

CHRISTOPHER LASCH

KULTURA NARCISMU

AMERICKÝ ŽIVOT VE VĚKU
SNIŽUJÍCÍCH SE OČEKÁVÁNÍ



TRITON



TRITON
Praha / Kroměříž

Christopher Lasch



KULTURA NARCISMU

Americký život ve věku snižujících se očekávání

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Lasch, Christopher

[Culture of narcissism. Česky]

Kultura narcismu : americký život ve věku snižujících se očekávání / Christopher Lasch ; z anglického originálu Culture of narcissism: American life in an age diminishing expectations ... přeložil Daniel Míka. -- Vydání 1.. -- Praha : Stanislav Juhaňák - Triton, 2016

ISBN 978-80-7553-000-4

316.3/.6 * 17.035.1 * 616.89-008.442.6 * 316.422.6 * 316.72/.75 *
316.72/.75(1-15) * (73)

- člověk a společnost -- Spojené státy americké -- 21. století
- egocentrismus -- Spojené státy americké -- 21. století
- narcismus -- Spojené státy americké -- 21. století
- individualismus -- Spojené státy americké -- 21. století
- krize (společnost) -- Spojené státy americké -- 21. století
- západní civilizace -- 21. století
- Spojené státy americké -- společenské poměry -- 21. století
- monografie

316.4/.7 - Sociální interakce [18]

CHRISTOPHER LASCH

KULTURA NARCISMU

AMERICKÝ ŽIVOT VE VĚKU
SNIŽUJÍCÍCH SE OČEKÁVÁNÍ

Přeložil Daniel Micka



Stanislav Juhaňák – TRITON

Christopher Lasch

Kultura narcismu

Americký život ve věku snižujících se očekávání

Tato kniha ani žádná její část nesmí být kopírována, rozmnožována ani jinak šířena bez písemného souhlasu vydavatele.

Copyright © 1979 by Christopher Lasch. All rights reserved.

© Stanislav Juhaňák – TRITON, 2016

Translation © Daniel Micka, 2016

Cover © Renata Brtnická, 2016

Vydal Stanislav Juhaňák – TRITON,

Vykáňská 5, 100 00 Praha 10,

www.tridistri.cz

ISBN 978-80-7553-000-4

Věnováno Kate



*Je moudrá, rozumím-li tomu trochu,
a krásná, slouží-li mi věrně zrak,
a věrná, jak se mi už osvědčila.
A moudrá, krásná, věrná, jak je sama,
v mém stálém srdci bude mít svůj byt.*



SHAKESPEARE, *BENÁTSKÝ KUPEC* II, 6,

PŘEL. E. A. SAUDEK,

ČESKOSLOVENSKÝ SPISOVATEL, 2012

OBSAH

Předmluva	13
Poděkování	19
I Hnutí za uvědomování a sociální narušení self	20
Vytrácející se pocit dějinného času	20
Terapeutická senzibilita	24
Od politiky k sebezkoumání	30
Konfese a antikonfese	33
Vnitřní prázdnota	38
Progresivní kritika života v ústraní	42
Kritika života v ústraní: Richard Sennett o pádu veřejného člověka	44
II Narcistická osobnost naší doby	48
Narcismus jako metafora lidského stavu	48
Psychologie a sociologie	50
Narcismus v nejnovější klinické literatuře	53
Sociální vlivy působící na narcismus	58
Světónázor těch, co rezignovali	66
III Proměnlivé cesty k úspěchu: od Horatia Algera ke knize Happy Hooker (Šťastná šlapka) Xaviery Hollanderové	69
Původní význam pracovní etiky	69
Od „sebekultivace“ k propagaci self prostřednictvím „obrazu vítěze“	73
Konec úspěchu	76
Umění sociálního přežití	80
Apoteóza individualismu	83

IV	Banalita pseudosebeuvědomění: teatrální gesta	
	politiky a každodenní existence	88
	Propaganda komodit	88
	Pravda a věrohodnost	91
	Reklama a propaganda	92
	Politika jako podívaná	94
	Radikalismus jako pouliční divadlo	98
	Uctívání hrdinů a narcistická idealizace	100
	Narcismus a absurdní divadlo	103
	Divadlo každodenního života	107
	Ironický odstup jako únik před rutinou	111
	Pouze vstup	113
V	Degradace sportu	117
	Hráčský duch versus vášně pro povznesení národa	
	J. Huizinga o své knize <i>Homo ludens: o původu</i>	
	<i>kultury ve hře</i>	118
	Kritika sportu	120
	Trivializace sportů	125
	Imperialismus a kult tvrdého života	127
	Věrnost firmě a soutěživost	131
	Byrokracie a „týmová práce“	135
	Sporty a zábavní průmysl	136
	Volný čas jako únik	139
VI	Vzdělávání a nová negramotnost	142
	Šíření otupělosti	142
	Ztráta schopností	144
	Historický původ moderního systému školství	147
	Od industriální disciplíny k selekci pracovní síly	149
	Od amerikanizace k „přizpůsobení se životu“	152
	Základní vzdělání versus vzdělání k obraně národa	155
	Hnutí za občanská práva a školy	158

	Kulturní pluralismus a nový paternalismus	161
	Vznik multiverzity	162
	Kulturní „elitářství“ a jeho kritika	166
	Vzdělání jako komodita	168
VII	Socializace reprodukce a zhroucení autority	171
	„Socializace dělníků“	171
	Soud pro mladistvé	173
	Vzdělávání rodičů	176
	Přehodnocení shovívavosti	179
	Kult autenticity	183
	Psychologické dopady „přenosu funkcí“	186
	Narcismus, schizofrenie a rodina	188
	Narcismus a „nepřítomný otec“	189
	Zřeknutí se autority a transformace superega	193
	Vztah rodiny k jiným institucím sociální kontroly	197
	Mezilidské vztahy na pracovišti: továrna jako rodina	199
VIII	Útěk před pocity: sociopsychologie sexuální války	204
	Trivializace osobních vztahů	204
	Bitva mezi pohlavími: její sociální historie	206
	Sexuální „revoluce“	208
	Sounáležitost	211
	Feminismus a zintenzivnění sexuálního válčení	213
	Strategie přizpůsobení	215
	Kastrující žena v mužské fantazii	218
	Duše muže a ženy za socialismu	222
IX	Otřesená víra v regeneraci života	225
	Strach ze stárí	225
	Narcismus a stárí	227
	Sociální teorie stárnutí: „vývoj“ jako plánované zastarávání	229
	Prodlužování života: biologická teorie stárnutí	232

X	Paternalismus bez otce	236
	Noví bohatí a staří bohatí	236
	Manažerská a profesionální elita jako vládnoucí třída	239
	Progresivismus a vznik nového paternalismu	240
	Liberální kritika sociálního státu	242
	Byrokratická závislost a narcismus	246
	Konzervativní kritika byrokracie	250
	Doslov: kultura narcismu v novém zpracování	255
	Kultura a osobnost	256
	Teorie primárního narcismu: touha po stavu blaženosti	258
	Faustovský pohled na techniku	261
	Gnosticismus dvacátého století a hnutí New Age	263
	Poznámky	268
	Rejstřík	291

PŘEDMLUVA



Po necelých pětadvaceti letech od doby, co Henry Luce proklamoval „americké století“, kleslo sebevědomí Američanů na nulu. Ti, co nedávno snili o světové moci, dnes ztrácí naději, že ovládnou město New York. Porážka ve Vietnamu, hospodářská stagnace a hrozící vyčerpání přírodních zdrojů vyvolaly ve vyšších kruzích pesimistickou náladu, která se šíří zbytkem společnosti zároveň s tím, jak lidé přestávají věřit ve své vůdce. Stejná krize sebevědomí postihuje i ostatní kapitalistické země. V Evropě zase rostoucí moc komunistických stran, oživení fašistických hnutí a vlna terorismu svědčí různými způsoby o slabosti zavedených režimů a o vyprázdnění vžité tradice. Dokonce i Kanada, jež byla dlouho baštou spolehlivé netečné buržoazie, stojí nyní kvůli separatistickému hnutí v Québecu před ohrožením samotné národní existence.

Mezinárodní dimenze současných potíží ukazují, že je nelze připisovat nějakému nervovému selhání Američanů. Zdá se, že buržoazní společnost svůj repertoár konstruktivních nápadů všude vyčerpala. Ztratila schopnost i vůli konfrontovat se s těžkostmi, které hrozí ji pohltnout. Politická krize kapitalismu odráží obecnou krizi západní kultury, jež se vyjevuje ve všudypřítomné beznadějně snaze porozumět běhu moderních dějin či podrobit jej racionálnímu směřování. Liberalismus, politická teorie převažující buržoazie, již dávno přišel o schopnost vysvětlovat události ve světě sociálního státu a mnohonárodnostních korporací; a nic jej nenahradilo. Liberalismus zkrachoval politicky i intelektuálně. Vědy, které jej podporovaly, kdysi přesvědčené o své schopnosti rozptýlovat temnotu středověku, již neposkytují uspokojivá vysvětlení jevů, o nichž prohlašují, že je objasní. Neoklasická ekonomická teorie neumí vysvětlit koexistenci nezaměstnanosti a inflace; sociologie se vzdává pokusu načrtnout všeobecnou teorii moderní společnosti; akademická psychologie ustupuje od Freudovy výzvy měřit a hodnotit maličkosti. Přírodní vědy, uzurpující si

přehnané nároky, dnes spěšně oznamují, že věda na sociální problémy nenabízí žádné zázračné léky.

Demoralizace dosáhla takového stupně, že i humanistické vědy obecně přiznávají, že nemají, čím by k pochopení moderního světa přispěly. Filozofové nám již nevykládají podstatu věcí, ani si nám netroufají říkat, jak žít. Ti, co studují literaturu, nenakládají s textem jako s reprezentací reálného světa, nýbrž jako s reflexí vnitřního stavu autorovy mysli. Historikové, abychom použili slov Davida Donalda, se přiznávají k jakémusi „pocitu bezvýznamnosti dějin“ a „bezúčelnosti nové éry, do níž vstupujeme“. Protože liberální kultura vždy silně závisela na studiu historie, zhroucení této kultury je zvláště bolestně patrné v krachu historické víry, která dříve obklopovala doklady o veřejných událostech aurou morální důstojnosti, patriotismu a politického optimismu. V minulosti se historikové domnívali, že lidé se učí z předešlých chyb. Teď, když se budoucnost jeví problematická a nejistá, zdá se minulost „irelevantní“ i pro ty, kdo svůj život zasvětili jejímu zkoumání. „Věk hojnosti skončil,“ píše Donald. „Lekce z minulosti, z nichž jsme si brali ponaučení, jsou dnes nejen bezvýznamné, ale i nebezpečné... Mým nejužitečnějším úkolem by možná bylo osvobodit [studenty] z prokletí dějinami, pomoci jim vidět irelevanci minulosti ... připomenout jim, jak omezeně řídí lidé svůj osud.“¹

Takový je pohled shora – zoufalý pohled na budoucnost, který dnes obecně zaujímají ti, co společnost vedou, formují názor veřejnosti a dohlížíjí na vědecké poznání, na němž společnost závisí. Zeptáme-li se na druhou stranu, co si běžný člověk myslí o svých vyhlídkách, získáme spoustu důkazů potvrzujících dojem, že budoucnost moderního světa je beznadějná, ale i důkazů, které tento dojem zmírňují a naznačují, že západní civilizace možná ještě vygeneruje morální zdroje, s nimiž svou současnou krizi překoná. Pronikavá nedůvěra těch, co jsou u moci, stále více komplikuje řízení společnosti, na což si vládnoucí třída opakovaně stěžuje, aniž by pochopila, že za tuto komplikovanost může sama; ta samá nedůvěra však možná poskytne základ pro novou schopnost samosprávy, což by skončilo odstraněním potřeby, která v první řadě dává vzniknout vládnoucí třídě. Co se

politickým vědcům jeví jako apatie voličů, může reprezentovat zdravý skepticismus ohledně politického systému, v němž se veřejné lhaní stalo typickým znakem a zvykem. Nedůvěra k expertům může pomoci zmenšit závislost na experech, která ochromila schopnost svépomoci.

