

## Deset otázek profesoru Zygmuntu Baumanovi

*1. V české sociologické veřejnosti a intelektuální obci jste znám vlastně dvakrát. V šedesátých letech překlady Vašich knih – učebnice sociologie, populární knížečka (ostatně dodnes čtená) Sociologie pro každý den a studie o kariéře – přispěly podstatnou měrou k renesanci české sociologie stejně jako Vaše osobní účast na konferencích pořádaných tzv. Machoninovým týmem o sociální struktuře a stratifikaci. Dnes se vracíte jako autor studií o postmoderní době a jako autor „netradičního uvedení do sociologie“. Všechny ty práce ze 60. let byly ovšem psány v době, kdy jste byl pokládán za renomovaného polského sociologa evropského formátu, ale kdy jste také byl marxista nebo kdy jste byl za marxistu rozhodně pokládán. Dnes, v době, kdy je i marxismus řazen mezi antikvovaná „velká emancipační vyprávění“, která postmodernisté mají tolik neradi, není snad nezájímavá otázka – co si s marxistickým „dědictvím“ počít dnes, v pozdně moderní a postmoderní době?*

Marxismus, a zejména vize socialismu, která byla stejně tak jeho výtvorem jako motivem a zdůvodněním, byl „kontrakulturou kapitalismu“. Kontrakultury spočívají v tom, že bez diskuse akceptují zjevné i zamlčené předpoklady a hodnoty, jakož i nabídky a přísliby dané kultury, protestují však proti nabízeným způsobům jejich realizace. Berou danou kulturu jakoby za slovo: „To, co proklamuješ, chválíš a slibuješ dosáhnout, je zajisté dobré a zaslouží si to péči a starost – ale ty pracuješ pomalu, ba někdy dokonce neděláš vůbec nic z toho, co je třeba udělat. Je tedy nutno bránit tvé vlastní cíle před tvými prostředky a metodami“. Právě takto, kontrakulturně, se vztahoval marxismus ke společenskému uspořádání, v němž vzklíčil, ke kapitalismu. Bez námitek akceptoval hodnoty, jež kapitalismus kultivoval – totiž nutnost podstatného přetvoření světa (přírody i společnosti) tak, aby byl celkově podřízen uspokojování lidských potřeb, a postulát osvobození člověka od nutnosti. Marxismus byl skrz naskrz moderní vizí světa a tedy hluboce moderním sociálně politickým programem. Spor s kapitalismem vedl pouze o to, jak tento program nejlépe uskutečnit, jak v souladu s takovou moderní vizí postupovat. Vytykal kapitalismu, že v realizaci moderních ambicí byl příliš málo produktivní a pomalý, ale i to, že nespravedlivě rozkládal náklady na tuto realizaci.

Byl-li tedy marxismus kritikou moderní *praxe*, nebyl kritikou jejich *předpokladů*. Marxisté (a mezi nimi i já) nezaznamenali, že program moderních proměn je zatížen rozporem, který se nedá odstranit (a o jehož odstranění asi ani není nutno usilovat!): touha panovat nad přírodou (ale i nad lidskou přirozeností) vstupuje nezadržitelně do konfliktu s projektem samostatného, autonomního člověka, a záměr racionální organizace světa je obtížné smířit s kultivováním lidské svobody: „osvobození lidského rodu“ se může nakonec ukázat jako znevolnění lidí... Na praktické chyby připisované kapitalismu reagoval marxismus návrhem radikalizace a urychlení transformace světa, jež byla realizována pod kapitalistickou záštitou: soukromé vlastnictví však kritizoval hlavně za to, že pluralita dispozičních center brzdila a opožďovala nástup nedělitelné vlády Rozumu.

Není pak divu, že politická praxe zrozená z marxistické inspirace dovedla ad absurdum tutéž ekonomickou rozhazovačnost a totéž mravní zpustnutí, z nichž obviňovala kapitalismus. Dnes, z perspektivy času, můžeme říci, že právě onen nikdy ne zcela pře-

konaný element hospodářského chaosu v kapitalistické verzi modernity, to, že decentralizovaná dispoziční centra nebyla zrušena, že nebyl utlumen element „demokratické anarchie“ ani vyloučeny pozůstatky „iracionálních“ etických motivů – to vše znemožňovalo realizaci antihumanistického potenciálu modernity. Vyloučit je totiž bylo možné jediné za nelidskou, krvavou cenu – jak je to ostatně patrné na příkladě dvou nejnestydatějších, současně ale také „nejdůslednějších“ totalitarismů – fašistického a sovětského. Ukázalo se, že tatáž rozpornost, jež spočívá v základech nedůslednosti, nekonzekventnosti, věčného nenaplnění moderního projektu, je současně nejefektivnější ochranou moderní společnosti před jeho nejvyššími a nejběžnějšími stránkami.

