C:\Users\Plazma\Desktop\detektvky a valečné\Beletria\Lipovetsky Gilles\Era prazdnoty.pdb

PDB Name: Lipovetsky_Gilles-Era_prazdnoty
Creator ID: REAd
PDB Type: TEXt
Version: 0
Unique ID Seed: 0
Creation Date: 29.9.2003
Modification Date: 29.9.2003
Last Backup Date: 1.1.1970
Modification Number: 0

Gilles
Lipovetsky

ÉRA prázdnoty
Úvahy o současném individualismu
přeložila Helena Beguivinová

Gilles Lipovetsky (nar. 1944) je profesorem filozofie na univerzitě ve francouzském Grenoblů. Éra prázdnoty je jeho první knihou, která ve Francii vyšla již v roce 1983 v nakladatelství Gallimard. Tento francouzský esejista a sociální myslitel je přijímán jako mimořádně výstižný a zároveň kritický komentátor obrazu druhé poloviny dvacátého století a celé postmoderní epochy. Jeho zkoumání soudobých jevů "současného individualismu" se dotýká takřka všech rysů a příznaků našeho současného života, respektive projevů soudobé západní civilizace. Ve svých dalších knihách rozvíjí Gilles Lipovetsky základní okruh témat naznačených v Éře prázdnoty. Ve Vládě pomíjivosti (1987) se věnuje fenoménu módy, v knize Soumrak povinnosti (1992) si všímá změny, k níž došlo v chápání a prožívání morálních hodnot, a ve svém posledním díle Třetí žena (1997) se zabývá proměnou postavení ženy v současné společnosti.

Předmluva

Články a úvahy obsažené v této knížce spojuje pouze to, že se všechny tak či onak zabývají jediným obecným problémem: povahou otřesů, které dnes, v masově konzumní době, zasahují společnost, lidské chování i každého člověka, a vznikem zcela nového způsobu socializace a individualizace, který je v naprostém rozporu se způsobem socializace zavedeným v 17. a 18. století. Následující texty se snaží tyto stále ještě probíhající historické změny osvětlit. Zdá se totiž, že vznik světa věcí, obrazů a informací a nástup hédonistických, permisivních a psychologizujících hodnot, které s ním souvisejí, vedly nejen ke vzniku nové formy ovládání lidského chování, ale zároveň k nebývalému rozrůznění způsobů života a k neustálým výkyvům v soukromém životě, ve víře i v životních rolích. Jinými slovy, v dějinách západního individualismu nastala nová fáze. Naše doba se dokázala zbavit revoluční eschatologie jedině tím, že dopustila permanentní revoluci každodenního života i samotného člověka. Prožíváme tedy druhou individualistickou revoluci, která se vyznačuje dalším rozšiřováním soukromého prostoru, rozrušováním sociálních identit, odklonem od ideologií i od politiky a stále se zrychlující destabilizací osobnosti.
Následující úvahy spojuje ústřední myšlenka, že čím víc se rozvinuté demokratické společnosti vyvíjejí, tím je k jejich pochopení nezbytnější určitá nová logika, kterou zde nazývám procesem personalizace. Tato logika neustále a hluboce proměňuje všechny oblasti lidského života, které ovšem nejsou tímto probíhajícím procesem zasaženy vždy ve stejné míře ani stejným způsobem. Nezapomínám ani na to, že každá snaha o teoretickou redukci celé společenské dimenze na nějaký jednoduchý princip má své meze. Je zřejmé, že v našich společnostech působí množství různých specifických kritérií. Myšlenky jednotného schématu se zde však držím proto, že mým cílem v této knize bylo vytyčit hlavní transformační tendence, které ovlivňují vývoj institucí, způsob života, lidské tužby a nakonec i lidskou osobnost - nikoli nastínit momentální situaci. Proces personalizace se ukazuje při komparativním a historickém pohledu a určuje hlavní vývojovou linii, pocit čehosi nového, onen typ společenského uspořádání a řízení, jimiž se vymaňujeme z řádu disciplinovaně revolučních konvencí, který panoval až do padesátých let. Smysl procesu personalizace tkví v zásadním rozchodu s počáteční fází moderních společností, společností disciplinovaně demokratických, univerzálně rigoristických, ideologicky donucovacích. Nelze jej směšovat s pouhou strategií výměny kapitálu, byť s lidskou tváří. Pakliže jediný proces zasahuje současně celý systém, je marné se jej snažit zredukovat na lokální, instrumentální funkci (i když je pravda, že k reprodukci nebo ke zvýšení nadhodnoty může podstatně přispět). Předkládám jinou hypotézu: to, k čemu dnes dochází, je globální sociologická mutace, historický zrod podobný tomu, co Castoriadis nazývá "ústřední obrazný význam", synergická kombinace uspořádání a významů, jednání a hodnot, objevující se od počátku dvacátých let - pouze umělecké a psychoanalytické kruhy tento vývoj o několik desetiletí předběhly - a sílící zejména po druhé světové válce.
V negativním smyslu vede proces personalizace k zániku socializace založené na disciplíně. V pozitivním smyslu vede ke vzniku pružné společnosti založené na informacích a na stimulování potřeb, na sexu a ohledu k "lidským faktorům", na kultu přirozenosti, srdečnosti a humoru. Proces personalizace je totiž nový způsob, jak se společnost může uspořádat a nabrat směr, nový způsob, jak řídit chování jedinců. Není založen na pedantské krutovládě, nýbrž naopak na co nejmenším omezování a co největší možnosti soukromé volby, na minimální strohosti a maximální touze, na co nejmenším donucování a co možná největším pochopení. Jde o proces personalizace v pravém slova smyslu, neboť podobný sklon ke zlidštění, k rozrůznění, k psychologizaci podmínek socializace nyní projevují i společenské instituce. Přizpůsobují se motivacím a přáním, vybízejí k účasti, organizují volný čas. Po autoritativní a mechanické drezuře tedy přichází homeopatický a kybernetický způsob socializace; po rozkazujícím řízení přichází volitelné programování na objednávku. S novými postupy se objevují nové společenské cíle a oprávněné postoje: co jiného znamenají hédonistické hodnoty, respektování odlišnosti, kult osobního osvobození, uvolněnosti, humoru a upřímnosti, psychologismus a svobodné vyjadřování než to, že autonomie jedince nabyla nového významu a zdaleka předstihla ideál, který si kdysi vytyčil autoritativně demokratický věk? Až do poměrně nedávné doby spočívala logika politického, produktivního, morálního, vychovatel-ského i pečovatelského života v tom, že jedinec zmizel v moři jednotných pravidel, osobité záliby a jedinečný svéráz byly pokud možno vyhlazeny a idiosynkratické zvláštnosti utonuly v jednotném a univerzálním zákoně, ať už to byla "obecná vůle", společenské zvyklosti, mravní imperativ, pevné a ustálené zákony či podřízenost a sebezapření vyžadované revoluční stranou: individua-listické hodnoty bylo jakoby od

samého zrodu nutno vměstnávat do systémů organizace a smyslu, neúprosně se snažících zažehnávat bytostnou neurčenost jednotlivého. Tato rigoristická představa svobody mizí a nahrazují ji nové hodnoty, jejichž účelem je umožnit svobodné rozvinutí skryté osobitosti, ospravedlnit slast, uznat neobvyklé požadavky a přizpůsobit instituce tužbám jedinců.
Moderní ideál podřízenosti individuálních zájmů racionálním pravidlům zájmů kolektivních byl rozprášen. Proces personalizace postavil do popředí osobní realizaci a respektování subjektivní zvláštnosti a jedinečné osobitosti jakožto základní hodnotu (a to bez ohledu na nové formy ovládání a homogenizace společnosti, které samozřejmé zároveň přináší). Právo být naprosto sám sebou a co nejvíc si užívat je totiž neoddělitelné od společnosti, která svobodu člověka povýšila na základní hodnotu, a je pouze nejzazším projevem individualistické ideologie. Tento rozvoj práv a přání jedince a tato změna v pořadí individualistických hodnot však mohly nastat jen díky změně životního stylu související s konzumní revolucí. Byl to skok individualistické logiky kupředu: teoreticky neomezené právo na svobodu, v praxi doposud společností omezované na hospodářství, politiku a vědu, zasáhlo i lidské chování a každodenní život. Žít svobodně bez veškerého omezování, sám si zvolit vlastní způsob života: toto je ta nejvýznamnější společenská a kulturní událost naší doby, a v očích našich současníků též nejnepopiratelnější právo.
Proces personalizace je tedy globální strategie, všeobecná přeměna toho, co naše společnosti chtějí a co dělají. Musíme ovšem rozlišit jeho dvě tváře. Ta první, "vlastní" či operativní, vytyčuje soubor proměnlivých pokynů bez nároku na stálost, programových vzorců stimulace, vypracovaných mocenskými a řídícími aparáty. Kvůli ní pravicoví a zejména levicoví nespokojenci pravidelně a často s určitou groteskní nadsázkou odsuzují všeobecnou zmanipulovanost a klimatizované "totalitní" peklo blahobytné společnosti. Druhá tvář procesu personalizace, tvář jakoby "nezkrocená" nebo "paralelní", se vyznačuje vůlí po autonomii a partikularizaci skupin i jedinců: neofeminismus, uvolnění mravů a sexuality, požadavky regionálních a jazykových menšin, psychologické metody, touha vyjadřovat a rozvíjet své já, různá "alternativní" hnutí. Společenské i individuální jednání už není motivováno snahou po univerzálnosti, nýbrž hledáním vlastní identity. Oba tyto póly mají jistě svá specifika, ale přesto společně pracují na zániku společnosti založené na disciplíně, a to buď potvrzováním zásady individuální jedinečnosti, nebo jejím využíváním.
Proces personalizace se objevil ve světě založeném na disciplíně, takže končící moderní věk se vyznačoval skloubením dvou protichůdných logik. Byly jím stále zjevněji zasahovány nejrůznější sféry společenského života a zároveň nastával odklon od procesu založeného na disciplíně, což nás vede k tomu, že mluvíme o postmoderní společnosti, tedy o společnosti, která zevšeobecňuje jednu z původně menšinových tendencí modernosti. Výraz "postmoderní společnost" vyjadřuje historický zvrat cílů a způsobů socializace, odehrávající se nyní ve jménu otevřených a pluralitních pravidel. Vyjadřuje skutečnost, že hédonický a personalizovaný individualismus je nyní oprávněný a již nenaráží na odpor. Vyjadřuje to, že skončila éra revolucí, skandálů i futuristických nadějí, neodmyslitelných od modernismu. Postmoderní společnost je společnost, kde panuje masová lhostejnost, kde převládá pocit neustálého omílání a přešlapování na místě, kde osobní nezávislost je samozřejmostí, kde je nové přijímáno jako staré, kde inovace jsou něčím zcela všedním a kde se už budoucnost nespojuje s nevyhnutelným pokrokem. Moderní společnost byla dobyvatelská. Věřila v budoucnost, ve vědu a techniku. Vznikla ve jménu univerzálnosti, rozumu a revoluce, odklonem od pokrevní hierarchie a posvátné svrchovanosti, od tradic a partikularismů. Nyní před našimi zraky zaniká. Naše společnosti se vytvářejí zčásti proti jejím futuristickým principům, a jsou proto postmoderní. Lační po identitě, po odlišnosti, po zachování, po uvolnění, po okamžitém osobním naplnění. Důvěra a víra v budoucnost mizí, na zářné zítřky revoluce a pokroku už nikdo nevěří. Všichni teď chtějí žít ihned, tady a teď. Chtějí si uchovat mládí, a ne vytvořit nového člověka. Postmoderní společnost v tomto smyslu znamená zkracování společenského i individuálního času, zatímco čas kolektivní je stále nutnější plánovat a organizovat. Znamená vyčerpání modernis-tického vzletu k budoucnosti, rozčarování a monotónnost všeho nového. Znamená dýchavičnost společnosti, které se podařilo apatií zneutralizovat to, na čem stojí: změnu. Hlavní moderní osy - revoluce, disciplína, světskost a avantgarda - byly opuštěny ve prospěch hédonis-tické personalizace. Technologický a vědecký optimismus opadl, protože nesčetné objevy byly spojené se

závody ve zbrojení, se zhoršováním životního prostředí a se stále větší osamělostí. Žádná politická ideologie už nedokáže nadchnout davy. Postmoderní společnost nemá žádné idoly ani žádná tabu, nevidí sama sebe nijak oslavně, nemá žádný historický projekt, který by ji mobilizoval. Zmocňuje se nás prázdnota, která však v sobě nemá nic tragického ani apokalyptického.

Bylo by omylem unáhleně hlásat konec konzumní společnosti, když je zřejmé, že proces personalizace její hranice naopak stále posouvá. Současný hospodářský pokles, energetická krize a ekologické uvědomění konzumnímu veku neodzvonily: je nám dáno dál konzumovat, i když možná jinak, stále více věcí a informací, sportů a cestování, vzdělávání a vztahů, hudby i lékařské péče. To je postmoderní společnost: nikoli překonání konzumností, nýbrž její apoteóza, její rozšíření i do soukromé sféry až k samotnému vnímání a utváření ega, odsouzeného ke stále rychlejšímu zastarávání, proměnlivosti, destabilizaci. Konzumujeme svou vlastní existenci - prostřednictvím médií, zábav a seznamovacích technik. Proces personalizace plodí technikolorovou prázdnotu, existenciální kolísání způsobené přemírou vzorů, byť přikrášlených družností, ekologismem nebo psychologismem. Přesněji řečeno se nacházíme ve druhé fázi konzumní společnosti, již ne hot, nýbrž cool; konzum se vyrovnal s kritikou nadbytku. Je konec s uctíváním american way of life, blyštivých chromovaných bouráků, velkých hollywoodských hvězd a snů; je konec s beatnickou revoltou a se skandály avantgard. To vše, zdá se, ustoupilo postmoderní kultuře, projevující se několika rysy: snahou o kvalitní život, nesmírným zaujetím pro osobnost, citlivostí k ekologickým otázkám, odklonem od velkých názorových systémů, kultem spoluúčasti a sebevyjádření, módou retro i návratem k místním a regionálním hodnotám a k některým tradičním představám a praktikám. Znamená to tedy zánik dřívější kvantitativní bulimie? Jistě. Nesmíme však přitom ztrácet ze zřetele, že všechny tyto jevy jsou zároveň projevem procesu personalizace, protože každá z uvedených taktik pracuje na zničení účinků monolitického modernismu, gigantismu, centralismu, tvrdých ideologií a avantgardnosti. Není namístě stavět proti sobě "pasivně" konzumní éru a takzvané postmoderní proudy, vyznačující se kreativností, ekologismem a revivalismem: společně totiž dokonávají zánik rigidní moderní éry a usilují o větší pružnost, rozmanitost, soukromou volbu, o širší aplikaci principu individuálních zvláštností. Postmodernost nezačíná nějakým zvláštním kulturním nebo uměleckým jevem, nýbrž tím, že historicky začal převládat proces personalizace a veškeré sociální aspekty se podřídily jeho novým zákonům.

Postmoderní kultura představuje "nadstavbový" pól společnosti, která opouští typ jednotného, řízeného uspořádání, a za tímto účelem odvrhává základní moderní hodnoty, zdůrazňuje minulost a tradici, znovu přikládá význam místním odlišnostem a prostému životu, ruší převládající centralismus, rozptyluje kritéria pravdy a umění a ospravedlňuje potvrzení osobní identity v souladu s hodnotami personalizované společnosti. V té záleží na jediném - být sám sebou -, a právo na existenci a na společenské uznání zde má tudíž cokoli, je tu nepřípustné něco trvale a imperativně vnucovat a všechny volby, všechny úrovně mohou existovat vedle sebe, aniž by si protiřečily nebo se navzájem vylučovaly. Postmoderuí kultura je decentralizovaná a různorodá, materialistická i psychologická, pornografická i diskrétní, novátorská i retro, konzumní i ekologická, vyumělkovaná i spontánní, spektakulární i kreativní. Ani v budoucnu se nejspíš nerozhodne pro jednu z těchto tendencí; naopak bude tuto podvojnou logiku a pružnou spolupřítomnost protikladů dál rozvíjet. O úloze takového rozpolcení není pochyb: souběžně s ostatními personalizovanými systémy je postmoderní kultura jedním z vektorů rozšiřování individualismu. Rozrůzňováním možností volby a rozmlžováním záchytných bodů, podkopáváním přikázaných směrů a vyšších hodnot rnodernosti tvoří totiž kulturu personalizovanou, kulturu "na míru", umožňující vymanit se z toho, co nastolila disciplinárně-revoluční společnost.

Není ovšem pravda, že bychom byli vydáni napospas tápání po smyslu a že by pro nás vše pozbylo legitimnosti. I v postmoderní době přetrvává jedna neporušitelná základní hodnota, která není popírána v žádném ze svých nesčetných projevil: je to člověk a jeho právo na osobní naplnění a na svobodu, hlásané tím silněji, čím jsou metody společenského ovládání jemnější a "humánnější". I když tedy proces personalizace v dějinách vyvolává určitý přeryv, zároveň jinými cestičkami pokračuje v díle, na němž se pracuje již po staletí: ve vytváření individualistické demokratické modernity. Někde přeryv, někde kontinuita - vždyť sám pojem "postmoderní společnost" jasně říká, že jedna fáze končí a začíná nová, která je s našimi politickými a ideologickými počátky spjata mnohem složitějšími pouty, než bychom si na

první pohled mysleli.
Ke schématu procesu personalizace se uchyluji nejen kvůli novým, nenásilným metodám ovládání, ale i kvůli působení tohoto procesu přímo na jednotlivce. Procesem personalizace se individualismus mění v to, co po vzoru amerických sociologů nazývám narcismem. Narcismus je následek a projev procesu personalizace v malém, symbol přechodu od "omezeného" individualismu k individualismu "totálnímu", symbol druhé individualistické revoluce. Jaký jiný výraz by dokázal lépe vyjádřit tuto nové vzniklou formu psychologicky citlivé, destabilizované i tolerantní individuality, soustředěné na emoční seberealizaci, lačnící po mládí, po sportu, po rytmu, pro niž je neustálé naplňování v soukromé sféře důležitější než úspěch v životě? Jaký jiný výraz by dokázal stejně silné vyjádřit ohromný rozmach individualismu vyvolaný procesem personalizace? Jaký jiný výraz by lépe ilustroval naši dnešní situací, kdy rozhodujícím společenským jevem už není třídní příslušnost a antagonismus, nýbrž rozptýlenost sociálního momentu? Dnes se necháváme vést individualistickými přáními, ne třídními zájmy, privatizace života o nás vypovídá víc než výrobní vztahy, hédonismus a psychologismus jsou výstižnější než programy a formy kolektivních akcí, byť nových (boj proti atomovým pokusům a elektrárnám, regionální hnutí atd.), a tuto kulminaci soukromé sféry pojem narcismu odráží.
Dovolte mi několik poznámek k upřesnění otázky, která už několikrát vedla k nedorozuměním. Navzdory občasným tvrzením narcismus není totožný se současnou politickou neangažovaností. Spíše se jím míní opadnutí zájmu o politické a ideologické cíle a nárůst pozornosti k subjektivním problémům. Postmoderní společnost se všemi svými windsurfy, skateboardy a rogaly je, věkem, který klouže, což je sportovní výraz, který nejpřesněji vyjadřuje dobu, kdy res publica už nemá pevné a stálé emoční zakotvení. Rozhodující otázky kolektivního života dnes čeká stejný osud jako "pecky" hitparád: všechny výšiny se snižují, vše sklouzává do uvolněné lhostejnosti. To, co kdysi vynikalo, je strženo a stává se pouhou hračkou. Právě tím se vyznačuje narcismus - nikoli (jak se někteří domnívají) postavením jedince zcela odtrženého od společnosti a pohrouženého do solipsistického soukromí. Narcismus nachází svůj skutečný význam jen v historickém měřítku. V podstatě se shoduje s tendencí, která vede lidi k tornu, aby snižovali emoční náboj vkládaný do veřejného prostoru nebo do transcendentních sfér a naopak zdůrazňovali priority soukromé sféry. Narcismus je s touto historickou tendencí emočního přesunu nerozlučně spjat. Egalizace, snižování nejvyšších hierarchií a hypertrofie já mohou být podle okolností jistě více či méně výrazné, ale z dlouhodobého hlediska se zdá, že jde o vývoj nezvratný, protože dovršuje dávné směřování demokratických společností. Moc je stále pronikavější, laskavější a neviditelnější, lidé jsou stále zahleděnější do sebe, "slabší", jinými slovy labilnější a bez přesvědčení. Postmoderní narcismus tedy potvrzuje 'Tocquevillovu předpověď'.
Stejně jako nemůžeme narcismus směšovat s naprostou apolitičností, nelze si od něj odmyslit ani obzvláštní zaujetí pro lidské vztahy. Dokazuje to bující množství různých sdružení, podpůrných asociací a skupin vzájemné pomoci. Nejzazší podoba individualismu nespočívá ve svrchované asociální nezávislosti, nýbrž v napojování se na kolektivy se specializovanými, miniaturizovanými zájmy, jako je například sdružení vdovců, rodičů homosexuálních dětí, alkoholiků, koktavých lidí, lesbických matek nebo bulimiků. Narcise musíme zasadit do přediva nejrůznějších malých kolektivů a sítí. Solidárnost mikroskupiny, účast v různých kroužcích a jejich dobrovolné vedení ani různé sítě sdružující lidi v podobné životní situaci nijak neprotiřečí hypotéze narcismu; naopak tuto tendenci potvrzují. Je totiž zajímavé, že ve srovnání s ideologickým a politickým aktivismem dřívějších dob dochází na jedné straně k ústupu univerzálních cílů, na druhé straně však pozorujeme touhu být mezi svými, být s lidmi, kteří sdílejí tytéž bezprostřední a úzce vymezené starosti. Je to jakýsi kolektivní narcismus: lidé se sdružují, protože se navzájem podobají, protože jim jde o stejné existenční cíle. Narcismus se totiž nevyznačuje jen hédo-nickým zahleděním do sebe, ale také potřebou scházet se se "stejnými" lidmi. Důvodem je bezpochyby potřeba být užitečný a možnost požadovat nová práva, ale také možnost osvobodit se, vyřešit své soukromé problémy "kontaktem", "prožitkem", promluvou v první osobě: spolkový život jako nástroj psychoanalýzy. Narcismus nachází vzor v psychologizaci sociálna, politična a veřejného života obecně a v subjektivizaci všech dříve neosobních nebo objektivních činností. Rodina a mnohé organizace jsou dnes vyjadřovacím prostředkem, analytickou a terapeutickou metodou. Od monadologické estetiky jsme na hony daleko: neonarcismus = psychopop.

Moderní doba byla posedlá výrobou a revolucí. Doba postmoderní je posedlá informacemi a (sebe)vyjádřením. Svou osobnost údajně vyjadřujeme prací, "kontakty", sportem i koníčky, takže záhy už neexistuje činnost, která by se nepyšnila nálepkou "kulturní". Není to už ani ideologická záležitost, nýbrž masová aspirace, jejímž nejnovějším projevem je pozoruhodné bujení nezávislých rozhlasových studií, svobodných radiostanic. Každý z nás je diskžokej, hlasatel, moderátor: jen si pusťte velmi krátké vlny, a zaplaví vás příval hudby, útržkovitých řečí, různých rozhovorů, vyznání a kulturních pořadů, v nichž se "chopí slova" region či obec, městská čtvrť či omezené skupinky. Je to nebývalá demokratizace slova: každý je vybízen, aby do rozhlasové stanice zavolal, každý chce něco říci na základě své nejsoukromější zkušenosti, každý se může stát hlasatelem a promlouvat k ostatním. Ale i zde je to jako u nápisů na zdech škol nebo v mnohých uměleckých skupinách: čím víc se lidé vyjadřují, tím méně toho mají co říci, čím víc se propaguje subjek-tivnost, tím anonymněji a prázdněji působí. Tento paradox ještě posiluje skutečnost, že tento příval slov vlastně nikoho nezajímá - jistě s nezanedbatelnou výjimkou samotného tvůrce nebo mluvčího. Právě to je narcismus: vyjadřování čehokoli, přednost komunikace jakožto činnosti před povahou sdělení, lhostejnost k obsahu, hravé pohlcování smyslu, komunikace bez účelu a bez publika, jejímž hlavním příjemcem je sám mluvčí. Proto celá ta přemíra představení, výstav, interview, řečí pro kohokoli postrádajících jakýkoli význam, které už nezávisejí ani na okolní náladě: jde o něco jiného, a sice o možnost a touhu vyjádřit se bez ohledu na povahu "sdělení", o právo a narcistické potěšení vyjadřovat se pro nic za nic, sám pro sebe, ovšem předávané a zesilované nějakým médiem. Sdělovat jen pro samo sdělování, vyjadřovat se jen proto, abychom se vyjádřili a aby nás zaregistrovalo naše mikropublikum - i v tom se ukazuje spojitost narcismu s postmoderní ztrátou podstaty a s logikou prázdnoty.
Všechny texty v této knize s výjimkou kapitol "Modemis-mus a postmodernismus" a "Primitivní násilí a moderní násilí" již. vyšly časopisecky. Pro potřeby tohoto vydání byly pozměněny a rozšířeny.

Sváděni čtyřiadvacet hodin denně

Jak nazvat onu skrytou vlnu, tak typickou pro naši dobu, díky níž se všude místo donucování objevuje komunikace, místo zákazu rozkoš, místo anonymity věci na míru, místo zvěčnění lidských vztahů odpovědnost, která všude nastoluje atmosféru blízkosti, rytmu a péče vymaněné z evidenční kartotéky zákona? Hudba a informace po čtyřiadvacet hodin denně, laskavý organizátor, linka důvěry. Dokonce i policie se snaží polidštit svou tvář, otevírá dveře policejních stanic veřejnosti a podává jí různá vysvětlení. Armáda se zase věnuje úkolům civilních služeb. Opravdu, proč by armáda nemohla vystupovat sympaticky? Postindustriální společnost byla definována jako společnost služeb, ale ještě přesněji je to společnost samoobslužná, která od základu rozprášila dřívější rastr disciplíny, a to nikoli silou revoluce, nýbrž zářnou mocí svůdnosti. Svůdnost se už neomezuje na mezilidské vztahy, nýbrž stává se všeobecným procesem, ovlivňujícím spotřebu, organizace, informace, vzdělání i mravy. Veškerý život dnešních společností se nyní řídí novou taktikou, která nahradila převahu výrobních vztahů apoteózou vztahů založených na svůdnosti.

Každému svody dle výběru

Když situacionisté mluvili o kategorii podívané, svým způsobem zevšeobecnění svůdnosti předvídali, ovšem s tím rozdílem, že podívaná označovala "zaměstnání pro většinu času prožívaného mimo moderní výrobu" (G. Debord). Svůdnost vymaněná z ghetta nadstavby a ideologie se stávala hlavním společenským vztahem, principem celkového uspořádání blahobytných společností. Záhy se však ukázaly meze tohoto vzestupu svůdnosti spojované s konzumním věkem, neboť působení podívané spočívalo v tom, že měnila skutečnost na klamnou představu a že rozšiřovala sféru odcizení a vyvlastnění. Podívaná, ona "nová síla klamu", "zhmotněná ideologie" a "klamné uspokojení", se navzdory své radikálnosti (nebo právě kvůli ní) nedokázala vymanit z kategorií revoluční éry (např. odcizení a jeho protiklad, celý člověk, "pán bez raba"), které se přitom pod vlivem rozšířené zbožní nabídky tiše

vytrácely. Svádět, zmást klamným zdáním - revoluční myšlení sice věnovalo pozornost novým jevům, avšak vždy si potřebovalo najít nějaké negativní svádění, aby je mohlo zhatit. Teorie podívané, poplatná revolučně--disciplinární době, tedy jen navázala na odvěký příběh o svedení, lsti, oklamání a odcizení. Musíme bezesporu vycházet z konzumního světa. Konzumní společnost se vší svou záplavou výrobků, obrazů a služeb, s hédonismem, k němuž tato záplava vede, a s euforickým ovzduším pokušení a blízkosti jasné ukazuje strategii svůdnosti v celé její šíři. Svůdnost však není pouhou podívanou na luxus hromadění; přesněji řečeno, tkví spíše v nadměrných možnostech volby, ve svobodě lidí nacházejících se v transparentním, otevřeném světě, který nabízí stále více různých možností, kombinovatelných "na míru", a umožňuje volný oběh a výběr. A to jsme teprve na začátku: tato logika se nevyhnutelně bude postupně stále víc rozvíjet, neboť nové technologie a trh budou veřejnosti předkládat stále rozmanitější výrobky a služby. Kabelová televize dnes v některých amerických městech nabízí výběr z osmdesáti specializovaných kanálů, a to nepočítáme programy "na objednávku". Odhaduje se, že za šest nebo sedm let bude pro uspokojení potřeb veřejnosti potřeba téměř sto padesáti kabelových programů. V současných společnostech, kde se závratné množí informační zdroje i nabídka výrobků v nákupních střediscích a v obřích supermarketech i v obchodech či specializovaných restauracích, je už dnes všeobecným modelem života samoobsluha, existence podle vlastního výběru. Postmoderní společnost se vyznačuje globální tendencí omezovat autoritářské a řídící vztahy a zároveň rozšiřovat soukromý výběr, podporovat rozmanitost, nabízet "samostatné programy", dnes už například ve sportu, v různých psychologických a psychoanalytických metodách, v turistice, v uvolněné módě, v mezilidských a sexuálních vztazích. Svádění nemá nic společného s klamnou představou ani s odcizením; je tím, co uspořádává náš svět a přetváří jej v souladu se systematickým procesem personalizace, jehož působení spočívá hlavně v rozšiřování a rozrůzňování nabídky, v tom, že vám předkládá více, abyste se sami více rozhodovali, v tom, že jednotné omezování nahrazuje svobodnou volbou, stejnost pluralitou, střídmost splňováním přání. Svádění náš svět zpestřuje různými škálami výběru, exotikou, psychologizujícím, hudebním a informačním prostředím, kde si každý může po libosti vybrat jednotlivé prvky vlastní existence. "Nezávislost je povahový rys. Je to i způsob, jak cestovat vlastním rytmem podle vlastního přání. Sestavte si sami ‚svou' cestu. Trasy, které nabízejí naši Globe-Trotters, jsou jen návrhy, které lze kombinovat nebo i měnit, jak si budete přát." Tato reklama jasné vystihuje postmoderní společnost, která je otevřená, pluralitní, bere v úvahu přání jednotlivců a zvětšuje jejich svobodu výběru a kombinací. Život bez kategorického imperativu, život jako modulový systém sestavovaný podle individuálních požadavků, pružný život ve věku nezávislých formulek, svobodného výběru a kombinaci, jež umožňuje neomezená nabídka - tak funguje svádění. Zatímco proces personalizace ruší pevné a donucovací rámce, svůdnost v tichosti působí tím, že sází na individuálnost osob, na jejich pohodu, svobodu, na jejich vlastní zájmy. Proces personalizace začíná dokonce zasahovat i výrobní řád, i když ještě hodně nesměle. Navzdory všem probíhajícím technologickým revolucím totiž svět práce klade logice svůdnosti bezesporu nejtvrdošíjnější odpor. I v něm se však projevuje personalizační tendence. Toho si všiml již Riesman ve své knize Osamělý dav, kde upozornil na to, že funkční a mechanické rámce disciplíny postupně nahrazuje předepsaná srdečnost a personalizace pracovních a služebních vztahů. Navíc jsme svědky toho, jak v podnicích přibývá odborníků na vzájemnou komunikaci a psychoterapeutu. Ruší se přepážky oddělující jednotlivé kanceláře, pracuje se v otevřeném prostoru, ze všech stran se vybízí k vzájemným dohodám a k účasti. Místy (a často pouze pokusně) se objevují snahy zlidštit a reorganizovat manuální práci: úkoly se rozšiřují, aby ztratily monotónnost, zavádějí se samostatné pracovní skupiny. Díky rozvoji elektroniky a stoupajícímu počtu zaměstnání využívajících počítač si lze představit, že by v budoucnu mohlo dojít k naprosté dekoncentraci podniků, vzrostl by počet osob pracujících doma a vznikly by "elektronické podniky". Už dnes vidíme zavádění pružné pracovní doby (klouzavé nebo podle vlastního výběru) a nepravidelné práce. Přes specifičnost každého z těchto modelů lze rozpoznat společnou tendenci, jíž se vyznačuje právě proces personalizace: snaha zmírnit neoblomnost organizace, nahradit jednotné a těžkopádné modely pružným uspořádáním, dát přednost komunikaci před donucováním. Tento proces zasahuje stále nové oblasti a těžko si dnes dovedeme představit, jak ohromně se rozšíří s rozvojem nových technologií založených na mikroprocesorech a integrovaných obvodech. Vezměme například školství: samostatná práce, volitelné systémy, individuální studijní plány, využívání osobního

počítače... Dříve či později najde ve vzdělávání své místo dialog přes počítač, sebehodnocení, osobní zacházení s informacemi. Média procházejí podobnými změnami: vedle rozvoje kabelových sítí, svobodných radiostanic a "interaktivních" systémů dochází k bouřlivému rozmachu videotechniky, videopřehrávačů, videokazet, které přístup k informacím a k obrazu personalizují. Videohry a jejich nesmírné množství značně rozšiřují herní a interaktivní možnosti, které se přesouvají do soukromí (předpokládá se, že záhy bude videohry vlastnit každá čtvrtá americká rodina). Po heroických dobách osobních automobilů, filmu a domácích elektrických spotřebičů přichází nová vlna svádění, nový faktor urychlující individualizaci lidí v podobě osobních počítačů a videotechniky. "My computer likes me" - tento slogan jasně dává najevo, že svůdnost videoinformatiky netkví pouze v kouzle výkonnosti nové technologie, nýbrž hluboko v individuální autonomii, kterou si od ní lidé slibují, v možnosti, aby každý svobodně nakládal se svým časem a byl méně svazován normami těžkopádných organizací. Dnešní svádění směřuje k zesoukromění.

Mnohotvárný proces personalizace nyní zachvacuje stále rychleji všechny oblasti života. V oblasti psychoterapií se objevily nové metody (transakční analýza, primální křik, bioenergie), které posouvají psychoanalytickou personalizaci, prý příliš "intelektualistickou", ještě o krok dál; dává se přednost rychlým léčbám, "lidsky vedeným" skupinovým terapiím, přímému uvolnění pocitů, citů, tělesné energie. Svůdnost tedy zasahuje všechno od softwarového vybavení po "primitivní" psychické uvolnění. Podobný vývoj se projevuje v lékařství: akupunktura, neagresivní vyšetřovací techniky, přírodní léčba pomocí bylin, biofeedback, homeopatie a různé "nenásilné" terapie jsou na postupu a hlásají subjektivizaci nemoci, "ho-listickou" péči o zdraví ze strany samotného pacienta, mentální zkoumání těla zcela v rozporu s nemocničním řízeným systémem. Pacient už nemá svůj stav zakoušet pasivně, díky možnostem psychické samostatnosti je sám odpovědný za své zdraví a za své obranné systémy. Ve sportu se rozvíjejí praktiky osvobozené od časomíry, od soutěžení a střetání. Dávají přednost tréninku podle vlastního výběru, pocitu vznášení, naslouchání vlastnímu tělu (jogging, windsurfing, gymnastika pro potěšení atd.). Sport se mění: psychologizuje tělo, bere v úvahu celkové uvědomění těla, ponechává volnost individuálnímu zaujetí pro rytmus.

Také mravy se přiklonily k logice personalizace. Dnes se nosí rozdílnost, fantazie, uvolněnost; norma a strojenost už nemají dobrý zvuk. Kult spontánnosti a psychoanalytická kultura člověka vybízejí, aby byl "víc" sám sebou, aby "cítil", rozebíral se, osvobodil se od svých rolí a "komplexů". Postmoderní kultura je plná samého feelingu a individuální emancipace rozšiřované na všechny věkové kategorie bez ohledu na pohlaví. Výchova, dříve autoritářská, se stala značně permisivní, přání dětí a mládeže je třeba vyslechnout. Hédonistická vlna, valící se ze všech stran, člověka zbavuje pocitů viny ohledně volného času, podněcuje ho, aby se realizoval bez zábran a stále více si užíval zábavy. Svůdnost je logika, která už urazila značný kus cesty, nikoho a nic nešetří, a provádí tak pružnou, tolerantní a nenásilnou socializaci, usilující o personalizaci a psychologizaci člověka.

Svádění se odráží i v jazyce. Už neexistují žádní hluší, slepí, beznozí: nastal věk neslyšících, nevidomých, postižených. Ze starců jsou lidé třetího nebo čtvrtého věku, ze služek pomocnice v domácnosti, z proletářů sociální partneři, z notorických darebáků nepřizpůsobiví občané. Z lajdáků, kteří ve škole propadají, jsou teď problémové děti nebo sociální případy, potrat je umělé přerušení těhotenství. Proces personalizace asepticky sterilizuje slovník stejně jako centra měst, nákupní střediska či smrt. Slova, na nichž ulpívá jistá konotace podřadnosti, ohavnosti, pasivity nebo agresivity, musí zmizet a nahrazuje je jazyk průzračný, neutrální a objektivní - takové je poslední stadium individualistických společností. Zároveň s pružným a otevřeným organizačním uspořádáním se objevuje eufemistická a uklidňující řeč, jakási sémantická plastická operace odpovídající procesu personalizace zaměřenému na rozvoj individuálních odlišností, na jejich podporování a úctu k nim: "Jsem člověk. Prosím ne-ohýbat, neničit a neždímat." Svůdnost jedním rázem likviduje pravidla založená na disciplíně i poslední zbytky světa krve a krutosti. Všechno spolu musí komunikovat bez odporu, aniž by byl někdo vyháněn, v plynulém a nekosmickém hyperprostoru jako z Folonových obrazů.

Proces personalizace je neodmyslitelný od měkoučké sterilizace veřejného prostoru a jazyka, od neskutečné svůdnosti podobné slaďoučkým hlasům letištních hostesek, ale i od rytmického oživení soukromého života. Prožíváme úplnou hudební explozi: muzika hraje nonstop, posloucháme samé

hitparády, postmoderní svůdnost je hi-fi. Hi-fi souprava se stala nezbytnou potřebou, sportujeme, procházíme se i pracujeme s hudbou, jezdíme v autech se stereem, hudba a rytmus se během několika desetiletí proměnily v permanentní prostředí, masové pobláznění. Pro člověka doby disciplinárně-autoritářské byly hudbě vyhrazeny zvláštní chvíle nebo místa: koncerty, plesy, tančírny, rozhlas. Postmoderní člověk je naopak napojen na hudbu od rána do večera, jako by neustále cítil potřebu být někde jinde, být. unesen a obklopen rytmickým prostředím, jako by potřeboval nějakou stimulující, euforickou nebo opojnou derealizaci světa. Hudební revoluce souvisí samozřejmě s technologickými novinkami, s vlivem trhu a zábavního průmyslu, nicméně i tak je projevem procesu personalizace, jednou z tváří postmoderní přeměny člověka. Stejně jako se instituce stávají pružnějšími a přizpůsobivějšími, i člověk se stává člověkem kinetickým, touží po rytmu, po tom, aby se na něm celým tělem a všemi smysly mohl podílet, což dnes umožňuje stereofonie, walkmany nebo vesmírné či záchvatovité zvuky hudby elektronického věku. Personalizaci společnosti na míru odpovídá personalizace jednotlivce projevující se touhou pociťovat "víc", "vznášet se", zažívat bezprostřední pocity, zapojit se do celkového pohybu v jakémsi smyslovém a podnětovém opojení. Díky technickým parametrům stereofonie, elektronickým zvukům a kultuře rytmu, kterou zahájil džez a v níž pak pokračoval rock, se hudba stala přednostním médiem naší doby, protože úzce souzní s novým profilem personalizovaného narcistického člověka, toužícího "rozšoupnout se", plně se oddat nejen rytmu posledních hitů, ale i nejrozmanitější hudbě, která je mu nyní neustále k dispozici.

Postmodemí svůdnost není ani náhražkou chybějící komunikace, ani scénářem, který má za úkol zastřít ohavnost tržních vztahů. To bychom ji znovu považovali za záležitost spotřeby umělých znaků a věcí, znovu bychom viděli šalbu tam, kde jde především o systematickou personalizaci, jinými slovy o atomizaci společností neboli o nezměrné rozšiřování individualistické logiky. Kdybychom považovali svůdnost za "klamnou představu nepřežitého" (Debord), jen bychom pokračovali v přesvědčení o pseudopotřebách, o morálním protikladu skutečnosti a zdání, o nějakém objektivním, od svůdnosti uchráněném skutečnu. Svůdnost je přitom především proces transformace skutečnosti i člověka. Svůdnost zdaleka není činitelem mystifikace a pasivity, nýbrž činitelem nenásilné destrukce společenské dimenze postupným izolováním, které už neprobíhá hrubou silou ani předpisovým rastrováním, nýbrž hédonismem, informacemi a podněcováním k odpovědnosti. Za vlády médií, věcí a sexu se každý pozoruje, sám sebe zkouší, obrací se více do sebe ve snaze dopídit se vlastní pravdy a vlastního blaha. Každý se stává odpovědným za vlastní život: musí co nejlépe spravovat svůj estetický, afektivní, fyzický, libidinózní atd. kapitál. Socializace a desocializace se zde překrývají. Na vrcholu společenské pustiny se tyčí svrchovaný, informovaný a svobodný člověk, obezřele spravující vlastní život: za volantem si každý sám od sebe zapíná bezpečnostní pás. Proces personalizace jako post-moderní fáze socializace je novým typem společenského ovládání zbaveného těžkopádných procesů ovlivňování mas, zvěcňování lidských vztahů a represí. Začleňování do společnosti se provádí přesvědčováním odvolávajícím se na zdraví, na bezpečnost a na rozumnost: viz lékařské propagační materiály a varování, ale i rady různých sdružení spotřebitelů. Na teletextu se brzy objeví systémy otázek a odpovědí umožňující spotřebitelům sdělovat počítači svá vlastní kritéria, takže si budou moci vybírat racionálně, a přesto personalizovaně. Svádění už zdaleka není nevázané.

To všechno ovšem není nic nového. Ideologii svobodného, samostatného člověka rovného ostatním vymyslela moderní společnost už před několika sty lety. Zároveň nebo spíš s nevyhnutelným časovým posunem vznikala svobodná ekonomika, založená na nezávislém podnikateli a na trhu, a demokratické politické režimy. V každodenním životě, ve způsobu života a v sexualitě však individualismu až donedávna stály v cestě tvrdé ideologie, instituce a doposud tradiční nebo disciplinárně-autoritářské mravy. Dnes se před našimi zraky tato poslední zábrana neuvěřitelně rychle hroutí. Proces personalizace podnícený urychlováním technik, řízením, masovou spotřebou, médii, rozvojem individualistické ideologie a psychologizováním dovádí panování jedince k vrcholu a boří poslední bariéry. Postmoderní společnost, jinak řečeno společnost zevšeobecňující proces personalizace a vymaňující se z moderního disciplinárně-donucovacího uspořádání, jaksi přímo v každodenním životě a novými taktikami uskutečňuje moderní ideál individuální autonomie, byť zjevně zcela nového typu.

Nenápadný půvab politiky

Svádění se nevyhnulo ani politice. Všimněme si jen předepsané personalizace image západních činitelů: politik se s okázalou prostotou objevuje ve svetru nebo v dží-nách, skromné uznává meze svých možností a své slabosti, uvádí na scénu svou rodinu, zprávy o svém zdraví, mluví o svém mládí. Po Kennedym nebo P. E. Trudeauovi byl ve Francii přímo symbolem takového zlidštění a psy-chologizace moci Giscard: prezident v "lidském měřítku", který prohlašuje, že nehodlá obětovat politice svůj soukromý život, snídá s popeláři, obědvá ve městě ve francouzských rodinách. Nenechte se mýlit, rozkvět nových médií a zejména televize je v této věci sice nejpodstatnější, ale sám k řádnému vysvětlení této propagace osobnosti a potřeby vystupovat právě takto nestačí. Personalizovaná politika odpovídá nastolení nových hodnot, jako je srdečnost, důvěrnost, blízkost, autenticita či osobitost. Jsou to hodnoty nadmíru individuaíistické a demokratické a díky masové spotřebě se rozvinuly ve velkém. Svůdnost vychází mnohem spíše z hédonického individualismu a psychologie než z politického machiavelismu. Je snad projevem zkaženosti demokracie, klamáním a manipulováním voličstva? Ano i ne. Je sice pravda, že existuje určitý plánovitý a cynický politický marketing, ale lze také říci, že politické hvězdy se jen přizpůsobují celkovému postmodernímu stavu člověka demokratického, homo de-mocraticus, a již personalizované společnosti, toužící po lidském kontaktu a zavrhující anonymitu, abstraktní pedagogické poučky, politickou novořeč i dohodnuté a odměřené role. Pokud jde o skutečný dopad takové předepsané personalizace, můžeme se ptát, (R. G. Schwartzenberg, L'Ktal spectacle (Stát jako podívaná), Flam-inarion, 1977) zda ji náhodou novináři a politikové podstatně nepřeceňují, protože jsou sami svedeni mechanismem svádění, vytvářejícím systém hvězd: vzhledem k tomu, že dnes tomuto vlivu podléhají víceméně všechny známé osobnosti, samým šířením a nasycením médií se jaksi ruší, a svůdnost se pak jeví jako vcelku příjemné prostředí, nezbytné a bez překvapení, které diváky pouze jemně pobaví, protože nejsou tak naivní a pasivní, jak se domnívají ti, kdo dnes brojí proti "podívané" .
Ještě více se svůdnost projevuje v dnešních decentrali-začních tendencích demokratických států. Po národním sjednocení a nadvládě ústřední správy dnes nastupuje vláda regionálních a místních zastupitelstev a regionální kulturní politika. Přišel čas, kdy se stát zprošťuje povinností, čas místních a regionálních iniciativ, čas uznání územních partikularismů a identit. Toto nové rozvržení demokratické svůdnosti národ zlidšťuje, rozděluje moc, přibližuje rozhodovací orgány občanům, znovu udílí důstojnost okrajovým územím. Jakobínský národní stát započal odstředivý pohyb, který má snížit byrokratickou ztuhlost, nově oceňuje "kraje" a prostřednictvím regionalistické personalizační teritorializace svým způsobem propaguje demokracii kontaktu a blízkosti. Zároveň se stejnou cestou jako decentralízační politika nebo politika zdůrazňující ekologii ubírá i politika zabývající se kulturním a přírodním dědictvím: už nic se nesmí plenit, vykořeňovat nebo považovat za méněcenné. Regionální bohatství, kulturní a přírodní památky je třeba chránit a zhodnocovat. Nová politika muzejnictví odpovídá politice správního a kulturního regionalismu. Působí zde tentýž rozvoj decentralizovaných sil a celků, totéž nastolení dialogu minulosti s přítomností, obyvatelstva s jeho krajem. Není to nostalgie společnosti zničené honbou za bu:. doucností, není to žádná mediálněpolitická show. Jde o personalizaci přítomnosti uchováním minulosti, o zlidštění objektů a památek podobné, jako byly zlidštěny veřejné instituce a mezilidské vztahy. Tento muzejnický zájem není vnucen zvenčí, není konjunkturální. Souzní s postmoderním rozpoložením, hledajícím identitu a komunikaci, bez valného zájmu o historickou budoucnost a litující všeho, co bylo nenapravitelně zničeno. Naše myšlení, pozoruhodně schopné cokoli zpsychologizovat, čemukoli - lidem, kamenům, rostlinám i životnímu prostředí - připisovat duši, považuje ničení památek za stejné odporné jako plenění přírody. Tento efekt kulturního a přírodního dědictví úzce souvisí se zjemněním mravů, se sílícím pocitem úcty a tolerance, s bezmeznou psychologizací.
Jinou stránku svůdnosti představuje samospráva, která odstraňuje byrokratické mocenské vztahy a každého pokládá za samostatný politický subjekt. Samospráva, kybernetický systém distribuce a oběhu informací, ruší vzdálenosti mezi těmi, kdo řídí, a těmi, kdo jejich rozhodnutí vykonávají. Decentralizuje a rozptyluje moc, usiluje o likvidaci klasické mocenské mechaniky a jejího lineárního řádu. Samospráva znamená optimální mobilizaci a zpracovávání všech informačních zdrojů a zřízení celosvětové databáze,

kde je každý zároveň zdrojem i příjemcem informací. Je to politická informatizace společnosti. Je třeba překonat vrozenou entropii byrokratických organizací, omezit informační blokády, utajování a nechuť. Hybnou silou svodů není tajemství, nýbrž informace, zpětná vazba, osvětlování sociálních aspektů do posledního kousíčku, jako při jakémsi naprostém a všeobecném striptýzu. Za těchto podmínek není nijak překvapující, že k takovéto samosprávě se přiklánějí i mnohé ekologické proudy. Ekologie zavrhuje nadřazenost lidské rasy a jednostrannost lidského vztahu k přírodě, který vede ke znečišťování životního prostředí a k zaslepené rozpínavosti. Nahrazuje těžkou mechaniku růstu kybernetickou regulací, komunikací a zpětnou vazbou, v níž příroda už není považována za pouhý poklad, který lze plenit, a pouhou sílu, kterou lze využívat, nýbrž za partnera, jemuž je třeba naslouchat a mít ho v úctě. Celá ekologie jakožto solidarita živých tvorů, ochrana životního prostředí a péče o něj spočívá na principu personalizace přírody, na uvědomování si, že příroda této planety je nenahraditelná, jedinečná a vyčerpatelná. Působením ekologie se nyní lidské povinnosti nevztahují jen na společnost, nýbrž na celou planetu, a tím se zvyšuje odpovědnost člověka. Ekologie se snaží brzdit a zastavit neomezený proces hospodářského rozmachu a naopak přispívá k rozvoji člověka jakožto subjektu. Odmítá model založený na produktivitě a volá po technologických změnách, po využívání technik, které neničí životní prostředí. Ta nejradikálnější ekologická hnutí volají po tom, aby se od základu změnily pracovní metody a struktury: usilují o přemístění a rozptýlení průmyslových podniků a obyvatelstva a o vznik malých samostatně spravovaných podniků začleněných do obcí, jejichž velikost by také zachovávala lidské měřítko. Ani ekologická kosmogonie tedy neunikla kouzlu humanismu a svůdnosti; hovoří o omezení hierarchických vztahů a o personalizaci a rozvoji člověka.
Do rozjetého vlaku nakonec naskočila dokonce i Komunistická strana Francie. Upustila od diktatury proleta-riátu, onoho posledního krvelačného hesla revoluční éry a teleologie dějin. Svůdnost zrušila revoluci, zamezuje použití síly a hatí hlavní dějinné cíle. Zároveň ovšem osvobozuje stranu od stalinského autoritářství a od podřízenosti velkému Centru. Nyní tedy KSF může Moskvu nesměle kritizovat a svým intelektuálům "tolerovat" kritiku bez čistek a vylučování. Poslední bitva nevzplane: svůd-nost, velká sjednocovatelka a tvůrkyně syntéz, působí podobně jako Erós spojováním, sbližováním, soudržností. Místo třídního boje tu tedy máme lovení voličů na statistická čísla, historický kompromis, jednotu francouzského lidu. Chcete si se mnou zaflirtovat? Jedině revoluce fascinuje, protože je na straně boha smrti Thanata, na straně diskontinuity, přeryvu. Svůdnost přerušila všechny svazky, které ji ještě v její donchuánské verzi spojovaly se smrtí a s podvracením. Organizací a ideologií ovšem KSF zůstává politickou stranou nejméně ochotnou podlehnout svůdnému pomrkávání, nejvíce lpějící na moralis-mu, na centralismu a na byrokratismu. Je ze všech politických stran nejvíc retro. Pravé tato zásadní nepružnost jí v poslední době připravila značné volební prohry. Jinak však KSF vystupuje jako dynamická a odpovědná strana, která se stále více stává správní organizací bez historického poslání, neboť i ona se po dlouhém váhání přiklonila ke klíčovým vektorům svůdnosti, k managementu, k průzkumům veřejného mínění atd. Je to vidět i na architektuře jejího sídla: skleněná budova neskrývá žádné tajemství, je to výkladní skříň ozářená světlem proměn aparátu, velice "in". Jako kompromisní útvar mezi svůdnosti a překonanou érou revoluce sází Komunistická strana Francie na obě tyto karty najednou, čímž se zatvrzele odsuzuje do role svůdce stydlivého a nešťastného. Totéž se týká jejich marxismu, abych mluvil jako Lenin. Nebo módy althusserovství: neměnná a strohá koncepce a teoretický antihumanismus marxismu má pověst čehosi tvrdého, bez ústupků, zcela odporujícího svůdnosti. Když ale marxismus začíná své koncepce jasně artikulovat, vstupuje zároveň do své fáze odzbrojení: jeho cílem už není revoluční utváření jednotné a disciplinované třídní uvědomělosti, nýbrž utváření uvédomělosti episte-mologické. Na své žalostné svádění si tedy marxismus oblékl šviháckỳ "vědecký" háv.

Sexvůdnost

Na jednomyslném odsouzení dnešní inflace erotiky a pornografie se shodují feministé, moralisté i estéti. Pobuřuje je ponížení lidské bytosti na úroveň pouhé věci. Pobuřuje je mechanický sex. V opakovaném smilstvu zbaveném veškeré tajemnosti se ztrácí veškerá svůdnost. Ale co když je to jinak, co když i pornografie je jen jednou z podob svádění? Co jiného totiž dělá, ne-li to, že odstraňuje starobylý řád

Zákona a Zákazu, že ruší donucovací řád Cenzury a Potlačování a nastoluje možnost všechno vidět, všechno dělat, všechno říkat - což je vlastně definice toho, jak pracuje svůdnost? Koneckonců, jako pouhé zvěčnění lidských vztahů a jako průmyslovost nebo sériovost sexu vidí pornografii právě jen morální pohled. Navzdory tomu, co o pornografii říkají ti, kdo ji odsuzují, ji lze považovat za činitele subjektivizace sexu a jeho vyma-nění z norem právě tak, jako všechna hnutí za sexuální osvobození: všechno je v ní totiž dovoleno, je třeba zacházet stále dál, hledat neslýchané, nové kombinace, jak svobodně nakládat s tělem, jak svobodně v sexu podnikat. Větši libidinózní rozmanitost a množství zvláštních inzerátů dosvědčují, že po ekonomice, vzdělávání a politice zasáhla svůdnost se svým požadavkem personalizace člověka i sex a tělo. V době libidinózní samoobslužnosti se tělo a sex stávají nástrojem subjektivizace a zvyšování odpovědnosti. Je třeba hromadit zkušenosti, využívat celý svůj libidinózní kapitál, inovovat kombinace. Vše, co se podobá nehybnosti a stabilitě, musí ustoupit experimentování a iniciativě. Člověk jakožto subjekt tedy už nevzniká disciplínou, nýbrž personalizací těla pod záštitou sexu. Vaše tělo patří vám, musíte je opatrovat, milovat, stavět na odiv. To nemá nic společného se strojem. Svůdnost rozšiřuje člověka jakožto subjekt tím, že dříve zakrývanému tělu dává důstojnost v jeho celistvosti: pozoruhodnými příznaky této změny je nudismus a odhalená ňadra. Tělo se stává někým, koho je třeba respektovat a hýčkat na slunci. Jiným příznakem této emancipace je jerk. U rocku nebo twistu totiž tělo ještě podléhalo určitým pravidlům, zatímco při tancování jerku veškerá omezení předepsanými figurami mizí. Tělo se má jen vyjadřovat a podobně jako podvědomí se stát zvláštním jazykem. V blikotavém světle nočních klubů se pohybují samostatné osoby, aktivní bytosti. Nikdo už nikoho k tanci nevyzývá, dívky nemusejí zůstat sedět a muži už nemají na iniciativu monopol. Jsou tu jen tiché monády, jejichž náhodné dráhy se kříží ve skupinovém pohybu zbaveném slova v zajetí zvukové aparatury.

Co se stane, když se sex stává politikou a když se sexuální vztahy projevují v rozložení sil a v mocenských poměrech? Neofeminismus brojí proti tomu, aby se z žen dělalo zboží, volá po masové mobilizaci na základě "společného programu" a utváří specifické hnutí, vylučující muže; nezavádí tím tvrdou manichejskou linii, která procesu svůdnosti uniká? Ostatně nechtějí se feministické skupiny jevit právě takto? Myslím, že zde jde o něco jiného, zásadnějšího: prostřednictvím boje za svobodný potrat zdarma se tu usiluje o právo na samostatnost a o odpovědnost za početí. Cílem je ženu vymanit z pasivního a rezignujícího postavení vůči nahodilostem početí. Neofeminismus, který chce, aby ženy mohly nakládat samy se sebou podle vlastní vůle a nebyly už vázány na systém rozmnožování a na svůj biologický a společenský úděl, je jednou z podob procesu personalizace. Za nedávné kampaně proti znásilňování byl dosud neslýchaným způsobem zveřejňován jev dříve s hanbou utajovaný, jako by se v souladu s požadavkem důsledné transparentnosti a osvětlování přítomnosti v naší společnosti už nic nesmělo zakrývat. Tímto odstraňováním stínů a temnot se hnutí za osvobození žen, bez ohledu na svou radikálnost, podílí na všeobecném obnažování moderní doby. Svůdnost se odehrává informacemi, komunikací. Kromě toho se neofeminismus, ve snaze neoddělovat politiku od analýzy, projevuje i záměrným psychologizováním. Svědčí o tom takzvané skupinky pro self-help neboli sebeuvědomění, kde se ženy zkoumají, rozebírají, diskutují o svých přáních a o svých tělech. V popředí je teď "prožitek": běda teoriím a koncepcím, ty představují moc a mužskou organizaci. Emancipace a hledání vlastní identity se děje vyjadřováním a srovnáváním existenciálních zkušeností.

Stejně typická je i otázka "ženského diskurzu", hledajícího svou odlišnost, své potvrzení vymaněné z mužské souřadnicové soustavy. Ve svých nejradikálnějších verzích se chce vymanit z řádu logu a z diskurzivní logiky ženským sebeurčením, "sebeoblibou" (Luce Irigaray) zbavenou veškerého centrismu a veškerého falocentrismu jakožto poslední panoptické mocenské pozice. Důležitější než vytyčení nových souřadnic vlastního území je jeho proměnlivost, nemožnost je vymezit a identifikovat: ženství není nikdy úplně stejné, nepodobá se ničemu, "je to jakýsi rozpínající se vesmír, jemuž nelze stanovit žádné meze, a který přesto neznamená nesouvislost", (L. Irigaray, Ce sexe qui n'en est pas un (To pohJavi, ktort: vJastně pohlavím není), Ed. de Minuit, 1977, str. 30.) je mnohočetné, samá plynulost, blízkost, příbuznost, nezná nic "vlastního", a tedy ani pozici subjektu. Nejde už ani o to vypracovat novou koncepci ženskosti. Ta by jen přebírala teoreticko-falický aparát a prodlužovala řád Téhož a Jednoho. Hyperfeminismus se nyní chce definovat stylem, syntaxí Jiného, plynulým a "taktilním" uspořádáním bez

subjektu a objektu. V této ekonomii plynulosti, v této převoditelné mnohosti nelze nepoznat působení svůdnosti, která všude ruší Totéž, Centrum, lineárnost, a rozpouští vše, co je pevné a tuhé. Nechuť k teorii zdaleka nepředstavuje žádnou involuci, nýbrž jen poslední stadium psychologické racionality. Takto definované ženství se neztotožňuje s potlačenými pudy dějin; naopak, je produktem a projevem postmoderní svůdnosti, která osvobozuje a vymaňuje z norem osobní identitu i sex: "Žena má pohlaví tak trochu všude. Pociťuje rozkoš tak trochu odevšad.'" Potom by tedy bylo naprosto mylné se s onou mechanikou kapalin pouštět do boje a osočovat ji, že znovu nastoluje archaický a falokratický obraz ženy. (C. Alzon, Femme mythijíée, Jemine «iy.sf{/Zee (Žena jako mystifikova-nv mýtus), IMJ.I'., 1978, str. 25-42.) Opak je pravdou: neofeminismus jakožto zevšeobecněná sexvůdnost jen zesiluje proces personalizace, vytváří nevídanou podobu ženství, polymorfní a pohlavně rozlišenou, a v souladu se zřízením otevřené společnosti osvobozenou od striktních skupinových identit a rolí. Jak na úrovni teorie, tak v rovině aktivit pracuje neofeminismus na proměně žen psychologickým, sexuálním, politickým i jazykovým zvýrazňováním jejich hodnot ve všech ohledech. Jde především o to ženu zpsychologizovat a zvýšit její odpovědnost, zlikvidovat poslední "prokletou část", čímž se žena stane plnoprávnou individualitou přizpůsobenou hedonickým demokratickým systémům, které jsou neslučitelné s bytostmi lpějícími na archaických kódech socializace založených na mlčení, na cudné poddanosti a záhadných hysteriích.
Avšak nemylme se: ani tato přemíra analýz a komunikování, tato záplava diskusních skupin svůdnost nevymaní z izolace. U feminismu je to stejné jako u psychoanalýzy: čím víc se interpretuje, tím víc energie se zaměřuje na Já a zaplavuje je a zkoumá ze všech stran. Čím víc se analyzuje, tím hlubší je zniternění a subjektivizace člověka. Čím větší roli hraje podvědomí a interpretace, tím silněji svádíme sami sebe. Analytická interpretace, nepřekonatelný narcistický nástroj, personalizuje touhou a zároveň odspolečenšťuje, systematicky a donekonečna atomizuje - úplně stejně jako všechno ostatní, co vzniklo sváděním. S odvoláním na podvědomí a potlačování se každý má vrátit do svého libidinózního koutečku a hledat vlastní obraz, zbavený roušky tajemství, zbavený i posledních, lacanovských forem psychoanalytikovy autority a pravdy. Psychoanalytik mlčí, zemřel, a my všichni psy-choanalyzujeme sami sebe v bludném a bezvýchodném kruhu. Don Juan zemřel a objevila se nová, mnohem znepokojivější postava: Narcis, okouzlený sám sebou ve své skrz naskrz průhledné komůrce.

