynakládat úsilí na to, abychom získali přízeň a trvalou sympatii místních lidí, je-li jen malá šance na to, že se v jejich společenství déle zdržíme a povešelíme. Nespálit se, nepodlehnout nostalgii, „nepřihlašovat se k trvalému pobytu“, „nenáležet“, nevázat se příliš na jedno místo, nepokoušet se najít zalíbení v jednom místě, nezamílovat se. Dnes zde a zítra tam. A to „tam“ nijak nesouvisí se „zde“.

Svět, jímž putuje, se tedy tulákovi jeví jako množina šancí; každá šance je dobrá, jen žádnou nepřehlédnout, chce to důvtip a vynalézavost, rychle se ohnout a zvednout ji, když se to hodí, ale neohýbat hřbet příliš horlivě, aby mu zůstala ohebnost i na zítřek. Pro někoho je tento svět možná zahradou, pro tuláka je pastvinou. Spásá trávu, dokud je, a nestará se o to, zda znovu naroste.

Turista

Cestovalo se vždycky, ve skupinách, v družinách nebo samostatně, co je lidstvo lidstvem. Do neznámých zemí se

vydávali vojáci, kteří tam dobývali a plenili. Kupci putovali proto, aby naplnili své měšce. Do posvátných míst mířili poutníci proto, aby v nich přispěli ke spáse své duše. Chudáci, kteří doma přišli o živobytí, hledali ve světě možnost výdělků. Vědychtiví studenti prošli stovky mil, aby usedli u nohou Mistrových. Tovaryši putovali proto, aby ovládli tajemství řemesla a pak se sami stali mistry, k nimž se budou stahovat další učedníci. Všichni putovali, ale nikdo z nich nebyl turistou. Turista je postava moderní.

Turista opouští dům, aby vyhledával dojmy. Dojmy a povídání o dojmech — to je jediná kořist, s níž se vrací, a jediná, na níž mu také záleží. Od tuláka, jehož v mnoha ohledech připomíná, se liší tím, že cestovat nemusí. Nic ho z domu nepudí, kromě neukožené touhy po dobrodružství. Co turista činí, činí z vlastní vůle. V turistovi tedy není oné poddajnosti vůči domorodému světu, pokory vůči jeho vrtošivým a neprůhledným pravidlům, rezignace vůči osudu plnému úskoků, což vše charakterizuje tuláka. Již tím, že si vybral trasu, se turista může vytahovat na svět, který chce navštívit: jeho vůle přece učinila ten svět světem, který se navštěvuje, který je hoden navštěvování — a ten svět musí plnit turistova očekávání, musí se snažit, aby byl hoden další návštěvy. Turista platí, turista vyžaduje. Klade podmínky. Může se kdykoliv otočit a odvrátit, zjistí-li, že podmínky nebyly splněny nebo jsou plněny pomalu a nedbale. Tulák se tuzemcům klaní, turista od domorodců očekává poklony.

Protože jeho vlastní, nikým nevynucená iniciativa byla příčinou toho, že se nachází právě zde a nikoliv někde jinde (a že vůbec opustil domov, ačkoliv v něm mohl zůstat), vnímá turista svět jako surovinu, která poslouchá nejen jeho ruce, ale i — a to je důležitější — jeho vůli. Turista nepředstavuje svá díla v imaginárním divadle, jak to činí zevloun, on chce, aby herci hráli *d o p r a v d y*, vybírajíce scénáře podle jeho představ. Herci mají znát jeho požadavky a tyto požadavky mají být hybnou silou jejich jednání. Turista je umělec, turistika je tvorba. Svět navštěvovaný turistou je hrubým kusem mramoru, který turista tvaruje svými prožitky.

Tulák opouští svou dočasnou zastávku proto, aby změnil svůj již téměř nesnesitelný osud, turista se ubírá do cizích zemí proto, aby obohatil pokladnici svých zážitků a dojmů. Hledá nové „zkušenosti“; a nové zkušenosti mu může dodat pouze jiná kosať, něco, co ještě nikdy neviděl, něco, co se liší od jeho každodennosti. Jinak vypadající lidé, jiné uspořádání ulic, jiné zvyky. Z pohledů, zvuků a zápachů se stávají dojmy — památné zážitky, jež je nutno zafixovat na fotografický film, zážitky, o nichž stojí za to vyprávět doma, a to právě proto, že jsou tolik odlišné od zážitků domácíh. Na rozdíl od tuláka není turista bezdomovec. Turista si domov s sebou bere na cestu: jako referenční bod, jako standard pro hodnocení zážitků, jako bod, od něhož se chce vzdálit, ale pouze proto, aby se do něho zase mohl vrátit s kořistí exotických zážitků. Není proto třeba vzdalovat se příliš daleko. Nejdůležitější je to, že tam, kam jsme se vzdálili, nesmíme zapustit kořeny, nesmíme se tam chovat a cítit „jako doma“.

Tulák nenáleží k „místním“, mezi něž se dostal, ale nepovažuje to za privilegium a byl by nejraději, kdyby tento fakt mohl zatajit. Turista svou exteritorialitu vrhá domorodcům jako výzvu: nemám odpovědnost za to, co se u vás děje, vy jste si to navažili, vy si to i snězte, já si mohu dělat to, co se mi zachce. Turista chce sice být obrazovkou mezi obrazovkami, ale různým obrazovkám přiznává různá práva. Od něho nikdo nesmí žádat, aby se dal poznat, aby odhalil to, co odhalit nechce. Od jiných ale turista vyžaduje, aby kryt obrazovky sňali a umožnili mu účastnit se toho, co se děje za obrazovkou a co se na ní pouze odráží. Turista je jako antropolog z minulého století mezi domorodci: pozoruje obyčeje, které ho občas pobuňují, ale vždycky udivují; ve své fantazii dotváří „ruce a nohy“ podivným tvorům, o nichž „ví“, že bez protetických pomůcek by se přece neměli o co opřít, opatřuje je nálepkami, klasifikuje, zasouvá do zásuvek své paměti — sám však své oko mudrce důsledně skrývá za tmavými skly brýlí. Turista požívá svět, aniž je jím sežrán; přisvojuje si jej, aniž je jím přisvojován; „osvojuje“ si cizost jiných a sám se pyšně nadýmá vlastní cizostí. A to všechno (tak si to rozhodně myslí) nepřináší

světu žádnou škodu, nezbavuje ho panenství a ponechává jej ve stavu stejném, v jakém se nacházel na počátku turistovy eskapády. Aspoň tak se to turistovi jeví... Ale o to přece jde — aby se mu to mohlo právě takto jevit.

Na rozdíl od tuláka se turista v cizí zemi cítí bezpečně. Má se kam vrátit, ale především má peníze, a kde jsou peníze, tam se stahují lovci zisků. Turistiku obrůstá mocný průmysl, který vyrábí postmoderní kameny mudrců — takové, co přeměňují plaché sny v tvrdou skutečnost. Turista proto putuje po cestách t u r i s t i c k ý c h , z nichž byly pečlivě odstraněny všechny náhody a nečekaná setkání a jež byly vyplněny exotikou, která na každém kroku slibuje dobrodružství. Navíc jsou všude na trase rozestavení pestří domorodci vycvičení v předstírání neustálého údivu a v demonstrování připravenosti k „adaptaci“. (Dean MacCannell, autor slavných *Tourist Papers*, píše o afrických Masajích, že si mohou na živobytí vydělávat jenom tím, že do nekonečna hrají M a s a j e .)

V našich postmoderních časech jsme všichni aspoň trochu turisty, a to nejen o prázdninách či dovolených. Svět má sloužit našemu sběratelství dojmů; hodnotíme ho podle toho, kolik dojmů poskytuje. Všemi místy, v nichž žijeme, vlastně jenom projíždíme: naše jednotlivá bydliště jsou hotelovými pokoji, jejichž hlavní hodnota spočívá v tom, že jsou umístěny blízko „zajímavých“ míst: míst vzrušujících, příjemných a především nevšedních. Hotely mají být pohodlné, ale neměly by nás lákat k tomu, abychom se v nich usadili na trvalo. Najímáme si je na předem stanovenou dobu — čas se člení podle „pravidel hotelového provozu“. Dočasnost je důležitá: poskytuje nám anonymitu, právo zvolit si podobu, v jaké se chceme davu ve vestibulu ukázat, osvobozuje nás od povinnosti sdílet „pravdu“, kterou s jinými zde a nyní sdílet prostě nechceme. A tak potkáváme hotelové hosty, kteří včera přijeli z míst nám neznámých, aby zítra odjeli stejně neznámým směrem. S některými se nám podaří navázat kontakt, společně posnídat nebo dokonce s někým jít do postele. Ale to jsou všechno povrchní kontakty a hotelové románky, jejichž půvab spočívá právě v tom, že zítra již budou patřit jen do stále objemnějšího balíčku vzpomínek. Všechno, co se děje,

se děje mimochodem, na okraji „opravdového života“, v přestávkách každodennosti, daleko od „domova“...

Co je ale vlastně opravdový život a co život jen jakoby, život zdánlivý? Co je všední den a co dovolená? A kde je domov? Příliš mnoho míst připomíná hotelové pokoje, příliš mnoho dní plyne v rytmu hotelového času, příliš mnoho románek má podobu prchavých hotelových avantýr, takže je stále méně zřejmé, kde se nachází ten „pravý domov“ a co by jej vlastně mělo od zbytku světa odlišovat. Někde domov musí být, abychom se všude jinde mohli cítit „mimo domov“. Potřebujeme domov s jeho všedním dnem, abychom se vůbec mohli bez skrupulí ponořit do života „jakoby“: smíme přece bez ostychu užívat všeho toho, co nám hotel nabízí, právě proto, že víme, že je to „pouze hotel“. Potřebujeme domov jako postulát; domov jako odpustek; domov jako výmluvu. Ve větách, v nichž mluvíme o domovu, vystupují slovesa v čase budoucím.

Hráč

Ve hře nevládne nutnost, není v ní ale ani náhody. Hra se od „tvrdé skutečnosti“ liší tím, že ruší protiklad mezi nutností a náhodou. A tím, že ruší tento protiklad, ubírá na „tvrdosti“ tomu zlomku světa, který ovládá. V tom také tkví její půvab. Ve hře jsou svět i osud měkké, poddajné jako vlhká hlína v rukách šikovného hrnčíře nebo jako kvádr mramoru v rukách zkušeného sochaře, připravené přijmout tvar, jaký mu dlaně hráče hodlají dát.

Ve hře je jistě také kus štěstí. Hráč může dostat samá esa nebo samé spodky; vítr může zrychlit let míče k brance nebo jej naopak zpomalit; kulička v ruletě se může nebo nemusí zastavit na čísle, na něž hráč vsadil své žetony. Kousek štěstí, to jsou ty okolnosti, které na hráči nezávisejí; nezávisejí na něm právě proto, že nutnost a náhoda se promíchaly tak důkladně, že je nelze odlišit, takže jakákoliv „kauzální analýza“ toho, zda se stane to či ono, nemá smysl. Kus štěstí tedy spadá do téže kategorie jevů jako tah, který hráč učinil a který je

z povahy věci sice libovolný, ale přitom současně vyplývá z předchozí logické úvahy. Nečiní tedy svět tvrdým; není v rozporu s jeho plastičností, ale naopak ji ještě zdůrazňuje.

Ve hře není určitosti: až do konce, do posledního detailu, nedovede hru předvídat ani nejzkušenější a nejpřemýšlivější hráč. Hráč jedná ve světě, který není řízen zákonitostmi, jež by se daly poznat, popsat a zkatalogizovat. Organizujícím principem tohoto světa (lze-li vůbec o principech mluvit) je r i z i k o . Výsledek tahu může být v souladu, ale i v rozporu se záměrem, a tuto neurčitost nelze zrušit. Hra tvaruje svět do podoby sebe samé: svět, v němž hráč hraje, je sám hráčem, o jehož následujících krocích se můžeme jen dohadovat, navíc s vědomím, že se vždycky můžeme zmýlit. Ve hře nejde o to, kdo koho lépe prohlédne, ale o to, kdo koho přechytráčí. Nebo podvede...

Mnoho záleží na chytrosti hráče (důvtip je hlavní, ba vlastně jedinou výbavou, jíž hráč disponuje). Na hráči nezávisí, jakou dostane kartu, ale závisí na něm, jak ji rozehraje. Hráč nemůže zvýšit hodnoty karet, které dostal, ale může je lépe nebo hůře zhodnotit. Hráč nemá vliv na tajemství osudu, ale své záměry může buď předčasně odhalit, nebo je pečlivě utajit a tím soupeře zmást. Hráči se nemůže podařit číst soupeřovy myšlenky, ale může se „vcítit“ do jeho situace, může se jakoby postavit na jeho místo, a tak lépe nebo hůře odhadnout způsob jeho myšlení. Hráč si pro své jednání dokonce může uložit jakási pravidla, jež mu dodají sebejistoty; nebudou to ovšem „přirozené zákony“, které poznáváme proto, abychom se jim podřídili, ale „pravidla úspěchu“, jež vymýšlíme proto, abychom se jimi řídili dotud, dokud nevymyslíme pravidla ještě účinnější.

Ve hře jde o výhru. A hráč dobře ví, v čem výhra spočívá. Může se tedy soustředit, může shromáždit myšlenky a naměřovat své úsilí. Cokoliv činí, má jej dovést k výhře: má tedy spolupracovat s partnerem a bojovat se soupeřem, jehož role se ve hře redukuje na to, že má být poražen. Ve hře není místa pro sympatie, lítost a vzájemnou pomoc. Ne všechny hmaty jsou dovoleny (předpisy uznané oběma stranami vymezují, které hmaty jsou dovoleny a které do hry nepatří), ale

není důvodu váhat nad použitím všech, jež jsou povoleny, povedou-li ke kýženému výsledku, a nesmyslné jsou naopak všechny tahy motivované jinak než touhou porazit soupeře.

Každá hra je válka; válečné akce ale končí ve chvíli, kdy padlo rozhodnutí o tom, kdo zvítězil a kdo prohrál. Protivníci si podají ruce, obejmou se či dokonce políbí a jsou znovu přáteli. Ke hře patří to, že se jako hra chápe: co se stalo mezi prvním a posledním hvizdem píšťalky rozhodčího, v průběhu této již skončené epizody, je nutno uzavřít. Pěstování pocitů křivdy, snů o pomstě, přetrvávání nechuti k bývalému soupeři — to vše by znamenalo, že se hra chápe vážněji, než si „jako hra“ zasluhuje... V tu chvíli by přestala být hrou. Ztratila by také jednu ze svých nejatraktivnějších hodnot: že porážka ve hře není definitivní, že není nenapravitelná, že je možné to zkusit ještě jednou. Kolo štěstěny se, jak známo, otáčí: háček je ale v tom, že následující otočka tohoto kola nijak nezávisí na otočce předcházející. Každá následující hra začíná nanovo, od počátku, jako by minulosti nebylo, jako by se nic nestalo. Ačkoliv jeden ze soupeřů nese tíhu minulých porážek a druhý vstupuje do hry v lesku minulých vítězství, k novému kolu hry přistupují oba jako rovný s rovným.

Hra je tedy sérií po sobě jdoucích střetnutí, rozehrávek, zápasů, setkání — z nichž však každé tvoří uzavřený celek (přesněji: tak by to mělo být chápáno, totiž jako by předchozí uvedený předpoklad platil). Série nemá „přirozený“ konec. Je možné se hrou znudit, je možné se znechutit, je možné dospět k závěru, že hra „stojí za starou belu“ a ukončit ji. Je možné zkusit jinou hru. Co se ale nedá udělat, je být v opozici vůči jejím předpisům: hraje-li hráč proti pravidlům hry, přestává prostě být hráčem a zbavuje se šance na jedinou výhru, kterou hra — beze zbytku však utvářená vlastními předpisy — připouští.

V postmoderním světě jsme všichni tak trochu hráči. Neděje se tak z naší vůle. Vzpoura nemá mnoho šancí: je možné nějakou hru proklínat, ale pouze ve jménu jiné. Každý z nás se může rozhodnout od hry odstoupit, ale není jasné, jak se lze, aniž bychom se zřekli života, zřící chování, jež předpokládá, že život je hra a že životní proces se skládá ze série her.

„Život je hra“ potud, pokud v postmoderním světě nenalzáme (a nehledáme) neměnné a trvalé zákonitosti, pokud se nám nedaří (a ani necítíme potřebu) oddělit náhodu od nutnosti, pokud počítáme s rizikem a ne s jistotou a s náhodou spíše než s determinací jako s pravidly smysluplného jednání. V tomto světě se ne vše může stát, ale nic se stát nemusí; a jen málo je toho, co se stane neodvolatelně a nenapravitelně. Tím větší význam má pak to, jak se karta rozehraje.

Spojitosť nedosažitelná, a proto vytoužená

Popsal jsem tedy čtyři „osobnostní vzorce“, z nichž každý reprezentuje ve vyostřené a nadsazené, „očistěné“, a proto konzistentní a analyticky celkem jasné podobě, některé (vzájemně, byť různým způsobem, spolu související) aspekty postmoderního životního způsobu. Žádný z popsaných vzorců není ovšem vynálezem postmoderní doby. Zevlouny, tuláky, turisty i hráče, včetně hráčů hazardních her, znala dozajista i „klasická“ modernita; některé typy jsou známé dokonce z dob a epoch ještě dávnějších. Postmoderní charakter jim daly teprve dvě okolnosti:

1. Vystoupení z marginální situace, v níž setrvaly (nebo v níž byly násilím udržovány) v předpostmoderních strukturách. Tato marginalita byla současně sociální i časoprostorová: život odpovídající některému z uvedených vzorců vedli lidé poměrně nepočtení, s danou sociální strukturou spojení volně nebo vůbec nijak, anebo lidé, na něž se díky jejich stavovským nebo třídním privilegiím nevztahovaly obecně závazné normy, nebo naopak lidé těmito normami aktivně vytlačovaní na okraj společnosti jako elementy cizí, nemravné, hříšné, zneklidňující a ohrožující společenský pořádek. I tito lidé ale vedli život popsaný těmito vzorci jen v místech k tomu speciálně vyčleněných (nebo naopak v místech, jimž se právě proto, že v nich bylo možné potkat typy neobvyklé a svou odlišností zneklidňující, „normální“ lidé vyhýbali). Anebo tento život vedli jen čas od času, ve zvláštních situacích, v jakýchsi přestávkách „normálního“ života. Vpravdě postmoderní je

však teprve situace, kdy se popsané vzorce chování vztahují ve větší či menší míře na lidi „normální“, na řadové členy společnosti, a kdy se tyto vzorce stávají „normou“ (nepochybně ve statistickém slova smyslu, nikoliv nutně ve smyslu „předpisů pro ctnostný život“ aktivně prosazovaných společenskými autoritami). Vpravdě postmoderní je situace, kdy se tyto vzorce praktikují na místech sociálně centrálních, veřejně a bez toho, že by vyvolávaly paniku, strach, neklid nebo byt jen zvýšenou citlivost okolí; situace, kdy se typy chování reprezentované těmito vzorci dostaly do každodenního života a tento život téměř zcela vyplnily.

2. Současné vystupování všech vzorců v životě těchže lidí a v těchže fragmentech života — opět na rozdíl od jiných epoch, v nichž byly tyto vzorce, pokud vůbec byly praktikovány, realizovány zvláště, jednotlivě, různými lidmi v různých momentech jejich života. Všechny čtyři popsané vzorce koexistovaly již v předpostmoderních časech, ale byla to koexistence disjunktivní: byly možná věci volby, ale jakmile byly jednou vybrány, staly se diferenciacním znakem příslušnosti k určité kategorii lidí nebo výrazem určité životní situace. Vpravdě postmoderní je pak to, že se mezi vzorci nevolí a že ani není třeba volit. Titíž lidé v tomtéž čase vedou život, který zahrnuje prvky každého z popsaných vzorců. Tyto vzorce jsou natolik postmoderní, nakolik charakterizují nikoliv odlišné lidské typy, ale aspekty životního způsobu těchže lidí. Nejenže koexistují, ale vzájemně se pronikají a rozpouštějí se v sobě navzájem.

Tady ale začínají jisté obtíže. Je takové úplné rozpuštění možné? Může být tato směs vzorců přirovnána ke slitině, pro niž je příznačná jednodušnost a pevné spojení prvků, z nichž je složena? Jak jsme výše uvedli, vzorce jsou si v některých ohledech navzájem podobné, některé vlastnosti se objevují v několika popisech. Podobnost vzorců je tedy toho typu, který Ludwig Wittgenstein popsal jako „rodové podobnosti“: každého z členů lze poznat jako příslušníka rodiny, protože každý má v obličejí nějaké společné rysy s jinými členy rodiny, ačkoliv neexistuje žádný rys, který by měly všechny osoby k rodině náležející. Kromě podobnosti jsme mezi vzorci

zaznamenali i rozdíly, někdy dokonce dosti podstatné, a opomenout nelze ani to, že i kdyby odlišných rysů vůbec nebylo, existují specifické způsoby jejich vzájemného propojení. Lze se ptát, zda se různé vzorce dají smířit, aspirují-li na to, aby regulovaly tatáž jednání a tytéž postoje. Nemůže se stát, že jejich požadavky budou navzájem natolik rozporné, že jednání, které by chtělo dostát všem současně, by nutně muselo být nespojité a nekonsekventní?

Je tedy vysoce pravděpodobné, že nespojitost a nekonsekventnost jednání, tužeb a představ o šťastném životě je chronickou chorobou postmoderního života. Touží-li postmoderní člověk zůstat věrný jednomu z uznaných (a strategicky smysluplných) modelů, pak se nutně dostává do permanentního konfliktu s požadavky modelů ostatních. Ukazatele jakoby ukazovaly odlišné cesty: životní způsob, který jeden vzorec doporučuje a chválí, druhý vzorec zesměšňuje a haní. Ať tedy postmoderní člověk učiní cokoliv, nikdy nenabude jistoty, že učinil, co je třeba. Vždycky zbude pocit, že něco bylo zanedbáno, že některé možnosti zůstaly nevyužity a že z daných okolností a podmínek bylo možné vykřesat více. Žádná volba nepřinese úplnou satisfakci: každá něco dodá, ale současně něčeho zbaví. A tak je postmoderní člověk odsouzen k nejistotě, k převládajícímu pocitu ztráty, věčné nespokojenosti se sebou samým. Zatímco jeho předek, člověk moderní, se pyšnil konzistencí svého života, který byl jakoby vytesán z jednoho kusu kamene, je člověk postmoderní „rozervaný“. Motá se mezi střípky dojmů a prožitků, které k sobě nepatří a z nichž se marně snaží (pakliže již neztratil veškerou naději a nemávl nad tím rukou) slepit smysluplný obraz života, který má „cíl“ a „směr“.

Fragmentace, epizodičnost a mnohoznačnost života mají své příjemné stránky: přinášejí možná klamné, ale blažené pocity svobody, volnosti, nsvázanosti, neomezených možností, ale také nedefinitivnosti jakékoliv porážky či konce a nepředstavitelného bohatství možností, budoucích, ještě nezakusených rozkoší. Má ale také své ponuré, temné a zneklidňující stránky. Nejen budoucnost, ale i minulost jsou chronicky neurčitě. Není jistoty v tom, co se stane zítra, ale

není také důvěra v to, co se vykonalo včera, a v dnešní následky včerejších činů. Jednotlivé signály si odporují a způsobují chaos. Sní se tedy o světě jednodušším, prostším, jednoznačnějším, o světě, který by se dal přehlédnout jedním pohledem a změřit jedním metrem. Stesk po „velkém zjednodušení“ je typicky postmoderní verzí odedávna známé melancholie, je postmoderní verzí romantického *ennui*** . Lze říci, že sen o simplifikaci, zjednodušení, je nejbolestivější psychózou postmoderní doby, přirozenou a všeobecnou chorobou postmoderního životního stylu.

Odtud pak plyne potřeba „hlavního článku“ — společných jmenovatelů, na něž by bylo možné převést všechny dílčí strachy a trápení; potřeba jasných a pochyb nevyvolávajících ukazatelů, přehledných map a jednoznačných pokynů. V postmoderním světě však není „hlavních článků“, není „základních“ konfliktů, jichž jsou jiné rozpory pouze projevem; a protože jich není, není ani nic, co by svazovalo fantazii vynálezců všeobecně závazných formulí a univerzálních paklů k tajemství světa zachváceného chorobou neurčitosti. A proto jsou sektářské, kmenové či manichejské módy stejně tak neodlučnou součástí postmoderního světa jako svoboda volby a autonomie osobnosti, kterou právě tento svět nabízí a slibuje. Na jedné straně postmoderní život „změkčuje“ kdysi pevnou identitu, umožňuje, aby byla stále znovu tvarována, dokud se nedosáhne uspokojivé podoby. Tuto činnost svěříje oficiálně těm, kteří se kontroly nad tvarováním domáhali proto, že to budou přece oni, kdo ponesoú důsledky takto vytvořené identity (a v tom vlastně spočívá smysl postmoderní „autonomie osobnosti“). Na druhé straně nestálost každé z forem, kterou se od diktátu osvobozená individua snaží dát své identitě, vyvolává pokušení postoupit kontrolu nad tímto procesem, přenést odpovědnost na někoho, kdo by mohl, chtěl či se odvážil zaručit správnost učiněných rozhodnutí. Důvěřivost postmoderního člověka, osvobozená od vnuceného kotviště, se však zmítá v hledání nových přístavů. Zprivatizované přístavy se v předtuše poptávky předhánějí ve vy-

** *ennui* (z fr.) — žal, trápení, mrzutost (Pozn. překl.)

chvalování pevnosti svých přístavních hrází a mol, kompetence svých kapitánů a rozkoší nabízených přístavními krčmami. A protože volba přístavu již není nařízena a ani jinak „bezdiskusně“ určena a protože spočívá pouze na víře a důvěře, musí být pokušení, jemuž jsou námořníci i pasažéři vystavováni, velice silné a hlasitě vytrubované a emocionální podíl námořníka na rozhodnutí musí být dostatečně silný, aby smetl jakoukoliv pochybnost.

Postmodernita neruší moderní tlaky. Pouze je nahrazuje jinými, novými, vlastními. Decentralizuje je, dekondukuje, rozptyluje a privatizuje. Činí tak s důsledky, jež zatím nelze ani dohlédnout.

POSTMODERNÍ PŘÍHODY TĚLA

„ČLOVĚK“ V POJETÍ SOCIOLOGŮ JE UTKÁN Z MYŠLE-
nek a citů. Jemnost materiálu jej činí lehounkým
jako pírko; pohybuje se podobou větrným prou-
dům, jimiž se zabývají meteorologové, a neví, na
kterou stranu se obrátí. Změnit směr může bez varo-
vání, ba dokonce bez důvodu... Onu lehkost pohybu,
marnivost ve volbě směru, nedostatek jakékoliv pokory vůči
pravidlům a úcty k tomu, co předcházelo, nazývají meteorolo-
gové nepředvídatelností počasí a sociologové lidskou svobo-
dou.

Člověk je dozajista svobodný a volný jako vítr (aby přestal
být svobodným, je nutno ho uvěznit, stejně jako vězníme
vzduch v těsném a dusném pokoji bez oken). Je přece složen
z osobnosti, postojů, názorů na to, co je dobré a co zlé, co je
krásné a co ošklivé, co je pravdivé a co smyšlené; z vědění, ví-
ry, názorů, zálib, snů, představ, preferencí, hodnot, jež sdílí,
sympatií a antipatií, uměleckého vkusu a mravních zásad —
tedy z takových věcí, o nichž se ví, že je má nebo nemá a na
něž se tedy lze podívat jaksi zvnějšku, milostivě jim přitakat
nebo je s nechutí odmítnout; z věcí, mezi nimiž je možné vo-
lit a tedy uprostřed nichž (a ve vztahu k nimž) je člověk svo-
bodný, protože svoboda je přece totéž co volba.

My sociologové umíme o takových věcech mluvit jako má-
lokdo. Ba co více, *rádi* o nich mluvíme. Cítíme se mezi nimi
jako doma. Zvykli jsme si pokládat je za své vlastnictví —
věčné a dědičné. Jestliže je sociologie vyprávěním o tom, co
vyplývá z faktu, že člověk není sám, že kromě něho žijí i jiní
lidé a že ti lidé tady byli i před ním (jestliže je tedy vyprávě-
ním o tom, co vyplývá z faktu života ve *společnosti*), pak o čem

jiném se má v tomto příběhu vyprávět než o myšlenkách a citech? Cožpak není zřejmé, že sociologické vyprávění má smysl pouze a jedině jako „sekundární hermeneutika“ — jako vysvětlování toho, co již bylo vysvětleno, jako přemýšlení o tom, co již bylo myšleno, jako fabulace toho, co již někdo někdy nějak poskládal ve smysluplný celek?

Toto primární, výchozí přemýšlení, tuto počáteční fabuli, kterou se my sociologové snažíme rozložit na prvočinitele a znovu složit v průzračnější, přehlednější a soudržnější celek, pokládáme za onu „rozdílnost, jež tvoří rozdílnosti“ — za důsledek faktu, že člověk je „společenským živočichem“, nikoliv samotářem. Zdá se nám to ještě snazší proto, že v době, kdy to děláme, předmět našeho zkoumání uspokojivě souzní, rezonuje s naší vlastní praxí; to, o čem mluvíme, známe jaksi zevnitř, z autopsie, *víme* tedy, *o čem je řeč*. Zatímco „člověk“ v pojetí sociologů je utkáán z myšlenek a citů, „společnost“ v pojetí sociologů je hlavně rozmluvou — ta má někdy podobu kakofonie nepropojených výkřiků, někdy je sborovou recitací, občas monologem, jindy dialogem — ale vždycky více či méně sladěným souborem *textů*, celkem složeným ze slovních sdělení. Když se pozastavujeme nad onou diferencí, kterou v individuálním životě znamená fakt existence společnosti, mluvíme o socializaci, učení nebo výchově (když se nám to, o čem mluvíme, líbí), nebo o ideologii, propagandě či praní mozků (když se nám to, o čem mluvíme, nelíbí).

Materiál, z něhož jsou podoby člověka a společnosti tvořeny, určuje způsob, jímž můžeme psát historii jejich vzájemného vztahu. Ptáme-li se, zda se tento vztah v běhu času proměnil a zda tato změna učinila člověka svobodnějším, než byl dříve, pak pozorně zkoumáme sdělení, jež člověk od „společnosti“ — to jest od těch lidí, kteří v jeho myšlenkách a citech něco „znamenají“ — dostává. Čím je toto sdělení méně monotónní, čím méně má povahu nezpochybnitelného a nezpochybňovaného, kategorického příkazu, který neumožňuje a nepřipouští žádnou vlastní úvahu, tím svobodnějším se nám jeví člověk, který je vystaven jeho působení. Mnohost sdělení umožňuje volbu. Tam, kde je slyšet mnoho sdělení pocházejících z různých zdrojů, jež jsou na sobě nezávislé, či jsou

dokonce navzájem rozporné — kde se žádné ze sdělení nevnucuje neodbytnou silou, kde se nelegitimuje autoritou tak mocnou a neodvolatelnou, že proti němu není možné postavit sdělení jiné, v jehož jménu je možné se mu dokonce vzepřít, tam, kde se lámou hranice provinčnosti s její názorovou uniformitou, kde se lidský svět mění ze světa uzavřeného ve svět otevřený, kde vnucující se monotónní monolog, nesnášející odpor, ustupuje mnohohlasu — všude tam mluvíme o pokroku svobody.

A máme právo tak mluvit potud, pokud mluvíme o člověku utkaném z proudu myšlenek a citů: o člověku *beztělesném*. A pokud mluvíme o společnosti, která sice utváří myšlenky a vyvolává city, ale která je lhostejná, indiferentní ve vztahu k *tělu*. Máme právo tak mluvit potud, pokud fakt tělesnosti lidské bytosti vyjímáme ze zorného pole sociologie, pokud souhlasíme s tím, že věci těla je třeba ponechat plně v kompetenci biologie a fyziologie, pokud — jinými slovy — sdělujeme nebo přinejmenším mlčky akceptujeme, že lidské myšlenky a city mají něco společného s faktem pobývání člověka ve společnosti, zatímco lidské tělo na společnosti nezávisí, není jí formováno a není tedy ani citlivé na její proměny. Pokud tedy souhlasíme s tím, že dějiny lidského těla se vpisují do času biologické evoluce, nikoliv do času historie lidské kultury.

Co se však stane, jestliže přijmeme tezi, že lidské tělo je podobně jako myšlenky a city vystaveno společenským tlakům a vlivům? Že tělu, podobně jako myšlenkám a citům, společnost vtiskuje svůj tvar, že ze suroviny dodané evolucí druhů vytváří stále nové podoby podle stále nových modelů a pomocí stále nových nástrojů? Že tělo podobně jako myšlenky a city je *společenským produktem*, že smysl „býti produktem“ znamená v případě těla mít své dějiny, podobně jako je tomu v případě myšlenek a citů? Změní se tím nějak naše vyprávění o nejnovějších dějinách člověka, společnosti a jejich vzájemném vztahu, a jestliže ano, jak?

Nad tím se teď chci zamyslet.

Panoptikální přízraky

Nezřídka se o průzračné, průhledné, transparentní společnosti, osvobozené od tajemství a zbavené slepé živelnosti, o takovém uspořádání, v němž by se člověk mohl cítit sebejistě a jednat rozumně s vědomím následků svých činů, mluví jako o „projektu modernity“. Při bližším ohledání se ale honba za takovým uspořádáním ukáže spíše jako vynucená reakce na stavy pociťované jako krizové než jako cesta k vědomě a z vlastní vůle zvolenému cíli. Sama modernita se našim zrakům jeví spíše jako rozpačitý pokus přizpůsobit se nové, nezamýšlené a nepředvídané situaci než jako idea počatá v pracovnách filozofů. Uprostřed ruin *ancien régime* — toho „dávného řádu“, který o sobě jako o „řádu“ (natožpak jako o „projektu“) neuvažoval a uvažovat ani nemusel — se jedinou možností přežití, záchraným pásem, východiskem bez alternativy stal jiný řád, moderní řád, řád, který mohl být řádem jenom tehdy, když o sobě jako o řádu uvažoval a když sám sebe stavěl za cíl. O dějinách modernity je možné mluvit jako o dlouhodobém, protože nikdy neukončeném, pokusu utéci, prchnout před zděšením, jež vyvolal pád dávného, bezstarostného a naivního řádu, který si nebyl vědom ani sám sebe, ani svých alternativ.