Politická a mravní atraktivita marxismu byla přiživována pobouřením, jež krutost raného kapitalismu a necitelnost k obětem kapitalistické transformace vyvolávalo v širokých kruzích přemýšlivých a na křivdu citlivých lidí. Lidských křivd je ale i dnes na světě k nedopočítání, utrpení je stále dost a lidí se zlomenými životy, lidí vyloučených ze společnosti a označených stigmatem zbytečnosti jsou stále milióny. Víme však z historické zkušenosti, že lékem na to všechno není to, co bylo libozvučně nazýváno „diktaturou rozumu“, co však ve skutečnosti bylo diktaturou lidí, kteří si usurpovali právo tlumočit jeho údajné rozsudky. Dnes máme spíše sklon k tomu, abychom rozpornost moderního projektu neviděli jako chybu, kterou je možné při náležité koncentraci vědění a moci odstranit. Tato rozpornost zrcadlí vnitřní rozpor celého lidského údělu, věčné napětí mezi směřováním lidského druhu jako celku a autonomií člověka jako individua, mezi potřebou určitosti, jistoty a bezpečí a potřebou svobody. Není tedy třeba pro tuto rozpornost modernitu hanět, není ale také nadále možné holdovat moderním iluzím, podle nichž ji lze při přiměřeném úsilí z lidského života vyloučit. Kritika modernity musí být kritikou jejích iluzí: místo toho, abychom schovávali hlavu do písku, musíme se učit obtížnému, ale nutnému umění žít s touto rozporností – každodenně a stále.

Zkoncentroval jsem to, co pokládám za „proces kolektivního učení i poučení“ z historických zkušeností našeho století, ale i z mé vlastní intelektuální biografie. Myslíím, že tyto dva procesy – ten velký i ten můj miniaturní, soukromý – šly tímtež směrem.

*2. Slovo „postmodernismus“ je jistě slovo módní, ale i funkční. Vy sám jste v onom „postmoderním diskursu“ zaujal velice osobitě postavení – jako byste postmodernista byl i nebyl, jako byste byl diagnostikem i kritikem postmoderní epochy. Vaše hledisko je vyhraněně sociologické, a proto i mnohem srozumitelnější než mnohdy značně odtažitě poststrukturalistické meditace. Nicméně se nelze zbavit dojmu – žijeme opravdu v epoše, kterou ve svých pracích charakterizujete a popisujete, nebo jde spíše o myšlenkovou, hypotetickou, „ideálytickou“ konstrukci (jak Vám ostatně vytýká Váš polský oponent profesor Stefan Morawski)?*

Je sice pravda, že se s mým přítelem Stefanem Morawskim nežřídka názorově střetáme, ale není pravda, že se lišíme v popisu současné společnosti. Morawski prostě nemá rád všechno, co se mu asociuje s „postmodernismem“ a nemá rád sám název – zatímco mně je v podstatě lhostejné, jak se současná společnost nazve. Jde přece o to, abychom se shodli na její diagnóze. Jsem klidně ochoten akceptovat Giddensovu „pozdní modernitu“, Beckovu „reflexivní modernitu“, Balandierovu „surmodernitě“, tvrdí-li všichni, že se za těmito označeními skrývá jiná skutečnost než ta, která tu byla před sto lety, společnost, která vyžaduje jinou pojmovou síť a odlišnou výzkumnou strategii. Moje diagnóza dnešního „lidského údělu“ není ani dost málo originální, existuje v té věci

totiž poměrně značná názorová shoda, a pokud se jednotliví autoři různí, pak se různí spíše poznávací perspektivou nebo hodnocením toho, co popisují. Spory o „postmodernismus“ se týkají spíše slova než fakt, ale mně jde o fakta především.

Co tedy mají lidé vlastně na mysli, když používají slova „postmodernismus“? Na mou duši, že na tuto otázku odpovědět jednoznačně neumím. Ptáme-li se po významech slov, chceme něco vědět o obsazích, jež si navzájem sdělují účastníci konverzace, v níž těchto slov používají. Ale slovo „postmodernismus“ pramálo slouží ke komunikaci. Hodí se spíše k tomu, aby bylo psáno na hraničních sloupech, jimiž jsou odděleni protivníci, kteří po dorozumění netouží a ani o ně nijak neusilují. Mohu tedy nanejvýš vypočítat několik věcí, o něž uživatelům slova obvykle jde, když ho užívají.