Čirá lhostejnost

Masová dezerce, masová poušť

I když se omezíme jen na 19. a 20. století, museli bychom uvést dlouhou řadu nesourodých příkladů: systematické vykořeňování venkovského a posléze městského obyvatelstva, romantickou umdlenost, dandyovský splín, Oradour, (Vesnice zničená a zmasakrovaná nacisty, podobně jako naše Lidice (pozn. překl.).) všechny genocidy a etnická vyhlazování, Hirošimu zničenou na 10 km2 se 75 000 mrtvých a 62 000 zničených budov, miliony tun bomb svržených na Vietnam, ekologickou válku vedenou herbicidy, světové závody v jaderném zbrojení a Phnompenh vyhlazený Rudými Khmery, postavy evropského nihilismu, oživlé mrtvoly / Beckettových her, úzkost, Antonioniho vnitřní zoufalství, Messidor A. Tannera či neštěstí v Harrisburgu - kdybychom chtěli vypočítat všechna jména té pustiny, seznam by byl nekonečný. Cožpak někdy lidé tak organizovali, budovali, hromadili, a zároveň byli tak posedlí ničím, nicotou, prázdnou deskou, totálním vyhlazením? V této době ničení nabývá planetárních rozměrů a tragickou podobou, jíž modernost nahrazuje metafyzické uvažování o nicotě, je pustina - cíl i prostředek civilizace. Pustina vítězí, v ní čteme absolutní hrozbu, zápornou sílu, symbol smrtonosné práce moderních dob až do jejího apokalyptického zakončení.
Vedle těchto forem ničení a vyhlazování, které se budou ještě nějakou blíže neurčenou dobu opakovat, však existuje i jiná pustina, doposud nevídaná a vymykající se nihilistickým i apokalyptickým kategoriím, která je tím podivnější, že tiše prostupuje naším každodenním životem v dnešních městech. Je to paradoxní pustina bez katastrof, nijak závratná ani tragická, která se už neztotožňuje s nicotou ani se smrtí: není pravda, že pustina nutí člověka obírat se morbidními představami zániku. Jak jinak totiž popsat

onu ohromnou vlnu, která postupně zbavila obsahu a podstaty všechny instituce, hodnoty a cíle, na nichž stála dřívější období, než jako masovou dezerci, měnící společnost na cosi bezkrevného, na orgán zbavený původního účelu? Snaha vztahovat tento problém pouze na "mládež" by byla lichá: takovou věc, týkající se celé civilizace, nelze vyřídit generační výměnou. Cožpak tato vlna někoho ušetřila? Prázdnota se šíří ve všech oblastech: věda, moc, práce, armáda, rodina, církev, politické strany atd. už jako absolutní a nedotknutelné principy vesměs přestaly fungovat, nikdo v ně vlastně nevěří, nikdo už do nich nic nevkládá. Kdo ještě věří v práci, když víme, kolik lidí se jí vyhýbá, (Viz J. Rousselet, L'Allergie au travail (Alergie na práci), Ed. du Souil, sir. 41-42.) když prim hraje stále častěji dovolená, víkendy a volný čas, když se odchod do důchodu stává masovou aspirací a přímo ideálem; kdo ještě věří v rodinu, když se procento rozvodů neustále zvyšuje, staří lidé jsou vyháněni do domovů důchodců, rodiče touží zůstat "mladí" a v tom jim má pomáhat psychologie, partnerské dvojice chtějí být stále "svobodnější" a potraty, antikoncepce a sterilizace jsou povoleny zákonem; kdo ještě věří v armádu, když jsou všechny prostředky dobré, aby byl člověk vojenské služby zproštěn, a není to žádná hanba; kdo ještě věří, že je k něčemu snaha, spořivost, svědomitost, autorita a tresty? Církvi se už nedaří ani získávat dost kněží a podobný pokles vlivu teď postihl i odbory: ve Francii v průběhu třiceti let počet pracujících sdružovaných v odborech klesl z 50 % na dnešních 25 %. Vlna nezájmu se šíří, připravuje instituce o někdejší slávu a zároveň je zbavuje schopnosti citově mobilizovat. A přesto systém funguje, instituce se množí a rozvíjejí, ale jaksi naprázdno, beze smyslu, stále více je řídí "odborníci" - Nietzsche by řekl "poslední kněží" -, jediní, kdo ještě chce dodat nějaký smysl a hodnotu tam, kde už vládne jen apatická prázdnota. Jestli se tedy systém, ve kterém žijeme, podobá oněm kosmickým kabinám, o nichž mluví Roszak, není to ani tak pro jeho racionálnost a předvídatelnost, jako spíše následkem citového prázdna, lhostejného stavu beztíže, v němž se odehrává společenské dění. I móda zřizovat si byty v bývalých skladištích je možná projevem obecnějšího pravidla, jímž se řídí náš každodenní život, a sice pravidla existence v prostorech zbavených původního účelu.

Nový styl apatie

Tím se nijak nehodlám připojit k věčnému bědování nad západní dekadencí, nad zánikem ideologií a nad tím, že "Bůh je mrtev". Evropský nihilismus jakožto morbidní znevažování všech vyšších hodnot a ztráta smyslu, jíž se zabýval Nietzsche, už neodpovídá této masové demobilizaci, která se nevyznačuje ani zoufalstvím, ani pocitem nesmyslnosti. Postmoderní prázdnota, plná lhostejnosti, nemá nic společného s "pasivním" nihilismem a jeho pochmurným libováním si ve všeobecné marnosti ani s "aktivním" nihilismem a jeho sebezničením. Bůh je mrtev, velké cíle se ztrácejí, ale všem je to fuk - tak zní radostná zpráva a takové jsou meze Nietzschovy diagnózy evropského soumraku. Zhroucení ideálů a ztráta smyslu nevedly k ještě vetší úzkosti, absurditě, pesimismu, jak by se dalo očekávat. Této stále ještě trochu náboženské a tragické vizi protiřečí rozmach masové apatie, o níž kategorie vzletu či dekadence, potvrzení či negace, zdraví či churavosti nemohou nijak vypovídat. I "neúplný" nihilismus s náhražkovými světskými ideály už je překonán, naše bulimie zaměřená na senzace, na sex a na vlastní potěšení už nic nezakrývá ani nekompenzuje - a hlubinu smyslu vzniklou zánikem Boha už vůbec ne. Je to lhostejnost, nikoli metafyzická úzkost. Dominantním výrazem moderního kapitalismu už není asketický ideál; konzumace, zábava, permisivita už nemají nic společného s velkými operacemi kněžské léčby, jako byla křečovitost afektů způsobená mechanickými úkony a striktní poslušností, nebo zintenzivnění emocí vyostřených pojmy hříchu a viny. (Nietzsehc, Genealogie morálky, třetí rozprava.) Co z toho zbývá ve chvíli, kdy se pohonem kapitalismu stalo libido, tvořivost, personalizace? (Naproti tomu v některých fragmentech z Nietzschovy pozůstalosti jsou velmi jasnozřivě vyjmenovány charakteristické znaky "moderního ducha": "tolerance (tj. ‚neschopnost říkat ano i ne'); šíře sympatie ('z třetiny lhostejnost, z třetiny zvědavost, z třetiny chorobná citlivost); 'objektivita' (nedostatek osobnosti, nedostatek vůle, neschopnost lásky); ‚svoboda' proti pravidlům (romantismus); ‚pravdivost' proti překrucování a lži (nuturalismns); ‚vědeckost' (‚lidský dokument': román na pokračování a jeho nastavování místo kompozice)..." (jaro-podzim 1887). Viz Der Wille zur Macht, vyd. V. Gast, § 79.) Nihilistický rámec, bezuzdnost či netečnost byly smeteny

postmoderní malátností, asketické upnutí bylo vystřídáno uvolněním. Rozdrobte kolektivní touhy, nechte energie volně proudit, kroťte své nadšení i své pohoršení společenským děním - systém vybízí k pohodě a k citovému zproštění od závazků.
Tento duch doby je více či méně vystižen v některých současných dílech, jako je román P. Handka Levačka, Palazzo mentale G. Lavaudanta, India song M. Durasové, Edison B. Wilsona nebo americký hyperrealismus, neboť úzkost a postrádáni smyslu, vlastní existencialismu nebo absurdnímu divadlu, je pro ně už záležitostí minulosti. Prázdnota se už neprojevuje vzpourou, křikem ani zavrhováním komunikace; není nic než lhostejnost ke smyslu, neodvratná absence, chladná estetika vnějšku a vzdálenosti, rozhodné však ne odstupu. Hyper-realistická plátna nic.nesdělují, nechtějí nic říci, jejich prázdno je však něco úplně jiného než nedostatek tragického smyslu dřívějších děl. Není co říci, vše lze tedy namalovat stejně ulízaně s touž chladnou objektivností, bez obav nebo pranýřování: blyštící se karosérie, odraz výkladů, obří portréty, záhyby látky, vlasy i krávy, chromované motory a panoramatická města. Lhostejností k námětu a smyslu se hyperrealismus stává čirou hrou pro potěšení ze šalby a podívané. Zbývá jen malířská práce, hra zpodobňování zbavená klasického obsahu, neboť skutečnost je mimo hru už tím, že se zpodobňují modely samy o sobě již zpodobňující, ponejvíce fotografické. Skutečnost byla zbavena své funkce, hyperrealismus je jakýmsi zacyklením, takže zobrazení, které bylo historicky chápáno jako humanistický prostor, se na místě mění v cosi strnulého, strojového, zbaveného lidského měřítka zvětšováním a zdůrazňováním forem a barev: obraz v ničem skutečnost nepřekračuje ani "nepředstihuje", a tak jej dokonalost vlastního provedení jaksi zbavuje původního účelu.
Co platí pro malbu, platí i pro každodenní život. Protiklad smyslu a nesmyslu už není tak zřetelný a při vší nicotnosti a malichernosti módy, zábavy a reklamy ztrácí na radikálnosti. V éře podívané se jasné protiklady jako pravdivost a falešnost, krása a ošklivost, skutečnost a iluze, smysl a nesmysl stírají, jejich rozpor pozbývá jasných hranic. Nechť naši metafyzikové a antimetafyzikové prominou, ale začneme chápat, že teď už lze žít bez cíle a beze smyslu v jakémsi sledu jednotlivých záblesků, což je něco nového. "Jakýkoli smysl je lepší než žádný," říkal Nietzsche, ale ani to dnes neplatí: potřeba smyslu se vytratila a život lhostejný ke smyslu se může rozvíjet dál, bez vzrušení, bez obav a bez aspirace na novou stupnici hodnot. Tím líp: vznikají nové otázky, zbavené nostalgického snění, a apatie nového stylu alespoň zabrání fanatickým kazatelům pouště šířit jejích smrtonosné bláznovství.
Lhostejnost sílí. Nejzjevnější je to ve školství, kde v několika letech prakticky zmizela prestiž a autorita učitelů. Co říká Učitel, přestalo být posvátné, zevšednělo to na úroveň toho, co říkají sdělovací prostředky, a ze školství se stalo soukolí, jehož výkonnost maří apatie vznikající z nesoustředěnosti a z nepokryté skepse vůči vědění. Tento stav učitele nesmírně mate. Právě tento nezájem středoškoláků o vědění je mnohem podstatnější než jejich větší či menší znuděnost. Střední školy se proto nepodobají ani tak kasárnám, jako spíše poušti (pomineme-li ovšem, že i kasárna jsou vlastně jakási pustina), kde studenti živoří bez valné motivace a zájmu. Je tedy za každou cenu třeba inovovat: zavádět stále větší liberalismus, spoluúčast, pedagogický výzkum - a v tom je kámen úrazu, protože čím víc se škola přizpůsobuje žákům, tím víc žáci přestávají toto prázdné místo obývat. Stávky z dob po roce 1968 vymizely, protesty zanikly, střední škola je jakýsi mumifikovaný útvar, učitelé jsou unaveni a nedokáží škole znovu vdechnout život.
Podobnou apatii lze pozorovat i v politické sféře: např. v USA se celých 40 až 45 % voličů neúčastní voleb, byť prezidentských. Nedá se však v pravém smyslu mluvit o "depolitizaci": politické strany a volby občany stále "zajímají", ale přibližné stejně, jako je zajímá loterie, předpověď počasí na víkend nebo sportovní výsledky (ostatně, spíš méně). Politika vkročila do věku podívané, přičemž mravně přísné a ideologické uvědomění nahradila rozptýlená zvědavost zaujatá čímkoli - a ničím zvlášť. Proto jsou pro politiky tak důležitá masmédia: politika má dopad, jen pokud se o ní informuje. Musí proto přebírat takový způsob moderování, debat, otázek a odpovědí atd., jaký může pozornost voličů zaujmout alespoň na chvilku. Prohlášení ministra nemá větší váhu než seriál, od politiky k "zábavě" se přechází zcela bez odstupňování a sledovanost určuje jedině úroveň zábavnosti. Naše společnost neuznává žádnou prioritu, definitivní kodifikaci ani žádný střed, nýbrž jen neustálý výběr z řetězce rovnocenných stimulací. Odtud plyne postmoderní lhostejnost, lhostejnost způsobená přemírou, a nikoli nouzí,

nadbytkem podnětů, a nikoli jejich nedostatkem. Co ještě může udivit nebo šokovat? Apatie odpovídá přílišnému množství informací a rychlosti jejich střídání: sotva je nějaká událost zachycena, zapomíná se na ni kvůli jiné, ještě spektakulárnější. Stále více informací a stále rychleji: události postihla stejná ztráta zájmu jako místa a obydlí. Od druhé světové války se každý rok stěhuje každý pátý obyvatel Spojených států někam jinam. Čtyřicet milionů Američanů tak mění místo pobytu: ani rodný kraj, "domov", neunikl vlně lhostejnosti.

Již několik let se ovšem projevují i nové typy chování, svědčící o nebývalé citlivosti. Bydlet a pracovat ve svém kraji začíná být populárním požadavkem; i v USA stále větší počet lidí projevuje nechuť k přestěhování do jiného města kvůli zaměstnání; otázky životního prostředí a přírody zajímají od sedmdesátých let populaci přesahující pouhé aktivisty; a i média neustále dávají na první stránky dnešní návrat k "hodnotám". Těmi je zřejmě postmodernismus, nový zájem o regiony, o přírodu, o duchovno, o minulost. Po moderním vykořenění přichází regionalismus a ekologie a navíc "návrat k hodnotám", které se ostatně každý půlrok mění od náboženských k rodinným, od tradice k romantismu, stále s touž celkovou lhostejností, pramenící ze zvědavosti a tolerance. Tyto postmoderní jevy nemají všechny stejnou váhu ani stejný obsah; všechny však jsou projevem významné změny v porovnání s první fází "horkého" modernismu. Nyní je na řadě vyrovnanost, kvalita, rozvoj osobnosti, ochrana přírodního a kulturního dědictví. Aby však nedošlo k omylu - regionalismus, ekologie, "návrat posvátnosti" a všechna tato hnutí zdaleka nejsou v rozporu s logikou lhostejnosti, naopak ji jen dovádějí do důsledků. V první řadě proto, že velké hodnoty modernismu se už vyčerpaly: pokrok, růst, kosmopolitismus, rychlost a mobilita ztratily svou podstatu stejně jako revoluce. Modernost a budoucnost už nemohou nikoho nadchnout. Ustoupily tedy novým hodnotám? Spíše bychom měli říci, že ustoupily personalizaci a liberalizaci soukromého prostoru, který na svou oběžnou dráhu vtahuje vše včetně transcendentních hodnot. Postmoderní okamžik je mnohem víc než móda: tím, že vedle sebe může existovat jakýkoli typ chování nebo vkusu a nevylučovat se s druhým, tím, že si v umrtveném čase bez pevných záchytných bodů a orientačních souřadnic lze vybrat cokoli po libosti, od prostého života vyznavače ekologie po nejsofistikovanější životní styl, od čehokoli superracionálního po to nejezoteričtější, cokoli nové či naopak staré, se projevuje proces čisté lhostejnosti. Většina veřejných věcí včetně ekologie se stává jakousi náladou, zaujme na chvíli a stejně rychle se vytrácí. Nové objevování hodnoty rodiny je přinejmenším matoucí, uvážíme-li, že stále více dvojic hodlá žít bez dětí (child-free) a že každé čtvrté dítě v amerických městech je vychováváno pouze jedním rodičem. Návrat k posvátnosti je zase hříčkou rychlosti a vratkosti individuální existence ponechané jen sobě samotné. Čirá lhostejnost znamená apoteózu dočasnosti a individualistického synkretismu. Proto můžete být zároveň kosmopolitou i regionalistou, racionalistou v práci a zároveň žákem jakéhosi orientálního guru, žít permisivně a zároveň dodržovat určité náboženské předpisy, beztak vybrané podle vlastního gusta. Postmoderni jedinec je nestálý, je jaksi "všudypřítomný". Postmodernismus je vlastně jen dalším stupínkem personalizace jedince odsouzeného k narcistické samoobslužnosti a ke lhostejným kaleidoskopickým kombinacím.

Za těchto okolností je jasné, že současná lhostejnost se jen z malé části překrývá s tím, co marxisté nazývají odcizení, byť v širším smyslu. To, jak známo, souvisí s kategoriemi objektu, zboží, jinakosti, a tedy s procesem zvěčnění lidských vztahů, zatímco apatie se šíří tím více, že se týká informovaných a vzdělaných subjektů. Je to ochabování vztahů, ne jejich zvěcňování: čím více odpovědnosti a informací nám systém dává, tím méně nám na nich záleží. Proto nelze odcizení a lhostejnost směšovat, i když se obojí projevuje nudou a jednotvárností. Lhostejnost je něco víc než "odevzdanost" a každodenní bída: znamená nové uvědomění - a nikoli nevědomost; určitou připravenost - a nikoli "vnějškovost"; určitou rozptýlenost - a nikoli "zlehčování". Lhostejnost neznamená pasivitu, rezignaci nebo mystifikování. Je třeba se konečně zbavit podobných marxistických představ. Divoké stávky, absentismus a fluktuace ukazují, že nový vztah k práci je spojen i s novými formami bojovnosti a odporu. The cool man není ani Nietzschův pesimistický dekadent, ani Marxův utlačovaný pracující; spíše se podobá televiznímu divákovi, který zkouší různé programy, "co kdyby tam náhodou něco bylo", spotřebiteli plnícímu svůj nákupní vozík nebo rekreantovi, který se nemůže rozhodnout mezi španělskými plážemi a kempem na Korsice. Odcizení vyplývající z mechanizace práce, kterým se zabýval Marx, ustoupilo apatii vyvolané závratnou spoustou možností a zobecněnou samoobslužností: a tehdy nastupuje čirá lhostejnost, zbavená

bídy a "ztráty reality", jimiž se vyznačovaly začátky industrializace.

Operativní lhostejnost

Proces dezerce zdaleka nevyplývá z nějakého nedostatku smyslu. Apatické bloudění způsobené procesem individualizace musíme přičítat programové atomizaci, jíž se řídí chod našich společností: žádná instituce od médií po výrobu, od dopravy po spotřebitelství neunikla této dnes již vědecky odzkoušené strategii rozdělování, která má před sebou ještě slibný rozvoj související s pokrokem dálkového přenosu informací. V systému uspořádaném na principu "nenásilné" izolace mohou ideály a veřejné hodnoty jedině upadat. Zbývá jen hledání ega a jeho vlastních zájmů, extáze z "osobního" osvobození, posedlost tělem a sexem. Dochází k nadměrnému zaměření na soukromou oblast a následkem toho ke zpasivnění veřejného prostoru. S hermeticky uzavřeným zespolečenšťováním nastupuje obecné rozšířená ztráta motivace, ústup sám k sobě, jehož příkladem je spotřebitelská vášeň, ale i móda psychoanalýzy a metod zaměřených na vztahy: když ochabl zájem o věci společenské, stává se jedinou "hodnotou" touha, požitek a komunikace, a z "psychologů" jsou pak velekněži pouště. "Psychologická" éra začíná masovou dezercí a libido je přívalem pustiny.
Společenská dezerce zdaleka nepředstavuje zásadní krizi systému ohlašující jeho blízký úpadek, nýbrž jen jeho krajní naplnění, jeho základní logiku, jako by měl kapitalismus, který nejprve způsobil lhostejnost věcí, způsobit i lhostejnost lidí. Nejde zde o selhání systému ani o odpor proti němu: apatie není nedostatkem socializace, nýbrž novou, pružnou a "ekonomickou" socializací, je to uvolnění nutné pro to, aby mohl fungovat moderní kapitalismus jakožto zrychleně a systematicky experimentální systém. Pro kapitalismus založený na neustálém uspořádávání v doposud nebývalých kombinacích představuje lhostejnost ideální podmínku pro experimentování, které se takto setkává jen s minimálním odporem. Lze dosáhnout jakéhokoli uspořádání v minimální době, kapitalistická nestálost a inovace už nenarážejí na tradiční příznivce a něčí věrné, kombinace vznikají a zanikají stále rychleji, nastává systém jakéhosi "proč ne", stejně čirý jako lhostejnost, nyní systematická a operativní. Apatie umožňuje zrychlování experimentů, všech experimentů, a nejen vykořisťování. Že by lhostejnost byla ve službách zisku? To bychom zapomínali, že zasahuje všechny oblasti, a že z toho důvodu každé nové centralizaci to nejpodstatnější uniká. Lhostejnost není nástroj žádné určité instance, je metapolitická, meta-ekonomická a umožňuje kapitalismu vstoupit do fáze operativního fungování.
Jak máme v tom případě rozumět působení politických stran, odborů a informací, které očividně nepřestávají proti apatii bojovat a ze všech sil burcují, mobilizují a informují? Proč se systém, jehož fungování potřebuje lhostejnost, neustále snaží, aby se lidé vzdělávali, podíleli se na něm a zajímali se o něj? Odporuje v tom snad systém sám sobě? Naopak, jde o předstíraný rozpor, protože právě tyto organizace budí masovou apatii, a to už přímo svou formou. Netřeba v tom hledat žádné machiavelistické plány; vše probíhá takřka samovolně. Čím víc se politikové ukazují a snaží vysvětlovat své postoje v televizi, tím víc jsou lidem k smíchu, čím víc odbory rozdávají letáků, tím méně se o ně lidé zajímají, čím víc se učitelé snaží žáky přimět číst, tím méně žáci čtou. Je to lhostejnost způsobená přesycením, přeinformovaností a izolací. Systému se všemi jeho aparáty zaměřenými na smysl a na odpovědnost jde jen o to, aby se lidé zapojili jaksi naprázdno: myslete si o televizi, co chcete, ale dívejte se na ni, volte nás, platťe členské příspěvky, je-li vyhlášena stávka, tak ji dodržujte; strany i odbory touží jen po této lhostejné "odpovědnosti". Je to jen řečnická angažovanost, která je však pro reprodukci moderní byrokratické moci nezbytná. Lhostejnost není totožná s absencí motivace, nýbrž s malou motivací, s "emoční anémií" (Riesman), s destabilizací chování a úsudku, nadále "nestálých", stejně jako je nestálé veřejné mínění. Lhostejný člověk na ničem nelpí, není si ničím zcela jist, je připraven na cokoli a jeho názor se může rychle měnit: k dosažení takovéhoto stupně socializace musí byrokraté vědění a moci využívat spoustu představivosti a tuny informací.
Překročí-li se ovšem jisté "kritické" meze, vládnoucí moc určité formy nezájmu (pracovní absence, divoké stávky, nízkou porodnost, drogy atd.) nemůže trpět. Znamená to, že v rozporu se vším, co bylo dosud řečeno, je lhostejnost něco, co systému protiřečí? Ano i ne, protože z dlouhodobého hlediska tyto dezerce sice vedou k dysfunkčnosti, ale dysfunkčnosti způsobené nedostatkem lhostejnosti, a nikoli její

přemírou. Marginálové, dezertéři a zarytí mladí vůdci stávek jsou ještě "romantičtí" nebo nezkrocení, jejich horká pustina odpovídá jejích zoufalství a zuřivé snaze žít jinak. Lhostejnost živená utopiemi a vášněmi je "nečistá", přestože pramení z téže hojnosti a atomizace. Zchladit tyto nomády může jen další vedení, vzdělávání a péče. Vždyť pustina je teprve před námi, bude patřit k slavným výdobytkům podobné jako vesmír nebo novodobé způsoby získávání energie.
Není rovněž pochyb o tom, že pařížský květen 1968 se svou mobilizací mas byl nejvýznamnějším z makroskopických odbojů proti pustině zachvacující velkoměsta. Místo informací se tenkrát objevily pouliční skupiny a nápisy na zdech, místo zvyšování životní úrovně utopie o jiném způsobu života. Barikády, divoké "zábory" a nekonečné debaty do městského prostoru znovu zavedly nadšení. Zároveň však v nich nelze nespatřit dezerci a lhostejnost, které formují dnešní svět: šlo o "revoluci bezúčelnou", bez programu, bez obětí a zrádců, bez politického rámce. Květen 68 navzdory své živé utopii zůstává laxním a bohorovným hnutím, první lhostejnou revolucí, důkazem, že si nad pustinou nemusíme zoufat. Proces personalizace vede jak ke značnému příklonu k existenčním otázkám (z davů roku 1968 vznikla i radikální hnutí za osvobození žen a homosexuálů), tak ke stírání různých postavení a pevně daných protikladů, čímž odstraňuje vžitou podobu osob a sexuálních identit, umožňuje vznik nečekaných kombinací, plodí více podivných a neznámých rostlin; kdo ví, co za pár desítek let bude znamenat označení žena, dítě, muž a na základe čeho se bude udělovat? Vymizení zavedených rolí, identit a "klasických" rozdělení z naší doby činí jakousi náhodnou krajinu plnou složitých zvláštností. Co bude znamenat slovo "politický"? Již nyní přestává politické a existenční náležet k odděleným sférám, hranice se stírají, priority se mění: nyní jde o dříve neslýchané věci, vymezené méně "tvrdě". Uniformita a monotónnost pustině nehrozí, nemusíme kvůli ní plakat.

Deprese

Co se stane, jestliže se vlna dezerce neomezí jen na společnost a zaplaví i doposud ušetřenou sféru soukromí? Co se stane, až ztráta zájmu zaplaví vše? Bude posledním krokem v pustině sebevražda? Statistické údaje naopak ukazují, že celkové procento sebevražd v porovnání s koncem minulého století stále klesá. Ve Francii v roce 1913 připadalo na milion obyvatel 260 sebevražd, zatímco v roce 1977 už jen 160. V pařížské oblasti dosahoval počet sebevražd v posledním desetiletí 19. století 500 na milion obyvatel, zatímco v roce 1968 jen 105. (Údaje cituje E. Todd v Lefou el le prolélaire (Blázi;n a proletář), Laffoiu, str. 185 a 205.) Jelikož je sebevražda řešením natolik radikálním nebo tragickým, jelikož se natolik a doslova dotýká života a smrti, neodpovídá postmoderní laxnosti a je s érou lhostejnosti jaksi neslučitelná. (Touto otázkou se budeme blíže zabývat v kapitole VI.) Na obzoru pustiny se rýsuje spíše jakási masová a stále rozšířenější patologie, deprese, "otrava" a nuda, které jsou projevem procesu ztráty zájmu a zlhostejňování pramenících na jedné straně z absence teatrální spektakulárnosti a na druhé straně z neustálého a lhostejného kolísání někde mezi vzrušivostí a depresivitou. Nelze však podpořit optimistickou teorii E. Todda, podle něhož je jisté upokojení, prokazované snížením počtu sebevražd, známkou menší úzkosti a větší "vyváženosti" dnešního člověka. To bychom zapomínali, že úzkost může působit i jinými, stejné "nevyváženými" způsoby. Teorie psychologického "pokroku" je neudržitelná vzhledem k rozšíření a zevšeobecnění depresivních stavů, které dříve většinou zasahovaly pouze buržoazní třídy. (E. Todd, tarnt., str. 71-87.) Nikdo se už nemůže holedbat, že jemu se to stát nemůže: sociální dezerce vedla k bezprecedentní demokratizaci světabolu. Dnešní člověk, který zůstává v "pohodě", není o nic "odolnější" než člověk puritánsky nebo disciplinovaně vydrezurovaný. Spíše naopak. V systému zbaveném původního účelu stačí drobnost, a lhostejnost zachvátí všechno včetně samotné existence. Dnešní člověk prochází svou pustinou sám, bez jakékoli transcendentní opory, a vyznačuje se proto zranitelností. Zevšeobecnění depresí nepřičítejme psychologické vrtkavosti lidí ani "těžkostem" současného života, nýbrž právě dezerci od res publica, která připravila půdu pro nástup čirého jedince, Narcise hledajícího sarna sebe, posedlého jen sebou, kterého tím pádem může kdykoli porazit jakákoli nepřízeň, jíž musí čelit sám, bez síly z vnějšku. Bohorovný člověk je bezbranný. Osobní problémy tak nabývají obludných rozměrů, které se nedaří rozřešit ani s pomocí psychologů. S existencialitou je to stejné jako se školstvím nebo s politikou: čím víc se jimi zabýváme a napravujeme je, tím je situace

nepřekonatelnější. A tak dnes dramatizujeme stárnutí, tloustnutí, spaní, výchovu dětí, odjezd na dovolenou - všechno nás stresuje a je pro nás problémem.
"Není to vlastně ani tak myšlenka, jako spíš jakési osvícení... Ano, je to tak, Bruno. Odejdi. Chci být sama." Román P. Handka Levačka líčí příběh mladé ženy, která bez důvodu a bez jakéhokoli cíle chce po manželovi, aby ji nechal samotnou s osmiletým synem. Je to nepochopitelný požadavek být sám, který rozhodně nesmíme směšovat s touhou po nezávislosti nebo feministickém osvobození. Všechny postavy se cítí stejné osaměle, a tak román nemůže být jen osobním dramatem; jaké psychologické nebo psychoanalytické škatulky by ostatně mohly vyjádřit něco, co je vylíčeno jako zcela bezdůvodné? Metafyzika oddělení vědomí a solipsismu? Možná, ale jeho význam je v něčem jiném: Levačka popisuje spíše samotu tohoto konce 20. století než nadčasovou podstatu osamělosti. Lhostejná samota postav P. Handka nemá nic společného se samotou klasických hrdinů ani s Baudelairovým splínem. Doby, kdy se osamělostí vyznačovaly poetické a výjimečné duše, jsou tytam, zde samotu stejně netečně prožívají všechny postavy. Neprovází ji žádná revolta, žádná smrtonosná závrať, samota je prostě fakt stejně všední jako každodenní úkony. Uvědomění se už nedefinuje vzájemným drásáním; uznání, pocit nesdělitelnosti a konflikt ustoupily apatii a ani sama vzájemná subjektivnost vlastně nikoho nezajímá. Po dezerci od společenských hodnot a institucí přichází logicky na řadu vztah k bližnímu. "Já" už neobývá peklo plné jiných, rivalských či opovrhovaných "já": v dusivé pustině autonomie a neutrality se vztahy vytrácejí tiše a bezdůvodně. Svoboda podobně jako válka za sebou nechává poušť, naprostou cizost k bližnímu, touhu po samotě, která však bolí. Jsme tedy na konci pouště; jsme nejen rozprášení a osamělí, ale navíc se každý z nás stává aktivním činitelem pouště, kterou dál rozšiřuje a hloubí, neboť nedokáže "prožívat" druhého. Systém se nespokojuje s tím, že vede k izolaci: navíc probouzí touhu, neukojitelnou touhu, která, jakmile dosáhne svého, se ukáže jako nesnesitelná. Chceme být sami, stále více sami, a zároveň se nesnášíme, nedokážeme být takto sami se sebou. A poušť už nemá začátku ani konce.

III
Narcis aneb strategie prázdnoty

Každá generace se ráda ztotožňuje s nějakou mytologickou nebo legendární postavou, kterou si vykládá podle svých vlastních problémů: Oidipa jako všeobecný symbol, Prométhea, Fausta nebo Sisyfa jako zobrazení moderního údělu. Dnešní dobu podle mnohých badatelů, zejména amerických, symbolizuje Narcis. "Narcismus se stal jedním z hlavních témat americké kultury." (Viz zejména C. Laseh: The Culture qf Narcissism, New York, Warner Hooks, 1979, ve fr. vyšlo pod názvem Le Complexe de Narcisse, Laffont, Paris, 1980. V článku citované stránkování (CN) je podle amerického vydání. Na téma narcismu Lasch cituje především práce Richarda Sennetta a dále: JimHougan, Decadence: Radical Noslalgia, Narcissism and Dědině in Ihe Sevenlies, New York, Morrow, 1975; Peter Marin, "The new narcissism", llarper's, říjen 1975; Kdwin Schur, The .Jwareness Trap: SelJ-absorplion Inslead of Sociál Change, New York, Quadrangle, N. 'L. Tiines, 197(i, jako/, i řadu prací inspirovaných psychoanalýzou, zejména l'. L. Giovachinni, Psychuanalysis o/Characler Disorders, New York, Jason Aronson, 1975; I). Kuhut, The Anály sis ti)' Ihe Se(f, New York, International Universities Press, 1971; O. K. Kernberg, Borderline Condiliims and 1'athological Narcissism, New York, Jason Aronson, 1975.) Kniha R. Senneta (Richard Sennet, Les Tyrannies de l 'intimité (Tyranie intimity), přel. Antoine Berman a Rebeeca Polkman, Paris, Ká. du Seuil, 1979.) vyšla ve francouzštině pod názvem Les Tyrannies de l'intimité (dále TI). Kniha The Culture oj Narcissism od C. Lasche (dále CN) se stala v celých Spojených státech bestsellerem. Nástup neonarcismu na intelektuální scéně není jen záležitostí módy a občasných karikatur; nutí nás také zaregistrovat, že před našimi zraky dochází k zásadní antropologické mutaci, kterou všichni nějak, byť nejasné, pociťujeme. Nastává nové stadium individualismu: ve chvíli, kdy autoritářský "kapitalismus" ustupuje uvolněnějšímu kapitalismu hédonickému, nabývá jedinec dosud nevídaného vztahu k sobě a ke svému tělu, k bližnímu, ke světu i k dnešní době. Končí zlatý věk individualismu, který byl v rovině ekonomické konkurenční, v rovině domácí citový (Edward Shorter, Naissance de la famílle moderne (Zrod moderní rodiny), ve francouzštině Ed. du Scuil, 1977.) a v rovině politické a umělecké revoluční, a rozvíjí se čirý individualismus zbavený posledních společenských a morálních hodnot, které

ještě přetrvávaly v době, kdy tón udával homo oeco-nomicus, rodina, revoluce a umění. I privátní sféra se vymanila ze všeho, co by ji přesahovalo, a získává jiný smysl, neboť v ní záleží už jen na proměnlivých tužbách jedinců. Zatímco modernost se spojovala s podnikavostí a s futuristickými nadějemi, je jasné, že narcismus svou historickou lhostejností zahajuje postmodernost, poslední fázi člověka homo aequalis.

Narcis každému "na míru"

Po politickém a kulturním vření šedesátých let, které se ještě mohlo jevit jako masový zájem o věci veřejné, neskrývaně nastává všeobecný odklon od společenské sféry a zároveň se zájem lidí soustřeďuje na čistě osobní záležitosti, a to nezávisle na hospodářské krizi. Nezájem o politiku a o odbory dosahuje doposud nevídaných rozměrů, revoluční očekávání a studentské revolty zmizely, paralelní kultura mizí, je jen velice málo věcí, které by ještě dokázaly lidi dlouhodobě vyburcovat. Res publica ztrácí vitalitu, velké "filozofické", ekonomické, politické nebo vojenské otázky vyvolávají přibližně stejnou nenucenou zvědavost jako jakákoli drobná událost, všechny "špičky" se postupně hroutí, neboť ve společnosti všechno začíná být neutrální a všední. Zdá se, že této vlně apatie unikla jen soukromá sféra. Člověku stačí dbát na své zdraví, uchránit své materiální postavení, zbavit se svých "komplexů", čekat na dovolenou. Nyní lze žít bez ideálů a bez transcendentního cíle. Filmy Woodyho Allena a jejich oblíbenost jsou přímo symbolem tohoto přehnaného zaměření na soukromý život. Jak sám Woody prohlásil, "political solutions don't work" (cituje C. Lasch, str. 30). Tato formulace v mnoha ohledech vystihuje nového ducha doby -neonarcismus, rodící se z odklonu od politiky. Nastal konec člověka homo politicus a přichází éra člověka homo psychologicus, lačnícího po vlastním blahobytu a vyšší životní úrovni.
Žít přítomností, jen a jen přítomností, bez ohledu na minulosl a budoucnost - to je ona "ztráta smyslu pro historickou kontinuitu" (CN, str. 30), ono setření pocitu sounáležitosti s "řadou po sobě jdoucích generací, vycházející z minulosti a směřující k budoucnosti", kterým se podle C. Lasche narcistická společnost vyznačuje a z něhož vzniká. Dnes žijeme sami pro sebe, nestaráme se o své tradice ani o ty, kdo přijdou po nás: upustili jsme od smyslu pro historii stejné jako od společenských institucí a hodnot. Porážka ve Vietnamu, aféra Watergate, mezinárodní terorismus, ale i hospodářská krize, vytěžování surovin, obavy z jaderných technologií a ekologické katastrofy (CN, str. 17 a 28) vyvolaly krizi důvěry v politické vůdce a pesimistické očekávání blížící se katastrofy. To vysvětluje, proč se vyvinula narcistická strategie "přežití", díky níž si lidé mohou zachovat fyzické a psychické zdraví. Když budoucnost vypadá tak nejistě a hrozivě, nezbývá než se zaměřit na přítomnost, kterou lidé neustále hýčkají, chrání a recyklují v podobě nekončícího mládí. Systém se takto odvrací nejen od budoucnosti, ale zároveň i od minulosti, neboť se chce zbavit starobylých tradic a teritoriality, aby vznikla společnost bez kořenů, bez nejasných počátků. Touto lhostejností k historickému času vzniká "kolektivní narcismus", společenský příznak všeobecné krize buržoazních společností, neschopných stavět se k budoucnosti jinak než s beznadějí.

Neuniká nám pod pláštíkem modernosti to nejdůležitější? Když někdo vznik narcismu připisuje (v souladu se svatosvatou marxistickou tradicí) "bankrotu" systému (CN, str. 18) a když ho vykládá "demoralizací", nepřeceňuje na jedné straně "uvědomění" a na druhé straně konjunkturální situaci? Současný narcismus ve skutečnosti vznikl za pozoruhodného nedostatku tragického nihilismu. Navzdory katastrofickým skutečnostem, široce probíraným a komentovaným v médiích, se masové rodí v povrchní apatii. Kdo si, s výjimkou ekologů, neustále uvědomuje, že žije v apokalyptickém věku? Rozvíjí se "thanatokracie", ekologické katastrofy se množí, a přitom nevyvolávají žádný tragický pocit "konce světa". Lidé si bez probémů zvykají na "to nejhorší", co nám předkládají média, přivykají krizi, která zřejmě nijak nemění jejich touhu po blahobytu a po zábavě. Ekonomická a ekologická hrozba nedokázala do dnešního lhostejného vědomí proniknout nijak hluboko. Musíme se smířit s tím, že narcismus vůbec není v tom, že by se rozčarované Já, zklamané západní "dekadencí", naprosto uzavřelo do sebe a bezhlavě se vrhalo do egoistických radovánek. Nejde ani o novou verzi "odvádění pozornosti", ani o odcizení - vždyť lidé nikdy neměli k dispozici tolik informací jako dnes. Narcismus je něco, co potlačuje tragičnost a co se jeví jako zcela nová forma apatie. Tvoří ho povrchní citlivost na svět a zároveň hluboká lhostejnost vůči světu: tento paradox lze zčásti vysvětlit záplavou informací, která se na

nás valí, a rychlostí, s níž se střídají události prezentované ve sdělovacích prostředcích a která nám brání v trvalejších emocích.
Ostatně narcismus nelze nikdy vysvětlit nějakým nakupením událostí a konjunkturálních dramat: je-li narcismus opravdu nové vědomí, je-li strukturou tvořící postmoderní osobnost, jak tvrdí C. Lasch, musíme ho chápat jako výslednici globálního procesu, řídícího fungování společnosti. Narcismus jako nový logický profil jedince nemůže být výsledkem nesourodého shluku jednotlivých událostí, i kdyby tu určitou roli hrálo i nějaké magické "uvědomění". Ve skutečnosti narcismus vznikl ze všeobecného odklonu od společenských hodnot a cílů, vyvolaného procesem personalizace. Upuštění od velkých názorových systémů jde ruku v ruce s nadměrným zaměřením se na vlastní Já: v systémech "s lidskou tváří", jejichž pohonem je rozkoš, blahobyt a změkčování norem, všechno směřuje k podporování čirého individualismu, jinak nazývaného též psychoanalytický individualismus, zbaveného všech masových rámců a snažícího se o všeobecné zdůraznění hodnoty člověka. Revoluce potřeb a její hédonická etika nenápadně společnost rozdrobily na jedince a postupně zbavily společenské cíle jejich zásadního významu, čímž umožnily, aby se na vše společenské naroubovala psychoanalýza a aby se stala novým masovým étosem. Zesílený "materialismus" blahobytných společností paradoxně umožnil vznik kultury soustředěné na rozvoj jedince, a to nikoli jako reakci nebo jako "přídavek trochy duše", nýbrž jako izolaci každému na míru. Vlna psychického a tělesného "lidského potenciálu" je jen krajním momentem společnosti, která se vymaňuje z disciplinárního řádu a dokonává systematickou privatizaci, zahájenou již konzumním věkem. Narcismus zcela jistě nepramení z rozčarovaného "uvědomění": vznikl zkřížením hédonického individualistického trendu ve společnosti, podníceného světem předmětů a znaků, s trendem terapeutickým a psychologickým, vypracovaným na základě psychopatologického přístupu už v 19. století.

Psychoanalýza a identita
Současně s informatickou revolucí se v postmoderních společnostech odehrává i "vnitřní revoluce", ohromné "hnutí za uvědomění" ("awareness movement', CN, str. 43-48), nebývalé horování pro poznávání sebe sama a pro seberealizaci, jak o tom svědčí bujení různých psy-choanalytických a komunikačních metod, meditací a orientálních cvičení. Politická vnímavost šedesátých let ustoupila "terapeutické vnímavosti" a i ti nejzatvrzelejší z někdejších vůdců protestních hnutí podléhají kouzlu sebezpytování: Rennie Davis zanechal radikalismu a dal se do učení ke guru jménem Maharádž Dží, Jerry Rubin uvádí, že v letech 1971 až 1975 s radostí praktikoval gestalttherapii, bioenergie, rolfing, masáže, jogging, tchaj či, hypnózu, moderní tanec, meditaci, akupunkturu, Silva Mind Control, metodu Aroca a Reichovu terapii (cituje C. Lasch, str. 43-44). V době hospodářské stagnace je ekonomický růst nahrazován psychickým rozvojem. V době, kdy informace nahrazují výrobu, se konzumace jógy, psychoanalýzy, výrazového tance, zenu, skupinové terapie či transcendentní meditace stává novým obžerstvím; ekonomické inflaci odpovídá inflace psychoanalytická a obrovský rozmach narcismu, k němuž tato inflace vede. Psychoterapie, případně zabarvená tělesným cvičením či orientální filozofií, vede člověka, aby se zabýval pouze vlastním Já, které je tak povýšeno na pupek světa. Vzniká tedy nevídaná podoba Narcise: homo psychologicus. Narcis posedlý sám sebou nezahálí, nedřímá a nesní, nýbrž naopak usilovně pracuje na osvobození svého Já, na dosažení autonomie a nezávislosti: jeho nejvyšší metou je nyní zříci se lásky, aby "mohl mít sám sebe rád natolik, že by ke štěstí nikoho jiného nepotřeboval", jak zní nový revoluční program J. Rubina (cituje C. Lasch, str. 44).
V takovémto psychoanalyzujícím rozpoložení zaujímá strategickou pozici podvědomí a potlačení. Tyto prvky zamlžují pravdu o subjektu, čímž se stávají základními činiteli, jimiž neonarcismus působí: nastražení vějičky touhy a nastavení laťky potlačení neodolatelné člověka provokuje, aby se své skutečné Já snažil znovu dobýt. Narcismus je odpovědí na výzvu podvědomí najít sám sebe: naše Já reaguje tím, že se vrhá do nekonečné práce na svém osvobození, pozorování, interpretaci. Přiznejme si tedy, že spíše než iluzí nebo symbolem, divadlem či hybnou silou je podvědomí v první řadě provokujícím činitelem, jehož hlavním účinkem je nekonečný proces personalizace: každý musí "všechno říci", vysvobodit se z anonymních obranných systémů, které brání historické kontinuitě subjektu, personalizovat svou touhu "volnými" asociacemi a dnes i mimoslovně, primálním cítěním a křikem. Navíc všechno, co mohlo

fungovat jako odpad (sex, sen, přeřeknutí atd.), bude znovu recyklováno do sledu významů a libidinózní subjektivity. Podvědomí tedy postmoderního člověka vede k tomu, aby neustále rozšiřoval prostor své osobnosti, aby do něj zahrnoval veškerou veteš, čímž se před ním otevírá cesta k narcismu zcela bezbřehému. Je to totální narcismus, který se projevuje mezi jiným i v nejnovějších formách psychoanalýzy, zde už nejde o psychoanalytikův výklad, nýbrž o jeho mlčení - pacient osvobozený od Mistrova slova a od souřadnicového systému pravdy je ponechán jen napospas sám sobě v jakési zacyklenosti řízené touhou, která svádí samu sebe. Když označované ustupuje souhře označujícího a když vlastní promluva ustupuje bezprostřední emoci, když veškeré vnější souřadnice mizí, nenaráží narcismus už na žádnou překážku a může se naplnit v celé své radikalitě.
Vědomí sebe sama tedy nahradilo dřívější třídní vědomí, narcistické vědomí nahradilo vědomí politické, což ovšem nelze přičítat věčně připomínanému odvádění pozornosti od třídního boje. Jde o něco úplně jiného. Narcismus je spíše nástrojem socializace: tím, že člověka nabádá, aby se zabral sám do sebe, mu zároveň umožňuje zásadně se odklonit od veřejného života, takže lépe přivykne na sociální izolovanost. Narcismus činí z Já střed veškerého mého zájmu, čímž mou osobnost přizpůsobuje nenásilné atomizaci vyvolané personalizovanými systémy. V sociální pustině lze žít jen tehdy, bude-li ústředním zájmem vlastní Já. Že jsou lidské vztahy zničeny? Nevadí, člověk se přece dokáže plně zaměstnat sám sebou. Tak narcismus prohlubováním společenské roztříštěnosti provádí jakousi podivnou "humanizaci": narcismus jakožto ekonomické řešení všeobecné "rozptýlenosti" přizpůsobuje dokonalým zacyklením lidské Já světu, z něhož vzniklo. Lidé už nezískávají sociální návyky donucováním nebo tíhnutím k obecně prospěšným ideálům, nýbrž sebeokouzlením. Narcismus velebící rozvoj čirého Ega je tedy nová metoda pružného a samosprávného ovládání: odspolečenšťováním zespolečenšťuje a pomáhá lidem smířit se s tím, že sociální struktury jsou rozprášeny.
Nejvyšší funkce neonarcismu je však patrně v tom, že zbavuje lidské Já pevných obsahů, k čemuž nevyhnutelně vede stále stoupající poptávka po pravdě o sobě samémi. Čím více se zabýváme svým Já, čím více se mu věnujeme a interpretujeme je, tím více tu vzniká otázek a tím větší je nejistota. Ustavičnými "informacemi" se Já stává prázdným zrcadlem, ustavičnými asociacemi a analýzami se stává otázkou bez odpovědi, otevřenou a neurčitou strukturou, která na oplátku vyžaduje ještě víc terapie a anamnézy. Freud se nemýlil, když se v jednom slavném textu přirovnával ke Koperníkovi a Darwinovi, protože vyvrátil jedno ze tří velkých "tvrzení" lidské megalomanie. Narcis už nestojí nehnutě před vlastním nehybným obrazem, žádný takový obraz už dokonce ani není. Není nic než nekonečné hledání sebe sama, proces psychologické destabilizace nebo kolísání, podobně jako kolísá měna nebo veřejné mínění: Narcis ovlivňuje sám sebe. Neonarcismus, který zbavil společenské instituce emočního náboje, čímž společenský svět ztratil svůj původní význam, však jde ještě dál. I vlastní Já, nadměrné zaměřené samo na sebe, se teď paradoxně zbavuje různých vrstev a vlastní identity. Tak jako kvůli přemíře informací, podnětů a vzruchů ztrácejí na přitažlivosti věci veřejné, naše Já ztrácí přemírou pozornosti své znaky i jednotu a stává se "čímsi neurčitým". Mizí hrubá skutečnost a dochází k vymizení podstaty, což je nejzazší podoba postmoderní ztráty pevného zakotvení.
K témuž rozkladu našeho Já směřuje i nová uvolněná a hédonistická etika: úsilí se už nenosí, vše, co znamená nějaké omezování nebo přísnou disciplínu, ztrácí hodnotu. Nastupuje kult tužeb a jejich okamžitého uspokojování. Vypadá to, jako by šlo o to dovést do krajnosti Nietz-scheho diagnózu moderní tendence podporovat "slabosti vůle", tedy anarchii podnětů a sklonů a zároveň s ní i ztrátu určitého středobodu, podle něhož se všechno hierarchicky odstupňovává: "Pluralita a rozklad podnětů a jejich nesystematičnost vede ke ‚slabé vůli'; jejich podřízení jednomu z nich vede k ‚silné vůli'.'" Naše kultura vyjadřování i naše ideologie pohody pomocí volných asociací, tvořivé spontánnosti a nedirektivnosti podporuje rozptylování na úkor soustředění, prozatímnost na úkor záměrnosti, a přispívá k rozdrobení Já a ke zničení organizovaných a syntetických psychických systémů. Nedostatek pozornosti u žáků, na který si dnes stěžují všichni učitelé, je jen jednou z forem tohoto nového klidného a uvolněného vědomí, které se ve všem podobá vědomí televizního diváka, jehož zaujme cokoli, a vlastně nic, vědomí zároveň vzrušenému a lhostejnému, přesycenému informacemi, vědomí roztroušenému, volitelnému, zcela v protikladu k volnímu, pevnému vědomí "determinovanému z vnitřku". S nástupem éry čiré lhostejnosti, kdy vymizely velké cíle a věci, pro které stojí za to obětovat život, dochází i k zániku

vůle. Teď platí "všechno a hned", a už nikoli per aspera ad astra. (Přes překážky ke hvězdám - cituje D. Riesman, La Foute solitaire, Arthaud, 1964, str. 164.) Já již bylo rozprášeno na různé dílčí sklony podobným rozkladným procesem, jakým se ze společnosti stal konglomerát personalizovaných molekul. Nevýrazné sociálno je pak jen přesným odrazem lhostejného Já s ochablou vůlí, podobného mrtvole oživované různými příkazy. Netřeba však zoufat, toto "oslabení vůle" není katastrofální a nepovede k podřízení a k odcizení lidstva, ani neohlašuje vzestup totalitarismu. Nevázaná apatie představuje totiž spíše hráz proti rozmachu náboženského fundamentalismu i proti záměrům paranoických vůdců. Narcis zaujatý jen sám sebou a usilující jen o vlastní seberealizaci a vyrovnanost je masové mobilizaci na překážku. Výzvy k politickému dobrodružství a riskování zůstávají bez odezvy. Revoluce pozbyla přitažlivosti, ne však vinou "zrady úředníků": revoluce pohasíná ve svůdných bodových světlech personalizujících svět. Tak končí éra "vůle", netřeba v tom však jako Nietzsche hledat nějakou "dekadenci". Je to trend experimentálního systému založeného na rychlosti uspořádávání různých kombinací. Ta vyžaduje, aby byla odstraněna "vůle" jakožto překážka operativního fungování systému. Vždyť jakékoli "volní" centrum plné vnitřní síly a jistoty představuje ohnisko odporu proti zrychlování experimentů: lepší je narcis-tická apatie a labilní Já, které je jako jediné schopno udržet krok se systematickým a zrychleným experimentováním.

Odstraňováním "zevnitř determinované" neoblomnosti, neslučitelné s "kolísavými" systémy, narcismus napomáhá i rozkladu "vnější determinace", jíž podle Riesmana byla osobnost kráčející k budoucnosti, ale záhy se ukázalo, že jde jen o poslední masovou osobnost odpovídající počátečním stadiím spotřebních systémů, tvořící přechod od vnitřně determinovaného disciplinovaného jedince s pevnou vůlí k jedinci narcistickému. V momente, kdy veškeré oblasti sociálního života nově uspořádává proces personalizace, místo vnější determinace, která vyžaduje uznání bližního a při níž je chování bližním usměrňováno, nastupuje narcismus a zahleděnost do sebe, jimiž se závislost vlastního Já na ostatních značně zmenšuje. R. Sennet má částečně pravdu: "Západní společnosti právě přecházejí od jednoho typu společnosti, víceméně řízené druhými, ke společnosti řízené zevnitř." (TI, str. 14) V době systémů sestavených každému na míru už osobnost nemůže být typu stádního nebo mimetického. Musí prohlubovat svou odlišnost, svou zvláštnost: narcismus představuje ono vymanění se z moci bližního, onen rozchod se standardizací, jíž se vyznačovaly počátky "konzumní společnosti". Rozmělňováním pevné identity mého Já i zrušením zásadního významu toho, jak mě vidí ostatní, narcismus v každém případě funguje jako činitel procesu personalizace.

Je mylné snažit se "terapeutickou citlivost" vysvětlovat nějakým rozpadem osobnosti vtažené do byrokratického uspořádání života: "Kult intimity nepochází z utvrzení osobnosti, nýbrž z její ztráty." (CN, str. 69) Narcistická vášeň nepramení z odcizení něčeho ztraceného, ne-kompenzuje nedostatek osobnosti, nýbrž vede ke vzniku nového typu osobnosti, nového vědomí plného neurčenosti a kolísání. Úlohou narcismu jakožto pružného nástroje permanentního psychologického recyklování nezbytného pro postmoderní experimentování je, aby se Já stalo "kolísajícím", nikde neukotveným prostorem, neustále připraveným a přizpůsobeným ke zrychlování střídajících se kombinací. A zároveň narcismus zbavuje Já každého odporu a stereotypu, čímž umožňuje osvojování si modelů chování, jak je vypracovali napravovatelé fyzického a duševního zdraví: zavedením "ducha" podléhajícího neustálému formování narcismus přispívá k vědeckému řízení duší a těl.

Stírání znaků našeho Já jen kopíruje dnešní rozplývání sociálních úloh a identit, které byly kdysi přesně určené a tvořily ustálené protiklady: postavení ženy, muže, dítěte, blázna, civilizovaného člověka atd. není už tak vymezené a jasně dané a vyvolává stále nové otázky. Stírání forem jinakosti je ovšem třeba přinejmenším zčásti přičítat procesu demokratizace, tedy působení rovnosti, umenšující jakoukoli sociální jinakost a veškeré zásadní rozdíly mezi lidmi tím, že zdůrazňuje jejich podobnost nezávislou na zjevných faktech, jak výtečně ukázal M. Gauchet.1 To, co jsme nazvali mizením podstaty našeho Já, pochází v první řadě z procesu personalizace. Zatímco demokratizace stírá tradiční znaky druhého, zbavuje ho veškeré podstatné odlišnosti a různé jedince, bez ohledu na jinak zjevné rozdíly mezi nimi, považuje za identické, narcistický proces personalizace smazává znaky Já a zbavuje je veškerého pevného obsahu. Rovnost od základů změnila chápání jinakosti, stejné jako hédonismus a psychologizování od základů mění chápání vlastní identity. Ba co víc: k rozmachu psychoanalýzy a jiných psychologických metod

dochází právě v okamžiku, kdy všechny podoby jinakosti (zvrhlíci, blázni, delikventi, ženy atd.) jsou popírány a všechny jsou uvrženy do toho, co Tocqueville nazývá "rovnost údělu". Právě v době, kdy společenská jinakost hromadně ustoupila identitě, kdy byla rozdílnost nahrazena rovností, může nastat problém vlastní, tentokrát nejintimnější identity. Vždyť obrovská psychologická vlna se mohla objevit nejspíš právě proto, že demokratizační proces je nyní všeobecně rozšířen a nelze mu určit žádné hranice. Jakmile byl vztah k bližnímu nahrazen vztahem k sobě, demokratizace přestává být problémem; z tohoto důvodu by rozmach narcismu znamenal odklon od nadvlády rovnosti, i když ta bude dál stejně působit. Vyřešením otázky bližního (která se dnes už neuznává, není předmětem péče ani zkoumání) rovnost připravila půdu a umožnila nastolit jedinou otázku našeho Já; autenticita

l/ Marcel Gauchot, "Tocqueville, Amériquc et nous", Libre, č. 7, sir. 83-104.

74

je teď důležitější než vzájemnost, sebepoznání je důležitější než uznání. S tímto odchodem bližního ze společenské scény se však objevuje nové rozdělení: psychické rozpolcení, rozdělení na vědomí a podvědomí. Zdá se, že nějaké rozdělení, byť i jen psychologické, je nezbytné, má-li dál docházet k socializaci. Když mým protějškem přestává být někdo naprosto jiný, začíná narcistický proces typu "Já je někdo jiný" a vzniká nová jinakost. Končí důvěrná známost Sebe se Sebou: když jsou si teď všichni lidé rovni, když se každý člověk stává "mně podobným", identita mého Já znejistí. Posun a opakování rozdělení, kterým se konflikt zniterňuje, stále hraje úlohu začleňování do společnosti,1 tentokrát však spíše usilováním o autentičnost a pravdivost našich tužeb než třídním bojem za důstojnost.

Kult těla

Jestliže bychom, jako R. Sennett, chtěli směšovat narcismus s psychologismem, museli bychom odpovědět na zásadní otázku, jak si tedy máme vysvětlit všechnu tu péči o tělo, které je nyní povzneseno na předmět uctívání. Narcistické zaujetí vlastním tělem je patrné v našem každodenním počínání, projevuje se úzkostí ze stáří a z vrásek (CN, str. 551-367); posedlostí zdravím, "linií", hygienou; rituálem celkových lékařských prohlídek a údržby (masáže, sauna, sport, diety); kultem opálení i nadměrnou spotřebou léků, lékařské péče atd. Společenské nazírání těla nesporné prošlo proměnou, jejíž hloubku lze srovnávat s demokratizační změnou pohledu na bližní; z tohoto nového společenského chápání těla pak vzniká narcismus. Podobně jako se namísto chápání jinakosti bližního dnes všichni lidé považují za

\l Marcel Gauchet, tamt., str. 116.

75

identické, i tělo přestalo být vnímáno jako jinakost, res extensa, jako něco materiálního a němého, a začalo být ztotožňováno s člověkem jako subjektem, s jeho osobou. Tělo už neznamená nic zavrženíhodného ani pouhý stroj, nýbrž je znakem naší nejhlubší identity, za kterou se nemusíme stydět a kterou lze nepokrytě ukazovat na plážích nebo na různých představeních v její přirozené pravdivosti. Jakožto osoba nabývá tělo důstojnosti; musíme je respektovat, tedy neustále pečovat o to, aby správně fungovalo, bojovat proti jeho stárnutí, neustále potírat známky tohoto stárnutí chirurgickými, sportovními, dietetickými atd. prostředky: "fyzická" sešlost se nyní považuje za něco hanebného.

C. Lasch správně ukazuje, že moderní strach ze stárnutí a ze smrti je jedním ze základů neonarcismu: ztrátou zájmu o budoucí generace se totiž zvyšuje úzkost ze smrti a zároveň se představa stárnutí stává stále nesnesitelnější vzhledem ke zhoršování životních podmínek starých lidí a k neustálé potřebě být oceňován, obdivován pro svou krásu, půvab či proslulost (CN, str. 354-357). Proces personalizace systematicky odstranil všechno transcendentní, a člověku zůstává jen čistě aktuální a zcela subjektivní život bez cíle a beze smyslu, v němž je vydán napospas závratnému sebeokouzlení. Člověk uzavřený do vlastního ghetta nyní musí čelit své smrtelnosti bez veškeré "transcendentní" opory (politické, morální nebo náboženské). Nietzsche říká): "To, co na bolesti nejvíc pobuřuje, není ve skutečnosti bolest jako taková, nýbrž její nesmyslnost." Se smrtí a stářím je to stejné jako s bolestí, jejich hrůznost zvyšuje jejich dnešní nesmyslnost. V personalizovaných systémech tedy nezbývá než vytrvat a udržovat se, zvyšovat spolehlivost vlastního těla, získávat čas a vítězit nad ním. Personalizace těla před nás staví imperativ

mládí, boje proti protivenství času, boje za uchování vlastní identity bez přeryvů a bez problémů. Zůstat mladý a nestárnout: je to opět imperativ čisté funkčnos-
76
ti, recyklace, ztráty podstaty, který číhá na stigmata času a snaží se setřít věkovou různotvárnost. Protiklad mezi tělem a duchem vymizel jako všechny ostatní velké protiklady. Proces personalizace a zvláště rozmach psychologismu totiž způsobil, že protiklady a pevná hierarchie slábnou a že se vzájemně mísí různé znaky a identity. Proces psychologizace je činitelem narušujícím stabilitu: způsobuje kolísání a výkyvy všech kritérií ve všeobecné nejistotě. Tělo tak přestává být považováno za něco pozitivně materiálního, co by bylo v protikladu s vědomím, a stává se nerozlišitelným prostorem, jakýmsi "objektem i subjektem zároveň", kolísavou směsí toho, co vnímá, a toho, co je vnímáno, jak řekl Merleau-Ponty. Kde začíná a kde končí tělo ve výrazovém a moderním tanci (např. Nikolais, Cunningham, Carolyn Carlson), v józe, bioenergii, rolfingu nebo gestaltterapii? Jeho hranice ustupují a začínají být nejasné; "hnutí za uvědomění" je zároveň objevováním těla i jeho subjektivních možností. Místo objektivního těla tu máme tělo psychologické a sebeuvědomování si vlastního těla se stalo jedním z cílů narcismu: narcismus pracuje na tom, aby tělo existovalo samo pro sebe, aby se podněcovala jeho schopnost sebereflexe a abychom znovu dosáhli niternosti těla. Zaměníme-li tělo a vědomí, promlouvá-li tělo podobně jako podvědomí, je třeba je milovat a naslouchat mu, je třeba, aby se vyjadřovalo, aby komunikovalo, a z toho pramení snaha znovu objevit své tělo zevnitř i posedlé hledání vlastní přirozenosti, tedy sám narcismus, činitel zpsychologizování těla, nástroj dobývání subjektivity těla všemi dnešními výrazovými, relaxačními i koncentračními technikami.