Strach, před nímž měl moderní řád chránit, se jmenoval *neurčitost* — nepřehlednost situací, ochablost porozumění, nejasnost pravidel jednání. Když se husté síť dozoru a kontroly, jimiž byla protkána předmoderní lokální společenství, roztrhaly na kusy, vyjevilo se pod nimi bezcestí, nad nímž se vznášela strašidelná vidina záhuby. Nikdo ty síť neroztrhal vědomě, popraskaly samy, protože byly příliš slabé na to, aby udržely dlouhé řetězce lidských závislostí, a příliš těsné na to, aby mohly pojmout stále delší a stále rozmanitější cesty individuů osvobozených od kurately a tedy odsouzených k putování. Tak zvaný „projekt modernity“ byl dobrým tahem učiněným ve špatné hře; dělal totiž z nouze ctnost. Tytéž pořádky, jejichž zhroucení uvedlo svět v chaos a zrodilo všechny jeho obtíže, byly nyní seznány ničemnými a hanebnými. Byla jim vyhlášena válka, avšak teprve tehdy, když se

starý řád již chvěl ve smrtelných křečích. Všechno to, co charakterizovalo dávné, smrtelnou nemocí zachvácené pořádky — tradice, obyčej, zvyky, lokální zvláštnosti —, bylo s pohrdáním pojmenováno jako zaostalost, předsudek a provinčnost. Jejich úplné vyhubení bylo pojato jako *úkol* a splnění tohoto úkolu pak za dostatečný důvod k pochvale a za znamení *pokroku*.

Druhou stránkou soustředěného propagandistického útoku proti zbytkům rozptýlených a již bezmocných lokálních *mini-řádů* byla apologetika soustředěného úsilí k ustavení nového *globálního* řádu. Aby se jej podařilo ustavit, bylo nutno vynaložit úsilí směřující k novému zakořenění vykořeněných, k zaktování těch, kdo se bezcílně plavili; na zakázku spleaná určitost a jednoznačnost pravidel vnucovaných silou měla vyplnit propast, která zůstala po již odumřelých, ale kdysi všemocných, živelně vzniklých a bez reklamní vřavy stále znovu a znovu se obměňujících a obrozujících, „samozřejmých“ komunitních zvyklostech. „Řád“ se nyní přesunul z výchozího bodu sociálního jednání do bodu cílového. To, čeho se kdysi dosahovalo bez přemýšlení, bez úsilí, jaksi samo sebou (a co se teprve teď, při zpětném pohledu, jevílo těm, kteří nešťastím zmoudřeli, jako „výdobytek“), se mělo nyní ukázat jako důsledek vědomé *reglementace* lidských činů. Kdysi rozptýlený a mnohsměrný vzájemný dohled, jež držel pohromadě *mini-řády* lokálních a sousedských společenství, musel být nyní nahrazen jednosměrným dozorem; dozorce pak bylo nutno posadit do ústřední věže moderního Panoptika, aby na ně ti, kdo byli sledováni a na něž bylo dohlíženo, neviděli.

Michel Foucault rozvíjí myšlenku Jeremyho Benthama a poukazuje na to, že přímý dohled, kontrola shora dolů, nesymetrická a nevzájemná, a vydělení dozoru jako profesionální funkce, jež je přidělována specialistům, bylo společným rysem jinak velice odlišných moderních vynálezů, jako je škola, kasárna, nemocnice, blázinec, chudobinec, sirotčinec, věznice nebo průmyslový podnik. Všechny tyto instituce, bez ohledu na to, čím se zabývaly, byly také — a možná dokonce především — *továrnami na řád*. Jako všechny továrny byly sídlem cílevědomé činnosti směřující k vytvoření určitého produktu.

Tím produktem měla být znovuoobnovená pravidelnost a určitost světa, eliminace náhody a návrat rytmičnosti a spolehlivosti do jednání chráněnců. Aby bylo možné takový řád vytvořit, uvažoval Bentham, je třeba pouze „silných stráží, pevných zdí, samoty, pracovní povinnosti a školení“. To mělo postačit k tomu, aby byli „potrestáni nenapravitelní, uhlídání nesvéprávní, zkroceni hříšníci a zločinní, zneškodnění podezřelí, aby byli zapřaženi nečinní, zabezpečeni bezmocní, léčeni nemocní, pro kteroukoliv oblast průmyslu pak připraveni ti, kteří jsou ochotni a způsobilí pracovat, a aby byla vychována nová rasa vzdělaných lidí“. Vize Panoptika* se nezrodila z chladné bezcitnosti, pohrdání, nedostatku soucitu či mizantropie. Její architekt ji samozřejmě nepokládal za nikterak krutou. Bentham byl přece upřímným stoupencem humanity, náruživým reformátorem, posedlým vidinou pokroku a puzeným chutí jej uspišit a urychlit. Ve všem, co navrhoval, shledával nejkratší cestu k „největšímu štěstí co největšího počtu lidí“. Hluboce věřil, že vedlejší produktem každého panoptika bude štěstí lidí podrobených jeho dozoru a reglementaci: „nazývejte je, jak chcete — žoldáky, mnichy či stroji; budou-li šťastní, nezajímá mě nic jiného“. A o tom, že šťastní budou, Bentham nikdy nezapochyboval. Nejhlubší příčinou lidské nespokojenosti je přece bacil neurčitosti a nejistoty; jestliže se vymyslí nějaký způsob, jak od něho svět očistit — tím, že do něho zavedeme novou určitost v podobě majestátní postavy nutnosti, jakkoliv třeba nepůvabné, bude cíl, jímž je šťastný svět znovuzrozeného, obrozeného řádu, na dohled.

Reglementace je rituálem očišťování světa od neurčitosti a zavádění nového řádu. Tento nový řád měly zaručovat síly vnější vůči individu, které jeho dobrodiní využívá. Nakonec se Benthamem předepsaná léčba neurčitosti redukovala na maximální omezení volby. Samozřejmě, že nešlo o zúžení okruhu teoretických možností, jenž se v podmínkách moderního života nemohl permanentně a neustále rychlejším

* Panoptikum (z řec. pan = vše, optikos = viditelný) — kromě běžného významu (sbírka různých zajímavých předmětů, divadlo rozmanitostí) označuje také budovu či stavbu, jejíž celý interiér je možno přehlédnout naráz, jedním pohledem. (Pozn. překl.)

tempem nerozšiřovat (čímž vzrůstaly obavy a neklid), ale o stanovení okruhu voleb prakticky možných, pragmaticky reálných, voleb rozumných a smysluplných, nedobrodružných a nevyžadujících hrdinství, především však voleb nikoliv příliš nákladných. Tedy takových voleb, jež rozumní lidé budou vnímat jako volby, jež jsou „nepochybně v jejich vlastním zájmu“ a v jejichž rámci se budou rozhodovat. Abychom znovu ocitovali Benthama — „odmítne-li jedinec umístěný v Panoptiku pracovat, nebude mít od rána do večera co dělat, kromě toho, že sní poslední chléb a vypije trochu vody, protože nebude mít ani na koho promluvit“¹. Okruh teoretických možností je pro vězně nebo pacienta Panoptika stejně velký jako pro všechny ostatní lidi, ale okruh možností prakticky dostupných se redukuje na volbu mezi otupující, bídnou nečinností a vyčerpávající a mizerně placenou prací. Každý vězeň či pacient, dbalý svého zájmu, však zvolí to druhé, jestliže to první učiníme dostatečně obtížným.

Naděje na restauraci řádu (čili takového světa, který jsou lidé do něho vřzení schopni a ochotni vnímat jako sféru určitosti) pomocí panoptikální reglementace voleb měla smysl potud, pokud bylo možno chovat naději, že každý nebo téměř každý člen společnosti se na přiměřeně dlouhý čas dostane do sféry vlivu některé z četných panoptikálních institucí. Moderní zákonodárství učinilo co mohlo pro to, aby se právě tohoto dosáhlo, například tím, že neustále prodlužovalo dobu povinné školní docházky, že učinilo vojenskou službu všeobecně povinnou, a především tím, že přístup k životním prostředkům spojilo se zaměstnáním, tedy s podvolením se doзору a dohledu, s nutností mít nějakého nadřízeného. (A chyběla-li místa pro pravidelné zaměstnání a nezaměstnaný se stal závislým na státní či obecní podpoře, pak byli veřejní inspektoři vybaveni pro dozor a dohled takovými pravomocemi, jaké příslušely šéfům a továrním mistrům.) Tyto a další dohlížecí, drezurující a disciplinující „továrny na řád“ dozíraly na téměř celý životní běh mužů. (Pokud jde o druhou, panoptikálnímu doзору se vymykající polovinu lidstva,

¹ *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, Edinburgh 1843, s. 40, 64 a 54.

tedy o ženy, tak ty byly dány pod dohled „hlavám rodin“, v něž se vkládala naděje, že budou ve vztahu k ženám plnit tytéž role, jež ve vztahu k mužům plnili mistři a kaprálové. Tento fakt využití rodinných struktur k doplnění makrostrukturní sítě panoptikálních institucí vedl pravděpodobně Foucaulta k vymezení panoptikálního typu moci jako moci „kapilární“: podobně jako vlasečnice roznášejí krev, tak rodiny roznášejí tlak globálního řádu až do nejvzdálenějších a nejmikroskopičtějších buněk společnosti.)

Hlavními továrnami na řád, a tedy i továrnami na individua, jež by se do tohoto řádu hodila (a jež by pravidelností a předvídatelností svého chování tento řád reprodukovala), byly pro většinu mužské části populace moderní společnosti továrny a vojenská kasárna. Aby se tedy dospělý muž mohl dostat pod spásný vliv řádotvorných procedur, musel se prokázat způsobilostí k průmyslové práci a k vojenské službě. Pomineme-li nepatrnou menšinu těch, co se „probili na svobodu“, těch, kteří si svou svobodu vynutili (nebo alespoň účinně znemožnili její omezování), pak společensky bezproblémovými, „normálními“ byli pouze takoví muži, kteří se hodili k roli dělníka a vojáka. Tyto dvě role byly mírou sociální adaptace, společenského přizpůsobení. Obě činnosti vyžadovaly v první řadě fyzickou sílu — tedy pevné svaly, hbité a obratné končetiny, *silné tělo*. Typ činností a úkolů, jež tovární práce a vojenská cvičení vyžadovaly, vymezoval smysl „silného těla“ a spolu s ním také standardy síly a slabosti, zdraví a nemoci.

Bryan S. Turner, průkopník a zakladatel sociologie těla, říká, že ve všech epochách bylo lidské tělo „možností utvářenou kulturou a realizovanou v průběhu lidských interakcí“². Avšak každá kultura utváří tuto možnost svým vlastním způsobem. Moderní kultura a moderní interakční síť formovaly tělo především jako tělo dělníka a vojáka. Být normálním, tělesně zdravým znamenalo totéž, co býti způsobilým k práci v továrně nebo službě v armádě. Zoufalý poplach, jež vyhlásili politici, lékaři, vychovatelé a novináři 19. století na téma

² Bryan S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, London 1992, s. 16.

„fyzické degenerace“ populace a zejména pak nižších sociálních vrstev, byl vysvětlován starostí o hospodářský a vojenský potenciál národů. Slabá těla přece nemohou vydržet rytmus průmyslové práce a nároky vojenské služby. Za ekonomickými a militárními argumenty se však skrývala ještě jiná, závažnější starost, totiž obava o pevnost sociální tkáně, o moc práva, o veřejný pořádek. Lidem, kteří z těch či oněch důvodů neprošli drezurou, tvrdou školou tovární práce nebo kasárnami, nebylo možné důvěřovat. Na sklonku 19. století se muž, který se vymykal řádovornému působení průmyslu nebo armády, nacházel mimo sféru sociální kontroly, podobně jako jeho předchůdce, strašák zákonodárců i filozofů 17. století — „tulák“, který se také vymykal dohledu vísky či farnosti, v té době jediných mechanismů sociálního dohledu.

Panika z „tělesné degenerace“ národa vybuchovala s obzvláštní silou v době válek — tedy dramatických událostí, jež v sobě kondenzují strach a neklid, který bývá v mírových dobách rozptýlen a utlumen. J. R. Searle, který se zabýval dějinami eugenického hnutí v Anglii, popsal paniku vyvolanou válkou s Bury — „paniku z pravděpodobné tělesné degenerace“, kolem níž se tehdy soustředily politické debaty o problému „národní úspěšnosti“ a jež vyvolala všeobecnou stísněnost z evidentní neúspěšnosti „místní sociální politiky“. V době válek a tedy v době radikálně zvýšených požadavků na rekruty vybuchovaly neustále doutnající obavy a neklid do podoby požárů — byly to obavy a neklid z toho, že moc řádu a pořádku není dostatečně pevná a že mechanismy, jež mají sloužit jejímu upevnění, nefungují, jak třeba:

Počínaje rokem 1870 buržoazní badatelé „sociální otázky“ s údivem pozorovali sezónně najímané pracovníky a obyvatele městských barabizen. S rozčarováním a se zoufalstvím v hlase sdělovali, že tito lidé jsou zcela nečetní k snahám zaměstnavatelů a dobročinných organizací, jež usilují o jejich povznesení na vyšší úroveň v měřítku národním i mravním. Někteří komentátoři vysvětlovali absenci takové pozitivní reakce degenerací způsobenou podmínkami městského života.³

³ John R. Searle, *Eugenics and Politics in Britain 1900—1914*, Leyden 1976, s. 9 a 20. Jak ukázal Chris Shilling v knize *The Body and Social Theory*

Jak říká jiný významný badatel zabývající se koncepcemi druhé poloviny minulého století, Daniel Pick, téměř všichni vlivní sociální myslitelé tohoto období psali s obavami o „degeneraci“, která přinese civilizovaným národům záhubu, jestliže si s ní včas nějak neporadí. Debata na téma degenerace byla soustředěna kolem problému „pevného, silného těla“. Ačkoliv pojem „degenerace“ byl zcela vágní a nikdy nebyl přesně vymezen⁴ (byl přece výrazem rozptýlených obav, jež nabyly na významu díky emocím, jež vyvolávaly, a díky úsilí, k němuž mobilizovaly, nikoliv neutrálním termínem odkazujícím k určité množině příbuzných jevů), vyjadřoval zneklidňující vizi lidského těla zbaveného životní energie, neschopného, nezpůsobitelného výkonu, mdlého, slabého a změkčilého. „Jak málo opravdu silných lidí je dnes možno vidět“ — bědoval Herbert Spencer na samém počátku svého výčtu nebezpečí ohrožujících lidstvo. Právě zjištěné a zdánlivě bezprecedentní zemlění a zeslábnutí lidského těla, jež bylo nezpůsobitelné dostát tvrdým požadavkům moderního průmyslu a moderního válečného umění, neznamenalo podle Spencera v názoru nic jiného než „hromadění neštěstí a utrpení na úkor budoucích pokolení. Lze si jen stěžít představit strašli-

(London 1993), poplach kvůli „tělesné degeneraci“ byl nejhlasitější v době, kdy začínala válka. V Americe vyvolalo paniku publikování statistických dat o tělesných nedostacích a zlozvycích mládeže: „Jistý profesor fyziologie na Cornellově univerzitě spočítal, že jen sami obyvatelé New Yorku v sobě nosí deset miliónů liber nadbytečného tuku, jenž by byl lépe využit při stravování vojáků“ (s. 30).

⁴ Jak praví J. Edward Chamberlain a Sander J. Gilman v předmluvě k souboru studií, jež objednali a vydali (*Degeneration, The Dark Side of Progress*, New York 1985) — „degenerace byla jedním z nejméně přesně vymezených pojmů a podobně jako virus se dala jen velmi těžko izolovat. Snadné však bylo zapříst degeneraci do sítě ambivalence a bylo lhostejné, zda byla v té síti okem či nití“ (s. XIII). Samozřejmě — nevyhnutelná ambivalence pojmu „degenerace“ byla spíše jeho předností než vadou. Za své významné postavení v hierarchii sociální péče tento pojem přece vděčil právě tomu, že v sobě soustřeďoval nejrozmanitější obavy, více či méně úzce spjaté s „existenciální“ obavou z chaosu, a současně umožňoval tyto subtilní obavy konkretizovat a zabránit ochromení vůle tím, že úsilí bylo zaměřeno k cílům alespoň teoreticky realizovatelným. Pojem degenerace byl užitečný potud, pokud maskoval své skutečné sociální obsahy.

vější dědictví, jež těmto generacím zanecháme, než jsou zástupy imbecilů, lenochů a zločinců“.⁵ Zdravý duch se přece mohl nacházet jenom ve zdravém těle.

Údajně rostoucí řady lidí, kteří se nehodili pro práci v průmyslu ani pro vojenskou službu, pokládali zaměstnavatelé — a ne bezdůvodně — za příčinu krachu nebo v nejlepším případě dočasného nezdaru některých důležitých záměrů modernity. I muži, kteří zůstali dočasně bez práce nebo kteří byli zproštěni vojenské činné služby, byli nadále poměřováni standardy právě těch funkcí, z nichž byli dočasně vyloučeni. Právě tyto funkce — a zejména perspektiva jejich opětovného vykonávání — dávaly smysl jejich dočasné nečinnosti — nikoliv náhodou byli klasifikováni jako *nezaměstnaní* nebo jako vojáci *v záloze*.

Od dodavatele statků ke sběrači prožitků

V bohatých zemích se dnes velká potřeba svalnatých dělníků a vojáků nepociťuje. Nezadržitelný technický pokrok nepřinesl, jak se původně předpokládalo, ani růst zaměstnanosti, ani redukci „rezervní armády nezaměstnaných“. Naopak — navzdory oddělení růstu materiální výroby od růstu počtu zaměstnaných a učinil jej na něm nezávislým. Důsledkem investic je dnes redukce pracovních míst a údělem průmyslových dělníků je osud, jaký v minulém století potkal zemědělské čeledíny a nádeníky. Dočasné, krátkodobé, částečné a „pružné“ a zejména ženám určené pomocné práce ve službách dnes vytlačují doživotní, stálá, celodenní pracovní místa v průmyslu určená především pro muže. Tyto krátkodobé a částečné pracovní poměry jsou ovšem příliš marginální a příliš slabě zakotvené ve struktuře životního běhu, než aby mohly efektivně a s úspěchem plnit ty dozorčí a disciplinující funkce, jež se ne bezdůvodně spojovaly s tradičním průmyslem. Podobné změny dnes probíhají také v armádě. Dnešní vojenská praxe, založená na dokonalé a do značné

⁵ Srv. Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York 1874, s. 342—345.

míry automaticky řízené technice, může všeobecnou mobilizací a masovými odvody získat jen pramálo. Podobně jako v průmyslu i zde technický pokrok vede k redukci početních stavů armády, a to jak vojáků v činné službě, tak záložníků. Den ode dne se redukující průmysl a početně slabá exkluzivní profesionální armáda se skutečně nehodí pro roli budovatelů a dozorců řádu, tedy pro roli garantů solidnosti světa, školy disciplíny a rutiny, pro roli nástroje reglementace života a tvůrce jistoty a určitosti. (Nikoliv náhodou se dnes nemluví o posláním podnikatelů jako „mravních vůdců“ a o jejich závazku a povinnosti pečovat o zušlechťování mravů svých podřízených, tedy o funkcích, jež jim byly všeobecně připisovány v počátcích industrializace.)

Režim reglementace, jehož byly továrna a armáda nejdůležitějšími nástroji, měl mimo jiné ten důsledek, že nahrazoval strach z neurčitosti obavou před „vypadnutím z řady“, před odchylkou od normy a jejími následky — tresty přichystanými pro nonkonformisty. Sociologie — jako sebeuvědomění moderní společnosti v té podobě, v níž byla kodifikována na přelomu století — zobecnila a „zteoretizovala“ tuto zkušenost v modelu společnosti jako „normativně regulovaného“ celku, který je držen na uzdě hrozbou ostrakismu a trestních sankcí; společnosti jako struktury, v níž je pravidelnost lidských činů zajištěna neustálým tlakem sil vůči aktérovi vnějších. (Uvažme však, že i v tomto případě, jako v řadě jiných, sova Minerina vylétla za soumraku — sociologové se svého modelu dopracovali teprve tehdy, když jimi modelovaná skutečnost začala rysy v modelu zachycené postupně ztrácet.) Celistvost chování odrážející se v celistvosti postojů („socializace“ je přece definována jako vštěpování touhy chovat se tak, jak se chovat má) se dostala do středu pozornosti také v sociální politice. Byla mírou, jež byla aplikována na téměř každou společenskou instituci, jestliže se chtěla ověřit správnost jejích funkcí. Zůstávalo-li v sociologických popisech, podobně jako ve společenské praxi, místo pro „svobodnou vůli“ aktérů, pak pouze v tom smyslu, že aktérům byl připsán sklon k horlivému hledání norem a poučení, jak podle nich jednat, aby jednání bylo správné neboli ve shodě s pravidlem. Sociální aktéři byli

modelování jako individua puzená především touhou po *konformitě*, neodolatelnou snahou neodlišovat se, ale naopak být jako jiní, mašřovat stejným krokem s ostatními „normálními“ lidmi.

Od chvíle, kdy přestali být dělníky a vojáky *in spe*, osvobodili se muži (ale i ženy, jejichž životní rytmus stále méně reguluje *pater familias* cvičený kdysi v továrnách a plucích) zpod konformizujícího tlaku panoptik. Zánik nebo oslabení panoptikálního tlaku ale současně znamená, že strach z neurčitosti již není možno, jako dříve, neutralizovat, zakrýt nebo utlumit zástupnou obavou z „odchyly“, z „deviace“. Prvotní strach přece nezanikl, ani se nerozptýlil. Spíše se naopak rozrostl do rozměrů dříve nepoznaných a nevidaných, ostatně právě proto, že dnes mu stojíme tvář v tvář, bez prostředníků. Identita lidské osobnosti je dnes stejně (ani více, ani méně) nedourčená, proměnlivá, těkavá a „vykořeněná“, jako byla po celou dobu trvání moderní éry, protože mocné mechanismy pracující na „opětovném zakořenění“ individua se buď rozpadly, nebo ztratily příliš mnoho ze své dávné normativní moci.

Podmínky sociálního života se dnes reprodukují pomocí jiných prostředků, než jakými kdysi byly kolektivní prostředky, řízené státními úřady a spravované jejich institucemi. Mechanismy reprodukce sociálního života prošly privatizací. Jsou odsunuty ze sféry státní politiky, vymizely z oblasti podléhající veřejně přijímaným rozhodnutím. „Privatizace“ znamená, že moc a úřady působící z pověření a ve jménu společnosti se zřikají odpovědnosti a ponechávají otázku sociální integrace a reprodukce systému volně hře individuálních a skupinových iniciativ. Procesy reprodukce dnes podléhají *de-institucionalizaci*, jsou výslednicí rozptýlených, živelných, zdola pocházejících snah, úsilí a rozhodnutí sebe-tvořících a sebe-definujících individuí. Téměř vymizely státem zřizované úřady služeb pro ty, pro něž je stav neprůhlednosti, neurčitosti a nevymezenosti bytí neúnosný. Příznak neurčitosti a zkázy, nemaskovaný již režimem vnucených nutností, se svým obětím zjevuje v celé své ničím nepřioděné strašlivosti. Nahodilost bytí se klade celou svou tíhou na bedra individua a bojovat s ní se musí vlastními, domácími prostředky.

Lidé kdysi podněcovali zákonodárné iniciativy a administrativní horlivost těch, kdo jim stáli v čele. Strach z neurčitosti dnes však místo toho žene své oběti, ponechané na pospas sobě samým, do kolotoče šílených a neefektivních činností. Mezeru, která zůstala po sociálně utvářených tvrzeních typu „protože“, nesnášejících odporu, musejí oběti samy zaplnit po domácku vyráběnými tvrzeními typu „aby“. Porážka utrpěná v neustálých snahách o sebeurčení, nebo přinejmenším neúplnost a nedokonalost výsledku těchto snah, působí citelnou bolest, která je vnímána jako symptom vlastní, osobní, individuální nepřiměřenosti, *neadekvátnosti* — oné dnes nejvíce znepokojující podoby nepovedeného, nevydařeného života. Nejde tu ale o neadekvátnost starého typu, která se měřila vzdáleností mezi tím, čím jsem, a tím, čím bych měl být podle doporučení, jež mi všichni vůkol do omrzení udělují, vyhrožující při tom občas dokonce trestem pro případ, že bych se rozhodl být neposlušný nebo bych se příliš opožděval. Jde tu o „nový a vylepšený“, postmoderní pocit neadekvátnosti — jde o onu hořkou pachuť, kterou po sobě zanechává nepodařený pokus o získání podoby, kterou se nám zalíbilo si vybrat a mít, nebo o vědomí toho, že jsme přehlédli podoby ještě přitažlivější nebo že jsme se dokonce ne dost pozorně rozhlíželi, abychom je vůbec uviděli. Jinými slovy, jde o pocit neadekvátnosti vyplývající ze zjištění, že nejsem tak elastický, jak to vyžaduje kaleidoskopický sled vzorců hodných následování, že jsem špatně tvarovatelnou hlinou a současně mizerným sochařem.

Dláta, špachtličky a hladítka, jakož i všechny další nástroje ke tvarování hlíny a ciselování sochy, jsou poskytovány společností (přesněji řečeno, jsou k dostání v obchodech), spolu s plánky, návody, modely a nákresy, jež mohou inspirovat sochařovu představivost. Odpovědnost za záměr a za jeho provedení však spočívá plně v ruce sochaře (který — ke všemu zlému navíc — je nejen sám sobě hlinou, ale odpovídá i za kvalitu suroviny). Situace je to jako vystřižená z Kafkova *Procesu*, v němž přece také soud obviněného nikdy nepozval, soudci zachovávali kamennou tvář a trpělivě čekali, až obviněný sám připraví obžalovací spis a sám se soudu přihlásí se

žádostí o urychlení zatčení a co nejrychlejší vynesení rozsudku.

Dotěrný dozorce, přísný mistr a vševědoucí učitel se ze zorného pole vytratili. Spolu s nimi ale zmizela jak jejich donucovací moc, tak jejich oprávnění poskytovat rozhrěšení. Dnes je možné počítat pouze s vlastním dozorem a dohledem, se sebekontrolou a s takovým věděním, jež může získat samouk. Člověk je sám sobě dozorcem i učitelem. Parafrázujeme-li slova Maurice Blanchota, můžeme říci, že každý je dnes svobodný uvnitř svého vlastního vězení, jež si sám sobě, vlastníma rukama a z vlastní vůle zbudoval.

A tak dnes lidské snahy pohání nikoliv konkrétní úkol „nevychylovat se“, držet krok, nevybočovat z řady, ale spíše jakýsi *meta*-úkol, „nad-úkol“, „úkol úkolů“: úkol zůstat ve formě aspoň natolik, aby bylo možno si zachovat schopnost chopit se úkolů, všech možných úkolů, dokonce i těch, o nichž se zatím nic neví a jejichž obsah si ani nelze představit. Výsledkem je pak stálá a usilovná obrana před zrezavěním, zatvrdnutím, zatluchnutím, zaschnutím. Jde totiž o to, abychom v žádném odění nebyli oblečeni příliš dlouho, abychom si na ně příliš nezvykli, abychom neztratili krok s proměnlivostí vkusu, abychom budoucnost nezatížili hypotékou, která by omezovala náš pohyb. Abychom proti sobě předem nenaladili soudce, pro případ, že se někdy objeví, a abychom nespárovali svůj osud s výrokem jediného soudu, abychom mohli své soudce hledat sami a abychom si mezi jejich výroky mohli vybírat. Stručně řečeno — jde tady nikoliv o úsilí pohybovat se určitým směrem, ale o úsilí udržet „volný prostor“, v němž se můžeme pohybovat v libovolném směru.

Existuje výrazná podobnost mezi privatizací zápasu s neurčitostí a trhem orientovaným na soukromou spotřebu. Od chvíle, kdy se strach z neurčitosti proměnil v neklid, že naše úsilí o sebe-tvorbu nebude na vyšší úkol, začalo být obtížné odolávat pokušením trhu. K tomu, abychom těmto pokušením podlehlí, již není třeba ani násilí, ani indoktrinace. Je ovšem pravda, že zatímco režim dohledu a dozoru odměnou za poslušnost sliboval a nabízel osvobození od útrap volby a odpovědnosti za ni, trh takovou odměnu nenabízí. Nabízí

však jinou službu, službu mnohem žádanější právě lidmi, kteří jsou odsouzeni k sebe-tvorbě: nabízí jim osvobození od nutnosti *přemýšlet* o odpovědnosti a o *důsledcích* volby. Nabízí možnost života rozkrájeného na proužky epizod natolik tenké, že je možné je pozít na jedno posezení a dopřát přitom žaludku stále dost místa pro nové kousky, objeví-li se na stole. Místo brutálního vyvázání vězně z odpovědnosti, místo zbavení svéprávnosti, jež je pocítováno obvykle jako útisk a násilí, nabízí trh bezstarostnou neodpovědnost motýla, prožívanou radostně jako dar svobody. Přechod od neodpovědnosti starého typu k neodpovědnosti nového typu (a tedy od jednoho druhu závislosti k jinému) se jeví jako osvobození, jako únik zpod uzamčení, jako útěk z vězení.

Jak už to ale s podobností bývá, nemá smysl se tu pozastavovat nad otázkou, co je tu příčinou a co důsledkem. Zda je totiž obava z neadekvátnosti příčinou spotřebního entuziasmu, nebo zda je tomu naopak: byly to chytré lsti těch, kdo ovládají trh, nebo neočekávané efekty volné hry tržních sil, co způsobilo, že strach z „odchytky“ ustoupil obavě z „neadekvátnosti“? Pro obě verze výkladu toho, co se stalo, najdeme argumenty stejně snadno, ale užitek z toho bude pramalý. Bez ohledu na to, „z čeho to všechno vzešlo“, nacházíme se dnes ve stadiu, v němž se (parafrázujeme-li Maxe Webera) lehký plášť, který bylo kdykoliv možno shodit z ramen, proměnil v železnou klec, u níž jsou všechny zámky pevně uzamčeny. Obava, že „nebudeme na výši úkolu“, a spotřební šílenství se vzájemně popichují, vzájemně si vysávají životní šťávy, ale dbají přitom na to, aby tomu druhému nikdy nechyběla základní síla a životní energie.

Bez ohledu na to, jak k tomu došlo, je faktem to, že bývalý vězeň panoptika, který byl vmanévrován do role *dodavatele statků*, se dnes nalezl v postavení *sběratele zážitků* — nebo o něco přesněji řečeno — *sběrače prožitků*. Každá z obou rolí odpovídá jiné metodě, jak si poradit s obavou z neurčitosti, s oním trvalým důsledkem „zásadního rozkladu struktur“ zvaného modernita; první metoda je kolektivní, druhá privatizovaná. Odlišné jsou také orgány či instituce (dříve veřejné, dnes soukromé), jež zajišťují plnění každé z těchto rolí. Jedinou věcí,

kteřá bouřlivým procesem přeměně prošla bez úhony a na níž tyto změny nezanechaly stop, je sama obava z neurčitosti: stá-le táž bez ohledu na šat, v němž se přiodívá.

Strach z porušení normy v sobě určitým způsobem kon-denzoval všechny obavy. Bylo poměrně snadné najít tvrdé jádro v měkké slupce, společný obsah v rozmanitosti jednotlivých obav: Horkheimer a Adorno poukázali na „strach z prázdnoty“, který je prožíván jako obava z odlišnosti a jako strach před osamoceností. Tento „strach z prázdnoty“ viděli jako společný jmenovatel všeho moderního neklidu. V přípa-dě postmoderní obavy z neadekvátnosti se však věc kompli-kuje. Částečně proto, že již sám svět, v němž a z něhož se ten-to strach rodí, je — na rozdíl od moderního světa — světem fragmentů a že postmoderní čas, který je ve výrazné opozici k jednosměrnému a přímočarému času modernímu, je rozvá-tý a rozsekaný do epizod. V postmoderním světě kategorie spíše odkazují k wittgensteinovským „rodovým podobnos-tem“ než k „tvrdým jádrům“ či „společným jmenovatelům“. V početném společenství postmoderních neklidů je velice ob-tížné najít třebaš jen jeden jediný rys, který by byl společný všem jeho konkrétním podobám. „Neadekvátnost“ slouží na-nejvýše jako etiketa, jako nálepka používaná k označení obav a strachů příliš rozmanitých — rozdílně zaměřených, rozdílně prožívaných a rozdílným způsobem zvládaných či tlumených. Žádnému z těch strachů a žádně z těch obav nelze připsat sta-tus „hlavního článku“ v řetězci neklidu postmoderní doby — o nějaké „prapříčině“ pak ani nemluvě.

Od zdraví k tělesné výkonnosti

Moderní tělo, tělo dělnicko-vojenské, bylo podrobeno přísné disciplíně. Záměrem bylo (v praxi tomu tak ale úpl-ně nebylo) zformovat tělo prostřednictvím sil, jež jsou vůči němu vnější, a přizpůsobit je jejich rytmu. Nejplnějším a nedostižným výrazem tohoto záměru byl Taylorův běžící pás, který řídil každý pohyb pracovníků. Od těla se žádalo pouze jediné: mít dost fyzických sil, aby nevypadlo z rytmu

a aby dokázalo reagovat na každý signál přiměřeně rychle a s odpovídající energií. Přítomnost takto pojaté síly byla nazývána „zdravím“. „Ochořením“, „chorobným stavem“ byla neschopnost udržovat rytmus diktovaný prostředím. Prakticky vzato, spotřeba nezbytná k udržování se ve stavu takto chápaného zdraví, tedy ve stavu, v němž nedojde k ochabnutí svalstva, se redukovala na „přijímání potravy“ v množství nutném k nezbytné regeneraci fyzické síly. Všechno, co překračovalo toto minimum, bylo luxusem, přepychem, povolováním si, prostopášností. „Nadměrná“ spotřeba byla příznakem nevázanosti či neodpustitelné lehkomyšlnosti, odříkání si — zejména v jídle — a spořivost naopak vedly k ctnosti a mravnosti a byly výrazem rozumné starostlivosti a péče. V „minimálním souboru statků“ nezbytných k živobytí, jež na počátku století pro anglické dělníky sestavil Seebohm Rowntree, nebylo ještě místa pro čaj (nejoblíbenější nápoj Angličanů a nezbytnou součást přátelských rituálů), a to proto, že čaj nemá výživné hodnoty a neposiluje tělo. (Všimněme si, že v naší době se dělníci stali klientelou, s níž trh počítá a o jejíž přízeň se uchází, avšak nic se nezměnilo v případě lidí opravdu chudých, oněch „defektních konzumentů“, oněch „ne-tak-zcela-spotřebitelů“, kteří nikoliv z vlastní vůle zůstávají k nabídkám trhu hluší. Již řadu let vede profesor Peter Townsend s britskými úřady heroický zápas o to, aby byla pohlednice s vánočním přáním zařazena do „životního minima“ a aby nedostatek peněz na ni byl pokládán za příznak chudoby. Požívání alkoholických nápojů nebo vůbec nápojů vytríbenějších je — v případě chudých lidí — nadále pokládáno za výraz mravní zkaženosti a za důvod k tomu, aby tito lidé byli zbaveni „morálního práva“ na společenskou péči.) Úvaha Rowntreeho z počátku století budí na konci století ironický úsměv. Dnes přece pohlžíme na „tělesné potřeby“ zcela jinak. Lidské tělo je dnes v první řadě orgánem *spotřeby*, konzumu, a mírou jeho náležitého stavu je schopnost absorbovat a přijmout všechno, co konzumní společnost nabízí.

