

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



**Konceptuální přístupy Anthonyho Giddense a Zygmunta Baumana
ke studiu (post)modernity**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

TOMÁŠ TLAPA

Vedoucí práce: doc. Ing. Karel Müller CSc.

Praha 2011

Prohlašuji,

že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, citoval všechny použité prameny a nevyužil práci k získání jiného titulu.

V Praze dne 24. 6. 2011

Děkuji panu doc. Karlu Müllerovi za poznámky k bakalářské práci.

Obsah:

1. Uvedení do problému.....	4
2. Od předmoderních časů k času modernity	5
3. Důvěra	12
3.1. Důvěra a existence	16
4. Transformace intimity.....	18
5. Institucionální dimenze modernity	19
6. Globalizace a riziko	23
7. Současnost jako radikalizovaná modernita? Od Giddense k Baumanovi.....	26
8. Zygmunt Bauman: interdisciplinarita a angažovanost	31
9. Současnost jako tekutá modernita	32
9.1. Člověk jako spotřebitel	35
9.2. Práce, moc a globalizace.....	38
9.3. Ne-místa postmodernity (non-places)	41
10. Závěr	42
11. Literatura	44

1. Uvedení do problému

Nejsme hned od počátku odsouzeni k nezdaru, když se ptáme, jaká je povaha moderní západní společnosti? Zdá se, jako by bylo nemožné pojmout její rozmanitost a vyjádřit ji v reflexi. Můžeme zkusit začít tak, že se zeptáme, čím moderní společnost není, tedy otázkou, co je tradiční společnost, nebo přesněji, jakým způsobem lze nahlížet její transformace ve společnost moderní. Tradiční (předmoderní) společností rozumíme společnost předprůmyslovou, která předcházela průmyslovým a politickým revolucím, které se na evropském kontinentu odehrály zhruba mezi 17. a 19. stoletím. Tyto převratné změny jsou kladeny jako počátek moderní společnosti. „Moderní společnost se zrodila v historicky krátkém čase v průběhu revolucí, které v základu proměnily jak způsob hospodářské produkce společnosti, tak způsob její mocenské reprodukce a spolu s tím také způsob její ideologické reprezentace“ (Keller 2010a: 16). O jaké rámcové změny šlo? Komplex změn označovaný jako průmyslová revoluce (od druhé poloviny 18. století a v průběhu 19. století s časovým posunem od západu na východ) lze popisovat jako transformaci vlastnických vztahů, která znamenala reorganizaci výroby, radikální dělbu práce (rozpad cechů, velkorodin, oddělení soukromé sféry od veřejné), revoluci v dopravě, osídlení (vznik průmyslových měst) či komunikaci. Transformace vlastnických vztahů byla spjata s generalizací trhu (K. Polanyi), která znamenala, že „vztahy nabídky a poptávky se rozšířily z oblasti směny zboží, tak jak probíhala na tržištích v předmoderních společnostech, a obsáhly také nákup a prodej formálně svobodné pracovní síly, stejně tak jako nákup a prodej půdy a dalších zdrojů, jež stály až dosud převážně mimo oblast směňování“ (Keller 2010a: 16). Změna organizace výroby, která přišla se vznikem továrního systému a strojové velkovýroby a technologie, měla dalekosáhlé a ambivalentní společenské dopady. Tyto dopady lze popisovat v termínech jako společenská disciplinace (M. Foucault, N. Elias), proces individualizace, emancipace, sekularizace, abstrakce a generalizace společenských vztahů, proces funkční diferenciací subsystémů či na fenoménu odcizení. Kromě transformačních procesů se lze zaměřit na samotnou (proměněnou) vnitřní strukturu moderní společnosti a popisovat nový systém sociální stratifikace související se změnou společnosti stavovské na občanskou. Tím se dostáváme ke druhému zdroji rámcových změn, které vedly k vyvstání moderních společností, a sice k politickým revolucím, které proběhly během 17. až 19. století. Šlo v nich o ustavování

demokratických politických systémů na pozadí krize monarchie a stávajících forem legitimizace politické moci. Politické revoluce ukázaly, že lze aktivně proměňovat poměry ve společnosti a zasahovat do nich s ohledem na konkrétní politické cíle. Staly se protikladem k představě, že vývoj společnosti je předem osudově dán. Aspekt ambivalentnosti všech výše naznačených proměn je zapříčiněn především nezamýšlenými důsledky lidského jednání (např. rozvoj nacionalismu jako součást státní ideologie, fenomén odcizení, sociální problémy dělníků).

Jelikož je naším záměrem zkoumání soudobé společnosti, budeme se muset vztáhnout k tomu, zda je soudobá společnost moderní či postmoderní. Je to otázka po tom, zda je popis společnost, v níž žijeme, třeba artikulovat pomocí nových kategorií (např. právě kategorie postmodernity), protože již žijeme v jiné historické době, či nikoliv. Jak ukážeme, Anthony Giddens a Zygmunt Bauman řeší tuto otázku rozdílně. Oba si kladou otázku po charakteru společnosti, v níž žijeme. V této práci nás bude zajímat, jak tento problém řeší. Zajímá nás, pomocí jakých konceptuálních přístupů a prostřednictvím jakých pojmů formulují toto řešení. To ale neznamená, že bychom se omezili pouze na toto. Tam, kde se nám to bude zdát důležité, se budeme pokoušet rozvinout kontext, který některé základní pojmy, se kterými oba sociologové pracují, zasadí do širších souvislostí. Vycházíme přitom z přesvědčení, že „vzpírá-li se modernita jakékoli vyčerpávající definici, je tomu tak proto, že její analytická užitečnost vyplývá právě z její konceptuální nerozhodnosti, z její schopnosti postihnout velký počet fenoménů značně rozptýlených v mnoha disciplínách“ (Martuccelli 2008:5).

2. Od předmoderních časů k času modernity

V předchozím textu jsme nastínili obecný rámec proměn a možných přístupů k jejich zmapování. Tento nástin však dále nelze sledovat v jeho komplexnosti, a ani by to nebylo účelné, neboť k pokusu o popsání povahy moderní společnosti se lez dostat tak, že zvolíme konkrétní aspekt, který odlišuje společnost moderní od společnosti tradiční. Tímto aspektem pro nás bude odlišné pojetí prostoru a času. Budeme sledovat cestu, kterou se vydal A. Giddens ve svých *Důsledcích modernity*.

Chceme-li porozumět modernitě, musíme se podle Giddense ptát po její bytostné vazbě na *transformaci času a prostoru*. Časoprostorové vztahy jsou rámcem, v němž se odehrává život člověka. Tento rámec se s nástupem modernity pohnul. Čas a prostor pro předmoderního člověka znamená především vázanost na lokální kontext. Místo (lokalita) bylo určujícím principem pojímání času a prostoru. Čas byl vepsán do prostoru („kdy“ bylo vztaženo ke „kde“) a prostor do místa. Místo je „lokální dějiště, které odkazuje k fyzickému rámci sociální činnosti v její geografické situovanosti“ (Giddens 2010: 24). Čas a prostor se rozevíral skrze místní aktivity a byl k nim vztažen. Prostor (místo) a čas k sobě byly ve vztahu vzájemné podmíněnosti (větší vzdálenost znamenala rovněž delší čas). Procesy související s nástupem modernity tyto vztahy radikálně přeskupily, dalo by se dokonce říci, že teprve s nimi se skutečně konstituuje „prostor“, to když se oddělil od místa, a „čas“, když se zbavil lokálnosti, která jej podmiňovala. Aby se mohl rozpojit jednoduchý vztah mezi prostorem a časem, který byl vlastní předmoderním společnostem, muselo dojít procesem abstrakce k jejich „vyprázdnění“, tedy k tomu, že čas a prostor nebyl vázán na žádné konkrétní místo. Tento proces byl na jedné straně představován kvantifikováním času v souvislosti s jednotným měřením času a vynálezem mechanických hodin (18. století). Univerzální způsob datování (standardizace kalendářů) vedl k standardizaci časů mezi různými (lokálními) oblastmi. Na druhé straně „vyprázdnění“ prostoru (místa), které bylo podmíněno „vyprázdněním“ času, souviselo s univerzalizací a standardizací map a s geografickými objevy. Poté, co se prostor a čas staly abstraktními kategoriemi, mohlo dojít k jejich oddělení. Univerzální (globální) prostor zbavuje místo jeho privilegovanosti, a v míře, v jaké z něj činí zaměnitelnou jednotku, ruší jeho lokálnost. Řečeno s Giddensem, místo v době modernity v sobě nese tendenci stávat se čímsi fantasmagorickým. Odtržení prostoru od místa (a času od prostoru) rovněž dynamizuje tendenci k sociální interakci s „nepřítomnými“ druhými jakožto alternativy k bezprostřední interakci. Co toto oddělení prostoru a času, které je podle Giddense jedním ze základních zdrojů dynamiky modernity, znamená? Jednak je podmínkou vyvázání sociálních systémů, tj. „vytržení sociálních vztahů z místních kontextů interakce a jejich rekonstrukci v neomezených časoprostrových rozpětích“ (Giddens 2010: 26). Místo je v modernitě propojováno s globálním a být se vždy vše musí odehrát na konkrétním místě, „místa dění jsou zcela prostoupena a formována sociálními vlivy, které jsou od nich značně vzdáleny“. (Giddens 2010: 25) Současně je toto rozpojení podmínkou racionalizované organizace (např. moderního státu), která překračuje lokální, aby se do něho zase vrátila, a to způsobem,

který nebyl v tradiční společnosti vůbec možný. A konečně, vyprázdnění času a prostoru umožňuje radikální historicitu, kdy se „jednotná minulost stává celosvětovou; čas a prostor jsou znovu spojovány, aby utvořily skutečně světový historický rámec jednání a zkušenosti“. (Giddens 2010: 26)

Když jsme se zmínili o *vyvazování sociálních systémů*, které jsme definovali výše, narazili jsme tím současně na druhý zdroj dynamiky modernity. Delokalizace sociálních vztahů probíhá podle Giddense pomocí dvou typů vyvazujících mechanismů, kterými jsou symbolické znaky a expertní systémy. Symbolické znaky jsou prostředky umožňující propojení mezi aktéry v situaci jejich časoprostorového rozpojení. Symbolické znaky jsou nezávislé na konkrétních a individuálních charakteristikách jednotlivých aktérů, kteří jich využívají. Ideálním typem symbolického znaku jsou peníze.

Povahu peněz a jejich vyvazující aspekt popsal Georg Simmel, jehož základní argumentaci Anthony Giddens přejímá. Rámcově tuto otázku, které věnoval Simmel knihu *Philosophie des Geldes*, pojednává v eseji *Peníze v moderní kultuře*. Peníze jsou univerzální instancí, která objektivizuje věci, které si za ně lze koupit, tím, že je „znehodnocuje“, že je činí souměřitelnými s jinými věcmi. Peníze jsou jakousi „izolační vrstvou“, která zprostředkovává setkání aktéra (subjektu) s jakýmkoliv peněžně kvantifikovatelným objektem (statkem). Protože samy o sobě nemají peníze žádnou hodnotu, mohou se stát pevným bodem, který umožňuje průběh směny, ve které se kromě peněz neustále mění to, co se za ně směňuje. Peníze Simmel tematizuje v kontextu procesu individualizace (nárůst nezávislosti jedince) a diferenciací (rozšiřování dělby práce a funkční specializace skupin), jelikož jsou to právě peníze, které jsou obecným a univerzálním principem, který propojuje diferenciovanou společnost a zároveň dynamizuje proces individualizace. Dalo by se říci, že peníze nahrazují sjednocující vazby (např. osobní vázanost člověka k půdě), které v naturálním hospodářství včleňovaly člověka napevno do určité skupiny a omezovaly jeho nezávislost. Individualizace s ohledem na funkci peněz znamená, že vztah k druhým nemá charakter osobního svazku, jako je tomu například v lením systému, ale je založen na anonymitě, která znamená, že na trhu, který vymezují neosobní a univerzální pravidla, jsou si všichni rovni. To vede k „silnému individualismu, neboť tím, co lidi navzájem odcizuje a každého odkazuje jen na jeho vlastní osobu, není izolovanost od ostatních, nýbrž vztah k nim, při němž je lhostejné, o koho právě jde“ (Simmel 2006: 13). Tato situace má především dva důsledky. Na jedné straně otevírá prostor svobody, který umožňuje jednotlivcům

realizovat své individuální volby. Peníze posilují nezávislost osoby, a to právě proto, že ekonomický akt není aktem osobním. Abstraktnost prostředku (peněz) je zde funkcí individualizace. Síť sociálních vztahů se v důsledku vyvazující povahy peněz dramaticky rozšiřuje a to až do té míry, že je zcela nezávislá na časoprostorové oddělenosti aktérů, „a tak jsou to nakonec peníze, které zakládají mezi lidmi nesrovnatelně více vazeb, než jich kdy existovalo v dobách feudálních svazků“ (Simmel 2006: 12). Totéž, jen viděno z druhé strany, znamená podle Simmela posilování anonymity, atomizace, izolovanosti a formalizace vztahů s druhými. Současně s tím, jak se rozšiřuje sféra peněz, a tedy i svobody a tužeb, dochází k procesu, který Simmel označuje jako překrývání účelů prostředky (peníze se stávají statkem samy o sobě) a technizace života (cíl volby není dosažitelný bezprostředně, ale k jeho dosažení je třeba využít komplexního mechanismu prostředků), a který může vyústit v existenciální úzkost a ztrátu jistoty a smyslu lidské existence. Peníze se ale nedotýkají pouze člověka, ale i věcí, které jsou předmětem směny. Simmel upozorňuje na nebezpečí, že „v důsledku skutečnosti, že se stále více a více věcí platí penězi, že jsou pro nás penězi dosažitelné, a že peníze tak vystupují jako jakýsi konstantní pól v toku jevů, přehlídáme až příliš často, že i objekty ekonomického styku mají jisté stránky, jež nelze penězi vyjádřit; příliš lehce uvěříme tomu, že v jejich peněžité hodnotě vlastníme jejich přesný, plný ekvivalent“ (Simmel 2006: 15). Simmel spatřuje ambivalentnost peněz v tom, že ekvivalence (směnitelnost) věcí současně s tím, jak umožňuje směnu, nivelizuje to, co je ekonomicky nevyjádřitelné. Pomocí pojmu ztráty psychologického akcentu věcí se Simmel snaží vyjádřit skutečnost, že peněžnímu hospodářství je vlastní tendence zaměňování kvalitativních hodnot za hodnoty kvantitativní; „otázka, zač něco stojí, je zatlačována do pozadí otázkou, kolik to stojí“ (Simmel 2006: 16). Naším cílem zde ale není dále sledovat Simmelův výklad, zmínili jsme jej proto, abychom ukázali, že vyvazující aspekt peněz tkví v jejich abstraktnosti, která umožňuje navazování ekonomických styků bez ohledu na časoprostorovou situaci aktérů; současně jsme odkazem na Simmela naznačili, jakým směrem se může vydat hodnocení tohoto jevu. V tomto smyslu jsou nejcharakterističtější typem vyvazujícího mechanismu kapitalistické trhy, protože mají univerzální rozměr, transakce se nijak neváží ke konkrétnímu prostoru a času a neprovádějí se „reálnými“ penězi.