I při vší humanizaci a subjektivizaci má R. Sennett pravdu: opravdu žijeme v "kultuře osobnosti", pokud ovšem dodáme, že i samotné tělo se stává subjektem. Jako takové si i ono zaslouží osvobození, nebo dokonce revoluci, a to samozřejmě nejen sexuální, ale i estetickou, diete-
77
tickou, zdravotní atd. pod vedením "direktivních vzorů".' Nezapomínejme totiž, že zároveň s úlohou personalizace narcismus plní úlohu normalizace těla: horečný zájem o tělo není nijak spontánní a "svobodný", nýbrž odpovídá společenským požadavkům, jako je "linie", forma, orgasmus atd. Narcismus hraje a vyhrává na všech frontách - působí zároveň jako činitel rušící zavedené normy i jako činitel vytvářející normy nové, které se ostatně nikdy jako normy netváří, nýbrž se podřizují minimálním požadavkům personalizace: postmoderní normalizace se vždy prezentuje jako jediný prostředek, jak být sám sebou, mladý, štíhlý, dynamický.2 S velebením těla je to stejné jako s inflací psychoanalytických technik: narcismus pracuje na tom, aby se tělo zbavilo všech zastaralých tabu a tlaků, a bylo tak přístupné společenským normám. Vedle vymizení podstaty našeho Já dochází ke zmizení podstaty těla, tedy k odstraňování divoké nebo statické tělesnosti působením, které už neprobíhá asketicky, nedostatkem, nýbrž naopak hojností, směšováním informací a norem. Puntičkářskou péčí o tělo a neustálou snahou o optimální funkčnost narcismus ničí "tradiční" odpor a činí tělo přístupné všem experimentům. Podobně jako vědomí se tělo stává kolísavým, nevymezeným prostorem vystaveným "společenské mobilitě". Narcismus postupuje tak, že všechna místa čistě vymete, vše vyprázdní nasycením, ničí ohniska odporu proti prolínání norem. Bylo by tedy naivní jeho vznik spojovat se "stíráním veřejných rolí", tj. se ztrátou zájmu o vše, co je konvenční, umělé nebo zvykové, což se

1/ .J. Baudrillard právem mluví o "řízeném narcismu". Viz L'Echange symbolique et la mort, Gallimard, 1976, str. 171-173.

2/ Proces personalizace zasáhl normu stejně jako výrobu, spotřebu, vzdělávání či informace. Místo direktivní nebo autoritářské normy nastolil normu "naznačující", pružnou, "praktické rady", terapie "na míru", informační a propagační kampaně vedené úsměvnými reklamami a humornými filmy.
78
nyní považuje za "něco suchopárného, formálního, ne-li přímo nepřirozeného" (TI, str. 12) a za něco, co brání vyjádření intimity a autentičnosti našeho Já. Tuto teorii, bez ohledu na její částečnou platnost, vyvrací společensky vyžadované uctívání těla, o němž R. Sennet kupodivu zcela mlčí: jestliže narcismus opravdu způsobila vlna nechuti, pak jde o nechuť k "vyšším" hodnotám a cílům, nikoli ke společenským rolím a kódům. Narcismus, což v podstatě není nic jiného než "nulové sociálno", totiž vzniká naopak z

přemíry zaujetí pro sociální normy a požadavky a funguje jako nový způsob společenského ovládání duší i těl.

Intimita jako show

S tím, co R. Sennet nazývá "morální odsouzení neosob-nosti", což odpovídá stírání společenských rolí, nastupuje vláda osobnosti, psychomorfní kultury a moderní posedlosti vlastním Já, toužícím ukázat své pravé či autentické bytí. Narcismus neznamená jen vášeň pro sebe-poznávání, ale také vášeň pro intimní odhalování svého Já, o čemž svědčí dnešní obliba autobiografií i psychologizace politického jazyka. Konvence nám připadají svazující, "neosobní otázky nás zajímají, jen pokud na ně pohlížíme - mylně - z nějakého osobnějšího hlediska" (TI, str. 15); všechno je třeba psychologizovat, říkat v první osobě. Je třeba do všeho zatahovat své Já, mluvit o svých důvodech, při každé příležitosti obnažovat svou osobnost a city, vyjadřovat své nejniternější pocity, jinak budete považováni za neodpustitelně chladné a anonymní. Ve společnosti zaměřené na soukromí, která všechno posuzuje z hlediska psychologie, se autenticita a upřímnost stávají základními ctnostmi, jak si uvědomil již Riesman, a lidé, stále více pohlceni vlastním Já, jsou stále neschopnější "hrát" své společenské role: všichni jsme se totiž stali "herci bez umění" (TI, str. 249). Narcismus se svou po-
79
sedlostí psychologickou pravdou oslabuje schopnost hrát si se společenským životem, znemožňuje odstup mezi tím, co cítíme, a tím, co říkáme. "Schopnost výstižného vyjadřování se ztrácí, protože se snažíme svůj zevnějšek ztotožnit se svým nejhlubším nitrem a protože spojujeme problém účinného vyjádření s autenticitou tohoto vyjádření." (TI, str. 205) A v tom je háček, protože čím více se lidé při hledání své osobní pravdy osvobozují od společenských kódů a zvyklostí, tím asociálnější a "bratrovražednější" jsou jejich vztahy. Když vyžadujeme stále větší bezprostřednost a osobními důvěrnostmi obtěžujeme druhé, přestáváme dodržovat odstup nezbytný k zachování jejich soukromí. Intimismus je tyranský a "nezdvořilý". "Zdvořilost je činnost, která mé Já chrání před druhými a umožňuje mu tak, aby se ze společnosti druhých těšilo. Používání masky je samou podstatou zdvořilosti... Čím více bude masek, tím víc bude ožívat slušnost i sklon ke slušnosti." (TI, str. 202) Společenskost potřebuje bariéry, neosobní pravidla, která jako jediná mohou lidi chránit jednoho před druhým. Naopak tam, kde panuje nestydatá intimita, se společenství rozpadá a lidské vztahy se stávají "destruktivní". Rozpad veřejných rolí a nutkavý požadavek autenticity vedou k nezdvořilosti, která se projevuje jednak tím, že lidé už nedbají na anonymní vztahy s "neznámými" lidmi ve městě a stahují se do pohodlí soukromého ghetta, a jednak tím, že se zužuje pocit příslušnosti ke skupině a současně zesiluje pocit výlučnosti. Je konec s třídním uvědoměním, teď se bratříme na základě městské čtvrti, kraje nebo společných pocitů. "Už samo sdílení stále více svědčí o určitém vylučování nebo naopak zahrnování... Bratrství je už jen sdružením výběrové skupiny, které odmítá všechny, kdo k ní nepatří... Výsledkem moderního bratrství je fragmentace a vnitřní rozdělení." (TI, str. 203)
Přiznejme si bez vytáček, že takováto představa narcismu, který oslabuje schopnost ke hře a je neslučitelný
8O
s pojmem "role", při bližším ohledání neobstojí. Proces personalizace, který vždy směřuje ke změkčování a uvolňování přísných norem, samozřejmě zasáhl i pevné konvence určující chování. V tom smyslu je pravda, že lidé odmítají "viktoriánský" nátlak a touží po větší autenticitě a volnosti vzájemných vztahů. To však neznamená, že by člověk byl ponechán jen zcela sám sobě a že by byl zbaven veškeré sociální kodifikace. Proces personalizace ji neruší, jen ji změkčuje a zároveň zavádí nová pravidla, která mají vést k vytvoření pacifikované osoby. Všechno možná lze říkat, ale bez křiku: říkejte si, co chcete, nesmíte ale přejít k činům. Ba co víc, právě tato naprostá svoboda slova, byť doprovázená verbálním násilím, přispívá k tomu, že fyzického násilí ubývá: nadměrným zaujetím pro nejsoukromější promluvy a zároveň odklonem od fyzického násilí se psychologický striptýz projevuje jako nástroj sociálního řízení a smíru. Spíše než nějakou dnešní psychologickou realitou je autentičnost společensky uznávanou hodnotou a

jako taková nesmí nikde propuknout bez zábran: hýřivé vyprávění o sobě se musí podřídit novým normám, ať už jde o psychoanalytickou ordinaci, literární žánr nebo "důvěrný úsměv" politika v televizi. V každém případě musí autentičnost odpovídat tomu, co se od ní očekává, musí mít určité kodifikované znaky: projevuje-li se příliš přebujele nebo příliš teatrálně, nepůsobí už upřímně. Upřímnost musí být uvolněná, srdečná, sdělná. Je-li méně nebo více, je to buď komediantství, nebo neuróza. Je třeba se vyjadřovat bez výhrad (třebaže i zde je třeba značně rozlišovat, jak uvidíme za chvíli), svobodně, ale v určitém předem daném rámci. Usiluje se o autentičnost, ne však o spontánnost: Narcis není žádný nenadaný herec, jeho vyjadřovací a hrací schopnosti nejsou dnes o nic větší ani menší než včera. Jen uvažte, jaká existuje spousta všech těch "kliček" každodenního života, lstí a "triků" v pracovním světě: umění skrývat a umění masky neztratilo nic ze své
81

účinnosti. Uvědomme si, jak "zakázaná" je upřímnost tváří v tvář smrti: umírajícímu se neříká pravda, umře-li nám někdo blízký, nesmíme svou bolest dávat najevo, musí se předstírat "lhostejnost".1 "Zdá se, že moderní formou důstojnosti je zdrženlivost."2 Narcismus se nevyznačuje ani tak volným propukáním emocí, jako spíš uzavíráním se do sebe neboli "zdrženlivostí", známkou a nástrojem sebeovládání. Jen žádné přemrštěnosti ani výstřelky, člověk nesmí být celý bez sebe. Narcismus se vyznačuje stažením se do sebe, "rezervovaností" nebo zniterňováním, ne "romantickým" předváděním.
Za druhé, psychologismus nijak nezostřuje výlučnost ani nevede k sektářství: personalizace naopak protiklady a rozpory stírá. Nad netolerancí vítězí lhostejnost, nad moralismem laxnost. Narcis je příliš zaujat sám sebou, a nestará se tedy o náboženský militantismus ani o žádná ortodoxní hnutí. Bez valné motivace se zajímá o věci, které jsou právě v módě a které se rychle střídají. I zde personalizace vede ke ztrátě zájmu o konflikty a k uvolnění. V personalizovaných systémech nemají smysl žádné rozkoly a žádná kacířství: když nějaká společnost "přičítá hodnotu subjektivnímu cítění aktérů a objektivní ráz akce svou hodnotu ztrácí" (TI, str. 21), dochází ke ztrátě podstaty akcí i doktrín. Bezprostředním výsledkem je ideologické a politické uvolnění. Intimismus vše zbavuje obsahu a místo toho zavádí psychoanalytické svádění, čímž všeobecně rozšiřuje lhostejnost, a zahajuje tedy taktiku odzbrojení, která je pravým opakem dogmatického sektářství.
Ani Sennettovo tvrzení: "Čím jsou lidé důvěrnější, tím bolestnější, bratrovražednější a asociálnější jsou jejich
1l Ph. Aries. Essais sur 1'histoire de la mort en Occident (Eseje k dějinám smrti na Západě), Ed. du Scuil, 1975, str. 187.
2/ Ph. Aries, tamt., str. 173.
82
vztahy" (TI, str. 274), není nijak přesvědčivé. Cožpak rituální konvence lidem bránily se navzájem zabíjet nebo drásat? Což veřejná kultura neznala krutost a nenávist? Bylo třeba čekat na éru intimismu, aby se boj o uvědomění rozběhl naplno? I když je jasné, že nelze souhlasit s tak naivním manicheismem (masky = zdvořilost, autentičnost = nezdvořilost) ani s tímto dramatizováním konfliktu, které tak protiřečí narcistické apatii, vzniká otázka, co k oné katastrofické představě vede a proč je v dnešní době tak rozšířená.

Apocalypse now?

Také C. Lasch stejně tragické zjištění prezentuje čistě apokalypticky: čím tolerantněji se společnost navenek jeví, tím jsou v ní konflikty rozšířenější a ostřejší. Od třídního boje se tak přešlo k "boji všech proti všem" (CN, str. 125). V ekonomickém prostředí vládne čirá rivalita, zbavená veškerého historického nebo morálního významu: je konec s kultem selfmademana, velebícím osobní a společenský pokrok. "Úspěch" má teď jedině psychologický význam: "Lidé se snaží zbohatnout jedině proto, aby vzbudili obdiv nebo závist." (CN, str. 118) V našich narcistických systémech si každý předchází své nadřízené, aby byl povýšen, každý chce budit spíše závist než úctu a společnost lhostejná k budoucnosti vypadá jako byrokratická džungle, kde se každý snaží každým manipulovat (CN, str. 114-117).

Soukromý život už není útočištěm, vždyť i v něm se odehrává nelítostný boj: odborníci na komunikaci píší psychologická pojednání o tom, jak si lidé mohou zajistit dominantní postavení na večírcích, zatímco nové taktiky, např. asertivní terapie, se snaží lidi zbavit pocitů úzkosti, viny a inferiority, které jejich protivníci často využívají pro vlastní cíle. Z veřejných i soukromých lidských vztahů se staly konfliktní vztahy dominance, založené na vypočítavém svádění a zastrašování. Vlivem
83
neofeminismu se značně zhoršily vztahy mezi mužem a ženou, z nichž se vytratila zklidňující dvornost. Žena se svými sexuálními požadavky a závratnou orgastickou schopností - studie Masterse a Johnsonové i práce R. Milletta či M. J. Sherfeye ženu považují za "neukojitelnou" se pro muže stává hrozivou partnerkou vzbuzující úzkost: "Dnešní představivostí obchází strašidlo impotence." (CN, str. 345) Jde samozřejmě o mužskou impotenci, které podle posledních zpráv přibývá následkem strachu z žen a z jejich sexuálního osvobození. Muž proto k ženě cítí bezmeznou nenávist, jak dokládá zacházení se ženami v dnešních filmech plných znásilnění (CN, str. 324). V ženě prý zase feminismus budí nenávist k muži, vydávanému za nepřítele a utlačovatele. Na muže se kladou stále větší požadavky, kterým nedokáže vyhovět, a tak se nenávist a výčitky šíří stále dál. Naše doba se prý vyznačuje sexuálním válčením.

C. Lasch vyvrací Riesmanovy a Frommovy teorie, jimž vyčítá, že příliš přehánějí socializační schopnost agresivních podnětů v permisivní společnosti. Tím se však sám jedině přiklání k převládající mediální představě o rozmachu násilí v moderním světě: máme válku přede dveřmi, žijeme na sudu střelného prachu, vždyť se podívejte na mezinárodní terorismus, zločinnost, nebezpečnost měst, rasové násilí na ulicích a ve školách, loupežná přepadení atd. (CN, str. 130). Hobbesův přirozený stav tak dospěl k historickému konci: byrokracie, bujení nejrůznějších představ, terapeutické ideologie, kult spotřeby, transformace rodiny a permisivní výchova vedly ke vzniku určité struktury osobnosti - k narcismu - a zároveň ke vzniku stále barbarštějších a konfliktnějších mezilidských vztahů. Větší společenskost a ochota ke spolupráci jsou podle Lasche jen zdánlivé; za zástěrkou hédonismu a starostlivosti každý cynicky využívá pocitů druhého a hájí jen vlastní zájmy bez ohledu na budoucí generace. Je to divné pojetí: narcismus, prezentovaný
84
jako dosud nevídaná psychická struktura, vězí v osidlech "sebelásky" a touhy po uznání, které už Hobbes, Rousseau a Hegel považovali za původce válek. Je-li narcismus opravdu novým stadiem individualismu - a právě tato hypotéza je v současných amerických studiích mnohem zajímavější než jejich obsah, který mívá přílišný sklon k zjednodušujícímu katastrofismu -, je přece třeba předpokládat, že stejně jako znamená úplně nový vztah k tělu, k času nebo k počitkům, přináší i úplně nový vztah k bližnímu.

Tato proměna se už skutečně projevuje jak ve veřejném, tak soukromém prostoru. S rozmachem psychologické osobnosti začíná slábnout význam veřejné sociability a boje za zjevné známky uznání. Narcismus mírní lidskou džungli tím, že lidé ztrácejí zájem o společenskou hierarchii a vysoké postavení, že se ztrácí touha po tom, aby je ostatní obdivovali a záviděli jim. V mezilidských vztazích došlo k hluboké, byť tiché, revoluci: nyní záleží na tom, aby člověk byl naprosto sám sebou, aby se rozvíjel zcela nezávisle na kritériích ostatních lidí. Zjevný úspěch a snaha po čestném ocenění už tolik nefascinují. Prostor vzájemné lidské rivality postupně ustupuje jakémusi neutrálnímu veřejnému vztahu, kde ten druhý, zbavený významu, už není ani nepřítel, ani sok, nýbrž někdo lhostejný, bytost bez podstaty, podobně jak postavy P. Handka nebo Wima Wenderse. Na jedné straně se zvídavost a zájem o osobní problémy druhého, byť by mi byl úplně cizí, neustále zvyšují (odtud onen úspěch "dopisů Sally", důvěrných sdělení v rozhlase, životopisů), jak se patří ve společnosti založené na psychologizování. Na druhé straně však druhý jakožto určitý anonymní orientační protipól ztrácí význam stejné jako vyšší hodnoty a instituce. Společenské ambice ovšem nevymizely u všech stejně: celé kategorie (vedoucí podniků, politikové, umělci, inteligence) dál urputně bojují o prestiž, slávu nebo peníze; ale zároveň je vidět, že jde především
85
o skupiny náležející v různé míře k tomu, co bychom mohli nazvat "elita", které jaksi přísluší uchovat si

jistou rivalitu potřebnou k rozvoji společnosti. Pro stále větší počet lidí však už veřejný prostor není scénou, kde by chtěli projevovat "kariéristické" vášně; zbývá jen odhodlání realizovat se sám pro sebe a začlenit se do nějakých kamarádských skupinek, které se stávají Narcisovými psychologickými oběžnicemi, jeho vyvolenými přípojkami. Úpadek veřejné vzájemnosti totiž nevede k tomu, že by člověk měl vztah jen sám k sobě, nýbrž k tomu, že se emočně váže na soukromé skupiny, přičemž jeho zájem o ně je sice nestálý, nicméně zcela opravdový. Narcismus tedy zkratuje touhu po uznání a mírní snahy po společenském vzestupu, čímž jiným způsobem, tentokrát zevnitř, pokračuje v procesu egalizace lidských údělů. Homo psychologicus se netouží ani tak vyvýšit nad ostatní jako žít v uvolněném, sympatickém prostředí, se snadnou komunikací a bez přílišných nároků. Kult vztahů personalizuje nebo psychologizuje všechny formy společenskosti. Boří poslední anonymní bariéry rozdělující lidi, a je tak činitelem demokratické revoluce, neboť nepřetržitě odstraňuje sociální rozdíly.
Boj za uznání ovšem nemizí, nýbrž spíše se privatizuje, neboť se většinou projevuje v důvěrných kruzích, ve vztahových problémech; touha po uznání je stále méně soutěživá a stále více estetická, erotická a afektivní. Konflikt uvědomění se personalizuje, nejde už o společenské zařazení jako spíše o touhu zalíbit se, okouzlit, a to na co nejdelší dobu, i o touhu, aby mi ostatní naslouchali, přijali mě, měli mé rádi a poskytovali mi pocit bezpečí. Proto se agresivita, dominance a poddanost dnes neprojevují tolik v sociálních vztazích a konfliktech jako v citových vztazích jednotlivých osob. Na jedné straně je veřejná scéna a individuální chování neustále zmírňováno narcistickou zahleděností do sebe; na druhé straně se soukromý prostor psychologizuje, ztrácí své ukotvení v kon-
86
vencích a stává se narcistickou závislostí, kde každý nachází jen to, co si "přeje": narcismus nespočívá v tom, že by se už na druhé vůbec nehledělo, nýbrž v tom, že se individuální i společenská realita postupně přizpůsobuje subjektivitě.
Pokud jde o neofeminismus, navzdory halasným řečem jeho význam nespočívá v zostřování (koneckonců povrchním) boje pohlaví. Poměr sil, určující prozatím jejich vztah, je možná posledním záškubem tradičního rozdělení pohlaví a zároveň známkou jeho stírání. Zostřování konfliktu tu není podstatné a patrně se omezí jen na generace, jimiž otřásla feministická revoluce. Feminismus podněcováním systematického zkoumání "povahy" a postavení ženy, hledáním její ztracené identity a odmítáním každého předem daného postavení destabilizuje danost protikladů a narušuje ustálená označení. Ohlašuje tak konec odvěkého antropologického rozdělení se všemi jeho konflikty. Nikoli válku pohlaví, nýbrž konec pohlavnosti a jejích zakódovaných protikladů. Čím víc otázek feminismus klade o ženském bytí, tím víc se toto bytí ztrácí a mizí v nejistotě; čím víc se žena zbavuje svého tradičního statutu, tím víc identity ztrácí i sama mužnost. Místo dvou poměrně sourodých skupin odlišného pohlaví se nyní vyskytují stále neurčitější jedinci, doposud nepravděpodobné kombinace aktivity a pasivity, tisíce hybridních stvoření nepociťujících silnější příslušnost ke své skupině. Problémem se stává osobní identita a neofeminismus vlastně řeší otázku, jak být sám sebou bez ohledu na protikladnost obou pohlaví. I když ještě dlouho svými militaristickými a unitářskými projevy dokáže ženy burcovat k boji, je jasné, že ve skutečnosti už jde o něco jiného: ženy se porůznu scházejí, píší, promlouvají a svým sebeuvědomováním vlastně ničí svou skupinovou identitu, svůj dřívější domnělý narcismus, svou věčnou "tělesnou marnivost", kterou jim připisoval ještě Freud. Ženská svůdnost, tajemná nebo hysterická,
87
ustupuje narcistickému okouzlení vlastní osobou, které je společné mužům i ženám, okouzlení naprosto trans-sexuální, mimo veškeré rozdělení nebo atributy pohlaví. Válka pohlaví se konat nebude: feminismus zdaleka není válečným prostředkem, ale spíše prostředkem ke zrušení typizace podle pohlaví, prostředkem k rozšiřování narcismu.

Ohlušením proti realitě

Vedle války všech proti všem C. Lasch popisuje i vnitřní válku, způsobenou rozvojem tvrdého a trestajícího Nadjá, které je výsledkem transformace rodiny, například "absencí" otce a závislostí matky na psychologických a pedagogických odbornících a poradcích (CN, kapitola VII). Vymizení otců

následkem četnosti rozvodů vede dítě k tomu, že si představuje matku kastrující otce: dítě sní o tom, že se jednou nějak proslaví nebo bude patřit mezi úspěšné lidi, a tak otce nahradí, bude falus. Permisivní výchova a stále se zvyšující přebírání rodičovských rolí společností ztěžují zniternění autority v rodině, neničí však Nadjá, pouze mění jeho obsah v něco stále "diktátorštějšího" a krutějšího (CN, str. 305). Dnes se Nadjá projevuje v podobě požadavku být slavný a úspěšný. Pokud nejsou tyto požadavky splněny, bude Já neúprosně kritizováno. Tím se vysvětluje fascinace slavnými osobnostmi, hvězdami a idoly. Tuto fascinaci vydatně přiživují sdělovací prostředky, které "zintenzivňují narcistické sny o slávě a proslulosti a podněcují obyčejného člověka, aby se ztotožňoval s hvězdami a aby nenáviděl ‚stádo', takže se stále hůře smiřuje s všedností každodenního života" (CN, str. 55-56). Amerika je dnes zemí "fanoušků". Podobně jako množství lékařsko-psychologických poradců ničí důvěru rodičů ve vlastní schopnost vychovávat děti a zvyšuje jejich úzkost, představy o štěstí spojované s představou o slávě vedou ke vzniku dalších pochyb-

88

ností a úzkosti. Podněcováním vzniku přemrštěných ambicí a znemožňováním jejich uskutečnění narcistická společnost vede lidi k tomu, aby se očerňovali a pohrdali sami sebou. Hédonická společnost plodí toleranci a shovívavost jen na povrchu, ve skutečnosti však úzkosti, nejistota a frustrace bují jako nikdy předtím. Narcismus se živí spíše nenávistí svého Já než jeho obdivováním (CN, str. 72). Potud C. Lasch.

Kult slávy? Vždyť mnohem zřetelnější je naopak pokles uctívání různých hvězd a slavných osobností tohoto světa. Osud filmových hvězd je dnes stejný jako osud velkých politických vůdců a "filozofických" myslitelů. Velkolepé postavy vědy a politiky se vytrácejí. Rozdrtil je na padrť proces personalizace, který nemůže tolerovat tak zjevné projevy nerovnosti a odlišnosti. V jedné a téže chvíli se vytrácí posvátné marxistické i psychoanalytické přesvědčení, nastává konec historických velikánů i konec hvězd, kvůli nimž se páchaly sebevraždy, a zároveň se objevuje množství nepříliš významných myslitelů, psychoanalytikovo mlčení, hvězdičky pro jednu sezónu a intimistické besedy s politiky. Mizí vše, co představuje něco absolutního, přílišnou výšinu; slavné osobnosti už neobklopuje záře a jejich schopnost uchvátit masy se vytrácí. Hvězdy nezůstávají v popředí zájmu nijak dlouho, záhy je zastíní nové "objevy", neboť trend personalizace není slučitelný s ulpíváním, které by mohlo vést k neosobní posvátnosti. Tak jako zastarávají předměty, zastarávají i hvězdy a duchovní vůdci. Personalizace znamená i to, že "postav z prvních stránek novin" je stále víc a střídají se stále rychleji, takže se nikdo nemůže povyšovat na nadlidský idol a na výjimečný zjev. Personalizace probíhá pomocí přemíry obrázků a rychlosti jejich střídání: "polidštění" přichází s rychlou inflací módy. A tak máme stále více "hvězd", na něž zaměřujeme stále méně emocí; personalizace vede ke lhostejnosti vůči idolům, lidé se pro ně nakrátko nadchnou a vzápětí je přestanou bavit. Doba

89

nepřeje obdivování druhého, nýbrž spíše seberealizaci, o čemž svým způsobem a v různé míře svědčí ekologické hnutí, feminismus, psychologicky zaměřená kultura, uvolněná výchova dětí, "praktická" móda či časově omezená práce nebo práce na částečný úvazek.

Je to desubstancializace velkých postav jinakosti a ima-ginárna, k níž dochází současně s desubstancializací reality stejným procesem hromadění a zrychlování. Realita musí ve všech ohledech ztratit svůj rozměr jinakosti či neopracované divokosti: restaurování starých čtvrtí, ochrana památek, různé akce na oživení měst, umělé osvětlení, "přírodní scény", klimatizace - to všechno je snaha po ozdravění reality, po očištění reality od posledních zbytků odporu tím, že se vytvoří otevřený a personalizovaný prostor beze stínů. Princip reality nahradil princip průhlednosti, který mění skutečnost v tranzitní místo, v území, kde je nezbytné se pohybovat: personalizace je uvedení do oběhu. Co říci o oněch nekonečných předměstích, z nichž člověk může jedině utéct? Klimatizovaná skutečnost přesycená informacemi se stává nedýchatelnou a cyklicky člověka odsuzuje k cestování: jet kamkoli, "někam jinam", ale hlavně se pohnout - to vyjadřuje naši lhostejnost vůči realitě. Veškeré naše městské a technologické prostředí (podzemní parkoviště, obchodní pasáže, dálnice, mrakodrapy, zmizení veřejných prostranství ve městech, letadla, auta atd.) je zařízeno tak, aby urychlovalo pohyb lidí, aby znemožňovalo nehybnost, a tedy rozbíjelo družnost: "Veřejný prostor se stal odvozeninou pohybu" (TI, str. 23), naše

krajiny "ohoblované rychlostí", jak pěkně říká Virilio, ztrácejí svou pevnost, ztrácejí známky skutečnosti.1 Pohyb, informace i osvětlení zeslabují a ochuzují realitu, což na oplátku posiluje

1/ P. Virilio, "Un confort subliminal", Traverses, č. 14-15, str. 159. O "požadavku mobility" viz též P. Virilio, Vitesse el politique, Galileo, 1977.

9O

narcistický postoj: je-li skutečnost neobyvatelná, nezbývá než se stáhnout do sebe. Toto soběstačné útočiště hezky dokládá nová móda decibelů, hudby do "sluchátek" a koncertů populární hudby. Cílem je zneutralizovat svět silou zvuku, uzavřít se do sebe, úplně se odvázat a cítit vlastní tělo v rytmu zesilovačů. Zvuky a hlasy života jsou teď rušivým šumem, je třeba se ztotožnit s hudbou a zapomenout na vnější skutečnost. Jak často dnes vidíme lidi věnující se joggingu nebo lyžování se sluchátky přímo na ušním bubínku, automobily vybavené stereosoupravou se zesilovačem o síle 100 W, diskotéky o 4000 W a koncerty populární hudby, kde výkon zesilovače dosahuje 24 000 W! Je to civilizace, která, jak nedávno hlásal titulek v Le Monde, vyrábí "generaci hluchých", neboť mládež už přišla až o 50 % sluchu. A tak se objevuje další lhostejnost vůči světu, v níž se ani neprojevuje narcistické zpytování sama sebe: Narcis se prosté jen odvazuje, obklopen zesilovači, se sluchátky na uších, soběstačný díky své protéze "basů".

Prázdnota

"Kéž bych jen mohl něco cítit!" Tak zní výkřik zoufalství zachvacujícího stále více lidí. V tomto bodě se psychologové shodují: v posledních pětadvaceti nebo třiceti letech je většina psychických poruch narcistického typu, zatímco "klasické" neurózy 19. století - hysterie, fóbie a obsese, z jejichž léčení povstala psychoanalýza - už jsou v menšině (TI, str. 259, a CN, str. 88-89). Narcistické poruchy nemívají podobu "poruch s jasnými a dobře definovanými symptomy", nýbrž podobu "charakterových poruch" vyznačujících se vleklou a povšechnou stísněností, pocitem vnitřní prázdnoty a nesmyslnosti života, neschopností vcítit se do věcí a lidí. Neurotické příznaky, které odpovídaly autoritářskému a puritánskému kapitalismu, s rozvojem permisivní společnosti ustoupily narcistickým po-

91

ruchám, neurčitým a nepravidelným. Pacienti už netrpí stálými symptomy, nýbrž čímsi nejasným a vleklým: duševní patologie podléhá zákonu času, který směřuje k rozrušování všeho pevného a k rozmělňování stálých znaků: neurotickou křečovitost nahradila narcistická kolísavost. Ztráta podstaty zde dospívá k nejzazší mezi jako neschopnost pociťovat, jako emoční prázdno, a ukazuje tak podstatu narcismu jakožto strategie prázdnoty.

A víc: podle C. Lasche lidé z obavy z nestálostí, kterou se dnes vyznačují osobní vztahy, touží stále více po emočním odpoutání. Navazovat mezilidské vztahy bez hlubší oddanosti, nebýt zranitelný, získat citovou nezávislost, žít sám1 - po tom dnes touží Narcis (CN, str. 339). V subjektivní rovině je strach ze zklamání a z neovládaných vášní projevem toho, co C. Lasch nazývá the flight from feeling - útěk před city -, což je proces, který vidíme jak v ochraně soukromí, tak v tom, jak se všechny "pokrokové" ideologie snaží oddělit sex a cit. Hlásání cool--sexu a volného soužití a odsuzování žárlivosti a majetnického chování má ve skutečnosti sex klimatizovat, zbavit emočního napětí a dospět tak ke lhostejnosti, nezájmu, a to nejen proto, abychom se chránili před zklamáním v lásce, ale i před vlastními vzněty, které by stále mohly ohrozit vnitřní vyrovnanost (CN, str. 341). Sexuální liberalizace, feminismus i pornografie směřují k témuž cíli: vybudovat citům bariéry a držet je stranou. Je konec sentimentální kultury, konec happyendů a melodramat: přichází kultura cool, kde si každý žije ve vlastním bunkru lhostejnosti v bezpečí před vlastními i cizími vášněmi.

1/ "V letech 1970-1978 se počet Američanů od 14 do 34 let, kteří žijí sami mimo jakoukoli rodinu, téměř ztrojnásobil (z 1 500 000 na 4 300 000). Dvacet procent amerických domácností dnes představuje jedinou osobu... téměř pětina kupujících je nyní svobodná." (Alvin Toffler, La Tnoisieme Vague, Paris, Dcnocl, 1980," str. 265.)

92
C. Lasch má jistě pravdu, když zdůrazňuje ústup "sentimentální" módy happyendů, kterou nahradila móda sexu, rozkoší, autonomie a spektakulárního násilí. Citovost postihl stejný osud jako smrt: není vhodné ukazovat své city, projevovat vroucně svou vášeň, plakat, dávat příliš najevo svá vnitřní hnutí. Stejně jako smrt se sentimentalita stává něčím trapným; člověk má zůstávat důstojný, tedy zdrženlivý. Ale "zákaz citů" vůbec neukazuje na anonymní proces odlidšťování, nýbrž na proces personalizační, který zde mýtí rituální a okázalé známky citů. City musejí dospět do personalizovaného stadia, je třeba odstranit strnulá schémata, melodramatickou teatrálnost, konvenční kýč. Ostýchavost v citech je způsobena hospodárností a střízlivostí, které jsou součástí procesu personalizace. Naše doba se tedy vyznačuje spíše útěkem před známkami sentimentality než útěkem před city. Není pravda, že lidé hledají emoční odpoutání a chrání se před city: tomu odporují různé zájmové kluby, inzeráty, všechny ty tisíce nadějí na setkání, seznámení a na lásku, které se ovšem naplňují stále obtížněji. A v tom je větší tragédie než v údajném chladném odpoutání: lidé touží po emoční intenzitě vztahů stále stejně, ne-li více, ale čím více v ni doufají, tím vzácnější a každopádně kratší bývá zázrak splynutí.1 Čím víc je ve městě možností setkávat se, tím osamělejší lidé jsou; čím jsou vztahy volnější a osvobozenější od dřívějších omezení, tím vzácnější je možnost poznat intenzivní vztah. Všude se setkáváme se samotou, prázdnotou, s neschopností něco cítit,
l/ Proces destandardizace urychluje průběh "známostí", protože opa-kující se vztahy svou nehybností a těžkopádností jsou na škodu připravenosti a živé "osobnosti" člověka. Vše v životě musí být čerstvé, své po-žitky musíme recyklovat, zahodit vše, co zastaralo: v systémech zbave-nýeh stability je jedinou "nebezpečnou známostí" známost, která trvá donekonečna. Odtud pramení neustálé klesání a zvyšování napětí: život neustále kolísající od stresu k euforii se podobá zemětřesení (viz Manhattan W. Allena).
93

být nadšením bez sebe. Proto se lidé uchylují k nesčetným "známostem", což jen vyjadřuje hledání silného citového zážitku. V tom je zoufalství Narcise, naprogramovaného k tomu, aby byl zahleděn sám do sebe, příliš dobře, než aby se zahleděl do někoho druhého, a zároveň nedostatečně, protože po nějakém citovém vztahu ještě touží.
94

IV
Modernismus a postmodernismus

Zcela mnohoznačný pojem postmodernismu, který se na intelektuální a umělecké scéně objevil v posledním desetiletí, je na rozdíl od okázale vyhlašovaných "naprostých" novinek velice zajímavý tím, že naopak vyzývá k obezřetnému návratu k našim počátkům, k uvážení historické perspektivy naší doby a k hlubšímu výkladu éry, kterou jsme zčásti již opustili, ale která v mnoha ohledech - nechť naivní zastánci naprostého přelomu prominou - pokračuje. Nastává-li nový věk umění, vědy a kultury, je třeba zjistit, jak tomu je s předcházejícím cyklem, protože toto nové hledá paměť, chronologickou orientaci, genealogii.
Postmoderna: ten pojem je přinejmenším nejasný. Odkazuje totiž na roviny a oblasti analýzy, které je někdy těžké vzájemně propojit. Jde o vyčerpání hédonické a avantgardní kultury, nebo o zrození novátorské síly? O úpadek epochy bez tradic, nebo o znovuoživení přítomnosti tím, že jsme vzali minulost na milost? O nový způsob kontinuity v rámci modernismu, nebo o diskontinuitu? O zvrat v dějinách umění, nebo o globální osud demokratických společností? Nechceme zde postmodernismus vymezovat v nějakém regionálním, estetickém, epistemologickém nebo kulturním rámci: jde-li o post-modernost, musí to znamenat hlubokou a všeobecnou vlnu v celospolečenském měřítku, protože nesmíme zapomínat, že žijeme v době, kdy se dřív jasné dané protiklady vytrácejí, kdy není zřejmé, co vlastně převládá, kdy je nutné zdůrazňovat souvztažnost a shodnost. Rád bych zde postmodernismus pojal jako pomalý a složitý globální přechod k novému typu společnosti, kultury a člověka, k typu vznikajícímu z moderní éry, jejímž je pokračováním. Rád bych vymezil, co to vlastně je modernismus,

97

jak vznikl a jaké byly jeho hlavní historické funkce. Chtěl bych se také zamyslet nad zvratem, k němuž postupně docházelo v průběhu 20. století a díky němuž začínají stále více převládat pružné a otevřené systémy. Jako Ariadninu nit použiji analýzu Daniela Bella, jehož poslední kniha přeložená do francouzštiny1 je záslužná v tom, že předkládá obecnou teorii o fungování kapitalismu právě ve světle modernismu a toho, co přichází po něm. Na rozdíl od předchozí autorovy práce2 nebyla tato kniha ve Francii přijata nijak kladně: nejspíš to způsobily autorovy neokonzervativní a puritánské názory. Podnětným nápadům v knize však v mnoha ohledech nevyhnutelně daleko víc škodí nedostatečná výstavba celku, ukvapenost argumentace a někdy i zmatenost analýz. Bez ohledu na tyto nedostatky jde o zajímavé dílo, které se zabývá otázkou úlohy kultury vůči ekonomice a demokracii, vymaňuje interpretaci kultury z uzavřenosti mikroskopické erudice, snaží se vypracovat teorii o skloubení umění se způsobem života v rozvinutých kapitalistických společnostech. Uvážíme-li, jak je sociologické vědění rozdrobené a jak se náš pohled na současný svět neustále zužuje, zaslouží si názory Daniela Bella bližší rozbor a měli bychom je dál rozvést, i kdybychom tím zdůraznili vše, s čím na nich nesouhlasíme.

Rozporuplná kultura

Více než sto let kapitalismem otřásá hluboká a otevřená kulturní krize, kterou lze shrnout jedním slovem: moder-nismus, tedy nový umělecký trend spočívající v přelomech a diskontinuitě, vycházející z popírání tradice,

1l Les Conlradiclions culturelles du capitalisme, přel. M. Matignon, P.U.F., 1979. Čísla v následujícím textu odkazují na stránky tohoto vydání.

2/ Vers la societě posl-industrielle, přel. P. Andler, Laffont, 1976.

98

z kultu novosti a změny. Požadavek novosti a aktuality sice poprvé teoreticky formuloval již Baudelaire, pro něhož je krása neoddělitelná od modernosti, od módy, od nahodilosti,1 ale modernismus se rozšířil zejména v letech 1880 až 1930, kdy došlo k uvolnění klasických forem zpo-dobnění, kdy se objevil způsob psaní neomezovaný přijatými významy a kdy začalo působit mnoho avantgardních umělců a souborů. Od těch dob umělci neustále ničí zavedené formy a slovní spojení, bouří se proti oficiálnímu pořádku a proti akademismu: je to nenávist vůči tradicím a posedlost totální obnovou. Všechna velká umělecká díla minulosti ovšem nějakým způsobem znamenala inovaci, v tom či onom měnila zavedený umělecký kánon, ale teprve koncem minulého století se změna stává revolucí, jasným přerušením v osnově času, přelomem mezi tím, co bylo předtím a co potom, stvrzením něčeho rozhodně úplně jiného. Modernismus se nespokojuje se stylistickými variacemi a s novými tématy: chce přerušit kontinuitu, která nás spojuje s minulostí, a zavést díla naprosto nová. Ještě pozoruhodnější však je to, že modernistická vášeň jedním rázem smete i ta nejmodernější díla, díla avantgardy, která vzápětí přestávají být dílem předvoje a stávají se dílem opožděným, dílem déjá vu. Modernismus zapovídá prodlévání, nutí neustále vynalézat něco nového, řítit se kupředu. V tom je jeho vnitřní "rozpor": "Modernost je jakási tvůrčí autodestrukce... moderní umění není jen dítětem kritického věku, ale přímo kritikem."2 Adorno to vyjádřil jinak: modernismus není dán pozitivními prohlášeními a manifesty, nýbrž především procesem bezmezné negace,3 který tím pádem nešetří ani sám sebe. "Tradice nového" (H. Rosenberg),

1l O Baudelairovi a modernitě viz H. R. Jauss, Pour une esthétique dc la réception, Gallimard, 1978, str. 197-209.

2/ O. Paz, Point de convergence, Gallimard, 197S, str. 16.

3/ T. W. Adorno, Théorie eslthétique, Klincksieck, 1974, str. 35.

99

která je paradoxním sloganem modernismu, nevyhnutelně ničí a znehodnocuje to, co sama zavádí: nové vzápětí upadá mezi staré, neboť jediným principem, kterým se umění řídí, je samotná forma změny. Kategorickým imperativem umělecké svobody se stala nevídanost.

Po této dynamické rozpornosti tvůrčího modernismu přišla fáze, která je nejen stejné rozporná, ale navíc i jednotvárná a bez jakékoli originality. Modernismus, který se tak příkladně projevoval v avantgardách, je nyní u konce s dechem. Daniel Bell tvrdí, že už padesát let. Avantgardy dál běží jaksi naprázdno, nejsou schopné žádného podstatnějšího uměleckého novátorství. Negace ztratila svou tvůrčí sílu, umělci jen reprodukují a napodobují velké objevy z první třetiny tohoto století. Vstoupili jsme do toho, co D. Bell nazývá postmodernismem, do fáze úpadku umělecké tvořivosti, jejíž jedinou hybnou silou je jen využívání modernistických principů do krajnosti. Odtud pramení rozpor kultury, jejímž záměrem je neustále plodit něco úplně jiného a která nakonec produkuje něco stále stejného, stereotypního, jen nudné opakování. V tomto bodě D. Bell přebírá názor O. Paze, i když okamžik krize ještě oddaluje: už celá léta je negace moderního umění rituálním opakováním - řečnickou kritikou, obřadním přestupkem, vzpourou, která se stala běžným postupem. Negace přestala být tvůrčí. Neříkám, že zažíváme konec umění: zažíváme však konec ideje moderního umění.1 Avantgardy se vyčerpaly, což nelze vysvětlit ani "zapomenutým řemeslem", ani "technickou společností": kultura nesmyslu, křiku a hluku nemá nic společného s technickým vývojem, ani není jeho negativním protějškem. Není obrazem nadvlády techniky, která "sama o sobě vše zbavuje smyslu".2 Jak správné zaznamenává

1 l O. Paž, tamt.,str. 190.

2 / .J. Ellul, L'Empiredu non-sens, P.U.F., 1980, str. 96.

D. Bell, v našich společnostech technicko-ekonomické změny nijak nepodmiňují změny kulturní a postmodernismus není odrazem postindustriální společnosti. Avantgardu zahnal do slepé uličky modernismus, bytostně indi-vidualistická kultura, která vše dohání do krajnosti, je v podstatě sebevražedná a jako jedinou hodnotu uznává novost. Postmoderní úpadek vyplývá jen a jen z přílišného zbytnění kultury, jejímž cílem je popírat vše stálé.

Modernismus není jen vzpourou sám proti sobě. Je zároveň vzpourou proti všem normám a hodnotám měšťácké společnosti: zde koncem 19. století začíná "kulturní revoluce". Umělečtí novátoři druhé poloviny 19. století a století dvacátého nereprodukují hodnoty ekonomicky vládnoucí třídy, nýbrž hodnoty založené na autenticitě a na potěšení, na přepjatosti lidského Já (v tom se inspirují romantismem), což jsou hodnoty přímo nepřátelské měšťáckým mravům zaměřeným na práci, spořivost, umírněnost a puritánství. Novátorští umělci od Baudelaira po Rimbauda a Jarryho, od V. Woolfové k Joyceovi, od dadaismu po surrealismus zostřují svou kritiku konvencí a společenských institucí, opovrhují měšťáctvím, pohrdají jeho kultem peněz a práce, asketismem, úzkoprsým racionalismem. Žít co nejintenzivněji, "v každém směru nevázaně", nechat se vést vlastní představivostí a vlastními choutkami, rozšířit pole svých zkušeností -"modernistická kultura je především kulturou osobnosti. Jejím středem je naše ‚Já'. Kult jedinečnosti začíná u Rousseaua" (str. 141) a pokračuje romantismem s jeho kultem vášní. Od druhé poloviny 19. století nabírá tento proces obzvlášť vysoké obrátky. Revoltující bohémové napadají normy měšťáckého života stále zuřivěji. Zároveň se objevuje bezbřehý a hédonický individualismus, který uskutečňuje vše, co kupecký řád znemožňoval: "Zatímco buržoazní společnost zaváděla bytostný individualismus v hospodářství a byla ochotna zrušit všechny tradiční sociální vztahy, pokusů o moderní individua-

lismus v oblasti kultury se obávala." (str. 28) Přestože buržoazie provedla revoluci ve výrobě a v obchodě, kulturní řád, v němž se vyvinula, zůstával disciplinární, au-toritářský a (omezíme-li se na Spojené státy) velmi puri-tánský. Právě proti této protestantsko-asketické morálce se v prvních letech dvacátého století napře útok novátorských umělců.

S nástupem masové spotřeby se však ve Spojených státech stal obecným chováním v běžném životě hédonismus, do té doby výsada úzké menšiny umělců a intelektuálů. A v tom spočívá kulturní převrat v moderních společnostech. Posuzujeme-li kulturu z hlediska životního stylu, hlavním strůjcem hedonicke kultury je sám kapitalismus, a nikoli umělecký modernismus. S masovým rozšířením předmětů považovaných dosud za luxusní, s reklamou, módou, s hromadnými sdělovacími prostředky a zejména s úvěry, jimiž je přímo podkopán princip spořivosti, musí puritánská morálka ustoupit hédonickým hodnotám vybízejícím k utrácení, k užívání si života, k podřizování se vlastním rozmarům: od padesátých

let se americká, a dokonce i evropská společnost zaměřuje na kult spotřeby, zábavy a požitkářství. "Protestantskou etiku nepodryl modernismus, nýbrž sám kapitalismus. Největším nástrojem zničení protestantské etiky byl vynález úvěru. Dřív lidé museli šetřit, aby si něco mohli koupit. S úvěrovou kartou však mohli své přání uspokojit ihned." (str. 31) Moderní životní styl vyplývá nejen ze změněné citlivosti, za niž vděčíme umělcům z doby před sto a více lety, ale hlouběji z transformace kapitalismu, k níž došlo před šedesáti lety.

Společným vlivem modernismu a masové spotřeby tedy vznikla kultura zaměřená na naplňování našeho Já, na spontánnost a na poživačnost: hédonismus se stává "osou" moderní kultury, která je nyní v otevřeném protikladu vůči ekonomickým a politickým trendům - o toto obecné tvrzení D. Bell opírá své analýzy. Moderní společ-

102

nost se rozštěpila, už není homogenní, jeví se jako složité skloubení tří odlišných rovin: technicko-ekonomického řádu, politického režimu a kultury. Každá z těchto rovin se řídí podle nějaké jiné nebo přímo protichůdné "osy". Tyto sféry "nejsou v žádném souladu a každá má jiný rytmus změn. Podléhají odlišným normám, které vysvětlují odlišná, nebo dokonce protikladná chování. Nesoulad těchto tří sfér pak způsobuje různé rozpory ve společnosti." (str. 20-21) "Technicko-ekonomický" řád nebo "sociální struktura" (organizace výroby, technologie, socioprofesní struktura, rozdělení zboží a služeb) se řídí funkční racionalitou, tedy účinností, užitečností, záslužností, produktivitou. Naopak základní princip, jímž se řídí sféra moci a sociální spravedlnosti, je rovnost: požadavek rovnosti se neustále rozšiřuje (str. 269-278), už se nevztahuje jen na rovnost všech před zákonem, na všeobecné volební právo, na rovnost veřejných svobod, ale i na "rovnost prostředků" (požadování rovnosti šancí, nová sociální práva týkající se vzdělání, lékařské péče a ekonomického zabezpečení), a dokonce i na "rovnost výsledků" (zvláštní zkoušky pro menšiny, aby se zabránilo rozdílnosti výsledků, požadavek rovnoměrné účasti všech na rozhodování o provozu nemocnic, univerzit, novin nebo čtvrtí: je to doba "participační demokracie"). Výsledkem toho všeho je, že se všechny tři roviny "vzájemně rozcházejí", že mezi nimi vzniká strukturální napětí, neboť jsou založené na protichůdných principech: na hédonismu, účinnosti a rovnosti. Za těchto okolností nelze moderní kapitalismus považovat za něco jednotného, jak to dělá většina sociologických analýz: už více než sto let se rozpor mezi zmíněnými třemi sférami prohlubuje, dochází zejména k hlubokému rozporu mezi sociální strukturou a "rozporuplnou kulturou"1 rozvo-

1/ Vers la société post-industrielle, str. 411-416.

103

je svobody našeho Já. Dokud se kapitalismus rozvíjel v rámci protestantské etiky, technicko-ekonomický řád a kultura tvořily soudržný celek, vhodný pro hromadění kapitálu, pokrok, pro sociální řád. Jakmile se však jako nejzazší hodnota a ospravedlnění kapitalismu začal prosazovat hédonismus, ztratil kapitalismus svůj ráz organického celku, svůj konsenzus, svou vůli. Krize moderních společností je především kulturní nebo duchovní.

Modernismus a demokratické hodnoty

Podle D. Bella se analýza modernismu musí opírat o dva vzájemně související principy. Na jedné straně moderní umění, definované jako vyjádření umělcova Já a jako revolta proti všem převládajícím stylům, protiřečí základ.-ním normám společnosti: účinnosti a rovnosti. Na druhé straně právě pro tento rozpor je marné snažit se moder-nismus líčit jako odraz něčeho sociálního nebo ekonomického: "Myšlenky a formy vyplývají z jakéhosi dialogu s předchozími myšlenkami a formami, přijatými nebo zamítnutými." (str. 64) D. Bell neuznává marxistické a organické teorie. Popisuje různorodé fungování demokratických společností, protichůdné trendy, které jimi zmítají, nezávislost a neslučitelnost struktur. V tom spočívá význam této analýzy, která bere v úvahu různé parametry a odmítá jednoduché formulace modernosti; v tom spočívá rovněž i slabina problematiky, v níž je příliš mnoho rozporů a nespojitostí. Omezíme-li se na podobné rozkouskování, které je ostatně spíše fenomenologické než strukturální, ztratíme historickou kontinuitu, do níž modernistická kultura zapadá, a neuvidíme zejména, jak souvisí s rovností. Místa, kde

autor vidí nesmiřitelné rozpory, je třeba brát s rezervou, protože všechny ty zlomy a přerušení lze přesně posoudit jen v širším historickém kontextu. Analýza moderní společnosti jakožto "rozchodu různých rovin" je přesná jen částečně;
1O4
z nedostatku delšího časového záběru bychom totiž za-pomněli, že umělecký modernismus a rovnost nejsou v žádném nesouladu, nýbrž že oba patří k téže demokratické a individualistické kultuře. Modernismus není nějakým primárním a neskonalým přeryvem: svou posedlostí mýcením tradic a radikální inovací pouze v kulturní rovině pokračuje v tom, co už před stoletím moderní společnosti dělaly, když usilovaly o demokratické uspořádání. Modernismus je jen jednou z tváří rozsáhlého dlouhodobého procesu vedoucího ke vzniku demokratických společností založených na svrchovanosti jedinců a lidu, společností vymaněných z podřízenosti bohům, z dědičné hierarchie a ze svazujících tradic. Je v kulturní rovině pokračováním procesu, který se v rovině politické a právní jasně projevil koncem 18. století. Je dovršením revolučního demokratického procesu, jímž vznikla společnost, která nemá božské základy a která je čistě výrazem vůle lidí, považovaných za sobě rovné. Od té doby se společnost musí utvářet jen a jen podle lidského rozumu, a nikoli podle dědictví kolektivní minulosti. Nic už není nedotknutelné, společnost si přivlastňuje právo řídit sama sebe bez ohledu na to, co je vně, bez vzoru, který by byl považován za absolutní. Cožpak právě skutečnost, že nadvláda minulosti byla svržena, nesebrala svou roli ve výpadech novátorských umělců? Stejně jako demokratická revoluce osvobozuje společnost od sil transcendentna a od hierarchického uspořádání, které s nimi souvisí, umělecký modernismus osvobozuje umění a literaturu od kultu tradice, od úcty k mistrům, od zákona napodobování. V obou případech, jak v osvobozování společnosti od vnějších, nelidských zakladatelských sil, tak při vymaňování umění z vypravěčsko-zobrazujícího režimu, působí tatáž síla, zakládající autonomní řád, jehož základem je svobodný člověk. "Nové umění se snaží převrátit vztah mezi objektem a obrazem, snaží se, aby objekt byl zjevně obrazu podří-
105

zen," psal Malraux o Maurici Denisovi: modernismus hledá "čirou kompozici" (Kandinskij), přístup do světa tvarů, zvuků, smyslů, volných a svrchovaných, nepodléhajících vnějším pravidlům, ať náboženským, společenským, optickým nebo stylistickým. Modernismus zdaleka není v rozporu s řádem rovnosti: pouze jinými prostředky pokračuje v demokratické revoluci a v jejím boření heteronomních výtvorů. Modernismus nastoluje umění odpoutané od minulosti, umění, které je zcela svým pánem. Přestože se objevuje v elitářské podobě umění odděleného od mas, je jednou z podob rovnosti a prvním projevem demokratizace kultury.
Za těchto okolností vidíme, kde jsou meze sociologického přístupu, který umění analyzuje jako "třídní praktiku", jako systém diferenciace postavení a odlišení. Od konce 19. století lze totiž skutečnou funkci umění vysvětlit na základě modernistického procesu, a nikoli na základě symbolické a společenské nezbytnosti uznání a rozdílnosti podle toho, jakou kulturu různé skupiny konzumují. V historickém měřítku nelze moderní umění redukovat na rovinu přisuzování kulturní urozenosti. Je prostředkem, jak rozvíjet experimentální a svobodnou kulturu, jejíž hranice se neustále posouvají, otevřenou a bezmeznou tvorbu, rovinu znaků v permanentní revoluci, jinými slovy, jak rozvíjet kulturu naprosto individualistickou, kterou je teprve třeba vynalézt zároveň s politickým systémem založeným jen a jen na svrchovanosti lidské vůle. Modernismus je nositel individualizace kultury, kterou neustále dává do oběhu, je to nástroj prozkoumávání nových materiálů, nových významů a nových kombinací.
Stejně jako je moderní umění pokračováním demokratické revoluce, je navzdory své podvratnosti i pokračováním individualistické kultury, která se mnohdy projevuje v lidském chování už ve druhé polovině 19. a na začátku 20. století. Uveďme namátkou dychtění po materiálním blahobytu a po požitcích, o němž se zmiňoval už
106
Tocqueville, stoupající počet "sňatků z lásky", rodící se oblibu sportu, štíhlosti a nových tanců, stále rychleji se měnící módu oblékání, ale také vzestup počtu sebevražd a snižování případů násilí mezi jednotlivci. Umělecký modernismus neznamená v kultuře žádný naprostý přelom, pouze s

revolucionářskou horečnatostí dovršuje vývoj individualistického světa.
Modernismus je v zásadě demokratický: osvobozuje umění od tradice a od nápodoby a zároveň dovoluje využít jakýkoli námět. Manet zavrhuje lyrismus póz a teatrální, velkolepé aranžování, malířství už neuznává žádný privilegovaný námět, už nemusí idealizovat svět, model může být neduživý a nedůstojný, muži se mohou ukazovat v černých žaketech a redingotech, zátiší je rovnocenné s portrétem a později i se skicou. U impresionistů dřívější lesk námětů ustupuje důvěrně známým předměstským krajinám, prostým břehům Ile-de-France, kavárnám, ulicím a nádražím; kubisté do svých pláten zahrnou i číslice, písmena, kousky papíru, skla nebo kovu. U ready-made s obyčejnými konfekčními předměty je důležité, aby zvolený předmět byl naprosto "lhostejný", jak říkal Duchamp: do muzeí se nyní dostává i pisoár nebo stojan na láhve, byť i jen proto, aby ironicky podkopával muzeální základy. Později si malíři pop-artu, nového realismu, za námět volí předměty, znaky a odpady masové spotřeby. Moderní umění postupně vstřebává veškeré náměty a materiály, a je tedy určováno procesem desublimace1 díla, což přesně odpovídá demokratické desakrali-
1/ Proces desublimace, o němž zde mluvíme, nemá stejný význam, jaký tomuto slovu dává II Marcusc. Ve své knize Jednorozměrný člověk (češ. překl. Naše vojsko, Praha 1991) desublimaci nazývá začleňování opozičních obsahů vyšší kultury do každodenního života, asimilováni a zevšedňování děl ve společnosti, která nejvznešenější díla šíří ve velkém: společnost obchodních domů, televize a gramofonových desek přivodí zánik distancované kultury, která je v rozporu se skutečností. Ve skutečnosti desublimace nastala o sto let dřív.

zaci, odsvěcení politické instance, omezení okázalých znaků moci, zesvětštění zákonů: je to totéž snižování velikosti a výšin, všechny subjekty jsou postaveny do stejné roviny, do výtvarného umění a literatury mohou být začleněny jakékoli prvky. U Joyce, Prousta, Faulknera už nehraje žádný okamžik nějakou výsadní roli, všechny skutečnosti mají stejnou hodnotu a jsou hodny zaznamenání. "Chtěl bych do toho románu dát všechno," říkal Joyce o svém Odysseovi: všednost, bezvýznamnost, sprostota i myšlenkové asociace jsou líčeny bez hierarchického posouzení, bez rozlišení, rovnocenně s čímkoli důležitým. Pomyslný význam moderní rovnosti ve formě ústupu od hierarchického uspořádání a začlenění všech subjektů jakéhokoli druhu zasáhl i umělecký projev.
Dokonce i zaměření avantgardy proti osvícenství je odezvou demokratické kultury. Dadaismus umění zatracuje a požaduje jeho zničení. Ve jménu totálního člověka, rozporuplnosti, tvůrčího procesu, akce a náhody je třeba zrušit umělecký fetišismus a hierarchické oddělování umění od života. Víme, že surrealisté, Artaud, později happeningy a antiumělecké akce se rovněž snažili překonat protikladnost rozdělující život a umění. Ovšem pozor, toto neustálé zaměření modemismu - nikoli postmodernismu, jak si myslí D. Bell - není vzpourou touhy ani odplatou vznětů za to, jak je moderní život nalinkován. Je jen nevyhnutelným působením kultury rovnosti, která podrývá posvátnost umění a zároveň připisuje větší hodnotu náhodnosti, hluku, křiku, každodennosti. Dříve nebo později všechno nabývá jisté důstojnosti – kultura rovnosti vede k všeobecnému pěstování a recyklování nedůležitých významů a objektů.
Surrealistická vzpoura ovšem není prozaická, je celá pojata ve znamení zázračna, jiného života, ale nelze nevidět, že "surreálno" není totéž jako čisté imaginárno, ani to není romantický únik po cestách exotiky: jeho nejzvláštnější známky se hledají v pařížských ulicích nebo na bleším trhu, v neobvyklých

spojeních a souhrách náhod každodenního života. Umění a život jsou tady a teď. Později nás J. Cage bude vybízet, abychom za hudbu považovali jakýkoli zvuk, který se ozve na koncertu, a Ben dospěje k myšlence "totálního umění": "Sochařství totálního umění - zdvihněte cokoli; hudba totálního umění - poslouchejte cokoli; malířství totálního umění - dívejte se na cokoli." Konec s výšinami umění, které se postupně začleňuje do života a vchází do ulic, nastává, když "poezii mají dělat všichni, ne jen jeden člověk", činnost sama je zajímavější než výsledek, umění je všechno: demokratizační proces rozrušuje hierarchii a ruší přední místa. Bez ohledu na svou nihilistickou radikálnost byla vzpoura proti kultuře možná jen díky kultuře člověka homo aequalis.