Slovo „postmodernismus“ se objevilo, jak známo, v jazyce literárních kritiků přelomu století v kontextu posmutnělých nářků, že epocha moderního rozmachu je za námi a že díla, jež by byla srovnatelná s Joycem, Proustem či Beckettem, prostě již nevzniknou. Objevilo se také v památné Jencksově studii o nové architektuře a potom rychle přešlo do analýzy dalších oblastí současného umění jako zkratkovitý zápis nových tendencí v umění, jež se projevují znevažováním modernistických principů stylové a funkcionální čistoty, odmítnutím pokroku v umění a pojetím umělecké tradice jako hromádky klacíčků, z níž je možné cokoliv kdykoliv vzít a nově seskládat. Vpravdě modernistickým způsobem se někteří kritikové, například Frederic Jameson, pokusili definovat postmodernistické umělecké dílo tak, že vyjmenovávali imanentní rysy jeho stylu (například koláž či pastiš), jiní však, třebaš Danto nebo Becker (a já spolu s nimi), se rozhodli vztáhnout pojem postmodernismus k *situaci*, v níž se tvůrci nacházejí, nikoliv tedy k vlastnostem jejich *výtvorů*. Poukázali tedy zejména na odstup či ústup od obecně přijatých standardů, pluralitu koexistujících a společně vystupujících způsobů tvorby a s tím spojenou obtížnost jednoznačného stanovení, co je a co není uměním a co je uměním dobrým a co je uměním špatným.

Toto pojmové užití slova postmodernismus podněcuje zejména profesionální specialisté v uměleckých oborech. Ale slovo samo již dávno opustilo rámeček specializovaných sporů mezi badateli kultury a stalo se jakýmsi odpadkovým košem, do něhož se odhazují nejrůznější potíže a nářky současných politiků, filozofů, moralistů, pedagogů a kazatelů. „Postmodernisté“ v tomto pojetí jsou dnešním ekvivalentem středověkých heretiků či dokonce samotného ďábla. Konstruuje se tedy (říkám, že se konstruuje, protože se mi zdá obtížné ukázat byť jednoho konkrétního myslitele, který by popisu odpovídal) „postmodernista“ jako entuziasta chaosu a života bez pravidel, jako nihilista (neboli člověk, který tvrdí, že všechny hodnoty jsou si rovny, a proto i každá volba je stejně dobrá), jako někdo, kdo netoliko popírá existenci pravdy, dobra a krásy, ale kdo především odmítá, aby se o něco takového usilovalo. Takový „postmodernista“ existuje ovšem jenom jako svébytné *alter ego* lidí, kteří jsou v upřímných nesnázích se vzdorovitostí společenských reálií, které kladou neustálý odpor jejich jinak bezchybně logickým, racionálním dedukcím a kteří tento odpor nedovedou vysvětlit jinak než pouze a jedině negací zásad, o něž je opřeno jejich uvažování, negací, která je důsledkem zanedbání, nebo dokonce vědomé zlé vůle.

Neprovozují postmoderní umění ani nejsem postmodernistou v uvedeném smyslu. Jako sociolog se však již dávno trápím myšlenkou, že kdesi od poloviny našeho století vstupujeme do světa, který se z mnoha podstatných hledisek liší od světa našich dědů a otců – a liší se do té míry, že tradiční způsoby, jak mu „dát smysl“, jež vypracovaly so-

ciální vědy a jež byly tvarovány v souladu s moderní ambicí dosáhnout harmonické, koherentní, konzistentní společnosti, jež je podřízena univerzálním hodnotám a založena v rozumu společném celému lidskému rodu, tedy tyto způsoby umožňují této společnosti rozumět jen málo a ještě méně vynat se v ní a už vůbec nepomáhají člověku, který se má a musí v tomto změněném světě pohybovat. Nazývám tento svět „postmoderním“,<sup>1</sup> ačkoliv nejde o název, ale spíše o uznání jeho kvalitativní odlišnosti. Ale tento svět se samozřejmě nezjevil zčistajasna, mnohé pro něj typické starosti jsou stařícké jako lidstvo samo, jiné pak trápily již éru modernity. Dnešní situace se však od minulosti odlišuje tím, že to, co naši optimisté a buřiči, prostě naši moderní předkové pokládali za přechodnou obtíž, my máme sklon pokládat za trvalou vlastnost lidského pobývání na světě a že prostředky, které oni byli ochotni použít k tomu, aby se těchto obtíží zbavili, my dnes máme sklon pokládat za něco bytostně rozporného s hodnotami nám nejdražšími – lidskou svobodou, právem na sebeurčení, tolerancí k odlišnosti, tedy za prostředky, které jsou nejen neefektivní, ale prostě nepřijatelné. A to je ovšem změna velká, není však nikterak nutno její příchod oplakávat – ostatně oplakávání je k máločemu dobré.