Druhý zdroj dynamiky modernity tvoří u Giddense, jak jsme řekli výše, kromě symbolických znaků rovněž expertní systémy. Expertní systémy definuje Giddens v návaznosti na Eliota Freidsona jako „realizované technické systémy nebo odborné expertizy, jež organizují

velké oblasti fyzického a sociálního prostředí, ve kterém žijeme“ (Giddens 2010: 32) Expertním systémům lze porozumět pomocí pojmů „záruka“ a „rozpínání“. Stejně jako symbolické znaky tak i expertní systémy *zaručují* očekávání, která vytvářejí. Modernita je bytostně prostoupena expertním věděním, které spoluorganizuje sociální vztahy v podmínkách časoprostorového rozpojení, a důvěrou v toto věděním. Aktéři realizují důvěru v expertní systémy implicitně (např. jízda automobilem), avšak v jistých situacích se tato důvěra stává explicitní (např. návštěva lékaře, využití právní pomoci). Již nyní je tedy zřejmé, že důvěra v expertní systémy nespočívá v tom, že aktér rozumí věděním, které nesou, nýbrž v tom, že se na ně může spolehnout, že je zaručeno, že fungují. Aktéři jsou ve vztahu k expertním systémům v roli laiků. V důsledku toho, že neosobní expertní systémy zaručují očekávání bez ohledu na časoprostorové rozpojení, umožňují *rozpínání* sociálních systémů. Jinak řečeno: expertní systém je typ vyvazujícího mechanismu, který předpokládá a současně dynamizuje rozpojení času a prostoru. O tom, jakou roli přitom hraje *důvěra*, pojednáme níže.

Chceme nyní diskutovat třetí zdroj dynamiky modernity, kterým je podle Giddense *reflexivita*. Reflexe je obrat k sobě samému. Reflektované jednání je tedy takové jednání, které si je vědomo samo sebe, jednání, při němž aktéři vědí, co dělají a proč to dělají. Proč by však právě reflexivita měla být pro modernitu něčím specifickým? Odpověď lze podle Giddense podat tak, že se zeptáme, co je to *tradice*, a jaké je její místo v modernitě. Tradice je rutina, nikoliv ale statická, neboť do pohybu ji uvádí další generace, která ji musí legitimizovat tím, že ji přijme. Tradice je rovněž uváděna do pohybu tím, jak je interpretována, nelze ji tedy ztotožňovat s trváním v čase. Lépe je podle Giddense tradici vymezit pomocí rituálu a opakování, které je zhmotněním nějaké minulosti ověřené pravdy, jak jednat.¹ Tradice, která se chce k sobě vztáhnout a porozumět sobě samé, si od sebe musí zjednat odstup. Podle Giddense v tom rozhodující roli hraje osvojení písma, protože „vytváří perspektivu minulosti, přítomnosti a budoucnosti“ (Giddens 2010: 40). Jakou podobu má tedy reflexivita v předmoderních společnostech? Reflexivitu považuje Giddens za vlastnost veškerého lidského jednání, které je „neustávajícím monitorováním chování a jeho kontextů“ (Giddens 2010: 39) (v opozici k jednání jako zřetězení příčin). Tradice je způsob, jakým je reflexivní monitorování vztaženo k časoprostorovému uspořádání dané společnosti. A sice v předmoderních společnostech tak, že reflexivita nabývá podoby (re)interpretace a výkladu tradice; je orientována na minulost, která

¹ Srov.: A. Giddens, *Unikající svět*, str. 57 a A. Giddens, *Důsledky modernity*, str. 39n.

osvětluje přítomnost a budoucnost. Tradice má tendenci uzavírat se sama do sebe, neboť ověřené způsoby jednání není třeba hledat a vymýšlet, ale spíše znovuobjevovat vepsané v minulosti. Toto znovuobjevování tradice artikuluje omezená (a gramotná) sociální skupina „strážců“ tradice (např. kněží), kteří přispívají k tomu, že tradice trvá v čase.

Modernita nevynechala reflexivitu, ale vtiskla jí novou podobu. Reflexivní ráz moderní společnosti znamená, že „sociální praktiky jsou neustále ověřovány a přetvářeny ve světle nových informací o těchto praktikách samých, informací, které tak v zásadě mění jejich charakter“. (Giddens 2010: 40) Zásadní úlohu přitom hrají expertní systémy (vědění), které vstupují do sociálního světa, aby jej ovlivnily, a nechaly se jím ovlivňovat. V modernitě se sociální systém reprodukuje ve světle vědění o sociálních praktikách, nikoliv v důsledku reprodukce nerefektované tradice. S jistou nadsázkou řečeno: reflexivní (soudobá) společnost se mění v reakci na sebe samu, tradiční společnost se nemění, protože na sebe nereaguje. Tím však nemá být řečeno, že moderní společnost je prostá tradice. Mění se však způsob, jakým je tradice do společnosti včleňována. Reflexivita musí ze své povahy problematizovat vše včetně tradice, má-li si tedy tradice nadále uchovat své místo, musí se ospravedlnit (osvědčit) ve světle reflexivního vědění. Nestačí tedy poukazovat na její existenci, ale tradice musí na svoji stranu získat reflexivitu a stát se pak vlastně jakýmsi typem „vědeckého vědění“. Tradici lze v modernitě legitimizovat tak, že se jí podaří obstát v konkurenci alternativního způsobu jednání nebo v kontrastu s jinými tradicemi, tradiční společnost nemusela v tomto smyslu tradici ospravedlňovat, protože tradicí *byla*. Lze tedy současně konstatovat, že žijeme ve společnosti, „která žije mimo tradici“ (Giddens 2000: 62), neboť tradice se konstituuje až prostřednictvím síta racionální reflexivity. Za druhý zdroj tradice v moderní společnosti považuje Giddens setrvačnou povahu zvyků, které tradici vymezují, a které jakoby čekají na to, až se setkají s reflexivitou, aby rozhodla o jejich osudu.

Začíná se nám tedy již ukazovat specifická povaha reflexivity modernity, která souvisí s povahou vědění. Reflexivita modernity má povahu *dvojitě hermeneutiky*. Dvojitá hermeneutika značí vzájemné ovlivňování subjektu a objektu. Stojí v protikladu k jednoduché hermeneutice, která je vlastní přírodním vědám a znamená, že objekt není nijak ovlivněn subjektem, který se k němu vztahuje. Obecně řečeno: dvojitá hermeneutika znamená vzájemné ovlivňování a prostupování myšlení a jednání. Sociální praktiky (jednání) jsou v moderní společnosti reflektovány (myšleny) a současně tím tato reflexe ovlivňuje toto jednání. Přední postavení v tom

procesu hraje podle Giddense společenskovední diskurz, což je jistý typ expertního vědění. Toto prostupování myslí Giddens radikálně, neboť když konstatuje, že „modernita je hluboce a vnitřně sociologická“ (Giddens 2010: 44), chce tím vyjádřit to, že (sociologické) vědění splývá se sociální realitou v tom smyslu, že aktéři sociálního života jednají na základě poznávání sociálního světa. Vědění vstupuje konstitutivně do světa, který analyzuje, tím, že se stane součástí sociální reality. Jako příklad lze uvést rozšíření ekonomických pojmů jako „kapitál“ či „investice“, které nejsou pouze kategoriemi ekonomického myšlení, ale jsou i ekonomickými aktivitami. Nebo jiným příkladem z oblasti ekonomie je skutečnost, že ekonomické ukazatele (HDP, inflace, míra nezaměstnanosti aj.) formují aktivity aktérů (vláda, banky, odbory aj.) a takto aktivita ovlivňuje zpětně tyto ukazatele.² Stejně tak například sociologické poznatky o rozvodovosti vstupují do sociálního světa a mohou ovlivňovat míru sňatečnosti.

Součástí souhrnné reflexivity modernity je i reflexivita reflexivity samotné, která nám odhaluje zajímavý paradox. A sice ten, že reflexivní vědění, které je produkováno, je současně podkopáváno svojí reflexivní povahou, což způsobuje, že si nemůžeme být nikdy *jisti* nezpochybnitelností tohoto vědění. Vědění a jistota se v modernitě oddělily, protože vědění nemá stabilní povahu, ale je neustále revidováno. Jelikož nemůže být reflexivní věda založena na dogmatech, nemůže v ní být nic jisté. A tak je to právě expertní vědění, které se vymezilo vůči tradici, a které chtělo být garantem jistoty, co způsobilo, že „v srdci světa přísné vědy se modernita vznáší zcela volně“ (Giddens 2010: 41).

V povaze modernity je - již jen pro její reflexivitu - zakódováno, že více vědění o sociálním životě nemůže znamenat jeho větší kontrolu. Včetně reflexivity identifikuje Giddens tyto faktory, které tento stav zapříčiňují:

- a) Odstupňovaná moc – označuje skutečnost, že distribuce vědění není ve společnosti homogenní.
- b) Existence proměnlivého vztahu mezi „hodnotami“ a „vědění“ – změna ve vědění (nové vědění) nemusí znamenat změnu hodnot, kterými se řídí lidské jednání.
- c) Existence nezamýšlených důsledků lidského jednání – žádná míra akumulovaného vědění není schopna obsáhnout všechny důsledky svého aplikování (právě proto, že toto vědění nebylo ještě aplikováno).

² Srov.: K. Müller, *Politická sociologie*, str. 27n.

d) Reflexivita modernity (dvojitá hermeneutika) – reflexivní poznávání sociálního světa vylučuje jeho stálý charakter v důsledku cirkulace sociálního vědění.

Výše popsané aspekty lze formulovat i tak, že modernita, jejíž reflexivita pramení z ducha osvícenství, z principu nedokáže naplnit jeho cíl, kterým je nepřetržitý pokrok.

3. Důvěra

V předchozím výkladu jsme se zabývali především třemi zdroji dynamiky modernity (oddělením času a prostoru, vyvazujícími mechanismy a reflexivitou). Když jsme však hovořili o vyvazujících mechanismech (o symbolických znacích a expertních systémech), opomenuli jsme podrobněji pojednat o pojmu *důvěra*. Učinili jsme tak ale záměrně, neboť toto téma před námi otevírá daleko širší obzory, které chceme nastínit v této kapitole.

Anthony Giddens tematizuje důvěru v několika rovinách, vystupuje tak u něj jako motiv, který je určující nejen pro život v moderní společnosti, ale i pro člověka obecně, tedy i pro člověka žijícího v tradiční společnosti.

Důvěru v souvislosti s vyvazujícími mechanismy Giddens definuje jako „důvěřivost ve spolehlivost osoby nebo systému týkající se určitého souboru výsledků nebo událostí“ (Giddens 2010: 37). Aspekt důvěry není něčím, co by k abstraktním systémům (např. peníze jako symbolické znaky, instituce, expertní vědění) přistupovalo dodatečně, ale je prvkem, který umožňuje jejich existenci. Důvěra je jistým typem důvěřivosti, který má smysl tam, kde nemáme dostatek informací, nikoliv tam, kde panuje naprosté vědění nebo nevědění o předmětu důvěry. Není tedy ani spolehnutím se na fungování určité věci na základě vědění, ani slepou vírou. To je pro situaci modernity důležité, neboť ve vztahu k expertnímu vědění, který konstituuje náš svět, vystupují všichni jako *laici* (experti jsou rovněž laiky vzhledem k oblastem mimo dosah jejich expertízy). Otázku, jak může fungovat něco, čemu vlastně nikdo nerozumí, lze překlenout právě pomocí zavedení pojmu důvěry. Modernita se vyznačuje skutečností, že čím dál více institucí existuje v situaci časoprostorového rozpojení. Důvěra toto rozpojení jakoby znovu spojuje, jelikož se váže k absenci času a prostoru. O důvěře má smysl hovořit jen ve vztahu k procesům, které přesahují lokální kontext a rámec znalostí aktérů o těchto procesech. Není-li abstraktním

mechanismům možné rozumět, je třeba jim důvěřovat, jako kdybychom jim rozuměli, mají-li existovat.

Vztahy důvěry k abstraktním systémům (symbolické znaky, expertní systémy) jsou typem *beztvářných závazků* (faceless). Důvěra, kterou vkládáme do jednotlivců, má povahu *bezprostředně utvářených závazků* (facework), jelikož se ukotvuje za souběžné přítomnosti aktérů. Důvěra v abstraktní systémy, o které zde hovoříme především, protože „povaha moderních institucí je hluboce svázána s mechanismy důvěry v abstraktní systémy, zejména důvěry v expertní systémy“ (Giddens 2010: 79), nevyžaduje ke svému ustavení setkání s konkrétními jednotlivci. Přece však dochází k setkávání obou typů těchto závazků v místech, která jsou uzlovým bodem abstraktních systémů co do vzniku důvěry i rizik. Těmito místy jsou *přístupové body* (např. kancelář poslance, ordinace lékaře). Přístupový bod je místo, kde se setkává laik a odborník, přičemž odborník zde není sám za sebe, ale reprezentuje abstraktní systém. Tuto sociální situaci odborníka v přístupovém bodu popsal sociolog Erving Goffman ve svém dramaturgickém modelu sociální interakce, kde ukázal, že je konstituována výkony na jevišti a v zákulisí, tedy že jde o jakousi analogii hereckého výkonu v představení. Odborník musí v přístupovém bodu osvědčit svoji kompetenci a vzbudit důvěryhodnost, což je možné díky tomu, že „jednotlivec svým jednáním před ostatními ovlivňuje, jak danou situaci definují“. (Goffman 1999: 14) Toto ovlivňování se děje na jevišti (např. ordinace), které je definované fasádou, která „slouží obecným a ustáleným způsobem k výkladu situace pro ty, kdo představení sledují“. (Goffman 1999: 29) Fasáda je složena ze scény (např. zařízení interiéru) a osobní fasády (vzhled a způsob vystupování aktéra-odborníka). Korespondenci toho, co je očekáváno, s tím, co je předváděno, mají ztvrdit dva procesy, které Goffman označuje jako dramtizaci a idealizaci. Dramtizace je zdůraznění některých aspektů dané role, i když po čistě profesní stránce nejsou natolik významné nebo jsou irelevantní (např. emotivnost projevu politika v poměru k obsahu sdělení). Idealizace je pokus aktéra učinit ze sebe „ideální typ“, je snahou zrušit rozdíl mezi *tímto* důstojníkem a důstojníkem obecně, k čemuž lze využít různých symbolů (např. uniforma s odznaky). Druhou stranou procesu idealizace je proces vytěšňování, který znamená odstraňování všeho, co neodpovídá danému obrazu, který má být vyjeven.

