

Kylián, Petr

Svoboda a identita v současném individualismu

Sacra. 2004, vol. 2, iss. 2, pp. 34-46

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118373>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Svoboda a identita v současném individualismu

Petr Kylián, FHS Univerzita Pardubice, religionistika

Úvod

Nacházíme se v době postmodernismu, který se v mnohém liší od předchozích myšlenkových epoch a zároveň je zasažen vlnou návratů všeho druhu. Kdy člověku je předkládán rozsah jeho svobod, který neumlčí pocit vnitřní stísněnosti a nejistoty. Pohled na postmodernismus dneška z hlediska kontextu pochopení postmoderny v jejich počátcích a vyústění do konzumerismu na přelomu tisíciletí. Především však zastavení nad skutečným rozsahem svobody jedince v soudobé společnosti.

K částečnému objasnění tajemství okolo postmoderny je nutné ji zasadit do širšího dějinného kontextu. Ta je i přes své označení nesporně do značné míry dědicem epoch předešlých.

Novověk se prolíná s modernou, která se pak sama v sobě tříští ve zvrácení universálních paradigmat, v tomto období se objevuje příznak s názvem evokující násilnou bolestnou smrt moderny – postmoderna. Předpoklad, že se postmoderna musí lišit naprosto od všeho, co se označuje jako moderní, je zcestný. Její obsahy jsou i přes odlišné nazírání pokračováním, nejsou v žádném případě zcela nové a především, ani nové být nemusí.¹ Tento zmatek je do jisté míry vyvolán nekompetentním zacházením s pojmy novověk, moderna, postmoderna.

Novověk, novověká moderna, moderna 20. století a postmoderna jsou spojovány a rozdělovány často spíše podle jmen, nežli podle postojů a myšlenek, které je utvářely. Je nutné od sebe odlišit časové či myšlenkové horizonty, které jsou směřovány, přestože je dělí nepřehlédnutelná propast změny v nazírání, myšlení a konání – tedy změna paradigmatu. Takto se k sobě má novověk s modernou, které dělí hlubina rezignace na jednotu a ta se hlasitě projevuje již v moderně 20. století a je „závažná“ pro postmodernu. I v tomto rozškatalkování se však částečně projevuje moderní nárok schematizace a její odřezávání nedílně pospojovaných kontinuit. „Modernismus se nespokojuje se stylistickými variacemi a s novými tématy: chce přerušit kontinuitu, která nás spojuje s minulostí a zavést díla naprosto nová.“²

Záhadná postmoderna

Pro současnost, ve které žijeme, se ujal pojem postmoderna. Je-li to výběr sporný a nešťastný nebo trefný, je otázka jeho vymezení. Za prvé je sporný po stránce své legitimacy. Odpůrci postmoderny se halasně ozývají, že nezačíná nová epocha a neexistují fenomény, které by ji vymezily oproti minulosti. Nebo, že jde o laciný trik, jak utéct před odpovědností za nedokončení moderního projektu. Jiní zase říkají, že i kdyby existovaly nové fenomény, současníkům nepřísluší určovat hranice epoch, neboť to je úkol pro příští generace. Je pochybná i po stránce svého časového počát-

1 Welsch Wolfgang, *Naše postmoderní moderna (výbor)*, Zvon Praha 1994, str. 51.

2 Lipovetsky Gilles, *Éra prázdnoty, Prostor Praha 1998*, s. 99.

ku a to jak pojem,³ tak i samotná „epocha“. Výrazu „postmoderna“ se užívá velice inflačně, můžeme na něj narazit v podstatě ve všech odvětvích. Jeho užívání se rozšířilo i do navzájem protichůdných oblastí. Tak se stává, že jedni vidí v postmoderně nástup nových integračních mýtů a druzí anarchii, kterou maskují heslem plurality. „Postmoderna je pojmem, který snese všechno,“ řekl výstižně Umberto Eco. Tento pojem signalizuje proces změny, nejde jen o změnu v estetickém vnímání, ale pronikající do oblasti sociologie, ekonomie, technologie, filosofie, religiozity. Nechává se zřetelně inspirovat lingvistickými objevy a neslučitelností jazykových her. Navazuje ale v jistých aspektech na rezignační tendence zklamané moderny 20. století. Nejde zde o celkovou rezignaci, nýbrž o konec jednotnosti a universality. Tento pocit byl dříve zakoušen jako ztráta, typicky pro tento tragický dojem zaznívá nota romantismu. Moderní vědění mělo vždy formu jednoty, a tato jednota vznikala odkazem k velkým metanaracím, které moderna vytvořila. Pro současnost je typické, že se toto spojení rozpadá, neboť totalitní pilíře těchto nároků nemohly vydržet tuto změnu „programu“. Tento rozklad jednoty, která s sebou vždy nutně přináší totalitní tendence, je jen jednou z podmínek pro vznik postmoderny. Myšlenky o její ztrátě jsou navíc velmi staré. Teprve chvíle uvědomění si kladů tohoto stavu je pravý impuls pro postmodernu zhlédnout pluralitu možností a stanovisek v její pozitivní příležitosti. Doba truchlení se v současnosti uzavřela a touha po ztraceném vyprávění je pro velkou část lidstva ztracena.⁴ Těší se postmoderna z nabyté svobody odpovědností nebo anarchií? Odmítá nebo rozpracovává myšlenky moderny?

Postmoderna netouží být radikálně nová a překvapivá, nechce novismus, ale pluralismus. V současnosti se tento pluralismus stává dominantním a závazným, to odlišuje postmodernu od moderny 20. století, kde pluralismus ještě nemohl mít v žádném případě obecný charakter. Co bylo přílohou, stává se maticí.