Pakliže moderní umělci stojí ve službách demokratické společnosti, neslouží jí tichou prací vlastní předrevolučním dobám, nýbrž pouštějí se cestou radikálního rozchodu, extrémistickou cestou, cestou moderních politických revolucí. Bez ohledu na úmysly umělců je třeba modernismus chápat jako prodloužení revoluční dynamiky do kulturní roviny. Podobnosti revolučního a modernistického procesu jsou zjevné: je tu táž snaha provést nemilosrdný a nezvratný řez mezi minulostí a přítomností; táž ztráta hodnoty připisované zděděným tradicím ("Chci být jako novorozeně, nevědět nic, vůbec nic o Evropě ... být skoro jako nějaký divoch" - P. Klee); totéž velebení nebo laické posvěcení nové éry, někdy ve jménu lidu, rovnosti, národa, jindy ve jménu samotného umění nebo "nového člověka"; táž snaha zajít až do samého konce, totéž viditelné přehánění - buď ideologické a teroristické, nebo umělecké, nutící zacházet v inovacích stále dál; táž snaha překračovat národní hranice a zevšeobecnit nový svět (avantgardní umění zavádí kosmopolitní styl); totéž vytváření "pokrokových" skupin, zrod aktivistů, avantgardních umělců; tentýž černobílý mechanismus, který vede k vylučování našich nejbližších: revoluce

109

potřebuje zrádce z vlastních řad, zatímco avantgarda považuje své předchůdce, své současníky nebo celé umění za podvrh či překážku bránící pravé tvorbě. Jestliže Francouzská revoluce postupovala jako náboženské revoluce, jak řekl Tocqueville, měli bychom říci, že moderní umělci postupovali jako revolucionáři. Modernismus znamená přenesení revolucionářského modelu do umělecké sféry. Proto nemůžeme souhlasit s Adornem, v tomto bodě věrným marxistickému vidění, když v modernismu vidí "abstraktní" proces srovnatelný s vývojem systému všeobecné rozšířené směnné hodnoty ve stadiu pokročilého kapitalismu.1 Modernismus nekopíruje zbožní rovinu, stejně jako francouzská revoluce nebyla "buržoazní revolucí":2 ekonomický řád, ať jej chápeme pomocí třídních zájmů nebo obchodní logiky, nemůže vysvětlit modernistické předhánění se, revoltu proti "fanatickému náboženství minulosti", nadšení pro "zářnou nádheru budoucnosti" (Futuristický manifest) ani snahu po radikální inovaci. Avantgarda se chová stejně jako revoluce se svým černobílým viděním, které je v naprostém protikladu k uspořádanému systému hodnoty, hromadění a rovnocennosti. D. Bell správně zdůrazňuje, že moderní kultura je protiburžoazní. Je vlastně přímo revolucionářská, tzn. svou podstatou demokratická, a jako taková je, podobně jako velké politické revoluce, neoddělitelná od ústředního obrazného významu vlastního našim společnostem i svobodnému a soběstačnému jedinci. Individua-listická ideologie nezvratně zbavila legitimnosti politickou svrchovanost, která nevychází od člověka, a nové zobrazení svobodných a sobě rovných jedinců zas způsobilo revoluční otřesy v kulturní sféře a stálo u zrodu "tradice nového".

1/ Adorno, tamt., str. 3fi.

2/ Tyto řádky vděčí za mnohé Fr. Furetovi. Viz jeho Penser la Révolu-tion francaise, Gnllimnrd, 1978.

110

Často se zdůrazňovala, ostatně velmi neuváženě, zásadní úloha, jakou prý u zrodu moderního umění sehrály "filozofické" (bergsonismus, W. James, Freud) a vědecké (neeuklidovská a axiomatická geometrie, teorie relativity) převraty. Marxistické analýzy neopomněly v moderním umění vidět víceméně přímý odraz kapitalistického odcizení. Ještě nedávno J. Ellul tvrdil, že "všechny zvláštnosti moderního umění" lze vysvětlit technicky zaměřeným prostředím.1 P. Francastel vykládal zmizení euklidovského plastického prostoru novou představou vztahů člověka k vesmíru, jinými slovy novými hodnotami, uznávanými vědou a technikou, jako např. rychlost, rytmus, pohyb.2 Tyto analýzy se lišily svým záběrem a nelze je klást na stejnou úroveň. Nicméně žádná z nich nijak nevysvětluje specifičnost modernismu, imperativ novosti a tradici přelomu. Proč najednou vzniká tolik skupin a stylů, které se navzájem vylučují? Proč takový vodopád roztržek a obrazoborectví? Technický pokrok ani hodnoty, které s ním souvisejí, samy o sobě nemohou vysvětlit řetězec přeryvů, jímž se moderní umění vyznačuje, ani vznik estetického řádu příčícího se pravidlům vnímání a komunikace. Je to stejné jako s vědeckými teoriemi: změny nejsou nevyhnutelné, nové skutečnosti lze vykládat pomocí existujících systémů pouhým přidáním dalších parametrů. Svět rychlosti mohl poskytnout nové náměty - což se ostatně stalo -, ale jistě

nevyžadoval, aby díla nerespektovala chronologii, aby byla roztříštěná, abstraktní, aby se jejich smysl zcela rozprášil, natož pak aby zacházela stále dál v odchylkách a experimentech. Zde jsou meze sociologické analýzy: jak máme v moderním umění vidět účinek vědeckých a technických přeměn,
l/ J. Ellul, tamt., str. 85.
2/ P. Francastel, Peinlure et societě, "Idées/Art" Gallimard, 1965, 3. část. Viz též Art el Technique, "Médiations", zejména str. 170-179 a 210-216.
111
když vznikající umění odmítá jakoukoli stálost, když ihned popírá, co právě stvořilo, a plodí díla jak figurativní, tak abstraktní, snová i funkcionalistická, expresionistická i geometrická, formalistická i "anartistická" (Duchamp): v okamžiku, kdy se umění stává kosmopolitní, už nemá žádnou jednotu, existují v něm zároveň různé tendence, někdy i zcela protichůdné. Mnohotvárnost moderního umění rozhodně nelze vysvětlit na základě vědecké a technické jednotnosti průmyslového světa.
Modernismus se mohl objevit jen díky určitému společenskému a ideologickému trendu, natolik pružnému, že umožnil vznik různých kontrastů, protikladů a rozdílností. Již jsem naznačoval, že díky individualistické revoluci je poprvé v dějinách člověk, rovný všem ostatním, vnímán a sám sebe vnímá jako konečný cíl, je chápán osamoceně a získává právo na svobodné nakládání sám se sebou, což bylo podnětem k modernismu. Jak ukázal již Tocqueville, jedinec zaměřený na sebe a uvažující o sobě odděleně od ostatního světa přerušuje řetěz generací; minulost a tradice ztrácejí přitažlivost; jedinec považovaný za svobodného už není povinen uctívat své předky, kteří omezují jeho absolutní právo být sám sebou. S touto diskvalifikací minulosti souvisí vznikající kult novosti a současnosti. Jakmile začne převládat ideál osobní nezávislosti, jsou veškeré školy, které byly konečnou autoritou, veškerá ustálenost stylu, veškeré ulpívání odsouzeny ke kritice a k překonání. Zavedené styly pozbývají hodnotu, umělci jsou puzeni měnit "manýry", množí se nejrůznější skupiny, a to všechno je neodmyslitelné od kultury svobodného jedince jakožto organizační činnosti, jejímž ideálem je tvořit bez mistra a uniknout opakování, zastavování, setrvávání. Požadavek novosti je pak nástrojem, kterým se individualistická společnost chrání před usedlostí, před opakováním, jednotou, před věrností mistrům a sama sobě, a to proto, aby kultura byla svobodná, pluralitní a kinetická.
112
Modernistické novátorství je zvláštní v tom, že se pojí se skandálem a s roztržkou; proto se objevují díla odporující harmonii a smyslu, nezapadající do zkušenosti, jakou doposud máme se zakoušením prostoru a jazyka. Ve společnosti jejíž základní hodnotou je každý nenahraditelný lidský jedinec, umění vytváří rozložené, abstraktní, nepochopitelné figury; projevuje se tedy nelidsky. Tento paradox pramení právě z naší představy člověka, považovaného "za téměř posvátného, absolutního; není nad jeho oprávněné požadavky; jeho práva jsou omezována jen stejnými právy druhých lidí".1 Moderní lidé vymysleli pojem svobody bez hranic, čímž lze vysvětlit, co nás odlišuje od klasického humanismu. Renesance se domnívala, že člověk se pohybuje v neměnném a geometrickém světě se stálými vlastnostmi. Vnější svět byl sice nekonečný a otevřený lidské činnosti, ale byl podřízen pevným, věčným zákonům, které člověk mohl pouze zaznamenat.2 Pro stoupence moderních směrů je představa skutečnosti vnucující lidem své zákony neslučitelná s hodnotou individuální, ontologicky svobodné monády. Moderní svoboda, která je výzvou zákonům, skutečnosti i smyslu, nehodlá připustit, že by měla nějaké meze; projevuje se přemrštěným popíráním heteronomních pravidel3 a zároveň nezávislou tvorbou vytvářející své vlastní zákony. Vše, co vystupuje jako nedotknutelná nezávislost, i vše, co a priori předpokládá nějakou podřízenost, nakonec musí podlehnout působení individuální autonomie. "Chtěl jsem ustanovit právo troufnout si cokoli," řekl Gauguin: svoboda už není přizpůsobení nebo obměňování tradice,
l/ L. Dumont, Homo hierarchicus, GaHimard, 1966, str. 17.
2/ P. Francastel, tamt.
3/ Za těchto okolností by bylo dílo a záměr markýze do Sade prvním typickým projevem modernismu: "|Sadovi šlo o dosažení svrchovanosti do krajnosti dovedenou negací. Tuto negaci vyzkoušel postupně na lidech, na Bohu i na přírodě." Viz M. Blanchot, Lutréamont et Sade, Ed.de Minuit, 1963, str. 42.
113
nýbrž vyžaduje rozchod se zažitými zákony a významy, nezávislost na nich a jejich ničení, vyžaduje

suverénní tvorbu, invenci bez vzorů. Tak jako si moderní člověk vydobyl právo svobodně nakládat sám se sebou v soukromém životě a rozhodovat o povaze moci a zákona, získává i moc demiurga uspořádat tvary svobodně, jen podle vnitřních zákonů vlastních danému dílu bez ohledu na to, co existovalo dříve, "tvoření se stává vědomou operací" (Kandinskij). Modernismus - společnost, kterou je třeba vymyslet, soukromý život, který je třeba řídit, kulturu, kterou je třeba vytvořit a zbavit ustálenosti - nelze chápat nezávisle na svobodném jedinci, který má svůj počátek sám v sobě. Vznik umění vymaněného ze všech optických a jazykových omezení, osvobozeného od pravidel zpodobňování, zápletky, pravděpodobnosti a harmonie byl možný jen díky tomu, že došlo ke zlomu "holistického" uspořádání a k převrácení vztahu jedince ke společnosti jako celku, takže podstatný je teď individuální člověk považovaný za svobodného a podobného všem ostatním.
Svoboda ovšem potřebovala ekonomické a společenské podmínky, které by umělcům umožňovaly vymanit se z finanční a estetické závislosti, v níž je od středověku a renesance udržovala církev a aristokracie. Nástrojem tohoto osvobození, jak víme, bylo zavedení uměleckého trhu: umělci se obraceli na stále širší a rozmanitější veřejnost, jejich "klientela" se rozšiřovala a jejich díla se dostávala do oběhu jako zboží zprostředkované specifickými institucemi pro šíření a podporování kultury (divadla, nakladatelství, akademie, výstavní síně, umělecká kritika, galerie, výstavy atd.), a tím se mohla umělecká tvorba osvobozovat od systému mecenášství a od vnějších kritérií a prosazovat stále otevřeněji svou svrchovanou autonomii.' I když
l/ P. Bourdicu, "Champ intellectuel ct projet créateur", Les Temps modernes, č. 246, 1966.
114
má tato materiální základna moderního umění zásadní význam, nesmí nám zastírat vnitřní sílu pomyslného významu svobody, bez níž si modernismus nelze představit. Umělecká činnost je součástí globálního sociálního hnutí a umělci se pohybují v hodnotových systémech, které přesahují uměleckou sféru: nezávisle na těchto hodnotách, které určují a usměrňují jednání jedinců a skupin, uměleckou vzpouru nemůžeme pochopit. Existence literárního a uměleckého trhu nemůže sama o sobě vysvětlit posedlost umělců experimentováním a bořením: trh umožňoval svobodnou tvorbu, ale ta nebyla imperativem, způsobil zánik aristokratických kritérií, ale sám o sobě nebyl příčinou hodnoty a požadavku bezmezné inovace. Proč starý styl prostě nenahradil nějaký jiný styl? Proč se přičítal takový význam novosti, proč tolik různých hnutí? Jak víme, logika trhu může velmi snadno vést k novému konformismu (například filmová produkce, zábavní hudba): je tedy třeba vysvětlit, proč se umělci, jakmile se vymanili z područí mecenášů, pustili do opozice proti kritériím veřejnosti a proč se raději ve jménu umění smířili s bídou a nepochopením. Aby mohla modernistická posedlost novostí vůbec vzniknout, musely existovat nějaké nové hodnoty, které si umělci nevymysleli, ale které "měli k dispozici", neboť souvisely s uspořádáním kolektivu: tyto hodnoty vycházely z toho, že jedinci bylo ve vztahu ke kolektivu přiznáno dominantní postavení, a jejich hlavním účinkem bylo postupné zdiskreditování všeho zavedeného, včetně jakéhokoli vzoru. Takovouto individualistickou ideologii nelze zredukovat na "soupeření o kulturní legi-timnost": velké modernistické zlomy nelze vysvětlit ani snahou po originálnosti, ani nutností odlišovat se, i když je pravda, že od jisté doby se tvorba točí kolem soutěžení o pouhé statutární odlišení. Individualistická ideologie zapůsobila mnohem hlouběji než boj o umělecké uznání. Je historickou silou, která zdiskreditovala tradici i všechny formy heteronomie, deklasovala princip napodobová-
115
ní, donutila k neustálému hledání, k vymýšlení kombinací, které jsou v rozporu s bezprostřední zkušeností. Moderní umění tkví v souběžném působení individualistických hodnot svobody, rovnosti a revoluce.

Modernismus a otevřená kultura

Navzdory tomu, že v moderním umění není žádná jednota a že je tak synkretické, v něm můžeme pozorovat jednu obecnou tendenci, kterou D. Bell nazývá "začlenění distance" (str. 117-127). Tento nový prvek se týká nové struktury, nového záměru a nového přijímání uměleckých děl. Zaclonění distance ve výtvarném umění je jakési rozbití euklidovského scénografického prostoru, který byl

hluboký, homogenní a tvořily ho různé roviny, měl určitý obsah, který byl něčím vyjádřen. Tento prostor byl umístěn proti nehybnému divákovi drženému v určité vzdálenosti. "Nyní diváka postavíme doprostřed obrazu," hlásali futuristé. V moderních dílech se již nedíváme na něco vzdáleného: pozorovatel je přímo uvnitř prostoru a mnozí malíři se snaží vytvořit otevřené, zakřivené nebo "vícesmyslové"2 prostory, které diváka obklopují. I v literatuře se setkáváme s podobným rozptýlením jediného statického hlediska: Kniha u Mallarméa, Joyceův Odysseus či román dvacátých let už nejsou vševědoucím a vnějším pohledem autora ovládajícího své postavy. Kontinuita příběhu je roztříštěna, vidiny a skutečnost se mísí, "příběh" se vypráví sám pomocí subjektivních a náhodných dojmů jednotlivých postav.

l/ Formy "vytváří" nebo "boří" homo clausus, člověk odspolečenštěný, vymaněný z panovačné přikazovačnosti kolektivních předpisů, existující sám pro sebe a rovný všem ostatním, a nikoli primární proces nebo energie touhy. O "libidinózní" interpretaci modernismu viz J. F. Lyotard, Discours, Figure, Klincksieck, 1971 a Dérive a partir de Marx et Freud, U.G.E., coll. "10/18", 1973.

2/ P. Francastel, tamt., str. 195-212.

Následkem tohoto rozbiti zobrazujícího prostoru dochází k "zaclonění vzdálenosti" mezi dílem a divákem. Jinými slovy, zmizelo estetické pozorování a uvážený výklad a je tu "cítění, bezprostřednost, současnost a přímý účinek" (str. 119), které se považují za velké hodnoty modernismu. Účinek přímé, pronikavé hudby podněcující pohyb a pohupování (swing, rock). Účinek obřího obrazu v temném sále kin. Bezprostřednost v románech V. Woolfové, Prousta, Joyce, Faulknera, pídících se po autenticitě vědomí osvobozeného od společenských konvencí a ponechaného pouze realitě, která sama je měnlivá, roztříštěná a nahodilá. Simultánnost kubistů či Apollinaira. Kult pocitů a přímých emocí u surrealistů, kteří odmítají čistě formální poezii a posuzují krásu "výhradně z pohledu vášní" (Breton). Cílem i účinkem modernistického hledání bylo vnořit diváka do světa pocitů, napětí a dezorientace: tak působí zaclonění distance a tak se jeví kultura založená na neustálém dramatizování, emocích a stimulování. Což D. Bella vede k následujícímu prohlášení: "Modernistická kultura zdůrazňuje neintelektuálnost a antikognitivní schopnosti, jimiž doufá nalézt instinktivní zdroje vyjádření." (str. 94)

Zaclonění distance můžeme samozřejmě považovat za jeden ze záměrů moderního umění, pokud ovšem nebudeme zastírat, že jeho účinek je naprosto obrácený: vede k neproniknutelnosti, "intelektuálnosti", "nesmlouvavosti", jak říká Adorno. Je příliš zjednodušující brát v úvahu pouze záměry umělců. Stejně důležité je i přijímání těchto děl, která hluboce narušují proces komunikace a uvádějí diváky přinejmenším do rozpaků. Jak mluvit o zaclonění distance u uměleckých děl, jejichž podivná, abstraktní nebo rozložená, neladná nebo minimální konstrukce vyvolává skandál, zatemňuje zřejmost sdělení, narušuje poznatelný řád časoprostorové kontinuity a tím v divákovi spíše vyvolává kritické otázky, než aby ho vedla k tomu, aby dílo přijímal emotivně. To, co hodlal Brecht

z politického a didaktického hlediska uskutečnit ve svém epickem divadle, již malířství, literatura a hudba bez materialistických a pedagogických záměrů dokázaly před ním. V tomto ohledu musíme Brechtovi dát za pravdu: celé moderní umění je svou experimentální tvorbou založeno na účinku distancování se a vzbuzuje údiv, podezření nebo odmítnutí. Vyvolává otázky o záměrech díla a o umění vůbec. Diváci se distancují, zatímco tvůrci si kladou stále více otázek týkajících se vlastních základů umění: co je to umělecké dílo, co to znamená malovat, proč psát? "Existuje něco jako literatura?" ptá se Mallarmé. Moderní umění zdaleka není zaměřeno na estetiku syrových pocitů. Neoddělitelně souvisí s původním hledáním, s pátráním zaměřeným na kritéria, na funkce umělecké tvorby, na to, jaké jsou její poslední nezbytné složky. Důsledkem pak je, že hranice umění jsou neustále otevrené. Proto od začátku 20. století vzniká takové množství manifestů, prohlášení, letáků a předmluv ke katalogům: do té doby umělcům stačilo, že psali romány a malovali obrazy, ale teď veřejnosti vysvětlují, co jejich práce znamená, a stávají se tak teoretiky své praxe. Umění, jehož cílem je spontánnost a bezprostřední účinek, se paradoxně neobejde bez rozbujelých teoretických úvah. To ovšem není protimluv, nýbrž to přesně odpovídá individualistickému umění, které se vymanilo ze všech estetických konvencí, a tím pádem potřebuje nějakou dešifrovací mřížku, něco navíc, co by posloužilo jako návod k použití.

Mluvím o modernistické a individualistické kultuře, ale dílo nesmíme směšovat s osobním vyznáním;

modernismus "proměňuje realitu nebo se stahuje dovnitř svého Já, jehož osobní zkušenost se stává zdrojem inspirace a estetického zaujetí" (str. 119). Což moderní dílo není naopak hledáním všeho, co se rozchází se subjektivní a záměrnou zkušeností, s dohodnutými významy a vnímáním? Jakožto experimentování, spočívající v překonávání mezí autorova Já a v prozkoumávání toho, co přesahuje
118
vše úmyslné a vědomé, je moderní umění posedlé okem a duchem v primitivním stavu (automatické psaní, drip-ping, cut-up). Oceňuje se vše neobvyklé, iracionální, ne-dohodnuté, neboť demokratizační působení rovnosti dál pracuje na tom, aby vše bylo uznáváno a integrováno, tentokrát však už otevřenou, plynulou, "rozpustnou" formou, jak říkal Breton. Modernistická kultura, svým zaměřením univerzalistická, zároveň podléhá procesu personalizace, jinými slovy, tendenci zmenšovat nebo rušit stereotypnost lidského Já, skutečnosti a logiky, tendenci rozpouštět svět protikladů: protikladu mezi subjektivním a objektivním, protikladu mezi skutečností a imaginárnem, mezi bděním a sněním, krásou a ošklivostí, rozumem a bláznovstvím, a to proto, aby se duch osvobodil, unikl různým omezením a různým tabu, aby se uvolnila představivost, aby bytí a tvorba byly opět plné vzrušení. Nejde vůbec o stažení se do sebe, nýbrž o revoluční záměr namířený proti tyranizujícím bariérám a odlišnostem "psího života", o snahu personalizovat jedince od základů, o snahu stvořit nového člověka, otevřít ho skutečnému životu. Ve své počáteční revoluční fázi se zde projevuje proces personalizace, který rozmělňuje vše, co je pevně dáno, a utvrzuje idiosynkrazii každého jedince.
Ani román, jak se objevuje na začátku století, nelze pokládat za literární převod vnitřního soukromí a tím méně za syrový odraz psychologického solipsismu. Jak ukázal Michel Zéraffa, nový román dvacátých let, "kde převládá subjektivita", není důvěrným sdělováním autorova Já, nýbrž důsledkem nového sociálně-historického významu člověka, jehož bytí se ztotožňuje s pomíjivostí a s rozporností bezprostředních zážitků.1 Romány tohoto proudu mohly vzniknout jen proto, že nové vnímání člo-
1/Viz M. Zéraffa. La Révolution romanesque, U.G.E., coll. kap. II.,10/18"
119
věka zdůrazňovalo vše "křečovité, temné, zlomkovité, nezdařené" (V. Woolfová). Ovšem pozor, k této nové interpretaci osoby nevedlo ani jemnější psychologické pozorování, ani zkostnatění měšťáckých konvencí, ani od-lidštění průmyslového a městského světa. Tyto faktory hrály nejspíš úlohu jakéhosi katalyzátoru, ale jestliže se spontánnost, autenticita a náhodné dojmy staly uměleckou a soukromou hodnotou, bylo to mnohem spíše kvůli ideologii autonomního, a nikoli společenského jedince. Člověk ontologicky považovaný za svobodného nakonec nezbytné musel být chápán jako něco beztvarého, neurčitého, plynoucího: nebylo možné se vyhnout tomu, aby námět měl nestálý a rozptýlený význam, který je existen-ciálním a estetickým projevem svobody. Svobodný jedinec je nakonec pohyblivý, bez stanovitelných obrysů; jeho bytí je odsouzeno k neurčenosti a rozpornosti. Navíc rovnost podkopává hierarchii schopností a událostí, dodává důstojnosti všemu bez rozdílu, ospravedlňuje každý dojem; proto se člověk může jevit personalizované, jinými slovy, zlomkovitě, nesouvisle, nesourodě. Román Joyceův, Proustův, Faulknerův či Woolfové už nemá překreslené postavy označené nálepkou a podléhající romanopiscově vůli. Postavy se už nevysvětlují - spíše jsou předváděny ve svých spontánních reakcích. Pevné románové obrysy mizí, úvahy ustupují asociacím, objektivní popis relativistické a proměnlivé interpretaci, kontinuitu nahradily náhlé zlomy v dějovém sledu. Vidíme rozmělňování pevných záchytných bodů a protiklad vnějšku a vnitřku, mnohočetná a někdy nerozhodnutelná hlediska (Pirandello), prostory bez hranic a beze středu - moderní dílo, ať výtvarné či literární, je otevřené. Román už nemá pořádný začátek ani konec, postava je "nedokončená" podobné jako Matissův interiér nebo Modiglia-niho portrét. Nedokončené dílo je přímo projevem desta-bilizačního procesu personalizace, který hierarchické, souvislé a diskurzivní uspořádání klasických děl nahra-
120
zuje rozháranými konstrukcemi proměnlivého měřítka, konstrukcemi neurčenými, neboť jim absolutné chybí záchytný bod a nehledí na žádnou časovou posloupnost.
Svým neúnavným hledáním nových materiálů a nového uspořádání zvukových nebo vizuálních znaků boří modernismus všechna pravidla a všechny stylistické konvence. V hudbě, v literatuře i ve výtvarném umění tak vznikají díla vybočující z norem, personalizovaná v tom smyslu, že jejich "sdělení" je stále nezávislejší

na dosud platné estetice. Modernismus umělecké sdělení spíše personalizuje než ničí. Vyrábí nepravděpodobná "sdělení", kde i sám klíč k rozluštění může být velmi zvláštní. Vyjádření vzniká bez předem daného klíče, bez společného jazyka, jak to odpovídá logice individualistické a svobodné doby. Základními hodnotami suverénního umění, které nemusí už nic dodržovat, a které se tedy otevírá potěšení z pouhé hry, se zároveň stává humor nebo ironie. "Humor a smích - ne nutně hanlivý výsměch - to jsou mé nejmilejší nástroje." (Duchamp) Zároveň se zavržením pravidel dešifrování dochází k uvolnění smyslu, k fantaskní personalizaci, k nejzazšímu stupni umělecké svobody a desublimace uměleckého díla. Humorné uvolnění je základní prvek otevřeného díla. I umělci, kteří budou tvrdit, že veškerý smysl je marný, že kromě samotné prázdnoty není co říci, to budou tvrdit a říkat lehce humorným tónem (Beckett, Ionesco). Moderní umění sdělení nezbavuje funkce, pouze je personalizuje, neboť díla odspolečenšťuje, vytváří kódy a sdělení na míru, rozprašuje publikum, které je teď rozptýlené, nestálé a nevymezené, rozrušuje humorem hranici mezi smyslem a ne-smyslem, mezi tvorbou a hrou.
I samo přijímání uměleckých děl se personalizuje, stává se "neukotveným" (Kandinskij), multivalentním a neuchopitelným estetickým zážitkem. V moderním umění nejsou žádní vyvolení diváci, výtvarné dílo už nemusí být posuzováno z nějakého určitého hlediska, pozorovatel se

121

dynamizuje, stává se pohyblivým souřadnicovým bodem. Estetické vnímání od diváka vyžaduje, aby prošel určitou cestou, aby se pomyslně nebo skutečně přemístil, čímž se dílo jaksi vytvoří pod vlivem divákových vlastních zkušeností a asociací. Moderní dílo není přesné vymezené, je proměnlivé a tím vyžaduje jakousi první formu syste_ matické účasti. Pozorovatel je "svým způsobem vybízen ke spolupráci na tvůrcově díle", stává se "spolutvůrcem".1 Moderní umění je otevřené, vyžaduje ze strany uživatele nějaký manipulační zásah, mentální odezvu čtenáře nebo diváka, kombinatorickou a náhodnou činnost hudebního interpreta. Vyplývá tato pomyslná nebo skutečná účast, která je nyní jednou ze složek díla, z toho, že nejednoznačnost, neurčenost, neurčitost jsou teď považovány za hodnoty, za nové estetické záměry, jak si myslí Umberto Eco? "Je třeba zabránit, aby byla čtenáři vnucována jednoznačná interpretace," píše U. Eco:2 i když všechna umělecká díla lze vykládat nejrůznějšími způsoby, jen moderní dílo je vybudováno záměrně tak, aby znaky byly nejednoznačné, jen ono výslovně vyhledává vše neurčité, nezřetelné, náznaky, dvojznačnost. Je to opravdu to podstatné? Ve skutečnosti je neurčitost spíše výsledkem než vědomým záměrem, moderní nejednoznačnost je důsledkem nové umělecké problematiky, k níž patří přijetí několika hledisek, zbavení se "zbytečné tíže objektu" (Malevič), oceňování náhodnosti, libo-volnosti a automatismu, humoru a slovních hříček, odmítnutí klasického oddělení umění od života, prózy od poezie, nevkusu a vkusu, hry a tvorby, běžného předmětu a umění. Modernismus diváka nebo čtenáře osvobozuje od "řízeného působení" dřívějších děl, protože vzá-

1/ Liliane Brion-Gucrry, "L' évolution des formt's structurales dans 1'architecture des années 1910-1914", L',innée 1913, Klincksieck, 1971, díl I,str. 142.
2/ U. Eco, L 'Oeuvre ou.verte., Ed. du Seuil, 1965, str. 22.

122

sadě stírá znaky umění, zkoumá všechny možnosti, boří všechny konvence, a přitom a priori nevytyčuje žádné meze. S touto moderní „ztrátou_vymezeného území" se objevuje "nedirektivní" estetika. Dílo je otevřené, protože sám modernismus je otevřením neboli ničením všech dřívějších rámců a kritérií a dobýváním stále neslýcha-nějších světů.
Modernismus svým stíráním protikladů, rozpouštěním románových rámců, sděleními s pružnými dešifrovacími klíči nebo bez jakéhokoli takového klíče i aktivní účastí diváků podléhá procesu personalizace již v době, v níž jinak ještě převládá disciplinární společenská logika. Zásadní význam moderního umění je v tom, že v revolučním zanícení na přelomu století zavádí typ kultury, jejíž vlastní logika ji později převálcuje v době, kdy i spotřeba, vzdělávání, distribuce a informace převezmou uspořádání založené na spoluúčasti, na podbízení, sub-jektivizaci a komunikaci. D. Bell si uvědomuje předjíma-vost modernistické kultury, ale nevidí, že hlavní věcí zde není nástup hedonismu v námětech, nýbrž to, že se objevuje proces personalizace, dosud nevídaná forma společnosti, která dobývá další a další oblasti, takže se nakonec stává základním rysem společností současných i budoucích, společností personalizovaných, mobilních a nevyhraněných. Modernistické umění je prvním destabilizovaným a

personalizovaným systémem, prototypem open society, s tím rozdílem, že avantgarda byla vedena zároveň revolucionárskou logikou, logikou hot, zatímco proces personalizace, který později zasáhl společenský i individuální život, revoluční zanícení podkopává a bude programově uvolněný, cool. Za těchto okolností musíme vyvrátit krédo tak oblíbené v šedesátých letech: moderní umění není protiklad vůči světu řízené spotřeby. I když byl modernismus revoluční, jeho nejvnitrnější logika je ze stejného soudku jako participační, nevyhraněná, nar-cistická logika postmoderní společnosti.

123
Personalizace umělecké sféry, jak ji provedli avantgardní umělci, není nepodobná působení jiného avantgardního hnutí, tentokrát teoretického, a sice psychoanalýzy. Na úsvitu 20. století kultura projde stejným procesem personalizace, vedoucím k vytvoření otevřených systémů, jakým prošlo i moderní umění a psychoanalýza. Klinický vztah se liberalizuje zavedením pravidla "všechno říkat", volnými asociacemi, mlčením analytika a transferem. I psychoanalýza tedy zapadá do pružných sfér personalizace a v souladu s moderní představou jedince jako nejvyšší hodnoty začíná být "nekonečná": místo řízené diagnostiky se objevuje nevyhraněná pozornost. Už nic není vyloučeno, odstupňování významů se rozpadá, smysl nyní má každá představa včetně nesmyslné - nebo možná nesmyslná především. V moderním umění se přistupuje stejně k podstatnému i k okrajovému a každý námět lze nějak odůvodnit. Podobně v psychoanalýze se všechen lidský odpad recykluje, všechno o něčem vypovídá, smysl a nesmysl přestávají být protiklady a jejich odstupňování mizí, neboť všude vládne rovnost. Nevědomí a potlačení, základní součásti moderní kultury, jsou vektorem personalizace a stírání předělů v naší představě člověka: sen, přeřeknutí, neuróza, chybný úkon ani vidiny už nepatří do odlišných oblastí, nýbrž jaksi se sjednocují pod heslem "výtvory nevědomí". Výtvory nevědomí pak vyžadují interpretaci v "první osobě", založenou na vlastních asociacích subjektu. Kategorie jako dítě, divoch, žena, zvrhlík, blázen či neurotik si ovšem ponechávají svou specifičnost, jejich vymezená území však ztrácejí nesourodost, neboť se nyní věří, že archeologie touhy, potlačení a základních pochodů zmůže všechno. Psychoanalýza personalizovala představu jedince, protože setřela jasné psychologické nebo nozogra-fické protiklady, znovu začlenila do antropologického oběhu vše, co rozum odhodil, a uvolnila základy a poznávací znamení toho, co je pravdivé a správné.
124
Jak u umělecké, tak u psychoanalytické avantgardy se projevil tentýž proce s personalizace, i když je pravda, že se navzájem lišily jiným, hierarchickým a přísným procesem, který ukázal, co ještě otevřenou kulturu spojuje s okolním disciplinárním a autoritářským světem. Na jedné straně se avantgardní umělci vyčleňovali jako elitní jednotky potírající tradici a vlekoucí dějiny umění od jedné revoluce ke druhé; na straně druhé psychoanalýza v praxi nastoluje přísný rituál založený na odstupu mezi psychoanalytikem a pacientem. Psychoanalytikové navíc vytvořili instituci Mezinárodní asociace, v jejímž čele stál nesporný mistr a která vyžadovala věrnost Freudovi a poslušnost dogmatům. Asociace si vychovávala své přívržence a vylučovala zrádce a heretiky. Umělecké a psychoanalytické avantgardy jsou kompromisem mezi personalizovaným světem a disciplinárním světem, jako by otevřená logika, jejímž jediným cílem je jedinečný člověk, mohla zprvu vstoupit na scénu jedině v doprovodu opačné, hierarchické a donucovací logiky, jaká dosud převládala ve všech společenských aspektech.

Spotřeba a hédonismus: cesta k postmoderní společností

Velká fáze modernismu poznamenaná různými skandály avantgardy skončila. Dnes ztratila avantgarda svou pro-vokativnost, mezi novátorskými umělci a veřejností už není takové napětí, protože už nikdo nehájí řád a tradici. Kulturní masa rnodernistickou revoltu institucionali-zovala. "V umělecké oblasti je jen málo těch, kdo se staví proti naprosté svobodě, proti neomezenosti experimentů, proti bezuzdné vnímavosti, proti nadvládě instinktu nad řádem, proti představivosti odmítající rozumovou kritiku." (str. 63) Došlo k transformaci veřejnosti spočívající v tom, že hédonismus, který byl na přelomu století výsadou omezeného počtu umělců zaměřených proti

125
měšťáctví, se vlivem masové spotřeby stal ústřední hodnotou naší kultury: "Liberální mentalita, která dnes převažuje, považuje za kulturní ideál modernistické hnutí, jehož ideologická linie vede k vyhledávání podnětů jako způsobu chování." (str. 32) Právě tehdy vstupujeme do postmoderní kultury, což pro D. Bella znamená okamžik, kdy avantgarda už nebudí pohoršení, kdy je dovoleno jakékoli novátorské hledání, kdy rozkoš a stimulace smyslů se stávají převládajícími hodnotami běž-ného života. V tomto smyslu se postmodernismus jeví jako demokratizace hédonismu, jako všeobecné posvěcení novosti, vítězství "antimorálky a antiinstitucionalismu" (str. 63), jako konec rozporu mezi hodnotami uznávanými v umělecké oblasti a v každodenním životě.
Ale postmodernismus znamená rovněž nástup extré mistické kultury, která "logiku modernismu dovádí až do nejkrajnějších mezí" (str. 61). Postmodernismus se svým kulturním a politickým radikalismem a silným hédonismem projevil své hlavní rysy v šedesátých letech; studentské bouře, kontra-kultura, móda marihuany a LSD, sexuální revoluce, ale i filmový a časopisecký porno-pop a stoupající vlna násilí a krutosti ve filmech -běžná kultura se naladila na vlnu svobody, rozkoše a se xu. Hédonická a psychedelická masová kultura se revolučně jen tváří: "Ve skutečnosti šlo jen o rozšíření hédonismu padesátých let a o demokratizaci nevázanosti, kterou už dávno praktikovaly určité vrstvy vyšší společnosti." (str. 84) Z tohoto hlediska znamenají šedesátá léta "začátek a konec" (str. 64). Konec modernismu: šedesátá léta byla posledním projevem útoku na puritánské a utilitářské hodnoty, posledním hnutím kulturní vzpoury, tentokrát masové. Zároveň to byl začátek postmo-derní kultury, tedy kultury bez skutečné inovace a troufalosti, kultury, která pouze demokratizuje hédonismus a prohlubuje tendenci probouzet "nejhorší sklony spíše než sklony nejušlechtilejší" (str. 130). Nejspíš jste už po-
126
chopili, že tento rozbor postmodernismu je poznamenán neopuritánským odporem.
Navzdory této své slabině D. Bell správné vypichuje to hlavní, protože za epicentrum modernismu a postmodernismu považuje hédonismus a spotřebu, která je jeho vektorem. Z podstatných znaků žádný nevystihuje moderní společnost a moderní lidi lépe než, spotřeba: "Pravá revoluce moderní společnosti nastala ve dvacátých letech, když masová produkce a rozsáhlá spotřeba začaly měnit život středních vrstev." (str. 84) Jaká revoluce? Podle D. Bella je touto revolucí hédonismus, revoluce hodnot, která strukturálně přivodila krizi jednoty buržoazní společnosti. Můžeme si však klást otázku, zda přirovnáním spotřeby k ideologické revoluci a k rozporným kulturním obsahům není její dějinné působení jaksi umenšeno. Podle mě má totiž konzumní revoluce, která dosáhne plných obrátek až po druhé světové válce, mnohem hlubší dosah: konečně totiž dosáhla toho, oč moderní společnosti usilovaly po staletí, a sice naprostého ovládání společnosti a na druhé straně stále větší svobody v soukromé sféře, která je nyní ponechána všeobecné sa-moobslužnosti, rychlosti módy a proměnlivosti zásad, rolí i postavení. Tím, že blahobytná společnost člověka plně zaměstnává honbou za životní úrovní, že legitimuje snahu po sebenaplnění, že člověka zaplavuje obrazy, informacemi a kulturou, došlo k atomizaci společnosti, k radikální desocializaci. která nesrovnatelně přesahuje desocializaci způsobenou povinnou školní docházkou, vojenskou službou, urbanizací a industrializací v 19. století. Konzumní éra nejen diskvalifikovala protestantskou morálku, ale zrušila hodnotu i existenci zvyků a tradic a vedla ke vzniku celostátní a vlastně mezinárodní kultury založené na podněcování potřeb a informací. Vytrhla člověka z místních souvislostí a z ustálenosti každodenního života, z pradávné nehybnosti vztahů k předmětům, k bližním, k vlastnímu tělu i k sobě samému. Po ekono-
127
mických a politických revolucích 18. a 19. století a po umělecké revoluci přelomu 19. a 20. století nastává revo-lyce každodenního života. Moderní člověk je nyní otevřen novinkám, je schopen bez odporu měnit způsob života. Je kinetický: "Masová spotřeba byla známkou toho, že lidé nemají nic proti myšlence společenské změny a osobní transformace v důležité oblasti životního stylu." (str. 76) Ve světě věcí, reklamy a médií už každodenní život a člověk nemají vlastní váhu, neboť jsou ve vleku módy a zrychleného zastarávání: konečná seberealizace se shoduje s desubstancializací člověka, se vznikem pře létavých atomů, které následkem rychlého střídání vzorů nemají už žádný vlastní obsah, a proto se dají neustále recyklovat. Tak padá poslední bašta, která dosud unikala byrokracii a vědeckotechnickému

řízení lidského chování a která ještě nebyla ovládána moderními mocenskými silami, rušícími všude tradiční formy společenskosti a vytvářejícími a organizujícími to, co má být život skupin a jedinců, včetně jejich přání a jejich soukromí. Je to ovládání pružné, nikoli mechanické nebo totalitní; spotřeba je proces poháněný svůdností. Jistě, lidé přebírají věci, módy nebo způsoby trávení volného času vypracované specializovanými organizacemi, ale činí to z vlastní vůle, přijímají toto a nikoli tamto, svobodně kombinují různé prvky předkládaného programu. Nesmíme zapomínat, že druhou tváří této všeobecné administrace každodenního života je vznik stále personalizovanější a nezávislejší soukromé sféry; konzumní věk se na jedné straně odehrává za rozsáhlé moderní emancipace jedince a na druhé straně za naprostého a mikroskopického řízení všeho společenského.1 Zrychlování oběhu věcí a informací dovádí sebeurčení lidí v jejich soukromém životě

1/ Stejně tak osobní samostatnost souvisí s rostoucí úlohou moderního státu. Viz M. Gauohet, "Les droits de 1'homme ne sont pas une politi-que", LeDébat, č. 3, 1980, str. 16-21.

na nejvyšší stupeň, zatímco společnost ztrácí svou dřívější samostatnost a je stále více předmětem všeobecného byrokratického programování: čím víc je každodenní život do sebemenších podrobností zpracováván inženýry a návrháři, tím větší je výběr, jaký mají jedinci - tak paradoxní je účinek konzumního věku.

Masová spotřeba: navzdory své nepopiratelné pravdivosti v sobě tento obrat má cosi dvojznačného. Jistěže všeobecná dostupnost aut nebo televize, džínsů a kokako-ly či hromadného víkendového stěhování znamená uni-formizaci chování. Příliš často se však zapomíná na druhou, doplňkovou stránku tohoto jevu: zdůraznění zvláštností, bezprecedentní personalizace jedinců. Nepřeberná spotřební nabídka zmnohonásobuje modely a vzory, odstraňuje imperativní recepty, jak se chovat, zvyšuje touhu být zcela sám sebou a radovat se ze života, mění každého v operátora neustálé svobodné volby a kombinování, je vektorem diferenciace lidí. Dochází ke krajnímu rozrůznění lidských chování a chutí, ještě umocněnému "sexuální revolucí", rozrušením socio-antropologických přihrádek dělících lidi podle pohlaví a věku. Konzumní věk má sklon zmenšovat rozdíly, které odjakživa existovaly mezi pohlavími a generacemi, a naopak nadměrně zvětšuje rozdíly v individuálním chování, které je dnes osvobozené od pevných rolí a konvencí. Proti tomu by někdo mohl namítat, že je tu vzpoura žen, "generační krize", rocková kultura, drama třetího a čtvrtého věku, což nás všechno nutí posuzovat naši dobu z hlediska něčího vyloučení, z hlediska prohlubující se propasti mezi skupinami lidí. Sociologům ostatně s pomocí statistiky nedělá potíže takové rozdělování lidí empiricky dokázat, přitom si ovšem nevšimnou toho nejzajímavějšího: totiž efektu tavícího kotle, melting pot, postupně stírajícího velké sociální entity a identity, místo nichž se objevuje nikoli ho-mogennost, nýbrž naprosté a bezprecedentní rozrůznění. Mužství a ženstvi se mísí, ztrácejí svou někdejší výhra-

něnost; homosexualita, která je nyní masová, se už nepovažuje za zvrácenost, nyní jsou přípustné téměř všechny typy sexuality a tvoří nebývalé kombinace; chování starších lidí se stále více podobá chování mládeže, v několika desetiletích se překvapivé rychle recyklovali a přizpůsobili kultu mládí, psychologizaci, permisivní výchově, rozvodům, volnosti v oblékání, nezahaleným ňadrům, hrám a sportům, hédonické etice. K této destabilizaci jisté při-spěla i mnohá hnutí vedená ideálem rovnosti. V mnohem větší míře však toto nenásilné setření společenských znaků, ospravedlnění všech možných způsobů života, získání osobní identity, právo být zcela sám sebou i touha po osobitosti až k samému narcismu byly možné jen díky hojnosti věcí a podněcování potřeb, díky hédonickým a permisivním hodnotám a také díky novým antikoncepčním prostředkům.

Ve společnosti, kde na naše tělo, na osobní vyrovnanost i na volný čas útočí lákadlo přemíry nejrůznějších vzorů, si člověk musí neustále vybírat, musí být iniciativní, informovat se, kritizovat kvalitu výrobků, zkoumat se a prohlížet, udržovat se mladý, uvažovat o nejjednodušších úkonech: jaké auto si koupit, na jaký film jít do kina, kam jet na dovolenou, jakou knihu číst, na jakou dietu se dát či jakou terapii zvolit? Spotřeba člověka nutí starat se o sebe, být k sobě odpovědný. Navzdory všem výtkám vůči pasivitě společnosti zaměřené na podívanou je to systém, který nezbytně vyžaduje spoluúčast. Rozpor, který Toffler spatřuje mezi pasivním masovým spotřebitelem (konzumentem) a tvůrčím a

nezávislým člověkem, kterého nazývá "prosument", nebere tuto historickou funkci spotřeby v úvahu. Bez ohledu na svou standardizaci se spotřební věk projevuje jako činitel personalizace, tzn. činitel, který lidi nutí si vybírat a měnit jednotlivé prvky životního stylu, čímž zvyšuje jejich odpovědnost. Nesmíme přeceňovat dosah některých současných jevů, kdy lidé berou své záležitosti do vlastních rukou: to jen
13O
zvyšování odpovědnosti a účasti dál pokračuje ve svém díle, tentokrát ovšem ještě personalizovaněji. Je přinej-menším neopatrné tvrdit, že za těchto okolností se hranice mezi výrobou a spotřebou stírají;1 různé systémy do--it-yourself, prodej souprav připravených k použití ani skupiny vzájemné pomoci nesvědčí o "blízkém konci" rozpínání trhu, specializace a velkých distribučních systémů, nýbrž jen do krajnosti personalizují spotřební logiku. Nyní konzumujeme i v oboru kutilství, zdraví, různých rad, ovšem systémem samoobsluhy. Nedělejme si iluze, logika trhu, specializace a byrokratizace úkolů jsou stále na postupu, i když zároveň se vyvíjejí ostrůvky tvořivosti, vzájemné pomoci a vzájemnosti. Podobně, i když v jiném ohledu, nemůžeme souhlasit s D. Bellem, když spotřebu považuje za typický činitel bezuzdného a impulzivního neolibertinství. Konzumní společnost nelze zredukovat na podněcování potřeb a hédonismus. Je neoddělitelná od množství informací, od kultury hromadných sdělovacích prostředků, od péče o komunikování. Útržkovitě a ve velkých dávkách konzumujeme zprávy, pořady o zdraví, o historii nebo o technickém pokroku, klasickou nebo populární hudbu, turistické, kulinářské nebo psychologické rady, soukromé zpovědi, filmy: hy-pertrofie a zrychlování informací, kultury či sdělení je nedílnou součástí konzumní společnosti stejné jako hojnost zboží. Na jedné straně tedy hédonismus, na druhé straně informace. Konzumní společnost je v zásadě sys-tém otevírání a upozorňování, jakýsi pružný prostředek vzdělávání, sice "v kostce", ale neustálého. Člověk si má užívat života, ale má také být informován, "být v obraze", starat se o své zdraví. Dokládá to rostoucí posedlost zdravotními problémy, inflace poptávky léků, stoupající počet popularizačních knížek a informačních časopisů,
1 l A. Tofflcr, La Trnisičme Vague, Denoel, 1980, str. 555.
131
úspěch různých festivalů i davy turistů s kamerou v ruce v muzeích a na historických vykopávkách. Jestliže spo třeba odstraňuje puritánskou a autoritářskou kulturu, nenastoluje místo ní kulturu iracionální nebo impulzivní, nýbrž hlouběji umožňuje nový typ "racionální" socializace člověka - ne ovšem zvolenými obsahy, které většinou podléhají nepředvídatelným výkyvům osobnosti, nýbrž svůdným požadavkem informovat se, spravovat sám sebe, umět si plánovat, recyklovat se, udržovat se a testovat. Konzumní lidi odspolečenšťuje, ale zároveň je zespo-lečenšťuje na principu požadavků a informace. Je to socializace bez tíživého obsahu, socializace plná pohybli-vosti. Procesern personalizace vzniká informovaný člověk nesoucí za sebe odpovědnost, který je neustále sám sobě dispečerem.
Vzniká tu nový typ odpovědnosti, dalo by se říci narcis-tický, neboť na jedné straně vede ke ztrátě zájmu o veřejnou věc a na druhé straně uvolňuje osobnost, která zároveň ztrácí svou stálost. Projevuje se to nesčetnými způsoby: uvolněností mezilidských vztahů, kultem přirozenosti, nesezdanými páry, množstvím rozvodů, zrychlováním změn vkusu, hodnot a tužeb, tolerantní a permi-sivní morálkou, ale také výbuchem psychopatologických syndromů, stresu, deprese: každý čtvrtý člověk za svůj život prožije hlubokou nervovou depresi, každý pátý Němec se léčí z psychických potíží, každý čtvrtý trpí poruchami spánku. To ovšem rozhodně nenaznačuje, že by existoval nějaký "jednorozměrný" člověk, byť i jen kvůli tomu kolísavému zaměření na soukromí. Neonarcismus se vyznačuje narušením jednoty, roztříštěním osobnosti, jeho zákonem je pokojné soužití protikladů. Postupně s tím, jak je život zaplavován všemožnými věcmi a informacemi, psychologickými a sportovními protézami, se člověk rozkládá na nesourodou skládanku, na různotvarou kombinaci, která je přímo obrazem postmodernismu.
Narcis-tický člověk, jehož způsob bytí a konání je zcela uvolněný,
132
cool, osvobozený od veškerých pocitů viny, snadno podléhá úzkosti a tísni; starostlivě pečuje o své zdraví a riskuje život na dálnicích nebo na horách; vyrostl ve vědeckém světě a je o něm informován, a přesto je přístupný, i když možná jen na povrchu, všem významovým novinkám, ezoterismu, parapsychologii, různým médiím a guru; ve věci vědění a ideologií je velmi pohodlný, zato ve sportu a kutilství náramný perfekcionista; nemá rád žádné úsilí ani přísné a tvrdé normy, ale sám je vyhledává,

když jde o diety na hubnutí, o určité druhy sportu, trekking nebo
o mysticko-náboženské rozjímání; ve věcech smrti je zdrženlivý a v mezilidských vztazích se ovládá, a při nových druzích psychoterapií naopak křičí, zvrací, pláče a nadává; je proměnlivý, je "in", je produktem mezinárodních módních vzorů, a přitom se nadchne pro menšinové okrajové jazyky, rodný kraj, některé lidové nebo náboženské tradice. Taková je narcistická personalizace: roztříštění našeho Já na různorodé kousky, vznik jedince, který se podvoluje mnoha různým logikám, čímž se podobá po-líčkovitému členění obrazů pop-art nebo plochým a náhodným Adamiho kombinacím.
Spotřeba je otevřená a dynamická struktura: vymaňuje jedince z pout sociální závislosti a urychluje asimilaci
i zamítnutí, vede ke vzniku proměnlivých a kinetických lidí, zobecňuje způsoby života a zároveň umožňuje, aby se lidé jeden od druhého maximálně odlišovali. Moder-nismus spotřeby je veden procesem personalizace: v tom se shoduje s uměleckou avantgardou nebo s psychoanalýzou a v tom se všechny tři liší od modernismu převládajícího v ostatních sférách. Neboť takový je modernis-mus - komplexní historická chvíle podléhající dvojí rozporné logice, z nichž jedna je strohá, jednotná, pevná a druhá pružná, volitelná, svůdná. Na jedné straně logika disciplinární a hierarchická: režim výroby funguje na základě přísné byrokratické struktury opírající se o zásady vědecké organizace práce (Taylorovy Principles of
133
scientific management pocházejí z roku 1911); ideálem v politické sféře je národní sjednocení a centralizace, revoluce a třídní boj jsou jejími stěžejními figurami; z hodnot se uznává spořivost, práce, úsilí; výchova je autoritativní a normalizační; člověk je "determinován vnitřně", vlastní vůlí. Ale od konce 19. století a od začátku spotřebního věku vznikají systémy řízené jinou logikou, pružnou, plurální, personalizovanou. V tomto smyslu lze říci, že moderní fáze našich společností se vyznačuje tím, že v ní vedle sebe působí dva protichůdné trendy, z nichž zjevně až do padesátých a šedesátých let převládal režim disciplinární a autoritativní. Naopak postmoderní společností nazýváme převrácení tohoto poměru v okamžiku, kdy západní společnosti začínají stále více odmítat jednotné struktury a zevšeobecňovat personalizované systémy založené na podněcování, volbě, komunikaci, informaci, decentralizaci, participaci. Z tohoto titulu není postmoderní doba vůbec dobou vrcholícího libidinóz-ního a podnětového modernismu; klonil bych se spíše k opačnému tvrzení, že postmoderní doba je uklidněnou a rozčarovanou fází modernismu, sklonem k humanizaci společnosti každému na míru, rozvojem nevyhraněných struktur přizpůsobovaných člověku a jeho přáním, neutralizací třídních konfliktů, rozptýlením revolučních představ, vzrůstající apatií, narcistickou ztrátou podstaty, nevzrušenou obnovou zájmu o minulost. Postmodernismus je proces i historický okamžik, kdy dochází k tomuto obrácení tendencí a kdy proces personalizace nabývá vrchu a zasahuje další a další oblasti, jako už nyní zasáhl výchovu, školství, zábavu, sport, módu, mezilidské a sexuální vztahy, informace, časový rozvrh, práci, přičemž právě pracovní sféra probíhajícímu procesu vzdorovala nejvíc. Právě podobné převrácení tendencí vedlo D. Bella k tomu, že mluví o postindustriální společnosti, tedy o společnosti, která už není založena na sériové výrobě průmyslového zboží a na dělnické třídě, nýbrž na
134
prvořadosti teoretického vědění v technickém a ekonomickém rozvoji, na sektoru služeb (informace, zdravotnictví, školství, výzkum, kulturní činnosti, zábava atd.), na specializované třídě "odborníků a techniků". Schéma postindustriální společnosti a schéma postmoderní společnosti nevyjadřují přesně totéž, přestože označují vzájemně související trendy historické transformace; první z nich podtrhává novou socioprofesní strukturu a novou tvář ekonomie, jejímž jádrem je vědění; druhý trend - v tom smyslu, v jakém jej zde chápu - se neomezuje jen na kulturní obsah, jak to dělá D. Bell, nýbrž naopak zdůrazňuje účinky a šíření nového způsobu socializace, proces personalizace, který nyní zasáhl tak či onak všechny oblasti našich společností.
Postmoderní věk vůbec neznamená diskontinuitu ve vztahu k modernismu, znamená naopak pokračování a zevšeobecňování jedné z jeho základních součástí, a sice procesu personalizace, a zároveň postupné redukování jeho jiné tendence, disciplinárního procesu. Proto nelze souhlasit s nejnovějšími názory, které současnost považují za něco v dějinách absolutně nového, a argumentují přitom bud' neurčeností a

simulací,1 nebo ztrátou legitimity metapříběhů.2 Z krátkodobého hlediska, když nejsou vidět historické souvislosti, se postmoderní zlom přeceňuje, ztrácí se ze zřetele, že stále, byť jinými prostředky, pokračuje ve staletém díle moderních demokra-ticko-individuálních společností. Podobně jako umělecký modernismus byl vlastně projevem rovnosti a svobody, je postmoderní společnost, která proces personalizace povýšila na převládající trend, vlastně pokračováním v uskutečňování "hlavních významů" moderního světa. Svět věcí, informací a hédonismu dokonává "rovnost postave-

1/ ./. Baudrillard, L'Echange symbolique et la mort, Gallimard, 1976. 2/ J.-F. Lyotard, La Condition post-moderne, Ed. de Minuit, 1979.

135

ní", zvyšuje životní úroveň a kultivuje masy, i když jen na základě nejmenšího společného jmenovatele, emancipuje ženy a sexuální menšiny, imperativem mládí sjednocuje věkové kategorie, zevšedňuje originálnost, všechny lidi informuje, klade na stejnou rovinu populární bestsellery i knihy, které získaly Nobelovu cenu, zachází stejně s drobnými lokálními zprávami, s technologickými mistrovskými výkony i s ekonomickými ukazateli: odstupňo vání mizí a lhostejné panování rovnosti se rozšiřuje. Z tohoto titulu je záměna znaků, rovina zdání, jen posledním stadiem vývoje demokratických společností. Stejné tomu je u postmoderního vědění a rozptýlení jeho pravidel: "uznání mnohotvárnosti jazykových her"1 je potvrze-ním personalizační logiky jakožto součásti epistemolo-gického řádu. Demokratizuje a destandardizuje pravdivost: všechny projevy staví do jedné roviny, neboť ruší hodnotu všeobecného konsenzu a zavádí zásadu dočasného pravidla "jednorázovosti". Roztříštění velkých příběhů je nástrojem rovnosti a emancipace jedince, který je nyní osvobozen od hrůzy megasystémů i od uniformity Pravdivosti, a tím odsouzen k experimentální nestálosti "dočasných kontrastů", úzce souvisejících s narcistickou partikularizací a ztrátou stálosti. Svržení imperialismu Pravdy je jednou z příkladných podob postmodernismu: proces personalizace rozpouští vše, co ještě zbývá pevného a povýšeného; potvrzuje právo na odlišnost, na partikularismus, na mnohotvárnost v oblasti vědění zbaveného jakékoli vyšší autority a jakékoli souřadnicové soustavy reality, čímž dává vzniknout nevzrušivé toleranci.

Line-árně-direktivní řád Pravdy byl přemožen řádem umožňujícím poletování různých tvrzení a miniaturizovaných jazykových shluků. Tentýž pružný proces uvolňuje mravy, snižuje počet skupin kladoucích si nějaké požadavky, od-

11 J.-F. Lyotard, tamt., str. 107.

136

straňuje normy módy a chování, vzbuzuje narcismus a rozmělňuje Pravdu. Styl postmoderního vědění, nesou-rodost a rozptýlení řečí, kolísavé teorie - to všechno je jen jeden z projevů všeobecného nevyhraněného a plurální-ho otřesu, kterým se dostáváme z disciplinárního věku a který tak prohlubuje logiku západního člověka homo clausus. Pouze v této širší demokratické a individualistic-ké souvislosti můžeme vidět, v čem spočívá originálnost postmoderního okamžiku: v převládání individuálního nad všeobecným, psychologického nad ideologickým, komunikace nad politizací, různosti nad stejnorodostí, permisivnosti nad donucováním.

Tocqueville řekl, že demokratické národy projevují "vášnivější a trvalejší lásku k rovnosti než ke svobodě":1 můžeme se ptát, zda proces personalizace tuto prioritu zásadně nezměnil. Požadavek rovnosti se ovšem rozvíjí dál, ale je tu jedna ještě významnější poptávka, ještě naléhavější požadavek, a sice požadavek individuální svobody. Personalizační proces vyvolal explozi požadavků svobody, která se projevuje ve všech oblastech, v rodinném i pohlavním životě (sex podle vlastního výběru, liberální výchova, bezdětné soužití), v oblékání, v tanci, v uměleckých a tělesných aktivitách (volný sport, improvizace, výrazový pohyb), v komunikaci a školství (svobodné radiostanice, práce na volné noze), v zaujetí pro zábavu a pro více volného času, v nových terapiích, jejichž cílem je osvobození našeho Já. A když jsou s ohledem na ideál spravedlnosti, rovnosti a společenského uznání dále kladeny skupinové požadavky, bývají hromadně podporovány hlavně kvůli přání žít svobodněji. Dnes se více toleruje sociální nerovnost než zákazy týkající se soukromé sféry; lidé víceméně souhlasí s vládou technokracie,

l/ A. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Oeuvres com-plétes, Galiimard, t. l, vol. II, str. 101-104. (Češ. přr.k). IJemokracie v Americe, Lidové noviny, Prahu 1992.)

137

uznávají postavení mocenských a vzdélaneckých elit, ale jsou proti tomu, aby se nějaké předpisy vztahovaly na jejich přání a mravy. Převrácení tendencí, jímž získal nadvládu personalizační proces, vedlo k převrácení priority v lidských tužbách a k vyvrcholení touhy po osobním osvobození; v postmoderních podmínkách na celé čáře vítězí ideál individuální samostatnosti.

D. Bell správné zdůrazňuje ústřední místo, které v moderní kultuře zaujímá hédonismus, ale nevidí, jakými změnami od šedesátých let prošel. Po triumfální fázi, kdy skutečně na prvním místě stál orgasmus a kdy se úspěch ztotožňoval s honbou za věcmi, jsme vstoupili do postmaterialistické fáze rozčarování, kdy nad kvantitativními výsledky začíná mít vrch kvalita života; sám hédonismus se personalizuje a přechází do zpsychologizo-vaného narcismu. Šedesátá léta jsou v tomto ohledu lety přelomu. Na jedné straně, jak říká D. Bell, dovršují hé-donický trend: viz zuřivý odpor proti puritánství, proti autoritám, proti odcizené práci, masovou eroticko-por-nografickou kulturu, vpád psychedelismu. Ale na druhé straně toto desetiletí staví do popředí ideály "cool", které se nakonec po oněch letech plných protestů prosadí: kri tika spotřební bulimie, kritika městského standardizova ného života, kritika agresivních a mužných hodnot, psychologizace aktivismu, začlenění autoanalýzy a vlastního Já do sociální kritiky, odhodlání "změnit život" změnou vztahů k sobě i k ostatním. Bezuzdné radovánky, prostopášnost, smyslová nezřízenost nejsou ani obrazem, ani pravděpodobnou budoucností našich společností. Psychedelické nadšení už opadlo a "touhy" vyšly z módy, místo kontra-kultury máme duchovní, psycho-analytický a sportovní rozvoj, místo standingu feeling, přátelský a ekologický "prostý život"1 je uznávanější než

1 l T. Roszak, L' Hommc-planete, stock, 1980, str. 460-464.

posedlost po majetku, alternativní metody léčení založené na meditacích, na bylinkách, na zkoumání vlastního těla a jeho "biorytmů" ukazují, jaká vzdálenost nás dělí od hot hédonismu počátečního typu. Postmodernismus vypovídá spíše o rovnováze, o lidském měřítku, o návratu k sobě, i když je pravda, že vedle něj existují extrémis-tické a tvrdé tendence (drogy, porno, terorismus, punk). Postmodernismus je synkretický, zároveň cool i hard, přátelský i prázdný, psychologizující i maximalizující -setkáváme se v něm s koexistencí, tak typickou pro naši dobu, různých protikladů, nikoli s předpovídanou bez-uzdnou kulturou hippies, drog a rocku. Zlatá doba hédonismu minula; ani nabídka a poptávka nejrůznějších erotických služeb, ani množství čtenářů sexuologických časopisů, ani nepokryté zveřejňování většiny "zvráceností" nestačí k tomu, abychom uvěřili představě, že se hédonismus šíří geometrickou řadou. Méně viditelné známky již svědčí o tom, že rozkoš jako hodnota doznala značné změny: ve Spojených státech skupiny mužů požadují právo být impotentní, sexuologie, sotva se začala uznávat jako věda, je obviňována z direktivnosti nebo dokonce terorismu, protože prožívat rozkoš je podle ní imperativem, muži i ženy znovu objevují účinek ticha a samoty, vnitřního míru a askeze v různých klášterních společenstvích, ášramech či lamaseriích. S poživačností je to jako s jinými hodnotami: nevyhnul se jí proces zlhostejňování. Poživačnost pozbývá svého podvratného obsahu, její obrysy se stírají, její přednostní postavení se stává něčím všedním; vstupuje do cyklu humanizace nepřímo úměrně k přebujelému technickému jazyku, kterým se o ní vyjadřují specializované časopisy: nyní lidé požadují stejnou míru sexu i lidského vztahu; erotická poptávka i poptávka po komunikaci, perverze i meditace se vzájemně prolínají nebo bez konfliktů a kontrastů existují vedle sebe. Vzhledem k rozšíření různých způsobů života má rozkoš už jen relativní hodnotu, je stejné hod-

notná jako komunikování, jako zdraví, jako vnitřní mír nebo meditace; postmodernismus smetl podvratný náboj modernistických hodnot a nastolil eklektismus kultury.