Když začalo představení, vstoupil aktér ze zákulisí (zadní region) na jeviště (přední region). Zákulisí je místo, kde se formuje expertní vědění (např. laboratoř). Zákulisí však není pouze specializovaným prostředím, které umožňuje vznik expertizy, ale dokáže rovněž odstínit

vše, co by bylo v rozporu s tím, co je deklarováno na jevišti (např. jednání politické reprezentace za „zavřenými dveřmi“ (zákulisí) umožňuje deklarovat dohodu na kompromisu na tiskové konferenci (jevišti) a vzbuzovat důvěryhodnost, byť je tato dohoda ve skutečnosti pochybná a nedůvěryhodná).³

Znovu se nám tak vrací otázka, proč lidé důvěřují mechanismům, kterým v podstatě nerozumí. Abstraktní systémy (expertní vědění) nás vedou k otázce po vztahu důvěry a expertizy. Podle Giddense vytvářejí tuto důvěru čtyři faktory:

a) Vědecké vědění je považováno za spolehlivé, což vyplývá z ambivalentního vztahu laiků k tomuto vědění. Důležitou úlohu hraje vzdělávání, které prezentuje poznatky vědy jako nezpochybnitelné. Důvěra vždy vzniká na pozadí nevědomosti.

b) Důvěřovat abstraktním systémům je pragmatické. Existuje jistá mez důvěry, kterou by bylo extrémní ve jménu skepse a nedůvěry překračovat, neboť pak bychom „zůstali bezradně stát, protože bychom neměli po ruce žádnou jinou alternativu, proto si takovou možnost raději ani nepřipouštíme“ (Keller 2010: 107).

c) Důvěra v abstraktní systémy je vynucována, protože je vnitřně včleněna do každodenního sociálního života. Jde o jakési implicitní přijetí podmínek modernity tím, že jsme ochotni je žít.

d) Vztahy důvěry jsou rovněž spoluutvářeny zkušeností jedinců v přístupových bodech, které jsme popsali výše, a aktualizováním vědění, v čemž hrají zásadní úlohu média, která zprostředkovávají „nové vědění“ veřejnosti.

V souvislosti s diskusí o důvěře se můžeme znovu vztáhnout k odlišnosti mezi předmoderní a moderní dobou. Giddens ukazuje, že hlavní odlišnost spočívá již v samotném prostředí, které generuje důvěru. Předmoderní společnosti se především vyznačují lokalizovaným kontextem důvěry, který se nejjasněji projevuje v *příbuzenských vztazích* (stabilizátor sociálních vztahů v čase a prostoru) a přináležení k *místu* (místní komunita, která činí prostředí známým). Obecnějšími kontexty, v nichž se konstituoval svět, kterému bylo možné důvěřovat, byla pro předmoderní svět *náboženská kosmologie a tradice*. Náboženská kosmologie spojuje víru a praxi, přičemž je zakotvena v „poznání“ světa, který je řízen silami, které napevno určují vývoj světa, který se tak stává přehlednější a důvěryhodnější. Tradice, o které jsme již hovořili, se točí

³ K dalšímu výkladu viz. E. Goffman (1999). Kromě jiného se v něm ukáže, že představení, jehož základní aspekty jsme popsali, má i další složky, například týmovou spolupráci, která podporuje aktéra v hraní jeho role (např. kooperace lékař-zdravotní sestra).

v kruhu od minulosti k přítomnosti a v tomto kruhu se točí i budoucnost, která spadá v jedno s minulostí. Reverzibilní čas (opakování) je způsob, jak důvěřovat budoucnosti, protože „minulost je prostředkem uspořádání budoucnosti“ (Giddens 2010: 96).

Chceme-li mluvit o důvěře v souvislosti s modernitou, musíme redefinovat prostředí důvěry, kde se formuje. Tím Giddens neříká, že by prostředí důvěry typická pro předmoderní svět přestala existovat, ale konstatuje, že v důsledku dynamických procesů modernity ustupují a jsou nahrazována nebo nahrazena jinými prostředími důvěry. Tento posun znamená především odsun od lokálních kontextů důvěry k jejím vyvázaným formám. V této situaci lze identifikovat tři prostředí důvěry. Primát příbuzenských vztahů je v modernitě nahrazen *osobními vztahy*, které jsou napříště stabilizátorem sociálních vztahů. Obecně řečeno jde o nahrazení vztahu k (příbuzenskému) kolektivu vztahem ke konkrétním jednotlivcům. Ústup lokálnosti z moderního světa transformuje důvěru v „místo“ v důvěru v *abstraktní systémy*, které činí důvěryhodnými vztahy, které nejsou vázány na žádné konkrétní místo. *Reflexivní povaha modernity* nám odkrývá třetí prostředí důvěry, znamená totiž, že se prolamuje reverzibilita tradice a rodí se na budoucnost orientovaný a kontrafaktuálním myšlením vymezený přístup ke světu. Reflexivita je na tom tak stejně jako tradice, obojí má za cíl kolonizovat budoucnost (učinit ji důvěryhodnou), ale každé jiným způsobem.

U Giddense tedy důvěra vystupuje jako nezbytný faktor, který umožňuje existenci moderních institucí. Moderní společnost vyžaduje od aktérů více důvěry ve vyvázané neosobní mechanismy (např. světový obchod), jedině pak mohou jedinci profitovat z jejich činnosti. Takto široce pojatý koncept důvěry však v sobě skrývá jistá nebezpečí. Na jednu stranu lze polemizovat s optimismem, který je Giddensem do neosobních mechanismů vkládám, protože fakt, že (za pomoci důvěry) fungují, ještě neznamená, že jsou pro všechny aktéry výhodné (např. ambivalentní dopady volného světového obchodu). To souvisí s tím, že takto vypracované pojetí důvěry jakoby předpokládalo nestratifikovanou a jednotnou společnost, kdy existuje jeden typ důvěry pro všechny. Jan Keller v této souvislosti upozorňuje na to, že: „Téma důvěry sugeruje, že ochota ke spolupráci je pro všechny stejně výhodná. Kdo říká důvěra, zároveň říká: je třeba se spojit s druhými a navzájem si pomáhat. Tím se ovšem přechází od sociologické analýzy k pouhému moralizování“ (Keller 2010b: 120). To, co je pro někoho předmětem důvěry, může být stejně tak dobře pro někoho jiného předmětem nedůvěry a oba tyto odlišné postoje přitom mohou být stejně „racionální“.

3.1. *Důvěra a existence*

Zatím jsme hovořili o důvěře jako o něčem vnějším, o něčem, co aktér vkládá do institucí a abstraktních systémů. Chceme-li však lépe porozumět *potřebě* důvěry, musíme ji pojednat také jako něco bytostně lidského, ptát se po její ontologické rovině a jejím vztahu k existenci člověka. Na této otázce se mimo jiné ukazuje, že bez interdisciplinárního přístupu nelze některé problémy vyřešit. V této podkapitole proto využijeme sbíhavosti práce psychologie (Erikson), sociologie (Giddens) a fenomenologicko-antropologické psychiatrie (Foucault).

Vede nás k tomu skutečnost, že téma důvěry Giddens spojuje s pojmem *ontologické bezpečí*. Ontologickým bezpečím označuje Giddens formu pocitu bezpečí, který značí důvěru „v trvalost své vlastní identity a ve stálost sociálního a materiálního prostředí svého jednání“ (Giddens 2010: 85). Pocit ontologického bezpečí je tedy podmínkou ke konstituci identity. Jak se tato důvěra konstituuje? Giddens se odvolává na psychologa Erika Eriksona, který konstatuje, že nejdůležitější roli hraje v tomto procesu raný psychologický vývoj dítěte. V něm se ve vztahu mezi dítětem a matkou vytváří důvěryhodný svět, na který je možné se spolehnout. Tento moment označuje Giddens metaforicky jako „základní dávka důvěry“ a důležité je pro něj především to, že je dvourozměrný. Na jedné straně se dítě ve vztahu k pečovateli naučí vnímat „vnější“ svět jako stabilní a současně s tím, že začíná rozumět světu, může objevit samo sebe a být si samo sebou jisto. O tom, co se stane, když se tento proces neuskuteční, nás poučuje psychiatrie. Tam, kde chybí *základní* důvěra se dostavuje existenciální úzkost, která se projevuje ústupem od světa, který budí obavy a strach. A znovu se tak děje vzájemným prostupováním vnitřního a vnějšího světa, kdy „nepřítomnost pocitů vnitřní důvěryhodnosti zrcadlí nespolehlivost vnějšího světa“ (Giddens 2010: 88). Zatímco u důvěry v abstraktní systémy nebo osob je jejím opakem nedůvěra, což je jakási forma skepse, u *základní* důvěry, o které Giddens mluví jako o zobecněném souboru vztahů k sociálnímu a fyzickému světu, je jejím opakem právě úzkost.

Úzkost stojí v centru duševní nemoci. Když Michel Foucault analyzuje existenci duševně nemocného, ukazuje, že „úzkost je pro (jeho, T.T.) existenci jakýmsi a priori“ (Foucault 1971: 43). Reakcí na úzkost je izolace nebo „přetvoření“ světa ve svět patologický, který má být jakousi oázou chránící nemocného před „normálním“ světem. Tento patologický svět je však oázou pouze zdánlivě, protože s rozvojem nemoci škrtí svého nositele, který není s to, aby z něj unikl.

Patologický svět lze obecně definovat jako takové vnímání skutečnosti, ve kterém člověk není schopen snést rub i líc sociální reality (např. vidět a být viděn). Je to takový svět, v němž se vytrácí schopnost vést dialog s druhými a se světem, protože druzí a svět nejsou místem, ke kterému by se člověk vztahoval jako k místu očekávání a důvěry, ale jsou naopak místem, které budí úzkost. Z „normálního“ pohledu proto reaguje duševně nemocný v důsledku takového vnímání absurdně a iracionálně. Z perspektivy patologického světa má však „nenormální“ chování naopak vnitřní logickou strukturu, protože odpovídá právě záměru přetvořit vztahy ve světě tak, aby zmizelo to, co člověka znepokojuje.

Není-li člověk schopen vztahovat se adekvátně (z pozice ontologického bezpečí) ke světu, není schopen vytvořit si vlastní identitu. O osobní identitě zde hovoříme tolik proto, že v modernitě je identita projektem, který vyžaduje otevření se jednotlivce druhému (jinakosti). „Identita je trvalý explicitní reflexivní projekt“ (Martuccelli 2008: 437). To však předpokládá, že identitu máme, že se takřikajíc nerozpadne spolu s tím, jak se mění naše projekty. Identitu ohrožují rizika, která ale současně i potřebuje. Ohrožují ji proto, že mohou zmařit její projekt (nestal jsem se tím, kým jsem chtěl být) a potřeba jsou proto, že jejich absence ruší možnost se projektovat (rizika to jsou alternativy možného). Kontinuitu identity zajišťuje podle Giddense právě pevná základna ontologického bezpečí (základní důvěra). Rutina a zvyk je pak jakožto činnost základem ontologického bezpečí, protože má smysl pouze v důvěryhodném světě.

Tyto analýzy nás vedou zpátky k tematizaci moderní společnosti, konkrétně k fenoménu časoprostorového rozpojení, které je spojeno s důvěrou v abstraktní systémy. Zdá se, že výše diskutovaná důvěra má svoji oporu v základní důvěře, kterou si neuvědomujeme, protože je „samozřejmá“. Jde o to, že jejím základem je akceptace nepřítomnosti (pečovatele), aniž by se tím ztratila důvěra v něj vkládaná. Spolehlivost (osoby) není podmíněna její přítomností (láska nemizí s odjezdem milovaného člověka). Stejná struktura platí i pro důvěru v abstraktní systémy v situaci časoprostorového rozpojení (lékař je předmětem a priori důvěry, která není vázána na situaci interakce s ním), což nás vede k přesvědčení, že má univerzální psychologický základ, jehož absenci popisuje psychopatologie.

4. Transformace intimacy

Chceme-li rozšířit předchozí analýzy a zároveň se posunout v popisu moderní společnosti, jak je formulován Giddensem, je vhodné zmínit se o procesu označovaném jako *transformace intimacy*.

Je všeobecně uznávanou skutečností, že důvěra ve vlastní osobu a důvěra v druhé spolu koresponduje: „Víra v integritu druhého je hlavním zdrojem pocitu integrity a autenticity vlastního já“ (Giddens 2010: 104-105.). Situaci současného člověka můžeme popisovat z pozice jeho zasazenosti v abstraktních systémech, které formují rámec jeho existence. Ještě je tu však jeho existence sama, jejímž domovem jsou osobní vztahy, intimita. O osobních vztazích jsme již hovořili v souvislosti s prostředím, v nichž se v modernitě generuje důvěra (a postavili jsme je v „opozici“ k příbuzenským vztahům). Se vznikem abstraktních systémů došlo k transformaci osobních vztahů, které je začaly jakoby obtékat. Abstraktní systémy nevyžadují osobní vztahy (závislost na konkrétním člověku), protože jejich expanzivní povaha je založena na tom, že je vylučují. Osobní vztahy se musí znovunavázat mimo abstraktní systém, a rovněž mimo institucionalizovanou komunitu, která ustoupila spolu s úpadkem předmoderní pospolitosti. „Jedinci odtržení od tradice si musí sami sebe vytvořit ve svých vztazích k ostatním a ke světu“ (Martuccelli 2008: 440). Jak si lze sám sebe vytvořit? Podobně jako Hegelovy dvě subjektivity tak se i v modernitě střetávají jedinci jako projekty, aby na rovině osobních vztahů rozšířili svůj projekt o projekt toho druhého. K tomuto záměru, vezmeme-li si jako příklad partnerský vztah, slouží dnes ideál romantické lásky. Ta pro změnu odpovídá tomu, co psal o lásce Sartre, když tvrdil, že v ní chceme z druhého vynutit, aby si nás svobodně zvolil jako předmět své touhy. Převést druhého na svůj projekt znamená chtít přivlastnit si svobodu druhého. Ideál romantické lásky obdaňuje tuto situaci jistým fatalismem, neboť předpokládá, že objekt naší lásky nemá alternativu. Protože je identita projektem, je partnerský vztah prostředkem „konstrukce sebe sama“. Zde se však skrývá nebezpečí, na které upozorňuje Zygmunt Bauman, že když redukuje druhého na sebe, stává se kritériem trvání vztahu proměnlivý subjektivní požitek jednoho z partnerů a vztah trvá do té doby, než jej vystřídá nový – vždy lepší. V souvislosti s transformací intimacy bychom se tak rovněž mohli ptát po transformaci lásky, nad níž se budeme moci ještě zamyslet, až se budeme věnovat Baumanovi.