Postmoderní tělo je především odběratelem *prožitků*. Konzumuje a stravuje *zážitky*. Je nástrojem *rozkoše*, protože využít-

vá přirozenou schopnost reagovat na podněty. Správné plnění těchto funkcí se nazývá *výkonnost* (*fitness*). Jako jeho sémantický opak, jako pojem pro tělesnou nevýkonnost, se vnucují taková slova jako „ochablost“, zanedbanost, apatie, lhostejnost k životním rozkoším, znechucení, otrávenost, absence tužeb a přání, ospalá reakce na podněty a neochota reagovat na pokušení. Absence výkonnosti je totéž co podprůměrná schopnost absorbovat nové dojmy a prožitky. Udržovat tělo ve stavu takto pochopené výkonnosti znamená pociťovat vzrušení při pohledu na podněty a impulsy a mít radost z jejich spotřeby. „Výkonné“ je takové tělo, které je vnímavé, schopné vstřebávat, připravené k absorpci rozkoší. Rozkoší všeho druhu — sexuálních, gastronomických, zrakových, sluchových a dalších, tedy rozkoší, jež může zažívat pouze tělo vycvičené v umění pociťovat rozkoš. U „výkonnosti“ nejde ani tak o to, jakých výkonů je tělo schopno, ale o to, jak hluboce jsou výkony prožívány. Jde především o prožitky — ty musejí být „vzrušující“, „úchvatné“, „fascinující“ a extatické.

Hlubku prožitků je mnohem obtížnější měřit a srovnávat než tak viditelné činnosti, jako je produktivní práce či vojenská drezura, jež je vždycky možné popsat poukazem na jejich hmatatelné, zvěcněné výsledky. Vedlejším důsledkem přesunu akcentů je proto znehodnocení kdysi klíčového pojmu „normy“ (a tedy také pojmu „anomálie“, deviace od normy). Moderní medicína se velice usilovně snažila o stanovení výrazné hranice mezi stavem zdravím a stavem nemoci a učinila rozdíl mezi normalitou a patologií hlavním předmětem své péče. Šlo o to, aby tyto rozdíly byly popsány v kategoriích empiricky ověřitelných a měřitelných — podobně jako je tomu s „normální teplotou“, kterou snadno určíme pomocí teploměru. Takováto či podobná procedura ale nepřichází v úvahu, máme-li „měřit“ zážitky a dojmy, tedy události, jež existují jen v subjektivních prožitcích a jež je obtížné vyjádřit v navzájem přeložitelných pojmech, v pojmech intersubjektivně srozumitelných a komunikovatelných, tedy v pojmech, jež by umožnily prožitky jednotlivých lidí měřit a „objektivně“ porovnávat. Nikdy si nelze být zcela jist tím, že vlastní zážitky jsou stejně silné a hluboké jako zážitky jiných

a že se tedy podařilo vykřesat z prožitků všechno, co se podařilo jiným. Jakkoliv hluboké byly naše zážitky, vždycky zřejmě mohly být hlubší; i zážitek vyražející nám dech mohl pravděpodobně ještě více vzrušovat. V každé rozkoši bude vždycky kapka hořkosti, z žádného sudu medu smyslových rozkoší nelze oddělit příslovečnou kapku dehtu — totiž podezření, že právě prožitý dojem byl jen bleďoučkou kopií těch dojmů, jež bylo možno prožít (a bylo-li to *možno*, pak to vlastně být *mělo a muselo*, kdybychom byli na výši úkolu!). Za těchto podmínek idea „normy“ nemá smysl a v ní obsažený příslib klidu duše nepřináší útěchy. Prudce stoupající škála rozkoší, jíž měříme již prožité zážitky, totiž nemá konečný bod, takže každý prožitek navždy zůstane poznamenán pocitem nenaplněnosti. Nikdy nebude úplného uspokojení, nikdy vavřínů, na nichž lze spočinout, nikdy „života na úrovni“.

Každý okamžik uspokojení z vlastní výkonnosti otravuje mysl pomýšlením na „opravdovou“ výkonnost, jíž nelze nikdy zcela dosáhnout, protože se vždycky vymyká našim možnostem. Ty, kdo se honí za „tělesnou výkonností“, pronásleduje neklid, jež nemůže žádný výkon a žádné úsilí natrvalo rozptýlit. Žádný lék se nemůže ukázat jako naprosto spolehlivý a účinný, každý přinese jen chvilkovou, dočasnou úlevu a víra v jeho zázračnou moc vyprchá záhy po požití. Horečně se proto hledají nové zázračné léky a magická zaklínadla, pozorně se naslouchá důstojným i nabubřelým kázáním lékařů i nadějným poučkám a radám mastičkářů — nakonec ale jen proto, aby se nazířtí objevilo rozčarování z toho, nač a več se dnes věřilo. Netrpělivost se bez oddechu vzpíná po stále rostoucí liáně zklamání nadějí.

Připomeňme si, že toto všechno se tělu děje od chvíle, kdy přestalo být cvičeno a drezurováno v továrních halách a na kasárenských dvorech a cvičištích. Vnějšímu nátlaku, donucení a dozoru oné doby šel ruku v ruce kolektivní odpor a kolektivní vzpoura. Kolektivní násilí bylo odráženo kolektivním násilím... Sběrač prožitků však své tělo cvičí o samotě, proto ani jeho neúspěchy nikoho nezajímají a nevzrušují — kromě krotitele a objektu drezury v jedné osobě. Neúspěchy sousedů se nesčítají, nezhušťují se v pocit kolektivní křivdy, neproměňují

se v kolektivní programy a postuláty. Stejně jako křivdy jsou i satisfakce osobní, soukromé. Je nutno je hledat na vlastní pěst a platit z vlastní kapsy. Kolektivní výcvik dodavatelů statků své oběti sjednocuje a spojuje, autodrezura sběrače prožitků odděluje a izoluje. Státní zdravotní služba se rodí z moderního pojetí „zdraví“ zcela přirozenou cestou. Avšak Státní služba vysoké tělesné výkonnosti se jeví být pojmem absurdním. A co více — v dobách, kdy péče o výkonnost nabírá vrchu nad zdravotními obtížemi, kdy instituce řídicí společnost ztrácejí zájem o to, aby dostaly všechny pod jednu střechu, a nadále se nezabývají ani nábořem, ani výcvikem dělníků/vojáků, stává se sama potřeba *státní* zdravotní služby daleko méně zřejmou a žádoucí, než byla v minulosti. Ve své tradiční podobě, jež je dědictvím moderní péče, již přece není příliš způsobilá k tomu, aby poskytovala efektivní služby, jež pacienti — proměnění teď ve sběrače prožitků — hledají a doufají nalézt.

Tělo je dnes mimo jakoukoliv pochybnost *soukromým vlastnictvím*. Jeho kultivace, podobně jako péče o zahrádku, je věcí vlastníka. Není koho — kromě vlastníka — vinit z toho, že zahrádka zarostla býlím a že půda není zúrodněna či pohnojena tak, jak třeba, že v konvi chybí voda a zahrádka je vyprahlá („jsi unavený, protože se nesprávně stravuješ, necvičíš a kouříš“). Vlastník, jenž své tělo získal do výhradního vlastnictví, se náhle ocitl v nesnázích. Je přece zahradníkem a zahrádkou současně. Má to, co se děje, kontrolovat, ale současně to má být on sám, kdo je touto kontrolou kontrolován... Tělo se má zcela bezstarostně pohroužit do vln smyslových prožitků a nechat se jimi unášet, zapomenout na všechno ostatní, celkově a beze zbytku se oddat rozkoši, nenechat prožitek ničím otupit, ale vlastník (a dohlížitel) těla, který po celou dobu přešlapuje „uvnitř“ (a pouze silou imaginace se může proměnit ve „vnějšího pozorovatele“), má toto unášení se vlnami zanést do mapy, má toto sebe-zapomenutí zaznamenat a pečlivě se starat o onu bezstarostnost... André Bějin pořídil klinický popis této paradoxní situace v případě orgasmu — který je dnes ostatně všeobecně pokládán za cíl a smysl sexuálního aktu. Hledači orgasmu, říká Bějin, se musejí

bezvzádně oddat svým pocitům a přitom ani na chvíli nepřerušit racionální kalkulaci „sexuální výkonnosti“. Rozkoš má být současně prožitkem zcela živelným i divadelním představením koncipovaným a režírovaným rozumem... Žádá se tedy rozumová distance od vlastního těla, současně však absolutní pohroužení se do živelného prožitku, a to všechno tak, aby hledač orgasmu byl současně pozorovatelem sexuálního výkonu, aniž by přestal být jeho účastníkem, bezmyšlenkovitě se oddával podnětům a současně je vědomě vyvolával tím, že nutí rozum až k mučivé imaginaci a fantazii; má se „spontánně“ vyjádřit v situaci, která, má-li ze sebe vydat maximum, musí být pečlivě naprogramována...⁶

To je dozajista schizofrenní situace. Je třeba se *učit*, jak se oddat tomu, co *předchází* a *překračuje* všechno vědění a veškerou možnost učení; je třeba pomáhat si *rozumem*, aby se povzbudilo a posílilo to, co je v *útrobách* a co se pouze tam rodí a umírá; je třeba drezurovat a *nutit* tělo k tomu, aby se *uvolnilo*, aby se vydalo na milost a nemilost pudům; je třeba tělo *kontrolovat*, aby se *osvobodilo* od kontroly... Je nutno být současně uvnitř i vně. Nelze být tak zcela „uvnitř“, jestliže se přestane dohlížet na běh událostí, dohlížet je ovšem možné pouze zvnějšku — ale pohled zvnějšku nutně kazí a znehodnocuje „niternost“ prožitku. S přechodem od sociálně řízené drezury a dozoru k sebekontrolě a autodrezuře se rozmývá rozdíl mezi předmětem a podmětem, mezi objektem a subjektem, mezi aktérem a jeho činností, mezi tím, kdo jedná, a tím, co dělá. To, co bylo kdysi obyčejným protikladem, se dnes změnilo v aporii, v ambivalenci zbavenou naděje býti někdy jednoznačnou, v bitvu, která se vede na pohyblivých písčích, kde každý pokus vyprostit se znamená stále hlouběji se bořit.

V době, kdy se tělesná výkonnost stává synonymem dobře splněného závazku vůči sobě samému, jsou náhle všechna životní snažení prosycena neklidem, z něhož se marně hledá únik. Neustále roste potřeba stále nových a ještě nevyzkoušených kanálů odreagování. Právě tento nepředvídaný důsledek privatizace těla a orgánů, jež pečují o jeho for-

⁶ André Béjin, *The Influence of the Sexologists and Sexual Democracy*, in: *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times* (Philippe Ariès, André Béjin, eds.), Oxford 1985, s. 211.

mování, je podle mého soudu zdrojem specificky postmoderní ambivalence. Odtud se bere nevybitá energie současné kultury, její přirozená netrpělivost, rychlá unavenost ze všeho, co dělá, ironie k vlastním výtvorům, absence vazby k jakémukoliv vlastnímu výsledku, silné puzení k neustálému pohybu. Odtud také pramení mnohokrát popsána chaotičnost pohybů, jejich neurotický, oddenkovitý**, nahodilý, kontinuity a logiky zbavený, současně však obsedantní charakter. Pokrok postmoderní kultury je chorovodem rozmarů, vrtochů, podivínství a výstředností, snah, jež stárnou dříve, než dospějí, a zmírají dříve, než se naplní, nadějí, jejichž životnost není delší než život jepice, rychle zapomínaných rozčarování, strachů stále silnějších, ale utápěných rychle v obavách ještě děsivějších. Vynalézavost postmoderní kultury připomíná tužku s mazací gumou: maže to, co píše, okamžitě jakmile to napíše — a ve svém neustálém běhu po stále nepopsaném, bílém listu života se nemůže zastavit.

Tekutá láva ambivalencí se rozlévá do mnoha forem, jež jí dávají mnoho jmen a řadu podob. Mezi mnoha formami je však jedna s mimořádně závažnými důsledky: dvojznačnost

** Metafora oddenku byla jako součást postmoderní metaforiky zavedena Gillesem Deleuzem a Félixem Guattarim (*Mille Plateaux*, t. 2: *Capitalisme et schizofrénie*, 1980). Oddenek jako divoký, komplikovaný a neuspořádaný systém podzemních i nadzemních kořínků, cibulek, bulv a hlíz je protikladem rovného, přímého stromu s jedním nečleněným kořenem. Evropská kultura byla dosud budována podle modelu kořen — strom, s důrazem na základy, posloupnost, genealogii, zatímco postmoderní kultura je oddenkovitá (rizomatická). Oddenek je na rozdíl od kořene a stromu charakterizován 1. principem spojitosti (kterýkoliv bod oddenku může být libovolně spojen s kterýmkoliv jiným bodem, aniž by existoval apriorní princip regulace spojení), 2. principem heteronomie (vzájemně se spojují fenomény odlišného druhu a řádu), 3. principem mnohosti, 4. principem bezvýznamného přerušení (oddenek může být kdekoliv přerušit, aniž by mu to znemožnilo rekonstrukci a další existenci) a 5. principem kartografie a pauzování (oddenek není založen na nekonečné reprodukovatelnosti téhož, ale podobá se tvorbě mapy, na níž jsou „pauzovány“ nové útvary a území). Metafora oddenek — kořen se u Deleuze a Guattariho váže na metaforu nomád (kočovník) — usedlý. (Pozn. překl.)

postoje současně *proteo-* a *fixofobického****, tedy obavy, že se nikdy nedosáhne špičkových, vrcholových prožitků (a nikdy nebudou nalezeny stezky vedoucí k vrcholu), a současně obavy, že se vrcholu dosáhne (s vědomím, že ho dosaženo bylo) a že tedy odtud již všechny cesty vedou jen a jen dolů... Ideál tělesné výkonnosti, těla vybaveného tak, aby mohlo odehrát všechny melodie, ty již složené i ty ještě nezkomponované, bude sběrači prožitků neustále, na věky věků, unikat. Je však možné, že se v nějaké chvílce podaří tento ideál naplnit. Není však známo a nechce se vědět, která z těch dvou eventualit je horší. Nelze opustit víru v to, že se někdy dosáhne „konečného“, vrcholového prožitku, současně však taková myšlenka naplňuje člověka obavou, že tento zážitek bude vlastně koncem jeho života, jenž přece svůj smysl čerpal z toho, že byl bytím stále ještě nenaplněným, bytím-ne-dokončeným. Takový zážitek by byl vlastně smrtí, smrtí, jež život demaskuje jako lest Thanatovu...

Proteofobie a fixofobie se navzájem podněcují a sytí. Společnými silami dbají na to, aby život na jedné straně směřoval ke stále čilému ideálnímu tělu, otevřenému prožitkům, na druhé straně aby však byl proniknut nekonečným sebestmrskačstvím. Dbají společně na to, aby žádný zážitek, žádná prožitá rozkoš nebyly uznány za vrcholné, aby žádný prožitek nebyl shledán takovým, že jej nelze zdokonalit, zlepšit nebo prohloubit. Aby nikdy nebylo možno na cestě spočinout a zanechat objevování nových světů.

Tělo ve stavu obležení

Mary Douglasová kdysi dávno ukázala, že hranice mezi „tělem“ a „prostředím“ je ve všech epochách a ve všech kulturách nejasná. Ruší tedy klid ducha, protože vyžaduje, aby byla neustále zpřesňována nebo rituálně potvrzována. Chorobná honba za tělesnou výkonností činí však úkol vymezit hranici

*** proteofobie — odpor k proměnlivosti; fixofobie — strach ze znehynění, z přílišné stability a trvalosti. (Pozn. překl.)

mezi „tělem“ a „prostředím“ sice neodkladným, současně však obtížným jako dosud nikdy. „Země nikoho“ tu zarůstá bujně rostoucími obavami, těmito živelnými hraničními záta-rasy postmoderního těla...

Většina prožitků, jež tělo může zakusit, může přijít pouze z „vnějšího světa“. Jestliže je sběratelství prožitků životní strategií, musí se tělo vnějším podnětům otevřít široce a pohostinně (v současném vědomí je absence smyslových podnětů nejkrutější, nejnelidštější formou ponížení a degradace, a je-li dovedena do krajnosti, pak se stává nejrafinovanější formou mučení). Opakujeme, že výkonnost těla se měří právě stupněm vlastní otevřenosti. Toto nutné a žádoucí odhalení a otevření se vnějším podnětům ovšem podryvá princip soukromého vlastnictví těla: živý pohraniční pohyb, tato nutná podmínka bohatosti prožitků, zbavuje možnosti plně kontrolovat tělesnou výkonnost, která je přece stejně nutnou podmínkou vstřebávání dojmů. Schopnost vstřebávat prožitky se může povážlivě ztenčit, oslabí-li se pozornost pasových a cel-ních úředníků. Víza pro vjezd je proto třeba udělovat opatrně: neomezí ale nakonec tato střídmost a zdrženlivost objem po-tenciálních prožitků a nezbaví tělo bůhví kolika ještě nezná-mých prožitků?

Žebříček dvaceti nejprodávanějších knih se v Americe sa-mozřejmě mění každý týden, stejně jako obliba ostatního zboží podléhajícího módě. V každém žebříčku, v kterémkoliv týdnu lze však na čelných místech najít vždy dva typy knih. Jsou to za prvé kuchařské knihy a za druhé návody na zhubnutí. Nejsou to ovšem obyčejné kuchařské knihy, ale soubory receptů vysoce rafinovaných, exotických, téměř nadpozemských, jež uvádějí smysly v šílený tanec, protože chuťovým buňkám slibují ještě nezažitě rozkoše a očím, nosu a ústům ještě nikdy neprožitě vzrušená. Vedle kuchařských knih, jako jejich neodmyslitelný stín, leží recepty na zázračné diety, detailní předpisy na autodrezuru a askezi — inventáře rozkoší, jež je nutno tělu odepřít. Tyto druhé knihy poučují o tom, jak je třeba léčit rány zasazené podle návodu knih prvních a jak z těla vyhnat nečistoty, jež tam byly podle nich vpraveny. Ty-to druhé knihy vyprávějí o tom, jak se sebeumrtvit ve jménu

toho, aby tělo bylo způsobilé prožít vytržení, k jejichž vyvolání slouží knihy první.

Představa dokonalého stavu *moderního* těla měla podobu renesanční harmonie řídicí se principy přiměřenosti, umírněnosti, zdrženlivosti, klidu a rovnováhy. Společenské vědy, věrný tomuto ideálu, vymezovaly potom lidské potřeby jako sklon k zmírnění nebo vyloučení napětí a stav uspokojení, satisfakce potřeb pak jako absenci, nepřítomnost napětí; dokonalou společnost — horizont i kritérium pokroku — popisovaly jako stav, v němž pohyb utichá, protože již není možná žádná změna k lepšímu. *Postmoderní* praktiky tělesné drezury však mají opačné důsledky: jejich výsledkem jsou konstrukce gotického stylu, budované výlučně z excesů a krajností, tlaků a protitlaků a proti zhroucení chráněné vzájemným rušením napětí, z nichž každé samo o sobě by ke zhroucení konstrukce stačilo, kdyby zůstalo bez protiváhy. Jinak se tedy rýsují i lidské potřeby, jež jsou těmito praktikami vyvolány v život. Nejde už o únik před napětími a tenzemi, ale o jejich vyhledávání a poté o jejich dovedení do extatické krajnosti, o vyždímání poslední kapky rozkoše, jež je v této extázi přítomna. Jde ale také o to, aby napětí a tenze byly vybírány jaksi s nadhledem, „rozumně“, aby jedno napětí vyrovnávalo a kompenzovalo zhoubné následky druhého, aby tedy žádné neměřilo šance nových napětí a nových extází. K tomu, abychom se opili, je třeba nejvybranějších nápojů a stejně rafinovaně vymyšlených prostředků je pak třeba k tomu, abychom vystřízlivěli. Stav bez napětí není vizí postmoderního štěstí, je spíše postmoderní noční můrou, zlým snem.

A za to všechno postmoderní člověk, soukromý vlastník těla, odpovídá. Ochrana hranic a ovládání terénu uvnitř nich je jeho povinností a závazkem. Obrovitost úkolu, umocňovaná ještě přirozenou mnohoznačností všeho, čeho se týká, odpovídá náladě v obležené tvrzi. Tělu a především jeho výkonnosti hrozí nebezpečí ze všech stran. Vůči ohrožení se ale přitom nelze účinně obrnit, protože pohybu přes hranice se nelze vyhnout — naopak, je třeba jej aktivně povzbuzovat, stimulovat, neboť jeho intenzita je cílem „výkonnosti“, který jí dává smysl. Je to tedy obležení, z něhož se nelze dostat, ale

z něhož se ani dostat netoužíme. Je to obležení do konce života, život v tvrzi. Nelze se proto divit, že nikdy zcela nevyhaslé uhlíky obav čas od času vzplanou plamenem paniky — obvykle na kratinkou chvíli — a rychle zase pohasnou. Od rána do večera cítí obyvatel obležené tvrze v každém kousku chutného jídla jed a při každém tělesném cvičení pátrá po jeho zhoubných vedlejších důsledcích. Pro klid duše přece ale neodřekne svým chuťovým buňkám rozkoše a svému tělu vzrušení. Sběrač prožitků není asketou ani mnichem a moderní vzorec sebeovládání a sebezdokonalování prostřednictvím odříkání, abstinence a pohlavní zdrženlivosti nebyl vymyšlen pro něho. Podezření se ale stále hromadí, že dne na den rostou a spolu s nimi vzrůstá nepokoj, neklid a strach. Obávám je třeba dát průchod, je nutno najít cíl, na nějž bychom své znechucení vlastními slabostmi odpálili. A ten cíl se dříve nebo později najde: ten či onen druh potravy, ta či ona pochutina, ten či onen druh tělesného cvičení budou shledány odpovědnými za stav obležení, stanou se konkrétním a přesně popsaným protivníkem, na něhož bude možné namířit hlavně pevnostních děl a palbou jej donutit k ústupu... Škodlivé látky je ale také možno vyloučit tak, že budeme požívat látky jiné, oslabující efekty jedněch činností je možné eliminovat tím, že se tělo podrobí jiným cvičením; je možné učinit něco konkrétního, protože již nejsme odkázáni na bezmocné a nečinné přihlížení škodám. Energie, s níž se vedou kampaně proti „zdrojům zla“, přináší chvilkovou útěchu, srdci pak příjemný pocit, že nepřítel číhající u bran tvrze byl poražen a pobit a že se ho již není třeba bát. Ideál tělesné výkonnosti je však — jak jsme ostatně již několikrát řekli — vnitřně rozporný (nemluvě ani o aporetické[†] povaze touhy utéci smrti, jejímž postmoderním výrazem a dýmovou clonou je tělesná výkonnost) a není nikdy dosažitelný, a proto každý následný výbuch masové hysterie je „řešením“ jen na krátký čas. Určitá část potravin je vymetena z kuchyně, vydýchaný

[†] aporetické, odvozeno od aporie, což znamená bezradnost, obtížnost; obtížně řešitelný nebo logickou úvahou neřešitelný problém; neschopnost dospět k řešení problému, protože obsahuje neřešitelné rozpory. (Pozn. překl.)

vzduch je vyměněn, tělo je cvičeno nějakým novým způsobem — ale obležení trvá dále, osvobodit se z něho není možné a úskočný a vychytralý nepřítel je stále stejně po zuby ozbrojen jako předtím...

A tak tedy trvá poptávka po stále nových a stále rafinovanějších důvodech paniky. Jediným výsledkem předvčerejší hysterie a včerejší války je zrychlení pohybu setrvačnickového kola, jež udržuje v chodu továrny vyrábějící jedy a protijedy, a nezadržitelná vynalézavost producentů protijedů — dokud ony samy nebudou demaskovány jako jedy.

Dotek a chuť

Každé Já dokáže vykouzlit *Jiného* a samo je tímto kouzelním vyvoláváno v život. Avšak každé Já si vykouzluje svého Jiného k obrazu svému. Jiný vykouzlený prostřednictvím Já sběrače prožitků se velice liší od Jiného, jehož vykouzлил dodavatel statků.

„Jiný“ dělníka/vojáka, tedy dodavatele statků, byl „substanciální“ — to znamená, že se podobal věci, byl jako věc, byl nahrubo tesaný, těžký, tvrdý a odolný, jak se sluší na „přírodní objekt“. Měl prostorové rozměry a váhu, byl neprostupný a existoval jaksi tvrdošjně a svéhlavě, takže nebylo možné ho nějakým myšlenkovým úsilím prostě „zbavit bytí“. Byl *hmatatelný*, bylo možné se ho dotknout a chytit do dlaní, stejně jako se dotýkáme věcí a bereme je do rukou. Byl střídavě surovinou k hnětení, formování a přetváření, ale i objektem, který klade odpor svobodě pohybu. Byl stejně tak hmotou, do níž se měla otisknout dlaň, jako hmotou, která té dlani kladla odpor. Byl současně terénem pro expanzi Já i její nepřekročitelnou hranicí. Byl tedy jak předmětem vstřebávání a přizpůsobování, tak i protivníkem v zápase.

„Jiný“ sběrače prožitků, hledače dojmů, je utkán z řídké, jemné a éterické látky smyslových vjemů. Je povrchem měnícím barvy, šířícím vůně a slibujícím chuťové zážitky, magnetem přitahujícím pozornost, je provokací pro chtíč, dotěrným pokušením. Avšak zachce-li se, je možné kolem tohoto

„jiného“ lhostejně projít nebo se dokonce od něho odvrátit. Potom z našeho světa jaksi mizí, neboť jeho bytí netrvá déle než zájem, který vyvolává. Do světa sběrače prožitků vstupuje jako příslib nových vzrůsení, nezastoupených ještě v jeho sbírce. Tento svět pak opouští současně s již ukojeným zájmem či s rozčarovanou nadějí — jako balónek, z něhož byl vypuštěn vzduch, nebo jako vymačkaný citrón. Je tedy střídavě křesadlem nových prožitků i haldou, na níž se sypou již použité zážitky. Je tedy jak terénem, který vábí člověka toužícího po nových objevech a dobrodružstvích, tak neplodnou půdou ležící ladem, která již žádné nové podněty nerodí.

Kromě zjevných rozdílů spojuje tyto „jiné“ to, že oba náležejí k nepokořitelné, vší kontrole se vymykající budoucnosti, této vlasti vší neurčitosti. Proto také oba současně vyvolávají žádost i strach. „Jiný“ dodavatele statků přitahuje příslibem jednání, činu; „jiný“ sběrače prožitků pokouší příslibem prožitku. „Jiný“ dodavatele statků vyhrožuje odporem, na nějž jednání narazí, a perspektivou nedosažení cíle; „jiný“ sběrače prožitků vyhrožuje nicotností prožitku a odhalením smyslové impotence. První „jiný“ se může jevit jako *působící starosti — příliš neukázněný a neovladatelný, buď příliš tvrdý, nebo příliš křehký, může prostě vyvolávat potíže*; druhý „jiný“ se může ukázat jako *nepřijemný*, nebo může popouzet naprostým nedostatkem jakéhokoliv půvabu, či vyvolávat hněv tím, že jeho půvab je menší, než se očekávalo, prostě může *vyvolávat rozčarování*.

Prostor světa vojáka/dělníka je organizován podle kritérií *kognitivních*, poznávacích. Kartografie se tu řídí kalkulem prostředků a cílů a propočtem míry jejich vzájemného souladu. Kognitivně organizovaný sociální prostor je sedimentem cílově zaměřených činností a jim odpovídajících tvarů. Je ale také, byť až v druhé řadě, střelnicí, na níž se ověřuje schopnost jednání a činu, jakož i její meze a její praktická účinnost. Prostor, do něhož se vpisuje svět konzumenta-sběrače prožitků, je organizován podle kritérií *estetických*. Kartografie zde stvrzuje a zaznamenává zájem, jaký jsou jednotlivé předměty schopny vyvolat, jejich schopnost udržet těkající pozornost a vyvolat vzrušující zážitky; je záznamem míry souladu předmětů a hle-

daných prožitků, nebo podřízení hledání těm požitkům, jež dané předměty poskytují. Esteticky zorganizovaný sociální prostor je sedimentem honby za prožitkem, za stále novými, ještě nepoznanými zážitky a dojmy, za zážitky intenzivnějšími, než byly ty dosavadní. Je také, byť až v druhé řadě, cvičštěm, na němž se cvičí a ověřuje schopnost těla vstřebávat zážitky.

Životní způsob dodavatele statků (a tedy i pro něho charakteristický způsob jednání s „jiným“) je orientován *vnějškově*. Tento životní způsob je ožívován a posilován tázáním, co se dá dělat s vnějším světem — a tedy s jinými lidmi, kteří jsou jeho součástí — a jak ten svět předělat tak, aby se s ním dalo dělat něco více než doposud. Chceme-li tento životní způsob popsat a zaznamenat jeho dějiny, pak musíme změřit množství a hloubku stop, jež ve světě zanechal, a vyjmenovat změny, jež ve stavu tohoto světa způsobila jeho přítomnost. Životní způsob sběrače prožitků (a tedy i pro něj příznačný způsob jednání s „jiným“) je naopak orientován *dovnitř*. Tento způsob života je stimulován tázáním, co je možno v tomto světě ještě zažít, čeho se v něm lze nadít a jaké zážitky může poskytnout kontakt s jeho jinými obyvateli. Chceme-li tento životní způsob popsat nebo toužíme-li pořídit jeho kroniku, pak je nutné změřit frekvenci a hloubku prožitých vzruchů a vliv, který tyto prožitky zanechaly na tělesné výkonnosti, na schopnosti vstřebat nové zážitky a na míře horlivosti, s níž jsou a budou vyhledávány. Pro dělníka/vojáka je svět nástrojem, na němž hraje svou vlastní nebo naučenou melodii. Pro sběrače prožitků je nástrojem vlastní tělo a pouze v něm se mohou zrodit opojné tóny života.

Životní způsob žádného z našich hrdinů nevede k tomu, že organizují prostor svého světa podle morálních kritérií. Žádnému z nich by mravní kritéria nic neusnadnila, ba dokonce by mohla vést k jednání, jež by bylo v rozporu s tím, co diktuje životní strategie, a mohla by tedy komplikovat dosahování cílů, k nimž tato strategie poukazuje. V obou případech *bytí-pro-jiné* neslibuje zisk, v obou případech vyžaduje obětování či zřeknutí se toho, k čemu je jejich životní způsob povolal. „Jiný“ dodavatele statků je složkou práce, jež má být

vykonána, a jeho smysl je předem dán záměrem a prostředky, jež jsou k dosažení tohoto záměru zvoleny. Připsat mu jakýkoliv jiný či další smysl — a nedejbože dát dokonce souhlas k tomu, aby si svůj smysl sám vymezil — by znamenalo revizi záměru a narušení logiky prostředků, jež vedou k jeho naplnění. „Jiný“ sběrače prožitků je kontejnerem potenciálních prožitků. Jeho smysl je vymezen kvalitou pocitů prožitých v průběhu setkání nebo kvalitou zážitků, jež můžeme očekávat od setkání, k nimž ještě nedošlo. Obdařit „jiného“ jakýmkoliv dalším smyslem by znamenalo narušit sběračovo soustředění, porušit působení podnětů či dokonce — i toho se lze obávat — zážitky rozmělnit.

Na první pohled tedy žádný z těchto způsobů bytí ve světě nenabízí žádné velké šance mravním vztahům, neskýtá žádné naděje pro *bytí-pro-druhého*. Právě naopak — oba způsoby v nejlepšíh případě zakládají nepodstatnost mravních ohledů a způsobují, že mravní ohledy jsou chápány jako překážky a omezení, jichž je nutno se zbavit už kvůli důslednosti při realizaci vlastní životní strategie. Životní úkol dělníka/vojáka žádá vztahovat se k identitě „jiného“ lhostejně, indifferентně (což je předpoklad vyjádřený, nikoliv bez jisté dávky licoměrnosti⁷, v moderním ideálu „odosobnění“, „depersonalizace“ jednání) nebo ji dokonce ignorovat, znásilnit, rozbít a slepit ji v nový celek podle vlastního záměru. Životní úkol sběrače prožitků přikazuje chápat identitu druhého jako zdroj odlišné a dosud nezakusené rozkoše, ale také jako možnost hledat bez skrupulí jiný, nový pramen, bylo-li z toho předchozího již ochutnáno a byla-li jeho chuť shledána nezajímavou, protože novost půvabu omšela a ničeho neočekávaného se již nelze nadít. Tak se to aspoň zdá nebo zdát může.

Ale... Ve způsobu bytí-ve-světě sběrače prožitků se skrývá určitá ambivalence, dvojznačnost, která chybí v jednodušším

⁷ Licoměrnost spočívá v tom, že zlehčování a znevažování se jako „princip odosobnění“ (navrhoval jsem svého času používat pojem, který význam vyjadřuje lépe — „zastření či výmaz tváře“) jeví pouze těm, kdo sami znevažují: znevažovaní pocítují ignorování své identity jako osobní urážku a stejně osobně a přesně adresovanou křivdu (srv. o tom také úvahy Richarda Sennetta v *Authority*, London 1993).

a přímočařejším způsobu života dodavatele statků, který je střížen na míru projektu, jenž má být realizován, a práce, která má být vykonána. Tato dvojznačnost je zakořeněna v samotné činnosti sběratelství zážitků — či spíše v typu spojení se světem, k němuž povaha sběratelství sběratele nutí. Nechce-li sběrač předem zhatit všechny své naděje, nemůže si dovolit „odosobnění“, „depersonalizaci“, „výmaz tváře“ toho druhého, nemůže prostě znevážit jeho odlišnost a svébytnost, což všechno je naopak výchozím předpokladem a podmínkou zdárného výkonu dělníka/vojáka. Je ovšem pravda, že sběrač chápe „jiného“ pouze a jen jako *dodavatele*, nikoliv jako příjemce prožitků, a z povahy věci tedy chápe transakci s ním jako akt jednosměrný a asymetrický a nestará se přitom o vzájemnost při výměně či směně služeb. Vtip je ale v tom, že „jiný“ nemůže splnit úkol mu daný a nemůže dodat očekávané prožitky, jestliže si nezachová svou odlišnost, jinakost (a přitom to musí být odlišnost, jinakost neproniknutelná, neodhadnutelná a nikdy ne zcela předvídatelná, taková odlišnost, která je neodlučným znakem *budoucnosti*). Dokonce i tehdy, když je sběrač prožitků beze zbytku zahlcen touhou a snahou ukojit svou vlastní potřebu rozkoše, je v jeho „dobrém“ zájmu (bez ohledu na to, zda si toho je vědom či nikoliv) pečovat o zachování odlišnosti „jiného“ a starat se o to, aby jeho neopakovatelná identita nevymizela, ale aby se naopak plně rozvinula a hrála všemi přirozenými barvami. Jinými slovy — ačkoliv „falešné vědomí“ může tento fakt zastřít, je sběrač prožitků životně a z čistě egoistických důvodů zainteresován na obraně (a dokonce aktivní kultivaci) práv „jiného“ na odlišnost, svébytnost, sebeurčení a autonomii. Je jasné, že býti zainteresován není totéž co vědět a vědět neznamená jednat ve shodě s tímto věděním, tím spíše, že jednání, jaké by toto vědění vyžadovalo, je samo rozdíráno ambivalencí a v praxi naráží na rozpory vpravdě aporetické. (Psal jsem o tom ve čtvrté části *Postmoderní etiky*). Přijetí odpovědnosti za odlišnost a suverenitu „jiného“ není v případě postmoderního sběrače prožitků nikterak transcendentní nutností. Je však nepochybně nutnou podmínkou naplnění onoho bytí-ve-světě, jež je sběračovým údělem.