Moderní byrokracie podkopala dřívější tradici jednání na lokální úrovni (local action), jehož obnova a rozšíření představuje jedinou naději, že se slušná společnost z trosek kapitalismu vůbec vzpamatuje. Nedostatečná řešení diktovaná shora teď nutí lidi vymýšlet řešení zdola. Rozčarování z vládní byrokracie se začalo objevovat i v byrokracii firemní – ve skutečných centrech moci současného světa. Na malých městech, v přeplněných městských částech i na předměstích se lidé pokoušejí o spolupráci, jejímž cílem je bránit jejich práva proti korporacím a státu. Tento „útěk před politikou“, jak se jeví manažerské a politické elitě, může svědčit o rostoucí neochotě občana participovat na politickém systému jako jakýsi konzument prefabrikované podívané. Jinak řečeno, nemusí vůbec dokazovat ústup z politiky, nýbrž počátek celkové politické revolty.

O známkách nového způsobu života ve Spojených státech by se dalo napsat mnohé. V této knize však popisují životní způsob, který je na vymření – kulturu soutěživého individualismu, která ve svém úpadku dovedla logiku individualismu do extrému války všech proti všem a usilování o spokojenost do slepé uličky narcistického zaujetí sebou samým. Strategie narcistického přežití se nyní prezentují jako emancipace z represivních podmínek minulosti, čímž dávají vzniknout „kulturní revoluci“, jež reprodukuje ty nejhorší znaky hroutící se civilizace, jejichž kritiky se dožaduje. Kulturní radikalismus se kvůli bezděčné podpoře stávajícího stavu stal tak oblíbeným a tak zhoubným, že jakákoliv kritika současné společnosti, která se chce dostat pod povrch, musí zároveň kritizovat mnohé z toho, co se v současnosti nazývá radikalismem.

Události učinily kritiku moderní společnosti ze strany liberalistů zoufale zastaralou – a rovněž tak i mnohé z dřívější kritiky marxistů. Mnozí radikálové dosud směřují své rozhořčení proti autoritářské rodině, represivní sexuální morálce, literární cenzuře, pracovní etice

a dalším základům buržoazního řádu, jež byly narušeny či zničeny vyspělým kapitalismem samotným. Tito radikálové nevidí, že „autoritářská osobnost“ prototyp ekonomického člověka již nereprezentuje. Sám ekonomický člověk ustoupil v naší době člověku psychologickému – konečnému produktu buržoazního individualismu. Nového narcistu nestraší vina, ale úzkost. Nechce vnučovat své jistoty ostatním, nýbrž hledat v životě smysl. Jsa osvobozen od pověr minulosti, pochybuje i o realitě své vlastní existence. Jsa povrchně uvolněn a tolerantní, téměř nenachází upotřebitelnost dogmat o rasové a etnické čistotě, ale současně pozbývá bezpečnosti skupinové loajality a díky laskavosti udělované paternalistickým státem pokládá každého za rivala. Jeho sexuální postoje jsou spíše svobodomyšlné než puritánské, byť mu jeho osvobození od starých tabu nepřináší žádný sexuální klid. Je sice divoce soupeřivý, pokud jde o nárok na uznání a chválu, ale současně soupeřivému boji nedůvěřuje, neboť jej bezděčně spojuje s nezřízenou touhou ničit. Proto zavrhuje ideologie postavené na soupeřivosti, jež vzkvétaly v raných dobách kapitalistického vývoje, a nemá v ně důvěru ani tam, kde se projevují v rámci určitých mezí, totiž ve sportech a hrách. Opěvuje kooperaci a týmovou práci, třebaže skrývá hluboce antisociální pudy. Chválí dodržování pravidel a zásad, přičemž tajně doufá, že se jeho samotného netýkají. Je nenasytný v tom smyslu, že jeho přání nemají hranic, nehromadí statky a proviant pro budoucí časy po způsobu hrabivého individualisty, jakého načrtla politická ekonomie z devatenáctého století, ale vyžaduje okamžité potěšení a žije s neposednou, věčně neuspokojenou touhou.

Tento narcista se vůbec nezajímá o budoucnost, neboť se pramálo zajímá o minulost. Je pro něj zatěžko přijmout za své šťastné vztahy či si ze svých láskyplných vzpomínek udělat jakýsi štít před bolestmi a smutkem, jež i za těch nejlepších podmínek přicházejí v pozdějším životním období. V narcistické společnosti – společnosti, jež stále více zvýrazňuje a podporuje narcistické znaky – odráží kulturní devalvace minulosti nejen ubohost převažujících ideologií, které ztratily spojení s realitou a zanechaly snahy ovládnout ji, ale i bídu niterného života narcisty. Společnost, která učinila z „nostalgie“ na kulturní burze obchodovatelnou komoditu, se rychle zříká názoru, že život

v minulosti byl nějak významně lepší než život dnešní. Lidé, kteří trivializují minulost tím, že ji dávají na roveň s nemoderními styly spotřeby, zastaralými obyčejí a postoji, dnes cítí odpor ke každému, kdo z minulosti čerpá při vážných diskusích o současných podmínkách či se pokouší použít minulost jako měřítko pro hodnocení přítomnosti. Současné kritické dogma ztotožňuje každý takový odkaz k minulosti se samotným projevem nostalgie. Jak si všiml Albert Parr, takováto logika „zcela vylučuje jakýkoliv názor i hodnotu, k němuž člověk dospěl osobní zkušeností, neboť taková zkušenost je vždy lokalizovaná v minulosti, a tudíž v oblasti nostalgie“.²

Diskusi o komplexnostech našeho vztahu k minulosti pod hlavičkou „nostalgie“ nahrazuje užívání sloganů pro objektivní sociální kritiku, s níž se tento postoj snaží sám spojit. Módní úšklebek, který nyní automaticky vítá každou láskyplnou vzpomínku na minulost, se pokouší využít předsudky jakési pseudopokrokové společnosti jménem statusu quo. Dnes již ale víme – díky práci Christophera Hilla, E. P. Thompсона a dalších historiků –, že mnoho radikálních hnutí v minulosti čerpalo sílu a živiny z mýtu či památky na nějaký zlatý věk v ještě vzdálenější minulosti. Tento historický objev podporuje psychoanalytický názor, že láskyplné vzpomínky tvoří nepostradatelný psychologický zdroj v dospělosti a že ti, kdo se nemohou uchýlit ke vzpomínce na láskyplný vztah z minulosti, v důsledku toho hrozně trpí. Víra, že minulost byla nějak šťastnější dobou, rozhodně nespočívá na nějaké sentimentální iluzi; ani nevede k nějakému staromilskému, zpátečnickému ochromení politické vůle.

Můj vlastní názor na minulost je přímo opakem názoru Davida Donalda. Než abych na ni hleděl jako na zbytečné břemeno, považuji ji za jakousi politickou a psychologickou pokladnici, z níž čerpáme zásoby (nikoliv nezbytně ve formě „lekci“), jež potřebujeme ke zvládnutí budoucnosti. To, že je naše kultura k minulosti indiferentní – přičemž tato lhostejnost snadno přechází do aktivního odporu a odmítnutí –, poskytuje nejvýmluvnější důkaz jejího úpadku. Převládající postoj, na povrchu tak veselý a dynamický, pochází z jakéhosi narcistického zbídačení duševna a rovněž i z neschopnosti stavět naše potřeby na prožitku spokojenosti a radosti. Místo abychom těžili

ze své vlastní zkušenosti, dovolujeme odborníkům, aby definovali naše potřeby za nás, a pak se divíme, proč ony potřeby nejsou nikdy uspokojeny. „S tím, jak se lidé mění v bystré žáky, kteří poznají, co mají potřebovat,“ píše Ivan Illich, „stává se schopnost formovat potřeby dle prožité spokojenosti vzácnou kompetencí lidí velmi bohatých či trpících vážným nedostatkem a nouzí.“³

Ze všech těchto důvodů je devalvace minulosti jedním z nejvýznamnějších symptomů kulturní krize, kterou se tato kniha zabývá, často přitom čerpajíc z historické zkušenosti, aby vysvětlila, co je v našem současném uspořádání špatného. Popírání minulosti, navenek pokrokové a optimistické, se po důkladnější analýze ukáže být ztělesněným zoufalstvím společnosti, která neumí čelit budoucnosti.

PODĚKOVÁNÍ



Některé myšlenky v této knize jsem vylepšil díky korespondenci a rozhovorům s Michaellem Roginem a Howardem Shevrinem, jimž chci poděkovat za zájem o mou práci a za cenné rady. Rád bych také zdůraznil, že jsem vděčný za texty Philipa Rieffa a Russella Jacobyho, jež kulturní a psychologické otázky, s nimiž se ve své knize vypořádávám, do značné míry objasnily. Nikdo z nich by však neměl být činěn zodpovědným za mé vlastní závěry, z nichž s některými by možná těžko souhlasili.

Rukopis získal tím, že jej kriticky přečetly má žena a Jeanette Hopkinsová, která mě nejednou upozornila na nedbalou či zbytečně abstraktní formulaci. Jean DeGroatové chci znovu poděkovat za dovednost a trpělivost, s jakou rukopis přepsala na stroji.

Předběžné verze některých částí tohoto textu – nyní přepracované tak, že už sotva připomínají původní eseje – vyšly v *New York Review* („Narcistická společnost“, 30. září 1976; „Plánované zastarávání“, 28. října 1976; „Zkaženost sportů“, 28. dubna 1977; „Rodina v obležení“, 24. listopadu 1977); v *Partisan Review* („Narcistická osobnost naší doby“, 1977, č. 1); v *Hastings Center Report* („Stárnutí v kultuře bez budoucnosti“, srpen 1977); v *Marxist Perspectives* („Útěk před emocemi“, jaro 1978); a v *Psychology Today* („Být mladý, bohatý a privilegovaný“, březen 1978).