Nejpodivnější v této celoplanetární době je to, co nazývám "návratem k posvátaosti": úspěch orientálních moudrostí a náboženství (zen, taoismus, buddhismus), rozličných ezoterismů a evropských tradic (kabala, pýthagoreismus, teozofie, alchymie), intenzivní studium Talmudu a Tóry v ješivách, rostoucí počet sekt. Nesporně jde o velice postmoderní jev, zjevně v rozporu s osvícenstvím, s kultem rozumu a pokroku. Je to snad krize modernismu pochybujícího o sobě samém, neschopného respektovat rozmanitost kultur a přinést všem mír a blahobyt? Vzpoura toho, co v sobě Západ potlačil, která vypuká ve chvílí, kdy už nemá co nabídnout? Odpor jedinců a skupin proti celoplanetární uniformizaci? Alternativa teroru mobility, která znovu přiznává hodnotu různým vírám minulosti?1 Přiznávám, že nic podobného

nepovažuji za přesvědčivé. V první řadě je třeba si uvědomit skutečnou povahu současného zaujetí pro nejrůznější formy posvátnosti. Proces personalizace způsobil, že lidé se od oblasti posvátna odklonili víc než kdy předtím. Dnešní individualismus neustále podkopává základy náboženské dimenze: ve Francii se v roce 1967 k víře v Boha hlásilo 81 % mladých lidí mezi patnácti a třiceti lety, v roce 1977 jich už bylo jen 62 %, v roce 1979 v Boha věřilo pouze 45 % studentů. Navíc je procesem personalizace zasaženo i samo náboženství: lidé jsou věřící, ale jaksi podle vlastního výběru: v nějaké dogma věří a jiné zavrhují, míchají evangelia s koránem, s buddhismem nebo zenbuddhismem - i duchovnost přešla do kaleidoskopického věku supermarketů a samoobsluh. Nestá-
l/ P. Gaudibert, Du culturel aa sacré, Casterman, 1981.
140
lost zasáhla posvátnost stejně jako práci nebo módu: můžete být nějakou dobu křesťan, pár měsíců buddhista, pár let přívrženec Krišny nebo žák Maháráďže Dží. Du chovní obroda nevychází z žádné tragické absence smyslu, není reakcí na nadvládu technokracie: je vedena postmoderním individualismem a přebírá jeho proměnlivou logiku. Přitažlivost posvátna je neodmyslitelná od narcistické ztráty podstaty, od pružného jedince hledajícího sama sebe, bez orientačních bodů a bez jistot - i kdyby jen jistot poskytovaných vědou. Valně se neliší od krátkodobého, i když intenzivního horování pro určitý sport, dietu nebo techniku partnerské komunikace. Nový mysticismus - vycházející z potřeby najít opět sám sebe nebo ze snahy sám sebe jako subjekt zrušit, z nadšení pro mezilidské vztahy nebo pro osobní meditaci, z krajní tolerance a křehkosti, díky nimž je člověk ochoten přivolit k těm nejdrastičtějším požadavkům - přispívá k tomu, že (bez ohledu na případný vztah k absolutnu) se ze smyslu a z pravdy stává personalizovaná obměňovatelná hračka a nastupuje psychologizující narcismus. Rozmach nejrozmanitější duchovnosti a ezoterismu ani zdaleka není v rozporu s hlavním trendem naší doby, pouze jej dovršuje, neboť obohacuje škálu možností a výběru v soukromém životě a umožňuje namíchat si v souladu s procesem personalizace vlastní názorový koktejl.

Vyčerpání avantgardy

Umělecký projev postmodernismu - avantgarda - je u konce s dechem, přešlapuje na místě a místo invence se jen s obměnami opakuje. Šedesátá léta byla jakýmsi odpískáním začátku postmodernismu: navzdory veškerému tehdejšímu vření platí, že "v oblasti estetických forem" s výjimkou několika inovací v románové literatuře "nedošlo k sebemenší revoluci" (str. 132). Umění se opičí po inovacích z minulosti, k nimž přidává jen násilí.
141
krutost a hluk. Podle D. Bella tenkrát umění ztratilo veškerou míru, definitivně setřelo hranice umění a života, odmítlo odstup diváka a díla, hledalo bezprostřední účinek (performance, happeningy, living theatre). Šedesátá léta chtějí "znovu objevit původní kořeny podnětů" (str. 150); rozvíjí se iracionalismus, který požaduje stále víc pocitů, šoků a emocí jako body art a rituální představení H. Nitsche. Umělci odmítají řeholi řemesla, jejich ideálem je "přirozenost", spontánnost, a pouštějí se do zrychlené improvizace (Ginsberg, Kerouac). Oblíbeným literárním námětem je šílenství, hnus, morální a sexuální degradace (Burroughs, Guyotat, Selby, Mailer). Jde o "novou vnímavost a o pomstu smyslů vůči duchu" (str. 139), všechna omezení padají ve prospěch bezuzd-né a obscénní svobody, instinktivní glorifikace osobnosti. Postmodernismus je jen jiné jméno pro označení morálního a estetického úpadku naší doby. Což mimochodem není názor nijak originální, neboť H. Read už na začátku padesátých let napsal: "Mládež svým chováním jen opožděně odráží výbuchy staré třicet nebo čtyřicet let."
Říci, že avantgarda je od roku 1930 neplodná, je jistě přemrštěné, nepřijatelné tvrzení, jemuž bychom mohli oponovat a uvést mnoho naprosto originálních umělců a uměleckých hnutí. Přitom však bez ohledu na svou přehnanost takové tvrzení naznačuje, obzvlášť dnes, skutečný sociologický a estetický problém. Celkově totiž jsou přelomy stále vzácnější, dojem již viděného je častější než dojem novosti, změny jsou monotónní, už nemáme pocit, že žijeme v převratné době. Vedle této klesající tendence tvořivosti avantgard se ostatně projevuje i obtížnost jako avantgarda už jen vystoupit: "Móda různých ‚ismů' už přešla" (str. 113), okázalé projevy z počátku století i velké provokace již vyčichly. Dýchavičnost

avantgardy ovšem neznamená, že je umění mrtvé nebo že umělci už nemají žádnou fantazii, nýbrž to, že nejzajímavější díla se posunula jinam. Už se nesnaží vynalézat
142
úplné jiný, nový jazyk, jsou "subjektivnější", amatérštější nebo obsedantnější a opouštějí výšiny čistého hledání Novosti. Avantgarda podobně jako tvrdé revoluční tendence nebo politický terorismus běží naprázdno, experimentování sice pokračuje, ale s chabými, stejnými nebo nepodstatnými výsledky, pokud se vůbec nějaké hranice překračují, tedy jen nepatrně, umění se nachází ve fázi poklesu. Navzdory několika planým prohlášením se vzor permanentní revoluce už v umění nenachází. Stačí shlédnout některé "experimentální" filmy: určitě budou vybočovat z běžné komerce a z běžného vypravěčství příběhu, ale upadají jen do samoúčelné nesouvislosti, do krajnosti záběrů a celých sekvencí, kde se nic nehýbe, do experimentování, které už není hledáním, nýbrž metodou. J.-M.Straub natáčí clo úmoru tutéž monotónní silnici, už A. Warhol natočil šestiapůlhodinový snímek spícího člověka a osmihodinový snímek Empire State Buildingu a trvání filmu odpovídalo reálnému času. "Filmové ready-made", dalo by se říci; s tím rozdílem, že v Duchampově gestu šlo o něco důležitého, co podvracelo sám pojem uměleckého díla, řemesla a citu. Znovu s tím začínat o šedesát let později a navíc bez humoru a s mnohahodinovou rozvlekloslí je známkou zmatenosti a desubstancializace avantgardy. Ve skutečnosti se víc experimentování, překvapení a smělosti nachází ve walkmanech, videohrách, windsurfingu a v komerčních velkofilmech než ve všech avantgardních filmech a ve veškerém literátském boření výstavby příběhu a jazyka. Postmoderní situace: umění už není nositelem revoluce, ztrácí svůj status průkopníka a pionýra, vyčerpává se ve stereotypním zacházení do krajnosti. I zde se hrdinové už unavili jako všude jinde.
Ostatně samotný pojem "postmodernismus", který je třeba chápat jednak jako kritiku posedlosti inovováním a převratností za každou cenu a jednak jako rehabilitaci toho, co modernismus potlačil - tradic, lokálních hod-
143
not, zdobnosti - začíná mít v té době úspěch za oceánem a prosazuje se stále více i v Evropě. Nejdříve architekti a nyní i malíři napadají koncepci avantgardy se vším, co v ní je elitářského, teroristického, strohého: je to postmodernismus nebo také postavantgardismus. Zatímco modernismus byl výlučný, exkluzivní, "postmodernismus je inkluzivní, zahrnuje do sebe všechno do té míry, že do sebe začleňuje třeba i purismus svého protivníka, pokud k tomu má nějaký důvod".' Postmodernismus ve smyslu, kdy cílem již není vytvořit nový styl, nýbrž začlenit všechny styly včetně, těch nejmodernějších: nastává obrat, tradice se stává živoucím zdrojem inspirace stejně jako vše nové, celé moderní umění se jeví jako jedna tradice z mnoha. Vyplývá z toho, že hodnoty, které byly dosud popírány, se stavějí do popředí, což je v protikladu k modernistické radikálnosti: začíná převládat eklek-tismus, nesourodost stylů v rámci téhož díla, dekorativ-nost, metaforičnost, hravost, vše lokální a domácí, historická paměť. Postmodernismus se staví proti jedno-rozměrnosti moderního umění a vytváří díla fantaskní, bezstarostná a hybridní: "Nejreprezentativnější budovy postmodernismu totiž zcela zřetelně projevují jistou podvojnost, jistou záměrnou schizofrenii."2 Postmoderní revivalismus nejspíš úzce souvisí se všeobecným horováním pro módy minulých dob, ale jeho teorie jasně ukazuje, že se nejedná o pouhou nostalgii po minulosti.
Jde o něco jiného: cílem postmodernismu není ani zničení moderních forem, ani oživení minulosti, nýbrž pokojné soužití různých stylů, ztlumení tradičního protikladu mezi tradicí a moderností, setření rozporu mezi lokálním a mezinárodním, zrušení nutnosti rozhodnout
1/ C. Jencks, Le Langage de 1'architecture post-moderne, Denoel, 1979, str. 7.
2/ C. Jencks, tamt., str. 6.
144
se buď pro figurální, nebo pro abstraktní umění. Cílem je zkrátka celkové uvolnění uměleckého prostoru a zároveň i uvolnění společnosti, kde se už nenosí přísná ideologie, kde instituce fungují na základě volitelnosti a spoluúčasti, kde se role a identity mísí, kde jsou lidé nestálí a tolerantní. Bylo by zjednodušující vidět v tom věčnou strategii kapitálu lačnícího po rychlé komercializaci, nebo dokonce projev "pasivního nihilismu", jak napsal jeden současný kritik. Postmodernismus je záznamem a projevem procesu personalizace, který je neslučitelný s jakoukoli formou vylučování nebo nařizování, a proto místo

autority předem daných omezení zavádí svobodný výběr, místo neoblomné "správné linie" koktejl podle vlastní fantazie. Význam postmodernismu je v tom, že ukazuje, nakolik moderní umění, které se přitom otevřeností začalo projevovat jako první, ještě zůstávalo poplatné autoritářské éře, neboť avantgardní hodnoty se zaměřovaly pouze na budoucnost. Moderní umění představovalo kompromis, cosi "rozporného", skládajícího se z futuristického "terorismu" a pružné personalizace. Postmodernismus chce tento rozpor vyřešit tím, že umění vymaní z disciplinárního avantgardistického rámce, že předkládá díla, k jejichž vzniku vedl pouze proces personalizace. Tak postmodernismus postihl stejný osud jako naše otevřené postrevoluční společnosti, jejichž cílem je neustále zvětšovat individuální možnosti výběru a kombinací. Tvůrčí svoboda, která rnísto vylučování uznává začleňování a podle níž jsou všechny styly všech dob legitimní, se už nemusí podvolovat mezinárodnímu stylu, její zdroje inspirace a její hra různých kombinací se mohou donekonečna rozrůstat: "Eklektismus je přirozeným sklonem kultury, která si může svobodně vybírat.'" Na začátku století bylo umění revoluční a společ-

l/ C. Jencks, tamt., str. 128.

nost konzervativní; s tím, jak avantgarda ztrácela sílu a jak ve společnosti vlivem procesu personalizace docházelo k převratných změnám, se tato situace postupně obracela. Dnes se společnost, mravy i jedinci mění mnohem rychleji a podstatněji než avantgarda: postmodernismus je pokus znovu umění vdechnout nějakou dynamiku změkčením a snížením počtu pravidel jeho fungováni, tak jako k tomu už došlo ve společnosti, která je nyní velmi pružná, předkládá spoustu volitelných možností a snižuje pravděpodobnost vyhoštění.

Postmodernismus hlásící se ke kulturnímu dědictví a hlásající synkretismus ad hoc1 se prezentuje jako jasná změna hodnot a perspektivy, jako přeryv modernistické-ho trendu. Tento zlom však je v mnoha ohledech spíše zdánlivý než skutečný. Jednak je postmoderní projekt nucen si od modernismu vypůjčit samu podstatu, totiž zlom, rozchod: rozejít se s modernismem se lze opět jen potvrzením něčeho nového, v tomto případě návratu k minulosti, což je naprosto v souladu s modernistickou logikou. Nedělejme si žádné iluze, kult novosti není

1/Je s podivem, že oblasti filozofie zřejmě hrozí opačný proces. Šede- sátá léta a začátek let sedmdesátých byla léta avantgardy: synkretismus byl tehdy pravidlem, šlo o to rozbít hranice, rozmetat vymezená pole a pojmy, vybudovat mosty mezi různými obory a mezi odporujícími si teoriemi. Pojmy se řídí taktikou otevřenosti a nestálosti: freudo-marxis-inus, strukturomarxismus. strukturalistický freudismus, antipsychiat-rie, schizoanalýza, libidinózní ekonomie atd. Filozofie odmítá uzavřenost a přejímá styl nornádů. Tato nesourodá a revoluční fáze zřejmě ustoupila fázi, v níž jednotlivé obory znovu potvrzují svou specifičnost, v níž si filozofie znovu buduje teritorium a znovu nabývá panenskosti, na okamžik poskvrněné stykem s humanitními vědami. Umělecky postmodernismus je synkretický a hravý, "intelektuální postmodernismus" je přísný a strohý, dává si pozor na směšování a svůj vzor už nenachází v umění nebo v dychtivé rozštěpenosti, jako v oněch "bláznivých letech". Průkazy totožnosti jsou opět na denním pořádku. Umělecký postmodernismus navazuje na muzeum. Filozofický postmodernismus také, ale jen za cenu vyloučení všeho historického a sociálního - to je znovu vykázáno do hrubě empirické roviny. Návrat úvah o Bytí a metafyzických jazykových her neznamená remake, nýbrž filozofický projev narcistické éry.

a nebude zrušen, nanejvýš bude poněkud uvolněný a ledabylý. Za druhé, pakliže účelem modernismu bylo opravdu neustále začleňovat nové náměty, materiály a uspořádání, tedy demokratizace estetické sféry, postmodernismus jen udělal krok dál stejným směrem. Nyní umění zahrnuje celé pomyslné muzeum, ospravedlňuje paměť, zachází s minulostí a s přítomností stejně, nechává vedle sebe bez rozporů existovat všechny styly. Postmodernismus se stále definuje otevíráním se, rozšiřováním hranic, v čemž zachovává modernismu věrnost. Prohlašováním, že sám je mimo avantgardní kult novosti, opouští postmodernismus poslední revoluční ideál, zříká se elitářského aspektu modernismu, jde vstříc vkusu veřejnosti a zároveň poskytuje tvůrcům uspokojení: zcela podle rovnostářské taktiky se umění oprostilo od své revolucionářské vize a od hierarchické podoby. Postmodernismus je přelomem jen na povrchu. Ve skutečnosti pohlcováním všech stylů, umožňováním nejrůznorodějších konstrukcí a rozmlžováním

definice moderního umění dokonává demokratickou recyklaci umění, pokračuje v odstraňování uměleckého odstupu, dotahuje proces personalizace otevřeného díla až do krajnosti.
Postmoderní hnutí souvisí vždy s demokratickým a in-dividualistickým vývojem umění. Malíři nové vlny "volné figurace" prohlašují, že jsou proti avantgardě, odmítají se prý zapojit do honby za novinkami, požadují právo být sami sebou, obyčejní, nevýrazní, bez talentu, právo svobodné se vyjadřovat a čerpat přitom z nejrůznějších pramenů bez ohledu na nepůvodnost: bad painting. Místo "Je třeba být, naprosto moderní" dnes platí postmoderní a narcistické heslo "Je třeba být naprosto sám sebou" v laxistickém eklekticismu. Nemůže se chtít nic jiného než umění bez okázalosti, bez velikosti, bez hledání, svobodné a spontánní, k obrazu narcistické a lhostejné společnosti. Demokratizace a personalizace uměleckých děl je dokonána proměnlivým individualismem. Umění, mó-
147
da a reklama se přestávají zásadně lišit, všechny hojně využívají chvilkového efektu nebo paradoxu: nové je právě to, co nové být nechce, neboli aby něco bylo nové, musí se to novosti vysmívat. Touto reklamní tváří postmodernismu je pokus dělat událost z nedostatku události, měnit v originálnost částečné přiznání neoriginálnosti; postmodernismus zde potvrzuje prázdnotu a omílání, vy tváří pseudoudálost, přizpůsobuje se reklamním mechanismům, kde k označení nedostižné skutečnosti stačí zdůraznit značku. Operace "transavantgardy" (B. Oliva) nebo "volné figurace" nevychází vůbec z "pasivního ni-hilismu", nepodílí se na ní žádná negace; to jen lhostejnou směsicí, zrychlenou asimilací bez jakéhokoli plánu v umění otevřeně vítězí proces vytrácení podstaty. Umění, ať provozované avantgardou či "transavantgardou", se řídí toutéž logikou prázdnoty, módy a marketingu jako velké ideologie.
Zatímco oficiální umění je strháváno procesem personalizace a demokratizace, touha lidí umělecky tvořit neustále roste: postmodernismus neznamená jen úpadek avantgardy, ale zároveň i rostoucí množství porůznu rozesetých ohnisek umění a snahy o umění. Bují ochotnické divadelní soubory, rockové skupiny, nadšení pro fotografování a pro videokameru, zaujetí tancem, uměleckými řemesly, hrou na nějaký nástroj, psaním; této bulimii se vyrovná jen bulimie zaměřená na sporty a na cestování. Všichni mají více či méně snahu se umělecky vyjádřit, vstupujeme vskutku do personalizovaného uspořádání kultury. Modernismus byla fáze revoluční tvorby umělců, příkře se rozcházející s minulostí; postmodernismus je fáze svobodného vyjádření přístupného všem. Doba, kdy šlo o to, aby masy měly přístup ke spotřebě velkých kulturních děl, byla překonána samovolnou a skutečnou demokratizací uměleckých praktik související se vznikem narcistické osobnosti lačnící po sebevyjádření, po tvořivosti, i když třeba nevzrušeně, cool, přičemž vkus se mě-
148
ní podle roční doby od hraní na klavír po malování na hedvábí, od moderního tance po hru na syntetizér. Tuto masovou kulturu ovšem umožnil proces personalizace. který lidem dává volný čas, podporuje sebevyjádření a oceňuje tvořivost. Je však zvláštní, že k tomu svým způsobem přispěla i avantgarda, která neustále experimentovala s novými materiály a jejich uspořádáním a která zdůrazňovala představivost a nápad na úkor řemesla. Moderní umění rozdrobilo estetické normy do té míry, že se mohlo objevit umělecké pole otevřené pro všechny úrovně a všechny formy vyjádření. Avantgarda usnadnila umělecké pokusy a krůčky obyčejných lidí. zbavila je viny a vyorala brázdu umožňující rozvoj masového uměleckého vyjádření.

Krize demokracie?

Zatímco umělecký modernismus už společenský řád nenarušuje, jinak je tomu s masovou kulturou soustředěnou na hédonismus, která je s technicko-ekonomickým řádem ve stále otevřenějším konfliktu. Hédonismus je kulturní rozpor kapitalismu: "Na jedné straně obchodnická korporace žádá, aby člověk nesmírně pracoval a aby byl ochoten svou odměnu a uspokojení odložit na později, jedním slovem, aby byl kolečkem v celkovém uspořádání. A na druhé straně tato korporace vybízí k poživačnosti, k uvolnění, k nenucenosti. Lidé mají být svědomití ve dne a v noci mají hýřit." (str. 81) Různé krize kapitalismu lze vysvětlit právě takovýmito rozpory, a nikoli rozpory tkvějícími ve způsobu výroby.

Zdůrazněním nesouladu mezi hierarchicko-utilitárním ekonomickým řádem a hédonickým řádem D. Bell nesporně upozorňuje na zásadní rozpor, s nímž se denně setkává každý z nás. Navíc se nezdá, že by se toto napětí mohlo alespoň v předvídatelné budoucnosti nějak citelně snížit, bez ohledu na stále širší a větší nabídku pružného personali-
149
zovaného uspořádání. Uvolněný řád zde naráží na své objektivní meze, práce je stále brána jako povinnost, ve srovnání s volným časem je její uspořádání pevné, neosobní a autoritářské. Čím víc bude volného času, čím víc bude personalizace, tím víc se práce může jevit jako nezáživná, beze smyslu, jako čas jaksi ukradený z jediného plného úvazku, kterým je soukromý život svobodného Já. V rozporu s optimismem těch, kdo věří ve "třetí vlnu", klouzavá pracovní doba, práce doma ani zpestření úvazku nijak nezmění základní uspořádání naší doby, kdy proti sobě stojí nucená, nudná, monotónní práce a bezmezná touha po seberealizaci, po svobodě a zábavě. Opět zde máme soužití protikladů, nestálost, nejednotnost tak typickou pro dnešní život.
Přesto všechno nelze tak jednoduše strukturálně oddělovat ekonomiku a kulturu: taková teorie především zakrývá skutečné uspořádání kultury, zastírá "produktivní" funkce hédonismu a dynamiku kapitalismu, zjednodušuje a příliš vypichuje povahu kulturních rozporů. Jeden z významných jevů spočívá v tom, že dnes kultura podléhá normám řízení, které převažují v "infrastruktuře": kulturní produkty jsou industrializovány, posuzují se podle účinnosti a výnosnosti, vztahují se na ně stejné reklamní a marketingové kampaně. Zároveň je technicko-ekonomický řád neodmyslitelný od podněcování potřeb, tedy od hédonismu, módy, veřejných a mezilidských vztahů, motivačních studií a průmyslové estetiky: výroba do svého fungování začlenila kulturní hodnoty modernismu, zatímco vzrůstání potřeb umožňovalo kapitalismu během "slavných třicátých let" a později vybřednout z opakujících se krizí nadprodukce. Jak za těchto okolností tvrdit, že hédonismus je v rozporu s kapitalismem, když jasně vidíme, že je přímo jednou z podmínek jeho fungování a rozvoje? Bez velké poptávky by z dlouhodobého a střednědobého hlediska nebylo možné žádné oživení ekonomiky ani ekonomický růst. Jak je
150
možné zastávat myšlenku kultury plné protikladů, když se ukazuje, že právě spotřeba je pružný nástroj začleňování lidí do společnosti, prostředek, jak neutralizovat třídní boj a jak zrušit revolucionářské perspektivy? Není v tom žádný jednoduchý nebo jednorozměrný rozpor: hé-donismus vede ke konfliktům, ale jiné odstraňuje. Spotřeba a hédonismus sice umožnily vyřešit radikálnost třídních konfliktů, ale za cenu všeobecného rozšíření subjektivní krize. Rozpor v našich společnostech nepromění jen z rozdílu mezi kulturou a ekonomikou, nýbrž ze samotného procesu personalizace, ze systematického procesu atomizace a narcistické individualizace: čím více se společnost polidšťuje, tím více se šíří pocit anonymity; čím více je shovívavosti a tolerance, tím méně mají lidé sebedůvěry; čím déle lidé žijí, tím větší mají strach ze stárnutí; čím méně lidé pracují, tím méně se jim pracovat chce; čím volnější jsou mravy, tím větší je pocit prázdnoty; čím zinstitucionalizovanější je komunikace a dialog, tím osamělejší se lidé cítí a tím hůře navazují kontakty; čím jsme blahobytnější, tím častěji propadáme depresi. Konzumní věk plodí všeobecné a mnohotvárné, neviditelné a miniaturizované odspolečenštění; anomie ztrácí své znaky, od disciplinárního řádu se oddělilo i vyloučení, každý nyní máme své vlastní vyloučení sobě na míru.
Podle D. Bella je ještě závažnější to, že hédonismus způsobil duchovní krizi, která může vést k otřesení liberálních institucí. Nevyhnutelným důsledkem hédonismu je ztráta civitas, egocentrismus a lhostejnost ke společnému blahu, absence důvěry v budoucnost, úpadek oprávněnosti institucí (str. 255-254). Tím, že konzumní věk uznává jen seberealizaci, podkopává občanskou uvě-domělost, podrývá odvahu a vůli (str. 92), nenabízí už žádnou vyšší hodnotu ani důvod doufat: americký kapitalismus ztratil svou tradiční oprávněnost, založenou na protestantském posvěcení práce, a projevuje neschop-
151
nost poskytovat systém motivací a odůvodnění, který každá společnost potřebuje a bez něhož se vitalita národa zhroutí. Svou roli sehrály jistě i jiné faktory: k této krizi důvěry v Americe přispěly i rasové problémy, ostrůvky bídy uprostřed hojnosti, válka ve Vietnamu a kontra-kultu-ra. Ale hédonismus spolu s ekonomickou recesí všude vede k frustraci přání, kterou systém těžko může zmírnit a která může přispívat k extrémistickým a teroristickým řešením a přivodit pád demokracií. Kulturní krize vede k

politické nestabilitě: "Právě v těchto podmínkách se tradiční instituce a demokratické postupy společnosti hroutí a objevuje se iracionální hněv a touha, aby se objevil jedinec seslaný prozřetelností, který celou situaci zachrání." (str. 256) Legitimitu demokratickým institucím dokáže znovu vdechnout pouze taková politická akce, která by omezila nekonečná přání, která by nastolila rovnováhu soukromého a veřejného prostoru, která by znovu zavedla zákonná omezení, jako např. zákaz obscénnosti, pornografie a perverze: "Legitimita může být založena na hodnotách politického liberalismu, pokud se oddělí od měšťáckého hédonismu." (str. 260) Neokonzervativní politika a mravní řád, toť lék na stařeckou chorobu kapitalismu!

Zvýšená zaměřenost lidí na soukromý život, rozpor mezi tužbami a odměnami, jichž se jim ve skutečnosti dostává, ztráta občanské uvědomělosti - to všechno ještě neznamená, že můžeme mluvit o "výbušné směsi hrozící pohromou" nebo věštit blízký konec demokracií. Neměli bychom v tom spíše vidět známky masového posílení legitimity demokracie? Ztráta politické motivace neoddělitelná od prohlubujícího se procesu personalizace má i druhou tvář, a sice skutečnost, že rozkoly revolučních dob pomalu mizí, že se upustilo od násilných po-vstaleckých vizí, že lidé sice slabé, ale zato všeobecně souhlasí s pravidly demokratické hry. Krize legitimity? Nevěřme tomu: žádná politická strana už nezavrhuje

pravidlo pokojného soutěžení o moc, nikdy demokracie nefungovala tak jako dnes bez zjevného vnitřního nepřítele (s výjimkou teroristických skupinek, které jsou výrazné menšinové a nemají prakticky podporu), nikdy si nebyla tak jistá oprávněností svých pluralitních institucí, nikdy nebyla v takovém souladu s obecnými mravy, s charakterem jedince vycvičeného k tomu, aby si něco neustále volil, tak alergického na autoritářství a na násilí, tolerantního, lačnícího po častých změnách bez většího rizika. "Zákonům se přikládá příliš velký a mravům příliš malý význam," napsal už Tocqueville, který pozoroval, že udržení demokracie v Americe spočívá zejména na mravech: ještě více to platí dnes, kdy proces personalizace neustále zesiluje požadavek svobody, volby, plurality a dělá z lidí uvolněné jedince se smyslem pro fair play, otevřené vůči odlišnostem. Čím silnější je narcismus, tím silnější je legitimita demokracie, byť uvolněně, cool; demokratické režimy s pluralitou stran, s volbami, s právem na opozici a na informaci jsou stále příbuznější personalizované společnosti s její samoobslužností, testováním a svobodou kombinací. I když občané svého politického práva nevyužívají, i když je mezi nimi stále méně aktivistů, i když politika sklouzává k podívané, oddanost demokracii je stále hluboká. Jestliže se lidé zaměřují na své soukromí, nelze z toho ukvapeně vyvozovat, že se nezajímají o ráz politického systému. Odklon od politiky a od ideologie není v rozporu s neurčitým, mlhavým, nicméně skutečným konsenzem týkajícím se demokratického režimu. Čirá lhostejnost neznamená lhostejnost vůči demokracii, nýbrž emoční odklon od velkých ideologií, apatii vůči volbám, zevšednění politiky, kdy se z politiky stává jen jakési "ovzduší", ovšem přímo na fóru demokracie. Právě ti, kdo se zajímají jen o soukromou dimenzi života, zůstávají spjati s demokratickým fungováním společnosti svazky utkanými procesem personalizace. Čirá lhostejnost a postmoderní soužití proti-

kladů k sobě patří: lidé nechodí k volbám, ale lpějí na svém volebním právu; nezajímají se o politické programy, ale chtějí, aby existovaly politické strany; nečtou noviny ani knihy, ale záleží jim na svobodě slova. Jak by tomu mohlo být jinak v době komunikací, přemíry výběru a všeobecně rozšířené spotřeby? Proces personalizace působí ve prospěch demokracie, neboť ve všech oblastech usiluje o uznání svobody a plurality. Bez ohledu na svou depolitizaci není homo psychologicus vůči demokracii lhostejný, díky svým nejhlubším aspiracím zůstává jejím nejlepším ručitelem, je to pravý homo democrati-cus. Odůvodnění se ovšem už nehledá v ideologiích, ale v tom je právě jeho síla; ideologické odůvodňování z doby disciplinární bylo nahrazeno existenčním a tolerantním konsenzem, demokracie se stala druhou přirozeností, životním prostředím, ovzduším. "Depolitizace", jíž jsme svědky, jde ruku v ruce s mlčenlivým, mlhavým, nepolitickým schválením demokratického prostoru. D. Bell se strachuje o budoucnost režimů v západní Evropě, ale co tam přitom vidíme? V Itálii se navzdory spektakulárním teroristickým akcím parlamentní režim drží, i když není příliš stabilní; ve Francii po vítězství socialistů nedošlo k žádným třídním střetům a situace se vyvíjí bez konfliktů a bez zvláštního napětí; navzdory hospodářské krizi a desítkám milionů nezaměstnaných není Evropa rozhodně zmítána lítým sociálním

nebo politickým bojem. To by nebylo představitelné, kdybychom v úvahu nebrali působení procesu personalizace, nevzrušené a tolerantní lidi, kteří jsou výsledkem tohoto procesu, a legitimitu, kterou všichni mlčky, ale účinně přiznávají demokratickému uspořádání.
Zbývají rozpory související s rovností. Podle D. Bella se ekonomická krize, jíž procházejí západní společnosti, dá částečné vysvětlit hédonismem, který vyvolává neustálé zvyšování platů, ale i požadavkem rovnosti, který vede ke zvyšování státních sociálních výdajů, které není nijak vy-
154
rovnáváno odpovídajícím nárůstem produktivity. Od druhé světové války se stát díky rozšíření svých funkcí stal ústřední silou ovládající společnost a je stále více nucen uspokojovat veřejné cíle na úkor soukromého sektoru, uspokojovat požadavky kladené jako kolektivní, a již nikoli jako individuální práva - postindustriální společnost je "společnost pospolitá".1 Prožíváme "revoluci požadavku", všecjhny společenské kategorie nyní požadují specifická práva jménem celé skupiny místo jménem jedince: je to "revoluce nových oprávněných nositelů práva" (str. 242) založená na ideálu rovností, který vede ke značnému rozšiřování státních sociálních výdajů (na zdravotnictví, vzdělání, sociální podpory, životní prostředí atd.). Tento příval požadavků se časově shoduje s postmoderní tendencí klást stále větší důraz na služby, na sektor, kde je zvyšování produktivity nejslabší: "Pohlcování stále větší části pracovní síly službami nutně brzdí celkovou produktivitu a růst; tento přesun pracovních sil doprovází náhlý růst cen služeb jak soukromých, tak veřejných."2 Převládání činnosti ve službách, neustálé zvyšování jejich ceny a sociální výdaje, zaopatřovatelské-ho státu vyvolávají strukturální inflaci způsobenou nevyrovnaností produktivity. Hédonismus stejně jako rovnost tak svou "nenasytností" přispívají k prohlubování "trvalé a hluboké" krize: "Demokratická společnost má požadavky, které její produktivní kapacity nemohou uspokojit." (str. 245)
Není možné v rámci této úvahy probrat, byť stručné, povahu ekonomické krize kapitalismu a "sociálního státu". Zdůrazněme pouze paradox, kterým myšlení rozhodně orientované proti marxismu nakonec přejímá jednu z jeho vlastností, neboť kapitalismus je opět rozebí-
1 / Vers la societé post-industrielle, str. 203 a str. 417-418. 2/ Tamt., str. 200.
155
rán na základě objektivních rozporů (i když rozporná je zde kultura, a nikoli už způsoh výroby), na základe víceméně nevyhnutelných zákonů, kvůli nimž prý Spojené státy ztratí svou nadvládu nad světem a prožijí konec století jako "starý rentiér" (str. 223). Nic ovšem ještě není prohráno, ale opatření nutná k tomu, aby se například zaopatřovatelský stát dostal z daňové krize, kde se nyní nachází, tolik protiřečí hédonické a rovnostářské kultuře, že se můžeme "ptát, zda se z toho postindustriální společnost vůbec někdy vyhrabe".1 Když ale D. Bell odděluje rovnost a ekonomiku, zvěcňuje vlastně protiklady kapitalismu a opomíjí pružnost demokratických systémů a invenci a sílu historie. Je evidentní, že existuje napětí mezi rovností a schopností, ale nestačí to k tomu, abychom mohli mluvit o protikladnosti těchto dvou rovin. Co tu ostatně přesně znamená "protikladnost" nebo "rozcházení dvou rovin"? Nic z toho není jednoznačné, neboť toto schéma se vztahuje někdy ke strukturální krizi systému, který nevyhnutelné upadá, a někdy k zadření soukolí, které lze opravit. Rovnost proti užitečnosti? Pozoruhodné je spíše to, že rovnost je hodnota pružná, pře-voditelná do ekonomického jazyka cen a mezd, a tedy přizpůsobitelná podle politické volby. Na jiných místech to ostatně D. Bell přiznává: "Priorita politiky ve smyslu, v jakém ji zde chápeme, je stálá."2 Rovnost se tedy nestaví proti účinnosti, vyskytuje se tam i onde, bodově nebo konjunkturálně - podle toho, jaký je rytmus a tlak požadavků, podle takové nebo onaké politiky rovnosti. Nesmíme hlavně ztrácet ze zřetele, že tam, kde byla demokracie strukturálně potlačena, jsou ekonomické problémy nesrovnatelné větší a vedou společnost v nejlepším případě k nouzi, v nejhorším k naprostému krachu. Rov-
1/ Vers la societé post-industrielle, str. 201. 2/ Tamt., str. 363.
156
nost nevede pouze k dysfunkcím, nutí také politický a ekonomický systém hýbat se, "racionalizovat" se, inovovat, je faktorem ztráty rovnováhy, ale i historické invence. Lze tedy již tušit novouj sociální politiku, která by neměla vést k "minimálnímu státu", nýbrž k předefinování sociální solidarity. Potíže zaopatřovatelského státu, alespoň ve Francii, neohlašují konec sociální politiky přerozdělování, ale možná

konec pevného či homogenního stadia rovnosti, místo něhož dojde k "rozštěpení systému na režim sociálního zabezpečení určený nižším sociálním kategoriím a pojištění pro nejmajetnější vrstvy",1 s výjimkou velkých práv a rizik: rovnost by tak vstoupila do personalizované neboli pružné éry nerovnostář-ského přerozdělování. P. Rosanvallon má pravdu, když současné problémy zaopatřovatelského státu považuje za krizi překračující pouhé finanční potíže a tuší v nich globálnější otřes vztahů společnosti ke státu; naproti tomu je obtížnější s ním souhlasit, když věc interpretuje jako pochybnost o hodnotě rovnosti: "Existuje-li nějaká zásadní pochybnost, která trápí zaopatřovatelský stát, zní takto: je rovnost hodnota, která má ještě nějakou budoucnost?"2 Ve skutečnosti není rovnost jakožto hodnota vůbec zpochybněna, odstraňování nerovností je stále na pořadu dne bez ohledu na obtíže, ostatně nijak nové, jak určit, co je spravedlivé a co nespravedlivé. Dnešní námitky proti welfare state, zejména ve Spojených státech, pramení zejména z toho, že byly zaznamenány špatné dopady byrokratické politiky rovnosti, že mechanismy podpor na zmírnění nerovností jsou neúčinné, že systémy jednotných dávek založené na bezplatnosti a na nej-

l/ A. Mine, L'aprĕs-crise est commencé, Gallimard, 1982, str. 6O. Takto se neopouští kultura rovnosti, ale vyrovnávají se její nedostatky (tamt., str. 4B-61).

2/ V. Rosanvallon, La Crise de l'Etat-providence, Ed. du Scuil, 1981, str. 36.

různějších dotacích vlastně působí proti přerozdělování. Nikoli konec s rovností, ale pokračování v rovnosti pružnějšími a levnějšími prostředky: z toho vycházejí no-vé nápady jako "záporná daň", "pomoc nasměrovaná přímo na potřebnou osobu", zdravotní, vzdělávací, bytové1 "úvěry", řešení, jak rovnost přizpůsobit personalizované společnosti usilující o rozšiřování možností individuální volby. Právě ve chvíli, kdy je poptávka po svobodě větší než poptávka po rovnosti, rovnost opouští moderní a jednotnou fázi a vstupuje do postmoderního věku, kdy se přídavky odstiňují podle skutečných příjmů, kdy se způsoby přerozdělování rozrůzňují a personalizují, kdy vedle sebe existují zároveň systémy individuálního pojištění a systémy sociálního zabezpečení. Kritika bezplat-nosti služeb, pranýřování veřejných monopolů, volání po uvolnění předpisů vztahujících se na služby a po privatizaci těchto služeb, to všechno je naprosto v souladu s postmoderní tendencí dávat přednost svobodě před jed-notným rovnostářstvím, ale také dávat větší odpovědnost jedinci i podnikům tím, že musí být pohyblivější, více inovovat, více si vybírat. Krize sociální demokracie se časově shoduje s postmoderním hnutím za odstraňování individuální i institucionální nepružnosti: méně verti kálních a paternalistických vztahů mezi státem a společností, méně jednotného režimu, více iniciativy, rozmanitosti a odpovědnosti ve společnosti i u jednotlivců, nové sociální politiky s více či méně dlouhodobým výhledem by měly pokračovat ve stejném otevírání, jaké začala už masová spotřeba. Krize zaopatřovatelského státu: prostředek jak rozšířit a zmnohonásobit sociální odpovědnost, prostředek jak posílit úlohu různých sdružení, družstev, místních společenství, jak zredukovat hierar-

1/ H. Lepage, Demain le capitalisme, R. Laffbnt, soll. "Pluriel", 1978, str. 280-292.

chii oddělující stát od společnosti, jak "vedle zvyšování pružnosti jedinců zvýšit pružnost organizací",1 tedy pro-středek, jak stát přizpůsobit postmoderní společnosti zaměřené na individuální svobodu, na blízkost, na rozmanitost. Státu se otevírá možnost vstoupit do cyklu personalizace, naladit se na stejnou vlnu jako mobilní a otevřená společnost, odmítající byrokratickou zkostnatělost, politickou distanci, byť by jí šlo o naše dobro po vzoru sociální demokracie.

1/ P. Rosanvallon, tamt., str. 136.

v

Legrační společnost

Už dlouho se zdůrazňuje, jak hromadné sdělovací prostředky všechno dramatizují: ovzduší krize, nebezpečnost měst a celé země, skandály, katastrofy, srdcervoucí interview, v nichž zdánlivě objektivní informace útočí na naše city, vytvářejí "pseudoudálosti", senzace, napětí. Méně pozornosti vyvolal jiný jev, stejné nový a svým způsobem zcela opačný, přestože se projevuje na všech úrovních každodenního

života, a sice všeobecně rozšířený legrační podtón. Stále častěji se reklama, různé pořady, hesla na demonstracích i móda vyznačují humorným stylem. Komiksy jsou tak oblíbené, že když se jeden deník v San Francisku rozhodl zrušit Schulzův kreslený seriál Peanuts, ztratil spoustu čtenářů. I seriózní publikace se tak či onak tímto jevem nechávají ovlivnit: stačí číst titulky nebo mezititulky v denících, týdenících, nebo dokonce ve vědeckých či filozofických článcích. Akademický tón ustupuje svěžejšímu stylu plnému slovních hříček a žertovných narážek. Umění, které v tomto ohledu všechny ostatní obory předstihlo, už dávno považuje humor za jeden ze svých základních prvků: nelze totiž nevidět humorný náboj a orientaci uměleckých děl např. u Duchampa, v antiumění, u surrealistů, absurdního divadla, pop-artu atd. Tento jev se však už neomezuje jen na úmyslnou tvorbu známek humoru, a to ani v rovině hromadné produkce. Je to jev, který ukazuje, co se nevyhnutelně, ať chceme či nechceme, stane se všemi významy a hodnotami od sexu po bližního, od kultury po politiku. Vznikající neonihilismus, postmoderní nevíra, není ani ateistický, ani smrtící, nýbrž humoristický.
163

Od groteskní komičnosti k humoru "pop"

Naše doba samozřejmě nemá na komiku žádný monopol. Veselí a smích zaujímaly základní místo, které míváme příliš často tendenci podceňovat, ve všech společnostech včetně divošských, neboť etnografie ukazuje, že existují i komické kulty a mýty. Přestože si tedy vlastní způsob převládající komičnosti vyvine každá kultura, jen postmoderní společnost můžeme označit za humoristickou. Jen ona celkové vznikala procesem stírajícím doposud jasný protiklad mezi vážností a nevážností; podobně jako všechny ostatní rozpory zmizel i rozpor mezi komikou a obřadností a místo něj se objevuje celkově značně humoristické ovzduší. Jakmile vznikl stát, komičnost ve společnosti byla protikladem vážnosti obecně závazných norem, posvátností, státu, takže představovala jakýsi druhý svět: ve středověku svět lidového masopustu, v klasicismu svět satirické svobody subjektivního ducha. Dnes se však tato dualita pod sílícím tlakem humornosti rozpouští a humornost zasahuje všechny oblasti společenského života, i kdybychom se tomu vší silou bránili. Masopust a svátky už existují jen jako folklór. Princip společenské jinakosti, který ztělesňovaly, vymizel, a dnes se nám ukazují ve světle, které samo je legrační. Vášnivé pamflety pomalu zanikly, šansoniéři už tolik netáhnou; objevil se nový styl, pohodový a neškodný, který nic nepo-pírá ani nic nesděluje a kterým se vyznačuje humor módy, novinářského psaní, rozhlasových her, reklamy i mnohých kreslených seriálů. Komika už zdaleka není lidovým svátkem ani svátkem duchaplnosti. Stala se všeobecným společenským příkazem, uvolněnou atmosférou, trvalým prostředím, kterému je člověk vystaven i v běžném životě.
Z tohoto pohledu lze od středověku vysledovat tři velké historické fáze komiky, z nichž každá se vyznačovala určitým převládajícím principem. Ve středověku byla lido-
164
vá komická kultura hluboce spjata se svátky a veselicemi masopustního typu, které mimochodem mohly dohromady trvat až tři měsíce v roce. V této souvislosti komika vesměs spadala do kategorie "groteskního realismu",1 založené na principu zlehčování vznešenosti, moci, posvátnosti prostřednictvím přebujelých scén hmotného a tělesného života. Po dobu svátku bylo všechno vyšší, duchovní nebo dokonalé transponováno do nižší dimenze tělesnosti (jídlo, pití, trávení, pohlavní život) a parodováno. Smích byl postaven především na nejrozličnějších formách hrubosti, groteskního zlehčování náboženských rituálů a symbolů, na parodickém překrucování oficiálních kultů, na korunování šašků a jejich svrhávání z trůnu. Během masopustu byla celá hierarchie převrácena vzhůru nohama, šaška lid pomazal za krále a na konci krátkého panování ho zesměšňoval, urážel, bil; během "svátku bláznů" si lidé zvolili maškarního opata, arcibiskupa a papeže, kteří zpívali obscénní a groteskní slova na nápěv liturgických zpěvů, z oltáře udělali stůl pro žranici a místo kadidla používali lejna. Po "mši" nechutná parodie pokračovala, "knězi" běhali ulicemi a házeli výkaly do přihlížejícího davu. Do kostela byl přiveden osel, na jehož počest se sloužila mše: na závěr kněz hýkal a věřící ho napodobovali. Tímto masopustním schématem se až do renesance vyznačovala jak komická literární díla (parodie náboženských dogmat a kultů), tak žerty, vtipkování, kletby a nadávky: smích vždycky souvisel se

znesvěcením posvátna a s porušením oficiálně uznávaných pravidel. Celá středověká komika tedy sklouzává do grotesknosti, kterou rozhodně nesmíme směšo-
1/ Michal] Bachtin, L'0euvre de Francois Rabelais et la culture popu-laire au Moyen Age. el sous la Renaissance, Gallimard, 1970, str. 28-29. (Češ. překl. Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance, Odeon, Praha 1975.) Bachtinova kniha je zásadní dílo ovšem, co se týká dějin lidového humoru té doby. V následujícím textu jsem z této knihy hodně čerpal.
165
vat s moderní parodií, svým způsobem odspolečenště-nou, formální nebo "estetickou". Komické zlehčování maškarou je jakousi symbolikou, v níž podmínkou nového zrození je smrt. Naprostým převrácením, kdy se všechno vznešené a důstojné ocitá v hlubinách tělesnosti, se připravuje vzkříšení, nový začátek po smrti. Středověká komika je "dvojsmyslná", jde v ní o to šířit smrt (zlehčovat, zesměšňovat, urážet, rouhat se), čímž se vde-chuje nové mládí a zahajuje obroda.1
V době klasicismu se tento způsob komičnosti lidového svátku začal rozkládat a zároveň vznikají nové žánry satirické a zábavné komické literatury, které se tradici grotesknosti stále více vzdalují. Smích zbavený legračních prvků, šaškovských hrubostí a přehnanosti svých obscénních a nechutných základů se redukuje na duchaplnost, na čistou ironii zaměřenou na typické mravy a povahy. Komika už není symbolická, nýbrž kritická, ať už v klasických komediích, v satiře, bajce, karikatuře, frašce nebo revui. Tím komika vstupuje do fáze odspolečenštění, zesoukromění, stává se "civilizovanou" a nahodilou. S ochuzováním masopustního světa komika přestává být veřejná a kolektivní, mění se na subjektivní potěšení z té či oné směšné skutečnosti a člověk zůstává vně předmětu zesměšnění, na rozdíl od lidové veselíce, kdy neexistuje žádné rozlišení mezi herci a diváky a která se dotýká všech lidí po celou dobu svátků. Zároveň s tímto zesoukromění smíchu dochází k jeho ukáznění: vývoj moderních forem komiky, jako vtip, ironie, sar-kasmus, musíme chápat jako určité neustálé a téměř nepatrné ovládání projevů těla, podobné v tomto ohledu disciplinárnímu drilu, o němž mluvil Foucault. V obou případech je cílem rozložit hromadné a neuspořádané shromáždění na jednotlivce, odstranit důvěrnost a ko-
1/ M. Bachtin, tamt., str. 30-31.
166
munikaci odporující hierarchii, zavést bariéry a přehrady, zkrotit všechny tělesné funkce, produkovat "poslušná těla", jejichž reakce lze měřit a předvídat. V disciplinárních společnostech byl smích se svými výstřednostmi a bujností, kterému se nikdo nemusí učit a cvičit se v něm, zdiskreditován: v 18. století se veselý smích považuje za nepřístojný a opovrženíhodný a až do 19. století je to něco nevhodného a nízkého, je to nebezpečné a hloupé, podporuje to povrchnost, ba dokonce i obscénnost. Zmechanizovanosti disciplinovaného těla odpovídá oduševnění a zniternění komiky, v obou případech jde o tutéž funkčnost, snažící se ušetřit všechny neuspořádané výdaje, a o týž vývoj vedoucí ke zrodu moderního člověka.
Dnes jsme už překonali éru satiry a její sžíravé komiky. Vždyť komu by prostřednictvím reklamy, módy, různých nových vynálezů, pořadů či kreslených seriálů nedošlo, že převažující a zcela nový tón komiky už není sarkastický, nýbrž hravý? Nastupující způsob humoru se zbavil negativity typické pro satirickou nebo karikující fázi. Místo výsměšného pranýřování spjatého se společností založenou na uznávaných hodnotách dnes máme humor pozitivní a nenucený, komiku teenagerů založenou na bezdůvodné a nenáročné potrhlosti. Humor v reklamě nebo v módě není proti nikomu zaměřen, nevysmívá se, nekritizuje, pouze navozuje opojné ovzduší dobré nálady a pohody bez stinných stránek. Masový humor netkví v hořkosti nebo mrzoutství: dnešní humor zdaleka nemaskuje žádný pesimismus ani není "zdvořilostí ze zoufalství", netouží být nijak hlubokomyslný a líčí nám svět v zářivých barvách. Tradiční vážnost nebo chladnokrevnost anglického humoru ("Pravý humor je vlastní autorům, kteří se tváří vážné a seriózně, ale líčí věci tak, že to vyvolává veselí a smích" - lord Karnes) zmizely zároveň s pečlivým a nestranným popisem skutečnosti ("Humorista je moralista, který se převlékl za vědce" - Berg-
167
son). Komika je dnes plná bizarností a nadsázky, smysl pro detaily a objektivnost anglického stylu ustoupily opájení bodovými reflektory a slogany. Masový humor už nepředstírá lhostejnost a nestrannost, je vábivý, osvěžující a psychedelický, chce být výstižný, vřelý a srdečný. Stačí se o tom přesvědčit

poslechem moderátorů rozhlasových pořadů "pro mladé" (Gérard Klein): humor tam nemá už nic společného s duchaplností, jako by to, co má určitou hloubku, mohlo pokazit ovzduší vzájemné blízkosti. Humor je nyní to, co lidi svádí a sbližuje: W. Allen se umisťuje na žebříčku svůdců v Playboyi. Lidé si tykají, nikdo už nikoho nebere vážně, všechno je "srandovní", objevuje se žertování, které se snaží vyvarovat paternalis-mu, povýšenosti, klasických vtípků, jaké se rozjařeně vyprávějí ke konci hostin. Rozhlasový humor se podobně jako barvy v malbě pop-artu projevuje ve velkých plochách, v tónu evidentních pravd, v prázdné důvěrnosti, v komik-sové "bublině", čím jednodušší a zběžnější, tím lepší. I v běžném životě se vypráví mnohem méně žertovných historek, jako by personalizace každodenního života s těmito ústně šířenými formami opakovaných a kódovaných vyprávění nebyla slučitelná. V upjatějších společnostech se živá tradice opírá o vtipy zaměřené proti poměrně přesným cílům (blázni, druhé pohlaví, vládnoucí moc, některé etnické skupiny): od těchto příliš pevně stavě. ných osnov se teď humor vzdaluje a objevuje se spíše žertování bez jakékoli struktury, bez fackovacích panáků, prázdná legrácka bavící se sama sebou.' Humor jakožto

1/ Prázdný humor bez struktury zasahuje i vlastní vyjádření a rozvíjí se hravou přemírou znaků: dokladem je spousta zvukomaleb, citoslovcí a vymyšlených barbarských slov, která mají hypervýstižně a komicky převádět zvuky světa, "Brumpfs", "hupsíií", "žbluňk", "vrrraoum", "humf" - tyto označující znaky zde už nemají žádný smysl a k ničemu se nevztahují. Komičnost vyplývá z přehnaně nezávislosti jazyka, z prázdnoty znaku, které se zvukově, pravopisně a typograficky navzájem trumfují. Viz P. Fesnault-Deruelle, Récits et discours par la bande, Hachette, 1977, str. 185-199.
168

subjektivní a intersubjektivní svět pozbývá podstaty, neboť je zasažen všeobecně rozšířeným trendem bytostné nestálosti. I duchaplné slovíčkařcní a slovní hříčky ztrácejí své kouzlo: lidé se za slovní hříčku div neomlouvají nebo si vzápětí utahují z vlastní duchaplnosti. Dnes pře vládající způsob humoru.se totiž nesnáší s chápáním věcí a jazyka, s onou nadřazeností, jakou si přisuzuje du-chaplnost. Teď se nosí levná komika "pop", která nenaznačuje žádnou nadřazenost, žádný hierarchický odstup. Noví svůdci ve sdělovacích prostředcích jsou poznamenáni banalizací, desubstancializací, personalizací: burlesk-ní, heroické nebo melodramatické postavy patří minulosti, teď se prosazuje otevřený, nenucený styl se smyslem pro humor. Filmy o Jamesi Bondovi a americké seriály uvádějí na scénu postavy, které se projevují toutéž uvolněnou dynamičností a mimořádnou výkonností. "Nový" hrdina se nebere vážně, skutečnost nedramatizuje a je za všech okolností "nad věcí". Všechna protivenství zmírňuje svým nenuceným a odvážným humorem, přestože se na něj ze všech stran zlo a nebezpečí jen hrne. Jak velí naše doba, hrdina je velice výkonný, ale do svých činů se emocionálně nevkládá. Dnes je nepřípustné brát sám sebe vážně a nikdo nemůže být svůdný, pokud není sympaťák.
Vedle masového euforického a přátelského humoru se rozvíjí také undergroundový způsob humoru, který je sice uvolněný, ale poněkud rozčarovaný, hard. "Člověk na tom musí být opravdu bledě, aby to došlo až tak daleko. Ale to je podmínka sine qua non; jinak byste se zbláznili, jako Iggy Pop, to jest v hlavě naprostý guláš a na rtech přiblblý uslintaný úsměv... A můžou si klidně tvrdit, že peklo je pěkné místečko, kde je teplo a večer co večer koncert Gene Vincenta s Hendrixem - čím později se tam dostaneme, tím líp, ne? Chudé brlohy, jak já vás nenávidím." (Libération) Postmoderní humor nové vlny nesmíme směšovat s černým humorem: jeho tón je mr-
169

zutý, mírně provokuje, upadá do vulgárnosti, okázale dává najevo emancipaci jazyka, námětu, často i sexu. To je ta tvrdá tvář narcismu, který se zde vyžívá v estetické negaci a v metalizované každodennosti. Typickým příkladem jiného žánru humoru hard, tentokrát bez rozčarování, je Mad Max II G. Millera, kde se nerozlučně mísí krajní surovost a komika. Je. to legrace založená na důmyslnosti, na hyperrealistické přehnanosti "primitivních" vědeckofantastických zařízení. Žádné odstíny, humor tu působí silně, nezředěně, ve velkých detailech a zvláštních efektech; děsivost je překonána apoteózou hollywoodského ztvárnění krutosti.

Zároveň v běžném životě dochází k určitému ozdravění, k určité pacifikaci komiky. Převleky, které na venkově byly ještě v 19. století považovány za velmi uznávanou zábavu, už nejsou v módě, s výjimkou maškarních dětských slavností a soukromých večírků. Dříve se venkované bavili tím, že se po vesnici procházeli v převlečení za vojáka, za boháče nebo v šatech opačného pohlaví. Ani pantomima už nemá takový úspěch, přestože dříve nebývalo vzácností, zejména na svatbách, že někdo groteskně kariko-val tchyně.1 Nikdo se už nesměje herdám a rouhavým řečem, neslušnost se postupně všeobecně rozšířila a stala se módou, takže zevšedněla a ztratila schopnost provokovat, protože už není přestupkem. Jediné ve skečích z varieté nebo z kabaretu (Coluche) dokáže ještě neslušnost vypadat směšně, ale to nikoli tím, že by porušovala normu, nýbrž proto, že je prezentována jako zveličení a odraz běžného života. Žertovné kousky, které bývaly v lidovém prostředí 19. století nejoblíbenějším druhem humoru a které se často vyznačovaly určitou krutostí, dnes už nenacházejí žádný ohlas: zesměšnit někoho před ostatní-

1/ Theodore Zeldin, Histoires des paissions francaises, Ed. Recherches, 1979,sv. III, str. 394.

mi se dnes spíše odsuzuje než obdivuje, kdo by se tedy vymýšlel s celým scénářem, jak toho dosáhnout? Dokonce i "šprýmovné předměty", kdysi tolik prodávané, vyšly z módy a nyní zajímají nanejvýš děti: komika dnes vyžaduje víc taktnosti a víc novosti. Doby, kdy se všichni smáli stále stejným žertům, minuly a humor dnes chce spontánnost a "přirozenost".

V posledních dvou třech letech lze nicméně v ulicích nebo na středních školách pozorovat oživování tradice masopustního úterý s maškarními průvody mládeže. Je to nový, vpravdě postmoderní jev: moderní člověk považoval přestrojování za dětinské nebo pošetilé; dnes to už neplatí, takové odmítání se dnes jeví úzkoprsé, strohé, konvenční. Postmoderní postoj nelační tolik po vážné emancipaci, jako po uvolněném oživení a personalizaci plných fantazie. To je pravý smysl tohoto návratu ke karnevalům: nejde vůbec o vzkříšení tradice se vším všudy, nýbrž o typicky narcistický, hyperindividualizovaný a spektakulární jev, který vede k předhánění se v maskách, tretkách, nalíčení a v nejrozličnějším vymódění. Postmoderní "slavnost": hravý způsob další individualistické diferenciace, který však je přesto pozoruhodné vážný, uvážíme-li, kolik péče a vynalézavosti se mu věnuje.

Všechno, v čem je nějaká agresivita, pomalu ztrácí schopnost někoho rozesmát.1 "Křtění" nových studentů na některých vysokých školách se doposud provádí. Aby však bylo toto "přijímání" nováčků legrační, nesmí překročit určitou mez agresivity: jinak by vypadalo jako zná-

l/ V tisku nebo v kresleném humoru (Wolinski, Reisor, Cahu, Gébé) pozorujeme opačnou tendenci, bezprecedentní vystupňování krutosti karikatur, "hloupého a zlého" humoru, což ovšem procesu zmírňování mravů nijak neprotiřečí: krutý humor se může volně projevovat tím víc, čím mírnější jsou lidské vztahy a mravy. Vulgárnost a obscénnost se znovu objevují ve formě humoru, ačkoli jinak je všeobecným krédem hygiena a o své tělo všichni neustále pečují a dbají.

silnění, na němž není nic směšného. Nezvratným procesem "zmírňování mravů", o němž mluvil Tocqueville, se komika stává neslučitelnou s krutými radovánkami dřívějších dob: nejen že by se už nikdo nesmál pálení koček, jak bývalo zvykem v 16. století na svatého Jana,1 ale ani dětem se už vůbec nelíbí trápit zvířata, což dříve dělávaly ve všech civilizacích. Komika se oduševňuje a zároveň obezřetně šetří bližního: musíme zdůraznit, že legrace na úkor druhého se nyní zavrhuje, což je společensky nový jev. Bližní přestávají být oblíbeným terčem sarkasmu, chybám a nectnostem druhých se smějeme mnohem méně: v 19. století a v první polovině 20. století si lidé utahovali z přátel nebo sousedů a z jejich neštěstí (například z nasazených parohů), ze všeho, v čem se odchylovali od normy. Dnes to našim bližním tolik nehrozí, a to vlastně v době, kdy, jak uvidíme, obraz bližního ztrácí svou pevnost a začíná být legrační svou ojedinělostí. Tak jako se v rovině hromadných znaků místo satiričnosti objevil hravý humor, i z každodenního života se vytrácí posměšná kritika bližního. Ztrácí svou směš-nost, jak to odpovídá psychologické osobnosti lačnící po přátelské srdečnosti a mezilidské komunikaci.