A právě proto se také musí objevit v pravidlech jeho „profesionálního chování“.

Připouštím, že jako ve všech případech, kdy jsou existenciální analýzy konfrontovány s životní praxí podřízenou aktuálním zájmům a věděním, jež máme aktuálně k dispozici, neslibuje předchozí analýza „hraničního vědomí“ sběrače prožitků žádnou pevnou, trvalou oporu pro morální jednání a angažování se. Základ, který pro mravní jednání nabízí, je spíše slabý a vratký. A stěží tomu může být jinak, když si morálka může přát neotřesitelné základy pouze k vlastní škodě a sebezáhubě. Současně je však třeba varovat před přirozeným pokušením ignorovat tento základ pouze proto, že není tak pevný, jak bychom si snad přáli a jak by to vyžadovala určitost mravního jednání. Pokud pak jde o naději či očekávání morálního jednání, je orientace na „vychutnávání“ světa při všech nebezpečích, jimiž je obtížena, lepší vidinou než orientace na „manipulaci“ světem. Manipulátora pramálo zajímají tvary, jež objekty manipulace „ze své přirozenosti“ mají, a kladou-li objekty jeho záměrům odpor, reaguje hněvem a zdvojnásobeným úsilím je zničit. Požitkář jedná opačně: touží po tom, aby objekty či předměty vychutnávání měly chuť a vůni, a to chuť a vůni osobitou, odlišnou a neopakovatelnou. Zkušený požitkář *může* (ačkoliv — a tvrdošijně to opakujeme — žádná nutnost tu neexistuje) dokonce nabýt schopnosti *napomáhat* předmětům rozvíjet jejich osobitou chuť, tento výchozí bod požitků, jež mohou nabídnout pouze ony. Vždyť vůni libou smyslům, půvabem oné věci, kterou nazýváme „jiný“, je její odlišnost, jinakost, jediná a neopakovatelná, jakož i odlišnost *subjektivní* podstaty, odlišnost, jež činí Jiného nikdy nevysychajícím zdrojem neočekávaných událostí. Tatáž síla, která dělí a separuje hledače požitků, je v principu nakonec může spojovat a smiřovat. Může (ačkoliv nemusí) jim napovídat, jaký smysl má tolerance vzájemných odlišností, ba dokonce jim může vnutit myšlenku potřebsnosti *solidarity*: to znamená bytí-ve-světě, jež nachází půvab právě ve vzájemné účtě k autonomii a v přijetí odpovědnosti za individualitu každého z partnerů.

■

MEZI NÁMI NEZNÁMÝMI aneb o cizích v (post)moderním městě

ME KAŽDÝ MĚSTSKÝ ŽIVOT JE MODERNÍ, ALE každý moderní život je městský. Mluvit o „modernizaci“ života neznamena nic jiného než mluvit o jeho připodobňování městskému životu a tedy o tom, že

— v tomto životě je mnoho cest, jež mohou vést různými směry; je tedy třeba mezi nimi volit a po provedení volby dbát na to, aby cesta skutečně vedla předpokládaným směrem; nejednou je třeba cestu přerušit, vrátit se do výchozího bodu a zvolit lepší nebo aspoň jinou; a to všechno se nedá dělat bez schopnosti správně rozumět signálům a bez strachu z případného bloudění;

— signálů je na trase vždycky více, než mohou oči zaznamenat a mozek absorbovat — dokonce více, než kolik jich poutník potřebuje k tomu, aby došel tam, kam směřuje; musí proto mezi signály vybírat, odlišit důležité od nepodstatných, oddělit zrno informace od plev šumu; někdy musí silou představitosti vykouzlit smysl tam, kde se jakýkoliv smysl beze stopy ztrácí;

— cestičky je nutno vyšlapat v terénu hustě zaplněném jinými lidmi, kteří jsou hledáním cest zaujati stejně horlivě; je tedy třeba se zamyslet nad jejich záměry, domyslet, co asi mohou udělat, pokusit se odhadnout a předpovědět případnou kolizi a předejít jí;

— záměrům jiných lidí není možné zcela porozumět a jejich pohyby nelze úplně předvídat, a proto je v putování vždycky obsažen prvek rizika a náhody; nedostatek ukazatelů a absence rutiny, která by umožnila oslabit riziko volby, jsou vysilující.

Mezeru, hiát mezi tím, co by bylo k bezchybné navigaci třeba znát, a tím, co člověk o faktických a možných pohybech jiných lidí skutečně ví (nebo si myslí, že ví), vnímá obyvatel moderního města jako „cizost“ jiných lidí (a sebe samého v jejich společenství). Právě tento hiát, tato mezera konstituuje a definuje potkávané osoby jako *cizí*. Městský život vedou cizí mezi cizími. Řečeno slovy Michaela Schlutera a Davida Lee, „cizím je každý z nás, když vyjde na ulici“¹.

V této mezeře se rozprostírá ambivalence: tato mezera je současně sídlem ohrožení i svobody. Dvojznačnost situace se odráží v dvojznačnosti pocitů: radostné očekávání dobrodružství se mísí s nesnesitelným strachem ze záhuby. Mezera přitahuje a odpuzuje zároveň, vzrušuje i děsí; její půvaby i oškliivosti se navzájem živí a podněcují. Jako siamská dvojčata by nepřezila oddělení.

Tajemství štěstí obyvatele města spočívá ve snaze vyčerpát až do dna potenciál dobrodružství, který je obsažen v nedourčenosti *vlastního* cíle a směru cesty, a současně redukovat nebo aspoň oslabit ohrožení vyplývající z této nedourčenosti a ze směru cest *jiných* cizích. Tyto dva úkoly se navzájem doplňují a současně zůstávají v rozporu, protože cizími jsme my všichni a zbraň namířená proti cizímu je tudíž dvousečná. Každé omezení svobody pohybu cizích lidí může pouze redukovat náš vlastní strach, současně však bude kalit radost plynoucí z úplné svobody.

Tajemství šťastného (relativně šťastného, optimálně šťastného) města spočívá tudíž v kompromisu, v dosažení rovnováhy mezi možnostmi a ohrožením — ve smíru či „narovnání“ (*settlement*, abych použil trefného vyjádření navrženého Larsem-Henrikem Schmidtem²) mezi konfliktními požadavky, nikoliv v definitivním řešení rozporu (ten nelze nikdy zcela „vyřešit“). Problém pak spočívá v tom, aby se ze svobody ubralo pouze tolik, a ne více, kolik je nezbytně třeba k tomu, aby neurčitost byla snesitelná — a z neurčitosti pak tolik, a ne více, kolik se dá odejmout bez přistřížení křídel svobody.

¹ Michael Schluter, David Lee, *The R Factor*; London 1993, s. 15.

² Srv. Lars-Henrik Schmidt, *Settling the Values*, Aarhus 1993, s. 1—8.

Myslitelé zneklidnění životními podmínkami v moderním městě však nehledali kompromis. Představivost moderních urbanistů (nebo urbanistických utopistů) byla usměrňována a řízena sny o „poslední bitvě“, o „konečném řešení“, o definitivním zrušení jednoho z členů protikladu ve prospěch toho druhého. Osvícení urbanisté se v tomto ohledu valně nelišili od průměrných občanů odsouzených k životu v moderním městě. Nejtěžší a nejméně léčitelnou chorobou tohoto života, jak říká Alf Hornborg, je „motání se mezi steskem po *communitas*, touhou být částí čehosi silnějšiho, než je křehké Já, a strachem ze ztráty identity“³, motání zcela bezvýsledné, které obvykle končí zjištěním, že svoboda bez společenství se rovná šílenství a společenství bez svobody je otroctvím.

Dvě (bezvýsledné) strategie života mezi cizími

Obecně vzato, o „konečné řešení“ lze usilovat tak, že se řídíme jednou ze dvou stejně „racionálních“, avšak stejně bezvýsledných strategií. Jedna strategie přikazuje redukovat prvek překvapení (a tedy nepředvídatelnosti) natolik, nakolik je to možné, ba dokonce jej z repertoáru chování obyvatel vůbec vyloučit. Druhá strategie radí zbavit prvek překvapení jeho významu; proměnit pohyby „cizích“ v bezbarvé pozadí, postarádající jakékoliv kontury, jemuž není třeba věnovat pozornost a starat se o ně. Obě strategie směřují k přetvoření města v to, co Lyn Lofland nazval „zrutinizovaným světem cizoty“⁴. Svět „rutinizovaný“ je totéž co svět opakovatelných činů, které jsou podřízeny vzorcům, jež je možné se naučit nazpaměť, je totéž, co svět zbavený nahodilosti. (Obě uvedené strategie jsou všeobecně používány, ale nejsou strategiemi jedinými. Často je doplňují jiné strategie, podobně bezvýsledné,

³ Alf Hornborg, *Anthropology as Vantage-Point and Revolution*, in: *Anthropological Visions: Essays on the Meaning of Anthropology* (ed. Kaj Århem, švédsky, zde citováno z autorova překladu do angličtiny).

⁴ Srv. Lyn Lofland, *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, New York 1973, s. 176n.

postrádající navíc ještě punc oficiálního osvědčení o racionalitě. Mezi těmito strategiemi jsou nejvýraznější čas od času se objevující magické úkony spočívající v symbolickém usmrcování neurčitosti tím, že se pálí její loutka. Jinou strategií je soustředění nesnesitelné nahodilosti bytí, kterou si nelze podmanit, na vybrané kategorii cizích, „s nimiž si dovedeme poradit“ [na imigranty, Cikány, tuláky, bezdomovce, ctitele výstředních mód, vyznavače zvláštních kultů a na jiné „podivíny“], v naději — která je v rozporu s tím, co napovídá zdravý rozum —, že tím, že se jich zbavíme nebo že je uzavřeme pod zámek, nahodilost jako taková zanikne beze stopy a nastane vysněné království rutiny.)

Všechny utopie, tyto krystaly v roztoku stesků a nadějí moderního rozumu, dávaly přednost první z uvedených „racionálních“ strategií. Byly utopiemi uspořádaného, průzračného, přehledného a předvídatelného světa, který byl „přátelsky nakloněn svému uživateli“. Je podstatné, že byly rovněž, a to téměř bez výjimky, utopiemi architektonickými a urbanistickými. (Sám pojem řádu [*ordo*] se do moderního myšlení dostal z architektury, kde původně označoval takové uspořádání, v němž se každá část hodí k jiné části a ke všem částem domohromady tak dokonale, že ji není možné odstranit nebo vyměnit bez narušení harmonie; každá změna může harmonii pouze narušit, nikoliv zdokonalit.) Čtenáře utopických spisů zarazí pronikavost i sám rozsah pozornosti, kterou autoři věnovali vytyčování ulic a náměstí, plánování fasád a vnitřků domů, kalkulaci počtu obyvatel, jejich prostorovému uspořádání a stanovení tras jejich cest po ideálním městě. Je zřejmé, že předpokládali (mlčky, ač občas o tom mluvili i přímo), že chování lidí je takové, jaké je jejich prostředí. Stačí tedy učinit skladbu ulic a domů pravidelnou a pravidelnými se stanou také tužby a jednání obyvatel. Stačí vyčistit město od všeho, co je nahodilé a neplánované, a lidské činnosti přestanou být neukázněné, rozmarné a nevypočitatelné. Plánovací úsilí bylo pro proroky utopie válkou vyhlášenou cizím, přesněji řečeno, válkou proti tomu, co není úplně vymezeno, co není úplně přesně definováno, proti tomu, co činí jiné lidi — spoluobyvatele města — cizími. Cílem války tedy nebylo ani tak porobení

a násilná konverze cizích a zkrocení neposlušných, jako spíše radikální likvidace všeho, co cizost způsobuje — všeho toho, co je v normálním, spontánně vzniklém městě jedinečné, překvapivé a co se odchyľuje od „normy“. Jinými slovy, strategickým cílem války bylo stejné městské prostředí pro stejné lidi, stejnorodost prostředí rodící stejnorodost lidských činů. Cizí byl nepřítelem uniformity a monotónnosti, oněch nevyhnutelných podmínek řádu, ale i oně vůdčí ideje urbanistických utopií (tedy utopií dokonalé společnosti, realizovaných prostřednictvím dokonale plánovaných měst), která chtěla vyloučit všechno, co je v cizích cizí a tedy cizí jako takové.

Ve *Svědění oka* — asi nejpronikavější studii o idejích, jimiž se řídilo plánování moderních měst a jež utvářely skutečnost městského života natolik, nakolik byl v rukou a pod vlivem urbanistických plánovačů — dospívá Richard Sennett k závěru, že „mřížka“ (*grid*, město složené z ulic, které se pravouhle protínají, z podélných a příčných řad bloků identického tvaru a rozměrů) nejplněji a nejdůkladněji vyjadřuje sen urbanistů zamilovaných do řádu, sen o stejnorodém, homogenním, neosobním, emocionálně ztlumeném a neutrálním prostředí. Mřížka nahrazuje výrazné a odlišující se, smyslem naplněné a smysl nabízející městské objekty anonymními křížovatkami a stranami identických čtverců. Jestliže mřížka vůbec něco symbolizuje, pak je to primát výkresu před skutečností, logického rozumu před nerozumnou živelností. Je symbolem záměru ujařmit rozmary přírody a dějin tím, že jsou vtlačeny do rámce neúprosné zákonitosti, z níž se nelze vymanit. Mřížce je možné rozumět, říká Sennett,

jako zbrani ukované proti specifice prostředí, počínaje prostředím geografickým. Ve městech, jako je Chicago, byly mříže položeny na vysoce nepravidelný terén... Specifické vlastnosti terénu, jež bylo možné nivelizovat, jako terénní vlny, rybníky, potůčky, byly vyrovnány nebo vysušeny. Přírodní překážky, jimž nebylo možné se vyhnout, jako zákruty řek nebo tvary pobřeží jezer, se plánovači prostě rozhodli ignorovat, jakoby předpokládali, že nic takového, co tyranie mechanické geometrie nedokáže zlomit, ani neexistuje... Město přenesené z rýsovacího prkna na zemi mělo pohltit, ni-

koliv přirozeně vstřebat venkovské statky a osady rozseté na terénu Manhattanu 19. století.⁵

V praxi se však — oproti původnímu záměru — ponížení a znevážení nezkrotnosti přírody a výstřelků historické náhody ukázalo jako obtížné a problematické. Ještě více pak včerejší utopisty deprimovalo a mátló zjištění, že jejich úsilí se obrátilo v nic, že nevydalo kýžené plody, že geometrická elegance města-mřížky nevyprodukovala očekávané účinky. Mřížka neučinila městský prostor stejnorodým, přehledným a pohostinným. Mřížka okamžitě zplodila novou různorodost, stala se osnovou, na níž se zápalém, vesele, pestře a nepředvídatelně tkala své nikým neplánované vzory vzdorovitá a rozpustilá městská společenství. K údivu i rozhořčení plánovačů museli průkopníci sociologie města, chtěli-li zachytit nikoliv předpoklady, ale realie městského života, namalovat na mapu Chicaga místo geometricky prostých a elegantních mřížek čáry všelijak zakroucené, křivky a obloučky. Výsledný tvar nakonec nutně ignoroval řádotvorné záměry mřížky, stejně jako idea města-mřížky ignorovala přirozenou anarchii přírody a dějin.

Město, jež se vynořilo z moderních dějin, je vším možným jen ne stejnorodým prostorem. Je spíše souborem kvalitativně odlišných prostranství s diferencovanou atraktivitou. Každé území se liší nejen typem obyvatel, ale i druhem cizích, jež je možné v jeho ulicích potkat. Hranice mezi územími jsou někdy vedeny výrazně, jsou opatřeny znameními a pečlivě střeženy, častěji jsou však rozmazané, postrádají symbolické bariéry a strážce. Jsou však opakovaně předmětem sporů a terénem potyček, jsou důvodem k právním sporům a výzvou k lokálním výzvědným i skutečným válkám. V takovém prostoru je přítomnost cizích věcí stupně, je věcí nezměnitelně relativní. Mění se, roste nebo klesá podle pohybu mezi územími, přičemž rychlost a hloubka proměn je pro různé druhy cizích různá. Vlastní prostředí jedněch je pro jiné nepřátelským územím. Svoboda pohybu po městě se tak stala základ-

⁵ Richard Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, London 1993, s. 52.

ním činitelem *rozvrstvení*. Výše pozice zaujímané v městské hierarchii se dá měřit stupněm, v němž se lze vyhnout tomu, abychom byli natrvalo spojeni pouze s jedním, vymezeným územím. Dá se tedy měřit vlastnictvím bohatství a disponibilních zdrojů, které dovolují „přeskočit“ území, jež jsou pro jiné zakázána, a které tak umožňují přístup ke všemu, co je ve městě atraktivní.

Toto zjištění lze vyjádřit také jinak: obyvatelé měst jsou rozvrstveni podle toho, v jakém stupni mohou žít tak, jako by bylo možné v praxi aplikovat druhou z výše uvedených strategií, tedy podle stupně, v němž mohou nebrat v úvahu přítomnost cizích a nevzrušovat se nebezpečími, jež z ní mohou vyplývat. Jde o to, že disponibilní zdroje, které umožňují žít beze strachu z cizích, jsou mezi potenciální vlastníky rozděleny velmi nerovnoměrně. Početní obyvatelé dnešního města nemají prostředky k tomu, aby si mezi strategiemi mohli vybírat, a příliš často musejí mapu „obydlených území“, dokonce i „veřejných prostranství“ (tedy prostranství obecně přístupných) přistříhnout do rozměrů přesně vymezené, ghettu se podobající čtvrti. V nejlepším případě pak mohou cizím bránit v přístupu do čtvrti, která se stala jejich rezervací. V této rezervaci zanechávají pečeť vlastnění a na jejích hranicích staví zátarasy, jež mají varovat vetfelce. Těmi zátarasy jsou, použijeme-li seznamu, který pořídil Dick Hebdidge, „rituály, osobitě oblečení, rozbíjení lahví a okenních tabulek, porušování předpisů, fyzické napadání, dožadování se práva a spravedlnosti“⁶. V americké angličtině se dnes pro označení území „se špatnou pověstí“ používá termín „*no go*“, který však znamená různé věci podle toho, ze které strany se na označené území díváme. Pro šťastlivce, kteří mohou bydlet a pohybovat se vně označované čtvrti, „*no go*“ znamená „*no go in*“, zatímco pro ty, co se nacházejí uvnitř, znamená „*no go out*“. Ta část obyvatel města, jimž se dostalo volnosti pohybu po územích, jež si přejí navštívit, má v důsledku tohoto rozvrstvení možnost ignorovat obyvatele ghett jako „skutečně existující“ cizí, čili takové cizí, jež je možné cestou potkat a na

⁶ Dick Hebdidge, *Hiding in the Light*, London 1988, s. 18.

setkání s nimiž by bylo žádoucí se předem připravit. Kombinace sítě vnitroměstských autostrád a průběžných ulic umožňuje pohyblivým pevnostem-limuzinám s neprůstředními okny a nevylomitelnými zámky pominout prostory, na nichž takoví cizí řadí. Je možné jimi bezpečně proplout a nenavázat s domorodci žádný kontakt. Obecně známá diferenciaci městských čtvrtí — atraktivita jedněch a naprostá nehostinnost druhých — se nedá vyhladit, ale privilegovaní si mohou dovolit ignorovat území nejvíce odpuzující. Tato území existují mimo jejich zorné pole a mimo jejich přemýšlení. Privilegovaná a privilegující svoboda se zčásti měří velikostí těch území, jimiž není nutné se zabývat, jež není nutné brát na vědomí a vůči nimž je možné se chovat tak, jako by „reálně neexistovala“. Měří se také tím, zda a v jaké míře závisí na privilegovaných, které čtvrti má při hledání příjemných zážitků smysl navštívit a kterým je třeba se důsledně vyhnout.

Shrňme tedy: městský život má pro různé obyvatele různé významy a diferenciaci významů se týká také obsahu pojmu „cizí“ a souboru lidí, kteří pod toto označení spadají. Je to triviální zjištění, ale je třeba ho zarputile připomínat s ohledem na téměř všeobecný sklon (jemuž nepodléhají badatelé etnických, třídních, generačních a ženských subkultur) popisovat zkušenost městského života pouze z perspektivy postmoderní, demokratizované, ale současně také zkomercializované verze *flaneurismu*, *zevlounství*. To přece byla kdysi zábava velmi omezeného okruhu zámožných lidí, která je dnes dostupná mnohým, byť stále ještě ne všem obyvatelům měst. Zdaleka ne všichni obyvatelé města se již vypjali do výšin „plně rozvinutého konzumenství“. Je třeba pamatovat na to, že vždycky, když je řeč o „flâneurovi“ (zevlounovi), je ve hře dvojí, ambivalentní tvář svobody — svoboda pohybovat se po libovolných územích města a svoboda ignorovat a vyhýbat se „nežádoucím cizím“. Právě tato dvojakost je nevyhnutelnou podmínkou zevlounovy zkušenosti.

Cizí, jak ho vidí zevloun

V řadě znamenitých studií současného městského života a zejména v úvaze nazvané *Citysex*⁷ dánský sociolog kultury Henning Bech vypočítal znaky, jež tvoří životní zkušenost dnešního zevlouna. Jako motto k článku *Společný život* použil Bech citát z díla anglické spisovatelky Charlotty Brontëové, která popsala „údiv a rozkoš“, „extázi svobody a radosti“, jež zažívala při procházkách Londýnem, „když se toulala, kam ji náhoda zanesla“, a kdy se „jen zlehka dotýkala života pádícího kolem“. Nechat se unášet náhodou a zároveň nacházet život všude tam, kam nás náhoda zavede — a to takový život, který *pádí okolo* (a který zůstává v zorném poli dostatečně dlouho, aby byl zaznamenán, ale ne příliš dlouho, aby zadržel pozornost, aby ji svázal a zbavil svobody hnát se za další náhodnou příležitost, dosti dlouho k tomu, aby nasadil fantazii ostruhy, ale ne tak dlouho, aby křídla fantazie přistříhoval nějakými fakty) — to je pravý zdroj rozkoší a vzrušení, zážitek velice blízký erotické, orgasmické rozkoši. To je tedy ve zkratce poučení, jež Bech vyvodil z analýzy městské zkušenosti.

A to všechno nikoliv *navzdory*, ale *díky* „všeobecné cizotě“, která ovládá městský život. Tedy nikoliv v důsledku magické proměny distance v intimní blízkost, v důsledku zrušení vzájemného vyobcování lidí vůči sobě cizích, ale naopak: jestliže v městské zkušenosti nabývá vrchu rozkoš nad strachem, který je její stejně všeobecně přítomnou složkou, pak pouze díky *udržování* cizích *ve stavu cizoty*, zmrazení distance, vyhýbání se sblížení. Právě z blahého pocitu vzájemného vyobcování vyplývá rozkoš oné zvláštní, pouze zevlounovi známé beztravné rozkoše — rozkoše, která není obtížena starostí o následky, o závazky, jež z ní mohou vyplynout, o důsledky, jež by bylo

⁷ Henning Bech, *Citysex*, referát na mezinárodní konferenci *Geographies of Desire: Sexual Preferences, Spatial Differences* konané na Amsterdamské univerzitě 18. a 19. června 1993. Srv. také *Living Together in the (Post)modern World*, referát ze sekce *Changing Family Structure and New Forms of Living Together* na Evropské sociologické konferenci ve Vídni 26.—28. srpna 1992.

třeba vyvodit, „kdyby se něco stalo“. Podmínkou rozkoše je tu vědomí, že následky (ex definitione obtížně kontrolovatelné), objeví-li se vůbec, nebudou trvat déle než chvíle rozkoše sama (a ta je kontrolovatelná snadno).

K lepšímu postižení povahy pouličních setkání, jež umocňují a zesilují vzájemnou cizotu, místo aby ji destruovaly, použil Erich Fromm metaforu fotografické „momentky“:

...fotografování se stalo náhražkou vidění. Přirozeně se na fotografovaný předmět musíme podívat, abychom na něj namířili objektiv... Ale podívat se na něco neznámá vidět to, vnímat. Vidění je lidská funkce, jeden z největších darů, jež člověk dostal, vyžaduje aktivitu, vnímavost, zájem, trpělivost a soustředění. Udělat momentku (agresivita anglického výrazu *snapshot* tu mluví sama za sebe – pozn. Z. B.) znamená v podstatě, že jsme akt vidění změnili v akt získání předmětu...

Anglické označení pro momentku *snapshot* je složeno ze dvou částí, z nichž obě jsou stejně důležité — *snap*, „třesk“, „prásknutí“ (jako v idiomu „jako když bičem práská“) a *shot*, „výstřel“. Jde tu o *výstřel* a tedy o to, že kulka narazí na to, na co je namířena hlaveň, neponechávajíc stop na tom, kdo stiskl spoušť. A současně jde o to, že je to *třesk*, pouhé „prásk“, pomíjíví chvílka. Kontakt mezi střelcem a cílem netrvá déle než čas potřebný ke stisknutí spouště. Vidění na způsob momentky — vidění, které *nevidí* — je událostí pomíjíví jako ozvěna výstřelu (neomezuje tedy budoucí výběr cílů), je *epizodou* (čili svébytnou událostí, nespojenou ani s tím, co se událo před tím, ani s epizodami, které teprve přijdou; epizody osvobozují od tíhy minulosti a od starostí o budoucnost).

Povrchnost, emocionální plytkost, časové zploštění, dělení času na navzájem nespojené fragmenty, to byly kdysi rozkoše, jež mohl zažívat pouze zevloun, tento průkopník vidění bez vidění a kontaktu bez doteku, objevitel umění vnořit se do půvabů a osudů druhého člověka tak důmyslně, že pro nořícího z toho nevznikají nižádné závazky a povinnosti. Dnes jsou ty-

⁸ Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, London 1974, s. 343. (Česky: E. Fromm, *Anatomie lidské destruktivity*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 339.)

to rozkoše dostupné většině (ačkoliv ne všem) obyvatel města, a ti, kteří staví dekorace pro zevlounovy příhody a dobrodružství a kteří předem promýšlejí, jak uspokojit utajované tužby budoucích zevlounů, o tom všem dobře vědí a mnou si ruce při pouhém pomýšlení na to, jak nepřeborné obchodní možnosti skýtají povrchní rozkoše. *The Face* je jedním z početných „obchodů vysokého lesku“, které dnes představují svět stržiený na míru zevlouna a které jsou přitom samy součástí (a nedostižným vzorem) toho světa. Svědomitý a pronikavý badatel tohoto světa Dick Hebdidge⁹ říká, že *The Face* může sloužit jako obraz nové městské skutečnosti: „Dívání se, koukání, okukování má přednost před viděním (a vidění před poznáním)... Skutečnost je tenká jak papír, na němž je vytištěna. Nic neskrývá. Pod jejím obrazem či za ním se nic neskrývá, a není tedy skryté pravdy, kterou by bylo třeba odhalit a objevit...“

The Face neslouží ke čtení, po tomto obchodu je nutno se toulat, zevlovat a nechat se unášet. „Čtenář“ má právo použít ke sbírání vjemů jakékoliv prostředky a k dosažení svého uspokojení je smí libovolně kombinovat. (Ex definitione ve světě, v němž není monogamických / monoteistických / monadických subjektů, není možné cizoložství; tam, kde není norma, není „perverz“...)... „Čtenář“, který se nechá unášet, se může textem těšit bez toho, že by musel skládat manželský slib nebo uzavírat hypotéku na nákup domu.

Stručně a krátce, *The Face* dává svým zákazníkům na vědomí, že existuje neodvolatelná a nezrušitelná odluka mezi „užitkovými, rozkošnickými hodnotami a závazkem ‚milovat, pečovat a poslouchat‘“. V jiné práci jsem ukázal, že tato odluka, toto odloučení je jedním z hlavních postmoderních mechanismů toho, co označuji jako *adiaforizaci**. Adiaforizací ro-

⁹ Srv. Dick Hebdidge, *Hiding in the Light*, s. 159n.

* Pojem *adiaforizace* zavedl Zygmunt Bauman poprvé v roce 1990 v přednášce v Amalfi u příležitosti udělení ceny za nejlepší evropskou sociologickou knihu roku 1989 (jíž byla *Modernity and the Holocaust*). Termín je vypůjčen z kanonického církevního diskursu, v němž „adiaforické“ označovalo vše, co bylo neutrální z hlediska církevního kánonu. Pojem přenesený na půdu etiky znamená, že určité kategorie jednání jsou oproštěny od mravního hodnocení, jsou pokládány za „eticky indiferentní“, za

zumím odírání, olupování mezilidských vztahů o jejich morální význam a smysl, vyloučení těchto vztahů ze sféry morálního hodnocení, jejich chápání — a to v teorii i praxi — jako „morálně indiferentních“. Setrvačnicková kola adiaforizace se začínají roztáčet ve chvíli, kdy navázaný vztah spojíme pouze se zlomkem osobnosti, kdy předmětem vztahu jsou pouze vybrané („věci se týkající“, „relevantní“, „užitečné“, „zajímavé“) aspekty partnera. Pouze *plné* vztahy, vztahy zahrnující partnery jako *celé* bytosti (a to v prostorovém i časovém smyslu) jsou totiž natolik obsažné, aby pojaly i vzájemnou odpovědnost, bez níž se *morálka* vztahu nemůže naplnit. Vedle moderní byrokracie s její „nezakotvenou“, rozmazanou odpovědností a vedle moderního světa obchodu s jeho programovým časoprostorovým omezením lidských kontaktů na oblasti předvídané ve smlouvě a vnucované formálními závazky, je hlavním mechanismem adiaforizace zřejmě logika městského života, která dává přednost „dívání se bez vidění“. Morálně zubožený městský život je poddajnou materií pro jiné než mravní pudy a podněty; je ideálním terénem pro lovce prožitků, pro hledače čistě estetického, jinými starostmi nezkaleného uspokojení.

Máme-li věřit analýzám Henninga Becha, vyplývá opojný zážitek svobody bez omezení a neomezených možností, jež jsou asociovány s městským životem, nejen z různorodosti dojmů, jež se na městského člověka sypou jako z rohu hojnosti, ale také (či snad především!) z faktu „osvobození se od sebe sama“, z narkotizace či dočasného umlčení celostní a tedy morálně zneklidněné, soustředěné se pozorující osobnosti. Z podstaty věci (a tato podstata se stále znovu vytváří dobrovolnými volbami) jsou ve městě navázané svazky anonymní a osvobozené od závazků do budoucna. Tyto vztahy jsou nasyčeny konzumním duchem: vstupuje se do nich pouze proto, aby se z nich mohlo utéci, jakmile se zásoba rozkoší vyčerpá,

takové, při nichž nedochází k rozhodování mezi dobrem a zlem. Hlavním moderním nástrojem adiaforizace byla byrokracie, která nahradila morální měřítko oddaností proceduře, organizační disciplínou a loajalitou. Srv. Zygmunt Bauman, A jeśli etyki zabraknie, in: *Kultura współczesna*, 1995, č. 1—2, s. 156. (Pozn. překl.)

netrvají pak déle než rozkoše, jež přinášejí, a zanikají beze stopy ve chvíli, kdy jiné, ještě nevyzkoušené svazky slibují rozkoše větší nebo alespoň dosud nevyzkoušené. Podobně jako se dotýkáme zboží vábně vyloženého na regálu a zase je vracíme zpět, tak ve městě navazujeme kontakty, jež zase v podstatě libovolně přerušujeme. Zájem a znechucení jsou řízeny pouze a jedině rozptýlenou a nesoustředěnou pozorností a věčně nenasyčeným, ale snadno se unavícím chtičem.

Proměnlivé a programově nezávazné kontakty neznámých se pravděpodobně řídí především hmatovým smyslem, *dotykem*. (Právě tato okolnost asi Becha přivedla na myšlenku o *erotickém* charakteru specificky městských rozkoší.) „Dívání se bez vidění“ se přece zastavuje na povrchu věcí a povrch sám se pak ukazuje smyslům jako potenciální objekt především dotykových, hmatových pocitů. Dívání se bez vidění je náhražkou, tušením a pravzorem dotýkání bez objímání, hlazení bez tulení. „Prezentace Já“ na městské ulici, adresovaná ostatním chodcům, je především, ba možná výhradně, prezentací povrchu — kompozice obrazu je podřízena anticipaci dotyku. Právě potenciální hmatové vjemy se předvádějí, vystavují se do popředí, činí se nápadnými a křiklavými proto, aby se neodbytně vnucovaly zraku.

V životě městské ulice jsou si lidé navzájem pouhými povrchy. Chodec si razí cestu středem přehlídky povrchů, jíž je sám účastníkem — procházka městem je prohlídkou expozice povrchů, v níž ten, kdo se prochází, je sám exponátem. Předváděním se obnažuje půvab exponátů (dráždí svým vzhledem, což se velmi snadno, ale mylně, čte jako výzva), ale současně se nic neslibuje a nikdo se k ničemu nijak nezavazuje. Tím se ale chodec (který si současně prohlíží a „je prohlížen“) vystavuje nesmírnému riziku. Šance opojného úspěchu a pokořující porážky jsou vyváženy a vzájemně se dokonce ruší, protože se od sebe nedají oddělit. Tím, že je subjektivita, Já, redukována na povrch (a skrývá se za povrchem jako za štítem), tedy na něco, co se dá poměrně snadno kontrolovat a dokonce libovolně měnit, je ono Já před vetřelci alespoň zdánlivě chráněno logikou městské ulice. Fakticky však, vzhledem k nevyhnutelným sémantickým nedoro-

zuměním, k nimž na výstavě povrchů dochází, musí být i velmi zkušený obyvatel města neustále ve střehu a tušit léčku. A co víc, ani nejpečlivější a nejodpovědnější kalkulace nevyloučí riziko zcela a každý pohyb bude nadále obsahovat důsledky stejně nepředvídané jako nežádoucí. I hazardní hra, která je zpočátku tak oslnivá a okouzlující, se nakonec stane nesnesitelnou, jestliže se hraje bez přestávky. A sen o poklidném přístavu — o domově — bude stále dotěrnější, až se domov nakonec promění v pokušení, jemuž se už nelze vzepřít.