I

HNUTÍ ZA UVĚDOMOVÁNÍ A SOCIÁLNÍ NARUŠENÍ SELF



Marivaudián je podle Pouleta člověk bez minulosti i budoucnosti, který se v každém okamžiku znovu rodí. Tyto okamžiky jsou body, jež se sdružují v přímku, ale důležité jsou ony okamžiky, nikoliv přímka. V jistém smyslu nemá marivaudián žádnou historii. Nic nevyplývá z toho, co předcházelo. Je stále překvapen. Není schopen předvídat svou vlastní reakci na události. Událostmi je vždy zaskočen. Obklopuje ho stav vzrušení a uchvácení.⁴

DONALD BARTHELME

Je jen znepokojující si myslet, že bychom rádi byli někde jinde. Teď jsme zde.⁵

Vytrácející se pocit dějinného času

Jak se dvacáté století blíží ku konci, vzrůstá přesvědčení, že s ním končí i mnoho dalších věcí. Naši dobu pronásledují varování před bouřemi, zlá znamení, známky pohrom. „Pocit konce“, který utvářel většinu literatury dvacátého století, nyní proniká i do lidové fantazie. Nacistický holokaust, hrozba jaderného zničení, úbytek přírodních zdrojů naplňují proroctví básníků a poskytují konkrétní historickou látku nočním můrám či touze po smrti, které jako první vyjadřovali avantgardní umělci. Otázka, zda svět skončí v ohni či v ledu, náhle či pozvolna, již nezajímá jen umělce. Z blížící se katastrofy se stala každodenní starost, natolik běžná a všední, že už nikdo nepřemýšlí

o tom, jak by se mohla odvrátit. Místo toho se lidé zabývají strategiemi přežití, navrhováním opatření, jež by jim prodloužila život, či zajišťováním programů, které by se postaraly o dobré zdraví a pokoj v mysli.*

Ti, co kopou protiletecké kryty, doufají, že přežijí, když se obklopí posledními výdobytky moderní techniky. Členové komuny v Severní Karolíně mají opačný plán: osvobodit se od závislosti na technice a tak její zničení či zhroucení přežít. Jeden návštěvník takové komuny píše: „Každý tu zřejmě sdílí tento pocit hrozícího soudného dne.“ Stewart Brand, vydavatel časopisu *Whole Earth Catalogue*, říká, že „prudce roste prodej příručky Jak přežít s názvem *Survival Book*; je to jedna z nejrychleji se prodávajících knížek.“⁶ Obě strategie odrážejí zvětšující se zoufalství měnící se společnosti i jejího chápání, jež je také základem kultu rozšířeného vědomí, zdraví a osobního „růstu“, dnes tolik dominantního.

Po politické bouři šedesátých let se Američané uzavřeli do sebe a věnují se čistě osobním věcem. Nemajíce naději, že jakkoliv významně zlepší svůj život, nabyli přesvědčení, že to, na čem záleží, je duševní zdokonalování: naslouchat svým pocitům, jíst zdravě, chodit na kurzy baletu či břišního tance, poznávat moudrost Východu, běhat, naučit se „relaxovat“, překonávat „strach z radosti“. Tyto aktivity, samy o sobě neškodné, byly povýšeny na jakýsi program, jsou

* „A samozřejmě tento pocit konce zažíváme i nyní. Nijak se nezmenšil, přičemž v takzvaném modernismu se vyskytuje stejně endemicky jako utopismus v politických revolucích,“ píše Frank Kermode. „...Jako bychom obvykle spojovali pocit společenského úpadku – potvrzený pojmem odcizení, který se, podpořen novým zájmem o raného Marxe, nikdy netěšil větší vážnosti – s technologickým utopismem. Naše způsoby uvažování o budoucnosti obsahují rozpory, které – pokud bychom byli ochotni je otevřeně přiznat – by si mohly vyžádat pokus o komplementaritu. Ale zpravidla leží příliš hluboko.“⁷ Susan Sontagová, která si všimla, že „lidé berou zprávy o své zkáze různě“, srovnává apokalyptickou představu dřívějších dob s apokalyptickou představou dneška. V minulosti očekávání apokalypsy často poskytovalo „příležitost pro odloučení se od společnosti“, kdežto v současnosti vyvolává „nepřiměřenou reakci“, je přijímáno „bez většího zneklidnění“.⁸

zaobalené do rétoriky autentičnosti a uvědomování a signalizují ústup od politiky a odmítnutí nedávné minulosti. Američané si totiž přejí zapomenout nejen na šedesátá léta, bouře, novou levici, výtržnosti na univerzitách, Vietnam, aféru Watergate a prezidenta Nixona, ale i na celou svou kolektivní minulost, a to i ve sterilní podobě, v níž se slavila během dvoustého výročí. Náladu sedmdesátých let přesně zachytil Woody Allen ve filmu *Spáček* z roku 1973. Ve vhodném obsazení a formou parodie futuristické sci-fi nám film mnoha skvělými způsoby sděluje poselství, že „politická řešení nefungují“, jak Allen v jedné chvíli kategoricky oznamuje. Na otázku, v co věří, odpovídá Allen poté, co vyloučí politiku, náboženství a vědu: „Věřím v sex a smrt – dvě věci, které člověk zažije jen jednou v životě.“

Žít pro tento okamžik je převažující vášní – žít pro sebe, nikoliv pro moje předky či potomky. Rychle ztrácíme pocit dějinné kontinuity, pocit, že patříme k posloupnosti generací, jež se zrodily v minulosti a směřují do budoucnosti. Právě tento vytrácející se pocit dějinného času – konkrétně pokles jakéhokoliv silného zájmu o potomstvo – vyznačuje duchovní krizi sedmdesátých let oproti dřívějšímu, jako epidemie se šířícímu náboženství chiliastů, jemuž se napohled podobá. Mnozí komentátoři se chopili této podobnosti jakožto prostředku, jak pochopit současnou „kulturní revoluci“, neberouce přitom v úvahu rysy, jež ji od náboženství minulosti odlišují. Před pár lety vyhlásil Leslie Fiedler „nový věk víry“.⁹ Později interpretoval Tom Wolfe nový narcismus jako „třetí velké probuzení“, výbuch orgiastické, extatické religiozity. Jim Hougan v jedné knize, která se prezentuje zároveň jako kritika i oslava současné dekadence, přirovnává dnešní náladu k milénarismu slábnoucího středověku. Podle něj se „úzkosti středověku zas tak moc neliší od úzkostí dneška“. Tehdy, stejně jako nyní, dával „chiliastickým sektám“ vzniknout společenský pohyb.*

* Hougan ve své knize uvažuje o současné víře v marnost „pouhých politických řešení“ („revoluce by nedosáhla ničeho jiného než jakési změny ve zvládnání nemoci“) a ilustruje nepřiměřenou reakci tváří v tvář katastrofě, kterou Susan

Hougan i Wolfe však bezděčně nabízejí důkaz, který podkopává náboženský výklad „hnutí za uvědomování“. Hougan upozorňuje, že přežití se stalo „módním slovem sedmdesátých let“ a „kolektivní narcismus“ dominantní tendencí. Když „společnost“ nemá budoucnost, je smysluplné žít jen pro tuto chvíli, upřít zrak na svůj vlastní „soukromý výkon“, stát se znalcem svého vlastního úpadku, pěstovat si „transcendentní zájem o sebe“ (self-attention). Tyto postoje nesouvisí historicky se vzpourami chiliastů. Anabaptisté v 16. století neočekávali apokalypsu s transcendentním zájmem o sebe, ale se špatně skrývanou netrpělivostí hleděli na zlatý věk, který měli slavnostně zahájit. Nebyli lhotejní ani vůči minulosti. Milénaristická hnutí tohoto období byla inspirována prastarými lidovými tradicemi „spícího krále“ – vůdce, který se jednoho dne vrátí ke svému lidu a obnoví ztracený šťastný věk. Hornorýnský revolucionář, anonymní autor *Knihy sta kapitol*, prohlásil: „Germáni měli kdysi v rukou celý svět a budou ho mít zase, a s větší mocí než kdy předtím.“ Prorokoval, že vzkříšený Fridrich II. Štaufský, „Císař posledních dnů“, navrátí původní německé náboženství, přestěhuje hlavní město křesťanstva z Říma do Trevíru, zruší soukromé vlastnictví a vyrovná rozdíly mezi bohatými a chudými.¹⁰

Takovým tradicím, často spojeným s národním odporem proti cizímu podrobení, se dařilo v mnoha dobách a mnoha podobách. Jednou z ní je třeba křesťanská představa Posledního soudu. Jejich rovnostářský a pseudohistorický obsah svědčí o tom, že i ta nejradikálněji nadpřirozená náboženství minulosti chovala naději na sociální spravedlnost a pociťovala kontinuitu s dřívějšími generacemi. Absence těchto hodnot je typická pro survivalistickou mentalitu sedmdesátých let (survivalista je člověk, který trénuje přežití a připravuje se na ně – pozn. překl.). „Pohled na svět, který se mezi námi objevuje,“ píše Peter Marin, se točí „pouze kolem self“ a „za jediné dobro pokládá individuální přežití“.¹¹ Sám Tom Wolfe, ve snaze identifikovat zvláštní znaky

Sontagová považuje pro náš věk za charakteristickou. „Je to úžasně jednoduché,“ prohlašuje Hougan hned zpočátku. „Vše se rozpadá. Nic s tím nenaděláte. Vaším deštěm nechtě je váš úsměv.“

současné religiozity, poukazuje na to, že „většina lidí v dějinách nežila svůj život tak, jako by si myslela: ‚žiji jen jednou, nýbrž tak, jako by žila život svých předků a život svých potomků...‘“ Tyto postřehy se značně přibližují k jádru věci, avšak zpochybňují jeho charakterizaci nového narcismu jako jakéhosi třetího velkého probuzení.*

Terapeutická senzibilita

Současné klima je terapeutické, nikoliv religiózní. Lidé dnes netouží po osobní spáse, natož pak po obnově dřívějšího rajskeho království, nýbrž po pocitu, krátkodobé iluzi osobní pohody, zdraví a psychického bezpečí. I radikalismus šedesátých let sloužil pro mnohé z těch, kteří jej uvítali spíše z osobních než politických důvodů, nikoliv jako náhradní náboženství, nýbrž jako jakási forma terapie. Radikální politika naplňovala prázdné životy, dávala pocit smyslu a cíle. Susan Sternová popisuje ve svých vzpomínkách na americkou radikálně levicovou organizaci Weatherman, jak přitahovala svým jazykem, který vycházel spíše z psychiatrie a medicíny než z náboženství. Když se snažila vybavit si stav mysli během demonstrací demokratické strany v Chicagu v roce 1968, psala o svém zdraví. „Cítila jsem se dobře. Moje tělo bylo pružné, silné a mrštné, schopné uběhnout maraton, a nohy se pod mnou pohybovaly jistě a svižně.“ O několik stránek dál píše: „Měla jsem dojem, že jsem skutečná.“ Mnohokrát vysvětluje, že jí spojení s významnými lidmi dávalo pocit důležitosti. „Jako bych byla součástí obrovské sítě silných, vzrušujících a úžasných lidí.“ Když ji vůdci, které si idealizovala, zklamali, což se stávalo pravidlem, našla si jiné hrdiny, kteří nastoupili na jejich místo, doufajíc, že ji posílí jejich „nedostižnost“ a překoná tak pocit bezvýznamnosti.