Je tomu totiž skutečně tak – jestliže určité problémy jsou atributem lidského bytí a nikoliv pouze stále ještě nevymýceným přežitkem dávných, nedokonalých a k vymření určených pořádků, pak je nutné se vážně zamyslet nad tím, jak se s nimi vypořádávat tady a teď, v daných podmínkách a nečekat na jejich úhyn v jakémsi budoucím čase, v němž se konečně dá nepokorná a neposlušná skutečnost sevřít do rozumných rámců. Říkám-li, že žijeme v postmoderní době, nemám na mysli to, že o pravdu, dobro či krásu již není možné usilovat, ale to, že toto usilování, má-li mít smysl a naději na úspěch, musí vycházet z nových reálií a nikoliv ze zpátečnických a k jakékoliv reformě neochotných myšlenkových zvyklostí. Přiznání tohoto faktu je po mém soudu zvláště důležité pro vychovatele, etiky a politiky. Jeho přiznání je totiž již samo o sobě vlastně mravním příkazem: komu opravdu leží na srdci pravda, dobro a krása, musí hledat způsoby, jak jim sloužit, jež nová situace aspoň potenciálně umožňuje nebo alespoň jim přímo nebrání.

Život ve svobodě (a žít v postmoderním světě znamená totéž jako být odsouzen ke svobodě) není snadné. Za svobodu autonomie a sebeurčení, za právo volby, za rozlehlost horizontů života je třeba platit – neklidem, aby se provedl dobrý výběr, aby se učinilo všechno pro to, abychom byli schopni odpovědět na nové výzvy, jež se nepochybně objeví, abychom nepromarnili ještě nadějnější možnosti. A doléhá tíha odpovědnosti, kterou již nelze přeložit na jiné a která se vždycky jako bumerang vrací k tomu, kdo – jsa svobodným – ji neunes. Proto pokušení útěku ze svobody pod ochranná křídla těch, kteří nám říkají „dejte mi moc a já to za vás zařídím“ a kteří slibují, že odpovědnost převzmou na svá bedra, je strašlivé. A čím nesnesitelnější je břemeno odpovědnosti za vlastní osudy, tím obtížnější je se jí vzepřít. Freud kdysi napsal, že psychické utrpení a potíže typické pro moderní dobu vznikly z toho, že jsme rezignovali na příliš velkou část svobody ve jménu částečného bezpečí. Myslím si, že dnešní potíže vznikají naopak z toho, že ztrácíme bezpečí a tato ztráta je přímo úměrná tomu, jak se rozšiřuje sféra lidské svobody.

<sup>1</sup>) V polštině se významově jemně odlišuje „postmodernistyczny“ a „ponowoczesny“: podle Baumana a jiných polských sociologů je pojem „ponowoczesny“ (jako polský neologismus) méně zatížen konotacemi s „negativistickými“ interpretacemi postmodernismu a postmoderny. Čeština toto rozlišení neumožňuje, eventuální neologismus „ponovodobý“ je asi málo smysluplný a funkční. Na tomto místě Bauman používá slova „ponowoczesny“. (Pozn. překl.)

I proto je postmodernita mimo jiné časem totalitárních tužeb, fundamentalismů, snů o „velkém zjednodušení“ světa, jehož mnohostrannost a komplikovanost překračují hranice psychické odolnosti individua. V méně dramatickém podání, v každodenní verzi, je postmoderná doba, kterou Angličané nazývají *counselling boom* – konjunktury všech druhů poradenství, zázračných předpisů a prostředků, jež mohou experti na danou věc dodat, aby klienta osvobodili z muk volby. Postmoderní svoboda je tedy křehká. Je od narození zatížena sebevražedným pudem a dnes a denně má sklon hledat útěk ze svobody konzumní volby – investovat celý kapitál svobody do trhu služeb a věcí, který za svůj půvab vděčí tomu, že nahlas nebo mlčky slibuje vytrhnout z nevyhnutelné volby zahanblou odpovědnosti.