Transformace intimity spočívá v tom, že se z ní stal v souvislosti s modernizačními procesy reflexivní projekt. Giddens dále popisuje, jak se tato seberealizace uskutečňuje. Osobní vztah k druhému je ustavován na základě důvěry, která se konstituuje v procesu vzájemného sebeotevírání. Nejprve je třeba vytvořit společný kontext, ve kterém se může uchytit důvěra, aby dala vzniknout intimitě (přátelské, partnerské, erotické vztahy). Když Giddens hovoří o transformaci intimity a o osobních vztazích v modernitě, zdůrazňuje, že je nelze klást jako protiklad k neosobnosti abstraktních systémů a vyvozovat z toho jednostranná stanoviska, že zažíváme úpadek intimnosti, osobnosti a individuálnosti v sociálních vztazích. Na celou situaci je třeba podle Giddense pohlížet jako na „transformaci podstaty osobního života samého“ (Giddens 2010: 109), kdy jsou „osobní život a sociální vazby, které zahrnuje, hluboce propojeny i s těmi nejvzdálenějšími abstraktními systémy“ (Giddens 2010: 110). Modernita spojila to nejobecnější s tím nejintimnějším do nerozlučného svazku. Giddens se zkrátka snaží ukázat, že globalizující tendence modernity jsou vnitřně spojeny s každodenními místními událostmi, které ovlivňují. V tomto kontextu je podle něj třeba pohlížet i na vytváření osobních vztahů a na změnu jejich povahy, která rozšiřuje oblast, v nichž mohou existovat, a to spolu s tím, jak se šíří časoprostorem (např. vztahy intimity „na dálku“). Oč více musíme o vztahy usilovat a pracovat na nich, o to jsme, zdá se podle Giddense, svobodnější, protože máme rovněž možnost tak nečinit nebo je můžeme v ideálním případě zrušit, to když nekorespondují s naším projektem. Současně lze na abstraktní systémy pohlížet jako na to, co může osobní vztahy pomáhat rozvíjet. Nelze je dle Giddense pojímat jako to, co je s nimi v rozporu.

5. Institucionální dimenze modernity

V této eseji se snažíme předložit základní perspektivu, s níž lze podle Giddense zkoumat modernitu. Ukazuje se, že tato perspektiva má dvě stránky. Jde o jakési propojení dvou pohledů, kdy lze na jedné straně popisovat globální procesy a obecné rámce (např. dynamika modernity) a na straně druhé můžeme zacílit pozornost na konkrétní aspekty, které jsou svázány s každodenním životem v modernitě (např. transformace intimity). V této kapitole nám půjde o to

postihnout institucionální dimenze, v nichž se podle Giddense modernita rozvíjí. Tím se nám zároveň ukáže, v čem spočívá Giddensova kritika klasických sociologů modernity.

Když Giddens v úvodu *Důsledků modernity* konstatuje, že se bude „zabývat institucionální analýzou modernity“ (Giddens 2010: 11), definuje modernitu obecně jako „způsob nebo organizace sociálního života, které se vynořují v Evropě asi od 17. století, a které se ve svém vlivu následně staly více či méně celosvětovými“ (Giddens 2010: 11). Jaké faktory tedy podle Giddense tvoří institucionální rámec modernity?

Giddensovy úvahy se neodehrávají ve vzduchoprázdnu, ale jsou ovlivněny myšlenkovou tradicí teorií o povaze modernity. K této tradici zaujímá Giddens kritický odstup v tom smyslu, že v ní rozpoznává jistý redukcionismus, který je založen na tom, že povaha moderní společnosti je formulována v rámci nějakého jednoho dominantního institucionálního rámce. Klasickým příkladem je debata o tom, zda jsou moderní instituce buď kapitalistické, anebo industriální (průmyslové). Giddens tím na jedné straně kritizuje Marxe za to, že redukoval rozvoj modernity (přechod od tradiční k moderní společnosti) pouze na kapitalistické ekonomické procesy (teorie akumulace kapitálu; rozpory kapitalismu jako hybná síla vývoje ad.). Současně ale vyčítá Durkheimovi, že považuje povahu moderních institucí za důsledek industrialismu, „podněcujícího impulzu složité dělby práce poutající výrobu k lidským potřebám prostřednictvím průmyslového vykořisťování přírody“ (Giddens 2010: 19). U Webera, třetího klasika teorie modernizace, spočívá podle Giddense redukcionismus v tom, že jako ústřední transformační dynamismus identifikoval racionalismus byrokracie, která se manifestuje v „technizaci a organizaci lidských činností“ (Giddens 2010: 19).

To, že Giddens tyto názory klasických sociologů považuje za reduktivní, však ještě neznamená, že by s nimi nesouhlasil. Všechny totiž nějakým způsobem zvýrazňují procesy, které lze v průběhu modernizace nalézt, nejsou mezi sebou v rozporu, spíše jen zapominají, že „modernita je na úrovni institucí mnohazměrná.“ (Giddens 2010: 20) Giddens proto integruje předchozí přístupy a na jejich základě formuluje vlastní čtyřdimenzionální institucionální rámec modernity. Těmito dimenzemi (Giddens používá rovněž pojem „institucionální shluk“ modernity), které nám mají umožnit pochopit komplexní a rozporuplnou povahu modernity, jsou *kapitalismus*, *industrialismus*, *aparáty dohledu* a kontrola prostředků násilí (*vojenská síla*).

Kapitalismus je u Giddense „systém produkce zboží, který je založen na vztahu mezi soukromým vlastnictvím kapitálu a nemajetnou námezdní prací. Tento vztah je hlavní osou

třídního systému. Kapitalistický podnik závisí na produkci pro konkurenční trhy a ceny dávají stejnou měrou signály investorům, výrobcům a spotřebitelům.“ (Giddens 2010: 55)

Kapitalistický aspekt moderní společnosti má řadu specifických rysů:

- a) *Technické inovace* vyvstávají v důsledku konkurenčního a expanzivního kapitalistického trhu jako trvalý jev doprovázející kapitalistickou společnost.
- b) *Ekonomika je oddělena* od ostatních oblastí (např. politické instituce) a v závislosti na vysoké míře inovací dominují ekonomické vztahy.
- c) Oddělení politiky a ekonomiky spočívá v *soukromém vlastnictví* výrobních prostředků (investic).
- d) Autonomie státu je podmíněna jeho akumulací kapitálu.

Když se tedy ukazuje, že kapitalistická ekonomika má tendenci mít mezinárodní rozsah, který se neomezuje konkrétními sociálními systémy, je kapitalistická společnost *společností* „jen proto, že je národním státem“ (Giddens 2010: 57). Národní stát se vyznačuje především tím, že má monopol na administrativní systém a na koordinovanou kontrolu nad svým územím.

Ústřední aspekt *industrialismu* spočívá podle Giddense v „používání neživých zdrojů materiální síly ve výrobě zboží, jež je spojeno s ústřední úlohou strojů ve výrobním procesu“ (Giddens 2010: 55), přičemž „průmyslově založený rozvoj předpokládá pravidelnou sociální organizaci výroby spočívající v koordinaci lidské činnosti, strojů, vstupů surovin a výstupů zboží“ (Giddens 2010: 56).

Třetí institucionální dimenzí modernity je *dohled*. Dohled znamená především kontrolu obyvatelstva ve veřejné sféře a tvoří jádro administrativní moci státu. Kontrolovat, tedy ovládat, je možné dvěma způsoby: přímo nebo nepřímo. Přímá kontrola spočívá v sociálním dohledu (např. vězení, škola, pracoviště), nepřímá forma dohledu pak znamená kontrolu informací. Giddens ve svých úvahách nevybočuje z kontextu známých analýz Michela Foucaulta z *Dohlížet a trestat*, kterému se podařilo ukázat - když interpretoval modernizaci jako proces disciplinace -, že instituce, které vykonávají disciplinární procedury mají stejnou strukturu. Ta je založena na splývání architektury se sociálním a mocenským řádem, kdy se na architektonickém typu vězení panoptikonu odhaluje, jak musí být zkonstruován prostor, aby jej bylo možné mocensky efektivně kontrolovat a mít nad ním dohled (a trestat ty, na které je dohlíženo). „Je snad překvapující, že se vězení podobá továrnám, školám, kasárnám, nemocnicím, když se všechny

podobají vězení?“ (Foucault 2000: 315), uzavírá Foucault otázkou pouze zdánlivou kapitolu o panoptismu. My se k panoptikonu ještě jednou vrátíme, až budeme hovořit o Zygmuntu Baumanovi.

Čtvrtou institucionální dimenzí modernity je *vojenská síla*, která znamená monopol moderního státu na prostředky násilí na vymezeném teritoriu. Právě tento *monopol* na vojenskou sílu je tím, co podle Giddense odlišuje moderní stát od předmoderních společností. Současně je aspekt vojenské kontroly v modernitě propojen s průmyslem (např. zbraňové systémy), což vede rovněž k procesu *zprůmyslnění války*, které radikálně mění její povahu v tom smyslu, že ta se stává „totální“ (např. hrozba jaderné války).

Tyto čtyři dimenze jsou neredukovatelnými institucionálními rozměry modernity. Zároveň je ale nelze chápat izolovaně, protože spolu interagují. A způsob, jakým tak budou činit, rozhodne o tom, jaká bude budoucnost. Institucionální změny nejsou určovány jedním faktorem. Každá dimenze, o které jsme pojednali výše, má dva zdroje moci: formální a neformální. Formální zdroje představuje stát, tržní ekonomika, vojenská síla a věda a technika. Neformální zdroje moci, sociální hnutí, která mají jistou vyvažující funkci k výše zmíněným oblastem, vznikla v reakci na důsledky a projevy čtyř institucionálních dimenzí modernity. Giddens je k sobě přiřazuje takto:

- a) dělnická hnutí – kapitalismus
- b) ekologická hnutí – industrialismu
- c) demokratizační hnutí – stát a dohled
- d) mírová hnutí – vojenská síla

U Giddense tedy, abychom se pokusili zpřehlednit tento makrosociologický náhled, je každá z dimenzí, které jsme zmínili, nositelem sociální koordinace. U kapitalismu jsou to soutěživé a expanzivní trhy, soukromé vlastnictví výrobních prostředků, peníze a cena. Jako vyvažující mechanismus vyvstává solidarita, která je nesena masovými sociálními hnutími, a která povstává z faktu, že trhy nejsou schopny samy řešit sociální důsledky, které způsobují. Stát vytváří hierarchii, jejím základem je dohled, což je vyvažováno politickou svobodou, veřejným uznáním a občanskou solidaritou. Kontrolu prostředků násilí doplňuje soucit a solidarita formulovaná mírovými hnutími. Industrialismus, který je založen na vědě a technologii, má svou oporu a zároveň oponenta v ekologických hnutích, která mají za cíl bránit nadvládě „umělého“ prostředí.

Obečně řečeno: „Tyto čtyři institucionální klastry představují nejen základní dimenze modernizace, ale také kolbiště, na kterém se vyvíjení a odehrávají její rozpory, konflikty a konfrontace. Tendence, které se v těchto institucionálních klasech prosazují, proměňují náš svět velkou rychlostí a v nebývalém – celoplanetárním – rozsahu“ (Šubrt, Balon 2007: 167). Řekli jsme, že základní parametry vývoje spočívají v tom, jak je nastavena interakce mezi jednotlivými oblastmi dimenzí modernity. Příkladem mohou být důsledky redukce spočívající v převádění ostatních dimenzí na jednodimenzionální kapitalistickou ekonomiku, což se může projevat například privatizací strategických státních podniků, které měly svoji funkci v oblasti dohledu nebo industrialismu, oslabováním role občana ve veřejném prostoru, nárůstem vojenské závislosti atp.

6. Globalizace a riziko

Na makroúrovni konstruuje Giddens obraz moderní společnosti tak, že formuluje její institucionální dimenze a zdroje dynamiky (časoprostorové rozpojení, vyvazování, reflexivita), které chápe jako „podmínky podněcující k historickým přechodům“ (Giddens 2010: 61). Tuto dynamiku lze jinými slovy formulovat rovněž tak, že „modernita je bytostně globalizující“ (Giddens 2010: 62). Východiskem pro to, jak pojmově vyjádřit, co je globalizace, je Giddensovi konceptuální rámec časoprostorového rozpojování, a globalizace by pak byla procesem rozvolňování, „a to v té míře, jak se podoby vazeb mezi různými sociálními kontexty či oblastmi propojují do sítí po celém zemském povrchu.“ (Giddens 2010: 62) Explicitně pak definuje globalizaci jako „zintezvnění celosvětových sociálních vztahů, které spojují vzdálené lokality takovým způsobem, že místní události jsou formovány událostmi dějícími se mnoho mil daleko a naopak. Jde o dialektický proces, protože takové místní události se mohou vyvíjet zcela opačně než velmi vzdálené vztahy, které je formují. Místní transformace je součástí globalizace ve stejné míře jako rozšiřování sociálních styků napříč časem a prostorem.“ (Giddens 2010: 62)

Giddens se znovu – podobně jako v případě institucionálních dimenzí modernity – vymezuje vůči tendencím, které mají snahu redukovat globalizaci na jeden faktor, například na

ekonomická hlediska. A opět se snaží v modernitě rozpoznat její multifaktoriální povahu, kterou formuluje ve schématu čtyř dimenzí globalizace. Těmito dimenzemi globalizace jsou:

a) Světová kapitalistická ekonomika

Je utvářena nadnárodními společnostmi, které mají velkou ekonomickou moc, s níž mohou ovlivňovat politiku států.

b) Systém národních států

Národní státy utvářejí globální politický řád. Ovládají své území a mají kontrolu nad prostředky násilí – jsou svrchované.

c) Světový vojenský řád

Světový vojenský řád vzniká vytvářením aliancí mezi státy a propojováním jejich vojenských strategií.

d) Mezinárodní dělba práce

Rozšíření celosvětové dělby práce souvisí s průmyslovým rozvojem, který přinesl diferenciaci mezi průmyslovými a neprůmyslovými oblastmi (např. zemědělskými).