* Jako příklad nové tendence, která odmítá pohled na self „jako na součást mohutného biologického proudu“, cituje Wolfe reklamu na barvu na vlasy: „Mám-li jen jeden život, dovolte mi žít jako blondýna!“ Podobných příkladů bychom mohli nalézt bezpočet: slogan na pivo značky Schlitz („Žiješ jen jednou, tak musíš žít s takovou chutí, jak jen můžeš“); název populární mýdlové opery *One Life to Live*, atd.

V jejich přítomnosti se občas cítila „silná a pevná“ – dokud nebyla znechucena, když přišlo opět rozčarování z „nadutosti“ těch, jež předtím obdivovala, z toho, jak „každým okolo sebe pohrdali“.¹²

Mnoho detailů v popisu Sternové ohledně organizace Weatherman by bylo studentům revoluční mentality dřívějších epoch důvěrně známých: zápal jejího revolučního odhodlání, nekonečné spory skupiny týkající se pěti otázek politického dogmatu, neúprosná „sebekritika“, k níž byli členové sekty neustále nabádáni, snaha přetvořit všechny aspekty života tak, aby byly v souladu s revoluční vírou. Každé revoluční hnutí však jeví známky kultury své doby a tohle obsahovalo prvky, podle nichž se dalo okamžitě označit za produkt americké společnosti ve věku snižujících se očekávání. Atmosféra, v níž organizace Weatherman působila – atmosféra násilí, ohrožení, drog, sexuální promiskuity, morálního a duševního chaosu – neměla původ v nějaké starší revoluční tradici, nýbrž ve zmatku a narcistické sklíčenosti současné Ameriky. To, že Susan Sternová řeší své psychické zdraví a závislost na ostatních kvůli pocitu svébytnosti, ji odlišuje od hledače náboženského obracejícího se k politice kvůli nalezení jakési sekularizované spásy. Potřebovala si potvrdit identitu, ne ji rozpustit ve jménu nějakého vyššího principu. Chatrnou kvalitou svébytnosti se narcista rovněž odlišuje od dřívějšího typu amerického individualisty, „amerického Adama“, kterého analyzovali R. W. B. Lewis, Quentin Anderson, Michael Rogin a v devatenáctém století pozorovatelé jako Tocqueville.¹³ Zahledeností do sebe a velikášstvím současný narcista tak trochu připomíná „imperiální self“, tolik opěvované v americké literatuře devatenáctého století. Americký Adam, podobně jako jeho potomci dnes, se snažil osvobodit od minulosti a vybudovat si to, co Emerson nazývá „robustní, originální vztah ke světu“. Spisovatelé a řečníci devatenáctého století stále znovu a v mnoha různých obměnách formulovali Jeffersonovu doktrínu, že země patří žijícím. Rozchod s Evropou, zrušení práva prvorozeného a uvolnění rodinných vazeb, to vše tvořilo podstatu jejich přesvědčení (byť se nakonec jednalo o iluzi), že Američané jako jediný národ na světě mohou uniknout z tenat minulosti. Podle Tocquevillea si představovali, že „jejich osud je plně v jejich rukou“. Sociální podmínky ve Spojených státech,

píše Tocqueville, zprůtrhaly pouta, jež původně spojovala jednu generaci s druhou. „Nit času se neustále trhá a stopa generací mizí. Snadno se zapomíná na ty, kdo byli před námi, a nikdo nemá žádnou představu o těch, kteří přijdou po nás. Zajímají nás jen ti nejbližší.“¹⁴

Někteří kritici popisovali narcismus sedmdesátých let dvacátého století podobně. Nové způsoby léčby zplozené hnutím za lidský potenciál podle Petera Marina učí, že „individuální vůle je všemocná a zcela určuje náš osud“; tím posilují „izolaci self“.¹⁵ Takováto argumentace patří do dobře zavedené americké tradice sociálního myšlení. Marina prosba o uznání „obrovské střední cesty lidského společenství“ připomíná Van Wycka Brookse, který kritizoval novoanglické transcendentalisty za to, že přehlížejí „zlatou střední cestu lidské tradice“.¹⁶ Sám Brooks při obviňování americké kultury vycházel z dřívějších kritiků, jakými byli Santayana, Henry James, Orestes Brownson a Tocqueville.* Kritická tradice, jakou zavedli, nám má stále co sdělit o zlu nespoutaného individualismu, je však třeba ji přeformulovat, aby vzala v úvahu rozdíly mezi adamismem devatenáctého století a narcismem naší doby. Kritika „života pro sebe“, byť pomáhá udržovat při životě potřebu společenství, se stává stále více zavádějící s tím, jak se vytrácí možnost opravdového soukromí. Současnému Američanovi se možná nedaří jako jeho předkům zavést nějaký veřejný život, současně však jeho „osamělost“ narušují integrující tendence moderní průmyslové společnosti. Jelikož se většina svých technických dovedností vzdal ve prospěch korporace, nemůže si již sám zajistit své materiální potřeby. Protože rodina ztrácí nejen své produktivní funkce, ale i mnohé ze svých funkcí reprodukčních, lidé již nezvládají ani vychovávat své děti bez pomoci certifikovaných odborníků. Tím, že staré tradice svépomoci zanikají, ztrácí jedinec

* V roce 1857 kritizoval Brownson atomizující individualismus moderního života slovy, která předjímají podobné stížnosti ve dvacátém století. „Dílo zkázy, započaté reformací, které zavedlo éru kritiky a revoluce, se dle mého soudu přehnal. Vše, co bylo rozložitelné, se rozložilo. Vše, co bylo zničitelné, se zničilo. A nyní je čas na dílo obnovy – dílo usmíření a lásky... První věc, kterou je třeba učinit, je skoncovat s nepřátelstvím vůči minulosti.“¹⁷

postupně i každodenní schopnost poradit si v té či oné oblasti a stává se tak závislým na státu, korporaci a jiné byrokracii.

Narcismus představuje psychologickou dimenzi této závislosti. Nehledě na to, že má narcista občas iluzi o všemohoucnosti, je odkázan na ostatní, aby si potvrdil svou sebeúctu. Neumí žít bez obdivu publika. Zdánlivé osvobození od rodinných pout a institucionálních omezení ještě neznamená, že je samostatný, ani že si vychutnává svou individualitu. Naopak přispívá k jeho nejistotě, kterou může překonat jediné tak, že svým „velkolepým já“ přitáhne pozornost druhých nebo že se přimkne k těm, co vyzařují slávu, moc a charisma. Pro narcistu je svět zrcadlem, kdežto drsný individualista jej vidí jako prázdnou pouštinu, kterou si přetvoří podle svých záměrů.

Ve fantazii Američanů devatenáctého století symbolizovala obrovská pevnina táhnoucí se od východu až na západ jak příslib, tak i hrozbu útěku před minulostí. Západ představoval příležitost vystavět novou společnost nezatíženou feudálními zábranami, ale také pokušení opustit civilizaci a navrátit se k divošství. Díky nátlakovému průmyslu a vytrvalému potlačování sexuálních pudů dosáhli Američané v devatenáctém století nad „id“ (souhrn instinktivních impulsů v nejhlubším podvědomí – pozn. překl.) křehkého vítězství. Násilí, jež obraceli proti indiánům a přírodě, nemělo původ v nutkání k bezuzdnosti, nýbrž v bílém anglosaském superegu, jež mělo strach z divokého Západu, neboť pro něj zhmotňoval divokost v člověku. V populární literatuře Američané sice opěvovali romantické osídlování nových oblastí, ve skutečnosti však vnucovali divočině nový řád s úmyslem držet pudy pod kontrolou a dát volný průchod hrabivosti. Akumulace kapitálu po právu sublimovala apetyt a honbu za vlastním zájmem podřídila službě budoucím generacím. V zápalu boje za dobytí Západu ventiloval americký pionýr dravost a vražednou krutost, avšak vždy měl před očima výsledek – nikoliv ovšem bez obav vyjádřených při nostalgickém uctívání ztracené nevinnosti – pokojnou, úctyhodnou komunitu, která navštěvuje kostelíček a kde bude bezpečno pro jeho ženu i děti. Představoval si, že z jeho potomků, vychovaných pod morálně vytříbeným vlivem femininní „kultury“, vyrostou rozvážní američtí občané starající se o domácnost

a dodržující zákony. Pomyšlení na výhody, jež tito potomci zdědí, pak ospravedlňovalo jeho boj a omlouvalo podle něj, že se často choval brutálně, sadisticky a jako lupič.

Dnešní Američany neovládá pocit nekonečných možností, ale banalita společenského řádu, který na obranu proti němu vybudovali. Jelikož sociální omezení, pomocí nichž se dříve snažili udržet možnosti v civilizovaných mezích, si již vnitřně osvojili, mají dnes pocit, jako by je přemáhala ubíjející nuda. Připadají si jako zvířata, jejichž instinkty v zajetí odumírají. Návrat k divošství jim hrozí tak málo, že touží právě po ráznější pudové existenci. Lidé si dnes stěžují na neschopnost cítit. Snaží se získat živější zážitky, přinutit povadlé tělo k životu, oživit otupělé chutě. Upozadují superego a vyzdvihují ztracený svět smyslů. Lidé dvacátého století si vytvořili tolik psychologických obran před silnými emocemi a do těchto obran vložili tolik energie ze zakázaných pudů, že už si nemohou vzpomenout, jaké to je, když člověka zaplaví touhy. Sužuje je obvykle vztek, který pochází z obran proti touhám a dává postupně vzniknout novým obranám proti vzteku samotnému. Navenek mírní, submisivní a společenští, uvnitř kypící skrytou zlobou, pro niž hustě přelidněná, byrokratická společnost dokáže vymyslet jen málo legitimních možností odreagování.