„Lyotard identifikuje vzory postmoderního myšlení nikoli až u Wittgensteina (u pozdního Wittgensteina jazykových her), nýbrž již u Kanta (v jeho rozlišení rozumu), a dokonce již u Aristotela (v jeho koncepci frónésis právě tak jako v tezi o rozmanitosti bytí). To by bylo paradoxní jen tehdy, kdybychom po vzoru věci neznalých kritiků chápali postmodernu jako nejnovější „ismus“, který by měl propagovat jen to nejnovější, kdybychom ji tedy chápali přesně ve stylu té modernistické ideologie, s níž se ona ve skutečnosti rozchází.“⁵

Pojem post-moderna je tak nešťastný svým výběrem, neboť nežije z negace a výsměchu ke všemu minulému. Je ochotná přijímat, obrací se k dějinám a hledá poučení u svých myšlenkových předchůdců stejně intenzivně, jako odmítá univerzalistické

3 Welsch Wolfgang, Naše postmoderní moderna, s. 22–26: V dějinách došlo k několika podnětům, teprve poslední se stal roznětkou k dnešnímu výrazu postmoderna. John Watkins Chapman mluví okolo roku 1870 o postmoderním malířství. Podruhé se výraz jako adjektivum objevuje r. 1917 u Rudolfa Pannwitze, jeho práce o „postmoderním člověku“ je jakousi parafrází na nadčlověka F. Nietzscheho. Zcela nezávisle se zjevuje ve Španělsku u literárního vědce Frederica de Oníze. „Postmodernismo“ zde znamená pouze přechodnou fázi mezi „modernismo“ a „ultramodernismo“ v letech 1905–1914 ve španělském a americko-hispánském básnictví. V encyklopedickém díle r. 1947 Arnolda Toynbeeho znamená „postmodern“ současnou fázi západní kultury, datované od 1875, jejím charakteristickým znakem je přechod národně státní politiky ke globální interakci. Od roku 1959, kdy ji Irwing Howe označil za dobu literárního úpadku po uzdemnutí moderny, vedou se o ní diskuze až do současnosti.

4 *ibid.*, s. 41.

5 *ibid.*, s. 52.

tendence. Skončila s předstihováním tak typickým pro moderní novověk, nemůže jít tedy o překonávání moderny. Příznává autonomii a specifičnost mnohosti, nepřelozitelnost jazykových her a heterogenitu pravdy. Vědění je odkázáno na svůj limitující charakter a nesměřuje již ke znovuzískání světonázoru, k tomuto rozpadu došlo v samém základu moderního vládnutí, ve vědecké racionalitě. Dokonce matematika, tato klasická disciplína racionality, nedává již možnost jednotného uchopení světa.⁶ Nové poznání je, že již není možný přístup k celku, všechno poznání je limitativní. A napříště již žádná jednotlivá racionalita na sebe nebudou schopná vzít metanarativní právo svrchovanosti nad ostatními. Stejně jako pluralita a diskontinuita pronikly do jádra vědeckých teorií, tvoří i základ postmoderního pohledu. Realita přestala být homogenní. Z pohledu společnosti je postmoderna také pokračováním moderny, jejím zradikalizováním hodnot. Ty se jeví nesouměřitelné ve své pluralitní pravdě. Různé hodnotové řady světa jsou nevyhnutelné, každý z nich se jeví jako stejně závazný. Přijmout tuto pluralitu, zodpovědně převzít břímě svobody, je jeden z úkolů „pravých duchů postmoderny“. Konec metanarací je koncem ochrany, moderní člověk tak trpí často rostoucí nestabilitou a krizí identity.

Postmoderní umění je potomkem avantgard 20. století, zde se naplňuje přání nesouměřitelnosti. Právě estetika nastartovala boj za vlastní pravdu, která má autoritu ze sebe sama, jako pluralitní názor, byť často proti většině. Jedná se zde vlastně o nesouměřitelnost rozdílných forem racionalit a jejich kompetenci. Tradiční nauku o neměnném rozumu vystřídala rozptýlená filosofie, inspirovaná a především fascinovaná lingvistikou. Libuje si v rozporných řešeních. Nástup postmoderny se proto jeví jako skoncování s metafyzikou, charakteristické je, že svět přestal být principiální. Člověk postmoderny je tedy vyvázán z řešení absolutních sporů o absolutno. Zaslepené západní „tak a ne jinak“ se mění v „tak i tak“. V postmoderně se rozvíjí pluralismus ve své každodennosti. Bereme v úvahu i jiné způsoby orientace a výkladu světa – mýtické, náboženské, umělecké. Oblast toho, co jsme ochotni akceptovat, se v postmoderně nepoměrně rozšířila. Rekonstrukce uvnitř dominantního paradigmatu – vědy, analogicky prorostla i do všeobecného vědomí a každodenního porozumění sobě samému.⁷ Radikální pluralita je tak vlastně jediným „rozkazem“ postmoderny – „hrajme a nechme hrát“.

Pluralita a indiference

Nemůže se však pluralita změnit v libovůli a nezájem? Jeden z extrémů postmoderny je bezbřehý relativismus. Všechno je relativní, nejisté a neporovnatelné. Paradoxně se právě z absolutního diferencování hodnot stane šedivá indiference, setřou se rozdíly a objevuje se libovůle a nezájem. Místo tolerance a respektu k jinakosti se vyhroťí eklekticismus v maximum, že vše je dovoleno.⁸ Tato postmoderna je jakýmsi analogickým „programem pro nenáročné, v duchu zákazníků hypermarketů“. Lidé

6 *Tuto tvář matematiky a fyziky změnilý zásadní objevy tohoto století. Einsteinova teorie relativity, Heisenbergovy relace neurčitosti nebo Godelova věta o neúplnosti.*

7 *Welsch Wolfgang, Naše postmoderní moderna, s. 108–109.*

8 *Lyotard Jean Francois, O postmodernismu, s. 22: „Eklekticismus je nulový stupeň současné obecné kultury: lidé poslouchají reggae, dívají se na westerny, jedí v poledne u McDonalda a večer jidla krajové kuchyně, používají v Tokiu francouzských parfémů a v Hongkongu se oblékají podle módy ‚retro‘, vědění je předmětem televizních soutěží.“*

si tak našli nové vyprávění – radikálně konzumní styl života jako lidový mýtus spotřeby.

Další forma extrému v postmoderním pluralismu je za mnohostí stále usilovat o celek.⁹ Snaha vytvořit místo jednoty strukturu, je pouze hádanka, kde zaměníme prvky v celku za relace ve struktuře od prvku k prvku. Tato snaha vede k podivnému hybridu – vrstvené strukturované jednotě. Různé holismy, ale také podivné transverzální snahy „sjednocujícího“ rozumu, představují pozoruhodnou slovní ekvilibristiku, ale vedou nakonec pouze ke smíchání kompetencí jednotlivých racionalit a vědění. V tomto směru jsem skeptik i ohledně kompetencí Welschova transverzálního rozumu. Podstata systému analogických realit je právě v jejich diskontinuitě. Jednotlivé programy jsou neslučitelné a nekompatibilní, přestože nebo právě proto spolu koexistují.

