

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 Petrusek.

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

Návrh obálky Rudolf Štorkán.

Sazba a grafická úprava studio Designiq.

Vytiskl ÚJL, 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 Petrusek 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 nekonsekventnost	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
Tvář 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 osobě 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 pochybovat 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 rozčilil 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, vědomý 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 opracovaných 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 věcí, 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 chápáná 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. Génie 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 skřípoty, 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 předehtu 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 řádovitého 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: potíží 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, neduživé 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 nejcharakterističtější 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 podlehllo *privatizaci, deregulaci a fragmentarizaci*. Jsme stejně jako dříve zaměstnání řešením problémů a obstaráváním, ale ani tyto naše činnosti, ať už vykonávané v osamocenosti 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 zařadit 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? Zjistě 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 posláním, se den ze dne prohlubuje. Péče o ustavení a udržení umělého řádu, opřené 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 vstupujícimu 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 odvahu. 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 nejopovázlivější 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 zaslechneme — „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 Osvětimi, trápí nás ale také to, zda po Osvětimi, 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. Zjistě, 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, neosvobožoval 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 odlitých k ničení iluzí se dnes ocitly ty iluze, v jejichž jménu byly kanóny odlity...

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 partnery 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 — chvilku 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 n souladem. 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, nejštědřeji 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 rysy 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. Nanejdříve 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, nepochybnitelné 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 nespojitost, nekonsekventnost 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 nevybírá 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 soumraku; 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 „úkolem“. 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, nepochybné 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 prázdné, 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 tážení 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. Tážení 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 Ricoeur 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 oscillovaly 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 lidem 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 cūchal nervy a pí-

dil se po způsobech, jak osud obelstít. Vášně 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 včerejší 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 prázdňným 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 nesmrtnost 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 individuální 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 individuum 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 kontě. 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 nechápou 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 odstřihoávání kupónů ze života stráveného investováním. Chvilé, kdy

Toto je pouze náhled elektronické knihy. Zakoupení její plné verze je možné v elektronickém obchodě společnosti eReading.