Půvaby svobody jsou nesmírné a nástrahy propastné. Nemůže být proto divu, že psychiku postmoderního člověka charakterizuje vnitřní rozervanost či alespoň napětí. Vedle příznaků obliby rozmanitosti a fascinace bouřlivou proměnlivostí světa lze ale taky snadno vyzorovat tendence k segregaci a separaci, k vyhánění všeho, co je cizí a nechuť k tomu, co je pro svou proměnlivost nejednoznačné. Ostatně psychika není jediným sídlem rozpornosti. Projevuje se taky v oblasti, která je mi nejbližší – ve sféře morálky. Právě zde, abych tak řekl, to, co postmodernita jednou rukou dává, to druhou bere. Na jedné straně, jestliže jsme odsouzeni ke svobodě, pak dříve či později staneme tváří v tvář odpovědnosti za druhého člověka, jíž se nelze s čistým svědomím zbýt odkazem na možný nátlak, pozemský či nadpozemský. Je tu tedy naděje větší než kdykoliv jindy, že člověk „převezme odpovědnost za svou odpovědnost“ – a to je možná podmínka sice nedostačující, ale klíčová, pro vznik mravního vztahu. Na druhé straně postmodernita rodí atomizující tlaky, jež mravnímu vztahu nepřejí, protože jim rozhrěšení dává sám egotistický postoj.

Jsem si těchto vnitřních napětí postmoderní společnosti dokonale vědom, právě proto se snažím vystříhat jakýchkoliv předpovědí, v jakém směru se věci budou ubírat. Rozhodně odmítám pokusy konstruovat „modely“ této společnosti, jež by ve shodě se sociologickou ortodoxií prezentovaly tento svět jako koherentní, rovnovážný, autokreativní systém. Jsou mi vzdáleny snahy budovat ideální typy postmodernity, ostatně čtenáři mých prací asi postřehnou, že v každé z nich vstupují jinými dveřmi do téhož pokoje postmodernity a pokaždé přemýšlím o jiném jejím problému. Jak je mi potom vzdálená elegance ideálních typů! Ale konec konců – k čemu a komu že je vlastně dobrá?

*3. Je velice zajímavé, že ve Vašich textech (snad jsme nic podstatného nepřehlédli) chybí nebo téměř chybí „mediální svět“. A přece naprostá většina analytiků postmoderní doby (nejen Baudrillard) se jednoznačně shoduje v tom, že masová média jsou nejen produkty, ale i spolutvůrci jejího ducha, étosu a charakteru. Jde o záměr, opomenutí nebo lépe – jaké vysvětlení pro tuto absenci „mediálního tématu“ ve Vašich pracích máte?*

Rozhodně není málo těch, kdo píšou o masových médiích jako o kolektivním autorovi, ale i strůjci a pachatelé postmoderní mentality. Pokládal jsem se proto za prostá závazku přidávat k tématu, jež je nadměrným užíváním poněkud obnošené, výsledky vlastních pozorování. Rozhodl jsem se proto zabývat se spíše věcmi, na něž měli jiní méně času.

Myslím si ostatně, že pozornost věnovaná médiím při pokusech popsat postmoderní mentalitu je předsudečná a přehnaná. Může totiž mít a nezřídka i má vedlejší a nežádoucí a neplánovaný efekt: sugeruje totiž něco jako „konspirativní vizi dějin“ – toto jsou