Postmoderna jako pluralitní program odpovědnosti vznikl jako reakce na řádění v zájmu jediné pravdy. Pluralismus je zde spojován s nadějí po epoše válek,¹⁰ odmítnutí europocentrismu jako důrazné zřeknutí se totality. Proto je zde přes všechna svá úskalí vnímán pozitivně a Pravda přestala existovat. Je-li tedy postmoderna vlastně radikální pluralitou, nemůžeme v ní žít, neboť ona žije v nás. Nejedná se tedy v žádném případě o epochu, protože koexistuje zároveň s analogickými programy v téže realitě.

„Postmoderní je ten, kdo si bez posedlosti jednotou uvědomuje neredukovatelnou rozmanitost jazykových, myšlenkových a životních forem a umí s ní pracovat. Aby toho byl schopen, nemusí žít na konci 20. století, nýbrž právě tak by se mohl jmenovat Wittgenstein či Kant, Diderot, Pascal či Aristotelés.“¹¹

Je to tedy spíše stav ducha, a jeho periodizace se nyní jeví poněkud problematičtěji a název jako stará hra na rozdíl mezi lží a fabulací.

Podle Jeana Baudrillarda se společnost natolik diferencovala, že od určitého stupně jsme již mimo reálný výběr možností. Jsme v bezčasí mimo veškeré možnosti konce, neboť i konec je relativní. Je zde paradoxně tolik možností, že nemáme šanci si vybrat a žijeme v totální indiferenci. Tato kontraproduktivní činnost vytváření diferencí až k naprosté lhostejnosti vedla k tomu, že společnost nyní setrvává v neustálé universální simulaci. Když se zrelativizovaly opozita a jejich protikladnost je pouze zdánlivá, není tak v jejich silách jakákoli změna. Všechny sny a utopie moderny se tak podle Baudrillarda splnily, nežijeme post-moderně, ale hypermoderně.

„Nepotřebujeme již žádné utopie, protože se všechny již splnily, a jejich splnění dopadlo fatálně – protože samy utopie jsou osudné.“¹² Dějiny jsou pryč a tak jediné, co je třeba plnit je zásobování rostoucích mas.¹³

9 Welsch Wolfgang, Naše postmoderní moderna, s. 47–48.

10 V době, kdy toto, co nazýváme postmoderna, vznikalo, se uvažuje o válce pouze jako o totální apokalyptické. Nedávná minulost však potvrdila, že jaderná hrozba apokalypsy je natolik zde, že se sama diskredituje jako nepravděpodobná a nepřilíš reálná verze budoucnosti, která nemůže zabránit menším válečným konfliktům vedených konvenčním způsobem.

11 Welsch Wolfgang, Naše postmoderní moderna, s. 43.

12 *ibid.*, s. 69.

13 Baudrillard představuje pro Welsche postavu bezbřehého postmodernismu, která směřuje myšlenkové a skutečné procesy. Na rozdíl od Welschovy „transverzální plurality se svatozář“ se zdají být jeho myšlenky již méně půvabné neboť přemíra indiference se stala realitou.

Realita postmodernismu

Postmoderna Wolfganga Welsche je zcela jinou pravdou, než co nám naznačují zkušenosti na přelomu milénia. Jedná se o vypořádání se s hrůzami 20. století a zánik totality díky odumření touhy po celku. Tato postmoderna se jeví ve světle zkušenosti současného postmodernismu jako okrajová tendence. Stala se tak konstruktem a záležitostí elity, které vnitřně touží po zlepšení řádu tím, že řád přestane být řádem v normativním „tuhém“ slova smyslu. Recept na toto uspořádání není jednoduchý, ať to již zveme radikální pluralita nebo jinak. Vždy je to tolerance, opravdové přijetí jinakosti, nejen uznání, ale pochopení sebe sama ve tváři druhého – cizince. Toto nejvlastnější vyjádření tolerance od Immanuela Lévinase je odpovědí na moderní plíživou intoleranci v podobě apatie.

Zavedení plurality v tomto smyslu se přichází do doby, která ji nepotřebuje. Sociálními fenomény totiž proniká cosi daleko subtilnějšího a méně namáhavého lhostejnosti. Zánik jednoty a smrt Boha totiž už nejen, že nikoho nepohoršují, ale hlavně nezajímají. Zkušenost dneška si může nárokovat status reality a platformy pro analogické pravdy. Ať již zveme současnost postmodernou, tekutou modernitou, modernou druhého stupně, softwarovou érou nebo „lehkým“ kapitalismem¹⁴ její podstatné znaky zůstávají nezměněny. Je to rychlost, kluzkost, neuchopitelnost, lehkost, povrchnost – tekutost. Tak patrná oproti hranatosti, tvrdosti a pevnosti moderního tržního hospodářství minulého století.

„Kdybychom tyto vlastnosti chtěli vyjádřit prostým jazykem, řekli bychom, že kapaliny, na rozdíl od látek pevných, nedokážou podržet svůj tvar. Lze říci, že kapaliny nepoutají prostor ani nevážou čas. Zatímco pevné látky mají své jasné prostorové dimenze, avšak neutralizují vliv času, a zmenšují tedy jeho význam (efektivně vzdorují jeho toku nebo ho činí irelevantním), kapaliny si žádný tvar nepodrží nadlouho a nepřestávají být připraveny změnit ho.“¹⁵

Éterické nyní a spotřební svoboda

Žijeme v době svůdnosti a lákání. Jedinec má na výběr z tolika možností, že samotná nutnost si vybrat ho staví před rozhodnutí, zda je vůbec možné volit správně. Na druhé straně současná realita se i přes svoji totální diferenci, nebo spíše právě kvůli ní, stává indiferentní a jedinou možnou a „pravou“. Jde o takovou společnost, která již vedle sebe neuznává žádnou jinou alternativu, cítí se zproštěna povinností zkoumat a ospravedlňovat pravdivost svých předpokladů. Naše kritika není s to ovlivnit „program“, který se stanovil, teď jen sám sebe udržuje. Nebývalá svoboda výběru je tak spojená s nebývalou bezmocí. Zde se odráží vzrůstající nechuť ke společenské reformě, ochabující zájem o společný prospěch a klesající obliba politické angažovanosti. Stali jsme se společností jednotlivců.¹⁶