Globalizace tedy, jak píše Giddens v *Unikajícím světě*, „není jeden proces, ale složitý soubor procesů, které působí navzájem rozporně či protikladně“ (Giddens 2000: 24). Mimo výše popsané dimenze globalizace, ale přesto v jejím rámci, vyznačuje Giddens ještě kulturní globalizaci, komunikační propojení světa, které souvisí se změnou komunikačních systémů a s elektronickou komunikací. Komunikační technologie hrají v globalizaci zásadní roli, protože „globální rozšíření institucí modernity by nebylo možné, kdyby neexistovalo sdílené vědění“ (Giddens 2010: 73), které je zajišťováno médii.

Globalizace světa a modernizace přinesly i proměnu typů rizik, kterým dnes čelíme, ba co více, pojem *rizika*, „může být klíčem k některým nejzákladnějším charakteristikám světa, ve kterém dnes žijeme“ (Giddens 2000: 34). Hovořit o riziku má smysl jen v moderní společnosti,

kteřá je orientována na budoucnost a tak například moderní kapitalismus „zakotvuje v budoucnosti tím, že ustavičně propočítává budoucí zisky a ztráty, a tedy rizika“ (Giddens 2000: 37).

K pochopení specifčnosti soudobých rizik se dostaneme skrze jejich klasifikaci. Obecně lze rizika rozlišit na vnější rizika (přicházející od přírody) a na vyrobená rizika (důsledky vědění). Modernita se podle Giddense vyznačuje přesunem rizik od vnějších k vyrobeným. To znamená, že lidstvo dnes čelí především hrozbám, které si samo způsobilo. Můžeme přitom hovořit o globalizaci rizik ve smyslu intenzity (např. jaderná válka, globální oteplování) i extenzity (rozšíření rizikových prostředí, absence lokální kontroly). Rizika lze rovněž klasifikovat dle typu rizikového prostředí na socializovanou přírodu a moderní instituce. Rizika z oblasti socializované přírody povstávají z (v modernitě proměněného) vztah mezi člověkem a přírodou a z transformování fyzického prostředí v prostředí umělé (např. skleníkový efekt, ničení deštných pralesů). Prostedí moderních institucí zase generuje hrozby související s nedokonalým fungováním abstraktních systémů (např. pád světové ekonomiky). V souvislosti s riziky, která se vynořují v budoucnosti, je zajímavé zmínit jistý paradox, který souvisí s jakousi apatičností vůči těmto hrozbám. To vyplývá z toho, že každé riziko je vždy hypotézou o tom, jaká by mohla být budoucnost, nelze jej tedy potvrdit do té doby, než se stane skutečností. A tak jsme svědky diskuse o „hypotéze“ globálního oteplování, se kterou je možné polemizovat pouze proto, že je rizikem.

Rizika můžeme konečně identifikovat i tak, že se přidržíme výše popsaného schématu institucionálních dimenzí modernity a budeme se ptát, co ohrožuje jejich fungování. Vlastně jsme na to již nepřímou odpověděli, když jsme popisovali neformální zdroje sociální koordinace modernity. V oblasti „dohledu“ je rizikem růst totalitní moci, v oblasti „kapitalismu“ je rizikem selhání mechanismů ekonomického růstu, v oblasti „vojenských sil“ jsou rizikem jaderná válka či globální válečný konflikt. Ve sféře „industrialismu“ je rizikem úpadek životního prostředí či ekologická katastrofa.

Pokusme se tedy shrnout Giddensovy úvahy a jeho závěry o riziku v moderním světě:

- a) Moderní doba se vyznačuje posunem poměru vnějších a vnitřních nebezpečí, což ale ještě samo o sobě nutně neznamená, že by byla rizikovější, než doby předchozí.
- b) Na riziko nelze pohlížet jednostranně jako na to, co omezuje a ohrožuje naši budoucnost, protože riziko je rovněž zdrojem dynamiky ekonomiky a inovací.

c) Ukazuje se, že změna rizik (jejich globalizace) není doprovázena (světovým) institucionálním monitorováním technologických změn.

d) Diskuse o riziku souvisí s diskusí o povaze expertního vědění, protože bez vědeckých analýz bychom o rizicích vůbec nevěděli. Rizikem je to, co je výsledkem konsenzu a v tomto smyslu je riziko konstruktem.

Ve spojitosti s riziky moderní doby formuluje schematicky Giddens rovněž čtyři druhy adaptačních reakcí na tato rizika, která si mohou zvolit jak jedinci, tak i sociální skupiny:

a) *Pragmatické přijetí* znamená rezignaci na rizika ve světle zaměřenosti na každodenní praktické problémy individuální existence. Je spjat buď se skrytým optimismem nebo pesimismem.

b) *Trvalý optimismus* je manifestací osvícenského přístupu ke světu, kdy jsou rizika “překonávána” vírou v racionalitu. Ideálním nositelem toho přístupu jsou experti.

c) *Cynický pesimismus* není totéž co lhostejnost, znamená emocionální reakci na rizika v podobě jejich ironizace.

d) *Radikální angažovanost* znamená postoj praktické reakce na rizika, je snahou aktivně se účastnit na jejich řešení. Ideálním příkladem jsou sociální hnutí.

7. Současnost jako radikalizovaná modernita? Od Giddense k Baumanovi

Stejně populární jako označovat dobu, v níž právě žijeme, jako postmoderní, je v módě se vůči termínu postmodernismus či postmodernita vymezovat. Ne vždy však musí jít o pouhý banální spor o označení, může jít totiž rovněž o diskusi, jaká je povaha toho, co chceme tak či onak označit. Zde teprve začínají skutečné a užitečné spory.

Musíme poznat minulost, abychom porozuměli své současnosti, lze téměř vytknout jako ústřední motto Giddensovy tvorby o modernitě. Navíc, v minulosti podle Giddense vlastně pořád jsme, jelikož odmítá koncept o postmodernitě. Vždyť píše: „Usiloval jsem o rozvinutí interpretace současného období, která se staví oproti běžným názorům na vznik postmodernity.“ (Giddens 2010: 133) Modernita se vyznačuje institucionální kontinuitou, která nedovoluje postulovat nějaký nový („postmoderní“) řád, který by ten moderní nahrazoval. Je tomu spíš

naopak, zdroje modernity, o nichž jsme pojednávali výše, se v současnosti radikalizují. „Projevy těchto tendencí lze zaznamenat již v počátečních stádiích moderní společnosti, avšak současná etapa radikalizované modernity vede k jejich výraznému prohloubení.“ (Šubrt, Balon 2010: 201) Je třeba nikoliv odvrhnout modernitu, ale naopak přijmout její nejvlastnější důsledky, abychom porozuměli současné situaci. Radikalizovaná modernita - to jsou důsledky modernity.

Radikalizace modernity neznamena její překonání. Ústup Západu, který bývá někdy dáván do spojitosti s koncem modernity, není podle Giddense zapříčiněn klesajícím vlivem institucí, nýbrž jejich globálním rozšířením. Avšak tato tendence ke „globalizaci“ je zakotvena již v institucionálních dimenzích modernity (zejména v „kapitalismu“), o nichž jsme pojednali.

Co je to však postmodernita, kterou je třeba podle Giddense odmítnout? Giddens ztotožňuje ideu postmodernity především s těmito dvěma základními tezemi:

a) Nastal „konec epistemologie“. René Descartes, kterého lze považovat za toho, kdo „formuloval“ projekt modernity, když vymezil její epistemologický rámec, se mýlil, když tvrdil, že „existuje jedna pravda o každé věci, a kdokoli ji nalezne, ví o ní tolik, kolik lze o ní vědět“ (Descartes 1992: 19), neboť nic prý nelze poznat s určitostí; idea pravdy je dogma osvícenské fáze modernity. Tato teze se však, podle kritiků postmodernity (Giddens), již svou formulací sama podkopává, jelikož: „Z toho, že mluvíme o postmodernitě jako o tom, co nahrazuje modernitu, vyplývá, že se dovoláváme něčeho, o čem se dnes tvrdí, že to není možné: předložit ucelený obraz historie a určit naše místo v ní.“ (Giddens 2010: 47) V této souvislosti je vhodné zmínit úvahu britského filosofa Rogera Trigga, který ve své knize *Ideas of Human nature* snaží dokázat, že postmodernismu se kvůli jeho spojení s relativismem rozpadá sám pojem lidské přirozenosti, bez kterého však nelze zkonstruovat například ideu lidských práv, která je současně mnohými postmodernisty prosazována. Postmodernismu musí rovněž stát s novou naléhavostí před otázkou, zda a jak jsou pak vůbec možné humanitní vědy (např. sociální antropologie zkoumající „lidi“ mimo západní kulturu). Triggovy závěry jsou stejné jako ty Giddensovy: „Postmoderní nedůvěra k rozumu jako pouhé racionalizaci předsudků konkrétní kultury, si sama maří své vlastní záměry. Jako každý podobný postoj aspirující na obecnou platnost, i

postmodernismus se popře, když je uplatněn sám na sebe. Nemůže si totiž činit nárok na racionální základ, ani na pravdu, jelikož odmítá, že takové věci existují“ (Trigg 1999: 189).⁴

Tato námitka se nám však zdá krátkozraká, protože obchází jádro problému, když se odmítá s postmodernismem vůbec bavit, protože ten, ať by formuloval cokoli, stejně to nemůže být *pravda*. Pravda této námitky je však možná jedině tehdy, když předem přijmeme (neproblematizované leč zproblematizovatelné) osvícenské pojetí pravdy, tedy takové, které za ni považuje něco univerzálního, konstantního a neměnného. Nezapomeňme rovněž, že Descartes mohl výše citovanou větu formulovat jen proto, že „dokázal“ existenci Boha, který se stal garantem (člověkem) poznané pravdy věcí. Přece ale nad slovem dokázal píšeme uvozovky. Postmodernismus chce vědět, jaké jsou věci, nad které je psát nemůžeme, a ptá se, jsou-li takové (a odpovídá, že v podstatě záleží na tom, kdo odpovídá). Chce znát tedy to samé, co jeho kritici.

b) Dějiny nemají teleologii, vnitřní princip (např. Bůh, rozum), který by způsoboval, že se dějiny dějí, a který by je směřoval k nějakému cíli („konci dějin“). Giddens s touto formulací sice souhlasí. „Evropská civilizace podle něj nevděčí za své globální rozšíření žádné skryté dějinné logice či nadřazenosti, nýbrž pouze řadě kontingentních, nahodilých faktorů, z nichž jedním je historická koincidence evropského státního systému a kapitalismu, a tudíž i shoda mezi vojenskou expanzí a rozšiřováním obchodních vztahů“ (Šubrt, Balon 2010: 200). Odmítá ale, že lze tento aspekt dějin rozpoznat až v době údajné postmodernity, protože je spjat se samou povahou modernity. Důsledkem osvícenského pojetí rozumu, který čerpá svoje síly od Boha, a když jich má dost, tak se osamostatní, je to, že zproblematizuje sám sebe, že se bude sebepročišťovat spolu s tím, jak bude muset zůstat sám sebou, jak se bude muset zbavovat dogmat, která jsou jeho opakem. Projevem této skutečnosti je radikalizovaná reflexivita modernity, která způsobuje, že se v modernitě, jak jsme psali výše, navzdory vědě, „vznášíme“.

*

⁴ Srov. anglický originál: „A postmodern suspicion of reason as the mere rationalization of the prejudice of a particular culture is self-defeating. Like all such global positions, it destroys itself when applied to itself. It can claim neither rational grounding nor truth for itself, since it denies that such things are possible“

Popisujeme něco, čeho jsme sami aktéři, je tedy obtížné zjednat si odstup. „Ani radikalizace modernity, ani globalizace sociálního života nejsou procesy, které by v jakémkoliv smyslu byly završené“ (Giddens 2010: 154). Přece se nám ale zdá, že jistá zkušenost s „modernitou“ je natolik silná, aby nás opravňovala uvažovat o „postmodernitě“, jako o době, v níž právě žijeme. Jinak řečeno: radikalizace je příliš radikální. Tento nerozlišený pocit lze učinit viditelným, když jej vyjádříme teoretickým konceptem. Vytváří jej polský sociolog Zygmunt Bauman. Začneme s ním tam, kde jsme s Giddensem skončili. U diskuse o postmodernitě.

„Postmodernita je určitou etapou vývoje individuí i společenských vztahů“ (Bauman 2002a: 25). Chce-li Bauman vykázat, na základě čeho lze toto tvrdit, musí vysvětlit, v čem se liší „postmoderní“ situace od té „moderní“. Ústřední se pro něj stává tematizace projektu a vzniku projektů. „Postmodernita je vlastně pouze totéž, co *zánik projektu* – super-projektu, takového projektu, který nezná plurál.“ (Bauman 2002b: 13) Moderní model světa, vyrůstající ze svých osvícenských kořenů, byl založen na představě světa jako celku, ke kterému se lze vztahovat a ovládat ho. To souvisí s tím, že takováto představa světa se vyznačuje absencí mnohoznačností, svět je homogenní celek, který funguje na základě rozpoznatelných mechanismů. Čas v takovémto světě je chápán jako kumulativní, tedy jako takový, který navazuje na to, co bylo a ovlivňuje to, co bude. Je orientovaný a to ve směru pokroku, což umožňuje plánovat a tím tento čas ovládat. Stručně řečeno: modernita je projekt. Tím může být jen proto, že zná celek, že ví, jak funguje, a je schopna ho (v čase) ovlivňovat.