Růst byrokracie vytváří spletitou síť osobních vztahů, kde se vysoce cení sociální dovednosti a kde nevázaný egotismus amerického Adama nelze udržet. Zároveň však narušuje všechny formy patriarchální autority a tak oslabuje sociální superego, které dříve reprezentovali otcové, učitelé a kněží. Úpadek institucionalizované autority ve zdánlivě tolerantní společnosti ovšem nevede k „úpadku superega“ u jednotlivců. Místo toho podporuje vznik jakéhosi krutého, represivního superega, jež většinu své psychické energie, v nepřítomnosti autoritativních sociálních zákazů, čerpá z destruktivních, agresivních pudů v „id“. Nevědomé, iracionální prvky v superegu začínají ovládat jeho činnost. Jak figury s autoritou v moderní společnosti přicházejí o svou „důvěryhodnost“, v individuálním superegu se hromadí dětské primitivní fantazie o rodičích – fantazie plné sadistického násilí – a nikoliv ideály, jež přijalo za své ego (zvnitřnilo je) a které jsou

utvářeny pozdějšími zkušenostmi s milovanými a respektovanými vzory společenského chování.*

Boj o udržení psychické rovnováhy ve společnosti, která požaduje podrobení se pravidlům společenského styku, ale odmítá založit tato pravidla na nějakém kodexu morálního chování, posiluje zahleděnost do sebe, jež má pramálo společného s primárním narcismem imperiálního self. Archaické elementy stoupající měrou opanovávají strukturu osobnosti a, slovy Morrisa Dicksteina, „self se stáhne zpátky k pasivnímu a prehistorickému stavu, ve kterém zůstává svět nestvořený, nezformovaný“. Imperiální self posedlé egem a hltačící zážitky regreduje do velkolepého, narcistického, infantilního, prázdného self: „do tmavé vlhké díry“, jak píše Rudolph Wurlitzer v románu *Nog*, „kam si všechno dříve či později najde svou cestu. Jsem u vstupu, dotýká se věcí, jež jsou vřazovány dovnitř, naslouchaje a přikyvuje. A pomalu do této dutiny odtékám“.¹⁸

„Psychologický člověk“ dvacátého století, kterého trápí úzkosti, deprese, vágní nespokojenost, pocit vnitřní prázdnoty, nehledá ani zvýšení moci, ani duchovní transcendenci, nýbrž pokoj mysli, a to za podmínek, jež působí proti němu. V jeho zápase o klidnou mysl jsou jeho hlavními pomocníky terapeuti, nikoliv kněží či lidoví kazatelé

* Superego neboli nadjá, sociální agens v hlavě, se vždy skládá ze zvnitřněných reprezentací rodičů a dalších symbolů autority. Je však důležité rozlišovat mezi reprezentacemi, jež pocházejí z archaických, předoidipovských dojmů, a reprezentacemi, které spočívají v pozdějších dojmech a odrážejí proto realističtější zhodnocení rodičovské moci. Přísně vzato právě ty přispívají k formování „ideálu ega“ – zvnitřnění očekávání druhých a znaků, které na nich milujeme a obdivujeme; na rozdíl od ideálu ega čerpá superego z raných představ s příměsí agrese a zlosti, jež vznikají kvůli nevyhnutelné neschopnosti rodičů uspokojit všechny instinktivní požadavky dítěte. Agresivní, trestající a dokonce sebe-destruktivní část superega však většinou modifikuje pozdější zkušenost, která rané fantazie o rodičích jakožto pohlcujících příšerách tlumí a zmírňuje. Jestliže tato zkušenost schází – jak je tomu často ve společnosti, která radikálně znehodnotila všechny formy autority –, lze očekávat, že se sadistické superego rozvine na úkor ideálu ega, destruktivní superego na úkor přísného, byt starostlivého vnitřního hlasu, jemuž říkáme svědomí.

svěpomoci nebo lidé, kteří jsou vzorem úspěšnosti, jako třeba kapitáni průmyslu; na ně se obrací v naději, že dosáhne moderního ekvivalentu spásy, „duševního zdraví“. Terapie se etablovala jako nástupce jak drsného individualismu, tak náboženství; neznamená to však, že se „terapeutický triumf“ stává novým náboženstvím po právu. Terapie představuje jakési antináboženství, a to samozřejmě ne vždy proto, že se drží racionálního výkladu či vědeckých metod léčení, jak nás její provozovatelé rádi přesvědčují, ale proto, že moderní společnost „nemá žádnou budoucnost“ a proto nemyslí na nic jiného než na své bezprostřední potřeby. Dokonce i tehdy, když terapeuti mluví o potřebě „smyslu“ a „lásky“, definují lásku a smysl jen jako naplnění emocionálních požadavků pacienta. Sotva je napadne – ani není žádný důvod, proč by mělo, uvážíme-li podstatu terapeutického podnikání – povzbudit pacienta k tomu, aby svoje potřeby a zájmy podřídil potřebám a zájmům ostatních, někomu, nějaké věci či tradici mimo sebe. „Láska“ jakožto sebeoběť či sebeponížení, „smysl“ jakožto podřízení vyšší loajalitě – takoveto sublimace připadají terapeutické senzibilitě jako nesnesitelně tyranské, pohoršlivé pro zdravý rozum a škodlivé pro osobní zdraví a blaho. Osvobodit lidstvo od takových zastaralých představ o lásce a povinnosti se stává úkolem postfreudovské terapie a zejména jejích nadšenců a popularizátorů, pro něž duševní zdraví znamená překonat zábrany a okamžitě uspokojit každý pud.

Od politiky k sebezkoumání

Poté, co terapeutický pohled vytlačil náboženství jako organizující rámec americké kultury, hrozí vytlačit i politiku, poslední útočiště ideologie. Byrokracie transformuje kolektivní pocity křivdy a bezprávi na osobní problémy, jež lze řešit terapeutickou intervencí; při objasňování tohoto procesu, této trivializace politického konfliktu, přispěla k chápání politiky velmi významně nová levice let šedesátých. Avšak v sedmdesátých letech mnoho dřívějších radikálů samo terapeutickou senzibilitu přijalo. Rennie Davis opouští radikální politiku

a následuje mladého Prem Rawata, rovněž známého jako guru Maharádží. Abbie Hoffman, dřívější vůdce hnutí hippie, se rozhoduje, že je důležitější pracovat na sobě než se pokoušet působit na masy. Jeho bývalý společník Jerry Rubin, který dosáhl obávané třicítky a zakoušel zrovna osobní strach a úzkosti, se stěhuje z New Yorku do San Franciska, kde nenasytně nakupuje – neboť má zřejmě nevyčerpatelné příjmy – v duchovních supermarketech Západního pobřeží. „Za pět let,“ říká Rubin, „od roku 1971 do roku 1975, jsem na sobě vyzkoušel est, gestalt terapii, bioenergetiku, rolfing, masáže, jogging, zdravou výživu, tajči, esalen, hypnotismus, moderní tanec, meditaci, Silvovu metodu kontroly mysli, metodu Arica, akupunkturu, terapii sexem, reichovskou terapii a More House – jakýsi švédský stůl kurzů na probuzení nového vědomí.“

Ve svých nesměle nazvaných pamětech *Growing (Up) at Thirty-seven* Rubin vypovídá o blahodárných účincích své terapeutické životoprávy. Po letech zanedbávání těla si „dopřál být zdravý“ a záhy shodil patnáct kilogramů. Zdravá výživa, běhání, jóga, koupele v sauně, chiropraktici a akupunkturisti, to vše mu pomohlo cítit se skvěle a v sedmatřiceti „vypadat na pětadvacet let“. Příjemný a bezproblémový se rovněž ukázal být i duchovní pokrok. Odhodil své ochranné brnění, svůj sexismus, a „závislost na lásce“ a naučil se „milovat se natolik, aby pro svou spokojenost nepotřeboval nikoho dalšího“. Začal chápat, že jeho revoluční politika zakrývala „puritánské formování“, jež způsobovalo, že byl občas nesvůj kvůli své slávě a jejím materiálním odměnám. Nebylo zapotřebí žádné vyčerpávající psychické námahy, aby se Rubin přesvědčil o tom, že „je správné užívat si v životě plodů, které s sebou přinášejí peníze“.

Naučil se přiřazovat sexu „patřičné místo“ a těšit se z něj, aniž by jej obtěžkával „symbolickým“ významem. Pod vlivem řady duševních léčitelů si vylil zlost na své rodiče a spravedlivého, trestajícího „soudce“ uvnitř sebe a nakonec jim a svému superegu „odpusť“. Ostříhal si vlasy, oholil vousy a „to, co uviděl, se mu zalíbilo“. Od té doby „jsem někam vešel a nikdo nevěděl, kdo jsem, protože jsem nezapadal do jejich představy o mně. Bylo mi třicet pět, ale vypadal jsem jako třiačtyřicetiletý“.

Svou „cestu do sebe“ pokládá Rubin za součást „hnutí za uvědomování“, jež vzniklo v sedmdesátých letech. Ale i tak toto „masivní sebezkoumání“ ukazuje několik známek pochopení sebe sama z hlediska individuálního či kolektivního. Slovo sebeuvědomování se totiž zprofanovalo jako fráze liberacionistů. Rubinovi jde o ono „ženské ve mně“, o potřebu větší tolerance vůči homosexualitě a o potřebu „usmířit se“ s rodiči, jako by tyto samozřejmosti představovaly těžce vydobyté proniknutí do podstaty lidského stavu (human condition). Jako někdo, kdo obratně manipuluje s běžnými věcmi, nepokrytý „mediální nadšenec“ a propagandista má za to, že všechny myšlenky, charakterové znaky a kulturní vzorce jsou výsledkem propagandy a „výchovy“. Když se omlouvá za svou heterosexuálnost, píše: „Muži mě nevzrušují proto, že mi jako dítěti vnutili představu, že homosexualita je nemoc.“ Při terapii se snažil zvrátit „negativní naprogramování v dětství“. Sám sebe přesvědčil, že když se všichni zbavíme oněch podmíněných vlastností, bude to fundament pro společenskou i politickou změnu. Pokusil se proto najít jakousi chatrnou souvislost mezi svými politickými aktivitami v šedesátých letech a svou posedlostí vlastním tělem a „pocit“ v současnosti. Podobně jako mnoho bývalých radikálů dokázal ale jen vyměnit aktuální terapeutická hesla za hesla politická, která se stejnou lhovostí k jejich obsahu omílal pořád dokola.¹⁹

Rubin tvrdí, že „vnitřní revoluce sedmdesátých let“ vznikla z uvědomění, že se radikalismus šedesátých let nezabýval kvalitou osobního života ani kulturními otázkami v mylné víře, že otázky „osobního růstu“, jak to sám vyjádřil, mohou počkat, „až revoluce skončí“. Toto obvinění obsahuje určitou dávku pravdy. Levice příliš často slouží jako úkryt před děsem z vnitřního života. Jiný exradikál, Paul Zweig, řekl, že se na konci padesátých let stal komunistou proto, že „ho komunismus osvobodil ... od promarněných šancí a rozbitých váz pouhého soukromého života“.²⁰ Pokud politická hnutí uplatňují jakousi osudovou přitažlivost pro ty, kteří chtějí pocit osobního selhání přehlásit kolektivní akcí – jako by kolektivní akce nějak znemožňovala důkladně se soustředit na kvalitu osobního života –, pak budou mít málo co říci k osobní dimenzi sociální krize.