Tento stav je v ostrém rozporu, který byl prosazován v „těžké“ moderně universálních projektů a byl konec konců žádán i Welschem, aby chom zůstali především občany. Být občanem znamená být odpovědný ať již radikální pluralitě nebo modernímu

14 Autory označení jsou Zygmunt Bauman a Ulrich Beck.

15 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita, Mladá fronta Praha 2002, s.10.*

16 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita, s. 41–45.*

projektu, v současnosti jsme se, ale stali druhem člověk rozumný jednotlivý (osamělý). Naše starosti jsou totiž většinou neaditivní – nelze je zahrnout do oblasti veřejných zájmů. Problém absolutní svobody a lhostejnosti se stal základní pravdou jak přežít, „veřejné je kolonizováno soukromým.“¹⁷ Velká metavyprávění se vypařila do myriády malých nevkusně leskle zabalených lákadel v prodejních regálech. Možnost výběru zde maskuje nemožnost volby zásadnějšího charakteru a snaží se zneviditelnit propast, která zeje mezi právem na svobodu, na její sebeuplatnění a schopností toto prosadit v podmínkách „tekutého“ sociálního rámce.

Jednání jedince není podřízeno kontrole, není zkoumána jeho hodnota nebo užitečnost pro „blaho polis“, jediné zásadní je jeho likvidita. Tato neexistence jiných kritérií tak váže relativismus jen s kategorií peněz a zisku. Nejvyšší úřad chybí, dozorce se ztratil a zbyla spousta podřízených, kteří nemají schopnosti, prostředky a především „know-how“. Na současnosti je nejvic zarážející právě to, že nevidíme cíle, ale pouze mety. Nikdo tedy nezná další metapříběh, a nikdo nechce připustit, že by právě ten druhý měl být vypravěč. Je zde bolestně více možností, než kolik jsme schopni za individuální život prozkoumat. Máme zaručeno minimum definitivních nezdarů, není tu však ani absolutní vítězství. Autority nevydávají rozkazy, nejsme již občany, ale snaží si získat přízeň, stali jsme se spotřebiteli. Cíle i spasení se kladou do osobní kompetence jednoho každého z nás. Zde se vynořuje naše touha po receptech na správný život, pátrání po vylepšených životních příkladech, hledání duchovního vůdce nebo přání krásnějšího těla, to vše se stává druhem nákupu.

Naše potřeby jsou nahrazeny daleko jemnější substancí, touhou a přáním, neboť lépe odpovídají kapalnému stavu konzumu schopností se nenávratně rozplývat, aby byly nahrazeny opět tou stejnou touhou po nových věcech, zážitcích, lidech a příkladech. „Moderní společnost své příslušníky zaměstnává více jejich schopností konzumovat než vyrábět.“¹⁸

Akcelerace a prázdnota v labyrintu

Čas současnosti má svou hodnotu, je stále zrychlován, na rozdíl od prostoru, který se stává „okovem“, nepřenosný a těžkopádný. Schopnost času akcelarovat se stává zásadní při „dobývání“ území, při maximalizaci prostoru. Čas na rozdíl od pasivního prostoru je dynamický, umí se rozpínat a smršťovat.

Hodnotu dnes představuje akcelerace zvýšená na míru okamžitosti. Jde ještě stále o čas, ale jeho trvání je nepostřehnutelné, vyjadřuje tedy absenci času. Důležitá se stala rychlost bez dodání legitimacy anektováním prostoru. Území ztratilo svou strategickou hodnotu. Tato jeho nová irelevantnost se maskuje za anihilaci času. Veřejný prostor se stal prázdnotou, a jeho místo zaujaly virtuální nápodoby veřejných shromaždišť. V „tekuté éře“ se čas trhá do okamžiků. Existují tak jen body, daného právě, které jsou k sobě navzájem nekonsekventní a postrádají rozměr a směr. Nadvláda se tak neděje dohledem, ale únikem, kdo není mobilní je ztracen. Zásadní rozměr proti moderně je tak v současné postmoderně především v této časové irelevanci.

17 Ať již známá dystopie G. Orwella 1984 nebo A. Huxleyho Konec civilizace, i přes ohromné rozdíly v pojetí kontroly nad masou obyvatel, mají v sobě zásadní obavu své doby – absolutní ztráta privátního, tuhá kontrola, kdy veřejné je v zájmu všech i za absolutní ztrátu individuality a svobody.

18 Bauman Zygmunt, Tekutá modernita, s. 122.

I čas však ztratil svou hodnotu, neboť důležitá je dnes dostupnost a snadné přemístění nikoli cíl přesunu. Stal se přetržitým, ale ne již ve smyslu cyklického návratu, který chrání od jeho trvání, ale přeskokováním z jednoho „teď“ do druhého bez snahy a možnosti odhadnout nejen cíl, ale i směr našeho putování. To se pak stává cílem samo sobě dle doporučení *carpe diem*. Relativizace prostoru a nahrazení „pevných věcí tekutými“, činí ze zabydlování: „spotřebujte do“ nebo „na jedno použití“. Vše je neustále nahrazováno, dlouhodobé uvolnilo místo krátkodobému. Vše se „uprazdňuje“, aby se, mohlo znovu vyplnit. Tato subjektivní prázdnota s pocitem nekontroly, ale také nemožnosti zvolit, mění svět v labyrint, kde se není podle čeho orientovat. Pouť člověka se tak stala blouděním v neskonalém výběru odboček a zkratek, které nemají žádnou existenciální hodnotu. Usedlíci, kteří si celou lidskou historií podrobovali nomády, se tak nyní sami stávají poutníky v gigantickém doma, které se globální fúzí stalo příliš odcizené, než aby bylo přehledné.