Cizí ante portas

Autor základní práce o současných projevech rasového šovinismu¹⁰ Phil Cohen tvrdí, že každá heterofobie, která má etnické nebo rasové základy, tj. která klade etnické nebo rasově cizí elementy jako vnější hranice (ale současně i jako omezení, ohraničení) vlastní, individuální a skupinové suverenity, používá jako smysluplnou metaforu idealizovaný obraz „domova“ jako bezpečného úkrytu, jako místa, kde je možné zbroj a meč odložit do kouta. Tato idea — vzpomínka a sen — bezpečného domova zvýrazňuje nebezpečí, jichž jsou plné ulice a jež se dotýkají lidí, kteří se potkávají pouze na ulicích, jako nositelů potenciálního ohrožení. Tyto lidi, cizí a děsivé, je třeba zkrotit a učinit bezmocnými, držet je řádně na uzdě a na distanc:

Vnější okolí je vnímáno jako jednolitě, homogenně nebezpečné a nežádoucí, na rozdíl od prostoru za krajkovými záclonkami, v němž se „dají dodržovat vlastní pravidla“. Pojetí domova se zužuje do rozměrů tohoto nepatrného dílečku chaotického světa, dílečku, který člověk může ovládat a který pokládá za své vlastnictví, v němž má pocit „přirozeného řádu“ a v němž se lze nadít všeobecné slušnosti a „spořádanosti“.

Právě tento sen o prostoru, který je možné úspěšně bránit, o prostoru, který je obklopen neproniknutelnými a dobře

¹⁰ Srv. Phil Cohen, *Home Rules: Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life*, London 1993.

střeženými hranicemi, o prostoru sémanticky průzračném a sémioticky čistém, o prostoru bez rizika a hlavně bez rizika nevypočitatelného, činí z obvyklých neznámých (z oněch každodenních „objektů nečisté žádosti“ průměrného zevlouna) zlověstné a záhudné nepřátele. Vezmeme-li tedy v úvahu, jak složité a těžko zvládnutelné dovednosti, pracné úsilí a neúnavnou bdělost vyžaduje umění městského života, není divu, že skutečnost městského života činí pokušení „utéci do snu“ stále přitažlivějším.

Tento vysněný domov čerpá svůj smysl z protikladu mezi rizikem a kontrolou, mezi ohrožením a bezpečím, mezi bojem a mírem, mezi epizodou a kontinuitou, mezi rozkouskovaním a celkem. Tento domov je úkrytem před útrapami a nepohodou městského života, je protiváhou osudu cizího, jenž je odsouzen k životu mezi cizími. Potíž je však v tom, že tento zázračný lék si lze pouze představit a lze se ho domáhat, ale v podobě, v níž by splnil naděje v něj vkládané, jej dosáhnout nelze, protože to, co obyvatele města nejvíce trápí a před čím hledají ochranu, proniká všemi zákoutími jejich životů. Tato nedosažitelnost zázračného léku na choroby městského, rozuměj moderního, života činí z teritoriálních konfliktů jedinou reálnou modalitu „domova“ a z pohraničních potyček jediný recept na to, jak se přesvědčit o „hmatatelnosti“ jeho zdí a bran. Cizí rozložil svůj tábor *ante portas*, před branami. Právě toto blízké sousedství cizího, který se chystá k útoku, nájezdu či vloupání, dává smysl bráně, zdem i zámkům.

Cizí *ante portas* (a brána je jediné místo, kde ho lze očekávat) není oním neznámým, kterého jsme před chvílí pozorovali, není tím cizím, který tvoří pouhé pozadí městské procházky a který se občas vynoří ze své bezbarvosti, aby pobavil zevlouna. Každá podobnost, jak se říká, je čistě náhodná... Skutečnost, že oba fenomény mají tentýž název, je zdrojem početných teoretických nedorozumění i praktických komplikací. Bylo by lépe nazývat tyto dva typy cizích, kteří se utvářeli pod vlivem odlišných společenských procesů, různými jmény. Rozdílnost mezi nimi si musíme ale jasně uvědomit a nějak si s ní poradit. Cizí *ante portas* nemá onu dvojnásobnost, která charakterizuje cizího v městské ulici a činí jej

zdrojem nevyčerpatelných, i když občas drahých a nákladných rozkoší. Cizí hrající všemi radostnými barvami neočekávaných příhod, ale i temnými barvami rizika, je výtvozem zevlouna, který hledá dobrodružství. Cizí *ante portas* však sestává z tuláků, kteří touží po „trvalém bydlišti“ (a tedy i po pevných, zvukotěsných stěnách), kteří jsou unaveni a znuženi přemírou pomíjivých a hlučných dojmů, od nichž si chtějí konečně oddechnout. Ve chvíli, kdy je přemožen touhou po „domově“, proměňuje se zevloun v tuláka a cizí se proměňuje z atrakce v hrozbu, z příslibu rozkoše ve výstražné znamení — *ubi leones*. Je možné, že „cizí“ zevlounův je sedimentem *proteofilie* (lásky k proměnlivosti), zatímco „cizí“ podmanitele krystalizuje v roztoku *proteofobie* (odporu k proměnlivosti). Nevyléčitelně proteo-tvůrčí svět současného města vyvolává „filické“ i „fobické“ reakce v tomtéž čase a stejnou měrou.

V současném městě se cesty *identity* rozešly (někteří říkají, že navždy) s cestami, jež vyznačují *původ*. Ony povrchy, jež si neznámí navzájem ukazují, postrádají hloubku; žádná „podstata“, žádná „přirozenost“, která by je mohla nezrušitelně vymezit a definovat, se pod nimi neskrývá. Připomeňme ještě jednou Sennetta: dějinám povrchních setkání chybí kontinuita a konsekventnost, zážitek rozdílnosti je fragmentární, nevytváří celek (vnímání povrchu se neskládá v celostní obraz a celek nelze slepit ze sporadických, ať jakkoliv častých, ohlédnutí po povrchu).

V toku života se člověk sám sobě stává cizincem, a to proto, že dělá věci a prožívá události, které se nedají vtěsnat do rámce přiznané identity a jsou v rozporu se zdánlivě neměnnými ukazateli rasy, třídy, věku, pohlaví nebo etnické příslušnosti.¹¹

Žádná identita není zkamenělá, není dána jednou provždy. Každou identitu je třeba budovat, a to bez ustání, stále znovu a bez záruky, že postavená budova bude někdy vůbec dokončena a zastřešena. Tato obecná zásada se týká stejnou měrou i identity domněle zděděné. Identity opravdu nové,

¹¹ Richard Sennett, *The Conscience of the Eye*, s. 148.

identity projektované i „repatriační“ identity, k nimž se „vracíme“ jako ke svým kořenům, jsou zde ve stejné situaci. Není „návratu k původu“, minulost není skříň po babičce, plnou památek, kterou jsme sice načas strčili na půdu, ale kterou můžeme kdykoliv snést dolů a tretky i skvosty v ní ukryté znovu vypulírovat, aby získaly nový lesk. Identita „původu“ je jako každá jiná identita projektem; onu minulost, která má identitu údajně determinovat, je totiž nejprve třeba složit ze zlomků znaků a symbolů, s nimiž se setkáváme, obvykle zběžně a na chvíli, na městském tržišti. Z tohoto hlediska se neliší „vpředu“ a „vzadu“, ani „minulost plná zašlé slávy“ od drzé, opovážlivé a smělé konstrukce. Bez ohledu na to, zda domov našich snů umístíme do snad již ztracené nebo alespoň ztrátou ohrožené minulosti, či do krajiny světlého zítřka, je domov vždycky *projektem*, *postulátem* a vždycky vyžaduje mravenčí práci, nadšení a oddanost, aby naděje, která tento projekt živí, neuschla dříve, než bude práce dokončena...

Janusova tvář Cizího

Městský život přitahuje i odpuzuje. Je plný půvabů i nástrah. Slibuje i vyhrožuje. Podněcuje i trápí. Opájí svobodou, kterou nikde jinde nelze zakusit, a děsí perspektivou opuštěnosti a bezmoci.

Moderní příslib očistění čisté věci svobody od závislosti na slepých, neproniknutelných a mocných silách se nenaplnil. Horlivé úsilí o jeho naplnění — pokusy vměstnat městský život do tuhého korzetu rozumově vykalkulovaných pravidel a zákazů všeho, co pravidla nepřikazují — přidalo ke starým, živelně vzniklým bédám nové, uměle vytvořené. Všechno ukazuje na to, že rozpory městského života samy od sebe nezaniknou a že je zřejmě nelze nijak odstranit. Jonathan Friedman říká, že pro současné město je typická invaze pestrých, disharmonických a nezřídka vzájemně rozporných kulturních programů,

od nichž se moderní identita snažila držet v povzdálí. Tato invaze dnes dotírá do všech zákoutí životního údělu současného člověka. Jejím důsledkem je na jedné straně radost z nalézání nových významů a na druhé straně strach z vetřelce, ze lsti, podvodu a násilí. Mluví-li se o invazi, pak nejde pouze o vnější nájezd, o zdomácnění „cizích“ v prostředí, které kdysi patřilo nám, ale i o invazi zevnitř — o přiznání tužeb dříve potlačovaných a o vynoření se „cizího“ z vlastního Já.¹²

Tato invaze je ostře a bolestně pociťována zejména při procházkách městem. K nim je třeba jako jejich stále významnější součást připočíst každodenní putování tím, co Bech nazval *teleměstem*, putování světem obrazů vykouzlených na obrazovce televizoru, v němž „povrchnost“ mezilidských kontaktů, tak dobře známá z městské ulice, dosahuje logicky svého vrcholu. „Teleměsto“ je zalidněno dvojrozměrnými plochami, které klouzají po hladkém povrchu obrazovky a nikdy nejsou drsnější než ona. Také kontrasty mezi prožitky radosti a strachu se nikde jinde neprožívají se stejnou pronikavostí. Právě tady, na ulicích města nebo teleměsta, se rodí náklonnost k pomíjivým zážitkům a obliba lehoučké, plastické a plastické identity „k jednorázovému použití“, současně ale také dusivý stesk po „domově“, po „společenství“. Po tom domově a společenství, v němž by mohl aspoň na chvíli spočinout moderní Próteus** — tento kouzelník a iluzionista odsouzený k doživotnímu vyhnanství. Tyto dva pocity se rodí z téhož semene a z téhož lůna, a když mizí první, umírá jako siamské dvojče i ten druhý. Jak říká Dean MacCannell,

pro postmodernitu je ústředním problémem produkce náhražek „společenství“, které by snadno mohly kupčit s pocitem „přináležitosti“ ke společenství, jež samy vyprodukovaly... Rozsah a problematičnost tohoto výsledku sociálního inženýrství, totiž konstruování věrohodných symbolů společenství

¹² Jonathan Friedman, *The Implosion of Modernity*, cit. z rukopisu.

** Próteus — mořské božstvo, stařec znalý budoucnosti, jenž na egyptském ostrově Faru pásl tuleně Amfitritiny. Když tam přistál Meneláos na cestě od Tróje a nemohl pro nepříznivé větry odplout, přepadl Prótea na radu jeho dcery a vynutil si na něm věštbu o návratu do vlasti. Próteus se zpočátku měnil ve lva, hada, pardála, kance, vodu a strom, ale protože ho Meneláos nepustil, vzal na sebe opět svou podobu a zodpověděl mu všechny jeho otázky. (Podle *Encyklopedie antiky*, Academia, Praha 1973). (Pozn. překl.)

při jeho faktické neexistenci, bychom neměli podceňovat. Stejně tak bychom neměli podceňovat tlaky, které k takovému konstruování podněcují.¹³

Ambivalence pocitů vyrůstajících z životních podmínek městského života se jako v zrcadle odráží v mnohoznačné podobě Cizího. Cizí má dvě tváře. Jedna vzrušuje a svádí příslibem, který se skrývá v každém tajemství (Bech by tu mluvil o „sex-appealu“, o tom, že Cizí je „sexy“), slibuje netušené rozkoše a nežádá přitom na oplátku žádný závazek loajality. Na této tváři je namalován příslib neomezených možností, nikdy neochutnaných rozkoší a stále nových dobrodružství. Druhá tvář je stejně tajemná, ale toto tajemství je ponuré, hrůzné a zastrašující. Obě tváře jsou viditelné jen částečně, jsou rozmazané, rozostřené, v zorném poli setrvávají příliš krátce, než aby bylo možno si je dobře prohlédnout a prověřit tak první dojem. Je třeba značného úsilí k tomu, aby se daly rozeznat výrazné rysy tam, kde před chvílí byla — nebo kde by měla být — tvář. Je to úsilí interpretační, významotvorné. A je věcí interpreta, aby dal význam prchavým vjemům, aby z roztaveného kovu zážitků odlil zřetelný tvar jednoznačných a pojmenovaných pocitů, jež by se postupem času proměnily ve stereotypy. Je jeho záležitostí, aby od sebe odlišil a oddělil vnaďu a návnadu, rozkoš a ohrožení, žádost a zhnusení. Jeho údělem je ale také to, že od chvíle, kdy se mu podaří rozložit mlhavé prožitky na prvočinitele, bude se snažit slepit je znovu — do podoby Cizího, která šokuje svou nespojitou dvoutvárností. Mixofilie (záliba v různosti a všehochuti) a mixofobie (odpor k rozmanitosti a chaosu) budou v té věci mezi sebou svádět věčný boj, z něhož žádná strana nemůže ani vyjít jako vítěz, ale nemůže ani zcela prohrát.

¹³ Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, London 1992, s. 89.

MORÁLKA BEZ ETIKY

ETIKA JE PŘEDMĚTEM ZÁJMU FILOZOFŮ, VYCHOVATELŮ a kazatelů. Ti pronášejí etická tvrzení tehdy, když vypovídají o tom, jak se lidé vztahují k sobě navzájem a sami k sobě. Nesouhlasili by však s tím, aby byl každý popis lidského jednání pokládán za tvrzení etické. Pouhá formulace nějakého tvrzení, jež říká, co si lidé navzájem činí, nestačí samozřejmě k tomu, aby byl mluvčí prohlášen za osobu, která se kompetentně zabývá etikou. Je nanejvýš možné jej považovat za člověka, který se zabývá sociologií či etnografií morálky. Týká-li se popis nejen lidských činů, ale i společensky přijatých způsobů hodnocení popisovaných skutků (a zahrnuje-li tedy i informace o tom, zda lidé, jejichž činy jsou popisovány, s nimi souhlasí nebo je odmítají), pak tvrzení v popisu obsažená náležejí do „etnoetiky“. „Etnoetika“ tedy vypovídá o názorech dané skupiny lidí na to, co je dobré a co je špatné, ale nepředpokládá přitom, že se mluvčí s popisovanými názory ztotožňuje, a vůbec už netvrdí, že by si popisované názory zasloužily příznivé přijetí, a to vlastně pouze proto, že je sdílejí lidé, kteří jsou předmětem popisu. „Etnoetika“ tedy informuje o vírách a názorech, jimiž se lidé řídí při rozlišování mezi dobrem a zlem, nic ale neříká o tom, zda jsou tyto názory dobré či špatné. Filozofové, vychovatelé a kazatelé souhlasně tvrdí, že k tomu, aby bylo možné proklamovat etické tvrzení, nestačí říci, že určití lidé pokládají určité skutky za dobré nebo špatné. Filozofové, vychovatelé a kazatelé pokládají etiku za své poslání a žádný z nich by „obyčejným lidem“ nepřiznal právo na vynášení soudů vypovídajících o tom, co je dobré a co je špatné, a žádný z nich by

také nesouhlasil s uznáním takovýchto „laických“ soudů za dostatečně autoritativní bez dodatečného ověřování a odzkoušení.

Etika je něčím více než pouhým popisem toho, co lidé dělají. Je dokonce více než jen popisem jejich názorů na to, co jsou povinni dělat, aby byli lidmi slušnými, spravedlivými a dobrými, aby, obecně vzato, „byli řádnými lidmi“. Etická tvrzení ve vlastním slova smyslu jsou taková tvrzení, jejichž pravdivost nezávisí na tom, co lidé dělají, ani na tom, co si myslí, že jsou povinni dělat. V případě rozporu mezi etickými tvrzeními a reálným jednáním nebo přesvědčením „obyčejných lidí“ etikové prostě prohlásí, že se „obyčejní lidé“ mýlí. Jedině etika je schopna a má právo prohlašovat, co se opravdu má dělat, aby dobru bylo učiněno zadost. Dokonalá etika se podobá kodexu právních předpisů, jež popisují správná jednání všeobecně, to znamená pro všechny lidi a pro všechny časy, předpisů, jež rozlišují skutky dobré a špatné jednou provždy a bez ohledu na konkrétní okolnosti. A právě proto má být formulace etických soudů svěřena zvláštnímu druhu lidí — filozofům, vychovatelům a kazatelům, o nichž lze důvodně předpokládat, že mají v životě takové postavení, které jim umožňuje snáze se dobrat obecné, nadčasové a nadlokální pravdy. Z téhož důvodu je žádoucí těmto zvláštním lidem, expertům na etiku, přiznat postavení, jež se těší zvláštní vážnosti u „obyčejných lidí“. Ti jsou totiž pohrouženi do svých obyčejných a drobných každodenních starostí, v nichž se řídí silou zvyku, a nejsou tedy ani schopni říci, ať bychom je k tomu jakkoliv nutili, jakými pravidly se jejich jednání řídí a proč se řídí právě těmi a ne jinými. Autorita expertů na etiku je autoritou zákonodárců a soudců současně. To oni, experti na etiku, formulují zákony a oni posuzují, nakolik jednání odpovídá duchu i literě zákona. Tvrdí přitom, že právě oni mají k plnění obou těchto odpovědných rolí speciální kvalifikaci, jež je obyčejným lidem nedostupná, a to díky rozhovorům s duchy předků, studiu dokumentů svěřených jim Bohem nebo případně díky způsobilosti dešifrovat, *sine ira et studio*, nestranné a odpor nepřipouštějící příkazy Rozumu.

Povýšený vztah k etické kompetenci obyčejných lidí a absolutní autorita a priori připisovaná všemu, co na etická témata řeknou, mohou říci nebo jsou ochotni říci specializovaní učenci, jsou opřeny o předpoklad, že etické soudy nejsou dostatečně „fundovány“, „zdůvodněny“, jestliže je pro ně jediným argumentem fakt, že je „lidé pokládají za správné“ nebo že je v každodenní praxi používají. Základy, na nichž by bylo možné podle specialistů stavět budovu etického kodexu, musejí být daleko stabilnější, než jsou proměnlivé zvyky a nestálé názory. Etická nekompetentnost obyčejných lidí a autorita expertů na etiku se navzájem podporují: základem obou je totiž postulat „náležitě fundované“ etiky.

Připomeňme ještě, že tím, co experty vedlo k tomu, aby se dali do práce a setrvali při ní, nebyla všeobecná a „zdola“ přicházející žádost o radu a potřeba jistoty. Většina lidí (včetně expertů samotných, kteří v četných životních situacích odkládají své profesionální zájmy a věnují se světským záležitostem, jež se neliší od záležitostí jiných lidí) si ve většině životních situací docela dobře poradí i bez studia kodexů a bez oficiálního potvrzení správnosti učiněných kroků. Potřebu nějakého kodexu pociťují tak zřídka, že mohou životem projít, aniž vůbec zaznamenají, že takový kodex existuje či naopak neexistuje nebo aniž se dozvědí jeho obsah (podobně jako si nevšimneme krádeže věcí, jež nikdy nepoužíváme). Většina lidí — většina z nás — se řídí silou zvyku, osvojenou rutinou. Jednáme tak, jak jsme jednali včera a jak jednájí ostatní kolem nás. Pokud nám nikdo a nic nebrání v tom, abychom dělali to, co obvykle děláme, můžeme u svých návyků v zásadě setrvat donekonečna, aniž bychom pociťovali potřebu je promyšlet nebo dokonce revidovat. Posloupnost kroků je opačná než u expertů na etiku. Právě experti, nikoliv laici, jimž mají údajně poskytovat životně nezbytné služby, nemohou zůstat tím, kým jsou — totiž autoritativními zákonodárci a soudci —, jestliže laici nectí a nerespektují předpoklad, že se nemůžeme obejít bez solidně fundovaných a oficiálním razítkem opatřených principů, že jsme bez nich údajně odsouzeni k bloudění a že se nemůžeme pokládat za lidi slušné a morální, bez ohledu na to, zda si to uvědomujeme či nikoliv.

Tvrzení úporně opakovaná a podpořená četnými „hmatatelnými důvody“ mají známou tendenci k „sebeověření“: lidé systematicky poučovaní o tom, že jejich vlastní úsudek je nedostatečný a že nutně potřebují specializovaný dohled, nakonec sami začnou experty vyhledávat. Jakmile přestaneme důvěřovat vlastní intuici, začne v nás narůstat strach z možného zbloudění. Tento strach označujeme jako hřích, vinu nebo stud, ale ať již použijeme jakéhokoliv označení, vyhlížíme honem „člověka s autoritou“, který by nám pomohl navrátit blaženou, protože ztracenou sebejistotu. Právě z tohoto uměle živeného strachu se rodí potřeba morální expertizy, potřeba pocházející jakoby „zdola“, a z toho pak vzniká závislost na expertech. Jakmile se tato závislost stala návykem, jeví se potřeba etické expertizy jako něco přirozeného, „objektivního“; vykazuje tendenci k autokreaci a autointenzifikaci.

Potřeba specialistů na etiku není totiž v žádném nutném vztahu s kvalitou jimi poskytovaných služeb (podobně jako naše potřeba lékařské péče pramálo závisí na úspěšnosti lékařských zákroků). Potřeba morální expertizy vyplývá z toho, že se nacházíme v situaci, v níž správné jednání není možné bez poskytování specializovaných služeb. A tato potřeba sílí o to více, že v praxi poskytované služby obvykle neodpovídají slibům a očekáváním, jež tyto přísliby vyvolaly. Hlad zůstane neukojen, potřeba nemění nic na své naléhavosti a sen o všemocném expertovi nabírá na síle.

Společnost jako tichá dohoda

Pojem „chaosu“, říká Elżbieta Tarkowska, se vztahuje „k určitému stavu, prvotnímu stavu, stavu před stvořením, který je charakterizován plynulostí, beztvarostí, neurčitostí, nerozrůzněností, úplným promísením různých prvků“. Protože stavy chaosu se projevují v „neustálé změně“, jeví se „účastníkům (a tedy i pozorovatelům a badatelům) jako nejasné, nečitelné a nepředvídatelné“¹. Řekněme, že chaos,

¹ Elżbieta Tarkowska, *Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii*

o nějž nám tady jde, je takový stav, v němž se může stát cokoliv, v němž pravděpodobnost žádné z možných změn není větší než jiné — byla-li by snad, nedokázali bychom ji tak jako tak předpovědět. Chaotické bytí nemá „strukturu“, protože struktura označuje diferenciaci, rozrůzněnost pravděpodobností, privilegovanost jedněch a eliminaci druhých událostí. V průběhu diskuse vyvolané jejím pokusem o zavedení kategorie „chaosu“ do souboru analytických pojmů teorie kultury Tarkowska konstatovala, že současný jazyk sociálních věd odmítá tento pojem přijmout. Účastníci diskuse, sociologové a antropologové, se sice shodli v tom, že jako „chaos“ lze označit (přechodné, jak předpokládají) stavy teoretické bezradnosti a nesnázi, jež jsou příznačné pro tzv. paradigmatické krize, ale z jejich výpovědí byla patrna intuitivní nechuť používat pojem „chaosu“ pro popis nikoliv teorie, ale samotného lidského údělu, oněch stavů „skutečnosti“, jež teorie modeluje. Ve svém odporu vůči zobrazování stavů, které jsou „samy o sobě chaotické“, zůstávali účastníci diskuse ve shodě s běžnou a obecnou intuicí. Tuto intuici kultivuje jazyk, jenž ze své podstaty předpokládá diferenciaci, klasifikaci a uspořádání světa. Snáze než o chaosu se jim proto mluvilo o „restrukturaci kultury“ nebo prostě o „transformaci“. Bezstrukturnost světa se jim jevila jako dočasné rozkomíhání struktury — jako okamžik, jenž je plný dramatických spojení, současně je však těhotný budoucností, jako okamžik, který jeden stav uspořádanosti odděluje od jiného, jenž nastoupí po něm a nahradí jej. O „chaosu“ byli schopni mluvit pouze jako o o d c h y l c e o d n o r m y, jako o narušení normálního stavu věcí — tedy jako o stavu nekaždodenním, výjimečném a vlastně hrozivém, „krizovém“ a chorobném. „Chaos“ nese — stejně jako „zločinnost“ či „nemoc“ — znamení zavržení, jež se nedají žádnými definičními akty smýt.

„Lidé, poznamenal v roce 1982 Cornelius Castoriadis, se nedokáží smířit s Chaosem a smířit se s ním právě jako s chaosem,

raz jeszczce, in: A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (eds.), *Kultury wymiar przemian społecznych*, IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 34 a 35.

nedovedou se podívat do Propasti a udržet se přitom na nohou.“ To, že to nedokáží a nedovedou, se nedá „vysvětlit“; této nemohoucnosti nelze „dát smysl“, ani ji nelze pochopit v kategoriích „příčin“ a „účinků“. Tato nemohoucnost je prazřídlem, první příčinou všeho toho usilování o „smysl“ a všech heroických snah vysvětlit všechno, co je — sama však nemá ani smysl, ani příčinu. Lidské bytí je nekonečným ře-
tězcem neúspěšných pokusů utéci před Chaosem — a společnost se svými institucemi a rutinními činnostmi, se svými představami, strukturami a pravidly usměrňování lidských záležitostí je pouze usazeninou, která zaznamenává trasu tohoto útěku. Utéci před Chaosem, utéci tak daleko, abychom na něj zapomněli, nelze, a proto energie a vynalézavost se v tomto ohledu nikdy nevyčerpá. Výsledkem všeho toho usilování může být ale nanejvýš tenká blána řádu, násilím navlečená na Chaos, který ji ale stále napíná, propichuje a trhá. Chaos „neustále útočí na oblasti imanence, na sféry zdánlivě již obhospodařené, známé, vlastní“. Invaze chaosu, ale i „imanence“, která mu padá za oběť, je jevem každodenním a samozřejmě dobře známým — ačkoliv na rozdíl od toho, co je „imanentní“, nikdy ne zcela zvládnutým. Invaze se „vyjevuje skrze to, co je nové a radikálně odlišné“, a také skrze „neustávající proces ničení, zániku a smrti“².

Dlužno ovšem přiznat, že vskutku sisyfovské úsilí utajit skutečný stav toho, co se označuje jako „společnost“, je natolik úspěšné, že onen „Chaos“, ona „Propast“, ona „nepřítomnost základů“, o nichž mluví Castoriadis, se nám nejeví jako scéna prvotního bytí zbavená příkras, z níž se každodenně a všemi silami snažíme dostat ven, ale jako výjimka, jako stav neobvyklý a nevšední, jako produkt rozkladu a nedopatření, jako výsledek nešťastné události. Jeví se jako prasklina v jinak pevné skále bytí, jako narušení „normálního života“, jako chvilkové zastavení plynulého běhu rutiny. Proto kdykoliv se Chaos dere do našeho života (a dere se tam neustále) a kdykoliv odmítá odejít (a odmítá to neustále), děsí nás stále znovu

² Cornelius Castoriadis, Institution of Society and Religion, in: *Thesis Eleven*, 1993, 35, s. 1—17.

jako znamení porážky, jako zpráva o našem krachu. Dává nám na vědomí, jak směšné jsou naše snahy dosáhnout dokonalého řádu a jak neohrabané jsou naše pokusy o jeho uskutečnění. Strach před Chaosem nás ovládá tím více, čím slavnostnější jsou přísliby řádu obsažené v každodenní rutině. Společnost se rodí a čerpá životní síly z tohoto strachu, je však současně jeho líhňí a inkubátorem. Tato symbióza je úplná, nutná a nezrušitelná.

Narození a smrt, příchod neznámého a odchod již poznatelného, to jsou dvě pukliny v hladkém zdivu řádu, jež nelze ničím zatmelit. Lidská bytost, vtěsnaná v krátký čas a úzký prostor mezi příchodem a odchodem a v průběhu svého putování neustále informovaná o náhodnosti a nehnutelnosti obou mezních bodů, nedokáže rozšířit smysl toho, čím se zabývá, ani na to, co bylo předtím, ani na to, co přijde potom. Z tohoto nepojmenovaného a nekontrolovaného nekde jinde a z onoho cosi, co je jiné než bytí, vzbývá nové a nepředvídané a v tom také tone a mizí všechno, co je obvyklé a známé. To, co smysl má, je umělá výspa v moři nesmyslnosti, ovšem výspa nepevná, zakotvená na mořském dnu (lze-li si v tom zvláštním moři dno vůbec představit...). Tato výspa se ale bez kotvy a bez opory na moři neudrží. Proto se její obyvatelé předhánějí ve vymyšlení Atlasů, velryb, pilířů a sloupů, pevných a nenarušitelných základů. Nietzsche říká:

Přirozená smrt je nezávislá na jakémkoliv rozumu a je svou podstatou iracionální: žalostná skořápka rozhoduje o tom, jak dlouho bude trvat jádro. Zmračený a chorobami prolezlý vězeňský strážce je tu pánem a on rozhoduje o tom, kdy vězeň, osoba výjimečná a mimořádná, má skončit svůj život. Přirozená smrt je sebevraždou přirozenosti, jinými slovy — je zničením nejrozumnější z bytostí nejnerozumnějšími prvky, z nichž se skládá. Tato absurdní hierarchie může být převrácena jedině náboženským zjevením. Rozum vyššího řádu (Bůh) vydává pak příkazy, jimž se rozum nejhoršího druhu musí podřídít.³

³ Friedrich Nietzsche, *Human All-too-Human: A Book for Free Spirit*, část 2, Edinburgh 1911, s. 286 a 287. (Něm. orig. *Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1881, 2. dopl. vyd. 1879–1880.)

Nezměrná moudrost Boží překrývá nesmyslnost chaosu. Princip „smysluplnosti“, který činí krátký a úzký časoprostor bytí způsobilým k přežití, je teď možné rozšířit za tyto časoprostorové hranice, jejichž absolutnost činí toto bytí nesnesitelným. To, co je „na druhé straně“, je nějak pacifikováno a přestává děsit. Rozum bdí nad příměřím mezi tím, co je logické, a tím, co je absurdní, mezi ambicemi bytí a úzkostí jeho hranic. Název daný chaosu popírá jeho nepodstatnost — a současně osvobozuje bytí od povinnosti ospravedlňovat se a vysvětlovat svůj smysl a poslání. Lidský řád se pak nemusí trápit tím, že sám je základem (a jak křehkým!) svých vlastních ambicí, ale i příčinou nemožnosti jejich naplnění. Společnost se necítí ohrožena v oblasti, kterou ovládá, pokud se zříká dohledu nad oblastmi, jež neřídí a řídit nemůže. Dokonce může načas udržet v tajnosti fakt, že byla podepsána abdikační listina, v níž je vlastní bezmoc představena jako Boží všemohoucnost, vlastní ignorance jako Boží vševědoucnost, vlastní pomíjivost jako Boží věčnost a vlastní provincialita jako Boží všudy přítomnost.

Vazba společnosti a náboženství není nikterak nahodilá. Je velice naivní vysvětlovat ji souhrou historických okolností, náhod a rozhodnutí. Náboženství a společnost tvoří jednotu. Bez náboženství je společnost předem odsouzena: nedokáže se hájit, dostane-li se do postavení obžalovaného. Sama totiž postrádá smysl, ačkoliv je zárukou každého smyslu, sama je bezcílná, ačkoliv je zdrojem všech cílů. Není schopna ukrýt důkazy své bezmoci, jež se skrývají za zdáním její síly. Společnost prohraje každý proces, k němuž ji soud Rozumu předvolá, bude-li při přelíčení žádat důkazy právoplatnosti uzurpovaných výsad a bude-li ji činit odpovědnou za všechny činy, které se na tyto výsady odvolávají.

Nedokážeme-li se podívat do Propasti, tím více musíme všemi silami odvracet zrak. A právě tu se jednota společnosti a náboženství ukazuje jako velice užitečná. Společnost potřebuje Boha. Nejvíce pak potřebuje Boha *osobního*, Boha takového, jako jsi ty nebo já, ale disponujícího nesrovnatelně většími prostředky než my všichni. Potřebuje Boha, který jasně vidí smysl a řád tam, kde my vidíme (nebo se obáváme, že

bychom viděli) popření smyslu a cíle. Neosobní Bůh v podobě Rozumu nebo Historických zákonů je až druhý v pořadí, je to druhá a horší volba. „Neviditelná ruka“, „Lest rozumu“, „Historická nutnost“ mají s osobním Bohem tu společnou vlastnost, že jejich cesty jsou neprobádané a že se od nich také nežadá, aby vysvětlovaly své počínání. Avšak na rozdíl od osobního Boha jejich moc nesahá tak daleko, aby mohly prohlásit právě ty atributy bytí, jež učinily Boha nezbytným, za nedůležité. O takových věcech, jako je krátkost/omezenost existence či nesmyslnost smrti — ono „zničení nejrozumnější z bytostí nejnerozumnějším z prvků, z nichž se skládá“ — mohou totiž říci pramálo. Od chvíle, kdy se ujímají úřadu opuštěného osobním Bohem, se smrt stává zneuctěním a poputou lidské důstojnosti a výzvou pro vychloubačný, chvástavý a domýšlivý rozum. Pak se smrt stává jakousi štěrbinou, jíž absurdita bytí, odsouzená k vyhnanství (jak patrně zcela bezvýsledně), proniká do proudu života, aby jej naplnila po samém břehu. Nedá se zatlouci prknem nebo zavřít okenicí jako okno, jímž se z útulného, ale poněkud těsného domova smyslu otevírá pohled na nesmírné prostory absurdity. Od chvíle, kdy smrti nelze dát smysl, je třeba její všudypřítomnost u v n i t ě bytí, ale v n ě všeho, čemu je pobývání na světě věnováno, zatajit nebo „dekonstruovat“⁴. To je ovšem úkol vyžadující vskutku nezměrné úsilí.

Bez Boha je obtížné se konfrontaci s Chaosem vyhnout. V okamžiku této nevyhnutelné konfrontace pak nelze nevidět brutální fakt (jak poznamenal Arthur Schopenhauer před mnoha lety, v oněch letech, kdy modernita byla ještě mladá, sebejistá a vyzývavě pyšná), že „bytí, existence je čistou náhodou“:

Začne-li se někdo tázat, proč je tu svět místo nicoty, zjistí, že existence světa se nedá zdůvodnit zevnitř; ve světě samotném se nelze dopátrat žádného principu, žádného konečného cíle; nelze prokázat, že svět je cílem sám o sobě, že — jinými slovy — existuje ke svému vlastnímu užítku.

⁴ Tyto strategické postupy jsem popsal v knize *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge 1992.

Jaká je tedy filozofova odpověď na otázku, na niž se odpověď bezvýsledně hledá?