Základní rozdíl mezi postmoderní a předpostmoderní dobou formuluje Bauman takto: „Snad největší a co do důsledků nejvýznamnější odlišnost naší (postmoderní, T.T.) doby spočívá v tom, že nejen nemyslí, ale ani nemůže o sobě myslet jako o projektu“ (Bauman 2002b: 13). Změnil se totiž právě sám onen rámec, který charakterizoval dobu moderní (Bauman používá též termín předpostmoderní). Projekt modernity zmizel, není nějaký „meta-problém“, který by jej naplňoval obsahem. A tak má projekt různé formy, došlo k jeho privatizaci a fragmentarizaci. Nositelem této formy je konkrétní individuum. Ptát se po příčinách tohoto stavu znamená vstoupit na velmi obtížnou půdu, protože ve hře je mnoho faktorů, a budeme-li spolu s Baumanem formulovat naše závěry, jen obtížně se vyhneme jisté arbitrarnosti. Jakoby i toto symbolicky vyjadřovalo skutečnost, že dnes musíme především volit.

Přece se však zdá, že lze identifikovat základná faktory proměn. V *Úvahách o postmoderní době* formuluje Bauman tři základní momenty:

a) Univerzalita projektu je spojena s univerzální mocí. Kdo má dnes však moc? „Péče o ustavení a udržení umělého řádu, opřené o zákonodárství a státní monopol donucovacích prostředků, o loajalitu obyvatel a o normování jejich chování, dnes není ani naléhavá, ani nutná. (...) S potřebami (...) si dnes dobře poradí trh, který se nebojí ničeho více než podobnosti či jednotnosti zálib, vkusů a přesvědčení. Namísto normativní regulace občana nastoupilo svádění konzumenta. Namísto ideové indoktrinace nastoupila reklama. Namísto legitimizace moci nastoupila masová média. Kdo má dost síly na to, aby takový projekt vzal na svá bedra? A proč vy to vlastně měl činit?“ (Bauman 2002b: 14).

b) Reakce na druhou světovou válku nemohla být jiná, než taková, že vedla k vystřízlivění, které se projevilo nedůvěrou ve stát jako takový a v jakýkoliv projekt, který si namlouvá, že nám, budeme-li podle něj žít, zprostředkuje štěstí, které leží v budoucnosti. O spojení modernity a holocaustu napsal Bauman samostatnou knihu. „A procitnuvši náhle víme, že nežijeme ani tak v době pokroku, jako spíše v čase rizika.“ (Bauman 2002b: 16)

c) Třetí faktor bychom mohli ztotožnit s tím, co Giddens nazývá radikalizovaná reflexivita modernity. Bauman jej ale na rozdíl od Giddense interpretuje jako to, co oddělilo postmodernitu od modernity. „Moderní civilizaci přemohly její vnitřní rozpory, rozpory, s nimiž se narodila a z nichž se nemohla vyvléci“ (Bauman 2002b: 16). Racionalita dovedla modernitu k opaku toho, co deklarovala. A byť nás možná racionalita uzpůsobuje k tomu, že se po vzoru Descarta staneme „pány a vlastníky přírody“, neřekne nám, jak máme panovat. Neřekne ani, kdo.

Bauman interpretuje „krizi modernity“ jako „krizi paradigmatu“, jak ji známe od Thomase Kuhna. Paradigma se hroutí tehdy, když existuje dostatek anomálií, které jsou s ním v rozporu. Modernita je paradigma, anomáliemi jsou její důsledky. „Postmoderní kritika záměrů modernity je tedy poněkud paradoxně, byť ne tak zcela paradoxně, konečným triumfem moderního ducha“ (Bauman 2002b: 17).

8. Zygmunt Bauman: interdisciplinarita a angažovanost

V této eseji diskutujeme koncepty Anthonyho Giddense a Zygmunta Baumana týkající se (post)modernity. Ale když přecházíme od jednoho k druhému, nestřetáváme se pouze s odlišnými názory na povahu doby, v níž žijeme. Oba myslitelé se liší samotným přístupem k „sociologické“ práci, liší se svojí metodou. Giddens jako by se svou teorií strukturace chtěl zařadit mezi „sociologické klasiky“. Ne náhodou je mnohými nazýván druhým Parsonsem, přinejmenším co se ambicí týče. Jeho cílem je vystavět koherentní teorii, která by komplexně vysvětlovala sociální realitu. Zygmunta Baumana naopak mnozí za sociologa vůbec nepovažují. Zdá se, že Bauman je ve výhodě. Pokud se tedy ztotožníme s jeho názorem na to, co je sociologie. Když totiž Bauman v knize svých rozhovorů odpovídá na otázku, čím je pro něj sociologie (příznačně v kapitole nazvané „Mezi sociologií, filosofií a literaturou“), říká: „Sociologové rádi předvádějí to, co dělají, jako „normální vědu“ ve smyslu, jaký tomu slovu dal Thomas S. Kuhn, a sní o „paradigmatu“. Sny jsou to – podle mého názoru – liché, protože jak druh skutečnosti, kterou se sociologové zabývají (skutečnosti lidmi již poznané, prožité), tak také způsob, jakým se jí zabývají (jde spíše o interpretace než o kauzální objasnění), způsobují, že jsou běžně generovány názory vzájemně rozporné a že se sociologie běžně ocitá – znovu vyjádřeno Kuhnovými termíny, v situaci „krize“ či „revoluce“. Více se pro sociologii hodí model „diskurzivní formace“ Michela Foucaulta, která se liší od paradigmatu tím, že se nerozpadne, když vyprodukuje tvrzení vzájemně rozporná. Avšak i tento model je možné na sociologii aplikovat jen s výhradou: sociologie je specifickou diskurzivní formací – s pórovitým obalem a se stěnami skrz naskrz děravými. Sociologové nemají výlučná vlastnická práva na materiál, který interpretují – na rozdíl například od fyziků – a musí jako relevantní ve svém diskurzu akceptovat také jiné formulace zkušenosti, modelované a prosazované mimo údajné „hranice disciplíny“. (...) Sociologie, jak ji vidím dnes, je nikdy nekončícím procesem konverzáce a „výměny materiálu“ s celou kulturou, se sociální zkušeností ve všech jejích projevech, s „běžným poznáním“.“ (Bauman 2006: 59) Tuto dlouhou pasáž jsme citovali proto, abychom lépe porozuměli tomu, co bude následovat, a také abychom nastínili Baumanovo východisko. Z Baumanovy perspektivy pak angažovanost spadá v jedno s odhalením povahy sociologie, která skutečnost především *interpretuje*. A u interpretace záleží na tom, *kdo* interpretuje. Sociolog (humanitní vědec) musí podle Baumana přiznat, co dělá, a nikoliv předstírat, že je přírodní vědec, jen s odlišným předmětem studia, protože s předmětem

svého zkoumání je konfrontován nikoliv pouze jako vědec, ale také jako člověk. Humanitní vědy (včetně sociologie) by pak podle Baumana mohly v dnešní (postmoderní) době „do určité, byť skromné míry napomáhat i tomu, abychom zahlédli příkaz solidarity lidí sdílejících stejný osud, kteří jsou odsouzeni k náhodnosti bytí a kteří jsou si tohoto rozsudku vědomi“ (Bauman 2002b: 23). Výše popsaný Baumanův přístup se projevuje jak ve způsobu, jakým píše (např. metaforický jazyk, odkazy na literární díla), tak rovněž v tom, že zavádí nová označení, která jsou současně metaforou i analytickou kategorií. Hlavním z nich je termín „tekutá“ („lehká“) modernita. Jeho kontury a kontexty budeme sledovat ve zbytku následující eseje především.

9. Současnost jako tekutá modernita

Bauman k popisu soudobé společnosti využívá termínu tekutá modernita, který konstruuje tak, že jej odlišuje od modernity pevné. „Tekutost“ je pro něj „vůdčí metafora současného stadia moderní éry“ (Bauman 2002a: 10). V jakém smyslu byla předpostmoderní doba pevná? Nebyla to snad jen tradiční společnost, která se vyznačovala značnou stálostí (pevností) svých institucí? S nástupem (pevné) modernity došlo podle Baumana k nahrazení jednoho souboru pevných těles jiným souborem. Tradiční pevná tělesa jako tradiční vazby a zvykové právo či velkorodiny, stavy se modernizací přetavily v jiná pevná tělesa, jako je třídní systém stratifikace. V obou érách existovaly referenční skupiny, které pevně určovaly status jedince, který k nim náležel. V tekuté modernitě nejsou „vzory a konfigurace identity“ dány samozřejmě a předem. Člověk si je volí, víc: musí si je volit. Zde se Bauman shoduje s Giddens, oba sociologové by souhlasili, že identita je v současnosti (reflexivní) projekt. Zdá se však, že Giddens na tuto skutečnost pohlíží více optimisticky, neboť „modernita umožňuje aktivní procesy reflexivní sebeidentity“ (Giddens 2010: 133). Bauman by nejspíše místo slova „umožňuje“ použil slovo „vynucuje“.

Nástup tekuté modernity podle Baumana zásadně změnil lidskou situaci. Tu se Bauman v knize *Tekutá modernost* snaží vykreslit pomocí několika základních konceptů jako je téma emancipace, individuality, času a prostoru či práce. Jak ospravedlníme naši konkrétní volbu témat, která budeme diskutovat níže? Naším cílem je, aby se pokud možno propojila. A hlavní témata jsou dvě: situace individua a procesy, které ho obklopují. Budeme se snažit, aby na sebe vzájemně odkazovaly. Máme však přitom na paměti, že konkrétní fenomény zkoumáme

„způsobem velmi fragmentárním a předběžným“ (Bauman 2002a: 20). Jde nám o základní orientaci.

Emancipaci, cestu za větší svobodou, lze vytknout jako ústřední motiv modernizace. Co je to ale svoboda? Thomas Hobbes nám v *Leviathanu*, když se ptal, jak vznikla společnost, ukázal, že život bez omezení není svobodný. Přece jako kdybychom však stále měli tendenci myslet si opak. Musíme si proto s Baumanem položit otázku, proč se člověk cítí nesvobodný, když dostal se završením modernity veškerou možnou svobodu (ve smyslu absence závislosti na referenčních rámcích – na této rodině, na této třídě, na této společnosti atp.). Tato skutečnost nám ukazuje, že svobodu nelze popisovat v termínech nezávislosti, ale spíše v termínech schopnosti jednat, dosáhnout toho, co pro nás předtím připravila naše vlastní touha a představitivost. Máme-li moci jednat, musíme určit místo. Svoboda, to je schopnost překonat odpor světa, problémy, které před nás staví. Kauzalita znamená tomuto odporu podlehnout. Pocit nesvobody člověka ve „svobodné“ společnosti spočívá v tom, že jeho problémy, které jsou privátní, nemají schopnost překročit svoji privátnost a vstoupit na veřejnou půdu, která může teprve poskytnout místo, kde je lze překonat. A to proto, že až zde se z nich stanou skutečné problémy. Žijeme marný pokus zvýšit si svobodu tím, že rušíme agoru. Ideálem tohoto světa bez agory je hobbesův člověk, ten se však, byť je svobodný, neustále třese o svou existenci. Zbavit se svobody (nezávislosti), ale neznamená zmenšit svoji svobodu (schopnost dosáhnout svých cílů), nýbrž dát ji vzniknout.

Heslo tekuté modernity zní: „Už žádnou spásu prostřednictvím společnosti“. Chceme-li to vyjádřit procesem, budeme hovořit o individualizaci. Bauman se vyjadřuje zcela jasně: „Mluvit o individualizaci a modernosti znamená mluvit o téže sociální situaci“ (Bauman 2002a: 56). Individualizace znamená, že lidská identita se proměnila z danosti na úkol, a rovněž to, že odpovědnost za tento úkol a důsledky jeho plnění jsou zcela na aktérech. Napětí současné existence pak pramení z toho, že identita může existovat pouze jako *nesplněný* projekt. Tento moment opomíjí Giddens, když tvrdí, že situace modernity nám napomáhá utvářet si vlastní identitu, neboť se domnívá, že si ji lze pro jednu utvořit. Když je ale naše identita vždy před námi (je to projekt), můžeme být identičtí pouze s tím, kým nejsme. Sartrovské ozvuky nejsou v Baumanově textu náhodné, oba vycházejí z podobné definice člověka. Individualizovaný aktér je „podpírán“ oběma hlavními odlišnostmi, které dělí pevnou modernitu od modernity tekuté: rozpadem *telos* jako cíle jednání v čase a deregulací a privatizací úkolů a povinností modernizace. Kdo jsou zde však ti, kteří jednají? Jsou to jedinci, nikoliv již ale občané. Jedinec je

individualizovaný občan, který je sice svobodný de jure (ve smyslu nezávislosti), nikoliv ale de facto (ve schopnosti dosáhnout svých cílů). Je to občan bez občanství, obec pro něj není místem, prostřednictvím něhož by usiloval o své blaho. „Když člověk onemocní, předpokládá se, že nebyl dost důsledný a ukázněný v dodržování zdravotního režimu; zůstane-li bez práce, je to proto, že nezvládl pohovor nebo nehledal práci dost usilovně (...), jestliže jeho kariéra postrádá vyhlídky a zoufá si nad budoucností, je to proto, že si neuměl získat přátele, nenaučil se působit na lidi, nezvládl umění vyjádřit se, a udělat tak dojem na druhé. Takhle nějak se vše zdůvodňuje a lidé tomu začali věřit. Chovají se, jako by to všechno byla skutečně pravda“ (Bauman 2002a: 59). Jinak řečeno: individualizace je způsob „řešení“ produkovaných sociálních rizik a systémových rozporů „biografickou“ cestou.