Spotřeba se tak stala jedním ze základních programů našeho života. Člověk se stal jednotlivcem právě proto, že je především konzumentem, neboť tato činnost je přísně individuální. „Skutečnost, že jednání a myšlení každé epochy je určováno určitým arbitrárním a inertním rámcem,“¹⁹ je zde doplněna o znalost situace, ale nemožnost jednat jinak. Snaha o změnu je pouze analogie v současné realitě labyrintu.

Zbývá svoboda výběru programů či pravd. Každý tento program se zdá být pravdivý stává se paradigmatem, které se časem zhroutí. Úskalí pluralitní hry na analogické pravdy je v tom, že jiná století o svých pravdách nepochybovala.

Možnosti svobody

Emancipace člověka nedílně souvisí s jeho svobodou, za krátké ohlédnutí jistě stojí, že základy lidské emancipace jsou popsány již v Biblickém Starém zákoně. Jak člověk nabíral autonomii a svobodu ve vztahu k Nejvyššímu, tak úměrně s tím se Bůh vytrácí z lidských osudů. „Od 1.knihy Mojžíšovy přes Ezdráše až k Ester pozorujeme, jak odpovědnost za život na zemi přechází z Boha na člověka.“²⁰ První lidský pár ještě postrádá jakékoliv autonomní osobní znaky. Zatímco Abrahám již dovede pochybovat o božích záměrech. A zásadní postava Starého zákona Mojžíš Boha nejednou úspěšně přesvědčuje, aby svá rozhodnutí zmínil. Absolutní svobody požívá právě jenom Bůh. Když had navádí lidi, aby pojedli zakázaného ovoce ze stromu poznání, argumentuje, že budou jako Bůh, znát dobré i zlé. Jen pro lidský druh je tato příliš velké lákadlo, neboť aspirují na božství.²¹ Právě tato podobnost vede ke stále většímu vzdalování entit božského a lidského až po velkolepou sekularizaci a vymaňování se z přírody v novověké epoše.

V moderní době byla zařazena emancipace na první místo. Hnutí zahrnuje emancipaci práce, postavení ženy a nejlépe všeho. Svoboda byla dosazena na první místo ve výčtu hodnot. Právě teď se nevyhnutelně vrací otázka na možnosti lidské svobody a připravenost „obyčejných“ lidí tuto eventualitu unést. Tato svoboda se nese ve „zburžoaznění“ sociálně slabších, kde nejvyšší hodnotou přestává „být“, ale „mít“. Zdá se, že sociální nátlak společnosti představuje jedinou naději na svobodu

19 Veyne Paul, Věřili Řekové svým mýtům?, OIKOYMENH Praha 1999, s. 154.

20 Friedman Richard Elliott, Mizení boha, Argo Praha 1999, s. 42.

21 *ibid.*, s. 112.

ukotvením v sociálních normách. Vzorci a rutinní postupy lidi chrání před agónií nerozhodnosti. „Normy tak věci umožňují tím, že je znemožňují.“²² Nyní však zdá se takové normy chybí, roztekly se v hladinu relativnosti. Ve společnosti tak dochází k nutkavému hledání jistoty, je vítáno cokoli, co slibuje, že převezme odpovědnost za svobodu. Důvodem je radikální individualizace²³ jedince. Ten už dostal všechnu možnou svobodu, v níž mohl doufat a společenské instituce ochotně přenášejí starosti s definicemi a identitami na individuální iniciativu. Je zatěžko hledat nějaké universální principy proti nimž se lze bouřit.²⁴

Ukazuje se, že stávající povědomí o svobodě, které se snaží stavět na ní jako na jednom z pilířů soudobé společnosti je přirozenost svobody. Ta je ovšem právě v lidských dějinách ojedinelá a její absolutní nadvláda je specifická pro moderní věk. Její přisuzování lidskému druhu ve formě atributu je mylné. Její universální nárok je spjat s čistě současným významem „schopnost řídit svůj osud“.

Ukážeme si, že nárok na svobodu je v ostrém rozporu s nárokem na rovnost. Svoboda se zrodila jako privilegium. Není to statut, ale relace „být svobodný vzhledem k ...“ znamená a zakládá asymetrii ve společenských podmínkách a předpokládá rozdělení společnosti, neboť je ze své podstaty distribuována nerovnoměrně.²⁵

Pojímání svobody universálně se historicky i sociologicky ukazuje jako neřešitelný. Dynamika společenských vztahů a hladké fungování je zajištěno její heterogenitou. Za druhé je pak dnes pojímána svoboda čistě z pohledu moderního paradoxu požadavku individualismu a rovnosti zároveň.

Nejstarší ideou svobody je akt polidštění. „Svoboda od“, vymanění se z pout otroctví a redukci osoby na majetek jiné. Právě tato závislost, podřízenost k pánovi, vládci, církvi nebo Bohu bylo společensky konstitutivní. V této době se tak svoboda a autonomie člověka ukazuje jako zlá a společensky nepřátelská. Absolutní soběstačnost odporovala tehdejšímu řádu a byla sociálně nebezpečná. „V těchto podmínkách nebylo místa pro „lidi bez pána“ a absence vazalství nebo příslušnosti k jinému svazku (tuláctví) bylo považováno za skutečně odporný zločin.“²⁶ Svoboda se zde tak děje za odměnu je čímsi udělovaným a pevně vázaným k čemu či od čeho se vztahuje. Větší autonomie svobody se zprvu také rozděluje nerovnoměrně, ať se jedná o postavení svobodného člověka ustanovením Velké listiny práv a svobod (Magna Charta) či rostoucí vliv a svobod měst. V žádném případě však svoboda nesouvisí s rovnoměrným rozdělením práv.

Postavení svobody v moderní společnosti je v mnohém vylučné. Jedná se o její těsné propojení s individualismem a její vývoj propojený se vznikem tržní ekonomiky a kapitalismu. Individualismus spočívá v plném uvědomění si vlastní

22 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita*, s. 33: „Hledání rozdílu mezi ‚subjektivní‘ a ‚objektivní‘ svobodou otevřelo skutečnou Pandorinu skříňku plnou nepřijemných problémů typu ‚jev versus podstata‘ – problémů, které mají sice proměnlivý, zato značně obecný filosofický význam a potenciálně také ohrožený politický dosah. Jedním z takových problémů je možnost, že to, co pocítujeme jako svobodu, ve skutečnosti vůbec žádnou svobodou není, že lidé mohou být se svým údělem spokojeni, když tento úděl z ‚objektivního hlediska‘ zdaleka uspokojivý není, že se cítí svobodní a nic je nepudí k osvobození, přestože vlastně žijí v otroctví.“

23 Nebo spíše individualizace, tj. být odsouzen ke svobodě proti své vůli, kdy všechny důsledky konání jedince dopadají pouze na něj.