Přesto nová levice (na rozdíl od levice staré) v krátkém období svého rozkvětu v polovině šedesátých let začala tento problém řešit. V těch letech narůstalo přesvědčení – rozhodně ne jen u těch, kteří byli s novou levicí ve styku –, že osobní krize co do rozsahu, který dnes zaujímá, představuje jakýsi politický problém sám o sobě a že důkladná analýza moderní společnosti a politiky musí mimo jiné vysvětlit, proč je tak těžké osobní růst a rozvoj uskutečnit; proč naši společnost otravuje strach z dospívání a stárnutí; proč jsou osobní vztahy tak křehké a nejisté; a proč nám již „vnitřní život“ neposkytuje žádné útočiště před nebezpečím kolem nás. V šedesátých letech se objevuje nová literární forma slučující kulturní kritiku, politickou reportáž a vzpomínky, která se snaží tyto otázky zkoumat – ta chce objasnit protínání osobního života s politikou, historie s privátní zkušeností. Knihy jako *Armády noci* Normana Mailera, které disponují tradiční metodou novinářské objektivy, mnohdy pronikly do událostí hlouběji než ličení napsaná údajně nestrannými pozorovateli. Beletrie tohoto období, v níž autor neusiloval o to, aby zatajil svou přítomnost či názor, ukázala, jak se může samotný akt psaní stát tématem pro román. Kulturní kritika dostala jakýsi osobní a autobiografický charakter, který se v nejhroším případě zvrátil v předvádění se, ale v nejlepším případě potvrdil, že pokus pochopit kulturu musí zahrnovat analýzu toho, jak formuje kritikovo vlastní uvědomění. Politické převrasy pronikaly do každé debaty a znemožňovaly ignorovat souvislosti mezi kulturou a politikou. Bouře šedesátých let rušily iluzi kultury jakožto samostatného a autonomního vývoje neovlivňovaného rozdělováním bohatství a moci, čímž obvykle také rušily rozdíl mezi vyšší kulturou a kulturou populární, z níž pak učinily předmět vážných diskusí.

Konfese a antikonfese

Oblíbenost zpovědi, konfese, svědčí ovšem o novém narcismu, který prochází celou americkou kulturou; nejlepší dílo v tomto stylu se však snaží právě pomocí sebeodhalení dosáhnout kritické distance

od self a získat psychologickou formou reprodukováný vhled do historických sil, kvůli nimž je samotný koncept svébytnosti čím dál tím problematičtější. Již pouhý akt psaní předpokládá jisté odtržení se od self; a objektivizace vlastní zkušenosti, jak ukazují psychiatrické studie narcismu, umožňuje „hlubokým zdrojům velkoleposti a exhibicionismu – poté, co jsou patřičně cílově inhibovány, zkroceny a zneutralizovány – získat přístup“²¹ k realitě.* Stále častější vzájemné prostupování beletrie, žurnalismu a autobiografie však nepopíratelně naznačuje, že pro mnohé spisovatele je těžké docílit odstupu, který je pro umění nepostradatelný. Místo aby osobní materiál zbeletrizovali či jej jinak přeuspořádali, předkládají jej nezpracovaný, ponechávajíce na čtenáři, aby došel k vlastní interpretaci. Místo aby zalistrovali ve své paměti, mnozí autoři se nyní spoléhají na pouhé sebeodhalování, aby čtenáře zaujali, dovolávající se ne jeho chápání, nýbrž jeho chlipné zvědavosti ohledně soukromí slavných lidí. V dílech Mailera a jemu podobných to, co začíná jako jakási kritická reflexe vlastní autorovy touhy, otevřeně uznávaná jako snaha o literární nesmrtelnost, končí často v užvaněném monologu, kdy autor profituje ze své slávy a zaplňuje stránku po stránce textem, který nemá žádný nárok na pozornost a zajímavý je jen tím, že souvisí se slavným jménem. Jakmile autor pozornost veřejnosti získá, má požitky z konfekční poptávky po opravdových zpovědích. Tak Erica Jongová poté, co získala čtenáře psaním o sexu téměř stejně bezcitně jako muž, okamžitě zplodila další román o mladé ženě, jež se stala literární celebritou.

I ti nejlepší autoři zpovědí musejí jemně balancovat mezi sebeanalýzou a holdováním svému já. Jejich knihy – *Advertisements for Myself*

* Užitečná, tvůrčí práce, která jedince konfrontuje s „nevyřešenými intelektuálními a estetickými problémy“ a přitom mobilizuje narcismus jako zástupce aktivit mimo self, poskytuje podle Heinze Kohuta narcistovi nejlepší naději na to, aby svou složitou situaci transcendoval. „Trocha kreativního potenciálu – ať již je jeho záběr jakkoliv úzký – spočívá v oblasti zkušenosti mnoha lidí a narcistické povaze tvůrčího aktu (skutečnosti, že předmět kreativního zájmu je obdařen narcistickým libidem) se lze přiblížit na základě obvyčejného sebeopozorování a empatie.“

Mailera, *Making It* Normana Podhoretza, *Portnoyův komplex* Philipa Rotha, *Three Journeys* Paula Zweiga, *A Fan's Notes* Fredericka Exleyho – kolísají mezi těžce nabytým osobním odhalením, vytrstáním utrpením, s jakým bylo nabyto, a jakousi falešnou zpovědí, jejímž jediným důvodem k přečtení je, že popisuje události bezprostředního autorova zájmu. Těsně před jakýmsi vhladem sklouznou často tito spisovatelé do sebedarodie, pokoušejíce se odzbrojit kritiku jejím předjímáním. Snaží se čtenáře spíše okouzlit, než aby tvrdili, že jejich vyprávění má nějaký význam. Humor používají ani ne tak proto, aby si k textu udrželi nezaujatý postoj, ale spíše proto, aby se vlichotili, aby získali čtenářovu pozornost, aniž by od něj vyžadovali, aby bral je jako autory či jejich téma vážně. Mnohé příběhy Donalda Barthelma jsou svou „Critique de la Vie Quotidienne“ geniální a často dojemné, až na to, že trpí jeho neschopností odolat snadnému humoru. Například v povídce „Perpetua“ ze sbírky *Sadness*, satíře o právě rozvedených lidech, s jejich družností, kterou zabíjí čas, a pseudoliberalním „životním stylem“, upadá do nesmyslného vtipkování.

Po koncertě ... si na sebe vzala semišové kalhoty, tričko sešité z barevných šátků, náhrdelník vyřezávaný ze dřeva a plášť se stříbrným lemem, jaký měl d'Artagnan.

Perpetua si nemohla vzpomenout, co bylo letos a co bylo loni. Stalo se něco právě teď, nebo se to stalo již dávno? Poznala spoustu nových lidí. „Jsi jiná,“ řekla Perpetua Sunny Margeové. „Jen velmi málo děvčat, co znám, má na zádech vytetovanou hlavu maršála Focha.“²²

Woody Allen, mistrovský parodista terapeutických klišé a zahleděnosti do sebe, z níž tato klišé vycházejí, své myšlenky často podrývá formálním, povinným, sebekritickým humorem, který se stal v mnohém součástí amerického stylu konverzace. Ve svých parodiích na pseudointrospekci ve světě *Bez peří* – bez naděje – oslabuje ironií vtipy, jež vyvěrají v hojné míře z nekonečných zásob.

Bože, proč se cítím tak provinile? Je to tím, že jsem nenáviděl svého otce? Nejspíš to bylo kvůli tomu telecímu po italsku. No proč je měl

v peněženke? ... Takový smutný člověk! Když v divadle Lyceum dávali mou první hru, *Cystu pro Guse*, přišel na premiéru ve fraku a plynové masce.

Co mi na smrti tolik vadí? Asi že tak dlouho trvá.

Jen se na mě podívejte, pomyslel si. Je mi padesát. Půl století. Příští rok mi bude jednapadesát. Pak dvaapadesát. Pomocí téže logiky si dokázal vypočítat svůj věk celých pět let dopředu.²³

Forma zpovědi dovoluje upřímným autorům, jako jsou Exley nebo Zweig, podat hrůzný popis duchovní mizérie naší doby, ale také umožňuje laxním autorům oddávat se „nестыdatému sebeodhalování, jež nakonec zakryje víc, než přiznává“. Pseudovhled narcisty do jeho vlastního stavu, obvykle vyjádřený v psychiatrických frázích, mu slouží za prostředek odvrácení kritiky a odmítání odpovědnosti za své činy. „Jsem si vědom toho, že tato kniha je šokujícím způsobem šovinistická,“ píše Dan Greenberg ve své knize *Scoring: A Sexual Memoir*. „Ale co na to říct?“ ... Takoví jsme holt byli – co je dál nového? Že tento postoj netoleruji, jen o něm vyprávím.“ V jedné chvíli Greenberg popisuje, jak se miluje s nějakou ženou, která upadla do opileckého spánku a nemůže se bránit, a to jen aby čtenáře v další kapitole informoval, že v celém jeho líčení „nebylo ani zrnka pravdy“.

Jak se teď cítíte? Jste rádi? Vyvolal ve vás celý ten imaginární příběh s Irene dojem, že jsem nemocný a odporný a že už mou knihu nebudete dál číst? Myslím, že ne, jinak byste nedošli až k této kapitole...

Možná že se cítíte zrazeni a možná si začínáte myslet, že když jsem vám jednou lhal, mohl bych vám lhát v celé knize. Ne, všechno další v této knize ... je naprosto pravdivé a můžete si tomu věřit nebo ne, jak chcete.²⁴

V knize *Snow White* se Donald Barthelme uchyluje k podobnému prostředku, který znovu implikuje čtenáře v autorově invenci. Uprostřed knihy najde čtenář dotazník, v němž ho žádá o názor na pokračování příběhu a kde ho upozorňuje na způsob, jakým se autor odchýlil od původní pohádky. Když T. S. Eliot připojil k *Pusté zemi*

referenční poznámky, stal se jedním z prvních básníků, kteří upozorňovali na svou vlastní nápaditou transformaci reality. To však učinil proto, aby rozšířil čtenářovo povědomí o narážkách a vytvořil tak hlubší imaginativní dopad svého díla – nikoliv, jako v těchto novějších případech, proto, aby rozbil čtenářovu důvěru v autora.

Jiným dlouholetým literárním prostředkem je nespolehlivý, částečně slepý vypravěč. V minulosti jej však romanopisci často používali proto, aby dosáhli jakési ironické juxtapozice chybného vnímání událostí ze strany vypravěče s přesnějším pohledem autora. Dnes se od zvyklosti fiktivního vypravěče ve většině experimentálních textů upouští. Autor nyní hovoří svým vlastním hlasem, ale varuje čtenáře, že jeho verzi pravdy nemá věřit. „Nic v této knize není pravda,“ oznamuje Kurt Vonnegut hned na první stránce *Kolíbky* (česky Argo, 2011). Autor na sebe upozorní jako na jakéhosi interpreta a oslabí u čtenáře schopnost nedat najevo nedůvěru. Tím, že zamlží rozdíl mezi pravdou a iluzí, žádá čtenáře, aby uvěřil jeho příběhu ne proto, že zní pravdivě, ani proto, že autor tvrdí, že je pravdivý, ale prostě proto, že autor tvrdí, že by podle všeho mohl být pravdivý – aspoň zčásti –, pakliže se čtenář rozhodne v něj uvěřit. Autor se vzdává práva být brán vážně, unikaje současně před závazky, jež jsou pro to, aby byl brán vážně, nezbytné. Nežádá čtenáře o pochopení, ale o shovívavost. Když čtenář přijme autorovu výpověď, že lhal, vzdává se zase on práva chtít po autorovi, aby byl za pravdivost svého líčení zodpovědný. Autor se tak pokouší čtenáře okouzlit, místo aby se snažil přesvědčit ho, spoléhaje se na to, že svým pseudoodhalováním čtenáře vydráždí, a tak si jeho zájem udrží.