Smrt je výsledkem, shrnutím života, je úhrnnou sumou, jež vyjadřuje jediným mávnutím veškeré poučení, jež život nabízel jednotlivě, po kouscích; zejména poučení, že všechno úsilí, jež v úhrnu tvoří život, bylo prázdným, neplodným a vnitřně rozporným snažením, a že konec namáhání je vysvobozením, spásou.⁵

V oněch vzdálených časech byl Schopenhauerův hlas hlasem volajícího na poušti. Přesněji řečeno, ona místa, z nichž hlasy podobné hlasu Schopenhauerovu bylo slyšet, byla předem označena za „poušť“, a to civilizací, která stále ještě byla přesvědčena o tom, že se triumfálně zhostí úkolu, s nímž se neúspěšně potýkal Bůh. Filozofie 19. století odsunula úvahy v schopenhauerovském stylu na vedlejší kolej a odepřela jim právo na existenci. Tato filozofie odstartovala své počínání z nejvyššího poschodí, z výšin Hegelovy všeobjímající optimistické utopie oslňující obrovitostí svých ambicí, a putovala poté úhorem, jež pozitivismus, dostatečně obrněný vůči všem pochybám, přislíbil proměnit v úrodná pole, a svoji cestu pak zakončila tím, že Nietzscheho poslala do blázince. V tomto století snů (jehož nejvýraznějším symbolem byl hrabě Saint-Simon, jež sluha musel budit slovy: „Je čas vstávat, Vaše Výsosti, velké činy čekají, že budou vykonány.“) ani na chvíli nezeslábla naděje, že pouze to, co vykonáno má být, vykonáno bude, a že navíc s plynoucím časem bude všem jasné, že to, co bylo vykonáno, vykonáno být muselo *und kann nicht anders*. („Moderní dobu, říká É. M. Cioran, započali dva

⁵ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, New York 1966, s. 579 a 637. (Česky: *Svět jako vůle a představa* I a II, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov 1998.)

Hegel Schopenhauerovi posloužil jako symbol všech licoměrných pokusů o zastření prázdnoty, marnosti a nesmyslnosti bytí. Autora nejpropracovanějšího, téměř vzorového pokusu o umístění Rozumu na trůn, z něhož byl vyhnán Bůh, Schopenhauer zatracuje jako „triviálního, pohrdánlivého, odpuzujícího nedouka a šarlatána, který s neslychanou domýšlivostí slepil systém šílených nesmyslů“ (*Parerga and Paralipomena*, sv. 1, Oxford 1974, s. 96).

hysterici — Don Quijote a Luther.“⁶) Specifickým rysem Castoriadisovy výpovědi, již jsme začali tyto úvahy, tedy není její originalita (Schopenhauer to přece řekl jasně a nahlas), ale její neokrajovost, to, že to není výpověď marginální. To, co kdysi bylo herezí, se dnes v našich očích proměňuje ve filozofickou ortodoxii. O čem se kdysi šeptalo v barabiznách odsouzených ke zbourání, o tom se dnes pokřikuje na veřejných prostranstvích. Co se kdysi pašovalo pod přikrovem tmy, se dnes pyšně vystavuje ve světle zářivek na policích nejmódnějších supermarketů. Právě tento rozdíl zakládá rozdíl...

Tváří v tvář chaosu

Dnes se nám již nechvějí kolena, když hledíme do tváře Chaosu... Nikdy předtím se nám to nepodařilo. Již prostý pohled na nezastřený Chaos by měl stačit k tomu, aby v nás vyvolal závrať a uvedl nás do stavu panické hrůzy. A pak je tu ještě jedna novinka, která by měla naši situaci činit naprosto nesnesitelnou právě proto, že nemá precedens, z něhož by bylo možné se poučit. Vody, do nichž jsme se pohroužili, jsou hluboké, ale nejsou v nich umístěny žádné bójky. Nemůžeme dokonce ani říci, že se nacházíme na nějakém rozcestí, protože bez cest není rozcestí a my dnes víme nebo cítíme, že nejsou jiné cesty než ty, jež svými vlastními kroky vyznačujeme v půdě v té chvíli, kdy po ní jdeme...

Vyjádríme-li totéž jazykem filozofů a vychovatelů (nikoliv kazatelů, kterých zůstalo tak nepatrné množství): dnes víme, že fundamenty bytí dosud nejsou objeveny a již nikdy objeveny nebudou, že veškeré úsilí takové základy zbudovat se ukázalo a asi se i nadále bude ukazovat jako marné. Víme, že morálka nemá ani důvod, ani příčinu, že nutnost býtí mravným

⁶ Émile M. Cioran, *The Temptation to Exist*, London 1987, s. 35.

V této epoše, říká Cioran, „pochybnosti Evropy byly dokonce jejím přesvědčením v *převleku*“. Současná epocha je zcela jiná: „Starověký historik, který řekl o římském impériu, že již nemohlo snášet ani své choroby, ani léky na ně, nepopsal ani tak svou vlastní dobu, jako spíše antcipoval tu naši“ (s. 55 a 63).

stejně jako smysl toho, co je morální, se nedá logicky zdůvodnit ani názorně demonstrovat. Morálka se nám dnes zdá být jevem stejně nahodilým jako zbývající, větší část bytí, tedy jako část bytí zbařená základů, v tomto případě etických. Morálním subjektům dnes již neumíme nabídnout etická poučení, neumíme vyhlášovat zákony, jimž by mravní chování mělo být podřízeno, a nedoufáme, že bychom někdy tyto schopnosti mohli získat, ani kdybychom se dali do díla s daleko větší energií a horlivostí než doposud. Předem jsme se již ujistili o tom (a byli jsme o tom neustále přesvědčováni), že budoucnost morálky lze mít za jistou pouze tehdy, když bude postavena na tvrdém základě, který vybudují kompetentnější stavitelé, než je slabý a nemohoucí morální subjekt (že jej vybudují trvalejší síly, než jsou krátké a úzké časoprostory, do nichž je uzavřeno bytí morálního subjektu). A dnes jen stěží chápeme, jsme-li vůbec mocni tomu porozumět, proč by lidský subjekt měl být morální a jak bychom měli rozpoznat, že takový je nebo naopak není.

Něco jiného je víra, že etické základy morálky ještě nebyly odhaleny, a něco jiného ztráta víry v základy jako takové. Dostojevského brutální teze, že „není-li Boha, pak je všechno dovoleno“, byla pouze veřejným přiznáním se k obavám, jež potajmu tížily budovatele moderního „bezbožného“ (nebo „post-božního“) řádu. Tvrzení „není Boha“ znamená toto: není síly mocnější, než je lidská vůle, která je schopna zlomit odpor člověka a donutit jej k morálce. A není vznešenější, důvěryhodnější a důstojnější autority, než jsou lidské předtuchy a intuice — autority, která by mohla přesvědčit bloudící a pochybující, že činy, jež se jim jeví jako ctnostné, šlechetné a spravedlivé, jsou opravdu takovými, za jaké je považují, autority, jež by dokázala přivést zatoulané zpět na cestu ctnosti. Jestliže taková síla a autorita chybí, jsou lidé vydáni na pospas svým instinktům a pudům. Ty pak, jak říkají neúnavní kazatelé, mohou zplodit pouze hřích a zlo, nebo — jak nás přesvědčují filozofové — nezaručí správné jednání ani správnost etických soudů. Jedni i druzí shodně tvrdí, že nic takového jako „eticky nezakotvená morálka“ neexistuje a že „autonomní“ a autogenetická morálka, o níž víme, že jsme na ni

odkázání, je zcela zřejmě a prokazatelně morálkou eticky nefundovanou.

Jen jednou věcí si můžeme být jisti: ve společnosti, která otevřeně přiznala, že jí chybí základy i cíl, a v níž pouze vratká lávka přemostuje propast, kde měly být její základy, může existovat jakákoliv morálka, může to ale být pouze m o r á l k a e t i c k y n e f u n d o v a n á . Musí tedy být i nekontrolovatelná a nepředvídatelná. Tvoří se sama, může proto zrušit to, co vytvořila, a zbudovat to ve zcela jiné podobě — a to vše probíhá v neustálém procesu utváření a rozpadání se mezilidských vztahů, v procesu scházení se a rozcházení, porozumění a nedorozumění, akceptace a odmítání starých nebo nových vztahů a závazků. Toto víme jistě. Všechno ostatní, včetně důsledků tohoto stavu, je ovšem nejasné.

Možná ale není důvodů k zoufalství, možná, že to s naším nevědáním přeháníme. Fakt sebeutváření, autogeneze společnosti není konec konců ničím novým, je novinkou nanejvýš ve smyslu „posledních zpráv“. Od nejdávnějších časů společnost existovala a tvořila se v procesu sebetvorby, autogeneze — s tím rozdílem, že její členové s i n e b y l i v ě d o m i toho, že tomu tak je (přesněji řečeno, dokázali se dívat na jinou stranu a nevidět tedy to, co se ve skutečnosti odehrávalo). Je to sice rozdíl jediný, ale vůbec ne bagatelní. Castoriadis říká, že společnost až donedávna pečlivě skrývala procesy, které ji udržovaly při životě. Umění „sebezatemnění“ spočívalo právě v tom, že se popíral nebo tajil fakt autogeneze, sebetvorby. Potom mohlo být i to, co nebylo ničím jiným než pevnou usazeninou vlastních činností, chápáno v rozporu s pravdou jako výsledek příkazů shora nebo velkého tlaku sil, jež jsou vůči společnosti vnější. Je snazší, jak se zdá, podřizovat se příkazům shora než logice vlastních, ještě neověřených nápadů a záměrů: vstupují-li do hry příkazy a nařízení shora, je snazší snášet důsledky vlastních činů, utrpení se zdá méně bolestivé a hlas svědomí se ozývá jen zpozvzdálí a ztlumeně, vědomí odpovědnosti nerozedírá otevřené rány porážky (zločinec, který prstem ukazuje na „ty nahoře“, jejichž rozkazy pouze vykonával, se v tom, v čem spočívá tento rozdíl, znamenitě orientuje). Konec „sebezatemnění“

prožíváme bolestně hlavně proto, že je třeba stanout tváří v tvář odpovědnosti, kterou teď musíme vzít na sebe, což je ale ochoten udělat jen málokdo.

Utrpení tohoto typu je údělem *a u t o n o m n í s p o - l e č n o s t i*, tedy takové společnosti, o níž Castoriadis říká, že

se sebekonstituuje otevřeně. Jinými slovy, tato společnost ví, že významy, v nichž a jejichž prostřednictvím žije, jsou jejím vlastním dílem. Nejsou determinovány ani nutností, ani náhodou.⁷

To ale znamená, že tyto významy nejsou ani bezdiskusní, ani odnikud a bez varování nepadají. Ve společnosti skutečně „autonomní“ se významy — včetně významu „toho, co je mravné“ — nejeví jako bezdůvodné, ačkoliv všichni vědí, že nemají „základy“ v tom smyslu, jaký předpokládali filozofové a teologové. „Základy“ významů, pokud se tady vůbec dá o základech mluvit, jsou z téhož materiálu jako významy, jež mají podepírat. Stejně jako významy samy jsou i ony relativně pevným sedimentem permanentního procesu autogeneze. Etika a morálka (trváme-li již na jejich rozlišení) vyrůstají z téže půdy. Mravní subjekt „neodhaluje“ své etické základy, ale (podobně jako moderní malíři, kteří musejí prezentovat nejen umělecké dílo, ale i interpretační klíč k jeho čtení a hodnocení) buduje své základy v procesu sebekonstruování.

Zalidníme-li tento nově objevený kontinent autonomní společnosti známými „normativně nedoregulovanými“, osamocenými a asociálními zrůdičkami, jaké vymysleli Hobbes či Durkheim, budeme mít všechny důvody k tomu, abychom se o budoucnost lidstva třásli strachy. Přesněji — *m ě l i b y c h o m* důvody, kdyby nedošlo k tomu, že to, co se vlastně

⁷ Cornelius Castoriadis, *Institution of Society and Religion*. Castoriadis vítá příchod autonomie jako šanci pro humanismus. Autonomie však přichází na místo křiklavě nelidských důsledků každé heteronomie: „Skutečným obsahem Zjevení, jak nám bylo vštěpováno, byla zpráva o tom, že naše společnost je jedinou skutečnou společností, společností jako takovou, zatímco jiné společnosti buď takto skutečně neexistují, nebo jsou horší, či se vznášejí v dějinném prázdnu, anebo jsou jen zárodky společností, jež čekají na evangelizaci.“

podstatně změnilo, nebyl způsob, jímž vytváříme náš společný život, naše soužití, ale naše porozumění procesům, jejichž prostřednictvím způsobujeme stále znovu týž zázrak. A tak dnes chápeme, že podobně jako zvnějšku zaručené etické základy lidského řádu je i strašák asociální bestie produktem fantazie sebezatemňující se společnosti. (Oba tyto výmysly se navzájem potřebovaly, doplňovaly a potvrzovaly způsobem podobným sebesplňujícímu se proroctví.) Popravdě řečeno ovšem nové sebeuvědomění nečiní úkol autokreace snazším, než byl v časech sebezatemnění, nemáme ale zároveň důvod soudit, že jej činí složitějším, než byl tehdy. Věci se změnily pouze v tom smyslu, že dnes jasněji než kdykoliv jindy vidíme obtíže, jež splnění tohoto úkolu přináší, a že tušíme, že zde žádný jednoduchý lék neexistuje. Nedoufáme již v to, že bychom před těmito obtížemi mohli utéci nebo že bychom mohli jejich přítomnost ignorovat pomocí nových, důmyslnějších výmluv.

Můžeme snad souhlasit s Maxem Horkheimerem, který prohlásil Schopenhauera za „učitele našich časů“. („Málokteré ideje potřebuje naše doba více než ty, které pocházejí od Schopenhauera, napsal Horkheimer. Protože ne-skrývají beznadějnost světa, mají nám mnohem více co říci o naději.“) Podle Horkheimera

Schopenhauerova představa slepé vůle jako věčné síly zbavuje svět pozlacené a v omyl uvádějící fólie, do níž jej zavinula dávná metafyzika. V ostrém rozporu s pozitivismem tato představa potvrzuje to, co je negativní, a udržuje přítomnost negativního v myšlení, čímž odhaluje důvody solidarity lidí a všeho ostatního tvorstva, jež tkví v jejich společném osudu. Žádná potřeba nebude uspokojena „na onom světě“. Sklon dusit, popírat, tlumit potřeby na tomto světě vyplývá z nechuti přiznat stav věcí a tolerovat jej, protože neexistuje naděje na jeho změnu. V případě solidarity zrozené z beznaděje je vědomí **principium individuationis** druhořadé...

Státí na straně toho, co je časné, proti nemilosrdné věčnosti — taková je morálka v Schopenhauerově smyslu.⁸

⁸ Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, New York 1974, s. 82 a 83. (Něm. orig. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, 1949.)

Tkaní závěsu

Nesmířenost s osudem, kategorické odmítnutí beznaděje, to byla nejvýraznější vlastnost moderní mentality. V tomto ohledu byla modernita v souladu s předmoderní teologickou verzí „sebezatemnění“. Moderní odkouzlení světa bylo pouze částečné: pěvci modernity zavrhovali a odmítali obrannou strategii prošedivělých generálů a vychvalovali do nebes talenty mladých oficírů, jež stavěli na jejich místa. Bez oddechu hledali nové, bezchybné strategie a neztráceli naději, že je nakonec skutečně najdou. Kněží vědy zastoupili kněze Boží. Společnost vedená pokrokem měla dosáhnout toho, čeho predestinovaný svět dosáhnout nemohl. Podle představ proroků a bardů modernity nový řád odstraní chyby a deformace věrejška. Z pocitu nejistoty, zda budoucí snažení bude úspěšné, byl zbudován náhrobek zatracované minulosti. Moderní myšlení se chlubilo svým kriticizmem, ale neuznávalo kritiku, která nevedla k pozitivním návrhům. Místo bylo pouze pro „pozitivní“ kritiku: ať byla jakkoliv bezohledná a šokující, musela se nakonec vždycky legitimovat příslibem *happy endu*. Moderní kritika čerpala svou životní sílu z neotřesitelné jistoty, že každý „problém“ má „řešení“, že je možné sestavit „pozitivní“ program a že dokonce sestaven být musí. Z odstupů času se „odkouzlení světa“, všeobecně opěvované moderním myšlením, jeví spíše jako předávání kolíku ve štafetovém běhu kouzelníků. Moderní mentalita získala recept na „odkouzlení“ spolu s návodem, jak jednotlivé části smontovat do nového, „vylepšeného“ zakouzlení.

Magickým zaklínadly se teď staly Dějiny a zároveň Rozum. Rozum dějin nebo dějiny jako působení rozumu, nebo dějiny jako sebepoznání rozumu, či dějiny jako dějiny autokreace rozumu. Všechny tyto a další podobné formule chápały rozum a dějiny jako siamská dvojčata, jež od sebe nelze oddělit. Rozum se v nich jevil jako dějiny, jako neustálé „ještě ne“, jako *n ě k d e j i n d e* každého možného místa a *n ě k d y j i n d y* každého možného okamžiku. „Rozum“, o němž vyprávělo moderní myšlení, byl výstředním slovem, které se užívalo pouze v budoucím čase: přítomnost,

jež si byla stále vědoma svého poslání, pokládala za svůj cíl úplnou kapitulaci před rozumem. Svůj jediný smysl čerpala ze sebezopření, z cíle, k němuž měla vést a který se dožadoval toho, aby byla nahrazena něčím jiným, než čím je. Budoucí vláda Rozumu dává smysl současné chvíli, jejíž funkcí je dlážditi cestu do budoucnosti. Moderní narace, řečeno slovy Jean-François Lyotarda, hledala svou legitimitu „v budoucnosti, které má být otevřena cesta, to znamená v Ideji, která se má realizovat“. Neustále se tak v lidstvu udržovala naděje, která byla sycena trvalým napětím mezi minulostí, nikdy úplně nematerializovanou, a současností orientovanou k cíli, který je ale od ní stále vzdálen, napětím mezi „partikulárností, náhodností a neprůhledností jeho přítomnosti a univerzálností, sebeurčením a průzračností budoucnosti, v jejíž příslib věří“⁹.

Modernita se projevovala v úsilí petrifikovat cíl, tedy ujařit onu budoucnost, která tomuto úsilí dávala smysl. Šlo o to, aby budoucnost prokázala, že úsilí nebylo marné, aby budoucnost byla p ř e d e m donucena k legitimizaci úsilí *ex post facto*. Na rozdíl od staré, předmoderní a teologické verze „sebezatemnění“ neakceptovala moderní verze proměnlivost, nahodilost a nepředvídatelnost světa jako argument proti sobě. Přiznávala přece smysl nejen tomu, co se mělo teprve stát, ale i tomu, co již mělo skončit. I toto druhé, končící, mělo pro modernitu smysl — mizení ze světa totiž znamenalo vyčištění půdy pro to, co mělo přijít. Závěs smyslu, jímž moderní myšlení zakrývalo nevyhlášenou absurditu bytí, byl utkán z přeze t v o ř i v é h o n i č e n í.

Cioran říká, že „národy Západu neměly potíže s opěvováním dějin a s připisováním smyslu a cíle dějinám. Dějiny přece byly jejich vlastnictvím a ony byly jejich zplnomocnění: nemohly se tedy nepohybovat v rozumném směru. Národy tedy zakládaly své dějiny pod patronátem Prozřetelnosti, Ro-

⁹ Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondence 1982—1985*, Paris 1988, s. 36 a 47. (Česky: *Postmoderno vysvětlované dětem*, in: J.-F. Lyotard, *O postmodernismu*, Filosofía, Praha 1993, s. 52 a 35.) A opačně, říká Lyotard: „postmodernita znamená pád lidu jako krále dějin“.

zumu a Pokroku¹⁰. Domovské právo západní civilizace, která se sama pojmenovala jako Modernita, mohlo být prezentováno jako univerzální, obecné právo díky kleštím, do nichž triumfující Západ sevřel zbytek tehdejšího světa. Právě globálnost jejich panství dovolila Evropanům nalézt v „j e j i c h civilizaci, v j e j i c h dějinách, v j e j i c h věděni civilizaci, dějiny a věděni *überhaupt*“¹¹. Perspektiva vidění světa byla určena dělbou moci. Předmět vidění se zdál tím užší a tím přechodnější, čím snazší bylo jej změnit, odsunout z cesty, proměnit jej v nebytí. Díváme-li se z vrcholku, pak se předměty dole u základů jeví jako směšně malé a bezradné. Po zuby ozbrojeným dobyvatelům kolonizujícím kontinenty Ameriky, Austrálie nebo Nového Zélandu se musela zdát území, jež zabírali do svého vlastnictví, téměř prázdná a pustá. Pro ně to byl nulový bod dějin, čas nového startu, absolutního počátku.

Specificky moderní formou „sebezatemnění“ byla představa světa jako frontové linie. Modernita je svou podstatou *f r o n t o v o u c i v i l i z a c í*. Může existovat potud, pokud existuje bitevní pole, s nímž je možné spojit slib nového dělení, přesněji řečeno — pokud svět dovolí, aby byl takto

¹⁰ Émile M. Cioran, *The Temptation to Exist*. Jestliže „je definice vložena do počátku každého chrámu“, „bůh, jehož jménem se nezabývá, je mrtev“ (É. M. Cioran, *A Short History of Decay*, London 1990, s. 18 a 172. Česky: É. M. Cioran, *Nástin úpadku*, Votobia, Olomouc 1993, s. 21 a 166).

Jakmile civilizace přestane definovat, budovat chrámy a zabývat ve jménu božím, jakmile se omezí na obranné války, jakmile „se život stává jedinou posedlostí“, místo toho, aby byl prostředkem k realizaci cílů, jimž se civilizace zasvětila, začíná civilizace upadat (s. 111; česky: s. 109). Dochází k tomu ve chvíli, kdy se zrodí pocit marnosti snažení: pro to, aby se svět napravil, se nedá nic udělat, a tedy ode dneška „nikdy více společných křížáckých válek, ode dneška není občanů, jsou pouze slabá, potloukající se lidská individua“, která „se ztrácejí v oparu plytkých chtění“ (*The Temptation to Exist*, s. 49). Ovoce nelze učinit štavnatějším. Neví se, zda zítra štáva poteče, nechť se tedy každý snaží, jak může, vytlačit ji z ovoce teď, v tuto chvíli a do poslední kapky. Takovýto pocit kolektivní nemoci a absence perspektiv, z něhož se nezadržitelně rodí postoj „každý pro sebe“, ovládne civilizaci, jíž možná „dějiny již nenáležejí“.

¹¹ David E. Klemm, *Two Ways to Avoid Tragedy*, in: *Postmodernism, Literature and the Future of Theology*, New York 1993, s. 19.

chápán. „Západ, říká Castoriadis, je otrokem ideje absolutní svobody“, jež je pochopena jako „naprostá libovůle (*Willkür*)“, jako „absolutní prázdno“, jež je třeba naplnit obsahem¹². Cokoliv má být učiněno, učiněno být musí. Co se počítá na prvním místě, je z p ů s o b i l o s t jednat, nikoliv jednání samo. Obsah, cíl i důsledky činů jsou podřízeny s c h o p n o s t i jednat.

Moderní životní způsob je pouze zdánlivě orientován k c í l i . Ve skutečnosti není důležitý cíl, ale sebejistota, která vyplývá z faktu vlastnictví p r o s t ř e d k ů k dosažování (a stanovení!) cílů. Právě víra v to, že je možné zkoušet stále znovu, do nekonečna (že žádná porážka není definitivní), dovoluje setrvávat v přesvědčení, že „dějiny jsou pokrokem rozumu“. V rozporu s tím, jak se sama sobě jevila a jak se prezentovala, není moderní civilizace nikdy orientována na č i n n o s t , ale na z p ů s o b i l o s t k č i n n o s t i .

Tato způsobilost byla výslednicí kvality užívaných nástrojů a odporu suroviny (to znamená, že objekt činnosti souhlasil s tím, že jej jednající chápali jako surovinu): jinými slovy, byla výslednicí dělby moci. Lze si domyslet, že právě změna v dělbě moci mezi Západem a zbytkem světa byla základní příčinou zhroutení a pádu té verze „sebezatemnění“, jež si vypomáhala mytologií Dějin, Rozumu a Pokroku, tedy i impulsem k postmodernímu přehodnocení předpokladů moderní civilizace. Výsledkem tohoto přehodnocení není, jak tomu bylo dosud, nová a vylepšená verze „sebezatemnění“. Výsledkem je nejen ochota připustit, že zdánlivě uspořádané a smysluplné bytí je podloženo Chaosem a Absurditou, ale i rostoucí přesvědčení o tom, že tento stav bude trvat tak dlouho, jak si jen lze představit, a že nic z toho, co jsme schopni učinit, na tom nemůže nic změnit.

¹² Cornelius Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford 1991, s. 196 a 197.

Protržení závěsu

Modernita se kdysi pokládala za u n i v e r z á l n í civilizaci. Dnes však o sobě mluví jako o civilizaci g l o b á l n í . Za touto zdánlivě drobnou záměnou pojmů se skrývá radikální zvrát v sebepoznání a sebeprožívání Západu. Vláda Rozumu měla být „univerzální“; měl to být takový řád věcí, v němž diktatura náruživostí a vášní ustoupí autonomii rozumných bytostí, předsudky a nevědění nahradí pravda, lidský osud bude zbaven nahodilosti a umístěn do naplánovaných, jaksi na zakázku zkonstruovaných a pečlivě kontrolovaných dějin. „Globálnost“ však znamená pouze to, že se všichni mohou stravovat u McDonalda a dívat se na nejnovější televizní seriál. Univerzálnost byla výzvou nedokonalému světu, pyšným projektem, herkulovským úkolem a posláním. Globálnost naproti tomu zvěstuje pokorný souhlas s tím, co se děje; je rezignací na odpor, je kapitulací, jejíž hořkost (pokud je vůbec jako porážka vnímána) oslazuje nanejvýše přesvědčení, že je rozumnější přidat se k vítězům, než setrvávat v táboře poražených. Univerzálnost byla nástrojem a zbraní, byla chloubou filozofů. Globálnost filozofy svlékla ze senátorských tóg a vrátila je zpět do pouště, z níž je univerzálnost měla vyvést. Jak píše David E. Klemm:

V konkurenčním systému globálního hospodářství je vepsán zákon, který činí filozofický diskurs bezpředmětným: zákon maximalizace zisku. Tento zákon určuje normy, jež řídí nebo omezují jednání, a činí to nikoliv tím, že by se dovolával pravdy, ale tím, že prakticky determinuje lidské životní úsilí a jeho výsledky. Zákon sám, bez jakékoliv pomoci, vyčleňuje, selektuje ty, jimž se daří, od těch, kteří neuspěli, v souladu s principy svérázného ekonomického darwinismu. Tím, že se dovoláváme pravdy, působnost tohoto zákona nijak neomezujeme...¹³

Jinak řečeno: pramálo záleží na tom, co (a zda vůbec) filozofové povídají, zda touží, aby něco bylo opačně, zda tvrdí (jak to nepochybně činí od Hegela po Habermase), že dějiny a modernita, a zejména specifické progresivní dozrávání dějin

¹³ David E. Klemm, *Two Ways to Avoid Tragedy*, s. 18 a 19.

do jejich moderní podoby, jsou filozofickými problémy, že to jsou úkoly, jež čekají (byť, jak tvrdí Habermas, nevědomky) na doporučení filozofů. Chaos a nahodilost, jejichž doživotní vyhnanství z ostrova společenského řádu modernita odpřísáhla, se z vyhnanství vrátili připraveni pomstít se za čas pohany. Vládou dnes té oblasti, která měla být výlučnou doménou Rozumu, která se tedy měla řídit zákony vyprojektovanými rozumem, nikoliv zákony přírodními. Tam, kde vládne chaos a náhoda, jsou ovšem mudrci, kteří kdysi sedávali za psacími stoly přednostů a správců dějin, degradováni na nejnižší stupínek dvorních kronikářů. Tato degradace je provázena rozpaky: není vůbec jasné, zda se přednostenské pulpit-y zachovaly a zda dnes za nimi vůbec ještě někdo je, zda přežily transformaci z univerzality v globalitu (nebo vyjevení toho, že univerzalizace je v podstatě globalizace, či demaskování p r o j e k t u univerzalizace jako zástěrky pro p r a x i globalizace). Společnost dnes již netvrdí, že je štítem proti nahodilosti. Při nepřítomnosti sil mocných a odvážných natolik, aby podstoupily zápas o zkrocení živlu, se společnost sama stává herní plochou chaosu, stává se bojištěm rozprášených partyzánských oddílů bez vůdců a společného plánu či pastvinou stád, která putují každé jiným směrem a jež spojuje pouze to, že hledají potravu a bezpečný úkryt před dravci a šelmami. Chronologie zastupuje historii, „vývoj“ nastupuje na místo pokroku, Tam, kde se kdysi předpokládalo řízení podle plánovací logiky, tam panuje náhoda. To vše ale není vinou filozofů, to se nestalo proto, že filozofové nedokázali usadit prchavé, přelétavé a nahodilé bytí na solidní základ. Bylo jim prostě z rukou odňato nářadí a stavební materiál, ale nikoliv proto, aby byly předány do jiných rukou, ale proto, aby byly zahozeny na smetiště zklamaných nadějí a nedodržovaných slibů, kde již odpočívají sny o všeobecné vládě Rozumu.

Degradace zákonodárců vyvolává politické rozhořčení, znevážení zákonodárné procedury však vyvolává filozofické zoufalství. Nejde přece jenom o to, že údajně stabilní manželství pravdy a moci skončilo rozvodem. Stalo se něco horšího — nedostává se nápadníků, kteří by byli ochotni oženit se s pravdou filozofů, která již nevidí záchranu před staropenenstvím.

Jaksi není vidu po osobách, jež by byly ochotny obléci šat „osvícených despotů“, který filozofové po několik století tkali pro budoucího snoubence Pravdy — navzdory tomu, že filozofové dělají, co mohou, aby ho našli na stále jiných a jiných místech, například mezi novými kmenovými náčelníky nebo mezi dnešními rytíři svobody, kteří ještě neměli možnost vyzkoušet své síly v roli drobných, ale krutých tyranů. (Ty, kteří obracejí své zraky tímto směrem, Cioran varuje: „Definice je vložena do počátku každého chrámu“; „roznícené oči jsou předzvěstí vraždy“; „člověk, který hlásá novou víru, je pronásledován tak dlouho, dokud se sám nestane pronásledovatelem; nové pravdy začínají konfliktem s policií a končí tak, že se k ní připojí“.¹⁴) Diskurs postmoderních filozofů posedlých steskem po zákonodárství se přizpůsobuje pravidlům, jež platí pro zklamané naděje: nadává se poslům a líjí se na ně kbelíky špíny, ale zprávám, které přinášejí, se odmítá přiznat pravdivost, ba vůbec se nepřipouští vzít je vážně.

Filozofové, postupující tímto způsobem, obviňují skutečnost, že nedospěla do výšin racionality, jež oni na počátku moderního věku zvolili za horizont dějin. Je to reakce přirozená a velice lidská, ale jestliže pochopitelné rozhořčení neúspěšných zákonodárců trochu zkorigujeme, snadno zjistíme, že „v dějinách se stalo“ něco jiného, než z čeho je obviňují: procesy započaté na prahu modernity, jež byly ve své době nespřímně dešifrovány jako první kroky vedoucí k profesionálně kontrolované a koordinované univerzální racionalitě, vyprodukovaly množství nekoordinovaných, svébytných (lokálních a partikulárních) racionalit, které se staly hlavní překážkou na cestě k všeobecnému racionálnímu řádu. Skutečným horizontem moderní epochy se ukázala být „riziková společnost“ Ulricha Becka, v níž je možné počítat nanejvýše s tím, že nějaké místní iniciativy, jež však mohou být v globálním měřítku potenciálně nebezpečné, se zítra pokusí o zmírnění ztrát, jež způsobily iniciativy včerejší, stejně lokální, ale zřejmě stejně globálně škodlivé.

¹⁴ Émile M. Cioran, *A Short History of Decay*, s. 4, 18 a 74. (Česky: É. M. Cioran, *Nástin úpadku*, s. 21, 9 a 69.)

Ozvěnou zklamané naděje je často se objevující názor, že bolestí naší doby a příčinou jejího ochorení je úbytek představivosti a především pak soumrak utopického myšlení. O správnosti této diagnózy však můžeme pochybovat: možná lze souhlasit s tím, že symptomem obecné antiutopičnosti našich časů je krach utopie u r č i t é h o t y p u . Postmodernita je do té míry moderní, že může žít naději. Ztratila totiž pramálo z nadšeného optimismu modernity (ač lze jen stěží očekávat, že by filozofové začali pět ódu na postmoderní radost; pro ně totiž pod stolem postmoderních radovánek zůstalo jen něco málo drobtů a v postmoderním návrhu „nové a lepší“ budoucnosti pro ně není plánován žádný lokál). Postmodernita má své vlastní utopie, ale není vinou filozofů, že v nich nenacházejí ty znaky, jež si přivykli pokládat za specifické rysy utopického myšlení: totiž ty znaky, které moderní intoleranci štvaly proti přítomnosti. Přítomnost v tomto vidění byla vždycky nedokonalá, vždycky v ní příliš mnoho chybělo, zejména byla-li porovnávána se zářivým obrazem budoucí harmonie.

Joe Bailey zajímavě popsal dvě vzájemně se doplňující postmoderní utopie: tu, která vypráví o zázračných léčivých vlastnostech volného trhu, a tu, která maluje obraz světa, v němž jsou na všechno léky dodávané technovědou. První, neoliberální utopie předkládá panoráma vyvázané z jakýchkoliv vazeb, panoráma zcela a úplně „deregulované“ tržní konkurence, která neomylně nachází nejkratší a nejrychlejší cestu ke štěstí a bohatství. V této utopii se „společnost jeví jako řád v zásadě p ř i r o z e n ý , v němž instituce sloužící uspokojování potřeb vznikají jakoby samy od sebe. Interventionismus, plánování a politizace sociálních služeb se jeví jako nebezpečné narušení přirozeného řádu“. Druhá, technologická utopie „prohlašuje, že sociální, politické a dokonce morální problémy společnosti jsou technologicky řešitelné, že pohyb vpřed ve všech oblastech je zaručen výlučně technologickou změnou a že současná společnost se nachází v dynamickém, akcelерованém pohybu směrem ke kvalitativním inovacím, jež přinese technologický rozvoj“. Baileyův závěr pak jest tento:

Toto jsou dvě velice vlivné utopie, které vzbuzují pozornost, a řekl bych, že do veřejných diskusí vnášejí prvek optimismu. Řekl bych dokonce, že právě ony dominují a že ony kolonizují současný optimismus.¹⁵

Postmoderní utopie jsou anarchistické, někdy se přiklánějí k anarchosyndikalismu. Obě malují obraz světa práv bez povinností a především bez rádců a policajtů s výjimkou těch několika málo, bez nichž se nelze obejít, chceme-li v klidu projít po obchodním centru a nepřejeme-li si, aby nám nákupní tašku někdo vyrval z rukou. Obě utopie přikazují důvěřovat moudrosti Nepřítomného Rozumu. Obě se bouří proti vědomé kolektivní akci, proti společným plánům, proti obecným projektům, zejména pak proti dnešnímu odříkání ve jménu zítřejšího užitku, proti průtahům při uspokojování tužeb, tedy proti všem těm principům, jež byly včera hlášány, protože se mělo za to, že budoucnost lze kontrolovat, dávat jí směr, přinutit ji, aby přijala podobu, kterou si přejeme, tedy proto, že se mělo za to, že běh času není prostě jen sekvencí vzájemně nespojených a na sobě nezávislých epizod a že to, co se dnes dělá, má nějakou váhu, protože to nějak ovlivňuje to, co se stane zítra; že, jinými slovy, činy jsou „těhotné svými následky“. Postmoderní moudrost uznává pouze jedno plánování, jemuž se říká „plánování rodiny“. (Toto označení snad bylo vybráno ve stylu orwellovské *n o v o ř e č i , n e w - s p e e k u , t o t i ž n i k o l i v p r o t o , a b y i n - f o r m o v a l o , a l e a b y m ý l i l o*. Podstatou „plánování rodiny“ je přece to, aby ke vzniku rodiny vůbec nedošlo.) Jde tedy o plánování, které chce z a b r á n i t tomu, aby „těhotenství mělo následky“, které chce činy zbavit následků. Jednáme tak, jako by nová axiomata životní politiky byla dokonalým opakem axiomat minulých. Jestliže se dříve předpokládalo, že aktéři jednají ve jménu budoucnosti, dnes se předpokládá, že budoucnost je vůči aktérovi nepřející silou, která potlačuje svobodu, paralyzuje vůli a poutá jeho ruce příliš dlouho. Živelnost světa líčeného postmoderní utopií proměňuje každou starost o budoucnost v absurditu, s výjimkou starosti o to, abychom se nemuseli starat o budoucnost

¹⁵ Srv. John Bailey, *Pessimism*, London 1988, s. 73 a 75—76.