24 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita*, s. 41.

25 Bauman Zygmunt, *Svoboda*, Argo Praha 2003, s. 18.

26 *ibid.*, s. 45.

osoby v protikladu k ostatním. V dnešní době toto přerostlo v hýčkání vlastního já narcistní sebeláskou. I naše tělo je vnímání a hodnoceno spojitě a je nebo by mělo být o něj náležitě postaráno. Zatímco u Aristotela je na prvním místě polis a pak jednotlivec. V moderním myšlení je pak individualita na prvním místě. Jedince zavádí k osamělosti a udržuje v napětí vůči společnosti, to vede k její současné ambivalenci. Dvojakost individuality, kdy na jedné straně máme přirozenou patřičnost prosazení se a na druhé soubory norem a omezení, něco co je třeba si osvojit, naučit se, aby-
chom jednali v zájmu obecného blaha.²⁷

Jedinec je ponechán vlastnímu úsudku, aby se správně rozhodl a to je v dějinách nová zkušenost. Vznik konfliktu morální svobody a fyzické nutnosti a individuálních a společenských požadavků se daří do jisté míry zahladit až v současné fázi postmodernismu. Pocit, že „sám sebe vlastním jsem svým majetkem a musím se o sebe starat využil trh strategií svůdnosti a přání. V tomto kontextu se vytrácí zásadní pravidla na projekt svého života. Tato absence norem a nedostatečné určení hranic vnější reality vede ke ztrátě identity a permanentnímu pocitu nejistoty.²⁸

Představa absolutní vzájemné nezávislosti na systému a pouhý výběr z jednotlivých subsystémů je umělým lidským produktem vede k možnosti prohloubit a obohatit svůj vnitřní život, ale také k narcistní sebestřednosti, závislosti na nalezení pravé identity a může zásadně podkopat mezilidskou komunikaci.

Svoboda se dnes stala z privilegia předpokladem. Odstranění podřízenosti produkce a distribuce společenským nebo náboženským zvyklostem vede k chování redukované na účelový kalkul a činí z ostatních jedinců prostředky pro dosažení cíle. Problém kapitalismu nastává že všichni mají nejen právo, ale v podstatě povinnost být svobodní. Všichni mají rovnoměrné právo na svobodu ta je ovšem diktována ekonomicko sociálními aspekty takže možnosti většiny jsou stejně limitativní jako dříve. „Materiální prostředky pro využívání svobody poskytované racionálním státem jsou nerovnoměrně distribuovány.“²⁹ Základ svobody tak zůstává nadále relační a k její efektivitě je nutná polarita.

Soukromí a přání komunity

Představa absolutní svobody je realizovatelná pouze ve spojení osamění, to je však od pradávna možnost jen hrstky individualistů. Naše cíle a jednání se totiž zesmyslňuje společenským uznáním a ratifikací od okolí. Ve zmírněné formě se tak člověk postmodernismu snaží utéci za svobodou důrazem na soukromí. Tento stav „mimo dohled“ je ovšem také přidělován za odměnu či vyložení nemalých nákladů. Stejně jako je ambivalentní svoboda i soukromí je dlouhodobě neudržitelné a člověk je puzen k návratu do společnosti i přes její restriktivní charakter. Svoboda v soukromí a zároveň touha po sociálních kontaktech vede ke vytváření komunity. V době rozpadu sociálních vazeb se jako reakce komunitární tendence zdají stále hlasitější.

27 *ibid.*, s. 49–51.

28 *ibid.*, s. 55: „Proteovský člověk tj. osoba, jež je socializovaná zároveň nedostatečně (protože ze světa „tam venku“ nepřichází žádný všeobecný, univerzální a nezpochybnitelný návod) i nadměrně (protože žádne „turdé jádro“ ve smyslu přidělené či zděděné identity není tak pevné, aby vzdorovalo křížícím se vnějším tlakům, takže je nutné o identitu neustále bojovat, upravovat ji a budovat ji bez přestání a bez vyhlídky na její konečné dosažení).“

29 *ibid.*, s. 61.

Ve společnosti jedinců je strach z cizinců patrný v touze po společném útočišti. „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.“³⁰ Současné tendence výměny značné části svobod za dojem bezpečí a persekuce „cizinců“ jsou vyvolány samotou a strachem ve zradikalizované individualizaci vlastního Já. Postmoderní verze státu tak vytváří stále větší represivní složky, neboť roste strach většiny jeho „občanů“. Nedostatkem bojovnosti a odporem k násilí se cítí narcis ztracený ve své svobodě, bezbranný před brutálníou okolí.

V osamělém dnes je budování komunity založeno na systému sdílení intimity. Z vůdců se stali poradci a příklady k následování známe jen z obrazovky. „Na veřejnou scénu je nežene ani tak snaha najít společné záležitosti a dojednat význam obecného blaha ..., jako spíš zoufalá potřeba zapojení do sítě.“³¹ Sen o „pravé“ komunitě vyrovnává problém svobody a sdílení. Tyto dvě protichůdné tendence jsou v praxi vždy v nerovnovážném stavu, ale současný stav naznačuje větší touhu po ztracené komunitě v době osamělosti, kdy stačí si zdání svobody léčit placebo efektem svobody spotřebitele a konzumenta. „Jednotlivé sféry života jsou vědoměji a systematictěji regulovány a výrazněji řízeny než v minulosti.“³² Svoboda jako svrchovanost a absolutní nezávislost po vzoru úspěšných v době těžkého kapitalismu se již neobjevuje. Dnešní kapitalismus již nejde ruku v ruce s individualismem, neboť již není zásadní pro hierarchické uspořádání společnosti. Současnost se naopak projevuje útekem do soukromí s občasnými výpady do veřejné sféry ve formě koníčků v úzce profilovaných zájmových skupinách, které vytváří mikrokomunity na jedno odpoledne za týden. Kapitalismus zaměřil své síly na kolbiště kde se ukazuje současná moc a bezmoc svobody – spotřební trh. Poskytuje jedinci svobodu plně individuálního výběru a je zároveň zdrojem jeho společenského schválení, které odstraňuje nejistotu.³³

Identita

Održení důvěry ve velká vyprávění a pravdy, zavedení jazykových her a analogických programů, které tříští skutečnost do zlomků realit vede k problematizaci vlastního Já. Vytržení člověka z přirozeného světa vede k vykořenění vnitřního pocitu identity.