čísi zájmy a toto jsou lidé, kteří jim slouží, toto je promyšlený způsob, jak tuto službu vykonávat a toto jsou její důsledky: ohlupování lidí a jejich svádění z cest zdravého rozumu. Ale tím se přece odvrací pozornost od toho, co je nejdůležitější, od společenského kontextu lidského života, od lidských životních zkušeností, od sféry lidské svobody – od životních strategií, mezi nimiž lidé musejí volit. Společenský význam médií lze bezpředsudečně přechíst a rozšířovat pouze tehdy, jestliže je vnímáme společně s lidskou zkušeností, tedy v jejich vzájemném souznění. Nejsou to média, jež „fragmentarizují“ svět a lidský život, je to pád jistoty profesních míst a standardních kariérních drah, je to rychle znehodnocování vědění a dovedností, zplnění mezilidského partnerství a vůbec změkčení nebo rozpad všech těch (někdy ovšem umělých) rámců, do nichž lidé wpisovali své životní projekty a jež dávaly těmto projektům zdání kontinuity a vnitřní logiky. Právě toto vede k tomu, že život je prožíván jako série do sebe uzavřených a jenom volně vzájemně propojených epizod. Nejsou to média, kdo způsobuje, že lidé traktují svůj život jako soubor „problémů“ a že hledají profesionální poradu, nástroj či pilulku, jež jsou způsobilé k „řešení“ každého problému zvlášť a samostatně. Je to spíše svět specializovaného vědění a techniky, který dělí všechny „celky“ na „problémy“ a na „věci, jež lze zařídit“, je to trh orientovaný k individuální spotřebě, který se odvolává na lidský neklid a obavy a apeluje na lidskou touhu nějak si s nimi poradit. Tyto dvě mocnosti společnými silami rozkrajují velké a obtížné otázky života na poměrně drobné, prakticky řešitelné „minutové hádanky“, jednoduché rébusy. Média v tom samozřejmě nejsou bezvýznamná, jejich role však spočívá v tom, že lidem, kteří jsou přece již vrženi do fragmentarizovaného světa, obstarávají myšlenková schémata, jež jim umožňují se v tom světě orientovat a jednat ve shodě s jeho logikou. Ve virtuálním světě médií si lidé jakoby nacvičují různé způsoby každodenního jednání, způsoby vnímání světa a reagování na obtíže, jež jim svět přináší.

Vezměme si třeba *Den nezávislosti*, americký film, který oběhl nedávno snad všechna plátna kin a přebil všechny dosavadní kasovní rekordy. K jeho hodnocení lze přistoupit třeba ze strany ideologických či politických obsahů, jimiž sytí mysl diváka: recepty na *political correctness* (svět spasí žid ve spolupráci s černochem a s pomocí propitého vydědence, který po letech pokořování a muk způsobených neschopností poradit si se životem nakonec najde smysl a způsob, jak posloužit společnosti, v níž pro něho nebylo místa – totiž „užitečnou smrtí“), teze o vůdčí roli Ameriky v řešení problémů lidstva atd. Ale lze tam najít taky sdělení daleko sugestivnější, sdělení, jež dává tvar intuici, jež sama pochází z dramát, která lidé prožívají ve svém každodenním životě: všechno je problém, který se s pomocí techniky a profesionálního vědění dá šťastně vyřešit (Konec světa? Toť přece jenom jedna z dalších úloh pro počítač...). Obtíže mohou mít a mají nadindividuální příčiny, ale rvát se s nimi je nutno samostatně, každý sám za sebe: dojde-li ke krizi, není možné se ohlížet na úřady, pitomí byrokrati v ničem nepomohou, věci je třeba vzít do vlastních rukou. Dokonce mladinký prezident v rozhodující chvíli přestává být úředníkem a stává se individualitou – sám, zcela neprezidentsky usedá za řídicí páky letadla... Nic v tomto světě není jednoznačné, ohrožení přichází současně s nadějí, lék se může projevit jako jed a naopak (virus – postrach našich životů, které jsou i tak plny strachů a obav, efektivně využitý a podrobený profesionální kontrole, poráží ještě větší nebezpečí – zamezí zničení světa).

Myslím si tedy, že obsesivní a podezřívavá pozornost, již sociální vědy a vůbec osvícená veřejnost věnují médiím, alespoň částečně vyplývají z faktu, že média rozhodou-

jící vliv nemají ani tak na životní situace prostého člověka, jako spíše na podmínky intelektuální práce a životní situace lidí, kteří se jí profesionálně zabývají. Právě o tomto vlivu jsem psal obšírně v části o „dekonstrukci nesmrtnosti“ v knize *O smrti, nesmrtnosti a jiných životních strategiích*. V situaci, kdy prostředky masové komunikace v prostoru sociální komunikace dominují, jejich technické vlastnosti diktují strukturu dialogu (či monologu) a vyjadřovací styl: a tyto vlastnosti nejsou příznivě soustředěné a dlouhodobé úvaze a hluboké argumentaci, pozvolné tvorbě hypotéz a tvrzení, což všechno bylo po staletí konstitutivním znakem vědy a umění. Tyto technické vlastnosti favorizují „vědění v pilulce“. *Tought-bites*, atraktivita, spektakulárnost, šokující síla sdělení mají prioritu nad hloubkou a závažností. Tím se ale radikálně proměňují podmínky intelektuální práce, struktury prestiže ve vědeckých a uměleckých kruzích, průchodnost komunikačních kanálů mezi „intelektuálními třídami“ a veřejností.