Zároveň se oblíbeným terčem humoru, předmětem výsměchu a znevažování sama sebe stává naše Já, jak dokazují filmy W. Allena. Komická postava už nevychází z grotesky (B. Keaton, Ch. Chaplin, bratři Marxové), její směš-nost už nepramení ani z nepřizpůsobivosti, ani z převrácené logiky, nýbrž z vlastní reflexivnosti, z nadměrného narcistického, libidinózního a tělesného sebeuvědomění. Groteskní postava neví, jak ji vnímají druzí: je směšná, aniž o tom ví nebo aniž to chce, aniž se pozoruje. Komické jsou absurdní situace, do nichž se dostává, a nevy-

1 / Norbert Elias, La Civilisation des moeurs, Le livre de poche "Plu-riel", str. 541.

hnutelná řada gagů, které způsobí. Naopak u narcistic kého humoru je Woody Allen směšný tím, jak se nepřestává rozebírat, jak pitvá vlastní směšnost, jak nastavuje sám sobě i divákovi zrcadlo svého zneváženého Já. Předmětem humoru je tedy Ego, vlastní vědomí, a už nikoli nectnosti bližního nebo podivné situace.

Paradoxně právě s legrační společností nastává fáze, v níž je smích likvidován: poprvé zde funguje něco, čemu se daří postupně lidi připravovat o chuť se smát. Navzdory tomu, že bývalo záhodno dobře se chovat a smích byl morálně odsuzován, se okázalý, bláznivý smích a výbuchy veselí nikdy nepřestaly vyskytovat ve všech společenských třídách. V 19. století mívalo publikum kabare-tů ve zvyku při představení vesele na účinkující pokřikovat, hlasitě se smát, nahlas vykřikovat poznámky a vtípky. Ještě nedávno podobné ovzduší existovalo v některých lidových biografech: Fellini tuto atmosféru plnou života a více či méně obhroublého smíchu vylíčil v jedné scéně svého filmu Roma. Z představení J. Pujola (Pétomana) musely ošetřovatelky vynášet ženy, které opravdu div neumřely smíchy; Feydeauovy frašky vyvolávaly takové výbuchy smíchu, že herci někdy kvůli hluku v sále museli konec hry předvádět pantomimicky.1 Kde to všechno je dnes, kdy se ze školních tříd vytrácí kravál, kdy ve městech utichlo dryáčnické pokřikování trhovců a šarlatánů, kdy místo kina pro celou čtvrť jsou kina kapesní, klubová, kdy reproduktory zábavních podniků přehlušují lidský hlas, kdy hudební kulisa oživuje nevtíravé ticho restaurací a supermarketů? Proč bychom si jinak tolik všímali výbuchů veselí, než proto, že jsme si pomalu odvykli slyšet spontánní smích, dřív tak častý? S tím, jak zvukové zaneřádění zasahuje celé město, smích postupně utichá a lidé umlkají. Jen děti zřejmě ještě na nějaký čas

11 Th. Zeldin, tamt., str. 399 a 408.

téhle podivuhodné zdrženlivosti unikly. Nezbývá než konstatovat: nejprve vymizelo sváteční veselí, nyní pomalu mizí nemístné výbuchy smíchu. Vstoupili jsme do fáze ochuzování smíchu, která souvisí s nástupem neonarcis-mu. Personalizace vede ke všeobecnému nezájmu o společenské hodnoty a ke kultu seberealizace, takže se lidé uzavírají sami do sebe; způsobuje nejen odklon od veřejného života, ale i od soukromé sféry, které se zmocňují stále častější deprese a narcistické neurózy; nakonec proces personalizace vyprodukuje člověka podobného přízraku, tu nad věcí a apatického, a vzápětí zbaveného pocitu, že vůbec existuje. Nelze tedy nevidět, že masová lhostejnost, ztráta motivací, šíření existenciální prázdnoty a postupné vymírání smíchu spolu souvisejí: ve všech těchto jevech se projevuje stejná ztráta vitality, stejné vyhasínání spontánností, stejné umlčování emocí, stejné narcistické pohroužení do sebe. Instituce ztrácejí emocionální náboj a smích má tendenci se zmírňovat a slábnout. Ačkoli naše společnost staví do popředí hodnoty související se vzájemnou komunikací, člověk jako takový už necítí potřebu se projevovat otevřeným smíchem, o němž lidová moudrost praví, že je tak "nakažlivý". V narcistické společnosti se vzájemné komunikování mezi lidmi zřeklo okázalých znaků, více se zniterňuje nebo psychologizuje; ústup smíchu je jen jedním z projevů odspolečenšťování různých forem komunikace, projevem nenásilné postmoderní izolace. Za dnešním zeslábnutím smíchu je něco jiného než zdvořilá zdrženlivost: jsme zasaženi přímo ve své schopnosti se smát, podobné jako nás hédonismus zasáhl oslabením vůle. Vyvlastnění, desubstancializace člověka se neomezuje jen na práci, ale nyní zasahuje jeho jednotu, jeho vůli, jeho veselost. Postmoderní člověk pohroužený sám do sebe je stále neschopnější "vybuchnout" smíchy, vystoupit sám ze sebe, pocítit nadšení, poddat se své radosti. Schopnost se smát se ztrácí, místo bezuzdného smíchu máme jen "jistý

úsměv": "krásná doba" teprve začíná, civilizace pokračuje ve svém díle a vytváří narcistické lidstvo bez

bujnosti, bez smíchu, ale přesycené známkami humoru.

Metareklama

Povahu dnešního humoru patrně nejlépe ukazuje reklama: z reklamních filmů, billboardů a textů se pozvolna vytrácí mentorský a strohý tón a jejich styl je plný slovních hříček, narážek na slavné výroky, pastišů (Renault Fuego: "Automobil, který jezdí rychleji než jeho stín"), legračních kresbiček (panáček Michelin nebo Esso), způsobu psaní vypůjčeného z kreslených seriálů, paradoxů ("Podívejte se, není nic vidět" - reklama na průhlednou lepicí pásku), homofonie, legračního přehánění, gagů, zkrátka prázdného a lehkého humorného tónu na hony vzdáleného jízlivé ironii. "Žijte z lásky a z Gini" neznamená vůbec nic, není to ani megalomanie, je to humorná forma někde mezi podněcováním a nesmyslem. Reklamní šot určitě není nihilistický, neupadá do slovní zmatenosti ani do naprosté iracionality, protože jeho poselství je vedeno snahou ukázat kladnou hodnotu výrobku. V tom jsou meze reklamní nesmyslnosti: všechno nemůže být dovoleno, výstřednost musí nakonec sloužit k tomu, aby image výrobku byl přitažlivější. I tak však reklama může v absurditě, ve hře smyslu a nesmyslu zacházet dost daleko, a to v prostoru, kde sice cílem bezesporu je upozornit na určitou značku, ale který se, a to je podstatné, ve skutečnosti nesnaží o věrohodnost. Je to paradox: reklama, které se ze všech stran vyčítá, že je nástrojem indoktrinace a ideologického ohlupování, se sama prostředků takovéhoto vštěpování zřekla. Ve svých pokročilých, humoristických formách reklama nic neříká, baví se sama sebou: skutečná reklama se vysmívá reklamě, smyslu i nesmyslu, odstraňuje dimenzi pravdivosti, a v tom je její síla. S určitou jasnozřivostí reklama upus-
175
tila od pedagogiky, od důrazu na smysl; čím víc někdo poučuje, tím méně ho lidé poslouchají: v legračním tónu je realita výrobku vystižena tím spíše, že je vylíčena na pozadí spektakulární nepravděpodobnosti a neskutečnosti. Nudný přesvědčující tón mizí, zbývá z něj jen mihotavá stopa, jméno výrobku, a to je to nejpodstatnější.

Reklamní humor říká pravdu o reklamě, totiž tu, že reklama není ani vyprávěním, ani poselstvím, že není ani mytická, ani ideologická: jakožto forma, prázdná stejně jako velké společenské instituce a hodnoty, reklama nic nevypráví, zplošťuje smysl, odstraňuje tragickou absurditu, jejím vzorem je spíše kreslený film. Všude v časopisech, na reklamních panelech na ulici i v metru nás obklopuje vlna surrealismu zbavená veškeré tajem-nosti, veškeré hloubky, takže jsme vystaveni rozčarovanému opojení prázdnotou a neškodností: Disneyland tady a teď. Když se humor stává převládající formou, ideologie se svými pevně danými protiklady a hesly vyvedenými hůlkovým písmem1 se vytrácí. I když ve fungování reklamy lze samozřejmě rozeznat určitý ideologický obsah, ve své humorné specifičnosti ideologickou dimenzi podkopává, a tím ji odvádí od původního zaměření. Zatímco ideologie je zaměřena na Všeobecno a říká Pravdu, reklamní humor je někde mimo pravdivost a lživost, mimo významná slova a znaky, mimo rozlišující protiklady. Humoristický tón podkopává nároky na nějaký smysl, zbavuje vše obsahu: místo ideologického poselství tu máme humornou ztrátu podstaty, vztah ke skutečnosti byl pohlcen. Místo glorifikace smyslu je zde hravé znevažování, logika nepravděpodobnosti.

Svým lehkým a nesoustavným tónem se reklama vymezuje jako reklama ještě dříve, než se vůbec pokusí pře-

l/ C. Lefort, "Esquisse d'une genese de 1' idéologie dans les sociétés modernes", Textures 1974, 8-9. Převzato z Lea Formes de 1'hisloire, Gallimard, Paris 1978.

176

svědčovat a podněcovat ke spotřebě: prvním poselstvím reklamního média je samo toto médium - v tomto ohledu je reklama reklamou na druhou. Kategorie odcizení a ideologie zde přestávají platit: probíhá tu nový proces, který vůbec nikoho nemystifikuje zakrýváním svých mechanismů, nýbrž se naopak předvádí jako "mystifikace" nehoráznými tvrzeními, jimiž znaky pravdivosti sama popírá. Reklama tudíž nemá mnoho společného s funkcemi tradičně připisovanými ideologii, jako je zakrývání skutečnosti, vštěpování obsahů, iluze subjektu. I kdyby to mělo ranit naše dnešní uvědomění, které je

značně ostře zaměřeno proti reklamě, nesmíme se obávat reklamu v její humorné verzi považovat za součást širokého "revolučního" hnutí kritiky iluzí, které začalo mnohem dříve, nejprve v malířství, a pak po celé 20. století pokračovalo v literatuře, v divadle a v experimentálním filmu. Nelze ovšem nevidět, že reklama zachovává klasickou scénografii, zůstává čitelná ihned a žádné formální zpracování její čitelnost nenarušuje. Obraz i text jsou v ní dál omezovány rámcem určitého vyprávění-zobrazení. Zachovává zkrátka všechno, co se avantgardní hnutí tolik snažilo rozmetat. Navzdory těmto významným rozdílům humorný tón reklamu posunul někam, kde už nejde o klasické svádění. Humor spočívá v odstupu, brání divákovi "poselství" reklamy bezvýhradně podlehnout, stojí v cestě snění za bílého dne a procesu ztotožnění. Což právě toto distancováni se není dílem moderního umění? Což tvorbu velkých estetických děl skrz naskrz neprodchla právě kritika iluzí, svádění? U Cézanna, u kubismu, abstraktního umění nebo u divadla od dob Brechtových umění přestává fungovat v rejstříku nápodoby a ztotožnění, jeví se jako čistě pikturální nebo divadelní prostor, a už nikoli jako věrný dvojník skutečnosti. Stejně tak i u humoru se reklamní scéna odděluje od toho, o čem vlastně mluví, nabývá určité samostatnosti a stává se reklamním dílem, jehož forma je jakýmsi
177
kompromisem mezi klasickým zobrazením a moderním odstupem.
Tuto kritiku iluzí a kouzel hloubky je třeba zasadit do mnohem delšího časového úseku moderních společností, které se ve svém historickém experimentování vyznačují tím, že odvrhly jakýkoli vnější vzor, transcendentní či přijatý, a že pojaly záměr společnosti založené a vytvořené sama sebou. Ve společnosti, jejímž úmyslem je samu sebe zcela ovládat, utvářet se a vidět se ze své vlastní pozice, ztrácejí všechny formy iluze převahu a jsou odsouzeny k zániku jakožto poslední stopa společenské heteronomie. Zobrazení zachovávající jistou mirnetickou věrnost a snažící se diváka svést a vyvlastnit nemůže přetrvávat v systémech, které odmítají jakýkoli přejatý základ nebo vnějšnost. Všude dochází k témuž osamostatňování nebo k odstraňování transcendentních vzorů: se zavedením kapitalismu a tržního hospodářství se výroba vymaňuje ze starodávných tradic, zvyků a způsobů řízení; s demokratickým státem a zásadou svrchovanosti lidu se moc osvobozuje od svých dříve posvátných základů; s moderním uměním se formy zříkají zobrazující svůdnosti, iluze nápodoby a jejich pochopitelnost nevychází z ničeho mimo ně, nýbrž přímo z nich. Zasadíme-li humornost do těchto širších souvislostí, stává se jen jednou z podob celkového procesu odstraňování iluzí a autonomizace společenských vztahů. A když se reklama ukazuje jako reklama, pouze se tím připojuje k dávnému dílu usilujícímu o vznik zcela průhledné společnosti bez hloubky, společnosti, která je sama sobě zcela transparentní a která je navzdory svému srdečnému humoru cynická.
Z krátkodobějšího hlediska musíme odstranění iluze způsobené humorným tónem považovat za jednu z forem participace, která se dnes vyskytuje ve všech rovinách společnosti. Vždyť zásadou otevřené společnosti je nechat lidi participovat, podílet se, vybízet je k aktivitě
178
a k dynamičnosti a vrátit jim postavení toho, kdo činí rozhodnutí. Oddávání se iluzím a odevzdanost člověka, která je k němu nezbytná, tedy přestávají být slučitelné se systémem fungujícím za základě individuální volby a samoobslužnosti. Autoritářská výchova a těžkopádné formy manipulace lidmi a jejich drilu jsou nyní zastaralé, protože neberou v úvahu činorodost a idiosynkrazie člověka. Na druhé straně humornost a z ní vyplývající odstup mezi člověkem a informací odpovídají způsobu fungování systému, který od lidí vyžaduje alespoň minimální činorodost: není totiž humoru, který by od člověka, jemuž je určen, nevyžadoval alespoň trošičku psychické aktivity. Doby hromadného přesvědčování, doby, kdy se všichni museli mechanicky zařadit do jednoho šiku, zmizely; oddávání se iluzím a mechanismy slepého ztotožnění vyšly z módy; s humorností reklama využívá duševní spoluúčast lidí, obrací se na ně více či méně nenápadnými "kulturními" narážkami jako na osvícené lidi. Tím vstupuje do své kybernetické fáze.

Móda: hravá parodie

Dalším vynikajícím ukazatelem humornosti je móda. Stačí prolistovat pár módních časopisů a pozorovat

výlohy: trička s legračními nápisy nebo obrázky, jachtařský styl, ponožky s odznaky v podobě eskymáka nebo slona ("Všedním ponožkám chybí vtip - dodejte si osobitosti odznáčkem ve vašich barvách"), uličnické čepice, účes na ježka, flitry a hvězdičky na nalíčenou tvář, štrasové brýle atd. "Život je příliš krátký, než aby se člověk oblékal smutně." Zrušením všeho, co zavání seriózností, která se zřejmě podobně jako smrt stala v naší společnosti něčím zakázaným, móda odstraňuje poslední zbytky upjatého a disciplinovaného světa a stává se hromadně humorná. Dneska elegance a distingovanost vypadají afektovaně, proto vývojově konfekce zvítězila nad elegantní
179
módou krejčovských salonů. Vkus a velký styl nahradila "legračnost": humorná doba překonala dobu estetickou.
Už od dvacátých let ovšem móda neustále "osvobozovala" ženský vzhled, vytvářela "mladý" styl, vzdalovala se od okázalosti, vymýšlela výstřední nebo "zábavné" modely (např. u E. Schiaparelliho). Vcelku však dámská móda byla až do šedesátých let stále ještě poplatná vytříbené estetice a oceňovala se nevtíravá a vybraná elegance svým způsobem přizpůsobená pánské módě elegána Brummella. Tyto doby opouštíme, jak muži tak ženy: místo nich se objevila kultura fantazie, humor se v oblékání stal jednou z hlavních hodnot. Elegance už nespočívá v tom, že budete nosit poslední výkřik módy, nýbrž (pokud jde o vůdčí postavy v módě) ve spikleneckém mrknutí, v nezávislosti na stereotypech, v osobitém, promyšleně zvláštním vzhledu, jemuž se nyní říká look, nebo (pokud jde o obyčejné lidi) ve vzhledu všedním a uvolněném. Pro pár lidí tedy stále více hypernarcistické originálnosti, pro většinu stále více nenucené nebo uvolněné uniformity: narcistická společnost odráží rozdělení světa módy, rozmělnění jejích kritérií a požadavků, pokojné soužití různých stylů. Je konec s velkými skandály, s vylučováním nějakého stylu z elegance, teď nezbývá než být sám sebou, s vkusem nebo bez něj, ale rozhodně s humorem. Můžete si dovolit cokoli, nosit cokoli, začínat znovu s čímkoli. Nastal čas módy "na druhou": móda je personalizovaná, došlo k její desubstancializaci, už v ni o nic nejde a pro nikoho není výzvou. Móda "retro", která se objevila v posledních letech, je v tomto ohledu příznačná. Móda retro, kdy se nosí padesátá léta, šedesátá léta i nejrůznější hábity z kterékoli doby, se nepodobá žádné jiné módě v tom, že už není definována přísnými a novými zákony, nýbrž pouze pružným odkazem na minulost a vzkříšením zaniklých znaků módy, které mezi sebou lze volně kombinovat. V tomto
18O
smyslu je móda retro přizpůsobena personalizované spo lečnosti, toužící uvolnit strohé rámce a být v zásadě pružná. Paradoxně tedy móda retro svým hravým kultem rninulosti nejvíce odpovídá tomu, jak funge přítomnost. Retro jako antimóda nebo nemóda ovšem neznamená, že nastal konec módy, nýbrž to, že móda vstoupila do humorné nebo parodické fáze, stejně jako umění anti-art vždy jen reprodukovalo a rozšiřovalo uměleckou oblast tím, že do ní začlenilo dimenzi humoru. Osudem antisystémů je nyní projevovat se humorně. Móda retro nemá žádný obsah, nic neznamená, usilovně se jakousi mírnou parodií snaží jasně formulovat a přeexponovat znaky zastaralé módy. Toto poněkud zkarikované oživení staré módy není nijak nostalgické, spíše jde o meta-systémovou záležitost: retro inscenuje celý systém módy a v jakémsi opakování a napodobení na druhou je příznakem samotné módy. I zde je posledním stadiem znaků okamžik, kdy představují samy sebe, kdy jsou působením metalogiky humorného typu samy svým obrazem, neboť zrcadlením zesměšňují samy sebe. To je další pa-radox společností založených na inovaci: od jisté meze ve vývoji systémů nastává obrácení do sebe. Zatímco modernismus byl založen na dobrodružství a výzkumu, postmodernismus spočívá na znovunabývání, na tom, že každý představuje sám sebe - humorně, jde-li o společenské systémy, narcisticky, jde-li o systémy psychické. Místo běhu kupředu teď opět objevujeme vlastní základy a stará- me se o svůj vnitřní rozvoj.
"Nic není v módě tak, jako tvářit se, že se o módu vůbec nestaráme. Takže si s povýšeností někoho, kdo se navždy zřekl hrubě zjevných vymyšleností a hájí nejklasičtější pohodlnost pracovních oděvů, navlékneme baletní trikot nebo maoistickou blůzu. A jakoby nic se ve svých vhodně doplněných boxerských šortkách nebo šatech zdravotní sestry dostáváme přímo na módní špičku." Od doby, kdy do módy přišly džíny, móda neustále prosazuje
181
šaty ze světa práce, armády, sportu. Lacláče, maskáče, malířské kombinézy, vojenské bundy a

námořnické kabátky, sportovní soupravy na jogging, selské sukně - povrchnost se snoubí se seriózností a s funkčností, móda se opičí po světě práce a tím přejímá jasně parodický styl. Napodobováním užitkového oblečení móda stírá své znaky, slavnostnost "dobrého vychování" mizí, formy ztrácejí, co v nich mohlo být strojeného a afektovaného, móda přestává být opakem toho, co módou není, přesně ve stylu všude se projevujícího popíráni protikladů. Dnes je v módě nedbalost, uvolněnost; všechno nové musí vypadat opotřebovaně, všechno promyšlené musí vypadat spontánně. Nejvytříbenější móda nápodobuje a paroduje přirozenost, jak to odpovídá postmodernímu uvolňování škrobenosti institucí a mravů. Když už móda není vysoce oceňovanou záležitostí, její styl začíná být vlivem prázdného a neutralizovaného napodobování humorný.

Předmětem parodie není pouze práce, přirozenost nebo samotná móda: zhumorňujícím procesem je zasažena veškerá kultura a jakákoli kultura. Odtud například móda černošských copánků: to, co bývalo rituální a tradiční, je recyklováno do módy, čímž to ztrácí svou pravou podstatu a stává se maškarádou. Taková je nová tvář etnocidy: po vyhlazení exotických kultur a populací následuje humoristický neokolonialismus. Běloši nedokázali respektovat, co bylo mimo ně, a nyní už ani to, co je uvnitř: náš vztah k druhému již není vylučováním nebo vyhošťováním, protože postmoderní společnost příliš lační po všem novém, než aby něco vyhazovala. Všechno naopak přijímáme, vyhrabáváme a pohlcujeme cokoli, ale za cenu nevázaného zesměšnění druhého. Bez ohledu na naše subjektivní rozpoložení nabývá zpodobení druhého prostřednictvím módy legrační formu, protože je zbaveno veškerého kulturního významu a řídí se pouze logikou novoty pro novotu. Není to pohrdání, nýbrž nevyhnutelná parodie nezávislá na našich úmyslech.

182

V posledních letech se nepozorovatelně v módě objevilo něco úplně nového a navíc masového; nyní si totiž šaty přisvojují psané slovo. Na džínách, košilích, svetrech se nepokrytě vystavují značky a nápisy, na tričkách se okázale ukazují písmena, hesla, holé věty, slogany. Úplná typografická invaze. Je to reklamní záležitost? Tím by se otázka příliš zúžila, protože nápisy často se jménem nebo s produkcí výrobců nemají nic společného. Je to snad snaha překonat hromadnou anonymitu, dát najevo svou příslušnost k nějaké skupině, věkové třídě, projevit svou kulturní nebo regionální identitu? Ani to ne, protože každý nosí kdykoli cokoli, bez ohledu na vyhlašovanou identitu. Ve skutečnosti tím, že do sebe móda zahrnula i písmo, posunula své hranice, rozšířila pole možných kombinací. Tím ovšem byl písmu, kultuře, smyslu, příslušnosti přiřazen koeficient humornosti. Znaky jsou odděleny od svých významů, od svého použití, od své funkce, od svého podkladu, a zůstává jen parodická hra, paradoxní celek, kde šaty zhumorňují psané slovo a psané slovo_zhumorňuje šaty: něco jako přestrojený Gutenberg v kresleném seriálu.

Všechno, co spadá do oblasti módy, je humorné, ale zároveň stejný osud potkává i všechno, co z módy vyšlo. Co může být směšnějšího a zábavnějšího než šaty a účesy, které byly před několika lety tak úžasné? Co nedávno nebo dávno vyšlo z módy, je k smíchu, jako by bylo potřeba určitého časového odstupu, aby si lidé uvědomili zásadní legračnost módy. Lehkému, uvolněnému a živému humoru současnosti odpovídá nechtěná a mírně škrobená legračnost toho, co z módy už vyšlo. Je-li tedy móda systém humorný, není to pouze kvůli věcem víceméně nahodilým, nýbrž přímo svým fungováním, svou logikou nekonečného prosazování něčeho nového nebo pseudo-nového a současně logikou vyřazování forem. Móda je struktura humoristická, nikoli estetická, v tom, že v ní všechno - jak nové, tak staré - nabývá nevyhnutelně urči-

183

tého koeficientu "legračnosti", a to v závislosti na jejím procesu neustálé a cyklické inovace. Není novinky, která by nevypadala frivolně, zvláštně a zábavně; není "retro", které by nevbuzovalo úsměv. Stejné jako reklama, ani móda nic neříká, je prázdnou strukturou, takže by bylo mylné v ní vidět moderní podobu mýtu. Příkazem módy není vyprávět nebo umožňovat snění, nýbrž měnit, měnit jen pro pouhou změnu, a móda existuje jedině prostřednictvím tohoto neustálého procesu deklasování forem. Tím ovšem vyjadřuje nejpodstatnější rys našich historických systémů založených na zrychleném experimentování a svým hravým a bezstarostným způsobem ukazuje, jak fungují. Hybnou silou módy je opravdu změna, ale spíše jen v jejích formách než obsahu: móda sice inovuje, ale především změnu

paroduje, karikuje inovaci rytmem svých změn, zrychlováním svých cyklů, směšováním novoty s propagováním chvilkových novinek, předstíráním, že každou sezónu přichází s něčím zásadně novým. Móda, velká a neškodná parodie naší doby, navzdory své posedlosti novostí a svou dynamikou, která způsobuje zastarávání znaků, není smrtící ani sebevražedná (R. Konig), je pouze humoristická.

Zhumorňováni a hédonická společnost

Proces zhumorňování nemá nic společného s pomíjivou módností. Naše společnosti jsou tímto procesem ovlivňovány trvale a zásadně: tím, že uvolňuje a zbavuje upjatos-ti, tvoří totiž humornost součást rozsáhlé a mnohotvárné soustavy, která ve všech oblastech vede k změkčování nebo personalizování pevných a omezujících struktur. Místo přinucovacích příkazů, hierarchického odstupu a ideologické přísnosti nastupuje díky humoru blízkost a uvolnění, vlastní pružné a otevřené společnosti. Humornost povoluje fantazii, čímž odlehčuje všechna poselství a vde-
184
chuje jim určitou rytmiku a dynamiku, které zcela odpovídají prosazovanému kultu přirozenosti a mládí. Dí ky humornosti zní všechno "mladě" a svěže, závažnost a těžkopádnost smyslu mizí; humornost je pro poselství tím, čím je pro tělo "linie" a "forma". Stejně jako v systému vyžadujícím neustálou pohyblivost a pohotovost začíná být "zakázána" obéznost, vytrácejí se i okázalé projevy, které nejsou slučitelné s požadavkem operativnosti a rychlosti naší doby. Všechno musí být nárazové, okamžité, místo těžkopádnosti se prosazuje "život", psychedelické záblesky, štíhlost znaků: humorností se smysl elektrizuje.

Humorističnost, veselá tvář procesu personalizace, tak jak se projevuje v dnešní době, je neodmyslitelná od konzumního věku. Právě rozmach potřeb a s ním související hédonická kultura umožnily jak rozvoj humorného tónu, tak deklasování obřadných forem komunikace. Společnost, jejíž základní hodnotou se stává štěstí mas, je nevyhnutelně vedena k tomu, aby ve velkém produkovala i konzumovala znaky přizpůsobené tomuto novému étosu, tedy poselství veselá, šťastná, schopná kdykoli co největšímu počtu poskytnout přímé potěšení. Humornost je vpravdě doplněk, "vtipné kořeni" masového hédonismu, pokud ji ovšem nesměšujeme s věčným nástrojem kapitálu určeným k podněcování spotřeby. Legrační poselství a sdělení sice odpovídají zájmům marketingu, ale otázka zní: proč? Proč je dnes taková vlna obliby komiksů i mezi dospělými, ačkoli ještě nedávno byly kreslené seriály ve Francii ignorovány nebo v opovržení? Proč se dnes tisk tak hemží legračními a zlehčujícími titulky? Proč humoristické šoty nahradily kdysi "realistickou" a upovídanou reklamu, vážnou a s těžkopádným textem? To nelze vysvětlit pouhým příkazem prodávat, pouhým pokrokem v designu nebo v reklamních technikách. Jestliže se humornost prosadila a ujala, je to tím, že odpovídá novým hodnotám, novému vkusu (a nejen zájmům
185
jedné třídy), novému typu individuality, která po padesáti letech socializace konzumací baží po zábavě a uvolnění a je alergická na slavnostnost smyslu. Euforický humor určený široké veřejnosti ovšem nevznikl zároveň s konzumní společností: ve Spojených státech existuje trh kreslených seriáiů od začátku století, ve stejné době slaví úspěchy kreslený film, vtipné reklamy se objevují kolem roku 1900 ("pneumatika Michelin pije překážky", bodrá postavička "Pana Lustucru", legrácky trojice "Ripolin"). Zevšeobecnění a legitimizace hravého humoru však budou možné až s revolucí potřeb a s nástupem nových hédonických cílů.

Dnes chce být humor "přirozený" a osvěžující: dopisy čtenářů, články "in" například v Libération nebo v Actuel jsou plné vykřičníků, citoslovcí, hovorových a přímých obratů, humor nesmí.nikdy vypadat promyšleně nebo příliš intelektuálně: "Od A - vyslovte jako ej - do W - dabljů, od AC/DC po Wild Horses, všechno, co musíte vědět o hardrockových skupinách, abyste na silvestrovském mejdanu u řiditelovic dcery nevypadali jako blbci. Nebudu vám to říkat dvakrát. Tak šupajdy k penálům, dětičky, a pište si!" (Libération) Humornost se už neztotožňuje s taktem, s měšťáckou elegancí společenského chování, přehání hovorovou řeč, sklouzává do důvěrnosti, a nedbalosti. U tohoto jevu, jehož původ musíme hledat ve všeobecném vývoji způsobu života, nikoli v boji za skvělé postavení, by vysvětlení

třídním bojem o symbolickou převahu bylo jen povrchní. Humornost, která zdaleka není nástrojem kulturní ušlechtilosti, odstraňuje vybranost a důstojnost znaků z dřívějších dob, ruší hierarchické odstupňování a rozdělení a místo něj zavádí uvolněnou banalizaci, která se teď stává kulturní hodnotou. Neměli bychom se přiklánět ani k marxistickým nářkům, že veselých představení je tím víc, čím monotónnější a chudší je skutečnost, a že přemíra hravosti ve skutečnosti kompenzuje a skrývá každodenní úzkost. Ve skutečnosti hu-

186

mornost, která je svou hravou desubstancializací a neutralizací v zásadě činitelem demokratizace diskurzů, způsobuje uvolňování znaků, odlehčuje je a zbavuje veškeré závažnosti. Táto demokratizace nespočívá ani tak v působení rovnostářské ideologie jako v rozmachu konzumní společnosti, která rozšiřuje individuální vášně, vzbuzuje masovou touhu žít svobodně hned teď a zároveň zavrhuje striktní formy. Kultura spontánnosti, free style, jehož je dnešní humor pouze jedním projevem, kráčí ruku v ruce s hédonickým individualismem; z historického hlediska byla umožněna jedině díky inflačnímu ideálu individuální svobody v personalizovaných společnostech. Humor, který se dnes objevuje téměř všude, však není naprosto nový historický vynález. Ať už je humor "pop" jakkoli nový, souvisí ještě s určitým zvláštním rozpoložením staršího původu, se smyslem pro humor rozšířeným v 18. a 19. století zejména v Anglii. Svou přátelskou družností totiž dnešní humor souvisí s klasickým humorem, který sám byl už mnohdy shovívavý a přívětivý; dnešní humor však vyplývá z hédonické socializace, zatímco klasický humor musíme spojovat s nástupem individua-listických společností, s oním novým společenským významem lidského jedince vzhledem ke kolektivnímu celku, který zčásti přispěl ke zkrocení a zdiskreditování násilí. Na rozdíl od ironie se humor projevuje jako postoj ukazující jakousi, byť možná předstíranou, sympatii, spřízněnost se svým terčem: smějeme se s ním, a nikoli jemu. Jak nespojovat tento citový prvek humoru, toto jeho subjektivní zabarvení, s všeobecnou humanizací mezilidských vztahů související s přechodem západních společností na demokraticko-individualistický řád? Dochází ke zmiňování komiky, stejně jako došlo ke zmírnění trestů, jako se zmírnilo krvavé násilí; dnes pouze pokračujeme v tomto umoudřování trochu jinak. "Smutný optimismus a veselý pesimismus" (R. Escarpit), sense of humour, spočívá ve zdůrazňování směšné stránky věcí

187

zejména v těžkých životních chvílích, v žertování bez ohledu na strastiplné události. I dnes, kdy se převládající tón komiky poněkud posunuje, je "důstojný" humor stále oceňován: například americké válečné filmy někdy bývají mistrovskou ukázkou umění, jak uvést na scénu bezvýznamné hrdiny, jejichž chladnokrevný humor je přímo úměrný prožívaným strastem: po rytířském kodexu cti jako demokratický étos nastoupil kodex humoru. Nelze totiž pochopit šíři tohoto typu chování, pokud si je nespojíme s demokratickou ideologií, s principem moderní individuální nezávislosti, díky němuž jsou oceňovány úmyslně výstřední řečí a nekonformní postoje, nad věcí, ale zároveň neokázalé a nevyzývavé, v souladu se společností sobě rovných jedinců: "Stačí špetka humoru, a všichni lidé jsou bratři."1 Humor hraje tuto dvojí demokratickou úlohu: umožňuje člověku uniknout aspoň na chvíli tíživému osudu, konvencím, samozřejmostem, s lehkou myslí potvrdit svou svobodomyslnost, a zároveň brání egu, aby se bralo vážně, aby se předvádělo příliš "povýšeně", aby se projevovalo bez sebeovládání, impulzivně nebo hrubě. Humor zmírňuje vztahy mezi lidmi, odstraňuje zdroje třenic, a přitom v ničem neslevuje z požadavku individuální originality. V tom tkví společenská prestiž humoru, rovnostářského socializačního kodexu, který zde musíme chápat jako nástroj socializace souběžný s disciplinárními mechanismy. Aby však člověk ovládal sám sebe, aby byl disciplinovaný ve všem včetně svého humoristického postoje, nemůže být směšován s nějakým terčem, který postupně s tím, jak se rozvíjejí mikrofyzické technologie moci, je stále podrobenější: humorem totiž disciplinární člověk projevuje určité odpoutání, uvolněnost, alespoň zdánlivou, čímž začíná emancipace subjektivní sféry, kterou od těch dob stále zvětšujeme.

l/ Ph. D. Thompson, L'Humour britannique, Lausanne, 1947, str. 27.

188

Sense of humour se svou podvojností satiry i jemné citlivosti, idiosynkratické výstřednosti i vážnosti odpovídal první individualistické revoluci neboli rozvoji hodnot, jako je svoboda, rovnost a tolerance v rámci disciplinárních norem sebeovládání; za druhé individualistické revoluce, kterou přivodil masový

hédonismus, humor mění tón, neboť se řídí především hodnotami jako srdečnost a komunikace. Tak v tisku a zejména v každodenním humoru už v podstatě není cílem zesměšnit logiku, vysmát se, byť dobromyslně, některým událostem, jako spíš vytvořit prostě uvolněné ovzduší, "pohodu": humor svým způsobem plní fatickou funkci. Tato desubstancializace komiky odpovídá narcistické desubstancializaci a její potřebě komunikační blízkosti: humor "pop" a družnost patří k jednomu a témuž uspořádání, společně souvisejí s psychologizující kulturou a s narcistickou individualitou, společně vytvářejí lidské "teplo" ve společnosti, která si cení personalizovaných vztahů, společně demokratizují diskurz i chování. Jestliže humornost zaujímá takové místo dokonce i v běžné řeči, není to jenom konzumním hédonismem, ale i psychologizací lidských vztahů, která se vyvinula zároveň. Uvolněný, humor fun vítězí, když se vztah k druhému i k sobě psychologizuje nebo když v něm přestává jít o něco kolektivního, když ideálem je navodit lidský "kontakt", když už nikdo vlastně nevěří, že by něco bylo nějak důležité. Nebrat se vážně: tato demokratizace člověka už není jen rovnostářským ideologickým požadavkem, nýbrž projevem vzestupu psychologických hodnot, jako je spontánnost a komunikace. Ukazuje na antropologickou změnu, na zrod tolerantní osobnosti, která nemá žádné velké ambice, nemá o sobě nijak vysoké mínění a v nic pevně nevěří. Humor, který všechny podoby smyslu zarovnává na pouhá hravá pomrkávání, je stvořen k obrazu narcistického klouzání a stává se jeho dalším demokratickým nástrojem.
189
Do hry vstupují i ty nejsoukromější oblasti, které byly dříve tabu, jako sex a city: jen se podívejte na "inzeráty", které chtějí být za každou cenu legrační a originální: "Krásnější než James Dean, rychlejší než daytonská rallye, nebezpečnější než Mad Max... Jsi-li pro, ozvi se, dělá se nábor." Doba se změnila: teď už není nevhodné dávat najevo své problémy, své slabosti, odhalit svou samotu, ovšem ideálem je vyjadřovat to jaksi "na druhou", modernistickou nadsázkou přehnanou natolik, že už s výjimkou adresátova smyslu pro humor pro nikoho nic neznamená. Zároveň se humor stává vlastností, kterou požadujeme od druhého: "Jsi živá, sympatická, máš ráda lidi, hraní, cestování, smích, smích, mazleni, milování, milování, hele, já taky... Jak to, že jsme se ještě nepotkali? Aha, že jsi trochu plachá: No ale to já taky." Říci všechno, ale nebrat se vážné: personalizovaný humor je narcistický. Slouží jednak jako ochranný štít. ale zároveň je to nenásilný prostředek, jak se dostat na scénu. I zde se projevuje postmoderní podvojnost: nejoblíbenější způsob komunikování s druhým je postavený na humoru, zatímco vztah k sobě se zakládá na práci a na úsilí (terapie, diety atd.). Ovšem objevil se nový kříženec: "Terapeutický smích. Nenásilná a hloubková metoda, jak získat desetinásobnou životní energii! S novou otevřenou a pohotovou optikou přistupujeme k tělu i k mysli pomocí respiračních technik a smyslového probouzení. Tento ‚smích z Indie' vrací do našeho života starodávný a zapo-menutýdech."
Humornost pronikla i do ženského světa, který stál dlouho stranou, neboť, jak poznamenala E. Sullerotová, byl odsouzen k malichernosti zdání, ve skutečnosti provázené neměnnou konzervativní a moralizující seriózností. Teprve ve dvacátých a třicátých letech s nástupem ženy "spotřebitelky" se tento ženský model začíná měnit a přechází od jisté melancholičnosti k okázalé veselosti, k optimismu keep smiling. Dnes se humor projevuje
19O
v ženském tisku, odnedávna se dokonce móda dámského spodního prádla prezentuje pomocí comic strips (Elle), ženy jsou mezi slavnými autory kreslených seriálů, literatura zejména od feministické ofenzivy nakládá s humorem zcela volně a bez pocitů viny, v amerických televizních seriálech se ženy chovají a mluví stejně uvolněně jako muži. Hédonická společnost zevšeobecněním vkusu fun ospravedlnila humor ve všech společenských kategoriích, ve všech věkových třídách, u obou pohlaví, vždyť ostatně je to humor, který je stále stejnější, přístup-ný všem, "od sedmi do sedmdesáti sedmi let".

"Postegalitářský" věk a humoristický úděl

Zhumorňování, poslední důsledek konzumního věku, za sahuje sféru sociálního smyslu: vyšší hodnoty začínají být parodické, protože nedokáží vzbudit žádné hluboké citové zaujetí. Pod náporem hédonických a narcistických hodnot důležité pevné body pozbývají podstaty; hodnoty, které určovaly strukturu světa ještě v první polovině 20. století (spořivost, cudnost, svědomitost v práci, obětavost, úsilí,

přesnost, autorita), už nikdo neuznává, vzbuzují spíše úsměv než úctu: jsou jako přízraky z nějaké frašky, ať chceme nebo ne, spojujeme s nimi cosi neurčitě zchátralého nebo směšného. Po fázi slavného a hrdinského utvrzování demokracie, kdy ideologické znaky (národ, rovnost, socialismus, l'art pour l'art) vzletností soupeřily se znaky právě svržených hierarchií, vstupujeme do postmoderní demokratické éry, která se ztotožňuje s humoristickou desubstancializací hlavních společenských kritérií.
Zhumorňování tedy neznamená jen záměrné vytváření "legračních" znaků, ale zároveň i parodický vývoj našich představ, a to bez ohledu na vůli jedinců a skupin: dnes i - nebo především - to nejvážnější, nejslavnostnější vyznívá kontrastně poněkud komicky. Zhumorňování se nevy-
191
hýbá ničemu, vždyť i politický boj, rozdělení na pravici a levici, se rozplývá v parodii soupeření, jejímž typickým symbolem jsou naprosto směšné televizní politické debaty. Personalizací se obraz politiky stal značně humorný: čím menší a méně drastický je protiklad různých politických možností, tím víc se politika karikuje v podobě jakýchsi scének ze zápasu ve volném stylu; čím méně mají lidé politické motivace, tím víc se politická scéna podobá striptýzu dobrých úmyslů, čestnosti, odpovědnosti, a mění se v šaškovskou maškarádu. Nejvyšší stadium nezávislosti politična není zásadní depolitizace mas, nýbrž jeho spektakularizace, jeho burleskní úpadek: když se proti-kladnost politických stran mění ve frašku a je jako fraška stále častěji vnímána, politická třída může před tváří pobaveného a apatického voličstva fungovat v uzavřených systémech, vynikat v televizních pořadech, věnovat se slastem štábních manévrů, byrokratickým taktikám, a přitom paradoxně dále hrát demokratickou hru na jeho zastupování. Proces zhumorňování, nástroj autonomizace systémů a aparátů, v tomto případě politiky, sám vstoupil do své autonomní fáze: v dnešní době se humoristické zpodobnění, které zasahuje stále "vážnější" sektory, nutně vyvíjí jaksi nekontrolované, nezávisle na záměrech a cílech dějinných činitelů. Stalo se údělem.
Listopad 1980: známý komik Coluche se jako kandidát v prezidentských volbách setkává se značnou sympatií lidí a zakládá se výbor na jeho "vážnou" podporu. Dokázal by si snad někdo představit, co by výstižněji ukazovalo na humoristický vývoj politiky? Šašek kandidátem na prezidenta - a nikoho to nešokuje, s výjimkou samotných politiků, zejména levicových. Když už se z politické scény stala komická podívaná, v podstatě všechny potěšilo, že se na ní objevil profesionální bavič: s Coluchem se politická maškaráda pouze vystupňovala do krajnosti. Když už politika není vznešená a personalizuje se, není nic divného na tom, že nějaký komik z varieté dokáže získat
192
značný počet příznivců, kteří svůj hlas původně hodlali dát politickým vůdcům, což jsou komici zcela druhořadí: alespoň se zasmějeme "doopravdy". Podobný jev nepra-mení ani z karnevalové nostalgie, ani z touhy dopustit se něčeho nedovoleného (což by předpokládalo nějaký zcela seriózní řád), nýbrž v něm musíme vidět čirou parodii zasahující demokratické mechanismy, parodii, která pa-rodičnost politiky ještě zesiluje.
Do této degradace, které nelze odolat, jsou zataženy hodnoty, politika i umění. Tytam jsou krásné doby konce minulého a začátku 20. století, kdy umění vyvolávalo skandály: dnes i ta nejproblematičtější díla, díla nejvíce strohá, nejvíc "minimalistická" - a zejména ona - působí bez ohledu na svůj obsah komicky. O humoru umělců pop-artu a o tom, jak zbavili umění posvátného rázu, se toho napsalo hodně, ale humoristické ladění má tak či onak v podstatě celé moderní umění. Kubistickým rozkladem, surrealistickou fantazií, geometrickou nebo ex-presionistickou abstrakcí a rozmachem různých proudů pop-artu, neorealistů, land-artu, body-artu, happeningů, performancí a modelů, dnes postmoderních, se umění přestalo "tvářit vážně". Umění ve své posedlosti inovacemi rozpustilo všechny klasické pevné body, zřeklo se řemeslné dovednosti i krásy. Neustále se chystá skoncovat se zpodobňováním, popírá samo sebe jako něco vznešeného, čímž vstupuje do éry humoristické, posledního stadia zesvětšťování uměleckých děl, kdy umění ztrácí transcendentní rozměr a jeví se jako činnost, která se pouští do zdolávání „čehokoli" na samé hranici podvodu. Umění pasoucí po vyřazených materiálech, po "akcích", po nejzákladnějších formách a prostorech, po nových podkladech, se samou jednoduchostí a samou reflexí vlastní činnosti, samou snahou uniknout Umění, samými novotami a "revolucemi" stává legrační. Humor uměleckých děl už nezávisí na jejich vnitřním obsahu, nýbrž tkví v krajní radikalizaci uměleckého postupu,

193
v mezním vybočení z vlastního území, které se široké veřejnosti jeví neodůvodněné a groteskní. Rozplynutí velkých estetických kodexů a snaha avantgard jít až do kraj-nosti zcela zpřevracely vnímání uměleckých děl, která se stávají jakýmisi nesmyslně absurdními luxusními hračkami.
Ale co víc, s rozdrobením nejrůznějších partikularismů a se vznikem stále početnějších menšinových sítí a sdružení (svobodných otců, lesbických narkomanek, sdružení agorafobických nebo klaustrofobických osob, otylých, plešatých, ošklivců a ošklivek, což Roszak nazývá "situační síť") nabývá legračního zabarvení i sám prostor sociálních požadavků. Jeho legračnost tkvi v nekonečném znásobování a miniaturizaci práva na odlišnost; podobné jako žertovná krabička skrývající v sobě další stále menší krabičky, právo na odlišnost neustále ze společenských skupin odděluje jiné, menší skupiny, potvrzuje mikrosolidaritu, emancipuje další a další zvláštnosti až do nekonečna. Z té přemíry větvení a rozdělování sociálního prostoru až na ty nejtenčí vlásečnice pramení legračnost. Objevila se nová hesla: Fat is beautiful, Bald is beautiful; nóva uskupení: Jewish Lesbian Gang, muži v přechodu, Non-parents organisations - kdo by neviděl legračnost potvrzování vlastní identity a postmoderní společenskosti, které jsou čímsi mezi zábavnou hračkou a historickou nutností; nutno dodat, že jde o chvilkovou komiku, která vzápětí vyprchává, neboť jakékoli spojení se v dnešní době záhy stává normálním. Zmíněnou miniaturizací sociální rozdělení ztratilo svou tragickou zře-telnost, svou dřívější patetickou centrálnost: záplavou mikroskopického odlišování se mění v jakousi stále novou hru.
Všechna rozdělení ovšem nejsou řádové stejná: konflikty točící se kolem výroby, kolem přerozdělování, kolem životního prostředí mají dál nesporné vážný ráz. Jak se však postupně revolucionářská ideologie rozpadá,
194
i v těchto oblastech začínají sociální akce používat uvolněnějšího jazyka a hesel, i když se konají v rámci byrokratických aparátů; plakáty, samolepky i transparenty se nebojí nasadit humoristický styl, víceméně sarkastický, víceméně černý (hnutí proti jaderné energii, ekologická hnutí); demonstrace protestních hnutí bývají často velmi barvité, někdy s maškarami, a končívají "veselím": se zpožděním tedy i aktivisté zjasňují svou tvář. Zejména v nových sociálních hnutích lze pozorovat více či méně výraznou snahu personalizovat způsoby sociálního boje, "provětrat" trochu aktivismus, neoddělovat už tak úplně věci politické od existencialních s cílem globálnější zkušenosti, která by se více týkala určitého společenství, usilovala o více požadavků a občas byla i "legrační". Brát problémy vážně a bojovat, budiž; ale neztrácet smysl pro humor; aktivistická strohost už není tak nutná jako kdysi, uvolněnost hédonických a psychologistických mravů se plete dokonce i do uspořádání sociálních akcí, což ovšem nevylučuje někdy i tvrdou konfrontaci.
Podobně jako mnohotvárná roztříštěnost skupin zhu-morňuje sociální diferenciaci, dnešní hyperindividualis-mus má sklon vzbuzovat poněkud komicky zabarvené chápání bližního. Neustálou personalizací se každý stává pro druhého zajímavým živočichem, který je poněkud zvláštní, ale nikoli záhadný, takže nevzbuzuje obavy: druhý je pro nás absurdním divadlem. Personalizovaný svět nás nutí k humoristickému soužití; druhý člověk nás už nedokáže šokovat, originálnost pozbyla provokativnosti, zbývá jen směšná podivnost světa, v němž je všechno dovoleno, kde se dá všechno vidět a který vyvolává už jen chvilkový úsměv. Dospělí dnes o letních prázdninách žijí, "bojují" a oblékají se jako kovbojové a indiáni, jiní "adoptují" a hýčkají panenky místo dětí, projíždějí se na kolečkových bruslích, mluví v rozhlase zcela nenuceně a do všech podrobností o svých sexuálních problémech; nejnepředstavitelnější náboženství a sekty, pověry a způ-
195
soby života rychle získávají spousty přívrženců; náš bližní vstoupil do fáze "čehokoli", do fáze burleskního vybočení z řady. Od té doby způsob chápání druhého není v rovnosti ani nerovnosti, nýbrž v pobavené zvědavosti, neboť každý z nás je odsouzen k tomu, aby se dříve či později ostatním jevil nějak podivné, výstředně. Dokonce i mezilidské vztahy ztratily posvátný ráz, zároveň s pádem idolů a velikánů tohoto světa byly zbaveny pradávné vážnosti; obraz, jaký poskytujeme druhým, je odsouzen ke komičnosti, což je to nejzazší vyvlastnění. Odpovídá vyvlastnění způsobenému nevědomím a potlačením: jak v subjektivní, tak v mezilidské rovině byl člověk oloupen o předsta- vu o sobě. V nevědomí ego ztrácí kontrolu nad

sebou a pravdu o sobě; v procesu zhumorňování se naše Já mění v paňácu z ektoplazmy. Nesmíme tedy nevidět, co je v hédonické éře v sázce a za jakou cenu, neboť tato éra způsobila desubstancializaci jak obrazu člověka, tak samotné jeho jednoty. Proces personalizace nejen psycho-analyticky rozbil (Nietzsche by řekl "zdiskreditoval") představu ega, ale zároveň znehodnotil i vzájemnou mezilidskou představu, neboť z bližního udělal bytost "třetího typu", ztřeštěnou hračku.
S humoristickým vývojem sociálních významů a bytostí nastává poslední fáze demokratické revoluce. Lze-li ji definovat jako postupné odstraňování všech podstatných forem hierarchie a vede-li ke vzniku společnosti bez zásadních odlišností, bez výšek či hloubek, pak je zhumorňování, které instituce, skupiny lidí i jednotlivce definitivně zbavuje vznešenosti, vskutku pokračováním staleté snahy po demokratické modernosti, i když postupuje jinými prostředky než rovnostářská ideologie. S humoristickou érou, v níž dochází ke zkracování vzdáleností, se sociální sféra stává konečně úměrnou sama sobě: nic už nevyžaduje uctívání, pocit výšin je rozprášen ve všeobecné nenucenosti a společnost chytá druhý dech ve své naprosté nezávislosti, v souladu s procesem naprosté de-
196
mokratizace. Zároveň však v rovině rovnostářského uspořádání humoristická a personalizovaná éra vede k tak nevídaným účinkům, že se můžeme ptát, zda se již nenacházíme ve společnostech jaksi "postegalitářských". Společnost, která působením rovnosti dosáhla uspořádání bez různorodostí a bez rozmanitosti, nyní totiž bližního mění v bytostného cizince, v podivínského mutanta; společnost založená na principu absolutní hodnoty každého člověka je společností, kde se objevuje sklon vidět ve druhých lidech jakési nestálé nebo směšné přízraky; společnost, kde se projevuje právo všech být společensky uznán, je společností, kde se lidé kvůli přebujelému in-dividualismu přestávají uznávat za naprosto stejné. Čím více je tu rovnostářského uznání, tím více se projevuje diferenciace menšin a tím více mezilidské setkávání přechází do legrační podivnosti. Jsme nuceni uznávat stále více "ideologické" rovnosti a zároveň musíme pociťovat vzrůstající psychologickou nestejnorodost. Po hrdinské a univerzalistické fázi rovnosti, byť byla zjevně omezena odlišnostmi tříd, nastala humoristická a partikularistic-ká fáze demokracií, kde si už rovnost z rovnosti nic nedělá.
Mikrotechnologíe a pornografický sex

Rozdrobování sociálního rozdělení je svým způsobem fá-zově sladěno s novou technologickou tendencí všechno zmenšovat: hyperpersonalizaci lidí a lidských skupin odpovídá snaha po miniaturizaci, přístupné stále širší veřejnosti. Už dávno si lidé uvědomovali směšné aspekty moderních technologických vynálezů s celou tou záplavou nejrůznějších přístrojů a s případnými funkčními poruchami (např. filmy J. Tatiho), ale v době hi-fi, videa a mikročipů se objevila nová dimenze, která směšnost "zbytečných" automatismů zdaleka předhonila. Humoristické chápání teď nepramení ze zbytečné rozbujelosti,
197
ale z technologické snahy po zmenšování. Stále menší stroje: Ultra Compact Machine - podobně jako se násled-kern odbpurávání norem bližní stal potenciální hříčkou, technologie dík zmenšování začíná být legrační: stále "kompaktnější" minivěže, mikrotelevizory, walkmany, miniaturní elektronické hry, kapesní počítače. Legrační tím, že to nejmenší provádí ty nejsložitější úkony; nekonečný proces zmenšování vzbuzuje okouzlené, pohnuté pobavení laika: už jsme došli až k tak miniaturizovaným přístrojům, jako je elektronické pero, miniaturní překládací stroj s hlasovou odpovědí, televizor velikosti náramkových hodinek, flat-TV. V této honbě za miniaturizací se nevídaným způsobem funkčnost snoubí s hravostí; objevila se druhá generace těchto hraček (ale to slovo zjevně není zcela výstižné), která přesahuje pouhou ozdobnou funkci i pouhé metafunkční mechanismy. Roboti, mikropočítače jsou teď chladní, "inteligentní", ekonomičtí: domácí počítač se stará o rozpočet, skládá jídelníček podle ročního období a podle chutí členů rodiny, nahrazuje hlídání dětí, a je-li třeba, přivolá policii nebo hasiče. Groteskně surrealistická komika technických hříček ustoupila vědecké fantazii ve stylu soft. Konec s výsměchem: s počítačovou miniaturizací se komičnost předmětů zmírnila právě ve chvíli, kdy se terčem, na nějž se zaměřují špičkové technologie, stává hra (videohry); small is beautiful, s vlnou mikroprocesorů se humoristický účinek technik, podobně jako mravy, zjemnil. Budeme mít možná stále méně příležitosti se posmívat technickým výrobkům, protože technika si teď tento sektor přisvojuje: v Japonsku jsou dnes v

módě roboti v lidské podobě, jacísi mimové naprogramovaní především tak, aby člověka rozesmáli. Technologie se stala pornografií: věci i sex se totiž do-staly do téhož nekonečného cyklu promyšlené manipulace, okázalého předvádění a výkonnosti, dálkového ovládání, vzájemného propojování a přepojování obvodů,
198
"citlivých míst", volného kombinování programů, neomezeného vizuálního hledání. A právě to nám brání, abychom pornografii brali zcela vážně. Pornografie ve svém nejvyšším stadiu je směšná, masový erotismus se zvrátil v parodii sexu. Vždyť kdo by se v sex shopu nebo při nějakém pornografickém promítání neusmíval nebo nahlas nerozesmál? Když se překročí_určitá mez, je "technologická přehnanost kornická. Je to komika, která nemá co dělat s potěšením z překročení tabu nebo z toho, že jsme v sobě přestali něco potlačovat: zde je vektorem směšnosti strojový sex, sex, v němž je možné "naprosto cokoli", sex hi-fi. Pornografie jako technolo-gický sex, věc jako pornografická technologie. Jako vždycky, i zde humoristické stadium znamená poslední stadium procesu vytrácení podstaty: pornografie odstraňuje hloubku erotického prostoru, jeho spojení se světem zákonů, krve a hříchu, a proměňuje sex v technologii a podívanou, v divadlo, které je zároveň drsné i legrační.

Narcismus v nočním podniku

Když sociální rozměr vstupuje do humoristické fáze, začíná neonarcismus, poslední obřadní útočiště před světem bez vyšší moci. Parodickému znevážení sociálna odpovídá nadměrné liturgické zaměření na vlastní Já: ba co víc, humoristická změna sociálna je zásadní nezbytností pro vznik narcismu. Čím více se společenské hodnoty a instituce propadají do své humorističnosti, tím ví ce se zdůrazňuje Já a stává se předmětem kultu post-modernosti. Čím se dnes můžeme vážně zaobírat, ne-li vlastní psychickou a fyzickou vyrovnaností? Když rituály, obyčeje a tradice skomírají, když všechno sklouzává k parodii, vzrůstá narcistická posedlost a rozmáhají se narcis-tické praktiky, jediné, které ještě mají nějakou obřadní důstojnost. O psychoanalytickém rituálu, o přísné kodifikaci psychoanalytických sezení, o auře analýzy atd. už by-
199
lo řečeno vše. Méně se toho však napsalo o tom, že dnes se i sám sport - byt pružný a nezávislý - rovněž stává iniciační praktikou nového typu. Je už známo, jaký nastal rozmach sportování, zejména v individuálních sportech;1 ještě zajímavější je rozvoj takzvané "volné" sportovní činnosti, v níž nejde o žádné soutěžení a která se provozuje mimo jakoukoli síť sportovních federací, mimo stadiony a tělocvičny. Jogging, jízda na kole, běhání na běžkách, chůze, skateboard, windsurfing - v tom všem ti, kdo je provozují, oni kněži nového typu, nevyhledávají ani tak výkon, sílu, uznání, jako formu a zdraví, volnost a eleganci pohybu, jakousi tělesnou extázi. Obřad smys-lovosti spojený s obřadem technického vybavení: aby člověk mohl pociťovat své tělo, měl by se informovat o všech novinkách, pořizovat si a zvládnout stále vymyšlenější protézy, pravidelně své vybavení obnovovat. Narcis je ověšený výstrojí. Uvolňováním sportovních rámců a podporováním "otevřeného" sportu tedy proces personalizace uvolnil sport jen na povrchu; zevšeobecněním se sport naopak pouze proměnil v liturgii, která člověka stále více pohlcuje, což je naprostý protiklad zhumorňování. Se svým tělem a se svým zdravím člověk nežertuje. Podobně jako psychoanalýza se i sport stal prací, jakousi stálou investicí, kterou je třeba systematicky, pečlivě a "odborně" spravovat. Zhumornění se zde projevuje jedině tak, že to, co sportovně založeného člověka tolik mobilizovalo

1/ "Počet zaregistrovaných tenistů ve Francii se zvýšil z 50 000 v roce 1950 na 125 000 v roce 1968 a na více než 500 000 v roce 1977, takže v necelých osmi letech se zečtyřnásobil. Počet zaregistrovaných lyžařů se od roku 1958 do rokli 1978 ztrojnásobil a dnes dosahuje 600 000 -což není náhoda. Počet fotbalistů však zůstává přibližně stejný (kolem 1 300 000) podobné jako počet hráčů ragby (147 000). Vzestup zájmu o individuální sporty se projevuje i v národních sportech. Počet judistů se během deseti let ztrojnásobil (200 000 v roce 1966 a 600 000 v roce 1977). Kdybychom se zabývali vývojem sportovní náplně od roku 1973, zjistili bychom, že svalová síla je na ústupu." (A. Cotta, La Societé ludi-que, Grasset, 1980, str. 102-103)

2OO
a zaujalo, to, co spalovalo veškerou jeho energii, je každého půl roku nebo každé dva roky odvrženo a objevuje se nová vášeň: vášnivý biker odloží kolo a stejně vážně, se stejným uctíváním se upne k windsurfingu. Móda a její cykly zasáhly i sám narcismus.
Některá místa v sobě zahrnují a zhušťují typické rysy modernosti natolik, že mohou vystupovat jako symboly naší doby: příkladem je Le Palace, kde se zhumorňování a narcismus rozvíjejí zcela otevřeně a bez překážek. Je známo, že neonarcismus mládeže je více zaměřen na pocity vlastního těla a na vzrušení při tanci než na komunikování s druhým. Známá je i extravagantní proměna Le Palace. Proměna prostoru: zrušeného divadla se zmocnila diskotéka, respektuje jeho zchátralou architekturu, ale zároveň do ní vkládá nejmodernější audiovizuální techniku; je to jako hromadný obytný prostor přestavěný z budovy původně určené k něčemu jinému. Proměna nočního podniku: je konec s diskrétními podniky nepokrytě sloužícími k tomu, abyste tam někoho "sbalili" - tady je podnik zároveň koncertním sálem, totální podívanou, vizuálním a elektroakustickým představením plným "zvláštních efektů", laserů, filmového promítání, elektronických robotů atd. Ve všem tu jde o podívanou: v muzice, v davu, v předvádění se, jak jsme in, ve světelných a pohybových shows, v přemíře "zjevů", zvuků, hry světel. Právě tato hyperteatrálnost zbavuje Le Palace ja-kékoli vážnosti, činí z něj proměnlivé a mnohoúčelové místo, novobarokní prostor zachvácený "třeštěním". Tato přemíra představ mate, fascinuje, ovšem nikoli bez humoristických účinků, neboť spektakulárnost je zde tak bezuzduá, neúměrná, sebestředná! Je to fascinace humoristická, kaleidoskop new-wave. Proměna samotné podívané: všechna tahle přemíra okázalosii ve skutečnosti neslouží k tomu, aby se na ni člověk díval nebo ji obdivoval, nýbrž aby "se odvázal", aby zapomněl a aby se poddal pocitům. Spektakulárnost je podmínkou narcis-
201
mu; vnější lesk je podmínkou vnitřního působení - paradoxní logika Palace je humoristická. Všechno je tam přehnané, zvuk, light shows, hudební rytmus, obcházející a přešlapující dav, množství neobvyklostí: psychedelická inflace, veletrh znaků a lidí nezbytný pro narcistickou atomizaci, ale také pro neskutečnou banalizaci toho místa. Člověk tudy prochází jako mezi desetitisíci výrobky v supermarketu: nic už nemá určené místo, nic nemá pevnou nálepku, noční superprodukce zbavuje podstaty všechno, co zasahuje. Le Palace je shromážděním pro chvilkovou zábavu, je technologií pro chvilkovou zábavu, je nočním podnikem pro chvilkovou zábavu. Show nebo diskotéka, koncert nebo divadlo, happening nebo představení, skupinová dynamičnost nebo narcismus, horeč-natost disko nebo odstup cool - tato rozlišení zde kolísají, vzájemně se ruší nebo silně podmiňují, vzájemně se v jediném mnohoúčelovém a nevymezeném prostoru zhumorňují. Všechno tu je zároveň, nerozhodnutelně, všechny dimenze, všechny kategorie tu existují vedle sebe v legračním soužití, protože propadly hře na vzájemné předhánění se: humor Palace pramení z prázdného a všeobecného zveličování. A tak navzdory tomu, co tvrdí jeho strůjce, Palace nemá svůj vzor v radovánkách někdejších svátků, byť přizpůsobených postmoderní společnosti. Na rozdíl od přestupování pravidel a od symbolického násilí funguje Le Palace na základě hromadění a spektakulárnosti; posvátnost, bytí spolu či vzkříšení slunce zde jsou nadobro popřeny a zbývá jen kolektivní narcismus. Le Palace, první pařížský humoristický noční podnik, je kopií Beaubourgu, prvního velkého humoristického muzea, otevřeného a bez rozdělujících bariér, kde se vše neustále pohybuje, jednotlivci, skupiny, schodiště i výstavy, kde umělecká díla i samo muzeum jsou trochu jako zábavné novinky. Podobně jako se způsob ob-lékání zbavil upjatosti napodobováním pracovních oděvů, i Beaubourg se inspiroval továrnou a rafinérií. De-
202
mokratizací muzeum ztratilo svou strohost a díky barevným trubicím se samo stává legrační kuriozitou. Beau-bourg, Le Palace: zhumorňování neušetřilo ani kulturní a zábavní místa.
2O3
VI
Primitivní násilí a moderní násilí

Historické bádání - přinejmenším takové, které se snaží prohlédnout pěnou víceméně náhodných událostí a teoreticky se zamýšlet nad změnami v širším časovém rozpětí, nad širšími souvislostmi i nad skoky,

jimiž se vyznačuje lidský vývoj - dosud nevěnovalo náležitou pozornost násilí. Tento problém by přitom měl být posuzován z velmi dlouhodobého hlediska: po tisíciletí bylo násilí a válka v nejrůznějších společenských útvarech základní hodnotou a krutost se považovala za cosi tak legitimního, že bývala "přísadou" nejvyhledávanějších radovánek. Co nás tak změnilo? Proč kruté společnosti ustoupily společnostem nenásilným, kde se násilí mezi lidmi považuje za anomické a degradující chování a krutost za cosi patologického? Ve srovnání s problémy sílící moci moderních států nebo rovnováhy mezi terorem a závody ve zbrojení nejsou dnes tyto otázky tak zajímavé: jako by poté, kdy se všechno posuzovalo pouze z hlediska ekonomického a potom zas z hlediska výlučně mocenského, měla revoluce mezilidských vztahů, k níž došlo se zrodem individualis-tické společnosti, zůstat jen podružným nevýznamným tématem, které si nezaslouží další rozpracování. Jako by naši současníci vlivem otřesu způsobeného dvěma světovými válkami, nacistickými a stalinskými koncentráky, všeobecným rozšířením mučení a dnes i nárůstem násilné kriminality nebo terorismu odmítali tuto přeměnu, trvající již několik staletí, zaznamenat a vyhýbali se úkolu nějak ten nezadržitelný vývoj společnosti směrem k smířlivosti interpretovat. Hypotéza o fascinaci smrtí a o třídním boji se totiž nemálo přičinila o to, že lidé věřili v zachování násilí a nezačali si klást otázky o jeho osudu.
To však nebyl případ velkých myslitelů 19. století - jako Tocquevilla nebo Nietzscheho, máme-li uvést alespoň
2O7
dva, navzájem tak odlišné, přestože byli oba fascinováni rozmachem demokratizace -, kteří neváhali položit si tuto otázku zcela jasně, způsobem naprosto neslučitelným s klipovým myšlením dneška. V nedávnější době se touto otázkou znovu zabývali N. Elias a P. Clastres, každý na jiné úrovni. Nyní se k ní musíme opět vrátit a pokračovat v analýze násilí a jeho vývoje ve vztahu ke třem hlavním osám: státu, ekonomice a sociální struktuře. Nesmíme se násilím zabývat čistě mechanicky buď z hlediska politického, ekonomického, nebo psychologického. Musíme se naopak snažit násilí vidět jako chování, které má určitý význam ve všech společenských aspektech. Musíme se přenést přes učeneckou skepsi i statistické novinářské panikaření a zajít mnohem dál do minulosti, objasnit logiku násilí, abychom ve chvíli, kdy se ze všech stran ozývá více či méně průkazně, že západní společnosti vstupují do naprosto nové éry, mohli co nejlépe vymezit přítomnost.