Novověký člověk pokládá přírodu za „objektivní realitu“, je pro něj výskytistěm objektů – skladem. Vyloučil se z přírody. Na rozdíl od kultury ji považuje za něco, co je na lidském chápání nezávislé, co je samo o sobě dáno, a tudíž k dispozici pro využití a zneužití, za co nenese odpovědnost. Novověk ztotožňuje ego s vědomím, nastává obrat k subjektu. Skutečnost se stává realitou, která je cele prostoupená rozumem. Vědomí JÁ se absolutizuje v descartovské jistotě, ignoruje celek ne-vědomé skutečnosti. Svou absolutnost zaručuje ztotožněním skutečnosti s vědomými obsahy vlastní zkušenosti.³⁴

30 Lipovetsky Gilles, *Éra prázdnoty*, s. 229.

31 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita*, s. 63.

32 Bauman Zygmunt, *Svoboda*, s. 70.

33 *ibid.*, s. 78.

34 Neubaer Zdeněk, *Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních*, *Malvern Praha* 2002, s. 49–50.

Moderní doba zpřetrhala komunitní vazby a postavila jedince – jednotlivce před nový úkol hledání vlastní identity. Trh se naštěstí okamžitě stará o dodání modelových příkladů identity a jejich různých kombinací. Společenské schválení dané formy je již jaksi v ceně. Hodnota symbolů je prezentována populárními osobnostmi a posvěcena vědeckou autoritou týmů odborníků s nepochybnými argumenty. Jedinec musí pouze důvěřovat udíleným radám.³⁵ Tato starost vytlačila ze sociálně integračního postavení práci. „Vrozený princip slasti orientoval lidské konání na smyslové uspokojení. Zajisté by učinil sociální život nemožným, pokud by nebyl omezen zvenčí.“³⁶

Je zde zaveden tlak na utrácení, jde o nátlak systému, který zmonopolizoval právo na definice správného života. Další alternativa byla přetvořena v natolik odpudivou, že se jedná spíše o rozsudek. Za odchylku od normálu se platí ztrátou svobody konzumenta, zpřístupněním státu do soukromí bez možnosti obrany. Byrokratický útlak je ve spotřební společnosti jedinou alternativou svobody konzumenta.³⁷

Žijeme v době sebestřednosti, okolím je jedinec tlačěn k neustálému budování své identity a hledání vlastního Já. „Narcis posedlý sám sebou nezahálí, nedřímá a nesní, nýbrž naopak usilovně pracuje na osvobození svého Já, na dosazení autonomie a nezávislosti.“³⁸ Jeho funkce je v tom, že zbavuje osobnost pevných obsahů čímž nevyhnutelně zajišťují vzrůst poptávky po pravdách o sobě samém a hledání vlastního smyslu. Společenská jinakost ustoupila identitě a rozdílnost je nahrazena spotřebitelskou rovností. S hledáním vlastní identity souvisí také nepochybně kult těla, to se stává naším majetkem až ke ztotožnění s Já. Je naším nejhlubším sebevyjádřením musí dobře vypadat a fungovat. „Protiklad mezi tělem a duchem vymizel jako všechny ostatní velké protiklady.“³⁹ S touhou po autenticitě souvisí veřejné obnažování intimít, které vede k ztrátě veřejného. To je nenápadně nahrazeno soukromím, které je pouze zveřejňováno. Princip reality nahradil princip průhlednosti, jedinec tak prchá do drahého soukromí vratkých komunit a především do sebe sama.

Náboženství na míru

Jak jsem již naznačil proces lidské emancipace je nutně propojen s fenoménem mizení Boha v lidských dějinách. Tento proces vrcholil v novověké masové sekularizaci. V poslední době se však „trend“ zvrátil v nové vlně spirituality. Jde snad o návrat Boha?

Svobodný spotřebitel se neomezuje pouze na statky a služby se svoji obsedantní touhou po jistotě zakotvené v identitě hlít náboženské texty, příručky o transformaci mysli nebo cvičí medituje a navštěvuje kurzy sebeobran. „Čirá lhostejnost znamená apoteózu dočasnosti a individualistického synkretismu. Proto můžete být kosmopolitou i regionalistou.“⁴⁰ Kde se v naší narcisistní éře individualismu vzala touha po transcendentu? V současnosti je to, co nazýváme sekularizací na ústupu. Návrat

35 Bauman Zygmunt, Svoboda, s. 80–83.

36 *ibid.*, s. 92.

37 *ibid.*, s. 104.

38 Lipovetsky Gilles, Éra prázdnoty, s. 68.

39 *ibid.*, s. 77.

40 *ibid.*, s. 52.

k posvátnosti zažívá doslova „boom“, rozvíjí se různé denominace již tradičních církví, přicházejí tradice z východu, objevuje se zájem o předkřesťanské pohanské kultury.

Člověk postmoderní éry je totiž povrchně a plošně zaměřený, přelétavě lhostejný a zajímá se o vše, informace ta má hodnotu. Vítá vše nové stejně intenzivně a krátkodobě jako nadšeně nalézá tradiční, odvrhnuté a zapomenuté. Je schopen se pro leccos nadchnout, aby okamžitě odvrhnul to původní. Zdá se proto, že návrat ke spiritualitě a transcenci je, spíše než touhou po opravdové víře, hnán snahou spoluprožívání a sdílení v době vyprázdnění veřejného prostoru a krizi komunity. Při celouniversálním nároku na svobodu, která se odehrává samoobslužným systémem výběru přešlo i náboženství do systému lákavých nabídek duchovních supermarketů. Lidé jsou věřící, ale podle svého výběru. Radikální eklekticismus je zde patrnější než v jiných odvětvích nabídky a poptávky. Souvisí totiž mnohem hlouběji se zbytností vlastního Já a požadavkem na vybudování identity, která bude „IN“. „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.“⁴¹ Duchovní obroda tak nevychází z tragiky ztráty smyslu neboť ta již neděsí, je spíše vedena individualismem svobodného spotřebitele, který „nakoupí“ to co se mu právě líbí, hodí k doplnění image a vyplatí. Proč? Protože může! Tento proces tak vychází ze stejného typu jako obrovský nárůst popularity sportu, volného cestování nebo snahu o uměleckou tvorbu a sebevyjádření.