4. *Jste autorem slavné knihy Modernity and Holocaust, oceněné prestižní Amalfiho cenou. Fenomén holocaustu je samozřejmě nejděsivějším příznakem „pozdí doby“ a Vaše myšlenky k tématu jsou více než provokující. V té souvislosti bychom ale chtěli položit otázku, která by neměla být tabuizována, nemá-li (jako každá tabuizace) přilévat olej do plamenů antisemitismu. Proslulý americký sociolog Daniel Bell uvádí ve své knize The Winding Passage několik desítek sociologů židovského původu působících v Americe, a v německé Kostnici se dokonce konalo sympozium o roli židovství a Židů v dějinách světové sociologie. Snad tedy dovolíte obecnější otázku – jde o souvislost více či méně nahodilou, nebo o jev, který by mohl mít sociologické či sociopsychologické vysvětlení?*

Pokusil jsem se na tuto otázku odpovědět v knížce *Modernity and Ambivalence*, jež vyšla v Polsku pod názvem *Moderní mnohoznačnost, mnohoznačná modernita*. Moje odpověď, velice zhruba řečeno, byla tato: zvláště aktivní role Židů v utváření sociologie (a obecně v tvorbě moderní kultury) přímočarě nevyplývala z judaistické tradice. Ostatně lidé typu Freuda, Kafky, Durkheima či Simmela nebyli ani jejich typickými nositeli. Neodvívjala se ani z nějakých „národních“ židovských rysů. Byla dána jedinečností situace, do níž kombinace občanské emancipace, asimilačních tlaků a moderní podoby antisemitismu zatlačila intelektuály židovského původu. Byla to situace historicky výjimečná – časově i prostorově – a dala o sobě vědět zvláště důrazně na přelomu 19. a 20. století hlavně ve střední Evropě. Vyobcování z prostředí, odkud vyšli, a nepřijetí prostředím, na jehož brány bušili – nešťastní „asimilanti“ se tak nacházeli ve zvláštní sociální poušti. Nepatřili k žádnému společenství, jež se v té době a v tom prostoru přetvářelo v národy. Myslím, že to zakládalo zvláště drastickou situaci v oblasti střední Evropy proto, že zde mezi sebou soutěžilo o právo na sebeurčení více potenciálních a podstatně promíšených národů: v Čechách třeba, kde se Židé asimilovali do německé kultury, se na ně Němci dívali shora a Češi je samozřejmě pokládali za zrádce. Židovští psanci tak zakusili přirozenou ambivalenci světa, který je z jedné strany přesvědčoval k asimilaci a z druhé jim odmítal vyjádřit uznání za poslušně vynaložené úsilí. Z řady hledisek byli tedy asimilanti pionýry v prožívání zkušeností, jež se o něco později měly stát údělem „normálních“ členů moderní společnosti. Rychleji než ostatní užíli „společnost“ jako svébytnou entitu s vlastní logikou a s vlastní donucovací silou (a taková vize je konstitutivním znakem sociologie!) a rychleji než ostatní byli schopni hledat a odhalovat její tajemství. Abych mohl tento specifický souběh okolností popsat, použil jsem metaforu: židovští asimilanti

byli postaveni na pranyř, ale ten pranyř se ukázal být rozhlednou, jež skýtala mimořádně jasný výhled na rychle se přibližující řád modernity.

Tyto zvláštní okolnosti dnes již neexistují, etapa asimilace a asimilačních tlaků pominula, kultury rezignovaly na boj o monopol, život v přátelství mnoha kultur a každodenní soužití s „kulturním mnohohlasem“ je dnes všeobecnou zkušeností. V každém případě není zkušeností specificky židovskou (Niklas Luhman konstatoval, že všichni a všude jsme dnes alespoň částečně *displaced*, tedy „nikoliv na svém vlastním místě“). Myslím proto, že Daniel Bell psal o historii – o minulosti, nikoliv o nadčasové pravidelnosti. Uvažme, že o demokracii se dnes znovu píše nejčastěji, nejobširněji, ale také nejhlouběji právě ve střední Evropě, neboť tato část světa prožila moderní totalitární tendence ostřeji a bezprostředněji. Proto také hlouběji prožívá problém demokracie – jako *úkol*, jako něco, čím je třeba se zabývat, co samo sebou nepříjde. A tak tedy máme znovu co do činění se „zvláštním souběhem okolností“.