Primitivní násilí: čest a msta

Po celá tisíciletí, kdy společnosti fungovaly primitivním způsobem, se lidské násilí, nevysvětlitelné z nějakých užitkových, ideologických nebo ekonomických pohnutek, v zásadě řídilo dvěma navzájem souvisejícími kodexy, a to kodexem cti a kodexem msty, jejichž přesný význam dnes chápeme jen stěží, neboť z moderního světa byly neúprosně vymýceny. Čest a msta, dva pradávné imperativy neodmyslitelné od primitivních společností, společností "holistických", i když rovnostářských, kde jsou individuální činitelé podřízeni koleklivnímu řádu a kde zároveň "vztahy mezi lidmi jsou důležitější a mnohem více ceněné než vztahy mezi lidmi a věcmi".1 Když jedinec
1/ Louis Dumont, Homo aequalis, Gallimnrd, 1977, str. 13.
208
a ekonomická sféra neexistují nezávisle a řídí se logikou společenského postavení, panuje kodex cti, naprosté vážnosti a společenské úcty, a zároveň i zákon msty, který znamená, že osobní zájem se musí podřídit zájmu skupiny, že nelze přerušit řetězec spříznění a generací, živých a mrtvých, že člověk je povinen dát v sázku svůj život ve jménu vyššího zájmu klanu nebo rodu. Čest a msta přímo vyjadřují prioritu kolektivního celku před individuál-ním činitelem.
Čest a msta jakožto základní struktury necivilizovaných společností jsou založeny na krvi. Tam, kde převládá čest, nemá život ve srovnání s veřejnou úctou valnou cenu; odvaha a pohrdání smrtí jsou vysoce ceněné ctnosti, zatímco zbabělost je všude v opovržení. Kodex cti lidi učí, aby se prosazovali silou, aby nejdříve získali uznání ostatních, a pak teprve si zajišťovali bezpečí, aby bojovali na život a na smrt, chtějí-li si vydobýt úctu. V primitivním světě je násilí věcí cti: nikdo nesmí snést urážku nebo potupu, jinak ztratí tvář; hádky, nadávky, nenávist a žárlivost mohou skončit krvavě mnohem snadněji než v moderních

společnostech. Primitivní bojechtivost není zdaleka projevem nějaké neovládané impulzivnosti: je společenskou logikou, způsobem socializace nerozlučně spjatým s kodexem cti.
I primitivní válka je neoddělitelná od cti. Právě na základě kodexu cti musí být každý dospělý muž chrabrým válečníkem, směle čelícím smrti. Ba co víc, kodex cti je hybnou silou, společenským prostředkem podněcování válek; primitivní násilí nemá většinou žádný ekonomický cíl, bývá to boj o prestiž, pouhý prostředek, jak si vydobýt slávu a věhlas, které se získají uloupením různých odznaků, kořisti, skalpů, koní, zajatců. Jak ukázal P. Clastres,1 výsostné postavení cti tak může vést ke vzniku válečnic-
1/ Pierre Clastres, "Malheur du guerríer sauvage", Libře, 1977, str. 2.

kých bratrstev věnujících se pouze boji, neustále vystavených smrtelnému ohrožení, neboť se odvažují pouštět do stále smělejších výprav, které je nevyhnutelně dovedou do záhuby.
Primitivní válka je však úzce spojena nejen se ctí, ale i se zákonem msty: k násilí dochází kvůli cti nebo kvůli mstě. Ozbrojené konflikty propukávají proto, aby pomstily urážku, zabití nebo i jen úraz, zranění, nemoc připisovanou zlým silám nepřátelského kouzelníka. Msta vyžaduje, aby byla prolita nepřátelská krev, aby byli mučeni, zmrzačeni nebo obřadně snědeni zajatci, msta také zajatci velí, aby se nepokoušel utéci, čímž by dával najevo, že jeho příbuzní a jeho kmen nejsou dost stateční na to, aby pomstili jeho smrt. Stejně tak strach z pomsty duchů obětovaných nepřátel vyžaduje, aby jejich kat a jeho skupina provedli očistné obřady. Ba co víc, msta nesměřuje pouze k nepřátelským kmenům: vyžaduje rovněž, aby by-ly obětovány ženy nebo děti ze společenství, aby se obnovila rovnováha, například když zemře dospělý muž na vr-cholu sil. Primitivní mstu nesmíme vysvětlovat psychologicky, nemá nic společného s utajovaným nepřátelstvím: u Tupinambů zajatec mohl žít se svými věznitelí několik desítek let docela svobodné, mohl se i oženit a často býval milován a hýčkán svými pány i ženami, jako by byl jedním z nich; nic z toho nezměnilo neodvolatelnost jeho obřadní popravy.1 Msta je společenským imperativem, nezávislým na pocitech jednotlivců nebo skupin. Nezávisle na pojmech individuální viny nebo odpovědnosti je v zásadě projevem požadavku řádu a symetrie myšlení přírodních národů. Msta je "protiváha věcí, obnovení rovnováhy, která byla dočasně porušena, záruka, že řád světa zůstane zachován", tedy požadavek, aby ni-
l/Alfred Métraux, Religions et magies indiennes, Gallimard, 1967, str. 49-53.

kde nemohl natrvalo vzniknout nějaký přebytek nebo nedostatek.1 Měla-li msta kdy nějaký zlatý věk, bylo to u necivilizovaných národů: msta jakožto jeden ze základních prvků primitivní společnosti je přítomna ve všech velkých individuálních i kolektivních akcích, je pro násilí tím, čím jsou mýty a diferenční systémy pro "spekulativní" myšlení. Vždy jde o to dát do pořádku kosmos i kolektivní život a popřít historickou platnost něčeho, co se stalo.
Domnívám se proto, že teorie násilí, které nedávno formuloval R. Girard,2 vycházejí ze zásadního omylu: tvrzení, že oběť je nástrojem, jak zabránit nekonečnému sledu pomst, obranným prostředkem, k němuž se uchyluje celé společenství čelící nekonečnému kruhu repre-sálií a odvetných opatření, totiž opomíjí skutečnost, že msta je základní realitou primitivního světa, k níž je třeba lidi nezbytně vycvičit, nikoli něčím, co je třeba zarazit. Pomsta není hrozba, hrůza, kterou je třeba odvrátit, stejné jako oběť není prostředek, jak ukončit násilí, neboť prý zruší mstu uvnitř společenství pomocí lhostejných náhražek. Tomuto panickému pojetí msty musíme oponovat pojetím divochů, pro něž je msta nástrojem socializace, hodnotou stejně nespornou jako šlechetnost. Základním pravidlem je vštípit si zákon msty, ránu oplácet ranou: u Yanomamiů, "když nějaký malý chlapec z nepozornosti porazí jiného chlapce, matka poraženého svého potomka přiměje, aby nešiku udeřil. Zdálky na něj volá: pomsti se, no tak se pomsti!"3 Mstivé násilí zdaleka není jako u R. Girarda projevem nehistorickým, bioan-tropologickým, nýbrž společenskou institucí; msta zdale-ka není "apokalyptickým" procesem, nýbrž omezeným
1/ P. Clastrcs, Chronique des Indiens Guayaki, Plon, 1972, str. 164.
2/ René Girard, La Violence et le sacré, Grassct, 1972.
3/ Jacqucs Lizot, Le Cercle desfeux, Ed. du Seuil, 1976, str. 102.

násilím, které má obnovit vyrovnanost světa, zavést sy-metrii mezi živými a mrtvými. Primitivní instituce nesmíme považovat za nástroje k potlačení nebo odvrácení násilí, nýbrž za nástroje k jeho vyvolávání a normalizaci. Za těchto okolností je oběť projevem zákona msty, nikoli tím, co brání jejímu rozvinutí: oběť totiž není ani náhrada, ani posun, nýbrž přímý účinek principu msty, nepokrytý požadavek krve, násilí ve službách rovnováhy, trvalosti kosmu a všech dosavadních sociálních aspektů.
Ani klasická perspektiva msty, jak ji líčí například M. R. Davie, není o nic uspokojivější: primitivní skupiny "nemají ani rozvinutý systém zákonů, ani soudce nebo tribunály pro potrestání zločinů, a přesto jejich členové obvykle žijí v míru a bezpečí. Co tedy v jejich případě zaujímá místo soudního řízení civilizovaných národů? Odpovědí na tuto otázku je existence osobní spravedlnosti nebo soukromé msty."1 Pomsta jako podmínka vnitřního míru, ekvivalent práva? To je velmi sporné pojetí, protože msta učí člověka násilí, ospravedlňuje odvetná opatření, dává lidem zbraň, zatímco cílem justice je zabránit tomu, aby se jednotlivci k násilí uchylovali. Msta je uspořádání, které lidi násilím zespolečenšťuje, nikomu nedo-voluje ponechat zločin nebo urážku bez trestu, nikdo nemá monopol na fyzickou sílu, nikdo se nemůže zříci příkazu prolít nepřátelskou krev, nikdo nechce od někoho jiného, aby zajišťoval jeho bezpečnost. Neznamená to nic jiného, než že primitivní msta je proti státu, že její působení brání zřízení systémů politické dominance. Je--li msta nezadatelná povinnost, jsou si všichni lidé před násilím rovni, nikdo si nemůže sílu zabírat jen pro sebe ani se jí zříci, nikoho není třeba chránit nějakou zvláštní instancí. Primitivní společnost tedy neodvrací vznik
1/ M. R. Davie, La Guerre dans des sociétés primitives, Payot, 1931, str. 188.
212
státního zřízení pouze válkou a jejím odstředivým působením;1 rozvoj touhy po podřízenosti a ochraně je brzděn rovněž zevnitř kodexem cti a msty, jenž tak brání vzniku jakékoli instance, která by si přivlastnila moc a právo rozhodovat o smrti.
Zároveň zákon msty brání i vzniku nezávislého člověka, soustředěného na vlastní zájmy. Působí zde priorita společnosti jakožto celku nad individuální vůlí, živí mají krví stvrzovat svou solidárnost s mrtvými, být soudržní se skupinou. Krevní msta se staví proti rozdělení živých a mrtvých, proti oddělenému jedinci, a je tak nástrojem holistické socializace, podobně jako pravidlo daru. Povinnost štědrosti, darování dcer a sester brání totiž hromadění majetku a zároveň i incestu. Nejde přitom ani tak o přechod od přirozenosti ke kultuře, jako spíše o holistické fungování společností, o převládání kolektivního nad individuálním.
Srovnávat můžeme i s jinou institucí, tentokrát násilného typu, a sice s iniciačními obřady, které označují přechod chlapců mezi dospělé a v nichž se vyskytuje rituální mučení. Trýznění a mučení vychází z primitivního holistického řádu, neboť se zde okázale přímo na těle dává najevo krajní podřízení jedince kolektivnímu celku, všech mužů bez rozdílu vyššímu nedotknutelnému zákonu. Rituální bolest je nejzazší prostředek, jak dát najevo, že zákon není lidský, že má být přijímán a nemá se o něm diskutovat ani se nemá měnit, prostředek, jak dát najevo ontologickou nadřazenost řádu vzešlého odjinud, na který se tím pádem nemůže vztahovat lidská snaha něco měnit. Zasvěcovaný je vystaven zkoušce bolesti, která má na jeho tělo vepsat heteronomii pravidel společnosti, jejich neúprosnou nadvládu, a znemožnit tak vznik jakékoli instance oddělené od moci, která by si osobovala
1/ P. Clastres, " Archéologie de la violence", l.ibre, 1977, č. 1, str. 171.
213
právo provést historickou změnu.1 Primitivní krutost je -tak jako msta - holistickou institucí proti sebeurčení jedince, proti politickému rozdělení, proti dějinám: podobně jako zákon msty od lidí vyžaduje, aby riskovali život ve jménu soudržnosti a cti skupiny, iniciace vyžaduje němou podřízenost těla transcendentním pravidlům společnosti.
Mučení, podobné jako iniciace, ukazuje hluboký vý znam primitivní krutosti. Divošská válka nespočívala pouze v nájezdech a masakrech, šlo také o to zajmout nepřátele, kteří pak byli krutě mučeni, a to bud' muži, nebo ženami či dětmi, aniž to však vzbuzovalo hrůzu nebo rozhořčení. Tato krutost mravů byla už dávno zdůrazňována, jenže po vzoru Nietzscheho, který v ní spatřoval oslavu agresivních pudů, a pak Bataille, který v ní viděl neproduktivní plýtvání, byla sociální a politická logika násilí dlouho zatemňována "energetickými" otázkami. Primitivní krutost nemá nic společného s "rozkoší z utrpení", nelze jí směšovat s

nějakým ekvivalentem utrpěné škody: "Někoho trýznit působilo nesmírnou rozkoš, poškozeným to náhradou za škodu a s ní spojené nepříjemnosti poskytovalo neobyčejný požitek."2 Nezávisle na pocitech a emocích je divošské mučení rituální praktikou vyžadovanou zákonem msty, aby byla obnovena rovnováha mezi živými a mrtvými: krutost je společenská záležitost, nikoli záležitost touhy. Nietzsche nicméně rozpoznal, oč se zde jedná, když krutost spojoval s dluhem, přestože jej obdařil významen moderním, materialistickým, vycházejícím z ekonomické směny.3 Ve skutečnosti má krutost divošského mučení smysl jen tehdy,

l/ Viz P. Clastres, La Société contre l'Etat, Ed. de Minuit, 1974, str. 152-160.
2/ Nietzsche, Genealogie morálky, druhá rozprava, § 6i. 3/Tamt., §4.

pokud je vztahována ke specifickému dluhu, který spojuje živé s mrtvými. Je to extrémní dluh: v první řadě proto, že živým se může dařit dohře, jen když si zajistí přízeň nebo neutralitu svých mrtvých, kteří mají stále zvláštní moc a představují jednu z největších hrozeb na světě, a za druhé proto, že tento dluh se týká dvou světů, viditelného a neviditelného, kterým neustále hrozí naprosté rozpojení. Je tedy třeba nějakého excesu, krutosti, která by vyplnila nedostatek na straně smrti, krajní bolesti, krve nebo masa (na kanibalské hostině), aby byl naplněn zákon msty, tedy aby se zaplnila mezera zející mezi oběma světy, aby se obnovil mír a spojenectví s mrtvými. Primitivní msta a systémy krutosti jako prostředky obnovení neměnného sociálního řádu spolu úzce souvisejí.

Vyplývá z toho, že přemíra mučení není cizí logice směnného styku nebo alespoň logice směny, jíž se navazují vztahy živých a mrtvých. Musíme se nejspíš přiklonit k P. Clastresovi, kterému se podařilo ukázat, že válka zdaleka není náhodným nezdarem při vzájemné směně, nýbrž základní strukturou, ústředním zaměřením primitivního společenského člověka, pro něhož je směna a spojenectví nezbytné.1 Jakmile je však politický význam násilí jednou "rehabilitován", musíme si dát pozor, abychom ze směny neudělali lhostejný nástroj války, pouhý taktický účinek války. Převrácení priorit nám nesmí zakrýt to, co násilí ještě dluží směně a směna násilí. V pri-mitivní společnosti se válka a směna shodují, válka je neoddělitelná od pravidla daru a pravidlo daru vyhovuje trvalému válečnému stavu.

Pokud primitivní násilí souvisí se mstou, jsou pouta vzájemnosti bezprostřední. Stejně jako je povinností být štědrý, rozdávat majetek, ženy či jídlo, existuje i po-

1/ P. Clastres, "Archeologie de la violence", str. 162-167.

vinnost nešetřit vlastním životem, darovat vlastní život v souladu s požadavkem msty; stejně jako je nutné oplatit každý dar, musí se oplatit i smrt; krev stejně jako dary vyžaduje protihodnotu. Symetričnosti transakcí odpovídá symetričnost msty. Podobně jako se solidárnost skupiny projevuje oběhem zboží, projevuje se i mstícím násilím. Tím pádem není násilí v rozporu se zákonem vzájemné směny: přerušení vzájemnosti se projevuje i v rámci vzájemné směny mezi živými a mezi živými a mrtvými.

I když je však násilí strukturováno podobné jako směna, směnu nelze prostě a jednoduše směšovat s nastolením míru. Primitivní národy samozřejmě navazují spojenectví pravidlem daru a z něj vyplývajícího dluhu,1 ale to neznamená, že směna nemá nic společného s válkou. Mauss ve svém dnes slavném díle zdůrazňoval, že prostřednictvím potlačů, jakýchsi "majetkových válek", ná sílí vytváří vzájemnost. Dokonce i když nejde o výzvu a ri-valství takovéhoto rozsahu, zaznamenává Mauss jednu zásadní věc, která ještě nebyla dostatečně analyzována, a sice že směna "vede k náhlým hádkám, přestože jejím účelem často bývalo hádky urovnat".2 To neznamená nic jiného, než že směna vede k míru nestálému, křehkému, kterému co chvíli hrozí porušení. Je tedy otázkou, proč směna, jejímž cílem je nastolit pokojné vztahy, tak často selhává. Máme se vrátit k interpretaci Lévi-Straus-se, podle něhož je válka jen nahodilý nezdar, nešťastná transakce, anebo máme vzájemnost považovat za instituci, která je už svou formou příznivá násilí? Zdá se mi, že správná bude tato druhá hypotéza: nezdar je jen zdánlivý, dar se strukturálně podílí na logice války, neboť za-

1/ Marshall Sahlins, Age de pierre, age ď abondance, Gallimard, 1976, str. 221-256.
2/ Marcel Mauss, Essai sur le don, v: Sociologie et anthropologie, P.U.F., 1960, str. 173, pozn. 2.

kláda spojenectví na nutně nepevném základě. Pravidlo vzájemnosti navozuje vždy vztah na hranici konfliktu a střetu, neboť funguje jako symbolický nebo magický boj, nikoli jako prostředek hromadění: v ekonomických a sňatkových směnách, které jsou u společenství Yano-mami základem spojenectví, "se partneři nacházejí na samé hranici roztržky, ale právě tato riskantní hra a příchuť střetu se jim líbí".1 Stačí málo, a z přátel se stávají nepřátelé, ze spojenecké smlouvy se vyklube válka: dar je struktura potenciálně násilná, protože stačí odmítnutí zapojit se do cyklu vzájemného obdarovávání, a je z toho urážka a vyhlášení války. Jakožto struktura postavená na výzvě směna znemožňuje trvalé přátelství, vznik stálých pout, která by společenství nerozborně stmelila se sousedním společenstvím, které by tak nakonec zratilo svou samostatnost. Jestliže v "mezinárodních vztazích" primitivních kmenů panuje tato nestálost, jestliže se jejich spojenectví systematicky navazují a zase ruší, není to jenom imperativem války, ale stejně tak typem vztahů, které pomocí směny udržují. Spojují-li se skupiny na základě symbolické logiky, nikoli na základě zájmů, pak vzájemnost rozbíjí jejich přátelství stejně snadno, jako je navazuje; a žádné společenství nemůže být ušetřeno pravidelných výbuchů nepřátelství. Pravidlo vzájemnosti zdaleka není válečnou taktikou, je však společenskou podmínkou primitivní trvalé války.

Nepřímo pak směna přispívá ke vzniku primitivního násilí tím, že vychovává v duchu kodexu cti, neboť přikazuje dávat dary a být štědrý. Pravidlo vzájemnosti, podobné jako imperativ války, lidi zespolečenšťuje pomocí cti, tedy násilí. Válka a směna jsou srovnatelné; necivilizovaná společnost je, jak řekl P. Clastres, "prválečná": dokonce, i instituce, jejichž úkolem je vytvářet mír, to do-

1/ J. Lizot, tamt., str. 239.

káží jen tím, že zároveň vzbuzují strukturální bojechtivost.

A konečně, byla dostatečně zdůrazněna spojitost mezi směnou a kouzelnictvím? Ne náhodou se vyskytují u necivilizovaných národů zároveň; tyto dvě instituce spolu úzce souvisejí. Jak víme, v primitivní společnosti všechna neštěstí, nehody a protivenství nejsou zdaleka ničím náhodným: způsobilo je čarodějnictví, tj. zlomyslnost někoho druhého, záměrná snaha uškodit. Když škorpion bodne dítě, úroda nebo lov se nevydaří, poranění se nehojí - to všechno se přičítá něčímu nepřátelskému zaměření. Nejspíš musíme čarodějnictví považovat za jednu z forem myšlení přírodních národů, oné "konkrétní vědy", za prostředek, jak věci uspořádat a jak nejpřesněji vysvětlit různé pohromy. Nemůžeme však nevidět, kolik nevole a násilí takováto "filozofie" vnáší do představy mezilidského vztahu. Čarodějnictví je setrváváním na imperativu války jinými prostředky; tak jako má každé místní společenství své nepřátele, má i každý člověk své osobní nepřátele, kteří jsou odpovědní za všechno zlo, které ho postihne. Každé neštěstí pochází z magického násilí, ze zhoubné války, takže druzí mohou být jedině přáteli, nebo nepřáteli, podobně jako tomu je ve válce nebo při směně. Podle pravidla vzájemnosti si totiž obě strany buď vymění dary a stanou se spojenci, nebo je cyklus obdarovávání přerušen, a jsou z nich nepřátelé. Primitivní společnost, která na jedné straně brání vzniku politického rozdělení, plodí na druhé straně antagonis-tické rozdělení ve vztazích člověka k člověku. Vztah nemůže být lhostejný, neutrální, jako tomu většinou bude v individualistické společnosti: kvůli válce, směně a čarodějnictví je vnímání lidského světa nerozlučně spjato s konfliktem a násilím.

Kromě toho čarodějnictví ve vzájemné směně nachází sociální podmínku nezbytnou pro své fungování. Podle pravidla daru jsou lidé nuceni existovat a definovat se

vždy vzhledem k druhému, nelze je pojímat odděleně.1 Toto schéma se v negativní formě opakuje v čarodějnictví, protože všechno neblahé, co se přihodí mně, nezbytně souvisí s někým druhým. V obou případech platí, že člověka nelze chápat odděleně od druhých; kouzlo je jen obrácené vyjádření daru, podle něhož člověk existuje pouze ve společensky předurčeném vztahu k druhému. Právě tato souvislost povinné směny umožňuje vykládat si neblahé události jako uřknutí: čarodějnictví není žád-né volné rozvinutí ničím nesvázaného myšlení, jde opět o pravidlo vzájemnosti, o holistickou normu, podle níž ve všem převládají vztahy, čímž vzniká nezbytný společenský rámec. A naopak: ve společnosti, kde jedinec existuje jen sám pro sebe, nemůže existovat žádné čarodějnictví; zánik čarodějnictví v moderním životě souvisí s novým typem společnosti, kde se druhý postupně stává neznámým, kýmsi cizím vnitřní pravdě našeho já.

Etapa barbarství

S nástupem státu válka zásadně mění svou funkci, protože z násfroje rovnováhy nebo sociálního konzervatisrnu, jakým byla v primitivním řádu, se stává prostředkem dobývání, rozpínavosti nebo získávánjí kořisti. A když byla válka oddělena od zákona msty, když v ní přestala převažovat směna s mrtvými, může v ní začít jít o dominanci. Dokud je dluh vůči mrtvým nejvyšším principem, válka se omezuje na teritoriální a posvátný řád, který je třeba v nezměněné podobě násilím obnovit tak, jak nám ho zanechali naši předkové. Jakmile však nastane politické rozdělení, instance moci se, přestává definovat na základě vztahu k mrtvým, který se řídí logikou vzájemnosti, zatím-

l/ M. Gauchet a G. Swain, La Pratique de l'esprit hurnain, Gallimard, 1980, str. 591.

219

co stát je už svou nesymetričností něčím zcela v rozporu se světem směny. Stát mohl vzniknout jedině tím, že se lidé alespoň částečně vymanili ze zákona msty, dluhu vůči mrtvým, a že přestali ztotožňovat válku a mstu. Objevuje se dobyvatelské násilí, stát si válku přisvojuje, dobývá území a otroky, buduje opevnění, armády, prosazuje disciplínu a vojenské chování; válka už není proti státu, stává se slavným posláním panovníka, jeho zvláštním právem. Začíná nová éra kultu moci, barbarství, které určuje režim násilí v předmoderních státních útvarech.

První formy státu se ovšem ještě nevymanily z onoho dluhu úplně, despota totiž za svou funkci vděčil pouze něčemu transcendentnímu, náboženskému úběžníku, jehož je představitelem nebo vtělením. Jako dlužník a poddaný však může stát vystupovat jedině vůči vyšším a božským mocnostem, nikoli vůči zemřelým, což by narušovalo jeho svrchovanost, snižovalo by to jeho nepřekonatelnou odlišnost od společnosti, které vládne.

Válka. zbavená kodexu msty začíná prodělávat proces specializace: vznikají armády tvořené ze žoldnéřů nebo z odvedenců, vznikají však i kasty určené výlučně k boji, které veškerou slávu a vášeň vkládají do vojenského dobývání. Zároveň zemědělská většina obyvatelstva bude z této ušlechtilé válečné činnosti vyloučena, neboť jejím úkolem bude profesionální vojsko živit. Toto hromadné odzbrojení však neznamenalo, že by se vesničané zřekli násilí, cti a msty. I ve státním zřízení totiž přetrvával holistický způsob socializace, který vypovídá o násilnosti mravů stejně jako uznávání vojenských hodnot a neustálé válčení. Ve středověku kvůli cti ještě mezi lidmi často dochází k násilí, a to nejen mezi válečníky, nýbrž obecné: i v klášterech mezi opaty,1 zatímco vraždy mezi ne-

1/ Marc Bloch, La Sociétě féodale, Albin Michel, coll. "Evolution de 1'humanité", str. 416

22O

volníky zřejmě byly zcela běžné1 a ani měšťané neváhali urovnávat své spory tasenou dýkou,2 Soudní zápisy z pozdního středověku potvrzují, že násilí, rvačky, zranění i vraždy zaujimaly v běžném městském životě ještě značné místo.3 S nástupem hierarchického principu rozdělujícího lidi na několik stavů, na odborníky na válku a na výrobu, vznikl samozřejmě zásadní rozdíl mezi ctí urozených a ctí neurozených, přičemž každá měla svůj kodex, ale vždy vedla k vražedné bojovnosti.

Stejně je tomu se mstou. I když základem války a státu není dluh vůči mrtvým, nijak to neznamená, že by se společnost praktikování msty zřekla. Jakmile stát začal projevovat svou autoritu, snažil se samozřejmě soukromou mstu omezit a nahradit ji zásadou veřejné spravedlnosti, vydáváním zákonů, které měly krutost msty zmírnit: zákon odplaty, upuštění od msty po určité lhůtě, zákonně stanovené tarify narovnání. Jak jsme řekli, msta je ve své podstatě nepřátelská státu, alespoň pokud se rozvine naplno. Proto se vznik států shoduje se zavedením právních a trestních systémů, představujících nej vyšší moc, které měly zejména mírnit soukromé msty a posilovat panovníkův zákon. Navzdory moci a zákonům však rodinná msta dlouho přetrvávala, částečně kvůli slabosti státní moci a také kvůli tomu, že v holistických společnostech byla msta od pradávna legitimní. Ve stře-dověku a obzvlášť za feudalismu je krevní msta stále považována za posvátnou morální povinnost v celé společ-nosti, u velkých rytířských rodů stejně jako u sedláků; velí pokrevně spřízněné skupině krví smýt vraždu nebo urážku člena rodiny. Nekonečné vendety, způsobené čas-

1/ Marc Block, tamt., str. 568.

2/ Norbert Elias, La Civilisation des moeurs, coll. „Pluriel", str. 331-335.
3/ Bronislavy Geremek, Truands et misérables, Gallimard, coll. "Archi-ves", 1980, sir. 16-22.
221
to bezvýznamnou hádkou, mohly trvat celá desetiletí a vést ke smrti desítek lidí. Msta a holistický společenský řád spolu souvisejí tak úzce, že i trestní zákony někdy jen opakovaly jejich formulace: například řecký zákon nebo zákony dvanácti desek v Římě sice zakazovaly princip vendety a upíraly člověku právo brát spravedlnost do vlastních rukou, nicméně potrestání vraždy se ponechávalo na nejbližším příbuzném; stejné právní ustanovení nacházíme v některých krajích v 13.století, kdy v přípa dě úmyslného zabití připadlo podle zákona odplaty tělo provinilce příbuzným zabitého. Dokud tedy společnosti, se státním zřízením nebo bez néj, fungovaly podle ho-listických norem přikazujících soudržnost rodu, zůstávala msta víceméně povinností; její legitimita zanikla teprve se vstupem společností do individualistického řádu a moderní stát, který s tím souvisí, se vyznačuje právě monopolizací oprávněné fyzické síly, neustálým a pravidelným pronikáním a ochraňováním společnosti.
Čest a msta tedy přetrvávaly i po vzniku státu stejně jako krutost mravů. Vznik státu a jeho hierarchického uspořádání ovšem zásadně změnil vztah ke krutosti. Z posvátného rituálu v primitivní společnosti se krutost stává barbarskou praktikou, okázalým projevem síly, veřejnou zábavou: připomeňme zalíbení Římanů v krva vých podívaných na boj šelem a gladiátorů, připomeňme válečnické zaujetí rytířů, masakry zajatců a raněných, vraždy dětí, přípustnost drancovaní nebo mrzačení poražených. Jak vysvětlit, že od antiky po středověk přežívaly ukrutnosti, které dnes sice nezmizely, ale vzbuzují kolektivní rozhořčení, když k nim dojde? Nelze si nevšimnout těsného spojení mezi krutostí mravů a holistickými spo lečnostmi, zatímco mezi krutostí a individualismem je rozpor. Všechny společnosti, které nadřazují celek jednotlivci, jsou ve větší či menší míře kruté. Převláda-li totiž kolektivní uspořádání, nepřikládá se životu ani utrpení taková hodnota, jakou jim přiznáváme my. Barbarská
222
krutost nepramení z nedostatku potlačení nebo společenské represe, nýbrž je přímým důsledkem společnosti, kde jedinci podřízenému kolektivním normám není přiznán nárok na samostatný život. Krutost, holismus a válečnické společnosti spolu souvisejí: krutost jakožto společensky převládající stav je možná jen tam, kde jsou za nejvyšší hodnoty uznávány hodnoty válečnické, pohrdání smrtí, odolnost a chrabrost, žádné slitování s nepřítelem - hodnoty, které spojuje to, že vedou k okázalosti a přemrštěnosti projevů fyzické síly, že nepřikládají žádnou váhu vnitřnímu prožívání sebe sama ani vžívání sa do ostatních, individuální život pokládají za něco bezvýznamného ve srovnání se slávou získanou krveprolitím a se společenským uznáním, které si lze smrtí vydobýt. Krutost je historická záležitost, nelze ji od těchto společenských významů oddělovat. Díky nim je válka považována za něco svrchovaného: barbarská krutost je honosný emblém velikosti dobyvatelského válečnického řádu, krvavý nástroj jeho identity, krajní prostředek, jak v krvi sjednotit holistickou a vojenskou logiku.
Válka pojatá jako něco vznešeného je nerozlučně spojena s tradičním modelem společnosti. Společnosti z doby předindividualistické se mohly reprodukovat pouze tehdy, pokud válce přiznaly svrchované postavení. Musíme se mít na pozoru před moderním ekonomickým reflexem: imperiální, barbarské nebo feudální války byly vzácně podnikány výlučně za ekonomickým účelem, přestože umožňovaly získat bohatství, otroky nebo území. Válka a válečnické hodnoty spíše zamezovaly rozvoji trhu a čistě ekonomických hodnot. Válka snižovala hodnotu obchodní činnosti prováděné pro zisk; umožňovala plenit a získávat majetek silou, čímž brzdila všeobecné rozšířeni směnné hodnoty a vytvoření oddělené sféry obchodu. Je-li válka považována za nejuznávanější cíl, nebrání to obchodu v existenci, ale značně to omezuje jeho možnosti a oběh peněz; získávání majetku směnným
223
způsobem je pouze podružné. Bránila-li válka obchodu, aby se osamostatnil, bránila rovněž vzniku svobodného jedince, který je úzce spojen s nezávislou ekonomickou sférou. Válka tedy byla pro reprodukování holistického řádu nezbytná.

Civilizační proces

Víme, kudy se ubíral historický vývoj: v několika staletích se společnosti krve, řízené kodexem cti, msty a krutosti, změnily postupně ve společnosti hluboce "civilizované", kde se násilí mezi jednotlivci vyskytuje stále méně, kde se použití síly považuje za něco nevhodného, kde krutost a brutalita vzbuzují rozhořčení a hrůzu, kde se potěšení a násilí vzájemně vzdalují. Přibližně od 18. století na Západě probíhá civilizační proces neboli proces zmírňování mravů, jehož jsme dědici a pokračovateli: dokládá to značné snížení počtu krvavých zločinů, vražd, rvaček, ublížení na těle1 v tomto století; dokládá to zánik soubojů a snížení počtu vražd novorozenců, které byly ješiě v 16. století velmi četné; dokládá to i zákaz tělesného mučení na přelomu 18. a 19. stoIetí a na začátku 19. století i snížení počtu rozsudků smrti a poprav. Pojednání N. Eliase o humanizaci lidského chování je nyní už slavné: od společností, kde volně panovala boje-chtivost a násilí vůči druhému, jsme přešli ke společnostem, kde jsou agresivní pudy potlačovány, brzděny, proto-

l/ Omezíme-li se pouze na zločiny spácháné v letech Í755 a 1785 v Paříži včetně předměstí, které byly souzeny v Cháteletu, představovaly násilné činy již pouze 2,4% a vraždy 3,1 %, zatímco téměř 87% stíhaných zločinů představovaly krádeže. "Velkým výskytem zločinů majetkové podstaty se Paříž let 1750-1790 typem kriminality řadí mezi velká moderní města." (P. Petrovitch, v: Crime etl criminalilé en France aux XVII et XVIII siècles, A. Collin, 1971, str. 208) Tento posun od násilností ke krádežím je doložen rovněž v Normandii (studie pod vedením P. Chaunua).

224

že se neslučují na jedné straně se stále větší "diferenciací" sociálních funkcí a na druhé straně ani s monopolizací fyzického nátlaku ze strany moderního státu. Dokud neexistuje žádný vojenský a policejní monopol, a dokud tedy není zaručena bezpečnost, individuální násilí a agresivita jsou životní nutností. Naopak jakmile se rozvíjí rozdělení sociálních funkcí a jakmile ústřední orgány monopolizují fyzickou sílu, lidé mají v každodenním životě zaručenu větši bezpečnost, použití individuálního násilí začíná být výjimečné, protože už není ani "nutné, ani užitečné, a vlastně ani možné".1 Místo krajní a bez-uzdné impulzivnosti lidí ve společnostech předcházejících absolutistickému státu nastupuje regulace chování, "sebekontrola" jedince, zkrátka civilizační proces provázející pacifikaci zajišťovanou moderním státem. Jev zmírňování mravů nejspíš úzce souvisí s centralizací státu; nelze jej však chápat jako přímý a mechanický důsledek politické pacifikace. Nelze říci, že lidé "potlačují" své agresivní pudy proto, že je zaručen občanský mír, a že se sítě vzájemné závislosti neustále rozšiřují, jako by násilí bylo jen nástrojem užitečným k zachování života, prostředkem bez vlastního významu, jako by se lidé "racionálně" zříkali násilí, jakmile je zaručena jejich bezpečnost. To bychom zapomínali, že násilí bývalo od nepaméti imperativem, k němuž velelo holistické uspořádání společnosti: bylo to jednání čestné a vyzývavé, nikoli jen užitečné. Dokud nad vůlí jednotlivců budou převládat normy společenství jako celku, dokud se bude uznávat čest a msta, sebevětší rozvoj policejního aparátu a sebelepší zdokonalování soudnictví a dozoru nad justicí toho se soukromým násilím mnoho nezmůžou: důkazem je případ soubojů, které byly, jak víme, královskými výnosy' ze začátku 17. století prohlášeny za trestný čin,

1/ N. Elias, La Dynamique de 1'Occident, Calmann-Lévy, 1975, str. 195.

225

který mohl být oficiálně potrestán propadnutím majetku a titulu, jakož i potupnou smrtí. Na začátku 18. století však navzdory platnému právu a soudnictví, které přitom bylo rychlejší, bdělejší i svědomitější než o sto let dříve, souboje zdaleka nezanikly; zdá se naopak, že ve věci soubojů bylo více procesů než v předchozí době.1 Rozvoj represivního státního aparátu mohl společnost pacifikovat pouze potud, pokud zároveň vznikal nový systém mezilidských vztahů a pokud násilí nabývalo jiného významu. Civilizační proces nelze chápat, ani jako potlačení, ani jako mechanické přizpůsobení lidských popudů stavu občanského míru: místo tohoto objektivistického, funkcionalistického a utilitářského vidění je třeba zánik soukromého násilí spojovat s nástupem nové společenské logiky, něčeho v dějinách zcela nového. Ekonomické vysvětlení tohoto jevu je rovněž pouze částečné, protože je stejně objektivistické a mechanické: řekne-li se, že pod vlivem růstu bohatství, ubývání bídy a zvyšování životní úrovně dochází k ozdravění mravů, zapomíná se na historicky pádný fakt, že prosperita jako taková nikdy nebyla žádnou překážkou násilí, zejména ve vyšších vrstvách, které dokázaly dokonale sladit svou zálibu v přepychu se

zálibou ve válce a v krutosti. Nemám v úmyslu popírat úlohu politických a ekonomických faktorů, které jistě rozhodujícím způsobem přispěly k odstartování civilizačního procesu: chci pouze říci, že jejich působení lze pochopit jen v souvislosti s historickými sociálními významy, jejichž vznik umožnily. Monopolizace legitimního násilí ani kvantitativně stanovená životní úroveň samy o sobě nemohou přímo vysvětlit zmírňování lidského chování, které probíhalo po několik staletí. Je ovšem jisté, že moderní stát a jeho doplněk, trh, společně přispě-

l/ Viz F. Billacois, "Le Parlement de Paris et les duels au XVII siécle" v: Crime et criminialité en France aux Xl/ll' el XVIII' siécles.

226

ly ke vzniku nové společenské logiky, nového významu mezilidských vztahů, neboť z dlouhodobého hlediska nevyhnutelný zánik soukromého násilí přivodily. Společné působení moderního státu a trhu totiž umožnilo zlom, který nás dnes navždy odděluje od tradičních společností: vznik typu společnosti, v níž je jednotlivec považován za svrchovaný cíl a v níž existuje pouze sám pro sebe.

Skutečnou i symbolickou centralizací hrál moderní stát od dob absolutismu zásadní roli při odstraňování dřívějších pout osobní závislosti, a tím i při vzniku nezávislého svobodného jedince zbaveného feudálních pout, svazujících člověka s jiným člověkem, a postupně i všech tradičních tlaků. Zároveň však také rozšíření tržního ho-spodářstvi a všeobecné rozšíření systému směnné hodno ty vedly ke vzniku jedince atomizovaného, který se zaměřuje stále více na své soukromé zájmy.1 Kupováním a prodáváním pozemků se vlastnictví nemovitostí stává značně rozšířenou společenskou realitou; rozvíjí se obchodní směna, zaměstnanecký poměr, industrializace a pohyb obyvatelstva, a s tím vším dochází ke zvratu ve vztahu člověka ke společenství, které ho obklopuje, ke změně, kterou lze shrnout slovem "individualismus", související s bezprecedentní touhou po penězích, po soukromém životě, blahobytu, majetku, bezpečnosti, touhou, která nesporně převrací tradiční uspořádání společnosti. S centralizovaným státem a s trhem vzniká moderní člověk, který se chápe jako svébytný, který se hrouží do soukromé dimenze, který se odmítá podvolit starobylým pravidlům cizím jeho vůli, který už za základní zákon uznává jen vlastní přežití a vlastní zájmy.

1/ O souvislostech státu, trhu a individuálního člověka viz Marcel Gauchet a Gladys Swain, La Pratique de 1'esprit hurnain, str. 387-396 a M. Gauchet, "Tocqueville, l'Amérique et nous", Libre, 1980, č. 7, str. 104-108. Rovněž Pierre Rosanvallon, Le Capilalisme utopique, Ed. du Seuil, 1979, str. 113-124.

227

A právě toto převrácení pradávného vztahu člověka ke společenství funguje jako vynikající činitel pacifikace lidského chování. Jakmile významcelku slábne a prioritou se stávají zájmy a přání individuálních lidí, sociální kodex, který člověka nutil k solidárnosti se skupinou, nemůže dál platit: člověk, stále nezávislejší na kolektivním tlaku nejrůznějšího druhu, už nepociťuje krvavou mstu, která po tisíciletí stmelovala lidi do jedné skupiny, jako posvátný úkol. Státu se nepodařilo vymýtit zákon msty jen zákonem a veřejným pořádkem, ale také, a stejně zásadně, i individualizací, která pozvolna podkopávala solidárnost založenou na mstě. Zatímco v letech 1875-1885 byla ve Francii na sto tisíc obyvatel spáchaná přibližně jedna vražda, na Korsice to bylo čtyřikrát více, a stejný rozdíl se projevuje i mezi severní a jižní Itálií, kde je rovněž výskyt vražd vyšší: tam, kde si rodina uchovává někdejší sílu, se navzdory silnému státnímu represivnímu aparátu stále praktikuje vendeta.

Stejným procesem se zásadně změnil i kodex cti: když se člověk definuje stále více ve vztahu k věcem, když honba za penězi a touha po blahobytu a majetku vítězí nad společenskym postavením a uznáním, slábne otázka cti a agresivní přecitlivělost, nejvyšší hodnotou se stává život, imperativ neztratit tvář mizí. Už není potupou neodpovědět na urážku: místo morálky cti, která byla zdrojem soubojů a neustálé krvavé bojechtivosti, nastoupila morálka vlastního užitku, opatrnosti, kde se kontakt člověka s člověkem odehrává ponejvíce ve znamení lhostejnosti. Zatímco v tradiční společnosti se druhý jeví ihned jako přítel nebo nepřítel, v moderní společnosti bývá obvykle anonymním cizincem, který nestojí ani za pokus o násilí. "Sebeovládání zabraňuje krajnostem; neber si příliš k srdci urážky, protože nejsou nikdy takové, jak se jeví na první pohled," napsal Benjamin

Franklin: kodex cti ustoupil pokojnému kodexu "vážnosti", poprvé v dějinách se nějaká civilizace staví do pozice, kde není přiká

228
záno přijmout hozenou rukavici, kde mínění druhého není tak důležité jako můj striktně osobní zájem, kde se společenské uznání už nespojuje se silou, s krví a se smrtí, s násilím a s výzvou. Obecněji řečeno, proces individualizace snižuje dimenzi mezilidské výzvy k měření sil: logika vzájemného vyrývání, která neoddělitelně souvisí s holistickým uspořádáním společnosti a která po tisíciletí jedince i skupiny socíalizovala antagonismem, se postupně stává asociálním prvkem. Když kodex cti ustupuje kultu individuálních zájmů a soukromí, je tento typ vztahu - provokovat druhého, vysmívat se mu, symbolicky ho rozdrtit - odsouzen k zániku. S postupným zanikáním kodexu cti se život a jeho zachování stávají základními ideály, zatímco riskování života přestává být hodnotou, boj se nepovažuje za nic slavného, atomizovaný jedinec se stále méně pouští do hádek, rvaček a krvavých střetů - ne proto, že by se "ovládal", že by byl disciplinovanější než jeho předkové, nýbrž proto, že v době, kdy se uznává dlouhověkost, spořivost, pracovitost, opatrnost a uměřenost, už násilí nemá společenský význam, není už prostředkem sebe- potvrzení a uznání. Civilizační proces není mechanickým důsledkem moci ani ekonomiky. Časově se shoduje se vznikem zcela nových společenských cílů, s individualistickým rozložením společnosti a s novým významem mezilidského vztahu založeným na lhostejnosti.
S individuálním řádem kodex pokrevnosti přestává mít smysl, násilí pozbývá důstojnosti i společenské oprávněnosti, muži hromadné přestávají k vyřešení svých sporů užívat soukromé síly. Tím se vyjasňuje skutečná funkce civilizačního procesu: jak ukázal už Tocqueville, čím více se lidé stahují do soukromí a hledí si pouze sami sebe, tím více se dovolávají státu, aby jim zajistil lepší ochranu. Civilizační proces především zvětšuje výsady a moc státu: policejní stát není pouze důsledkem nezávislé dynamiky "chladné stvůry", je také něčím chtěným ze strany osamocených a pokojných jednotlivců, i když
229
soustavně kritizují jeho represivnost a jeho násilnost. Ve společnosti, kde je násilí zdiskreditováno a kde zároveň stoupá potřeba veřejné bezpečnosti, nevyhnutelně dochází k přijímání stále většího počtu trestních zákonů, ke zvyšování policejní moci a početních stavů policie, k systematickému dozoru nad obyvatelstvem. Moderní stát vytvořil člověka společensky odloučeného od ostatních, ten však zase svou osamoceností, nedostatkem bojovnosti a strachem z násilí vytváří trvalé podmínky pro posilování veřejné moci. Čím svobodněji se lidé sami od sebe cítí, tím více žádají soustavnou a spolehlivou ochranu ze strany státních orgánů; čím více opovrhují brutalitou, tím nutnější je nárůst bezpečnostních složek: humanizaci mravů lze tedy považovat za proces směřující k tomu, aby se člověk zbavil zásad bránících hegemonii totální moci, zásad vzpouzejících se proti kuratele státu. Civilizační proces neoddělitelně související s moderním individualismem však nesmíme svádět jen na demokratickou revoluci pojatou jako zrušení hierarchického uspořádání a jako zavedení rovnosti. Víme, že u Tocque-villa se zmírňování mravů a ústup od používání násilí v mezilidských vztazích vysvětluje "rovností podmínek", která stírá takzvané přirozené rozdíly mezi lidmi a zavádí všeobecnou antropologickou totožnost. V dobách nerovnosti myšlenka, že lidé jsou stejní, neexistovala a jen těžko se mohlo rozvinout slitování a pozornost vůči příslušníkům nějaké zásadné odlišné kasty; naopak rovnostářská dynamika, která všem lidem připisuje stejnou identitu, neboť jsou to příslušníci jednoho a téhož lidského rodu, podporuje lidi vtom, aby se ztotožňovali s neštěstím nebo bolestí druhého, a tím brání nevázanému násilí a krutosti.1 Proti této interpretaci, která je záslužná tím, že se ná-
1/ A. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Gallimard 1961, t. I, vol. II, str. 171-175 a komentář M. Gaucheta, citovaný článek, str. 95-96.
23O
silím zabývá z hlediska historické sociální logiky a významu, však musíme namítnout, že krutost a násilí se v hier-archických dobách nerozvíjely pouze mezi lidmi různého stavu: i "sobě rovní" bývali zrovna tak oběťmi násilí, ostatně stejně krutého. Což nenávist až za hrob nebývala tím silnější, čím si lidé byli bližší, čím si byli podobnější? Například obvinění z čarodějnictví v 16. a 17. století se týkalo téměř výlučně osob, které jejich obviňovatelé dobře znali, jejich sousedů, lidí jim rovných; souboje a vendety se odehrávaly v zásadě pouze mezi lidmi stejného stavu. Jestliže násilí a krutost mezi lidmi stejného postavení nebyly o nic menší, znamená to, že při vysvětlování pacifikace lidského chování nemůžeme vycházet z rovnosti pojímané jako moderní struktura, díky níž druhého chápeme jako "vůči nám

stejného". Civilizovanost chování nepra mění z rovnosti, nýbrž z atomizace společnosti, ze vzniku nových hodnot, kde se na první místo klade vztah k věcem, a tudíž mzí zákon cti a msty. Ústup od soukromého násilí se nedá vysvětlit přesvědčením, že všichni lidé jsou podobní; krutost začíná být něco hrozného a rvačky se stávají známkou barbarství, když místo holistického uspo řadání nastoupil kult soukromého života, když se člověk stáhne do svého pokud-jde-o-mě a je stále lhostejnější k mínění druhých. Z tohoto titulu je humanizace společnosti pouze jedním z projevů procesu odspolečenšťování, jímž se moderní doba vyznačuje.

Jisté je, že když Tocqueville spojoval mírnost moderního chování s demokratickým propagováním totožnosti všech lidí, ukázal, kde leží jádro problému. V demokratické společnosti každý samovolně cítí strasti druhého: "Nevadí, že půjde o cizince nebo o nepřátele: představivostí se vcítí do jejich situace. Do jeho soucitu se mísí něco osobního a sám trpí, když je rváno tělo jeho bližního."1

1/ A. cle Tocqueville;, tamt., str. 174.

231

V rozporu s Rousseauovým názorem "soucit" není za námi., nýbrž před námi, je dílem toho, co podle Rousseaua soucit vylučovalo, totiž individualistické atomizace. Uza-vření se do sebe a privatizace života ztotožnění s druhým rozhodně nebrání, naopak je podněcuje. Moderního člověka a proces ztotožnění musíme chápat společně: proces ztotožnění má skutečný smysl pouze tam, kde odspolečenštění osvobodilo člověka z kolektivních rituálních pout, tam, kde se člověk může setkávat s jiným člověkem jako samostatný jedinec nezávisle na předem daných společenských modelech. Naopak převládají-li někde společenské aspekty, brání holistické uspořádání tomu, aby se lidé vzájemně ztotožňovali. Dokud se mezilidské vztahy nevymaní z kolektivních představ, nemůže se člověk ztotožnit s druhým člověkem, ale jedině s nějakou skupinovou představou nebo s tradičním modelem. V individualistické společnosti nic takového není, jejím důsledkem je možnost psychologického ztotožnění, tedy ztotožnění osob nebo soukromých představ, protože už nic člověku nediktuje, jak se má chovat, co má dělat, co má říkat, čemu má věřit. Paradoxně právě tím, jak se člověk bere v úvahu osamoceně, jak žije sám pro sebe, se stává vnímavým vůči neštěstí druhého. Čím víc existuje jakožto soukromá osoba, tím víc pociťuje bolest nebo zá-rmutek druhého; pohled na krev a na tělesné poranění se stává nesnesitelný, bolest je jako pohoršující zvrácenost, trvalým znakem člověka homo clausus se stala citlivost. Individualismus tedy má dvojí obrácený, a přes- to vzájemně se doplňující účinek: lhostejnost k druhým a vnímavost k jejich bolesti. "V demokratických dobách se lidé jen málokdy obětují pro druhého, ale projevují všeobecné soucítění se všemi příslušníky lidského rodu."1

l/ A. de Tocqueville, tamt., str. 174.

232

Lze odhlédnout od této nové společenské logiky, chce-me-li pochopit proces humanizace trestů započatý na rozhraní 18. a 19. století? Nejspíš tuto změnu trestního práva musíme dát do souvislosti s nástupem nového mocenského zřízení, jehož posláním už není potvrzovat násilím a popravami svou naprostou nadřazenost, svou svrchovanou a nezměrnou moc, jak tomu bylo od počátků státu, ale naopak spravovat společnost v tichosti, neustále jí pronikat a pravidelně, uvážlivě ji kontrolovat včetně těch nejskrytějších zákoutí.1 Trestní reforma by však nebyla možná, kdyby nedošlo k hluboké zrněně vztahu k druhému, vyvolané individualistickou revolucí úzce související s moderním státem. V druhé polovině 18. století se porůznu objevují protesty proti ukrutnosti tělesných trestů, které ztrácejí společenskou oprávněnost a začínají se považovat za barbarství. To, co od nepaméti bývalo samozřejmé, začíná budit pohoršení: individualistický svět a specifické ztotožňování se s druhými, k němuž tento svět vede, vytvořily společenský rámec vhodný pro vymýcení krutých zákonných praktik. Pozor na zcela politický výklad: humanizace trestů by nemohla získat takovou legitimitu, nemohla by se dlouhodobě vyvíjet tímto směrem, kdyby tak hluboce neodpovídala novému vztahu člověka k člověku, vzešlému z individualizačního procesu. Není třeba znovu začínat s otázkou, kdo začal: stát a společnost na rozvoji principu zmírňování trestů pracovaly souběžně.

Eskalace pacifikováni

Jak tomu je s civilizačním procesem ve chvíli, kdy se západní společnosti řídí hlavně procesem personalizace? Bez ohledu na současný leitmotiv vzestupu násilí a nejis-
1/ Michel Foucault, Surveiller at punir, Gullimard, 1975.
233
toty je jasné, že vek konzumu a komunikace jen jinými prostředky pokračuje v tom, co započala předchozí eta-ticko-individualistická logika. Kriminální statistiky, jakkoli nedokonalé, to naznačují; z dlouhodobého a střednědobého hlediska zůstává výskyt vražd poměrně stálý: i ve Spojených státech, kde je počet vražd výjimečně vysoký - i když mnohem nižší než v zemích jako Kolumbie nebo Thajsko -, nebyl výskyt 9 vražd na 100 000 obyvatel dosažený v roce 1930 o mnoho nižší než v roce 1974, kdy dosáhl 9,3. Ve Francii byl oficiální počet vražd (tedy bez nezjištěných případů) 0,7 v letech 1876-1880; v roce 1972 dosáhl 0,8. V letech 1900-1910 dosáhl počet obětí vražd v Paříži 3,4, zatímco v letech 1963-1966 pouze 1,1. Konzumní éra podporuje zmírňování lidského chování a zejména snižuje četnost rvaček a ublížení na zdraví: v departementech Seine a Nord dosáhl počet odsouzení za ublížení na těle v letech 1875-1885 na 100 000 obyvatel 63 a 110; v roce 1975 to bylo 38 a 56. V Paříži i na venkově bývaly mezi dělníky, třídou věrnou kultu síly a citlivou na čest, ve století industrializace a až donedávna rvačky zcela běžné. Máme-li věřit informacím, které uvádí L. Chevalier,1 nebo tomu, co psali Vallés a Zola, ani ženy neváhaly své hádky řešit nadávkami nebo rvačkou. V dnešní době násilí z měst hromadně mizí a stalo se v našich společnostech něčím zakázaným ze stejného titulu jako smrt, a možná ještě víc. I lidové vrstvy upustily od tradičního uznávání síly a přejaly způsob chování cool, který je nad věcí: v tom je skutečný význam "změšťáčtění" naší společnosti. To, co se pořádně nepovedlo ani disciplinární výchově, ani osobní nezávislosti, dokázala logika personalizace, která podporuje komunikaci a konzumaci, považuje tělo, vyrovnanost a zdraví za něco posvátného, odstraňuje kult hrdinství, zbavuje viny
1/ Louis Chevalier, Montmartre du plaisir et du crime, Laffont, 1980.
234
za pocit strachu, zkrátka zavádí nový životní styl, nové hodnoty, neboť její nejvyšší metou je individualizace člověka, stažení se z veřejného života, nezájem o druhého.
Lidé, kteří jsou stále více zaujati pouze vlastními starostmi, se umírňují nikoli kvůli etice, nýbrž proto, že jsou nadměrně pohlcováni sami sebou: ve společnostech podněcujících k blahobytu a k seberealizaci lidé zjevně více touží nacházet sami sebe, zkoumat se a zpytovat, "odreagovávat" se cestováním, hudbou, sportem, podívanou, než se s někým fyzicky střetávat. Hluboký všeobecný odpor našich současníků k násilnému chování je důsledkem tohoto hédonického a informačního rozptýlení společnosti způsobeného rozšířením automobilů, médií a volného času. Věk konzumace a informací navíc, přivodil zánik určitého typu alkoholismu, hospodských rituálů: v 19. století a až do poloviny století dvacátého bývaly hospody místem nové mužské společenskosti, jak správně zdůrazňuje Ariés, ale zároveň místem příznivým pro propukání násilí: na začátku našeho století bylo každé druhé ublížení na těle způsobeno v opilosti. Proces personalizace působením věcí a médií lidi rozprášil, vyvedl je z hospody (zde je ovšem míněno francouzské café) a přivedl je ke konzumnímu způsobu života, čímž v tichosti odstranil normy mužné společenskosti, odpovědné za vysoký výskyt násilné kriminality.
Zároveň konzumní společnost dokonává neutralizaci mezilidských vztahů; lhostejnost k osudu a k mínění druhého se rozvíjí v celé své šíři. Člověk se zřekl násilí nejen proto, že se objevily nové soukromé věci a cíle, ale i proto, že jeho bližní zároveň pozbývá podstaty, stává se z něj pouhý "statista", v jehož případě o nic nejde,1 ať už je to
1/ Právě tam, kde se mezilidský vztah nezakládá na lhostejnosti, totiž mezi blízkými rodinnými příslušníky, bývá násilí nejčastější. Ve Spojených státech kolem roku 1970 byla každá čtvrtá vražda rodinného typu; v Anglii koncem šedesátých let bylo více než 46 % vražd domácího typu zaměřeného na příbuzné; ve Spojených státech celkový počet násilí v rodinách (úmrtí něho ublížení na těle) dosahoval v roce 1975 řádové osmi milionů (téměř 4 % populace). Viz J.-C. Chesnnis, Histoire de la violence, Laffont, coll. "Pluriel", 1981, str. 100-107. Krvavé násilí je poplatné nacistickému řádu našich společností, který zužuje a zintenziv-ňuje pole soukromých vztahů; za těchto okolností nejčastěji zasáhne ty, kteří nás

opouštějí něho podvádějí, ty, kdo zaujímají veškerou naši intimnost, ty, které musíme doma dennodenně snášet.