V modernismu tradice vyhynuly a nic tedy nebrání jejich volnému znovuoživení různým způsobem a za různým účelem, jsou otevřené. Vira je stále pružnější a soukromější pohlíží s nedůvěrou na tradiční religiozitu. Vidí v ní petrifikaci vlastního Já, své svobody a možnosti. Postmoderní člověk musí být volný.

Zatímco největší církev křesťanského typu trpí masovou ztrátou věřících, malé denominace, hnutí letničního typu, či charismatické nebo pentekostální se těší poměrné popularitě. Snad největší oblibu mají orientální směry či různé směry založené na „vědeckém“ podkladě rozvoje mysli a duchovní energie garantované „fundovanými“ odborníky. Souvisí to s přetrvávajícím trendem individualizace náboženství zahrnující neochotu vtěsnat vlastní prožívání do nějakého jasně definovaného směru. Značná část lidí se nepokládá za ateisty, ale nejsou schopni definovat ani základní prvky svého nezařaditelného duchovního života.⁴² I volba ateismu je nejspíš pro dnešního člověka příliš spoutaná, definitivní a jednostranná. K masovému šíření východních učení na Západě přispěla nepochybně jeho zajímavost a neotřelost, ale to, že tak úspěšně expanduje již po mnoho let bez výrazného „propadu“ značí něco víc. U mnoha směrů zejména buddhismu to nepochybně souvisí se základním učením o falešnosti vlastního Já, která je jednou z hlavních příčin strasti. Pro postmoderního člověka z jeho neutuchajícím bojem o vlastní identitu je to jistě lákavý analogický program. Nehledě k tomu, že smutně zkreslený výklad o reinkarnaci v různých pseudo duchovních směrech je také pozoruhodné nahlédnout ze současného eklekticismu. Nauka o samsáře – koloběhu životů ve společnosti neustálého zastarávání věcí a idejí dostává zcela jiný nádech exkluzivity. Lidské tělo je v současnosti to jediné, co prodlužuje svou životnost, toužíme po nesmrtnosti. Jak opojná

41 *ibid.*, s. 141.

42 *Hanuš Jiří (ed.)*, Náboženství v době společenských změn, Brno, s. 66–67.

musí být myšlenka, v době kdy před sebou máme tisíckrát více nabídek na správné prožití života než kolik můžeme stihnout, života na zkoušku. Když se něco nepovede přistě to snad vyjde lépe. Jaký rozdíl oproti křesťanskému nároku na jediný život zde na Zemi v bezohledné časovosti lidské existence.

Popularita směrů vycházející z transpersonální psychologie, různé teorie rozšíření osobnostního potenciálu naopak souvisí s rozpadem funkce vůdce, který byl nahrazen poradcem – odborníkem. Člověku je vše nabídnuto, předem schváleno, doporučeno, vysvětleno a zabaleno odborníky, tedy lidmi, kteří mají autoritu správně se rozhodovat, tu legitimitu, která postmodernímu jedinci zoufale chybí.⁴³

„Rozmach duchovnosti a ezoterismů 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.“⁴⁴

Závěr

Úvahy o postmoderně jako radikální pluralitě se naplnily spíše ve smyslu lhostejnosti a apatie než k odpovědnosti za protitotalitní prosazování různorodosti.

Lze tedy říci, že současná doba je dobou jedinců nikoli občanů, soukromou nikoli veřejnou sférou života jedinci žijí a zajímá je. Při hledání smyslu a výrazu pro sebe samého, neboť odlišení je této době nutností, ztratil člověk své pevné Já. To ho žene do světa spotřeby a konzumu, kde si ověřuje svoji společenskou integraci a zároveň svobodu volby. Postmoderní společnost paradoxů tedy jeden ze základních brilantně odstranila, svoboda versus rovnost již více neplatí. Spotřebitelé si jsou rovni ve své svobodě konzumovat. Původní privilegovaná svoboda se vytrácí a člověk roztáčí kolo poptávky stále rychleji ve snaze zaplnit vyprázdňené doma a ukotvit své Já.

Literatura

- Bauman Zygmunt, *Svoboda*, Argo Praha 2003.
 Bauman Zygmunt, *Tekutá modernita*, Mladá fronta Praha 2002.
 Friedman Richard Elliott, *Mizení boha*, Argo Praha 1999.
 Hanuš Jiří (ed.), *Náboženství v době společenských změn*, Brno 1993.
 Lipovetsky Gilles, *Éra prázdnoty*, Prostor Praha 1998.
 Lyotard Jean-Francois, *O postmodernismu*, Filosofický ústav AV ČR Praha 1993.
 Neubaer Zdeněk, *Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních*, Malvern Praha 2002.
 Vejne Paul, *Věřili Řekové svým mýtům?*, OIKOYMENH Praha 1999.
 Welsch Wolfgang, *Naše postmoderní moderna*, Zvon Praha 1994.

43 Nárůst počtu nových náboženských hnutí označovaných jako sekty s extrémistickým autoritářským a potencionálně nebezpečným vystupováním je také součástí soudobé společnosti. Jedná se o extrémní řešení možnosti volby v naší éterické indiferenci, která se však vzhledem ke své radikalitě ocitá na okraji spotřebitelského výběru. Jedná se o další paradox postmodernismu. Stejně jako nárůst závažné kriminality páchané mladistvími v době lhostejné tolerance a většinového odporu k násilí. Nebo snížení počtu dokonaných sebevražd i přes několikanásobné zvýšení sebevražedných pokusů.

44 Lipovetsky Gilles, *Éra prázdnoty*, s. 141.