Psaní formou zpovědi, prováděné tímto vyhýbavým způsobem, se však zvrátí ve svůj opak – antikofesi. Záznam vnitřního života se tak stává nezamýšlenou parodií na vnitřní život. Literární žánr, který má potvrdit niternost, nám ve skutečnosti sděluje, že právě vnitřní život již nelze brát vážně. To vysvětluje, proč Allen, Barthelme a jiní satirici na základě úmyslné literární strategie tak často parodují zpovědní styl dřívějších dob, kdy umělec odhaloval svůj vnitřní zápas ve víře, že reprezentuje mikrosvět světa širšího. Dnes jsou umělcovy „zpovědi“ pozoruhodné jen tím, jak jsou naprosto banální. Woody Allen píše

parodii na dopisy Van Gogha jeho bratrovi, v nichž se umělec stává dentistou zabývající se „pravidelnými preventivními prohlídkami“, „kořenovými kanálky“ a „správným čištěním zubů“²⁵ Cesta do nitra neodhaluje nic než prázdnotu. Spisovatel už nevidí život, kterak se odráží v jeho mysli. Právě naopak: vidí svět, i v jeho prázdnotě, kterak zrcadlí jeho samotného. Když zaznamenává své „vnitřní“ prožitky, nechce podávat objektivní popis nějakého reprezentativního výseku skutečnosti, chce ostatní zaujmout, aby mu věnovali pozornost, uznání či náklonnost, a tak posílili jeho nejisté self.

Vnitřní prázdnota

Navzdory obhajobám, jimiž se současné psaní zpovědi brání, nabízejí tyto knihy často krátký náhled do utrpení, jež je původcem hledání duševního klidu. Paul Zweig mluví o rostoucím „přesvědčení rovnajícím se víře, že je můj život uspořádán kolem jakéhosi nevýrazného středu, z něhož prýští anonymita na vše, čeho se dotknu“; o „emocionální hibernaci, která trvala, dokud mi nebylo téměř třicet“; o nepolevujícím „podezření na osobní prázdnotu, kterou obklopuje a zdobí veškeré mé mluvení a má úzkostná snaha o šarm, do níž však ani jedno, ani druhé nepronikne, ani se jí nepřiblíží“.²⁶ V tomtéž duchu píše Frederick Exley: „Ať již jsem nebo nejsem spisovatel, vypěstoval ... jsem si jeho instinkt, averzi ke stádu, v mém nešťastném případě ovšem bez schopnosti onu averzi využít či artikulovat“.

Hromadné sdělovací prostředky se svým kultem celebrit a snahou obklopovat je půvabem a vzrušením učinily z Američanů národ fanoušků a návštěvníků kin. Média propůjčují narcistickým snům o slávě a úspěchu důležitost a tak je posilují, obyčejného člověka podněcují, aby se identifikoval s hvězdami a nesnášel „stádo“, a ztěžují mu přijmout banálnost každodenní existence. Fotbalista Frank Gifford a newyorští Obři (New York Giants), píše Exley, „udržovali pro mě iluzi, že mohu být slavný“. Pronásledován a podle jeho názoru ničen „tímto strašlivým snem o slávě“, touto „iluzí, že bych mohl uniknout před bezútešně anonymním životem“, zobrazuje Exley sebe či svého

vypravěče – jako obvykle je rozdíl nejasný – jako zející dutinu, neukojitelný hlad, prázdnotu, jež čeká, až bude naplněna bohatými zkušenostmi rezervovanými jen pro pár vyvolených. „Exley“, v mnoha ohledech obyčejný člověk, sní o „osudu, který je pro mě dost impozantní! Jako Michelangelův Bůh nabízející pomoc Adamovi nechci nic jiného než překlenout věky a svými špinavými prsty se dotknout příštích generací! ... Není nic, co bych nechtěl! Chci *tohle* i *tamhleto* a chci – no prostě všechno!“ Moderní propaganda komodit a vysokého životního standardu uznala uspokojování pudů a „id“ se tím pádem již nemusí omlouvat za svá přání nebo maskovat jejich velkolepé rozměry. Stejná propaganda však způsobila, že neúspěch a ztrátu nelze snést. Když konečně nového Narcise napadne, že může „žít nejen bez slávy, ale i bez self, a že může žít i umřít, aniž by si byli jeho současníci vědomi mikroskopického prostoru, jaký on na této planetě zaujímá“, zakouší tento objev jako zklamání i jako zdrcující ránu svému pocitu jáství. „Tato myšlenka mě téměř porazila,“ píše Exley, „a musel jsem ji ihned zapudit, abych nebyl nevýslovně sklíčený.“²⁷

Člověk obyčejných schopností se ve své prázdnotě a bezvýznamnosti snaží ohřát na výsluní slávy hvězd. V knize *Pages from a Cold Land* vypráví Exley o tom, jak ho fascinoval Edmund Wilson a jak se poté, co Wilson zemřel, pokoušel dostat ke svému idolu blíž pomocí rozhovorů s těmi, kdo velkého muže přežili. Jelikož tyto rozhovory se daleko více týkají samotného Exleyho než Wilsona a jelikož Exley opakovaně chválí Wilsonovy literární úspěchy rétorikou konvenčních poklon – „jeden z největších mužů dvacátého století“; „padesát let neúnavné horlivosti pro své řemeslo“; „mezi americkými učiteli ... nikdo takový nikdy nebyl“ –, je zřejmé, že Wilson pro Exleyho reprezentuje i po smrti jakousi magickou přítomnost, s jejíž pomocí získávají jeho literární obdivovatelé a posmrtní pochlebovači zprostředkovanou významnost. Sám Exley říká, že jednal, jako by „mi blízký vztah s Wilsonem přinášel štěstí“.²⁸

Také v dalších autobiografiích se setkáváme se stejnou snahou, byť již bez Exleyho nesmělosti, žít zástupně skrze jiné lidi, kteří jsou skvělejší než sami jejich autoři. Susan Sternová působí dojmem, že tíhla ke hnutí Weatherman proto, že styk s mediálními hvězdami typu Marka

Rudda a Bernardine Dohrnové jí dával pocit, že již své „místo v životě“ našla. Dohrnová na ni působila jako jakási „královna“, „velekněžka“, jejíž „nádhra“ a „ušlechtilost“ ji stavěly zcela mimo „druhé“ a „třetí předáky“ aktivistického hnutí Studenti za demokratickou společnost (SDS). „Bez ohledu na to, jakou vlastnost měla, chtěla jsem ji mít také. Chtěla jsem být stejně vážená a ctěná jako Bernardine.“ Když z ní proces Seattle 7 (proces se sedmi hlavními členy radikálního hnutí Seattle Liberation Front proti válce ve Vietnamu – pozn. překl.) učinil zasloužené mediální celebritu, cítila se konečně jako „někdo“, „neboť kolem mě poskakovalo tolik lidí, kteří mě zahrnovali otázkami, dychtili po mých odpovědích, nebo se jen na mě dívali a nabízeli mi pomoc, aby se i oni zahráli na výsluní mé slávy“. Nyní, na „vrcholu slávy“, si sama sebe představovala, jak se snaží zapůsobit na ostatní jako „noblesní a obyčejná, pečlivá a legrační, agresivní a teatrální“. „Kamkoliv jsem šla, všude mě lidé zbožňovali.“²⁹ Její věhlas v nejnásilnějším křídle americké levice jí umožnil před širokým publikem otevřeně fantazírovat o zhoubném nadšení, jež se skrývalo v její touze po slávě. Představovala si, že je starořímská bohyně pomsty Furie, Amazonka, valkýra. Na stěnu svého domu si namalovala „dva a půl metru vysokou nahou ženu s vlajícími nazelenalými blond vlasy, jíž z genitálií vylézá hořící americká vlajka!“ Ve svém „sarkastickém šílenství“ říká, že „namalovala to, čím chce být kdesi hluboko v duši; vysokou a plavou, nahou a ozbrojenou, pohlcující – či vyměšující – hořící Ameriku“.

Avšak ani drogy, ani fantazie o destrukci – a to i když se zhmotní v „revolucionářské praxi“ – však neutiší vnitřní hlad, z něhož tyto fantazie vyvěrají. Osobní vztahy postavené na odražené slávě, na potřebě obdivovat a být obdivován, se ukazují jako pomíjivé a nepodstatné. Přátelství a milostné aféry Sternové obvykle skončily deziluzí, nevraživostí, vzájemným obviňováním. Stěžuje si na neschopnost cokoli cítit: „Uvnitř jsem byla zatuhlá, navenek živoucí.“ Ačkoliv se její život točil kolem politiky, postrádá svět politiky v jejích vzpomínkách jakoukoliv realitu; objevuje se jen jako jakási projekce jejího vlastního vzteku a znepokojení, jako sen o úzkosti a násilí. Stejný pocit nerealnosti politiky tlumočí i mnoho dalších knih naší doby, a to

i knih, jež jsou produktem politických bouří. Paul Zweig, který žil v padesátých a šedesátých letech v Paříži a zúčastnil se agitací proti alžírské válce, říká, že se tato válka „postupně stávala jakýmsi prostředím, jež prostupovalo každý aspekt“ jeho existence; přesto však vnější události hrají v jeho vyprávění jen sotva rozeznatelnou roli. Mají vlastnost halucinace, mlhavého pozadí „teroru a zranitelnosti“. Když násilné protesty vůči válce v Alžíru kulminovaly, „vzpomněl si na větu, kterou kdysi četl v jedné knížce o vnitřním pocitu schizofrenie. Pacient, s pronikavostí jakési věštby, v ní pravil: *La terre bouge, elle ne m'inspire aucune confiance*“. Tentýž pocit, říká Zweig, ho přemohl na saharské poušti, kde se pokoušel překonat „sucho v nitru“ tak, že sám sebe podroboval zkouškám v nehostinné přírodě. „Země se pode mnou hýbe, již k ní nemám důvěru.“

Když Zweig líčí svou existenci, poskytují mu přátelé a přítelkyně okamžiky, jež by se daly nazvat štěstím, jejich přítomnosti se však nedaří pozastavit „kolo života, jež se otáčí naprázdno“. Chvilí žije s dívkou jménem Michelle, která „mu bezúspěšně vytýká necitelnost“. Pečlivě rozvržená scéna s cílem zachytit kvalitu jejich vztahu vystihuje rovněž těžko uchopitelnou povahu Zweigova vyprávění, výsměch sobě samému, jenž má za úkol okouzlit čtenáře a vylámat zuby kritikům, a strašlivé přesvědčení o neautentičnosti, jež se za ním skrývá:

Jako by se vysmívala mukám v pokoji, vystupuje šedivě osvětlená mohutná stavba Notre Dame ze tmy a vznáší se nad vzdálenými, tlumeně hučícími magickými auty. Dívka dřepí na zemi vedle rozházených štětců a hustě zbarvené palety. Chlapec, rozložen na několik kusů, alespoň podle svého pocitu, na posteli, šeptá přidušeně a strojeně: *„Je ne veux pas être un homme.“* Aby učinil význam té věty srozumitelnější, tj. aby svou úzkost pozvedl do oblasti intelektuální, ji zopakuje: *„Je ne veux pas, être un homme“*, narážaje na otázku principu, kterou dívka, zjevně příliš omezená, nedokáže pochopit, neboť zanaříká a počne plakat.