Cesta skutečné emancipace dnes nespočívá ve větší individualizaci, ale v oživení veřejného prostoru. Veřejný prostor je místo dialogu, kde se střetávají soukromé problémy, které zde nabývají kolektivní podobu. „Každé skutečné osvobození dnes vyžaduje více, nikoli méně veřejné sféry a veřejné moci“ (Bauman 2002a: 84). Dnes se ukazuje, že hlavním problémem je právě obtížnost přenášení privátních problémů na problémy veřejné. Individualizace, o které zde hovoříme, v sobě nese rozpor. Je osudem, nikoliv volbou. Jaký je pak význam volby, když jsme k ní donuceni? Onen rozpor, který se snažíme pojmenovat, lze vyjádřit i tak, že svoboda sama o sobě neposiluje schopnost jednat. Aby se tak stalo, musel by se podle Baumana jedinec stát opět občanem. Občan je „člověk, který má sklony usilovat o své blaho skrze blaho obce“ (Bauman 2002a: 61), jedinec je ten, kdo je definován skepticismem vůči termínům jako „veřejný zájem“, „obecné blaho“ či „spravedlivá společnost“. Občan má na rozdíl od jedince odvahu jednat i podle principu, který ho přesahuje, který se nevyčerpává jeho utilitárním zájmem. „Odvracenou stranou individualizace je konec a pomalý rozpad občanství“ (Bauman 2002a: 62), diagnostikuje Bauman současnou postmoderní situaci. Veřejné je dnes kolonizováno soukromým, a to, co je „veřejným prostorem“, je definováno pouze zájmy konkrétních jednotlivců nebo účelových skupin. Není to místo, kde by se měly problémy artikulovat a hledat se jejich řešení, ale prostředek, jak vytěžit maximum ze svého předem vymezeného privátního cíle. A tak se znovu a jinak dostáváme k tomu samému rozporu tekuté modernosti, k tomu, že zeje propast mezi právem na sebeurčení a schopností ovládat sociální rámce, v nichž je toto sebeurčení realizovatelné. Napětí modernosti vzniká z mizení veřejných otázek z veřejného prostoru, ústupem „angažovaných občanů“ a v návaznosti na to, oslabováním veřejné moci.

Přechod k postmoderní době Bauman vyjadřuje také v termínech těžkého a lehkého kapitalismu. Těžký kapitalismus, který je charakteristický pro první fázi modernity, ztotožňuje s modelem fordismu. Fordismus je model industrializace, akumulace kapitálu a regulace (sociální kontroly). Pro pevnou modernost je příznačný tím, že vychází z ideje uspořádaného světa, jak jsme o něm hovořili výše. Ideálním typem fordovského modelu je fordovská továrna. Tento svět je rozdělen na ovládající a ovládané, kteří jsou poutáni mzdou k pracovišti a k místu. Stejně jako továrna, tak i kapitál byl pevně fixován k místu. Oproti tomu v dnešní době lehkého kapitalismu není kapitál vázán na místo. Pracovní síla je sice stále připoutána k místu, ale místo ztratilo svou trvanlivost. Lehký kapitál čerpá svoji lehkost z toho, že byl prostor učiněn irelevantním v důsledku anihilace času (překonání prostoru v nulovém čase). Pro kapitál není již žádný prostor privilegovaný. S přechodem od lehkého kapitalismu k těžkému kapitalismu hovoří Bauman rovněž o tom, že zmizely instituce schopná „absolutizace“ hodnoty, což vede k tomu, že se místo hledání prostředků hledají cíle.

Chceme-li to shrnout, můžeme říci, že přechod mezi oběma fázemi modernity spočívá: „Ve změně strategii podnikání a v přechodu od lokálně vázaného průmyslového kapitálu ke globalizovanému finančnímu kapitálu. Přechod od pevné k tekuté modernitě je přechodem od těžkého k lehkému kapitalismu. Zatímco v minulosti na sobě byly práce a kapitál vzájemně závislé, dnes se kapitál jednostranně své závislosti na práci zbavil, a může jí volně diktovat své požadavky“ (Keller 2007: 47). Na základě tohoto posunu vyvstávají i soudobá rizika. Mobilní kapitál totiž podle Baumana působí jako nový faktor nejistoty, který činí nejistou právě lokální práci, protože ta je závislá na rozmarech kapitálu. To vede i k oslabování moci národního státu, protože „exteritoriální finanční, kapitálové a obchodní trhy zavádějí vůči lokálním politickým autoritám soubor pravidel, jejichž smyslem je skoncovat se všemi pravidly, která by kapitál jakkoliv vázala“ (Keller 2007: 57). Chce-li stát přilákat investora (kapitál), stane se tak jen tehdy, když jej zde nic nebude držet.

9.1. Člověk jako spotřebitel

Poté, co jsme hovořili o problematičnosti individualizace, můžeme nyní přistoupit k tomu, že se zeptáme, co znamená tato situace pro každodenní existenci člověka v postmoderní době

(tekuté modernosti). Se ztrátou univerzální autority, která je příznačná pro postmodernitu, si autoritu ukládá postmoderní člověk sám sobě. Lépe než o autoritě je pak vhodné hovořit o příkladu. Volí si příklad, který chce a bude následovat, dokud ho nezmění. Příklad je ve své podstatě opakem autority. Autorita odkazuje k principu, který ztělesňuje, ten je ale zobecnitelný. Když se zpovídáme před autoritou, zpovídáme se právě před tímto principem. Příklad naproti tomu poskytuje jen sám sebe. To lze demonstrovat například na fenoménu celebrity či talk-show. Tyto fenomény, které zaplňují veřejný prostor, jej kolonizují soukromým, protože jejich předmětem je konkrétní jedinec. A tak se zdá, že jedinou veřejnou otázkou je dnes to, „jak jednotliví lidé sami definují své individuální problémy a jak se je pokoušejí zvládnout pomocí svých individuálních dovedností a prostředků“ (Bauman 2002a: 115).

Člověk jako spotřebitel je pro Baumana nové bytostné určení člověka žijícího v době postmodernity. To spočívá především v tom, že si musí stanovit cíl, který je ale individualizován, takže nelze určit, který je správný. To pak ale znamená, že se takový člověk se současně nemůže mýlit (správný cíl je ten, který si zvolil), ani vědět, zda má pravdu (absence autority, potvrzení). To, co si člověk volí, mu je zprostředkováno příkladem. Svoboda se tak projevuje jako nápodoba.

V tomto světě, kde je vše otázkou volby, se vynořují dva zdánlivě konstantní póly jistoty, které nám mají zajistit kontinuitu naší vlastní identity: *nakupování* (spotřeba) a vlastní *tělo*.

Nakupováním myslíme s Baumanem konkrétní aktivitu i metaforu pro způsob existence v postmodernitě. Nakupování je nekončící proces, výběr ze sortimentu možností, neustálý pohyb, jak lze vidět z uspořádání supermarketů, které jsou uzpůsobeny tak, že nás nutí být neustále v pohybu. Současně je to metafora pro lehkou modernitu, pro kterou platí, že v ní chybí způsob, jak se nakupování (nutnosti výběru ze sortimentu možností) vzdát. Z toho je tedy zřejmé, že v nakupování nejde zdaleka jen o uspokojování potřeb. Potřebu lze totiž na rozdíl od touhy uspokojit. Nakupování je touhou, protože je neuspokojitelné. Potřeba se vyčerpává v okamžiku svého naplnění. Význam nakupování pro identitu tkví v tom, že jedinec vyjadřuje sebe sama prostřednictvím svého vlastnictví. Stálost nakupování jde tedy ruku v ruce s utvářením identity.

Tělo se v postmodernitě ocitlo v paradoxní situaci. Přesto, že je ze své podstaty smrtelné a konečné, je místem, do kterého je projektována stálost a trvalost. Tělo čerpá svoji stálost z toho, že pro život v postmoderní společnosti je charakteristická absence obecných norem a referenčních bodů. Vztah k tělu se tak stává prostředkem jak konstituovat svoji identitu. Tento

posun k „péči“ o vlastní tělo lze vyjádřit pomocí porovnání konceptu zdraví a fitness. „Zdraví“ je normativní koncept, který je pevný a konečný, protože jej lze ideálně vyjádřit pomocí kvantifikovatelných a objektivních ukazatelů (např. tělesná teplota). Fitness naproti tomu uniká samo sobě. Stav fitness nelze totiž definovat, nemá daný konec, má pouze subjektivní stránku. Místo standardu je jeho heslem expanze. Zde se propojují oba diskutované momenty. Nakupování a tělo spolu souvisí v tom, že si v procesu fitness kupujeme (vylepšujeme) svoje vlastní tělo. A vztah k tělu je poté vztahem vlastníka k vlastněnému. Lze však vlastnit své tělo, kterým zároveň i jsme, lze si je vyrobit? Situace fitness je zvláště paradoxní v tom, že je neustálým usilováním, změnou (vylepšováním), aktuální stav těla nemá být identický se stavem budoucím, protože ten má být dokonalejší, ale přece má být základem identity, která je založena na stálosti. Byť spolu na první pohled zdraví a fitness souvisí, jsou v protikladu. Fitness je založeno na tom, že porušuje normy, tím, že je překonává, že je ruší. Spíše než o zdraví mu jde o výkon. Konkrétní obsah fitness je znovu zprostředkován příklady. V tomto světle dochází i k redefinici nemoci. Když zmizela normativnost konceptu zdraví, přestala být nemoc chápána jako něco, co má začátek a konec, ale jako neustálá hrozba. Nemoc se uvolnila ze svého lékařského rámce a vstoupila do reálného světa, kde zaplavuje všechny zdravé. Boj s touto všudypřítomnou nemocí je kontinuální a nekončící.

Nákupy (konzum) a tělo (péče o „zdraví“) představují body, které jsou pro postmoderního člověka zdrojem jistoty. Jistota je to ale nejistá, protože ani jednu z těchto aktivit nelze nikdy završit. To vede Bauman k závěru, že naše identita je pevná jen při pohledu z vnějšku. Nebo řečeno jinak, identita neexistuje, jsou pouze fantazie o identitě (uskutečňované např. na poli módy). Móda opět odhaluje onen paradox, že „nezávislost“ je distribuována masově. Móda, která má být prostředkem k tomu, aby se stal člověk sám sebou, je vyráběna sériově; „masově produkováné výrobky jsou prostředkem individuální různosti“ (Bauman 2002a: 134).

Bývá často zvykem nazývat společnost *konzumní*, a na základě toho ji kritizovat. Musíme termín „konzumní společnost“ chápat ale jako analytickou kategorii, chceme-li porozumět jejímu skutečnému obsahu. Stane se pak jen jiným způsobem, jak vyjádřit přechod k tekuté modernitě, který Bauman formuluje takto: „Naše společnost je *konzumní společností* v podobně hlubokém a základním smyslu, v jakém byla společnost našich předchůdců, moderní společnost ve své zakládající, industriální fázi, *společností výrobní*“ (Bauman 1999: 98). To samozřejmě neznamená, že by se v některé z těchto společností nekonzumovalo nebo nevyrábělo, ale to, že

zatímco předpostmoderní společnost zaměstnávala aktéry primárně jako výrobce, postmoderní společnost integruje své členy především jako konzumenty. Tento posun důrazu se však promítá do způsobu každodenního života, jak jsme jej popsali výše.

9.2. Práce, moc a globalizace

S nástupem tekuté modernity došlo rovněž ke změně povahy *práce* a to v souvislosti se změnou pojetí pokroku. Práce v době těžké modernity byla zakotvena v ideji pokroku, v tom, že šťastné budoucnosti dosáhneme jen tak, že porozumíme přítomnosti a ovládneme ji. Práce byla chápána jako kolektivní usilování, které naplňovalo pokrok. Práce měla morální rozměr v tom, že byla spojena s celkovým náhledem na lidskou situaci. Stavět se proti ní znamenalo protivit se lidské přirozenosti. Pokrok je však možný jen tehdy, když předpokládáme, že existuje dokonalost (cíl dějin). S nástupem lehké modernity došlo právě k rozpadu této ideje a to ve spojitosti s tím, jak zmizela idea pokroku, či spíše, jak byla privatizována, individualizována. V takové situaci ale o pokroku nemá smysl příliš hovořit, protože bez kolektivní ideologie a sdílené představy o cíli je z ní pouze individualizovaný plán, který však, co se své působnosti týče, zůstává na úrovni individua. Práce v lehké modernitě se řídí principem flexibility a mobility, což současně znamená, že se z ní stal místo dlouhodobého poslání, krátkodobý projekt. Bauman tuto situaci ilustruje na příkladu zaměstnance Fordu a Microsoftu. Zatímco ten, kdo nastoupil v době pevné modernity práci u Fordu „si mohl být jist, že na tomtéž místě svůj pracovní život i ukončí“ (Bauman 2002a: 233), pracovník Microsoftu svůj životní osud s konkrétní firmou již nespojuje. Míra jeho konkurenčních kompetencí a možností flexibility jsou tím, co určí jeho osud. Pokud přistoupíme na to, vyjadřovat se pojmem mentalita, můžeme říci, že pro pevnou modernitu je charakteristická „mentalita dlouhodobosti“. Pro postmodernitu je naopak příznačná „mentalita krátkodobosti“. Na jejím základě bychom mohli rovněž interpretovat krizi manželství a transformaci lásky, o které jsme již hovořili v souvislosti s Giddensem, a sice jako změnu mentalit, která spočívá v posunu od manželství k volnému vztahu. Metaforicky je to analogické s tím, když se v tekuté modernitě osvobodil kapitál od pracovní síly.

Postmodernita, zbavena univerzalistického projektu modernity, odtrhla práci od jejích metafyzických kořenů. Nabývá dnes především estetického významu. Práce má být především,

bez ohledu na smysl práce a její výsledky, potěšením. Práce má uspokojovat estetické potřeby, spíše než etické. V jistém smyslu tedy můžeme dle Baumana hovořit i o pracujícím jako o spotřebiteli, který spotřebovává svou práci do doby, než se změní jeho poptávka. Tím dochází k tomu, že práce není etickým základem společnosti ani individuálního života. Není posláním (osudem), ale spíše zaměstnáním.

Jak pak budou vypadat lidské vztahy v době postmodernity? Z toho, v čem pro postmoderního člověka spočívají záchytné body jeho existence, Bauman vyvozuje, že nejrozšířenější součástí současné životní situace je nejistota, nestabilita a křehkost mezilidských vazeb. Ani práce nepředstavuje místo jistoty, protože je zbavena svého tradičního (moderního) pojetí a byla nahrazena strategií „okamžité spotřeby“. Podle Baumana existuje tedy vztah mezi „konzumerizací“ (spotřebováváním) světa jako kompenzace za jeho nestabilitu a rozpadem lidských vztahů. A tak se dostáváme k tomu, čím jsme začali. K tématu důvěry. Tam, kde Giddens hovoří o důvěře jako o čemsi fundamentálním, co je obsaženo v institucích, Bauman rozpoznává, že postmoderní situace vede k jejímu rozpadání. Důvěra v sebe, v druhé, v instituce spolu souvisí. S tím, jak mizí občanský veřejný prostor, jak jsme diskutovali výše, a je nahrazován prostorem soukromým, oslabuje se důvěra v druhé a instituce, protože z nich jakoby vyprchává to společné, co by nás spojovalo. Z druhého člověka se stává spíše konkurent, než někdo, kdo sdílí stejný osud.