235
vzdálený člen rodiny, soused na stejném patře nebo kolega z práce. Vztah mezi lidmi ztratil svou dřívější cenu a právě to, spolu s nadměrným individiialistickým nebo narcistickým zaujetím každého jednotlivce, přivodilo snížení počtu násilných činů. Nutno dodat, že jde o lhostejnost nového typu, protože zároveň pod vlivem psychologizujících a komunikačních hodnot mezilidské vztahy neustále doznávají změn. To je paradox mezilidského vztahu v narcistické společnosti: čím méně zájmu o druhého a ohledu k němu, tím více touhy komunikovat, nebýt agresivní, chápat druhé. Družnost poznamenaná psy choanalýzou a lhostejnost k druhým se dnes rozvíjejí společně - jak by za těchto okolností násilí nebylo na ústupu? Fyzické násilí mezi jednotlivci nezadržitelné ustupuje, ale narcismem bylo otřeseno i slovní násilí. Urážky se sociálním významem, tak časté v 18. století (otrhanec, všivák, žebrák, špína) ustoupily nadávkám "osobnějším", nejčastěji sexuálním. Stejně tak urážka plivnutím do tváře nebo pod nohy zmizela, neboť je neslučitelná s naší lhostejnou a hygienickou společností. Obecně nadávky zevšedněly, ztratily svou dimenzi výzvy a neznamenají ani tak snahu někoho ponížit, jako spíš anonymní impulz bez bojechtivých úmyslů. Proto se na ně také málokdy fyzicky reaguje: ten, kdo za volantem vlastního auta nadává bezohlednému řidiči, nijak netouží ho ponížit, a onen řidič vlastně nebývá nijak dotčen. Vnarcistické době verbální násilí pozbylo podstaty, nemá už dokonce
236
žádný mezilidský význam, nemá smysl ani cíl, je prostě drsňácké, hard - impulzivní, nervózní a odspolečenštěné.
Proces personalizace všeobecně umírňuje, pacifikuje; pod jeho vlivem už děti, ženy ani zvířata nejsou tradičním terčem násilí, jakým byly ještě v 19. století a někdy i v první polovině století dvacátého. Postmoderní svůdnost systematicky zvyšuje váhu dialogu, spoluúčasti, naslouchání subjektivním požadavkům, a proto je zavrženi princip tělesných trestů ve výchově, který za disciplinární éry přetrvával, nebo byl dokonce posílen. Vymizení tělesných trestů je způsobeno tím, že se prosazují výchovné modely založené na vzájemné komunikaci, na psychologizaci vztahů právě v době, kdy se rodiče přestávají považovat za vzory, jaké by děti měly napodobovat. Proces personalizace oslabuje všechny velké autority, podkopává princip příkladu, který je příliš poplatný autoritářské a odměřené době dusící veškerou jedinečnou spontánnost, a zviklává veškeré přesvědčení ve výchově: narcistická desubstancializace se projevuje v nejužší rodině jako neschopnost výchovy, znemožnění výchovy a rezignace na výchovu. Fyzické potrestání, které mělo ještě nedávno při nápravě a při vštěpování norem kladnou úlohu, už je jen hanebným selháním komunikace mezi dětmi a rodiči, které naplňuje vinou; je to poslední vznět, ztráta sebekontroly ve chvíli, kdy člověku beznadějně dochází autorita.
Jak se z našich obyčejů hromadně vytrácí mužská násilnost- protože v "transsexuální" době, kdy se mužnost už nespojuje se silou a ženskost s pasivitou, ztratila váhu -, sílí kampaň týraných žen a dostává se jí ohlasu. Samčí násilnost představovala aktualizaci a znovupotvrzování kodexu chování založeného na pradávném rozdílu pohlaví: když pod vlivem procesu personalizace už mužnost a ženskost nemají ani pevné definice, ani jasné postavení, když je schéma mužské nadřazenosti všude
237
odmítáno, když princip autority svalů ustupuje představě svobodného sebeurčení, psychologizujícího dialogu, života bez překážek a bez definitivních závazků, pak se od tohoto kodexu ustupuje. Zbývá ovšem otázka znásilnění: ve Francii bylo v roce 1978 hlášeno l 600 případů znásilnění (3 na 100 000 obyvatel), ale ve skutečnosti jich pravděpodobně bylo spácháno 8 000 (neoficiální odhad); ve Spojených státech představuje 60 000 případů znásilnění krajní případ: 29 na 100 000 obyvatel. Ve většině rozvinutých zemí je zaznamenán nárůst počtu znásilnění, nedá se však určit, zda toto zvýšení vyplývá ze skutečně vyššího počtu sexuálních útoků, nebo zda znásilněné ženy netrápí dnes tolik pocit viny, takže znásilnění častěji ohlásí: ve Švédsku se počet znásilnění za čtvrt století více než zdvojnásobil a ve Spojených státech se od roku 1957 do roku 1978 zečtyřnásobil. Na druhé straně porovnání údajů za posledních sto let naznačuje, že došlo ke značnému úbytku sexuálního násilí: ve Francii je četnost

znásilnění pětkrát menší než v sedmdesátých letech minulého století.1 Navzdory poměrnému nárůstu sexuálního násilí proces personalizace mužské chování dál umírňuje, neboť ke zvyšování výskytu znásilnění dochází souběžně s jeho soustřeďováním na určitou vymezenou populaci: na jedné straně obvinění velmi často pocházejí z rasových nebo kulturních menšin (ve Spojených státech se téměř polovina zatčení týká černochů), na druhé straně nelze nevidět, že ve Francii nejméně třetina pachatelů jsou recidivisté.

Konečně i vztah ke zvířatům byl civilizačním procesem změněn. Zákony z roku 1850 a 1898 teoreticky umožňovaly týrání zvířat trestně stíhat, ale je známo, že šlo o pouhá slova a že ve skutečnost takovýto typ krutosti zdaleka nebyl jednoznačně odsuzován. V 19. století byla

l/ J.-C. Chesnais, tamt., str. 181-188.

surovost na jatkách zcela běžným jevem; zvířecí zápasy patřily k oblíbeným dělnickým zábavám: "Nechávali tancovat krůty na plátech rozpálených do běla, trefovali se kamínky do holubů zavřených v krabicích tak, že jen hlava vyčnívala a sloužila jako terč."1 Od takovéhoto cítění nás dělí celý věk, dnes je trápení zvířat hromadně odsu-zováno, ze všech stran se ozyvají protesty proti lovu zvěře a proti býčím zápasům, proti způsobu chovu i proti ně-kterým formám vědeckých pokusů. Nejvíce je však humanizace patrná na dětech, které se už nebaví týráním zvířat, které dřív bývalo zcela samozřejmé; to je v dějinách lidstva zcela výjimečné. Moderní individualismus uvolnil mechanismus ztotožňování se s druhými lidmi, postmoderní individualismus se vyznačuje tím, že ztotožnění rozšiřuje i na jiné živé druhy. Je to komplexní ztotožnění, které musíme spojovat s psychologizací jedince: čím víc se člověk "personalizuje", tím více hranice oddělující člověka od zvířete mizí. Jakákoli bolest, i bolest zvířete, je nesnesitelná pro člověka, který je nyní křehký, otřesený, zděšený pouhou představou utrpení. Narcismus dal vznik člověku měkkému a psychologizujícímu, a tím zvýšil jeho vnímavost vůči vnějšku; tuto humanizaci mravů, kterou ostatně provází stejně systematická lhostejnost, jak dokládají spousty zvířat opuštěných v době letních prázdnin, musíme interpretovat jako nový typ zranitelnosti, nový typ lidské neschopnosti čelit bolesti.

Neoddiskutovatelným důkazem tohoto bezprecedentního mravního ozdravění společnosti je fakt, že v roce 1976 až 95 °/o Francouzů vypovědělo, že za uplynulý měsíc nebyli ani jednou vystaveni žádnému násilí; ba co víc, dotazovaní tvrdili, že za uplynulý měsíc ani žádný člen

1/ Theodore Zeldin, Histoire des passions francaiscs, Ed. Recherches, 1979, sv. V, str. 180.

jejich rodiny (87 %), žádný blízký člověk (86 %) nebyl vystaven žádné agresi. Takže ani vzestup nové násilné kriminality, ani pár rvaček na stadionech nebo sobotních tancovačkách, nesmí zaclonit pozadí, proti němuž se rýsují: fyzické násilí mezi jednotlivci je stále neviditelnější, změnilo se v traumatizující zprávičky z médií. Což zároveň nebránilo dvěma třetinám respondentů soudit, že násilné chování je dnes častější než v nedávné minulosti nebo na začátku století. Víme, že ve všech rozvinutých zemích pocit ohrožení a nejistoty sílí; ve Francii 80 % obyvatelstva ostře pociťuje vzestup násilí, 73 % z nich má strach, když se v noci vrací pěšky domů, každý druhý se obává v noci jet autem po vedlejších silnicích. V Evropě stejné jako v USA zaujímá boj proti kriminalitě čelné místo mezi starostmi a prioritami veřejnosti. Máme tedy z uvedeného rozdílu mezi skutečností a tím, co lidé pro-žívají, usoudit, že současný pocit ohrožení je jen iluze, machinace mocenských struktur prostřednictvím sdělovacích prostředků, vzbuzujících falešnou představu, aby mohly v době krize a ideologického rozkladu společnost ovládat? Ale jak a proč se tato "ideologie" může ve spo lečnosti uchytit? To bychom opomíjeli význam hlubokých změn v civilní společnosti a z nich vyplývajícího vztahu k násilí. Ve skutečnosti pocit ohrožení vzrůstá, přiživován sebemenší událostí, a to nezávisle na kampaních nepravdivé propagandy. Současný pocit ohrožení není žádná ideologie, je to něco, co nevyhnutelně patří k bezbrannému člověku vyvedenému z rovnováhy, který zveličuje všechna nebezpečí, je posedlý vlastními problémy, pobouřený domnělou nečinností a přílišnou "shovívavostí" represivního systému, traumatizovaný násilím, o němž vůbec nic neví: každodenní pocit ohrožení je úzkostnou formou shrnutí postmoderní desubstancializa-ce. Narcismus neodmyslitelný od panického strachu vzniká jen tehdy, když se vnějšek prezentuje nadmíru hrozivě, což potom jen rozšiřuje škálu individua-

listickych reflexů: sebeobrana, lhostejnost k druhému, uzavírání se ve svém v bytě; nezanedbatelný počet obyvatel velkoměst se už skrývá za pancéřovými dveřmi bytů a odmítá večer vycházet a pouze 6 % Pařížanů by zasáhlo, kdyby slyšeli v noci volání o pomoc.
Kupodivu představa násilí je tím živější, čím více je v civilní společnosti na ústupu. V kině, v divadle, v literatuře totiž vidíme úplné předhánění se v násilnických scénách, hýření hrůzou a surovostí. Dosud nikdy se "umění" nesnažilo tak zblízka ukazovat samu tkáň násilí, násilí hi-fi skládajícího se z nesnesitelných scén drcených kostí, tryskající krve, křiku, sekání hlav a údů. Společnost cool tedy úzce souvisí se stylem hard, s klamnou podívanou na hyperrealistické násilí. Tuto pornografii krutosti nelze vysvětlit žádnou sadistickou potřebou, která je v naší ostře sledované společnosti potlačena; za pozornost spíše stojí radikálnost této podívané, která je nyní zcela autonomní, a proto odsouzená jen a jen k další maximalizaci. "Drsňáctví" nevyjadřuje žádné pudy, nekompenzuje žádný nedostatek ani nepopisuje povahu vlastní postmodemímu násilí; když už neexistuje morální kodex, který by mohl být porušován, zbývá jen běh kupředu, spirála zacházení do krajností, hyperrealismus násilí, jehož cílem je jen ohromovat a vzbuzovat chvilkovou senzaci.
Proto lze drsné přitvrzování zaznamenat ve všech sfé-rách, v sexu (porno, prostituce stále mladších dětí: v New Yorku se počet dívek a chlapců mladších šestnácti let v rukou kuplířů odhaduje na dvanáct tisíc), v informacích (posedlost "přímými přenosy"), v drogách (kde závratné stoupá sháňka i dávky), ve zvuku (honba za decibely), v "módě" (punk, skinhead, kožené bundy), v rytmu (rock), ve sportu (doping a nadměrná zátěž atletů, rozmach karate, ženský body-building); nejde zdaleka o náhodnou módu, "drsňáctví" - hard efekt - souvisí s celkovým "klídkem" cool zřízení, s destabilizací a narcistickou
241
desubstancializací stejně jako humoristický efekt, který je jeho druhou stranou a vychází ze stejné logiky. Pomalému stírání hlavních záchytných bodů a hyperindividualistické prázdnotě odpovídá bezobsažná radikalizace chování a představ, sklon ke krajnostem ve znacích a vzhledu běžného života. Všude probíhá tentýž extrémistický proces, doba závažných významů a obsahů se hroutí, žijeme v době zvláštních efektů a čisté performance, předhánění se a prázdného rozšiřování.

"Hard" násilí: zločiny a sebevraždy

S nástupem společností řízených procesem personalizace se podoba násilí začala měnit. Přestože tak jako v 18. a 19. století majetkové zločiny (vloupání, krádeže) a zločiny založené na lstivosti (podvody atd.) ve všech západních zemích dál značně převažují nad zločiny zaměřenými proti osobám, kriminalita doznala takového vývoje, že v této souvislosti není nemístné mluvit o zcela novém společenském jevu: ve Francii se v letech 1965 až 1976 počet loupežných přepadení znásobil 35krát, od roku 1967 do roku 1976 bylo spácháno pětkrát více násilných loupeží a 20krát více loupežných přepadení. Tento typ zločinnosti ovšem od roku 1975 jakoby dosáhl určitého rovnovážného bodu a v absolutních číslech se nijak zvlášť nezvyšuje; loupežné přepadení nicméně nyní představuje jeden z hlavních typů násilí ve městech.
I když proces personalizace zmírňuje mravy většiny lidí, na druhé straně naopak přitvrzuje zločinné chování deklasovaných živlů, podporuje zuřivé výpady, podněcuje rozmach krajností při násilnostech. Z individualistické ztráty společenských rámců a ze současné destabilizace vyvolané zejména podněcováním potřeb a jejich chronickou frustrací vyplývá cynické vyostření násilí zaměřeného na zisk, pokud ovšem ihned dodáme, že tento jev se omezuje na poměrně malý počet jedinců, u nichž se zlo-
242
činnost kumuluje: v hlavním městě Spojených států bylo 7 % zločinců zatčených v období čtyř a půl roku chyceno čtyřikrát a těchto 7 % bylo obviněno z 24 % všech závažných trestných činů spáchaných v této době.
Kdysi se banditismus týkal zejména populace spojené nějak s kuplířstvím, s vydíráním, s nezákonným obchodem se zbraněmi a s drogami. Dnes jsme svědky toho, že zločiny páchají stále častěji lidé nijak nesouvisející s "podsvětím", policii neznámí "neprofesionálové". Tak jako všechno ostatní, i zločinnost ztrácí své pevné hranice a posouvá se, a to i pokud jde o věkovou třídu pachatelů: ve Francii v roce

1975 ze sta osob obviněných ze závažných zločinů bylo osmnáct nezletilých, 24 % pachatelů loupežných přepadení a ozbrojených přepadení bylo mladších dvaceti let; v USA bylo 57 % pachatelů násilných zločinů spáchaných v roce 1979 mladších dvaceti pěti let, každý pátý byl mladší osmnácti let. Zločinnost mladistvých se nijak zvlášť nezvýšila, ale stala se mnohem násilnější. Proces personalizace, který zevšeobecnil kult mládí, pacifikuje dospělé, ale zatvrzuje mládež, která v souladu s hyperindividualistickou logikou hodlá potvrdit svou materiální či psychologickou nezávislost stále dříve a stále rychleji, i kdyby k tomu měla použít násilí.

Drsný svět je mladý a dotýká se v první řadě osob kulturně vykořeněných, rasových menšin, přistěhovalců a jejich dětí. Konzumní společnost rozbíjí tradiční struktury a osobnosti mnohem radikálněji, než toho kdy mohl dosáhnout rasistický koloniální řád: teď se "kolonizace" ne-vyznačuje vzbuzováním pocitu méněcennosti, nýbrž spíše systematickým narušováním identity, násilnou dezo-rientací ega vyvolanou podněcováním euforických indivi-dualistických vzorů, vybízejících k žití na plné obrátky. Proces personalizace osobnost všude rozkládá; na jedné straně dochází k narcistickému a pokojnému roztříštění, na druhé, méně hezké straně k roztříštění plnému zběsilosti a násilí. Hédonická společnost nevědomky produkuje

343

výbušnou směs, neboť je zde propletena s upadajícím světem cti a msty. Násilí mládeže vylučované ze společnosti pro barvu pleti nebo pro odlišnou kulturu pramení ze střetu personalizované ztráty jakéhokoli rámce s tradičním rámcem, ze střetu mezi systémem založeným na in-dividualistickém přání, na hojnosti a na toleranci a mezi každodenní realitou ghetta, nezaměstnaností, nudou, nepřátelskou nebo rasistickou lhostejností. Staletý proces vy-lučování a odmítání pokračuje dál, byť jinými prostředky; teď už ne vykořisťováním nebo odcizováním násilně vnucovanými západními normami, nýbrž kriminalizací.

Cizinci, kteří v roce 1975 představovali pouze 8 % francouzského obyvatelstva, spáchali 26 % všech loupežných přepadení, 23 % ublížení na těle, 20 % vražd, 27 °/o znásilnění a připadá na ně 26 % odsouzení za nedovolené ozbrojování. V roce 1980 bylo v Marseille 32 % všech ublížení na zdraví a 50 % loupežných přepadení spácháno mladými cizinci, většinou ze severní Afriky: uvědomíme-li si, že mladí lidé narození v přistěhovaleckých rodinách, kteří už sami mají francouzskou státní příslušnost, v těchto statistikách nejsou započteni, neboť už spadají do rubriky francouzské kriminality, získáme přibližnou představu, jak silná je souhrnná účast přistěhovalců a dětí přistěhovalců na násilných trestných činech, což nelze vysvětlit pouze tím, že policie a justice podezírá, zatýká a odsuzuje častěji "cizince" než domácí obyvatelstvo. Ve Spojených státech, kde je obecný výskyt násilí značný (každých sedmadvacet vteřin údajně dochází k nějakému násilnému trestnému činu), je podíl černochů na těchto zločinech rovněž vyšší, a to jak na straně útočníků, tak obětí. Násilnosti totiž bývají obvykle páchány mezi lidmi téže barvy: dochází k více zločinům mezi černochy navzájem než mezi černochy a bělochy. U černošského obyvatelstva je nyní vražda nejčastější příčinou úmrtí mužů i žen mezi čtyřiadvaceti a čtyřiatřiceti lety, zatímco u bělochů téhož věku je nejčastější příčinou do-

244

pravili nehoda. Černochům hrozí šestkrát vetší nebezpečí, že budou zavražděni, než bělochům: počítáme-li jen muže, v roce 1978 dosahoval počet vražd na 100 000 obyvatel 78,1 mezi černochy a 12,2 mezi bělochy. Téměř polovina zatčených vrahů jsou černoši. Důkaz civilizačního procesu a contrario: násilí je stále více výsadou a údělem okrajových skupin, stává se záležitostí menšin. V tomto násilí barevné populace však nesmíme vidět nic starobylého ani žádnou formu revolty; je vrcholem post-moderní destabilizace a rozkladu, je to cynické a odspolečenštěné uchylování se ke krajnostem související s vymizením principů, rámců a sebeovládání - je to hard projev cool zřízení.

Vzniklý rozvrat nebo úpadek banditismu se projevuje zejména v "kvalitě" zločinů. Zatímco profesionální darebáci svou akci pečlivě zorganizují, odhadnou zisk i rizika a postarají se o alibi, zločinci nové vlny se pouštějí do operací často improvizovaně, bez znalosti místa, poplašných systémů či peněžní hodnoty, takže se dopustí velice vážných zločinů pro minimální zisk. Za jediný den pět šest loupežných přepadení, pokaždé kvůli směšné sumě -kriminalita typu hard, bez plánů, bez ctižádosti, bez představivosti, se vyznačuje právě tímto nepoměrem mezi rizikem a ziskem, mezi nepatrným výsledkem a extrémními prostředky. Proces personalizace, jehož působením se mezi lidmi zvyšuje odpovědnost, vlastně

podporuje nevyrovnané, úchylné chování svým způsobem lhostejné vůči principu reality,1 které jako takové ladí

l/ Tato lhostejnost je patrná rovněž u vandalismu, zběsilosti, která se mylně vykládá jako deklasovaná forma nějakého symbolického požadavku nebo protestu. Vandalismus svědčí o odklonu od věcí, který přichází po odklonu od hodnot a od společenských institucí. Stejně jako upadají a pozbývají své někdejší velikosti ideály, i věci v zrychlených systémech konzumace pozbývají veškeré "posvátnosti": podmínkou pro vandalství je konec úcty k věcem, lhostejnost k realitě, která byla zbavena smyslu. I zde hard násilí kopíruje cool zřízení, které je umožnilo.

245

s převládajícím narcismem a s realitou tímto narcismem přeměněnou na ireálnou podívanou, na plochou výkladní skříň. Neonarcismus, důsledek ústupu od velkých společenských finalit a přednostního postavení přítomnosti, je

proměnlivou osobností bez pevné kostry a vůle, jejímiž hlavními rysy je labilita a emotivnost. Z tohoto titulu násilí typu hard, zoufalé, bez jakéhokoli plánu, nijak nepodložené, odráží dobu bez budoucnosti, která uznává jen "všechno hned teď"; nijak neprotiřečí narcistickému uvolněnému zřízení, je totiž jeho vyhroceným vyjádřením - vždyť v tomto násilí se projevuje tatáž lhostejnost, tatáž ztráta podstaty, tatáž destabilizace, oč více je v něm individualismu, o to méně je v něm "řemesla", ctižádosti, ale i chladnokrevnosti, sebeovládání: mladí američtí mafiáni se nyní hroutí a bez velkého odporu porušují "zákon mlčení" a ria scéně se objevuje velice postmoderní kom-binace mladých lupičů pod vlivem uklidňujích prášků. Vymizení podstaty zde jako všude jinde provází deprese a nevyrovnanost. Současné násilí už nemá nic společného se světem krutosti, jeho hlavním rysem je spíše nervozita, a to nejen u lupičů, ale i u zabijáků ze sídlišť, které k zuřivosti vydráždil hluk, stejně jako u samotné policie, jak dokládá nedávný zneklidňující nárůst "přehmatů".

Zločin takřka pro nic: to ovšem není žádná novinka, i v dřívějších dobách docházelo ke špinavým zločinům kvůli zcela bídnému zisku. Ještě koncem 19. století dochází k takzvané periferní zločinnosti:1 šlo o přepadení zbloudilého měšťana, kterého stáhli do příkopů městských hradeb. Toto násilí se však vždy odehrávalo pod pláštíkem noci, zachovávalo pradávné pravidlo utajení. Dnes tato tradice zaniká, zločiny hard se odehrávají za bílého dne uprostřed města, pachateli nesejde na tom,

1/ L. Chevalier, tamt., str. 19G.

246

aby zůstal anonymní, nezáleží mu na místě ani na hodině, jako by i zločin toužil po všeobecném a naprostém zviditelnění, oné pornografii naší doby. Násilí se v souladu s celkovou destabilizací zbavuje principu reality, kritéria nebezpečí a opatrnosti se rozplývají, a nastává tak banalizace zločinu a zároveň nekontrolovaný rozmach krajností, k nimž násilí sahá.

Drsný hard svět se nevyznačuje pouze násilnou kriminalitou. Méně se mluví o sebevraždě, která není tak spektakulární. Sebevražda je druhou stranou kriminality, jaksi obrácenou dovnitř, ale vycházející ze stejné logiky a šířící se stejným způsobem. Vzestup počtu sebevražd ovšem není nijak příznačný právě pro postmodernost; je známo, že po celé 19. století v Evropě počet sebevražd neustále stoupal. Ve Francii od roku 1826 do roku 1899 počet sebevražd stoupl pětinásobné, na 100 000 obyvatel z 5,6 na 23; před první světovou válkou tento počet dosáhl dokonce 26,2. Jak správně ukázal Durkheim, tam, kde se lidé kvůli svému individualismu přestali k něčemu upínat, rozšířil se i počet sebevražd. Sebevražda, v primitivních nebo barbarských společnostech považovaná za silně společensky integrační čin přímo předpisovaný holistickým kodexem cti, se v individualistických společnostech stává "egoistickým" chováním, jehož hybnou silou podle Durkheima mohlo být jen něco patologického,1 a ledy chvilkového, čemu se dalo vyhnout, něco, co nevycházelo z povahy moderní společnosti, nýbrž spíše ze zvláštních podmínek, za nichž vznikala.

Vývojová křivka sebevražd mohli jednu dobu potvrzovat Durkheimův "optimismus", protože značný výskyt ze začátku století se snížil na 19,2 v letech 1926-1930, a dokonce na 15,4 v letech šedesátých. Na základě těchto čísel se usoudilo, že současná společnost je "klidná"

1/ Durkheim, Le Suicide, P.U.F., str. 415-424.

247

a vyrovnaná.1 Přitom víme, že tomu tak není: v první řadě ve Francii v roce 1977 výskyt sebevražd dosahoval téměř 20 a od té doby nezadržitelně stoupá a dosahuje hodnot ze začátku století nebo z meziválečné doby. Kromě tohoto zvýšení počtu dokonaných sebevražd, které je možná konjunkturální, je tu však i značný počet nezdařených pokusů o sebevraždu, který nás nutí k zamyšlení, proč se vlastně v našich společnostech rodí tolik sebevrahů. I pokud se totiž počet úmrtí sebevraždou snižuje, zaznamenáváme značné zvýšení sebevražedných pokusů, a to ve všech rozvinutých zemích. Odhaduje se, že na jednu dokonanou sebevraždu připadá 5 až 9 sebevražedných pokusů: ve Švédsku se každoročně úmyslně zabije 2000 osob, ale 20 000 se o to pokusí; ve Spojených státech se spáchá 25 000 sebevražd a 200 000 neúspěšných pokusů. Ve Francii v roce 1980 došlo k 10 500 dokonaným sebevraždám a pravděpodobně téměř k 100 000 pokusům. Všechno nasvědčuje tomu, že v 19. století nemohl být počet pokusů o sebevraždu stejné vysoký. V první řadě proto, že způsoby sebevraždy byly "účinnější" - až do roku 1960 totiž nejčastěji používanými metodami sebevraždy bylo utopení, oběšení a střelné zbraně; v druhé řadě proto, že lékařská věda tenkrát neumožňovala zachránit tolik sebevrahů jako dnes; a za třetí proto, že mezi sebevrahy bylo mnohem více starších lidí, tedy osob nejsilněji rozhodnutých a odhodlaných zemřít. Vzhledem k bezprecedentnímu výskytu sebevražedných pokusů a navzdory snížení počtu dokonaných sebevražd epidemie sebevražd zdaleka neskončila: postmoderní společnost zdůrazňováním individualismu a jeho narcistic-

1/ Emmanuel Todd, Le Fou et le prolétaire, Laffont, 1979. Rovněž Hervé Lo Bras a E. Todd: "Po nastalém zlomu vznikl novy způsob života a člověk se začlenil jiným způsobem. Sebevražda je na ústupu, protože neklidné období civilizace pominulo." V L'lnvenlion de la France, Laffont, coll. "IMuricl", 1981, str. 296.

248

kou proměnou znásobila sklony k autodestrukci, i když změnila jejich intenzitu; narcistická éra lidi vede k sebevraždě ještě častěji než éra autoritářská. Vzestup počtu sebevražd není žádným škobrtnutím z počátků indivi-dualistických společností, nýbrž naopak jejich dlouhodo-bě průvodním. jevem.

Jestliže se prohlubuje rozdíl mezi sebevražednými pokusy a dokonanými sebevraždami, je to dáno jistě pokrokem v lékařství akutních otrav, ale také tím, že otrava léky a jedy se stává nejrozšířenějším způsobem páchání sebevražd. Podíváme-li se na sebevraždy jako na celek (včetně pokusů), pak jedy, léky a plyn nyní zaujímají první místo, neboť se k nim uchýlily čtyři pětiny sebevrahů. Sebevražda je tak svým způsobem poplatná zřízení typu cool: je stále méně krvavá a bolestivá, umírňuje se stejně jako mezilidské chování. Násilí zaměřené proti sobě nemizí, pouze používané prostředky nejsou tak spektakulární.

Zvyšující se počet nepodařených sebevražedných pokusů pramení i z toho, že populace sebevrahů je mladší: se sebevraždou je to podobné jakose zločinností - hard násilí je mladé. Proces personalizace vede ke vzniku osob ností stále méně schopných čelit realitě: křehkost a zranitelnost je stále větší, a to zejména u mládeže, společenské kategorie, která nejvíce postrádá záchytné body a sociální ukotvenost. Na mládež, stabilní a autoritářskou výchovou a rámcem doposud poměrně chráněnou před sebeničivými důsledky individualismu, doléhá narcistická desubstancializace plnou silou. Mládež nyní představuje nejzazši formu nezařazeného jedince, roztříštěného, destabilizovaného přemírou ochrany nebo opuštěnosti, a jakožto takového nejvíce vystaveného nebezpečí sebevraždy. V Americe se mladí lidé mezi patnácti a čtyřiadvaceti lety zabíjejí dvakrát častěji než před deseti lety a třikrát častěji než před dvaceti lety. Ve věkových třídách, kde bývaly dřív sebevraždy nejčastější, jejich počet klesá, ale

249

u mládeže neustále stoupá: ve Spojených státech je sebevražda již druhou nejčastější příčinou smrti mladých lidí po dopravních nehodách. A to jsme možná teprve na začátku, uvědomíme-li si v celé hrůze, kam až dospěla autodestrukce v Japonsku; tam dnes páchají sebevraždu ve značném počtu děti od pěti do čtrnácti let, z 56 takových případů v roce 1965 jejich počet stoupl na 100 v roce 1975 a na 265 v roce 1980.

Používáním barbiturátů a značným výskytem nepodařených pokusů sebevražda vstupuje do masové éry, stává se něčím levným a všedním, podobně jako deprese nebo únava. Proces nerozhodnosti dnes

ovlivňuje i sebevraždu: touha žít a touha zemřít nejsou už tak protikladné, člověk mezi oběma kolísá téměř vmžiku. Mnozí sebevrahové tak spolykají obsah lékárničky a vzápětí přivolají lékařskou pomoc. Sebevražda ztrácí radikálnost; ve chvíli, kdy se individuální i společenské znaky stírají, kdy skutečnost ztrácí svou pevnou podstatu a ztotožňuje se s naprogramovanou inscenací, se i sebevražda derealizuje. Toto rozmělnění touhy po záhubě je jen jednou z tváří neonarcismu, jednou z forem rozložení struktury našeho Já a desubstancializace vůle. Když převládá narcismus, k sebevraždě dojde spíše z depresivní spontánnosti, z chvilkové skleslosti než z definitivní existenciální beznaděje. V dnešní době proto může paradoxně dojít k sebevraždě bez touhy po smrti, trochu jako u vraždy mezi sousedy, kteří nezabíjejí z odhodlání zabít, nýbrž s cílem zbavit se nadměrného hluku. Postmoderní člověk se pokouší zabít se, aniž chce umřít, tak jako lupiči, kteří střílejí z paniky; člověk chce skoncovat se životem kvůli nějaké urážlivé poznámce, stejně jako někdo jiný někoho zabije jen proto, aby si mohl koupit lístek do kina; právě toto nazývám hard výsledek cool logiky: nezamýšlené násilí bez jasného odhodlání, okamžité uchylování se ke krajnostem, v čemž toto násilí vychází z logiky procesu personalizace.
250
Individualizace a revoluce

Individualistický proces je provázen snižováním vzájemné vyzývavosti, ale zároveň i jednou zcela novou výzvou mnohem většího dosahu, a to výzvou společnosti vůči státu. Ve chvíli, kdy se vztah člověka k člověku "polidšťu-je", se totiž objevuje revoluční záměr a akce i otevřený, uvědomělý třídní boj, jehož posláním je rozpoltit dějiny a zrušit samu státní mašinérii. Civilizační proces a revoluce spolu úzce souvisejí. V holistických společnostech se násilí panující mezi lidmi vždy vyhýbalo rámci jejich soužití; navzdory své krvavosti tradiční vzpoury a povstání nikdy neusilovaly o zničení celkové architektury společnosti. V individualistické společnosti se předmětem veřejné debaty a terčem boje naopak stávají samotné základy společnosti, vlastní obsah zákona a moci. Začíná moderní éra sociálního násilí, které je nadále základní součástí dynamiky dějin, nástrojem přeměny a přizpůsobování společnosti i státu. Hromadné násilí se stává principem užitečným a nezbytným k fungování a k růstu moderních společností, neboť třídní boj umožnil kapitalismu překonat jeho krize a vyřešit chronickou nerovnováhu mezi výrobou a spotřebou.
Vznik revolučního jevu ani vznik trvalého a institucio-nalizovaného třídního boje nelze pochopit, pokud bychom se jimi zabývali odděleně od individualistické společnosti, a to jak od jejího ekonomicko-sociálního uspořádání, tak od jejích hodnot. V holistických nebo hierarchických společnostech, tedy v systémech, kde některým osobám, považovaným za druhořadé, není přiznána autonomní existence, je společenský řád, do něhož lidé patří, založen na posvátných základech, na něž se z důvodu této posvátnosti nemůže žádná revoluční akce vztahovat. Aby se revoluce stala historickou možností, musí být lidé roz prášeni, odpoutáni od tradičních zpusobů solidarity, je třeba, aby vztah k věcem převládl nad vztahem k lidem
251
a aby konečně nastoupila ideologie individuálního člověka, který se rodí svobodný a rovný vůči druhým. Revoluce a třídní boj předpokládají nějaký sociální a ideologický svět individualismu; pak ale neexistuje organizace, která by sama o sobě nevycházela z vůle lidí, kolektivnost a její nadvláda (které dříve násilí zabraňovaly otřást společenským řádem) přestávají být nedotknutelné, transformačnímu působení lidí se už nic nevymyká, stát ani společnost. Jakmile člověk už není jen prostředkem k dosažení vnějšího cíle, jakmile je sebou i ostatními považován za nejvyšší cíl, společenské instituce ztrácejí svou posvátnost. Vše, co pochází z neporušitelné transcendence a co se považuje za heteronomní, je dříve či později podkopáno společenským a ideologickým řádem, jehož ohniskem není nic mimo tento svět,.nýbrž sám nezávislý člověk.1
Homogenní společnost rovnoprávných a svobodných občanů je ve stadiu svého vítězství neodmyslitelná od otevřeného a prudkého konfliktu ohledně uspořádání společnosti. V první fázi individualismů hraje zásadní úlohu ideologie, která nahradila náboženské instance, i když působí stejně absolutně a vášnivě. Jde proto o éru revolucí a krvavých sociálních konfliktů. Když se však individua-listická společnost zbavila posvátnosti, lidé se stali pány svého soužití jen za cenu střetů, často sice zájmových, jejichž

manicheismus však tkví spíše v nových hodnotách souvisejících s lidskými právy. Z tohoto titulu lze hrdinskou fázi individualismu přirovnat spíše k masové mobilizaci a politizaci zaměřené na určité hodnoty než k obezřetnému upnutí se pouze na soukromé záležitosti. S in-dividualisticko-demokratickou érou je nerozlučně spjato ideologické zbytnění a antagonismus. Ve srovnání s dnešní dobou tato fáze ještě jaksi souvisí s holistickými společ-

1/ Viz M. Gauchet, tamt., str. 111-114 a úvod k De la liberté chez les modernes, Laffont, coll. "Pluriel", 1980, str. 30-38.

nostmi, s nadvládou celku. Zdá se totiž, jako by se proti prvku společenského rozkladu obsaženému v individua-listickém principu vzápětí postavil určitý typ všudypřítomného a pružného rámce, který mel podobně jako rámec disciplíny bránit rozvoji osobních zvláštností a stmelovat lidi zájmem o věci veřejné, byť prostřednictvím hodnot a třídních konfliktů.

S individualistickou érou se otevírá možnost, že nastane éra totálního násilí společnosti proti státu. Jedním z důsledků takového násilí bude bezmezné násilí státu na společnosti, tedy teror jako moderní způsob vládnutí masovým násilím zaměřeným nejen proti odpůrcům, ale i proti přívržencům režimu. Tak jako občanské násilí může zvrátit společenský a politický řád, i státní moc se může bezprecedentním způsobem postavit proti společnosti, neboť z nové ideologické konfigurace vzešlé z nadvlády jedince povstane teror: i když se masakry, deportace, procesy konají ve jménu lidu nebo ve jménu zrovnoprávnění proletariátu, teror je možný jen v závislosti na demokratickém, tedy individualistickém zastoupení společnosti jako celku, byť ovšem jen proto, aby odhalil její zvrácenost a násilím obnovil nadvládu kolektivnosti. Stejně jako revoluční snahy nelze vysvětlit objektivními třídními rozpory, je marné se snažit vysvětlit teror pouze na základě nezbytnosti dané okolnostmi: stát se totiž může protivit veškeré zákonnosti a pustit se do systematických a bezmezných represí bez ohledu na pojem viny a neviny právě proto, že se v souladu s demokratickým ideálem prohlásí za identický a jednotný se společností.1

Přestože tedy z dlouhodobého hlediska s individualistic-ko-demokratickou revolucí souvisí omezování okázalých známek státní moci a vznik laskavé, nenásilné, ochrani-

l/ Viz Cl. Lefort, Un homme en trop, Ed. du Scuil, 1976, str. 50-54, a Bernard Manin, "Saint-Just, la logique de la Terreur", Libre, 1979, č.8.

telské moci, umožnila i vznik obzvláště krvavé formy moci, kterou lze považovat za poslední záškuby panovnické slávy odsouzené moderním řádem k zániku, za jakýsi kompromis mezi systémy tradiční symbolické krutosti a správní neosobnosti demokratické moci. Jsme svědky konce velké fáze revolučního individualismu: individualismus, který byl nejprve činitelem sociální války, nyní přispívá ke zrušení ideologie třídního boje. V rozvinutých západních zemích je revoluční éra už uzavřena, třídní boj se institucionalizoval, není už nositelem historického zlomu, revoluční strany jsou naprosto v úpadku, vyjednávání zvítězilo nad ostrými střety. Následkem druhé individualistické "revoluce" způsobené procesem personalizace se lidé hromadně přestali zajímat o res publica a zejména o politické ideologie: po ideologickém zbytnění se objevila neúcta k významovým systémům. Když vznikl narcismus, ideologický rád s jeho černobílým viděním stihla lhostejnost, všechno, co obsahuje univerzálnost a vzájemně se vylučující protiklady, ztratilo přitažlivost pro individualisty, kteří jsou ve značné míře tolerantní a nestálí. Pevný, disciplinární řád ideologie je neslučitelný s destabilizací a uvolněnou humanizací. Kolektivnost zasáhl proces umírňování, na civilizaci sociálního konfliktu nyní navazuje civilizace meziosobních vztahů.

Dokonce i poslední záškuby Revoluce svědčí o tomto zmírnění sociálního konfliktu. Tak tomu je s květnem 68. Výmluvné byly v tomto ohledu diskuse o obsahu hnutí: revoluce, nebo happening? Třídní boj, nebo městský svátek? Civilizační krize, nebo povyrážející povyk? Revoluce se stává nerozhodnutelnou, ztrácí známky své identity. Na jedné straně je květen 68 ještě doznívánim revolučního a povstaleckého procesu: barikády, prudké potyčky s pořádkovými silami, generální stávka. Na druhé straně toto hnutí už není posilováno žádnou globální politickou ani sociální vizí. Květen 68, revoluce bez historického

záměru, je vzpourou bez mrtvých, "revolucí" bez revoluce, je stejně tak komunikačním hnutím jako sociálním střetem. Ony květnové dny navzdory násilí tehdejších horkokrevných nocí neopakují schéma moderních, silně ideologických revolucí, nýbrž spíše předznamenávají postmoderní komunikační revoluci. 0riginálnost května 68 tkví v jeho pozoruhodné slušnosti: všude se rozproudily diskuse, zdi jsou pokryty nápisy, množí se noviny, letáky plakáty, lidé spolu rozmlouvají na ulicích, v přednáškových sálech, ve čtvrtích i v továrnách, všude, kde to obvykle chybí. Všechny revoluce jistě vyvolaly spoustu debat, ale v roce 68 se tyto debaty zbavily těžkopádného ideologického obsahu; nešlo už totiž o uchopení moci, označení zrádců, narýsování hranice mezi dobrými a zlými, smyslem bylo svobodným vyjádřením, komunikováním, námitkami "změnit život", osvobodit člověka od tisíců projevů odcizení, které ho dennodenně ubíjejí, od práce až po supermarkety, od televize až po univerzity. Květen 68, osvobození slova, byl veden pružnou ideologií, zároveň politickou i družnou, směsicí třídního boje a libida, marxismu a živelnosti, politické kritiky a poetické utopie. Celé hnutí je prodchnuto zbavováním se upja-tosti a teoretickou i praktickou destandardizací, čímž se podobá uvolněnému procesu personalizace. Květen 68 je už personalizovanou revolucí, vzpourou proti represivní státní moci, proti byrokratickým tlakům, proti dělení neslučitelnému se svobodným rozvojem a s růstem člověka. I samo uspořádání revoluce se polidšťuje, bere ohled na subjektivní tužby, na život: místo krvavé revoluce je to revoluce "roztříštěná", o mnoha různých rozměrech, prudký přechod od éry sociálních a politických revolucí, kde převládá kolektivní zájem nad zájmy osobními, k éře narcistické, apatické, vymaněné z ideologií.
Násilí oněch květnových dnů bez ideologické černobí-losti se mohlo dokonce jevit jako určitá hravost, na rozdíl od současného terorismu, který v hloubi zůstává stále
255
poplatný striktnímu revolučnímu modelu spjatému s třídním bojem a s avantgardními a ideologickými systémy, což vysvětluje, proč se terorismus tak radikálně rozchází s lhostejnými a uvolněnými masami. Navzdory svému ideologickému rámci nicméně terorismus zvláštním paradoxem souvisí s logikou naší doby, kdy se tolik mluví o legitimnosti, z čehož pramení atentáty, "procesy", únosy, které jsou nyní samým revolucionářstvím a skupinářským autismem naprosto zbaveny smyslu, bez jakékoli souvislosti se skutečností. Terorismus jako extrémistický proces, který je sám sobě vlastním účelem, je jakousi pornografií násilí: ideologická mašinérie se splašila, vytrhla se z ukotvení, desubstancializace zasáhla oblast historického smyslu a rozvinula se v tvrdé násilí, v prázdný maximalismus, v zsinalé strašidlo, ve vysušenou ideologickou kostru.
Jak bylo řečeno, květen 68 má dvojí tvář, moderní svou představou revoluce, postmoderní svou představou touhy a komunikace, ale i svou nepředvídatelností či divokostí, čímž představuje pravděpodobný model budoucích sociálních konfliktů. Jak se třídní antagonismus normalizuje, propukají tu i onde výbuchy bez minulosti i budoucnosti, které mizí stejně rychle, jako se objevily. Sociální násilí se nyní často vyznačuje tím, že už nezapadá do dialektického schématu třídního boje vedeného organizovaným proletariátem: v šedesátých letech studenti, dnes mladí nezaměstnaní, squatteři, černoši, Jamajčané - násilí se marginalizovalo. Vzpoury, k nimž došlo nedávno v Londýně, Bristolu, Liverpoolu a Brixtonu ukazují nový profil násilí, další etapu odideologizování násilí bez ohledu na rasový charakter některých z těchto střetů. Zatímco anarchistická vzpoura šedesátých let byla ještě "utopická" v tom smyslu, že hlásala určité hodnoty, dnešní násilí, které propuká v ghettech, nemá s nějakým historickým záměrem nic společného, a v tom je věrné narcistickému procesu. Je to čistě vzpoura z nudy,
256
z nezaměstnanosti, ze sociální prázdnoty. Rozpuštěním ideologické sféry a osobnosti proces personalizace uvolnil násilí, které je o to drsnější, že je beznadějné, no future, stejně jako nový typ kriminality a narkomanie. Vývoj násilných sociálních konfliktů je stejný jako vývoj drog: po psychedelickém rozšiřování obzorů v šedesátých letech, známce kontra-kultury a revolty, nastala éra banalizované toxikomanie, éra depresí beze snů, lumpen zfetování, kdy stále mladší populace propadá práškům, lakům na nehty, benzinu, lepidlům, rozpouštědlům a lakům. Ve stavu někde mezi zfetováním a revoltou zbývá jen jít vymlátit Pákistánce, zapalovat domy, drancovat obchody. Místo třídního násilí nastoupilo násilí deklaso váné mládeže, která ničí vlastní čtvrtě; v ghettech propukají požáry, jako by cílem bylo urychlit postup postmoderní prázdnoty a ve vzteku dokončit onu pustinu, kterou jinými

prostředky uskutečňuje uvolněný proces personalizace. Násilí jako poslední deklasování vstupuje do cyklu pohlcování obsahů; v souladu s narcistickou érou se násilí v hyperrealistickém vyvrcholení bez pro gramu i bez iluzí desubstancializuje a stává se rozčarovaným násilím hard.
257
Doslov (1993)

Přiznejme si to otevřeně: průběh uplynulého desetiletí dal víceméně za pravdu mým analýzám z přelomu sedmdesátých a osmdesátých let, rozborům velkého historického zlomu v individualistickém vývoji, skoku kupředu v subjektivní nezávislosti, k němuž došlo v západních společnostech. Události, které jsme zažili, globálně ukázaly, že individualistická logika, označovaná tenkrát poněkud ironicky jako postmoderní, se rozšířila jak v oblasti soukromého, tak veřejného života. Přestože se dnes neustále mluví o návratu k tradici, o duchovnosti a morálce, kaleidoskopičnost postmoderního člověka je dnes na pořadu dne více než kdy předtím.
Abychom se vyhnuli dvojímu úskalí "ničeho nového pod sluncem" a "nic není, jaké bývalo", potřebujeme se alespoň trochu koncepčně a historicky orientovat. Zpětný záběr: co jsem měl na mysli, když jsem mluvil o novém uspořádání individualismu nebo ještě radikálněji o "druhé individualistické revoluci"? Chtěl jsem pojmenovat historický zlom, který ve vývoji sociálnědemokratického státu způsobila masově konzumní a komunikační revoluce. Objevily se nové hodnoty, které zcela změnily diskurz, způsob života, vztah k soukromým i veřejným institucím. Hrdinský a moralizující disciplinární a aktivistický individualismus byl vystřídán hédonickým a psychologickým individualismem podle vlastní volby, který z nejniternějšího naplnění činí hlavní účel naší existence. Druhá individualistická revoluce - rozpad velkých společenských záměrů, stírání společenské identity a zánik donucovacích norem, kult svobodného sebeurčení
259
v rodině, náboženství, sexualitě, sportu, módě i politické a odborové příslušnosti - realizovala liberální ideál sebe-určení v každodenním životě, tam, kde dříve hodnoty a instituce jeho rozvoji bránily.
Historický zlom nového individualismu v hloubi znamenal zevšeobecnění a explozi touhy po subjektivní autonomii ve všech sociálních vrstvách, v nejrůznějších věkových kategoriích i u obou pohlaví. Tak vznikla forma postmoderního individualismu vymaněného z vlivu kolektivních ideálů i z výchovného, rodinného či sexuálního rigorismu.
Jak na tom jsme dnes? Každý dobře vidí, že kulturní proud uvolněnosti a liberalizace, který převládal v šedesátých a sedmdesátých letech, už naši dobu rozhodně vůbec nevystihuje. Místo hýřivé utopie máme odpovědnost a místo protestu obhospodařování: jako bychom dnes uznávali jen etiku a soutěživost, moudré regulování a úspěch v práci. Kapitalismus byl pranýřován: dnes se mluví jen o jeho regulaci. Rozmáhala se "alergie" na práci: lidé se teď svému zaměstnání a své kariéře věnují stále více, téměř čtyři desetiny francouzských zaměstnanců považují práci za hlavní prostředek svého osobního rozvoje a sebevyjádření. Morálka se alespoň ve Francii považovala za farizejství a za buržoazní "lživé vědomí": dnes je v podnicích, v politice i v médiích etika oblíbeným tématem, rockové hvězdy své decibely dávají do služeb "psanců této země", televize vysílá stále více pořadů na něčí podporu a někomu na pomoc. Tradice se považovaly za něco zastaralého, nyní jsou v módě. Říkalo se: "Je zakázáno zakazovat"; dnes hygienické normy vymezují rámec našeho chování stále úžeji, právo na potrat je místy ohroženo. Tenkrát jsme si měli užívat, a dnes máme bezpečnější sex, meditační pobyty v klášterních zařízeních, a vychvalujeme cudnost a věrnost. Zatímco jsme se tedy přizpůsobovali společnostem o dvou rychlostech, probíhal kulturní zvrat, rozsáhlý, hluboký a rychlý, jak se patří v otevřených společnostech, je-
260
jichž jediným souřadnicovým systémem je člověk a účinnost.
Viděno s odstupem, ladění kultury se úplně změnilo. Přitom z bližšího pohledu konkrétního chování se hédonické tužby i liberální dynamika individualistických projevů vyvíjejí dál stejné. Návrat k rodině? Rozvodů, nesezdaných párů a nemanželských dětí je stále víc. Jan Pavel II. triumfuje, ale každý druhý pravověrný katolík ve Francii s ním ve věci prezervativů a antikoncepčních pilulek nesouhlasí; v roce 1990 60 % z nich tvrdilo, že církev jim nemá v sexuálním životě co poroučet a více než dvě třetiny nebyly

proti sexuálním vztahům před svatbou. Ve Spojených státech sice Nejvyšší soud dokázal omezit právo na potrat, avšak více než 60 % obyvatelstva toto rozhodnutí odmítá. Navzdory aktivním sektářským menšinám právo nakládat volně se svým tělem dál trvá, nebo i dokonce zaznamenává body ve věci antikoncepce, umělého oplodnění a potratů. Dokonce i v Irsku došlo k rozpadu obecné shody odmítající potraty, Velká Británie, Nizozemí a skandinávské země záhy povolí používání prášků vyvolávajících potrat a ve Francii budou nyní lékařské zásahy umělého oplodňování hrazeny sociálním zabezpečením a antikoncepční prášek RU 486 bude hrazen státem.
Projevuje se snad ve chvalozpěvech na zdrženlivost a v hnutích a procesech proti pornografii vzkříšení puri-tánského moralismu? To bychom museli rozlišovat nejen mezi jednotlivými zeměmi, ale také mezi tyranskými menšinami a mlčící většinou. Co totiž vidíme? Téměř ve všech vyspělých demokraciích je svobodná sexualita mládeže, žen i starých osob považována za legitimní, Erós byl v podstatě osvobozen z pout, které ho pojily s neřestí. Ani hrozbě AIDS se nepodařilo znovu obnovit snahy po vyloučení homosexuálů ze společnosti. V době masové erotické konzumace není pranýřována pornografie jako taková - její soukromá konzumace nijak nepobuřuje-,
261 (chýbajú 262-263)
není tak skvělý, když uvážíme, jak se urychluje rozbíjení různých tradičních forem sebekontroly a jak se prohlubuje sociální marginalizace. Neoliberální politika i hédo-nickonarcistická kultura, oslavující naše Já a okamžité uspokojování našich přání, souběžně demokracii rozdvojují, vyvolávají stále více normalizace i stále více sociálního vyloučení, více hygienické péče o sebe i více toxikomanie, více odporu proti násilí i více zločinnosti v ghettech, více touhy po pohodlí i více lidí bez přístřeší, více lásky k dětem i více rodin bez otců. Na jedné straně individualistický hédonismus vede lidi k tomu, aby na sobě neustále pracovali, udržovali se, pečovali o sebe. Na druhé straně podkopává smysl úsilí a práce, urychluje zhroucení tradičních instancí ve společnosti (rodina, škola, církev, tradice, odbory), vede k odspolečenštění a kriminalizaci. Narcis má dvě tváře jako bůh Janus: většinou je integrovaný, mobilní, odpovědný, v případě nových chudých menšin to však bývá bezprizorní delikvent, nepociťující žádnou odpovědnost. Vždy však pěstuje život v přítomnosti (zadluženost domácností, úpadek spořivosti. převaha spekulací nad investicemi, daňové podvody a neplacení daní), což samozřejmě vyvolává dramatický problém, pokud jde o budoucnost demokracií.
Musíme připustit, že postmoderní společnost nepostu-puje k větší toleranci a k pružnému regulování stejno-měrně. Což nevidíme spektakulární i pozoruhodnou obrodu různých fundamentalismů, ortodoxního myšlení a náboženských tradic? Dochází k požárům v kinosálech, kde se promítá Poslední pokušeni Krista, k atentátům proti klinikám, kde se provádějí potraty, znovu se objevují židovské školy a ultraortodoxní vyznavači židovství - po levicovém extremismu přichází "pietistický" maximalismus některých islámských, židovských i katolických kruhů. Nový náboženský fundamentalismus, který je zcela v rozporu s individualistickými hodnotami, odmítá právo na přizpůsobení tradice a hlásá neúprosné
264
podřízení se Zákonu. Je to antiindividualismus, pokud ovšem ihned upřesníme, že chování popírající svobodu lidí a vedoucí k netoleranci je masově odsuzováno. V tomto smyslu je uznávání liberálních hodnot pro naši dobu mnohem příznačnější než jejich hroucení. Nenechme se mýlit, v náboženské sféře stejné jako všude jinde převládá vývoj k osobní autonomii, věrnost dogmatům je stále slabší a úpadek náboženského praktikování se prohlubuje: i když existuje stále více přednášek o Talmudu a více rituálních lázní, pouze 15 °/o Francouzů, kteří se hlásí k židovství, dodržuje všechny náboženské předpisy. Nedělní návštěvnost kostelů dnes poklesla pod 10 % obyvatelstva, nastupuje věk náboženství podle vlastního výběru, neboť pouze každý čtvrtý mladý věřící se domnívá, že je nutné náboženství přijímat jako celek se vším všudy.
Zbývá otázka: představuje tato obroda mystiky chvilko-vé oživení nějake náboženské formy, jejíž doba už minu- la, nebo jde o avantgardu, nyní menšinovou, ale ohlašující nástup silné náboženské ortodoxnosti? Nejspíš ani jedno, ani druhé. Nesklouzáváme ani k homogenizované a pasterizované demokracii, ani k sociálnímu stavu zachvácenému horečkou mystiky. To, co vidíme, je nová mapa postmoderního stavu společnosti, kde se vyskytují všechny možnosti v celé škále různých výběrů, přesvědčení a způsobů života. Proč by ve společnosti, kde ve všem existuje nesmírná možnost výběru,

neexistovala i existenciální škála náboženské nesmlouvavosti, možnost přísného tradicionalismu? Idea masové společnosti ještě o kousek ustupuje: v supermarketu životních stylů bylo prosté zavedeno jen další oddělení, tentokrát oddělení náboženského extremismu.
Musíme se smířit s tím, že vzhledem k naprosté ne-omezenosti, k níž nás dovedla spirála subjektivní nezávislosti, se všechno může znovu vrátit. Tradice vyhynuly, mohou tedy být volně přejímány různými skupinami,
265
jimž chybí absolutno i identita. Nic nebrání tomu, aby menšinová "tvrdá jádra" existovala současně s většinou, která sama o sobě je rozmanitá, její záliby a víra jsou různě promíšené, je globálně otevřená a pohlíží s nedůvěrou, zvědavostí a strachem na exaltovaná převtělení puristické kultury, v nichž je jedinec podružný. Většina se emancipuje od monolitismu a od hegemonických církví, její víra je stále pružnější, soukromější, přizpůsobená lidskému Já, jak dokládá přitažlivost různých orientálních technik duchovní meditace a paranáboženských a ezoterických kultur New Age. Na jedné straně máme více či méně narcistický synkretismus, na druhé dogmatický extremismus - příznačná je značná propustnost mezi oběma těmito póly, jako by se tvrdá hnutí nadále už nemohla reprodukovat uzavřeně, aniž by nějak poznamenala celkovou společnost.
Není tomu snad zčásti podobně i se vznikem a nárůstem extrémní pravice ve Francii? Na jedné straně je to jev, který v zásadě odporuje tolerantnímu a humanistickému profilu nového individualismu, neboť neočekávaně a hrubě brzdí vzestup liberálních hodnot, který je patrný ve výchově, v módě, v sexualitě, v politickém a náboženském přesvědčení. Na druhé straně však je to jev nerozlučně spjatý s tím, že lidský život je stále soukromější a že se laické, aktivistické a pokrokové legitimity rozpadají. R odmítání politické třídy a ke ztrátě pocitu viny za rasistické projevy zčásti přispělo to, že většině nejvíce záleží na soukromém životě a na přítomnosti. Stejně jako svou podstatu ztrácejí velké politické organizace a ideologické systémy, i historická noční můra rasismu zapadá do lhostejnosti: holocaust mohl existovat, ale jakožto forma minulosti se už dotýká jen zlomku obyvatelstva, které v něm už nevidí varující argument proti nebezpečí rasismu.
Hédonicko-komunikační vek podporuje amnézii a "hy-perrealismus" přítomnosti: nezáleží na tom, co bylo kdy-
266
si, důležitý je dnešek, jinými slovy, každodenní život, hrozba přicházející z ciziny, kriminalita spojovaná s přistěhovalci ze severní Afriky. Diskvalifikace velkých ideologických záměrů a politických stran vedla ke vzniku extrémní pravice ve Francii, v Německu, v celé Evropě: celá jedna kategorie obyvatelstva se přihlásila k diskurzu využívajícímu nejrůznějších protestů, frustrací, obav nebo obtížného sousedství, aniž by to bylo spojeno s dřívějším přesvědčením o rasové nadřazenosti a se snahou zrušit pluralitní demokracii. Nijak to nesouvisí s "holistickým" steskem, byť kříženým s Egem: nacionalistická ideologie je vedlejší nebo zcela bezvýznamná v porovnání s očekáváním typu "každý tam, kam patří", s individualistickým požadavkem být vyslyšen a ochráněn těmi, kdo nám vládnou. Faktem zůstává, že nyní mají demokracie na pravé straně politického spektra novou možnost, otevřeně xenofobní, která může klidné víceméně menšinově přetrvávat jakožto výraz postmoderní prázdnoty a bezpečnostní úzkosti. Nebezpečí pro demokratický řád je slabé; nebezpečí podstatnějších volebních výsledků je pravděpodobnější. Místní i celostátní volby teď straší nový emocionální prvek, nová neurčitá obava.
Ve všem vítězí individualistický zájem a svoboda. Každý druhý student je přesvědčen, že aktivismem by ztratil svobodnou vůli. Volby se v Evropě vyznačují rekordní neúčastí. Úpadek odborů ve Francii připomíná katastrofický film, dříve mocné odborové centrály teď všude nahradila celostátní koordinace stávek, sociální konflikty se rozdrobují a stávají se korporativistické, soustředěné na obranu partikulárních zájmů. Téma národní identity má docela úspěch, ale o slábnutí nacionalistických vášní nelze pochybovat; vždyť události v Německu za tak významných okolností ukazují, že zjevně převládá touha po blahobytu a po konzumaci. Už žádný kolektivní a historický záměr - byť by to byla Evropa - lidi nedokáže do hloubi mobilizovat. Místo historických ideálů se lidé starají
267
o své vzdělání a o diplomy, baží po odpovědnosti v zaměstnání a po osobním rozvoji, požadují čisté

životní prostředí. Nenucený, laxistický a hravý neonarcismus soustředěný jen na "psychologickou" seberealizaci se sice už tolik nenosí, rozhodně se ovšem nerozplynul, pouze se recykloval a nebývalým způsobem skloubil s morálkou, s prací, rodinou, s celým planetárním světem.
Sociální personalizace se neztotožňuje s bezduchým zesoukromněním, stále více se kombinuje s životem různých sdružení, s ekologickým cítěním, s masovou dobrovolnou a filantropickou prací. Zevšednění xenofobie a kult peněz nám nesmějí zastřít druhou tvář dnešní doby: konsenzus ve věci lidských práv, charitativní snahy, etické otázky v komunikaci, biologický a lékařský výzkum, podnikání, životní prostředí. Čím. výraznějš je subjektivní právo žít svobodně, tím více se společensky prosazují otázky hodnot a odpovědnosti: Narcis teď hledá meze, řád a odpovědnost na míru. Nedělejme si iluze: mezi rozmachem individualismu a novými etickými aspiracemi není žádný rozpor, neboť je pravda, že jde o morálku bezbolestnou, "bez povinnosti a bez postihu", přizpůsobenou nadvládě Ega, schválené značnou většinou. Televizní dobročinnost není vzkříšením smyslu srdcervoucího úkolu, nýbrž důkazem emocionální a nárazové etiky bez úsilí. Kulturní glorifikace rodiny nebrání nárůstu rozvodů. Nacionální myšlenka se rozmáhá bez nacionalistického kultu sebezapomnění. Práce je povznášena jako prostředek, jak být víc sám sebou. Šíři. se ekologické uvědomění bez pojmu sebezapření: jako pouhý požadavek lepší kvality života, možnosti konzumovat lépe a jinak. Obětavost není nikde uznávána a zaujatost pro Ego, pro blahobyt a pro zdraví sílí; srdce se všude snoubí s šestákovými radovánkami, hodnoty s vlastním zájmem, dobrota s miniaturizovanou spoluúčastí, starost o budoucnost s pánovitými tužbami přítomnosti. Bez ohledu na to, že etika byla opět vzata na milost,
268
kultura obětí zanikla, přestali jsme uznávat povinnost žít pro něco jiného než sami pro sebe.1 Radikální narcismus a hédonismus sice přešlapují na místě, ale probíhající kulturní zvrat neznamená žádný zásadní odklon od individualistického vývoje. I když Narcis dnes pase po odpovědnosti a dobročinnosti podle vlastního výběru, zůstává Narcisem, symbolickou postavou naší sebestředné doby. Nápor druhé individualistické revoluce stojí na samém počátku.
1/ Tato tvrzení jsem rozpracoval ve své knize Le crépuscule du devoir. L'ethique indolore des nouveaux temps démocratiques (Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nové demokratické doby), Paris, Gallimard, 1992.