Po šesti letech takovéto existence „se vzali a během několika osvěžujících týdnů rozvedli“. Zweigův exil se chýlí ke konci a s ním i jeho

snaha „ztělesnit svou existenci s čílostí někoho, kdo již nemá co ztratit“.

Vnitřní prázdnota však přetrvává: „zakoušení jakési díry ve mně, děsivý pocit, že na určité úrovni existence nejsem nikdo, že moje identita se zhroutila a uvnitř, někde v hlubině mého já, nikdo není“. Na Svámí Muktánandovi, guruovi, kterého při hledání duchovní léčby upřednostňovali Newyorčani, zbývá, aby Zweiga naučil uspat jeho „dvojníka“. „Bápú“ – otec – učí „marnosti duševních procesů“. Pod jeho vedením zakouší Zweig „delirium uvolnění“. Podobně jako Jerry Rubin přisuzuje tuto „léčbu“, tento pocit, že je „zacelený a povznesený“, tomu, že zničil své psychické obrany. „Již nejsem lapen šílenou snahou o sebeobranu,“ píše Zweig a uspává onu část sebe sama, která je „tvorena duševní zaneprázdněností ... sklížena obsedantním myšlením a hnána úzkostí.“³⁰

Progresivní kritika života v ústraní

Popularizace psychiatrických myšlenkových modů, šíření „hnutí za nové uvědomování“, sen o slávě a mučivý pocit selhání, to všechno vytváří další naléhavou potřebu hledání duchovních všeléků a má jedno společné – intenzivní zabývání se sebou samým. Takováto zahleděnost do sebe určuje pak morální klima současné společnosti. Dobývání přírody a hledání nových hranic dalo vzniknout usilování o sebenaplnění. Jak to Jim Hougan, Tome Wolfe, Peter Marin, Edwin Schur, Richard Sennett a další současní autoři různým způsobem formulovali, narcismus se stal jedním z ústředních témat americké kultury. Pokud se však nespokojíme jen s tím, že budeme moralizovat pod pláštěm psychiatrického žargonu, musíme tento pojem používat opatrněji, než jak se používá v populární sociální kritice, a s vědomím jeho klinických implikací.

Kritici současného narcismu a nové terapeutické senzibility mylně odmítají psychiatrickou orientaci jako jakési opium vyšší střední třídy. Soustředění na sebe chrání podle Marina majetné Američany před hrůzami okolo nich – bídou, rasismem, nespravedlností – a „ulevuje

jejich obtěžkanému svědomí“.³¹ Schur napadá „posedlost uvědomováním“ z toho důvodu, že řeší problémy příznačné pro zámožné lidi, opomíjí problémy chudých a přetváří „sociální nespokojenost na osobní neschopnost“. Domnívá se, že je „zločinem“, když se „bílí středostavovští občané samolibě zabývají sami sebou, zatímco jejich méně šťastní spoluobčané se potýkají s potížemi a trpí hladem“. Avšak starost o sebe, z níž hnutí za uvědomování těží, nepochází ze samolibosti a pocitu spokojenosti, nýbrž ze zoufalství; a ani toto zoufalství se neomezuje jen na střední vrstvu. Schur si zřejmě myslí, že povrchní, provizorní charakter osobních vztahů je jen problémem blahobytných manažerů, kteří jsou neustále na cestách. Máme si myslet, že je tomu u chudých jinak? Že manželství dělnické třídy jsou šťastná a bez konfliktů? Že ghetto produkuje stabilní, milující a nemanipulativní přátelství? Studie života nižších vrstev mnohokrát potvrdily, že chudoba manželství a přátelství ničí. Rozpad osobního života nemá původ v duchovních mukách blahobytu, nýbrž ve válce všech proti všem, která se rozšířila mezi nižší třídou, kde dlouho zuřila bez přerušení, a nyní zasahuje i zbývající část společnosti.

Protože nové terapie jsou obvykle nákladné, vyvozuje z toho Schur chybný předpoklad, že tyto terapie řeší problémy, které se týkají pouze bohatých a jež jsou v podstatě triviální a „nereálné“. Vytýká autorům, jako jsou George a Nena O’Neillovi (apoštolové „otevřeného manželství“), že „na osobní krizi nahlížíjící neskutečně etnocentricky, což zřejmě vyplývá z jejich vlastních středostavovských hodnot a zkušeností“. Expertům na uvědomování nikdy nepříjde na mysl, stěžuje si Schur, „že ekonomické zdroje by mohly člověku pomoci, aby se s krizí vyrovnal nebo se jí v první řadě vyhnul“. Tito experti píší, jako by společenské třídy a sociální konflikty neexistovaly. Z tohoto důvodu je pro Schura „těžko představitelné“, že by hnutí za uvědomování, přes snahy zpopularizovat je pomocí levných příruček a bezplatných klinik, mělo vůbec kdy nějaké kouzlo pro chudé.

Jistě, je myslitelné, že se i chudý člověk může cítit lépe, použije-li nějakou novou seberealizační techniku. V nejlepším případě bude mít však taková spokojenost jepičí život. Tím, že je zlákáme, aby své problémy

zvnitřňovali, jejich pozornost pouze odvrátíme od naléhavějšího úkolu, kterým je prosazování skutečných kolektivních zájmů.

Vytvořením příliš zjednodušeného protikladu mezi „skutečnými“ problémy a problémy osobními Schur přehlíží fakt, že sociální otázky se nevyhnutelně projevují jako otázky personální. Skutečný svět se dělí na rodinné a osobní zkušenosti, které zabarvují jeho vnímání. Pocity vnitřní prázdnoty, osamocení a neautentičnosti nejsou rozhodně nereálné nebo vlastně zcela bez sociálního obsahu; ani nepocházejí výlučně „z životních podmínek střední a vyšší třídy“. Pocházejí z bojechtivých podmínek, které pronikají americkou společností, z rizik a nejistot kolem nás a ze ztráty důvěry v budoucnost. Chudí museli vždy žít pro přítomnost, teď však zoufalá starost o osobní přežití, občas v hédonistickém převleku, přepadá i střední třídu.

Sám Schur upozorňuje, že „to, co se nakonec z tohoto velmi smíšeného poselství vynořuje, je jakási etika pudu sebezáchovy“.³² Avšak jeho odmítání etiky přežití jakožto „ústupu do života v ústraní“ je nepochopením podstaty věci. Když se osobní vztahy neřídí jiným cílem než psychickým přežitím, nepředstavuje již „život v ústraní“ ráj v bezcitném světě. Naopak získává vlastnosti anarchického společenského řádu, před nímž má poskytovat útočiště. Kritiku a odmítnutí zasluhuje pustošení osobního života a ne ústup do života v ústraní. Potíž s hnutím za uvědomování není to, že se zabývá triviálními či nereálnými otázkami, nýbrž že předkládá řešení odsouzená k nezdaru. Vychází z všudypřítomné nespokojenosti s kvalitou osobních vztahů a radí lidem neinvestovat tolik do lásky a přátelství, aby nebyli příliš závislí na ostatních, a žít pro tuto chvíli – to jsou právě ty věci, které způsobují krizi osobních vztahů na prvním místě.

Kritika života v ústraní: Richard Sennett o pádu veřejného člověka

Kritika narcismu Richarda Sennetta, která je svým důrazem, že „narcismus je opakem silné sebelásky“,³³ hlubší a pronikavější než kritika

Schurova, v sobě nicméně zahrnuje obdobné znehodnocení osobní oblasti. Podle Sennettova názoru nejlepší věci v kulturní tradici Západu pocházejí z konvencí, které kdysi řídily neosobní vztahy na veřejnosti. Tyto konvence, dnes zavrhané jako svazující, umělé a ubíjející emocionální spontánnost, původně stanovovaly civilizované hranice mezi lidmi, omezovaly veřejné projevy pocitů a podporovaly kosmopolitizmus a zdvořilost.³⁴ V Londýně či Paříži osmnáctého století společenskost nezávisela na důvěrnosti. „Cizí lidé, kteří se potkali v parku či na ulici, spolu mohli bez rozpaků mluvit.“³⁵ Sdíleli společný fond veřejných znaků, které lidem nerovného postavení umožňovaly vést uctivý rozhovor a spolupracovat na veřejných projektech, aniž by se cítili zavázáni prozrazovat svá nejvnitřnější tajemství. V devatenáctém století však diskrétnost vzala za své a lidé začali věřit, že veřejné činy odhalují osobnost aktéra. Romantický kult upřímnosti a autentičnosti strhl masku, kterou lidé kdysi nosili na veřejnosti, a hranici mezi veřejným a soukromým životem zrušil. Protože byl veřejný svět pokládán za zrcadlo self, lidé přišli o schopnost nestrannosti a tím pádem hravých setkání, jejichž předpokladem je jistý odstup od sebe sama.

V naší době se podle Sennetta ze vztahů na veřejnosti, pojímaných jako forma sebeodhalení, stává smrtelně vážný počin. Rozhovor přejímá vlastnost zpovědi. Třídní vědomí upadá; společenské postavení vnímají lidé jako odraz vlastních schopností a obviňují se za nespravedlnost, která je postihuje. Politika se zvrhává do boje ne za společenskou změnu, nýbrž za seberealizaci. Když se hranice mezi self a ostatním světem rozpadnou, sledování osvětleného zájmu o sebe, jež kdysi formovalo každé stadium politické činnosti, není možné. Politický člověk dřívější doby věděl, jak brát, ne jak toužit (Sennettova definice psychologické dospělosti), a posuzoval politiku, jako posuzoval realitu obecně, aby zjistil „co je v ní pro něj, a ne jestli je on její součástí“. Naproti tomu narcista v jakémsi deliriu touhy „zájmy ega nedává najevo, potlačuje je“.³⁶

Senettův argument je pochopitelně daleko složitější a podnětnější, než může ukázat stručné shrnutí. Vypovídá o tom, jak je důležitý odstup od sebe sama při hře a divadelním rekonstruování reality, jak se