Jaká je povaha *moci* v době postmodernity, táže se Bauman v souvislosti s tím, zda pro postmodernitu stále ještě platí známý panoptikální model moci Michela Foucaulta z *Dohlížet a trestat*. Konstatuje, že přes působivost analýzy, již neplatí. Panoptikon bylo nahrazeno synoptikem. Princip panoptika je založen na tom, že je velký počet osob pozorován malým počtem (dozorci). To je však možné jen za podmínky imobility kontrolovaných, kteří jsou vázání k místu. V panoptiku vybraní místní sledují jiné místní, synoptikum je naopak globální. Platí pro něj, že „akt pozorování odpoutává pozorující od jejich lokality – přinejmenším duchovně je přenáší do kyberprostoru, ve kterém už vzdálenost není důležitá, i když tělesně místo nemění. Už nevádí, pohybují-li se lidé, kteří jsou objekty manipulace Synoptika a nyní se přeměnili z *pozorovaných* v *pozorující*. (...) Panoptikum vtlačilo lidi do situace, v níž mohli být sledováni. Synoptikum donucení nepotřebuje – lidi ke sledování svádí“ (Bauman 1999: 65). Bauman zde má na mysli především moc masmédií, která ustavuje v postmodernitě nové mocenské mechanismy. Rozdíl mezi těmi, kdo pozorují a těmi, kdo jsou pozorováni, vyjadřuje Bauman termíny lokální

lidé (lokálové) a globální lidé (globálové). Propast mezi oběma je prý stejná jako byla ta mezi vězni a dozorcí v panoptiku. Znovu se tak vynořuje složitá otázka, jak a zda je možné ve světě médií konstituovat občanský prostor, tedy jako místo dialogu. Bauman je v tomto směru skeptický, protože se domnívá, že „obecně velebená interaktivnost nových médií je značně zveličená; spíše bychom měli mluvit o jednosměrně interaktivním médiu“ (Bauman 1999: 65), protože neexistuje prostupnost mezi těmi, kdo sledují, a těmi, kteří jsou sledováni. Ti, kteří jsou sledováni, jsou celebrity (např. ze světa sportu, politiky, vědy), které „bez ohledu na to, co prohlašují, sdělují poselství o celkovém způsobu života. *Jejich života, jejich způsobu života*“ (Bauman 1999: 66). V tomto místě se Bauman velmi přibližuje stanovisku Guye Deborda, který v manifestu *Společnost spektáklů* vychází z teze, že „veškerý život společností, v nichž vládou moderní podmínky produkce, se jeví jako obrovská akumulace spektáklů. Vše, co bylo prožíváno přímo, se vzdálilo v reprezentaci“ (Debord 2007: 3). Nebo řečeno tezí číslo 167: „Tato společnost, která ruší zeměpisnou vzdálenost, stále nabývá na vzdálenosti vnitřní, jež má podobu spektakulární oddělenosti“ (Debord 2007: 91). To rozpoznává i Bauman, když konstatuje, že „technologické rušení časoprostorových vzdáleností lidskou situaci spíše polarizuje, než harmonizuje“ (Bauman 1999: 27).

Zmínka o lokálech a globálech nás vede k tématu globalizace. Bauman globalizaci označuje „neuspořádanou povahu procesů, které probíhají *nad* (kurzíva, T.T.) „princiálně koordinovaným“ teritoriem spravovaným na „nejvyšší úrovni“ instituční moci, tj. suverénními státy“ (Bauman 2004: 46). Tyto procesy, nad nimiž nemáme kontrolu, diferencují svět na dvě části, na svět globálně mobilních a svět lokálně vázaných. „V globalizaci se rodí nová, celosvětově se šířící stratifikace, ve které je podíl na moci závislý na míře pohyblivosti jednotlivých aktérů. (...) Pohyblivými se stali dominantní aktéři ekonomických vztahů“ (Keller 2007: 127). Tuto situaci označuje Bauman jako „pomstu nomádů“ (Bauman 2004: 46). Mobilita a její absence jsou těmi faktory, které polarizují sociální podmínky. Globalizace má tedy ambivalentní dopady. Omezuje ty, kteří jsou nuceni si nechat určovat podmínky od mobilních elit, které nejsou vázány na prostor. Tato mobilita znamená, že nemusejí nést závazky a zodpovědnost za důsledky, které v dané lokalitě způsobí. Součástí světa lokálně vázaných jsou i národní státy, jelikož politické vztahy zůstaly oproti ekonomickým vztahům vázány na místo. Lze tedy sledovat dva procesy, které jsou dvěma stranami téže mince: politická fragmentace a ekonomická globalizace jsou souběžné procesy. Baumanovu koncepci lze pak interpretovat takto:

„Z koncepce Zygmunta Baumana plyne pojetí globalizace jako procesu, který konečně naplňuje prastaré představy liberálů o „minimálním státě“. Je to stát, jenž ani v nejmenším nezasahuje do svobod podnikání, přitom však nese všechny náklady na udržování poměrů, jež jsou nezbytným předpokladem každého podnikání. Zabezpečení jistot, z nichž profitují mobilní podnikatelé, je financováno z kapes usedlé populace, která navíc nese veškeré břímě nejistoty, jež je součástí tržního systému“ (Keller 2007: 128).

9. 3. Ne-místa postmodernity (non-places)

Bauman se shoduje s Giddensem v tom, že v přechodu k modernitě hrála významnou úlohu transformace času a prostoru. V této podkapitole se chceme zabývat tím, jak Bauman interpretuje její důsledky, a to konkrétně na tématu rozdělení prostoru na veřejný a občanský, jelikož to souvisí s diskusí, kterou jsme vedli výše.

Spotřeba je individuální. Bauman se snaží ukázat, jak se této skutečnosti přizpůsobuje prostor konzumní společnosti, v níž žijeme. Rozlišuje proto „občanský prostor“ a „veřejný prostor“, aby konstatoval, že veřejný prostor dnes kolonizuje ten občanský. Veřejný prostor slouží konzumentům, a byť se v něm pohybuje mnoho lidí (např. supermarket), je to prostor bez skutečné interakce, protože ta by zde nedávala žádný smysl. Občanský prostor je takový, který umožňuje komunikaci, dialog, vyjednávání a vytváření vzájemných závazků. Veřejný prostor je místem masové spotřeby. Příznačné jsou pro něj aspekty rychlosti, stručnosti, povrchnosti a anonymity. Takovéto prostory jsou, řečeno slovy francouzského antropologa Marca Augého, ne-místa (*non-places*). Co je ne-místo u Marca Augého? Jsou to taková místa, v nichž se nelze usadit, vynucují si stejný typ chování a nevyžadují umění zdvořilosti. Marc Augé, který tomuto problému věnoval samostatnou knihu, *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, říká, že postmodernita (u něj nadmodernita, *supermodernity*) se vyznačuje růstem ne-míst a ústupem míst. Místo je individualizovaný prostor, který umožňuje osobní vztah. Je definován jedinečností vztahu jedince k tomuto místu. Augé, se kterým v tomto Bauman souhlasí, píše: „Rozmnožování ne-míst v empirickém smyslu je pro současný svět charakteristické. Prostory dopravy (dálnice, letecké cesty), spotřeby (velké plochy) a komunikace (telefony, faxy, televize, kabelové sítě) se dnes rozšířily po celé Zemi: prostory, v nichž vedle

sebe existujeme nebo bydlíme, ale *nežijeme* spolu (kurzíva T.T.), kde statut spotřebitele nebo osamělého pasažéra prochází smluvním vztahem se společností. Tato empirická ne-místa (a duchovní přístupy, vztahy ke světu, které vzbuzují) jsou charakteristická pro stav nadmodernity definovaný protikladem k modernosti“ (Augé 1999: 110). Prostorem, kde se tyto tendence koncentrují, je město. Bauman dochází jen jinak k těm samým závěrům, které formuloval výše, když vyvozuje, že patologie veřejného prostoru, jejímž příznakem je právě rozšiřování ne-míst, má za následek patologii politického rozměru života: mizení občanského prostoru ve prospěch veřejného (individualizovaného) či zcela soukromého (privatizace).

V čem tedy spočívá unikátnost *místa* (opozice k pojmu ne-místo)? Místo je identické a vztahové. Identičnost místa znamená, že „jistý počet jedinců se zde může identifikovat a definovat se s jeho pomocí“ (Augé 1999: 109); vztahovost pak to, že „ti, kdo tu žijí, zde mohou znovunalézat různé stopy toho, co tu dělali dříve, znaky původu a souvislosti“ (Augé 1999: 109). Pouze místo může mít své dějiny a své občany. A tak, i když je místo reálným prostorem, má i symbolický rozměr. O ne-místě naopak hovoříme v souvislosti s prostorem, „kde nejsou symbolizovány ani identita, ani vztahy, ani dějiny“ (Augé 1999: 109). Zde se zdá, že jsme v tomto bodu došli k opačnému stanovisku, než které zaujímal Giddens, který vidí ve vyvážanosti abstraktních systémů prostředek, jak spolukonstituovat svoji identitu.

10. Závěr

Ukazuje se, že téma modernity či postmodernity je široké a komplexní. Nelze je proto uzavřít. Giddense a Baumana, kterými jsme se v tomto eseji zabývali, lze stavět proti sobě i vedle sebe. Učinili jsme obojí. Proti sobě jsme je postavili tam, kde jsme Giddensův koncept modernity problematizovali na základě Baumanova pojetí postmodernismus. Komplementaritu lze vidět v tom, že jsme kombinovali dva rozdílné „metodologické přístupy“: převážně rámcová makrosociologická teorie u Giddense a spíše „fenomenologický“ popis Baumanův, který je zaměřen na každodenní aspekty lidské existence (např. práce, konzum). A jako by to bylo tak, že způsob zkoumání určí i závěry, k nimž dojdeme. Giddens postupuje tak, že hledá obecné principy a vývojové trendy, jejichž počátek rozpoznává v osvícenství a dnes pozoruje jejich kontinuitu,

kteřou vyjadřuje ve svém konceptu modernity. Její základní komponenty tvoří dynamika modernity a institucionální dimenze modernity, a jež vyúsťují v proces globalizace. Všechny tyto aspekty, při nichž jako důležité fenomény vystupuje téma důvěry a rizika, jsme popsali výše.

Bauman oproti tomu vychází primárně z každodenní zkušenosti života v soudobé společnosti, kterou považuje za natolik specifickou, že ji zakotvuje v konceptu postmoderní společnosti, který odlišuje od společnosti moderní. Základní rozdíl mezi Baumanem a Giddensem, od kterého je jistě možné rozvíjet jejich koncepty, vidíme v odlišném pojetí situace individua v soudobé společnosti. Zatímco Giddens „vidí já jako více než jen místo protínajících se sil“, protože „modernita umožňuje aktivní procesy reflexivní sebeidentity“, Bauman by souhlasil, že spatřuje „já jako rozplynuvší se nebo rozbité roztržitěnou zkušeností“ (Giddens 2010: 133). U Giddense to pak znamená, že „vyvazující mechanismy“, „expertní systémy“ a „vědění“, na kterých je člověk v moderní společnosti závislý a vkládá do nich svoji „důvěru“, neznamena nějaké jeho rozplynutí, ale naopak rozšíření možností, které člověk má, a které utvářejí jeho identitu (jako příklad lze doložit výše pojednané téma transformace intimity u Giddense).

Bauman vychází od rozporů a paradoxů, kterým je člověk v postmoderní společnosti vystaven. Rozpory jsou představovány individualizací projektu modernity, rozpadem světa na lokály a globály, pozorované a pozorující, a důsledky lehkého kapitalismu (např. změna pojetí práce), což se promítá do způsobu každodenní existence. Ta nemůže v tekuté modernitě nikde nalézt záchytné body jistoty, a proto je „roztříštěná“. Tato roztříštěnost se manifestuje v „transformaci“ člověka na spotřebitele. Nejdůležitějším důsledkem této situace je vyprazdňování veřejného prostoru jako prostoru občanského, který je však podmínkou skutečné svobody. A tak u Baumana nemůžeme nikdy předpokládat to, co se domnívá Giddens, když s důvěrou spoléhá na plody expertního vědění a abstraktní systémy jako na to, co nám napomůže s orientací a koordinací života v modernitě.

Chtěli jsme v této práci nabídnout náčrt možných (konceptuálních) přístupů ke studiu soudobé společnosti. Přihlásili jsme se tedy k postupu, který si klade za úkol napomoci v orientaci v širokém tématu, nikoliv toto téma uzavřít.

11. Literatura

- Augé, Marc. 1999. *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno.
- Bauman, Zygmunt. 2002a. *Tekutá modernita*. Mladá fronta, Praha.
- Bauman, Zygmunt. 1999. *Globalizace*. Mladá fronta, Praha.
- Bauman, Zygmunt. 2004. *Individualizovaná společnost*. Mladá fronta, Praha.
- Bauman, Zygmunt. 2002b. *Úvahy o postmoderní době*. SLON, Praha.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Humanitní vědec v postmoderním světě*. Moraviapress, Břeclav.
- Debord, Guy. 2007. *Společnost spektaklu*. INTU, Praha.
- Descartes, René. 1992. *Rozprava o metodě*. Svoboda, Praha.
- Foucault, Michael. 2000. *Dohlížet a trestat*. Dauphin, Praha.
- Foucault, Michael. 1971. *Psychologie a duševní nemoc*. Horizont, Praha.
- Giddens, Anthony. 2010. *Důsledky modernity*. SLON, Praha.
- Giddens, Anthony. 2000. *Unikající svět*. SLON, Praha.
- Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo*. Ypsilon, Praha.
- Keller, Jan. 2010a. *Dějiny klasické sociologie*. SLON, Praha.
- Keller, Jan. 2010b. *Nejistota a důvěra*. SLON, Praha.
- Keller, Jan. 2007. *Teorie modernizace*. SLON, Praha.
- Martuccelli, Danilo. 2008. *Sociologie modernity*. CDK, Praha.
- Müller, Karel. 2008. *Politická sociologie*. Portál, Praha.
- Simmel, Georg. 2006. „Peníze v moderní kultuře“ in: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. SLON, Praha.
- Šubrt, Jiří., Balon, Jan. 2007. *Soudobá sociologie I*. Karolinum, Praha.
- Šubrt, Jiří., Balon, Jan. 2010. *Soudobá sociologická teorie*. Grada, Praha.
- Trigg, Roger. 1999. *Ideas of Human nature*. Blackwell, Oxford.