— tedy starosti o to, abychom mohli jednat způsobem přiměřeně bezstarostným a neodpovědným.

Chaos a nahodilost, jež se moderní myšlení i praxe po dvě staletí pokoušely usilovně vymýtiti nebo (když je vymýtiti nešlo) odstranit ze zorného pole, se nejen vrátily z vyhnanství a ilegality, ale (snad poprvé v dějinách a poprvé pro tolik lidí najednou) zjevují se na veřejných místech docela nahé, bez šatů, bez make-upu a ozdob, poprvé se za svoji nahotu nestydí a nesnaží se ji skrýt. Bezdůvodnost bytí již není zahanbujícím tajemstvím, o němž se ve slušné společnosti nemluví, ani prvotním hříchem, jež se sdružení lidí, které se označuje jako společnost, snaží odpykat nebo smýt. Je tomu právě naopak: opěvuje se krása této bezdůvodnosti a vychvaluje se, neboť je podmínkou pravé, plně rozvinuté svobody. Postmodernita proklamuje demontáž a deregulaci všech těch institucí, jimž modernita ukládala povinnost vést, stimulovat a motivovat lidské bytosti, individuálně nebo kolektivně, k tomu, aby směřovaly k ideálnímu stavu: k racionálnímu řádu a dokonalosti, k racionální dokonalosti a dokonalé racionalitě. Postmoderní utopie, postmoderní představy o štěstí nás přesvědčují o tom, že je třeba tuto demontáž nahlas chválit a radovat se z rozvalených stěn, vítat pád a rozdrčení ideálů hymnou na počest svobody, svobody konečně ničím nespoutané, jednu provždy osvobozené od povinnosti „sloužit vyšším cílům“, jež přece kalí každou rozkoš.

Není tak docela jasné, jak se mohou pohnout kupředu záležitosti morálky, dobra a spravedlnosti ve světě, který jakoby se smířil s vlastní bezdůvodností, přestal se o ni starat a přestal se trápit nezpůsobností institucí, jež jsou odpovědny za ovládnutí chaosu. Není proto možné se ani divit, že filozofové etiky ztrácejí nervy a že je opouští chuť vynakládat úsilí na řešení problémů světa, který obývají: místo toho, aby se zabývali stále méně vděčným a stále dobrodružnějším formulováním zákonů a mravních soudů, rozhodli se trávit čas rozmnožováním učených komentářů k antickým textům. Poté, co sestavil přehled aktuálních intelektuálních témat, jimž věnuje svou pozornost levice i pravice politického spektra, shledal Castoriadis „mezi *literati* zarážející ideologický úpadek“.

Zákonodárné a definiční činnosti jsou obvykle zjevnou nebo skrytou formou kritiky existujícího stavu věcí. Dnešní nechuť zabývat se právě aktuálním stavem věcí zcela, a nikoliv náhodně, rezonuje s odumíráním kritického myšlení, s dnes všeobecně pocíťovaným oslabením představitosti, která již není schopna koncipovat jiný svět, než jaký je, svět, který by byl sice jiný, ale současně stejně životaschopný jako ten dnešní; rezonuje se stejně všeobecnou absencí optimistické odvahy nebo odvážného optimismu, které jsou potřebné k tomu, aby onen jiný, odlišný svět byl doporučen lidem, kteří jsou ponořeni do světa, jaký je. „Současnou dobu lze proto nejlépe popsat jako dobu obecného obratu ke konformitě,“ říká Castoriadis. Říká to se smutkem a s hněvem, ale nakonec dokonce i on sám, když doporučuje injekci povzbuzujících prostředků k ubrzdění dalšího odumírání vadnoucí sice, ale stále ještě nevyčerpané vize světa kolektivní i individuální autonomie, uzavírá větou, která se příliš neliší od populárních diagnóz, za jejichž ideologickou ubohost a lhostejné mlčení nesou podle něho vinu dnešní *literati*: „Potřebujeme nové politické cíle a nové lidské postoje, po nichž ovšem není ani stopy“¹⁶...

Stržení závěsu

Kdybychom chtěli někoho bezvýhradně a bez možnosti jiných „alternativ“ obvinít za vysilující atmosféru podezřívání

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *The Retreat From Autonomy: Post-Modernism as Generalized Conformity*, in: *Thesis Eleven*, 1992, 31. Castoriadis se domnívá, že dokud se neprojeví odlišné postoje, „bylo by absurdní rozhodnout, zda se nacházíme uvnitř obrovské závorky, nebo zda jsme svědky počátku konce dějin Západu jako dějin principiálně svázaných s projektem autonomie a tímto projektem spolutvářených“. Tato intelektuální zdrženlivost, kterou Castoriadis zdůvodňuje, je však právě tím, co většině intelektuálů, jež Castoriadis kritizuje, káže držovat se hodnotících soudů. Uvažme, že pokus stanovit zákony pro skutečnost za situace, kdy se skutečnost s největší pravděpodobností nevyvíjí ve směru těchto zákonitostí, by nevěstil (jako ani v minulosti nevěstil) nic dobrého pro naplnění projektu autonomie a spíše by otevřel cestu takovému typu společnosti, který by byl zcela odlišný od toho, jež má Castoriadis na mysli.

či lhostejnosti, v níž dnes chátřá mravní angažovanost, museli bychom pamatovat také na to, že údajný viník není ani tak původcem, jako spíše symptomem změn. Nechuť k etickému rozhodování plyne, jak se zdá, z autentických a zásadních pochyb o hodnotách operace *Chaosgate*, přinejmenším v té specifické podobě, kterou jí dala moderní epocha. Ačkoliv se v důsledku této operace podařilo zbudovat četná tábořiště řádu a smyslu, jako celek nepřinesla tato operace slibovaný úspěch. Nepodařilo se jí ne-řád vyhnat za hranice skutečnosti či společenského vědomí a už vůbec nedosáhla očekávaného „etického pokroku“. Léčba se dnes nezdá být přitažlivější než chorobný stav, z něhož má být lidský osud vyléčen. „Obecný pokrok lidstva“ — ať už ve smyslu stále účinnější kontroly toho, co je ve světě živelné, nahodilé a potenciálně katastrofální, nebo ve smyslu rostoucí skupinové a individuální autonomie — nenastal. Činnost směřující k jeho realizaci naopak přinesla nemálo jedovatých plodů. Přemýšlivý duch se nemůže netrápit otázkou, zda tato práce, zejména v podobě, v níž dosud probíhala, vůbec může přinést jedlé a nečervivé ovoce. Dokud se nedospěje k přesvědčivé odpovědi na tuto otázku, nebude samozřejmou věcí to, že dnes pozorovaná ideologická zdrženlivost je věcí zbabělosti a zrady, nikoliv věcí rozvahy, střízlivého rozumu a pocitu odpovědnosti. Jak říká Jean-François Lyotard, „po těchto dvou posledních stolecích jsme se stali vnímavějšími k znamení, která svědčí o pohybu opačném [než pokrokovém]. Ani liberalismus, ať ekonomický či politický, ani různé marxismy nevycházejí z těchto dvou krvavých století uchráněny před možným obviněním ze zločinu proti lidstvu“.

Mravní důstojnost a etická sebedůvěra Západu je citelně zraňována dvěma pochybnostmi.

Za prvé podezření, jež se žádným způsobem nedá rozptýlit, že Osvětim a Gulag byly a jsou logickým důsledkem a nikoliv chvilkovou myšlenkovou odchylkou či selháním moderní praxe „dekretování řádu“ (podobně jako následný návrat nechuti vůči cizím, projevující se v rozmanitých podobách — počínaje obecně odsuzovanými „etnickými čistkami“, přes stejně obecně, byť potajmu schvalované úto-

ky na cizince až po všeobecně a veřejně oslavované „nové a dokonalejší“ zákonodárství týkající se imigrantů a žadatelů o azyl). Jde o podezření, že odvrácenou a neoddělitelnou stránkou „univerzalizace“ je růst partikulárií, současně ale také potlačování všeho, co se sjednocovacímu procesu vymyká, puzení k výlučnosti a to, že údajný „univerzální fundament“ dekretovaného řádu se v praxi ukazuje jako teoretický základ intolerance vůči tomu, co je odlišné, jakož i základnou trestných výprav proti těm, kteří na své odlišnosti trvají. Jinými slovy, že cenou za moderní verzi humanizace bylo početí a intenzifikace činností ve svých důsledcích velice nelidských. Pochybnosti sahají hluboko a daleko — až k samému srdci „projektu Modernity“. Dnes se zmožení nejistotou ptáme, zda manželství mezi růstem racionální kontroly a rozvojem sociální a individuální autonomie — a to je přece klíčový postulat strategie modernity — nebylo od prvopočátku mezaliancí a zda vůbec bylo — přes veškerá slovní ujišťování — konzumováno.

Druhá pochybnost je neméně zásadní. Týká se stejně podstatného předpokladu „projektu Modernity“, totiž teze, že modernita je svou podstatou civilizací, jež musí být obecná, že je civilizací odsouzenou k obecnosti, že je v dějinách první formou existence, která je univerzálně aplikovatelná. S tímto předpokladem byla spojována precizní představa „modernizované“ části planety, v y s p ě l é části, která razí cestu, po níž dříve či později půjde zbytek lidského rodu. Nelítostné vymýcování a hubení zaostalých — „zpátečnických“ — způsobů života mohlo být ve světle těchto předpokladů vnímáno a prezentováno jako příprava na vstup do všeobecné unie rovných partnerů, svébytné *civitas gentium* Immanuela Kanta, směřované prostřednictvím *ius cosmopoliticum* do federace svobodných národů, které vyznávají tytéž hodnoty a respektují tytéž morální principy. Háček je však v tom, že všechna tato věroučná prohlášení a zamlčené předpoklady ve zkoušce času neobstály. Dnes se množí důkazy o tom, že moderní civilizace není „ve své podstatě“ nikterak všeobecná, ba co hůře — že se nedá univerzálně aplikovat, že n e z b y t n ý m předpokladem jejího rozkvětu v jedné oblasti je devastace a pauperizace

jiných oblastí; že by její expanzivní potence a útočnost zanikly, kdyby se vyčerpala zásoba smetišť, na něž mohou „rozvinuté“ země vyhazovat své toxické odpady a vedlejší produkty výstavby nového řádu. Ocitujme ještě jednou Lyotarda:

Lidstvo se dělí na dvě části. Jedna čelí problému složitosti, druhá dávnému, strašnému problému vlastního přežití. To je možná hlavní aspekt onoho ztroskotání moderního projektu...

To, co umožnilo totální války, totalitarismy, vzrůstající rozdíl mezi bohatstvím Severu a chudobou Jihu, nezaměstnanost a „novou chudinu“, obecné znekulturnění spolu s krizí vysokého školství, tedy s krizí předávání vědění, i izolaci uměleckých avantgard, to nebyla neexistence pokroku, nýbrž naopak postupující vědeckotechnický, umělecký, ekonomický a politický rozvoj...

Lyotardův odsudek je nezvratně zatracující: „stalo se nemožným legitimizovat rozvoj příslibem emancipace celého lidstva“¹⁷. Přesto ve jménu právě této emancipace — osvobození od bídy, od „nízké životní úrovně“, chudoby potřeb, od nutnosti dělat to, co vyžaduje tradice, místo toho, k čemu máme chuť (nebo na co budeme mít chuť v budoucnosti) — vyhlásil Harry Truman v roce 1947 válku „nerozvinutosti“. Od té doby se údělem těch, kdo žijí v „symbiotických ekonomikách“, staly dříve nepředstavitelné svízele, jež na jejich hlavu dopadly ve jménu budoucího štěstí, které bylo tentokráte ztožněno s „rozvinutým“, tedy moderním životním způsobem. Křehká rovnováha „symbiotické ekonomiky“ s její subtilní harmonií možností a tužeb nemohla vyváznout bez pohromy, jestliže se pod palbou ocitly prostota života, skromnost tužeb, střídmost a zdrženlivost, spokojenost s málem, souhlas s faktem, že lidské možnosti jsou omezené, a úcta ke všem, nejen lidským formám života. Staré hospodářství leží v troskách, nevidíme však to, co by je mohlo nahradit; recept na účinný lék k dosažení nové rovnováhy nebyl zatím objeven. Oběti molocha „rozvoje“, „jež byly rozvinutým sektorem ponechány vlastnímu osudu, avšak současně odříznuty od tradičních

¹⁷ Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, s. 116, 118, 124 a 141. (Česky: J.-F. Lyotard, *O postmodernismu*, s. 70—73 a 82.)

způsobů života..., se staly emigranty ve vlastních zemích¹⁸. Tam, kde projede kára „rozvoje“, tam absence kvalifikace nahradí vědění a každodenní dovednosti, komodifikovaná pracovní síla osídlí místa dosud obývaná lidmi, společný užitek se přetvoří do podoby investičních rezerv, moudrost se změní v předsudek a mudrci v jejich nositele. Kára rozvoje se hýbe nikoliv z vlastního popudu a chtění, v pohybu by ji neudržely dokonce ani davy budoucích obětí, jež se jí v extázi vrhají pod kola, aby svými těly razily cestu „rozvoji“. Tyto káry jsou tlačeny zezadu, často skrytě, ale bez oddechu — početnými zástupy expertů, inženýrů, nájemců a podnájemníků, obchodníků s osivy, s hnojivy, s insekticidy, s nástroji a motory, ale i vědci z výzkumných ústavů a místními i kosmopolitními politiky, kteří se ženou za vlastní slávou a mocí. Pádění káry je zdánlivě nezadržitelné a dojem nezadržitelnosti je číní ještě jedinečnějším. Není, zdá se, úniku před „rozvojem“, jež rozvinutá část planety, žíznící po panenské krvi, která by zastavila proces jejího chátrání, dokázala proměnit v něco na způsob „přírodního zákona“. Ptejme se ale, co tento „rozvoj“ vlastně rozvíjí?

Nejméně pochybný a nejzřejmější je fakt „rozvoje“ distance mezi tím, co lidé produkují, a tím, co si přivlastňují a konzumují, aby se udrželi při životě (ať již se toto „udržení se při životě“ v daném čase a prostoru vymezuje jakkoliv). „Rozvoj“ „rozvíjí“ zcela zřetelně zavislost lidí na předmětech a událostech, které oni sami nemohou ani vytvořit, ani kontrolovat, ba dokonce ani obsáhnout zrakem a rozumět jim. Když vlny vyvolané činností jiných lidí dorazí na práh jejich domovů, připomínají povodeň nebo jinou živelnou pohromu: přicházejí nečekaně, nezvány a neznámo odkud a vysmívají se důvtipu, moudrosti a starostlivosti domácích obyvatel.

¹⁸ Srv. Úvod Wolfganga Sachse (ed.) k *Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, London 1992. Viz také studie Gustavo Esteva, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Geralda Berthauda a Ivana Illiche, jež jsou obsaženy v této znamenité a se zaujetím napsané knize. Viz také pronikavou recenzi z pera Waltera Schwarze (*The Guardian*, 11. července 1992).

Ať už jsou plánovači a jmenovaní či samozvaní výzkumníci sociálních procesů jakkoliv upřímně přesvědčeni o tom, že události řídí nebo by je v případě potřeby řídit mohli, a ať již jsou jakkoliv hluboce přesvědčeni o tom, že v šílenství běhu událostí jsou schopni vysledovat nějakou logiku, z hlediska obětí („objektů“ rozvoje) změny připomínají spíše otevření zdymadel, jimiž vtrhává chaos a náhoda do jistě monotónního, ale dosud spořádaného a regulovaného života. Tam, kde se dříve cítily jako doma, cítí se dnes jako zbloudilci. To, co je pro stoupence rozvoje odkouzlením, je pro oběti rozvoje zlkouzlením světa. Svět kdysi domácký, průzračný, známý je zahalen neproniknutelným tajemstvím. Oběti „rozvoje“ již nevědí, jak mají jednat; nedůvěřují již vlastním nohám, jež nepřivykly močálovité a bahnitě půdě, v níž se dnes musejí pohybovat. Oběti potřebují protězy a hole — průvodce, experty, instruktory a příkaze.

O tom všem se ale v učebnicích „rozvojové ekonomie“ a v politických deklaracích o potřebě a perspektivách rozvoje nemluví. Obojí totiž měří rozvoj množstvím zkonsumovaných produktů — velikostí „efektivní poptávky“ po statcích a službách. K rozvoji dochází tam, kde tyto veličiny rostou, říkají otevřeně nebo to aspoň mlčky předpokládají. Tento růst se — nepochybně tautologicky — prezentuje jako pokrok v uspokojování lidských potřeb. (Jak ukazuje Robert E. Lane z Harvardu, podle ortodoxních ekonomů „je uspokojení z určitého produktu dokázáno faktem jeho nabytí, nezávisle na tom, zda přináší radost nebo trápení, a aniž se berou v úvahu alternativní a mimotřžní požitky, jež by mohl nabyvatel získat vlastními silami“¹⁹. Tvrdí tedy a priori, že lidé kupují to, co potřebují, a že to kupují p r o t o , že to potřebují.) Při tomto typu uvažování je možné přejít mlčením obrovitou záhadu prvenství nabídky vůči poptávce, záhadu zboží, které „si kupuje“ své budoucí nabyvatele a konzumenty, záhadu potřeb, které jsou stejně tak průmyslovým výrobkem jako statky, jež slouží k jejich uspokojení. Dalším skrytým předpokladem popsané

¹⁹ Robert E. Lane, Why Riches don't always bring Happiness, in: *The Guardian*, 9. srpna 1993.

ho uvažování, který je činí „samozřejmým“, je teze, že štěstí je výslednicí uspokojení potřeb. (Toto přesvědčení je hluboce zakořeněno v běžném vědomí, ačkoliv bylo mnohokrát kritizováno a diskreditováno řadou významných myslitelů od Schopenhauera po Freuda.) Závěrem sylogismu, který je založen na tautologii a falešné premise, je teze, že rozvoj je nutný, žádoucí a morálně chvályhodný. Poté je pomocí řady nových tautologií tento závěr „potvrzován“ statistikou rostoucích důchodů a objemem tržní směny v rozvinuté části světa.

Robert Lane sestavil přehled dat o názorech na úroveň vlastního uspokojení u těch lidí, kteří jsou s vlastním životem spokojeni, a dospěl k závěrům, jež jsou v překvapivém rozporu s tím, co tvrdí tradiční ekonomický folklór.

Výzkumy provedené v rozvinutých ekonomických systémech v souladu s očekávanými ukazují, že růst pocitu blahobytu se dostavuje s každým dodatečným tisícem liber důchodu — tato pravidelnost však platí pouze a výhradně pro nejhudší pětinu populace. Nad touto hranicí již nelze pozorovat téměř žádný růst spokojenosti korelovaný s růstem důchodu... V USA a v Anglii byla konstatována zanedbatelná a nepatrná korelace. Bohatí nejsou šťastnější než střední třídy a vyšší střední třídy nejsou šťastnější než nižší. Nad úroveň bídy nebo téměř bídy přinášejí peníze štěstí, pokud je vůbec přinášejí, jen velice málo.

Růst důchodu zmnožuje štěstí pouze těm, kteří žijí v bídě. Všechny dostupné statistiky však poukazují na to, že důchody chudých nerostou v důsledku „rozvoje“; rostou nanejvýš (a někdy dokonce velice markantně) zástupy chudých, zatímco jejich podíl na starém i novém bohatství rapidně klesá. (Připomeňme nadto, že právě „rozvoj“ mění skromné žítí v „materiální zaostávání“ a vytváří právě takto, aniž jej řeší, psychosociální „problém nouze“ v tom významu, v němž ho ekonomové a politikové používají ke zdůvodnění potřeby a smyslu rozvoje.) Ti, jejichž radost ze života může vzrůstati ponejvíce díky růstu důchodů, mají pranepatrnou šanci na dodatečné zisky, a naopak ti, kteří opravdu vydělají (a také vydají) více, růst blahobytu téměř ani nepostřehnou...

Existuje konečně jev „hada požírajícího vlastní ocas“, jenž stále výrazněji bije do očí v době, kdy ekonomický růst, který tolik imponoval v době poválečné obnovy a výstavby, zvolňuje své tempo a kdy je včerejší štedrost, kvapně přeložená z jazyka etiky do jazyka ekonomie, prohlášena za projev zhoubné ekonomické iracionality. Dnes lze předpokládat, že pyšná vize celosvětového rozvoje, který měl „modernizovat“ a obšťastnit všechny stejně a na stejný způsob, rychle zmizí v pohyblivých píscích místních protekcionismů a dokoná svůj život ve všeobecné bitce o trošku větší podíl na přelévajících se kapitálových rezervách, pod údery národních vlád, které činí všechno, co mohou, aby si přivlastnily pracovní místa svých sousedů výměnou za to, že na jejich dvorcích vysypou vlastní popelnice s nezaměstnanými. Všechno, co víme, ukazuje na to, že jsou jen malé šance na vzkříšení dávné víry ve všeobecnou emancipaci prostřednictvím rozvoje a na udržení někdejší naděje, že na vrcholku rozvojové epopeje čeká svět harmonický, uspořádaný a vymyšlený tak, aby věrně a horlivě sloužil lidským potřebám.

Zjevená morálka

Modernita věděla, kam směřuje, a byla rozhodnuta k cíli dojít. Moderní myšlení vědělo, kam by chtělo dojít, a soudilo, že ví, co je třeba učinit, aby se tak stalo. Byla-li obsesí modernity autokreace a bylo-li moderní myšlení posedlé potřebou zákonodárství, nebylo tomu tak proto, že by modernita měla tak vyvinutý imperiální apetit, ale spíše proto, že příliš věřila sama sobě, že byla příliš sebejistá. Globální ambice a nebrzděná žravost byly pouze pragmatickým odrazem fascinujícího úkolu zavést řád tam, kde dosud vládl chaos, a vykonat tento herkulovský čin vlastními silami a bez vnější pomoci. Tento záměr vyžadoval střízlivý rozum a pracovitě ruce. Bylo třeba zničit mnoho překážek, ale mělo to být ničení tvořivé. Aby cíle bylo dosaženo, byla nutná i bezohlednost, ale ušlechtilost cíle činila ze slitování zločin a z absence skrupulí projev humanity. Lákavá vize zdraví ospravedlňovala hořkost léku,

oslepující perspektiva všeobecné svobody zdůvodňovala dozor i přísnost předpisů, zářivý obraz budoucí vlády rozumu nedovoloval věřit dnešnímu zdravému rozumu těch, kteří se měli v odlescích záře této vlády pouze koupat.

Je snad možné poznamenat, že zákonodárný pud je vlastní všem civilizacím. („Byl to terén po staletí civilizovaný, prořatý tisícovkami stezek a cest,“ píše Michael Ondaatje v *Anglickém pacientovi* a přesvědčuje nás, že civilizovanou krajinu lze rozpoznat právě podle toho, že poutníci tam chodí po vyšlapaných stezkách a cestách a že vyšlapaná cesta je ta, po níž se chodit má a smí.) Jedině modernita však sebe samu prohlásila za civilizaci, označila se tím jménem a proměnila svůj osud ve vědomě uskutečňované poslání. (Navzájem odlišné způsoby života pak zpětně konstruovala jako defektní nebo nerozvinuté verze vlastního *modus vivendi*, čímž vlastnímu partikularismu připisovala univerzální hodnotu. Podobně postupovali i pedagogové osvícenství, posedlí vychovatelským posláním, kteří venkovské stařenky a faráře prohlásili za své zajisté nedokonalé, ale přece jen předchůdce v učitelském povolání.) Právě modernita samu sebe vymezila jako *c i v i l i z a c i*, to znamená jako systematické úsilí o zkrocení živlu a vytvoření světa, který by nebyl tím, čím je, kdyby tohoto úsilí nebylo. Tedy — světa umělého, světa, který jako každý umělý výtvar musí své základy nejprve budovat a potom je ochraňovat před drolením. Na rozdíl od jiných civilizací bylo zákonodárství pro modernitu povinností, kterou sama nařídila, bylo jejím posláním, misí i podmínkou přetrvání.

Právo oddělovalo řád od chaosu, lidské bytí od zvířecího *catch-as-catch-can*, svět osídlený od světa, který se k osídlení nehodil, smysl od ne-smyslu, význam od bezvýznamovosti. Právo pro každého a pro každý případ, jakož i pro všechno, co kdokoliv může učinit komukoliv jinému. Neústupné hledání etických principů bylo součástí (snadno předvídatelnou a nezbytnou) zákonodárného třeštění. Lidem bylo třeba sdělit, že konání dobra je jejich *p o v i n n o s t í* a že splnění povinnosti je dobrem. Nebylo ale možné se od lidí nadít toho, že tuto povinnost budou plnit sami a z vlastní iniciativy. Bylo třeba je k tomu přimět, povinností je bylo třeba naučit, k jejich

splnění je mírně či brutálně postrčit — v závislosti na síle odporu. Modernita tak byla a musela být *Věkem etiky*, protože v opačném případě by nebyla modernitou. Podobně jako právo předcházelo všechen řád, musela i etika předcházet morálku. Morálka nemohla být myšlena jinak než jako v ý t v o r etiky. Etické principy byly nástroji jejího utváření. Etika byla technologií morálního průmyslu, dobro bylo zamýšleným produktem a zlo odpadem nebo zmetkem.

Byla-li reglementace a produktivnost bojovým heslem modernity, pak heslem postmodernity je deregulace a druhotné zpracování. Meditace na téma nietzscheánského „věčného návratu“ zaplňují bílá místa v průvodcích, z nichž byly vyhnány dějiny pokroku. Jsme nadále v pohybu, ale teď již nevíme, kam jdeme, ba dokonce ani nevíme, zda jdeme po přímce nebo se motáme v kruhu. Takové pojmy jako „dopředu“ či „dozadu“ ztratily mnoho ze své dávné významové průzračnosti. To, co je nové, je pouze druhotným zpracováním toho, co tady již bylo, a to, co je staré, trpělivě čeká, až bude oprášeno, probuzeno z dřimoty a proměněno v novinku. (Není již tedy ani smrti, není jí v původním, primárním smyslu konečnosti, neodvratnosti, nezvratnosti, je pouze akt vymizení, chvilkového zániku, pohroužení se do nepaměti. Býti zapomenut je totéž co býti odložen do chladu a čekat na rozmrazení ve chvíli, kdy toho bude třeba. Ale bez smrti není ani nesmrtnosti — není jí v prvotním, primárním významu trvalosti, věčnosti, ne-stárnutí a ne-mizení. Je toliko nesmrtnost momentální, dočasná, nesmrtnost n a c h v í l i , nesmrtnost vydaná na pospas vrtochům osudu stejně tak, jako mu byla kdysi vydána smrt. Není tedy vlastně moc co dělat, není moc co vyhrát a získat, nic nemotivuje k řízení vlastního osudu, k odporu vůči hře náhody, k pracnému ustalování toho, co je chvilkové, dočasné a přechodné. Není totiž možné, aby smrt byla událostí, která se dá vzít zpět, aniž by se dala vzít zpět také nesmrtnost.) Dějiny se rozpadly na kousky a opět, jako v časech předmoderních, připomínají spíše šňůrku náhodně poskládaných korálek než sekvenci propojených událostí. Věci „se dějí“ a k událostem „dochází“ — místo toho, aby šly po sobě nebo se předcházely podle nějakého logického

principu. Na rozdíl od předmoderních dob však dnes není v dohledu Vyšší síla ani Moudrost prozřetelnosti, jež by nadekretovaly a dohlížely na to, jak věci probíhají a jak k událostem dochází, a kompenzovaly tak nepřítomnost vazby mezi nimi.

V časoprostoru vyplněném lokálními epizodami zastupuje *fronesis*, praktické vědění, objektivní pravdu. Starost o to, aby se pořád něco dělo, aby věci byly v pohybu, neponechává čas na to, aby se pátralo po základech. Tam, kde se dříve očekávalo řízení na základě univerzálních principů, se užívá zdravého rozumu. V takovém časoprostoru všechno, co vykračuje poza rozhodnutí, jež je platné „do odvolání“, a za předpisy, jež platí jen „v této oblasti“, zavání naivitou a domyšlivostí, ne-li dokonce mrtvolným pachem totalitarismu. Nezůstává tak místo pro ustavování etických norem, snad s výjimkou akademických komunit prosycených duchem nostalgie.

Pro každého, kdo přivykl přemýšlet o morálce jako o konečném produktu etického průmyslu (a tedy pro nás všechny, kteří jsme se naučili o morálce přemýšlet právě takto), zvěstuje soumrak Věku etiky (tj. věku utváření mravních pravidel) také soumrak (či dokonce pád?) morálky. Musí však spolu s demontáží výrobních linek ustát také přísun zboží? Na místo světa, který byl držen na uzdě skrze přikázání Boží, a světa administrovaného prostřednictvím Rozumu přichází nyní svět zalidněný muži a ženami, kteří jsou odkázáni na vlastní důvtip a vynalézavost. Muži a ženami puštěnými z řetězu...? Muži a ženami volných mravů? Život jako v hobbesovské prehistorii, život nesnesitelný, brutální a krátký?

Epocha ustavování etických norem, operující hrozbami, nás naučila očekávat pouze a jedině takovéto následky. Projekt budovy řádu, uvážíme-li náklady na jeho výstavbu, se přece nemohl obejít bez přesvědčování všech, které bylo třeba přesvědčit (a bez demonstrativního přinucení těch, kteří se nechťeli nechat přesvědčit), že volba de facto neexistuje, že politika řádu nemá alternativ, že řád je možné zajistit pouze jediným možným způsobem, že dilema lidského údělu je vymezeno opozicí mezi civilizací a b a r b a r s t v í m . N á š ř á d (ztotožněný s řádem vůbec) může být nahrazen

pouze ne-řádem, nikoliv řádem jiného druhu. Bez stanoveného, pevně daného práva bude platit pouze zákon džungle, která přece naplňuje strachem každého, kdo v ní zabloudí; v džungli se nedá žít, protože v ní platí právo silnějšího, rozum tam má ústa zacpaná roubíkem a smlouvy tam existují jen proto, aby byly trhány na kusy. Tato džungle, z níž tuhne v žilách krev, byla ovšem od samého počátku *alter ego* království zákonodárců. Dokonce i v té džungli, již byly strašeny nepoddajné oběti zákonodárství, se předpokládala existence p r á v a . Dokonce i chaos, který džungle ztělesňovala v moralizujících vyprávěních a v ponaučeních budovatelů a strážců řádu, se přece řídil údajným „zákonem džungle“. V epoše konstrukce řádů a konstruovaných řádů bylo nejobtížnější si představit bytí, způsob existence, který by byl skutečným, pravým chaosem, svět bez zbytečku předem s t a n o v e n é h o pořádku, svět bez zákonů a tedy bez zákonodárců, byť třeba zrůdných, zvrhlých, bezduchých nebo dokonce šílených (podobně si vychovatelé nedovedou představit „předsudky“ bez zlých a špatných učitelů a strážci režimu si nedovedou představit odpor bez spikleneckých klanů a podvracečských štváčů). Situace, v níž jsme se v postmoderní době ocitli, je ale ještě horší než ta, již nás strašili moderní budovatelé a opěvovatelé rozumného řádu. Dnešní hrůzy jsou zcela jiného řádu a rozměru. Dnes stojíme tváří v tvář situaci, kterou jsme se nenaučili si představovat ani v nejhorších nočních snech: je to situace, v níž je zpochybněn nikoliv ten či onen zákon a nikoliv ten či onen zákonodárce (samozřejmě s tím, že je lze zastoupit jiným zákonem a jiným zákonodárcem), ale neguje se zákonodárství jako takové, popírá se možnost a potřeba stanovování principů a zásad. Džungle zbavená všech zákonů, dokonce i zákona džungle... Morálka bez etiky... Dnes se na obzoru rýsuje nikoliv ona dávná, nepřijemná, ale z moralizujících podobenství a vyprávění nám dobře známá možnost jiné, horší morálky, morálky založené na špatně vybraných, zpátečnických, falešných, nezobecnitelných, protirozumových a co do důsledků zhoubných principech. Na obzoru se rýsuje perspektiva společnosti b e z m o r á l k y !

Zákonodárci si nedovedou představit svět bez zákonodárství, etičtí zákonodárci si nedovedou představit společnost bez etického zákonodárství. Ze svého hlediska, ve svém pojmovém rámci, mají samozřejmě pravdu: absence práva je absurdním výmyslem, je pustou (a nadto vnitřně inkonzistentní) fantazií. Není divu, že je tak těžké rychle najít či vytvořit slovník, jenž by se dal použít pro diskusi a popis morálních otázek po-etické, po-zákonodárné epochy lidského údělu. A vůbec se nelze divit tomu, že každá snaha o vypracování nového jazyka naráží na zarytý intelektuální odpor. Ti, kteří se snaží se tohoto úkolu podjmout, jsou podezíráni ze znásilňování logiky, obviňováni z filozofického analfabetismu a ze znevažování axiomat od věků považovaných za nezpochybnitelné. Především ale narážejí na neproniknutelnou zeď moudrosti zdravého rozumu: všichni přece víme... Jak je všeobecně známo... Filozofie a praxe zákonodárné epochy nám ve světonázorovém folklóru zanechala tvrdý sediment, zkamenělinu, která klade odpor i krumpáči zkušenosti.

Pouze v důsledku dlouhotrvající a ve svých prostředcích nevybíravé kampaně modernity, vedené pod heslem „není morálky bez etiky“, jsme dnes přece přesvědčeni o tom, že s v ě t b e z e t i k y musí být totéž a nemůže být ničím jiným než s v ě t e m b e z m o r á l k y . Jakmile však pouze (!) odstraníme mentální sediment, o který se tato kampaň opírá, jakmile pouze (!) smažeme rovnítko mezi morálkou a morálkou eticky dekretovanou, přestane nás možnost, že soumrak etického zákonodárství nemusí nutně znamenat úpadek morálky, uvádět do stavu oslepení či paniky. Nebude nás dokonce ani děsit možnost, že se morálka, která již nebude rozpačitá, nejistá, nesamostatná a bezmocná díky onomu „my to víme lépe“ etických zákonodárců, bude cítit jistěji a že jí snad dokonce narostou křídla. Možná, že etický zákon garantovaný trestními sankcemi a podpíraný intelektuálním vyděračstvím nebyl ani tak rámcem, který chránil morální standardy před rozpadem, jako spíše železnou klec, která znemožňovala těmto standardům rozvoj, jehož byly schopny, dosažení rozměrů, jichž mohly dosáhnout, a podstoupení zkoušky, která je pro každou morálku závazná a rozhodující —

zkoušky spočívající v zakládání a reprodukci lidského společenství. Možná se po rozpadu rámce ani nevyprázdní jeho obsah, ale naopak se možná spojí, zpřesní a zpružní, protože bude odkázán jen na vlastní síly a nebude znásilňován vnějšími tlaky. Je také možné, že lidé se od chvíle, kdy jejich uvažování nebude zahlceno starostmi o etické zákonodárství a dodržování litery ustaveného práva, budou moci — a budou muset — postavit tvář v tvář faktu morální autonomie, který nadále nebude možné něčím zakrývat, jakož i tvář v tvář faktu, že morální autonomie znamená morální o d p o v ě d n o s t — odpovědnost, kterou nelze odejmout, ale jíž se ani nelze zříci. A konečně možná, že v tomtéž smyslu, v němž se modernita zapsala do dějin jako v ě k e t i k y, zapíše se do nich nadcházející postmoderní éra jako v ě k m o r á l k y.

Etické zákony a mravní standardy

Friedrich Nietzsche objasnil, že cokoliv, co se pokládá za „dobré“ nebo „špatné“, má co do činění s hierarchií, vztahem vyšší–nižší, vládnutí a panování. Neexistuje přirozený, imanentní vztah mezi skutky určitého druhu a dobrem (například „není nutné, aby se slovo ‚dobro‘ *a priori* asociovalo s altruistickými skutky“). Tento vztah není „viditelný“, dokud není veřejně vyhlášen, tedy nadekretován. Ti, co mají moc dekretovat a disponují způsoby, jak svým dekretům dodat závaznost, vykonávají právě toto magické umění: nejenže činí dříve neexistující vztah „očividným“, ale současně mažou z paměti okouzlených diváků i časy, v nichž tato očividnost vůbec očividná nebyla.

Soud „to je dobré“ nevzniká u těch, jimž se dobro prokazuje. Spíše ti, kteří jsou sami „dobří“, a tedy šlechetní, mocní, vysoko postavení a vznešení, prohlašují, že stejně jako oni sami je i vše, co oni činí, dobré, že to tedy má vysokou úroveň v protikladu vůči všemu, co je přízemní, malicherné a plebejské. Pouze **patos distance** je zmocnil k tomu, aby vytvářeli hodnoty a pojmenovávali je...

Vždycky je podstatný pojem **šlechetnosti** v jeho hierarchickém, třídním smyslu. Z tohoto pojmu se vahou historické nutnosti vyvinulo pojetí **dobra**,

jež zahrnuje šlechtnost ducha a duchovní důstojenství. Tento vývoj proběhl paralelně s proměnou představ o tom, co je **obyčejné, plebejské, nízké**, v pojem **zla**.

Na počátku bylo aristokratické gesto sebezpotvrzení a distancování se. U kolébky protikladu mezi tím, co je vznešené a co plebejské, stály pýcha a pohrdání; tento protiklad posléze zrodil rozrůznění mezi dobrem a zlem. Začalo se tedy *g e s t e m*, snad dokonce nezamýšleným gestem, bezděčným účinkem zdatnosti těch, kdo měli sílu a chuť, ale i odvahy prohlásit vlastní obyčej za hodny zachování, těch, kdo současně necítili potřebu ospravedlňovat se za to, že jsou tím, jaký jsou. Aristokratické hodnoty, říká Nietzsche,

vyrůstají a působí živelně a hledají protivníky pouze proto, aby samy sebe potvrdily s ještě větším sebezalíbením a uspokojením než dříve. Negativní pojmy jako obyčejný, přízemní, zlý jsou jenom pozdějším matným odrazem pozitivního, intenzivního a okázalého vyznání víry: „My jsme šlechtní, dobří a šťastní.“²⁰

Domysleme ovšem to, že pokud se celá věc omezuje na toto bezstarostné, nonšalantní gesto, na narcistický údiv, který horlivě hledá možnost vybití a vyjádření, potud se aristokratický akt sebestvrzení obejde bez stanovení norem a předpisů. Předpisy jsou vždycky něčím vnějším a zřídka kdy pouze potvrzují to, co je. V předpisech jde přece o to, aby ti, jimž jsou adresovány, byli proměněni v něco jiného. Prosazování norem vyplývá ze dvou vzájemně se doplňujících předpokladů: „že lidé by měli být taková a taková“²¹ a že teď, v této chvíli, zde taková n e j s o u . Aristokratický ideál dobra je ale přece syčen a živen právě (jak žádá Nietzsche) uspokojením z toho, že věci běží tak, jak běží, že věci jsou takové, jaké jsou.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, New York 1956, s. 160, 162 a 171. (Česky: F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002.)

²¹ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, Harmondsworth 1968. „Ale i když se obrací moralista jen k jednotlivci a dí k němu — ‚Takový a takový měl bys býti!‘, nepřestává činiti se směšným. Jednotlivec je částí fakta, ze začátku a z konce, o zákon víc, o nutnost více pro vše, co přijde a bude.“ (s. 46). (Česky: F. Nietzsche, *Soumrak model*, Votobia, Olomouc 1995, s. 53—54.)

Tento ideál vlastně oslavuje absenci norem, organickou a bezprostřední jednotu chtění a jednání. Je-li tomu tak, pak ideál, jež měl podle Nietzscheho názoru být počátkem morálního kodexu, etické normy nepotřeboval — a proč by je také měl zrodit? Chtělo by se říci, že Nietzscheho popis prvotní (a podle něho „přirozené“, nedeformované) aristokratické vize je v podstatě (a možná v protikladu k autorovu záměru) fenomenologickým vhladem do morálky bez etiky, do živelnosti dobra a dobra živelnosti, jež se brání ze všech sil normativní kodifikaci.

Domysleme též, že svoboda šlechty znamená nesvobodu obecného lidu, že odvrácenou stranou živelnosti těch, kdo jsou nahoře, je tajemná, zlověstná osudová předurčenost těch, kteří jsou dole. Není tedy divu, že právě ti, kdo byli bezmocní, nevlivní a nedisponovali žádnými statky, bez nichž se žádná svoboda nedá uskutečnit, si zvykli dovolávat se norem, dožadovat se předpisů, jež by omezovaly živelnost a svazovaly ruce, norem, jejichž síla by alespoň trochu kompenzovala bezmocnost slabých a bědných. Nelze se tedy Nietzschemu divit, že v každé normativní morálce (v každé e t i c k y k o d i f i k o v a n é morálce) cítí spiknutí nevolníků. To rozhořčení závistivých a žárlivých nevolníků, praví Nietzsche, tvořilo základ výzvy vržené vůči aristokratickému rovnítku mezi tím, co je dobré, a tím, co je šlechtické, mocné, krásné, přinášející štěstí a milované bohy. Totéž rozhořčení dalo počátek rázné odpovědi: „pouze chudí a bezmocní jsou dobří, pouze trpící, choť i oškliví jsou dozajista blahoslavení“. To impotenti bez talentu, naříká Nietzsche, vymysleli normativní morálku, aby ji mohli použít jako beranidla proti skutečné a pravé morálce šlechty.²²

²² Nietzscheho analýza dějin etiky není samozřejmě neutrální. Nietzsche je zřetelně stranický: jeho cílem je znovuzkříšení prvotní, nebrzděné sebejistoty, která dovoluje odbýt kritiku jako pokleslý a vulgární projev *resentimentu*. K čtenářům *Antikrista* se Nietzsche obrací s tímto poselstvím: „Je třeba mít převahu nad lidstvem silou, vyšší duše — pohrdáním...“ a nabízí jim vlastní formuli pozitivní morálky: „Co je dobré? — Všechno, co v člověku zvyšuje cit moci, vůli k moci, moc samu. Co je špatné? — Všechno, co pochází ze slabosti. Co je štěstí? — Cítit, že moc *vzrůstá* —

Jako „podkladový materiál“ pro filozofický model aristokracie Nietzschemu zřejmě posloužili obyvatelé hradů, opevněných tvrzí a zámků, kteří byli jak myšlenkami, tak každodenním životem odděleni zdí lhostejnosti, nevědění a pohrdání od *hoi polloi*, kteří byli nekonečně vzdáleni od „prostého lidu“ a kteří necítili potřebu budovat most nad propastí, která je dělila. Tedy ti, kteří se nemuseli starat o komunikační kanály, jež by je spojily s obecným lidem, protože ostatně stejně neměli nic, co by obecnému lidu chtěli sdělit, a byli hluboce přesvědčeni o tom, že to, co si obecný lid myslí (pokud ovšem vůbec myslí), pro ně nemá absolutně žádný význam. Aristokracie tohoto druhu, pokud by existovala, by byla jistě „svobodná“ — v tom smyslu, že by mohla libovolně konstruovat myšlenkový obraz svého *alter ego* a nestarat se přitom o zatvrzelé svědectví skutečnosti. Byl by to myšlenkový obraz, který by byl produktem čisté, bezstarostné, ničím nevázané fantazie, obraz vytvořený nonšalantně, jaksi mimochodem a bez jakéhokoliv hlubšího přemýšlení či dokonce obav z následků možné chyby.

Moderní elity, jež se usadily na vrcholcích kdysi možná obývaných nietzscheánskou aristokracií, se nenacházejí v tak pohodlné situaci. Od úsvitu nové doby byly vtaženy do dialektiky pána a raba, kterou Hegel tak pronikavě obrátil naruby. Ani na chvílku nemohly zavírat oči před tím, že jejich vlastní privilegia ve značné míře závisejí na „pracovitosti“ mas. „Páni“ si museli být vědomi nutnosti neustále potvrzovat a manifestovat svoji superioritu, aby je „nevolníci“ („masy“ nebo „lid“ — pojmy byly zaměnitelné a jejich použití v rétorice vládnutí záviselo na volbě mezi strategiemi donucení nebo výchovy) sami neustále stavěli do pozice „pánů“. Podobně jako aristokracie starých časů byly i moderní elity elitami mocenskými, ale na rozdíl od elit předmoderních musely být ve vztahu k podřízeným masám také učitelé, dozorcí a pečovateli, chtěly-li si svou moc udržet. V l á d n u t í politické a ekonomické muselo být, vyjádřeno jinými slovy,

že překonáváme překážku.“ (*The Anti-Christ*, Harmondsworth 1963, s. 114 a 115. Česky: F. Nietzsche, *Antikrist*, Votobia, Olomouc 1995, s. 6 a 10.)

doplněno o h e g e m o n i i kulturní. Moderní elitě nebylo ani na chvílku dáno zapomenout na přítomnost mas. Chvilka nepozornosti mohla být zhoubná, jeden chybný výrok mohl mít těžko předvídatelné důsledky, oslabení bdělosti mohlo být sebevražedné. Moderní mocenská elita si nemůže dovolit dětinskou bezstarostnost, zábavný a egoistický život, který si mohla dovolit nietzscheánská aristokracie. Život nové elity není zábavou. Nepřipomíná nikterak příběhy potulných rytířů či básnické fantazie trubadúrů. Vládnutí se stalo věcí pramálo žertovnou, stalo se dokonce věcí smrtelně vážnou, věcí života a smrti... Panování se stalo prací na plný úvazek a začalo vyžadovat vysokou kvalifikaci a neustálé soustředění.

Teď to pro změnu byla právě mocenská elita, kdo potřeboval normy a kodexy — dokonce velice podrobné. Potřebovala přísné předpisy, pokud možno jednoznačné a účinné, předpisy, jejichž všeobecné nebo téměř všeobecné dodržování by se dalo uhlídat. Vládoucí elita potřebovala etický kodex, soubor návodů a poučení pro každého a pro každou příležitost, všudypřítomnou a vlezlou kontrolu, která by pronikla do každé skuliny života a do každé spáry sociálního uspořádání, která by řídila každé jednání (nebo je podle potřeby naopak zakazovala) a která by se vztahovala na všechny, kdo se nalézají v oblasti, nad níž se moc rozprostírá. Nic a nikoho nebylo možné ponechat živelnosti a náhodě. Opuštění tohoto principu nebo jeho pouhé zmírnění by ohrozilo účinnost moci a v každém případě by zpochybňovalo její stálost. Požadavkem vládnutí bylo zkracení děsivých a tajemných sil vyzařujících z nově vzniklých mas, které se již nepodřizovaly tradiční rutině, jejíž kořeny modernita podřála, a tedy mas nepředvídatelných v tom, co udělají nebo mohou udělat. Bylo třeba „zkrotit šelmu“, držet na uzdě neukázněný a neposlušný dav a dát světu to, co ztratil — monotónnost, která by jej činila předvídatelným a manipulovatelným.

Objednávce mocenské elity však neodpovídal jakýkoliv kodex. Potřebné bylo takové právo, jež by ukázalo existující řád (řád totožný se stálostí jeho vrchnosti) nikoliv v pojmech výjimečnosti elity a jejích výsad, ale v kategoriích všeobecnosti principů, jež pouze mimochodem, bez předchozího

záměru a aniž by ztrácely cokoliv ze svých univerzálních hodnot, činí z panujících panující a z těch, nad nimiž panují, podřízené a jež příkazují jedněm i druhým setrvávat v údělu, v němž se nacházejí. Vládnoucí elita tedy nepotřebovala jakoukoliv etiku, ale etiku založenou na solidních, nezpochybnitelných základech, etiku všeobecnou a zobecnitelnou, jež by se odvolávala na autoritu Rozumu, na onu zázračnou instanci, jež vyřkne svůj ortel a odsouzeným nedá právo odvolání.

U podřízených tomu bylo naopak: neuvědomovali si potřebu kodifikace. Pohroužení až po krk do každodenní bitvy s osudem, do boje o přežití, projevovali jen zřídkakdy sklon k reflexi nad vlastním životem jako výrazem obecných a rozumem obhajitelných povinností. Principy formulované panujícími jako doporučení Rozumu a jako předmět rozumové volby se k podřízeným dostávaly v podobě připomínající spíše slepé násilí, brutální nutnost nebo hru osudu. Podřízení nepluli, ale byli unášeni vlnami. Nekladli cestu, po níž byli poháněni, a mluvili o tom, co dělali, jako o tom, co d ě l a t m u s e l i , nikoliv jako tom, co s e r o z h o d l i d ě l a t . Otázka, zda v řetězci oněch nekonečných „je třeba“ a „nedá se nic dělat“ existuje nějaká pravidelnost či obecný vzorec, a tím spíše otázka racionality či iracionality vzorce, by se z perspektivy podřízených jevila jako čistě akademická (pokud by si ji vůbec kladli; ale oni k tomu obvykle žádnou tendenci neprojevovali). Kdyby se podřízení začali zabývat teoretickou reflexí světa, v němž žijí, a kdyby přitom vycházeli z vlastní životní zkušenosti, pak by nedošli ke kodexu etických principů a mravních doporučení, ale k beznadějně zamotané spletenině antagonistických sil a absolutních nutností.

Byla to asi iluze zrozená v hlavách samozvaných průvodců a duchovních vůdců lidu, že v moderních časech (jež se ukázaly také jako časy kapitalismu, a ne-li kapitalismu, tedy rozhodně totalitarismu) „masy“ vybírají, akceptují nebo odmítají „hodnoty“ a že je možné jejich jednání vysvětlit faktem volby. Tento pohled připisuje „masám“ mnohem větší svobodu volby, než jakou jim moderní podmínky ponechaly nebo mohly ponechat. „Obyčejní lidé“ s „obyčejnými“ prostředky

a nástroji jen zřídka kdy ve svém životě stáli před otázkou volby mezi hodnotami. Joseph Schumpeter již dávno konstatoval toto:

Soudy hodnotící kapitalistickou praxi jsou, bez ohledu na to, zda jsou pozitivní nebo negativní, nepodstatné. Lidé totiž nemají svobodu volby. A to nikoliv proto, že masa lidí není schopna učinit racionální srovnání a obvykle akceptuje to, co se jí řekne. Absence svobodné volby má mnohem hlubší příčiny. Hospodářské a sociální jevy se pohybují vlastním tempem a situace, do nichž je tento pohyb uvádí, nutí jedince a skupiny jedinců, aby jednali určitým způsobem bez ohledu na to, zda si to přejí či nikoliv; nejde tedy ani tak o likvidaci jejich svobody volby, jako o utváření jejich způsobu myšlení o volbě a zúžení palety možností, mezi nimiž mohou volit.²³

Zhroucení etického zákonodárství, událost uvádějící do panického stavu filozofy, vychovatele a kazatele, mohlo proběhnout nepovšimnuto milióny těch, jejichž život byl spíše řetězcem nutností než povinností, spíše tlaků, jimž nebylo možné se vzepřít, než uvažováním nad principy. Stejně jako v minulosti milióny lidí nekráčejí světem, ale jsou jím strkáni, a jdou-li na základě vlastní volby, pak si obvykle vybírají takový směr, o němž předpokládají, že do něj budou v následující chvíli postrčeni. Stejně jako v minulosti nemají často příležitost k tomu, aby vydechli, aby se zastavili, odpočali a popřemýšleli nad smyslem toho, co dělají, a nad principy, jež jejich jednání řídí. Ve hře, již se účastní, jde o přežití, nejčastěji o přežití do příštího západu slunce. Věci „se dějí“, existují v době, kdy se dějí, aby za chvíli zase zanikly a upadly v zapomnutí. Z hlediska těchto miliónů etické principy „nezanikly“: to, co nikdy svou přítomnost neprokázalo, nemůže zaniknout. Lidé se nestávají méně mravnými, než byli dříve. Jsou dnes „nemorální“ pouze v tom smyslu, v němž by se ukázali jako nemorální i v době moderní — plné etického optimismu, ještě nezkaleného senzačními postmoderními zjeveními —, kdyby se na jejich reálnou životní praxi vztáhla eticko-filozofická kritéria.

²³ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, London 1976, s. 129 a 130.

Lidé pohroužení do celodenního boje o bytí nebyli schopni, ale ani necítili potřebu systematizovat svou intuici dobra a zla v sevřený a konzistentní etický kodex. A to nikoliv proto, že neměli nezbytné logické dovednosti nebo teoretický zápal, jak ukvapeně tvrdí filozofové. Šlo o něco zcela jiného. „Principy“, ačkoliv jsou to substantiva, se chovají jako „slovesa“; vystupují vždycky v „budoucím čase“, týkají se toho, co se teprve má stát, jsou to postuláty, jež se týkají podoby budoucnosti. Jde v nich o to, jak se tato budoucnost bude lišit od toho, co jest (a právě tento rozdíl a to, že je možné jej proklamovat a postulovat, ji právě činí budovnou, odlišuje události budoucí od současných). „Principy“ jakoby se znamenitě hodily do situace „nezakotveného“, svobodně se pohybujícího, sebeurčujícího a sebezdokonalujícího se moderního člověka, který již má za sebou banální starosti o chleba, oděv a skrýš před chladem. Proto může věnovat své úsilí a své myšlení „transcendenci“ toho, co je akčemu jsou jiní lidé svými starostmi připoutáni. Boj o život, o přežití, je pro změnu svou podstatou konzervativní. Jeho obrysy jsou malovány věřejšími barvami: udržet se při životě znamená totéž co neztratit nic z toho, co zajišťovalo život včera a především. V boji o přežití jde o to, aby se nic nezhoršilo, ne o to, aby se něco podstatně zlepšilo, aby bylo líp. Boj o život tkví v minulosti a obsahuje v sobě velmi málo zkušeností, z nichž by bylo možné stvořit vizi změny, která se jmenuje budoucnost.

Nelze se tedy divit tomu, že formulují-li lidé, pohroužení do boje o přežití, vůbec morální soudy, pak jsou to soudy vždycky negativní — odsuzují určité činy nebo události jako neodpovídající tomu, „jak se věci mají“. Dají-li se tyto soudy vůbec zobecnit, pak ve formě zákazů, nikoliv předpisů. Barrington Moore Jr. tvrdí, že po celé věky byly utlačované společenské třídy k vynášení morálních soudů motivovány spíše zkušeností nespravedlností než snem o „spravedlivém“ uspořádání světa, jímž by chtěly dosavadní stav nahradit. Jako mravně „nespravedlivé“ a vyvolávající morální pobouření označovaly všechny odchylky od současného stavu, další přitahování šroubů, přidávání povinností k již zvy-

kově zavedeným, přikládání další zátěže k již tak nelehkému bytí. Daný stav, byť by byl jakkoliv obtížný a plný utrpení, stav, který by se neubrnil žádně kritice z hlediska jakýchkoliv abstraktních „pravidel“ *fair play*, byl brán za měřítko toho, co býtí má, „jak je třeba“ — a pouze zřeknutí se ho vyvolávalo odpor jako věc mravně zavrženíhodná a jako porušení zásad spravedlnosti. K tomu, aby bylo možné současný, daný stav, který sloužil jako standard, podrobit morální kritice, bylo třeba mít vizi budoucnosti, principy postulující jinou budoucnost, odlišnou od současnosti, a zároveň bylo třeba mít představy o tvárnosti, plasticitě světa a o poddajnosti věcí, představy, že se věci dají zlepšit. A právě toho se lidem beze zbytku pohrouženým do boje o život nedostávalo.²⁴ Fakt, že se „lidová morálka“ zakládá spíše na obyčejových standardech chování než na regulujících principech, poukazuje podle Axela Honnetha na nutnost rekonstruovat tuto morálku nikoliv na základě proklamovaných pozitivních soudů (jež nadto našeptává badatel), ale prostřednictvím analýzy činů a událostí, jež vyvolaly mravní rozhořčení:

Sociální etika utlačených mas neobsahuje představy o totálním mravním řádu, ani vizi spravedlivé společnosti extrapolovanou z konkrétních situací; je spíše velmi citlivým počítadlem měřícím úderu uštědřované intuitivně uznávaným právům... Morálka skrytá ve vědomí společenské nespravedlnosti je zachytitelná pouze zprostředkovaně studiem standardů, jež jsou obsaženy v nesouhlasu s některými událostmi a procesy.²⁵

Důvěřujeme-li důležitému zjištění Barringtona Moora, pak musíme přiznat, že lidová morálka v žádném dějinném okamžiku nepřipomínala kodex univerzálních zásad (nebo, přesněji, zásad předurčených k univerzalizaci), jímž má podle představ moderních filozofů každá pravá etika být. Neznamená to, že by „lidovým masám“ byly cizí mravní city a morální

²⁴ Srv. Barrington Moore Jr., *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, London 1979.

²⁵ Axel Honneth, *Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality*, *Praxis International*, duben 1992.

citlivost a že by jim proto bylo nutno vysvětlovat etické principy, aby se změnily v mravní bytosti. Znamená to spíše, že ať už masy měly morálku jakoukoliv, nevyvozovala se tato morálka z výsledků speciálního úsilí zavést a vštěpovat masám k rozlišení dobra a zla heteronomní a generalizované návody. Ba co více, nezdá se ani, že by k této morálce i ty nejhroliřivější snahy expertů mohly něco podstatného přidat nebo z ní něco důležitého ubrat.

Toto všechno zvyšuje věrohodnost předpokladu, že etická krize nemusí zvěstovat krizi morálky, a zcela jistě to podlamuje tezi, že soumrak „věku etiky“ znamená nutně úpadek morálky. Lze dokázat, dokonce zcela přesvědčivě, tezi zcela opačnou: že totiž právě pád „věku etiky“ je počátkem „věku morálky“ a že postmoderní dobu je možné, alespoň potenciálně, právě za takový věk pokládat. Nikoliv snad v tom smyslu, že postmoderní doba má být, může být či bude z podstaty věci „morálnější“ než moderní doba, která neustále hledala své fundamenty a obecné principy. Ani ve smyslu zjednodušení morální volby a zmírnění mravních dilemat. Dokonce ani ne ve smyslu ulehčení života morálního subjektu odstraněním nebo zneškodněním překážek, které musí překonávat. Pouze v tom smyslu, že díky rozptýlení etické dýmové clony, jež zakrývala skutečný úděl morálního člověka, je dnes konečně možné stanout tváří v tvář „holé pravdě“ mravních dilemat, jež vyplývají z životních zkušeností mužů a žen potýkajících se dnes a denně s těžkým úkolem volby, dilemat, jež se mravnímu subjektu ukazují v celé své kruté, filozoficky nezjemněné a neuhlazené a také neodstranitelné mnohoznačnosti.

Teprve dnes, kdy slábné tlak vnějšího donucení a kdy mizí autorita konvencí, se lidem jejich vlastní činy jeví jako věc odpovědné volby a koneckonců jako věc svědomí a mravní odpovědnosti. Představa, že rozlišení mezi dobrem a zlem bylo jednou provždy dáno a že aktérům nezůstává nic jiného než poznat, zapamatovat si a používat jednoznačné mravní předpisy vypracované pro každou situaci, v níž se mohou ocitnout, ztratila velmi mnoho ze své důvěryhodnosti. Ztratila mnoho v polyfonii rozmanitých a rozptýlených, často navzájem proti-

chůdných hlasů a uprostřed proměnlivých a prchavých loajalit charakterizujících „deregulovanou“, rozkouskovanou každodenní zkušenost postmoderního člověka. Na druhé straně nápadná nahodilost bytí, epizodičnost prožitků a závratná proměnlivost všech aspektů společenského života přináší nepevnost a netrvalost a dokonce snad i zánik standardů „toho, co je normální“, jichž se kdysi používalo při tvorbě „morálky skrze negaci“ — potvrzováním lidové morální intuice prostřednictvím odsouzení společenských jevů, které jsou s touto intuící v rozporu, prostřednictvím pranýřování a cejchování toho, co je nespravedlivé, protože to není v souladu s ustálenými návyky a očekáváními. Oba tradiční zdroje heteronomní etiky se zdají vysychat. Lidé jsou vrženi do postmoderní společnosti a nemají kam utéci: musí se podívat do tváře vlastní mravní nezávislosti a tedy vlastní mravní odpovědnosti, kterou jim nelze vzít, ale již se ani nemohou zříci. Tato nová nutnost je často příčinou mravního bloudění a zoufalství. Dává však také morálnímu subjektu šanci, jakou dosud nikdy neměl.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Knížku *Úvahy o postmoderní době*, která v této skladbě textů existuje pouze v češtině, sestavil Zygmunt Bauman ze dvou „zdrojů“. Můj původní návrh — vydat v češtině jeho *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej* (vydané Instytutem kultury ve Varšavě v roce 1994), zahrnující texty *Postmoderní osobnostní vzorce* a *Morálka bez etiky* — rozšířil o tři další texty, napsané rovněž polsky: *Spor o postmodernitu*, *Postmoderní příhody těla* a *Mezi námi neznámými*. Studie *Spor o postmodernitu* a *Postmoderní příhody těla* vyšly v roce 1995 v Baumanově knížce *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności* vydané v edici *Wykłady Kopernikańskie w Humanistyce* Univerzitou Mikuláše Koperníka v Toruni.

Baumanova koncepce morálky v postmoderní době vyvolala rozsáhlou diskusi v polských filozofických a sociologických kruzích. V Polsku kromě textů otištěných v časopisech vyšel také soubor *Obtížná postmodernita (Rozhovory se Zygmuntem Baumanem)*, jehož redaktorkou je prof. Anna Zeidler-Janiszewska. Jí především patří mé poděkování za vstřícnost při projednávání formálních náležitostí kolem vydání českého překladu. Druhý svazek „baumanovských textů“ *Spor identity s rozdílností* redigovala prof. Ewa Rewers. Konečně třetí, samostatný svazek *Powroty i kontynuacje (Zygmuntowi Baumanowi w darze)* editovala Elżbieta Tarkowska (1995).

Sám překlad byl obtížný, neboť Baumanův text je plný metafor, nepřímých odkazů a asociací, je skutečně více literaturou než „čistou vědou“ — zcela v duchu filozofického a sociologického postoje, který autor sdílí. (Vůbec ovšem nelze přeložit specificky polský jazykový novotvar „ponowoczesność“, pro nějž nemáme v češtině ekvivalent.) Respektoval jsem autorův způsob práce s literaturou a odkazy jsem nedoplňoval, připojil jsem jen několik drobných vysvětlujících poznámek.

Miloslav Petrušek

EDIČNÍ ŘADA **POST**

(Postmoderní sociologické teorie)

Záměrem této ediční řady je ukázat – prostřednictvím dobře vybraných přeložených i původních prací – postmoderní dobu a společnost ze sociologického hlediska a přispět tak k lepšímu porozumění rozporům společnosti, v níž žijeme.

VÝBĚR Z VYDANÝCH TITULŮ:

Zygmunt Bauman: Modernita a holocaust

Touto knihou se Zygmunt Bauman stal světově uznávaným sociologem a autoritou v oblasti analýzy pozdně moderní doby. Ačkoliv chápe holocaust jako „židovskou tragédii“, zdůrazňuje její specifické rysy, které ji odlišují od ostatních genocid, nejen z 20. století. Konstatuje, že holocaust se objevil a byl realizován v naší moderní, racionalizované a racionalistické společnosti, na vysoké úrovni rozvoje naší civilizace a na vrcholu úspěchů lidské kultury – ale právě proto je problémem této společnosti, této civilizace a této kultury. Holocaust je tak pochopen nikoliv jako „pouze“ historická událost, ale jako dějinný milník, jako výpověď o povaze a charakteru naší civilizace, o tom, jak degenerovala lidská racionalita a k jakým cílům byla použita. Autor bez moralizování prokazuje, že v polovině 20. století se dostal osvícenský racionalismus do tragického konfliktu s morálkou a nenalezl východisko.

Přel. Jana Ogrocká, 330 stran, cena 295 Kč

Ulrich Beck: Riziková společnost

(Na cestě k jiné moderně)

Tato kniha patří k nejvýznamnějším knihám, které byly v posledních 20 letech na toto téma napsány. Ovlivnila nejen řadu dalších myslitelů, ale celý způsob uvažování o tomto problému. Pro mnohé se stal Ulrich Beck zosobněním zcela nového přístupu sociologie k ekologii. Jeho práce reflektují existenci mezi růstem a snaží se ukázat, jak se tato skutečnost promítá do charakteru moderní společnosti, jak je zároveň tímto charakterem spolupodmiňována a stále znovu reprodukována. Beckova koncepce rizikové společnosti ve světové soci-

ologii zdomácněla, tím spíše, že je spjata s podnětným vstupem do probíhající debaty o skutečné povaze moderny a o celkovém smyslu procesu modernizace. Přel. Otakar Vochoč, 431 stran, cena 340 Kč

Jiří Příbář: Jací můžeme být?

(Podoby demokracie a identity v multikulturní situaci)

Tato kniha je souborem kritických reflexí na téma multikulturalismu, který autor chápe jako společenský fakt, nikoli normu, do níž bychom měli vtěsnat naši morálku a politické chování. Multikulturní situace je důsledkem otevřenosti moderních společností, která znamená nutnost přemýšlet o identitě současně jako o problému totožnosti a jinakosti. V multikulturním soužití mnohem naléhavěji vnímáme prostou skutečnost, že všichni odněkud pocházíme, přinášíme si svou kulturní tradici, a proto jsme současně pány i cizinci ve „vlastním domě“. Jednotlivé úvahy vycházely mezi lety 2001 až 2003 v kulturních přílohách různých deníků a časopisů. 115 stran, cena 159 Kč

Jiří Příbář: Disidenti práva

(O revolucích roku 1989, fikcích legality a soudobé verzi společenské smlouvy)

Téma legitimacy a legality je v centru veřejných diskusí, které nemají akademický ráz a navíc rozhodujícím způsobem určují pohyb ve společnosti po roce 1989. Jiří Příbář se tomuto tématu věnuje systematicky a dlouhou dobu. V této knize mapuje hledání širšího prostoru k rozhodování v konfrontaci s omezeními danými striktní legalitou, případně formalismem. Je přesvědčen, že společenská smlouva nemůže přežít jako velkolepý projekt moderní politiky a legitimizační fikce systému práva. 284 stran, cena 249 Kč

Jiří Příbář: Hranice práva a tolerance

(Úvahy o liberálnosti a právním státě v postmoderní situaci)

Kniha vychází z předpokladu, že postmoderní situaci není možno chápat zcela relativisticky a že i tato situace předpokládá jistá obecně platná omezení a hranice. 79 stran, cena 79 Kč

Giorgio Agamben: Prostředky bez účelu

(Poznámky o politice)

Eseje obsažené v této knize jsou originálním zamyslením nad stavem současného politického života a radikální kritikou vyprázdněných kategorií současné politiky. Autor načrtává nové perspektivy politic-

kého života v současné demokraticko-spektakulární společnosti. Pojednává jak o tématech, která patří k zavedeným paradigmatům politické zkušenosti, tak o tématech, která nejsou všeobecně chápána jako politická. Podle Agambena jsou oblastmi politiky v pravém slova smyslu právě jevy, o kterých uvažuje v této knize: výjimečný stav (jako dočasné zrušení právního řádu), koncentrační tábor (jako místo, kde se nerozlišuje mezi veřejným a soukromým), uprchlík (který tím, že rozbívá pouto mezi člověkem a občanem, se dostává ze svého marginálního postavení do centra krize moderního národního státu) nebo oblast pouhých prostředků a gest (které tím, že zůstávají pouhými prostředky, se samy vysvobozují z jakékoli vazby na cíle či účely). Přel. Naděžda Bonaventurová, 112 stran, cena 159 Kč

Anthony Giddens: Unikající svět

Jak globalizace mění náš život *Rozebráno*

Anthony Giddens: Důsledky modernity

Druhé vydání. *Rozebráno*

PŘIPRAVUJEME:

Ulrich Beck: **Moc a protimoc v globálním věku**

Ulrich Beck: **Vynalézání politiky**

(K teorii reflexivní modernizace)

Michel Wieviorka (ed.): **Fragmentovaná společnost?**

(Diskuse o multikulturalismu)

Knihy lze objednat na adrese:

SLON Jilská 1, 110 00 Praha 1

Tel. a fax: +222 22 00 25, e-mail: redakce@slon-knihy.cz

Informace o dosud vydaných i připravovaných knihách:

www.slon-knihy.cz