*5. Vy sám jste se stal jednou z obětí „polského“ komunistického antisemitismu v roce 1968. V té souvislosti se tehdy mluvilo o tom, že jste uvažoval o eventuálním působení na Karlově univerzitě v Praze, čemuž zabránila sovětská intervence do Pražského jara. Mohl byste k tomu něco říci, případně povědět něco o svém vztahu k Československu a Čechám (je-li či byl-li jaký)?*

V první polovině roku 1968 jsme se z Varšavy dívali na Československo s neskrývanou láskou, nadějí a – závistí. Stěží si lze představit jiskřivější kontrast mezi tím, co se dělo v Praze a tím, co se odehrávalo v Polsku, kde se všichni báli „přitahování šroubu“ a návratu nejhorších excesů *zamordyzmu*. Po mém odvolání z Varšavské univerzity došla zpráva (samozřejmě, že postranními cestami), že Leszka Kolakowského a mě zvou na Karlovu univerzitu. Čechy jsem odedávna měl rád – dlouho před Pražským jarem a před „socialismem s lidskou tváří“, jakkoliv tyto okolnosti moji lásku ještě prohloubily. Měl jsem v Čechách řadu přátel, cenil jsem si vysoce českých sociologů, jež jsem osobně znal, čítal jsem si v české literatuře a fascinovaly mě české filmy, malířství, hudba a divadlo... Nabídka tedy byla lákavá (ačkoliv jsem nemohl vědět, nakolik by polské úřady dovolily jí využít). Přiznám ale otevřeně, že jsem byl člověkem malodušným a v úspěch Pražského jara jsem nevěřil. Byl jsem až příliš přesvědčen o brutalitě a bezohlednosti „Velkého bratra“... Střetl jsme se dokonce s Jiřím Ledererem, který mě tehdy ve Varšavě navštívil. On sám byl optimistou a já naopak pamatoval naše polské rozhořčení i rozčarování z roku 1956, předvídal jsem proto to nejhorší, ačkoliv mě Jiří přesvědčoval, že se „naše chyby“ opakovat nebudou. Měl-li jsme vůbec jaké pochybnosti, pak zcela vymizely v červenci, kdy jsem překračoval v Těšíně československou hranici. Museli jsme čekat čtyři hodiny, protože právě tehdy vjížděla do Čech – snad v rámci manifestace síly a zstrašovací strategie – nekonečná kolona sovětských nákladních aut pečlivě přikrytých maskovacími plachtami... a vezli bůhvíco. Snad i slepý by uviděl, co se doopravdy chystá. A na sovětskou okupaci jsem opravdu nebyl zvědavý.

*6. V jednom z mála československých časopisů, které ještě vycházejí, Kritika a kontext, je uvedeno motto z Josepha Schumpetera: Musíš si být vědom relativnosti svých názorů, ale současně musíš dokázat za nimi pevně stát. Není v tom tvrzení rozpor?*

Díky bohu, žádný rozpor, tím spíše „vnitřní“, v tom neshledávám. Citovaná věta zachycuje podstatu situace, v níž se, chtě nechtě, nacházíme my všichni – lidé myslící a



jednající nebo toužící jednat. V dnešním světě je nutné jednat bez nadějně útěchy, že dosažení pravdy nebo úspěch našich záměrů jsou shora zaručeny – Prozřetelností, zákony Dějin, Rozumu nebo jiné Vyšší síly. Je třeba přistoupit na toto riziko a přijmout odpovědnost za svou volbu s vědomím, že žádné pozemské či nadpozemské síly z nás tuto odpovědnost nesejmou. Za vnitřně rozpornou bude uvedenou větu pokládat jen ten, kdo věří v Absolutno nadlidského původu. Ale věřit v ně je obtížné ve světě, kde mnohohlas a změna nejsou chvilkovými obtížemi, od nichž nám zítřek odpomůže, ale atributy „normálního života“. A je snad dobře, že se v Absolutna nevěří, protože z žádného jiného důvodu nebylo v dějinách napácháno tolik zločinů jako ve jménu jedině a absolutní pravdy. Vědomí relativity každého vědění přeje tolerancím, vyvolává zájem (spíše než odpor) o jiné, odlišné názory nebo jiné vlastní životní styly, zve k dialogu spíše než k exterminaci protivníka. Vědomí relativitv vlastníků názorů zamezuje či alespoň omezuje nadutost, pýchu a domýšlivost, pohrdání a nenávisť k jiným, kteří sdílejí názory odlišné. A vlastní svoboda taky pomáhá – protože, jak to pěkně a věcně zformuloval německý filozof Odo Marquard, protože svobodě je dobře tam, kde je mnoho bohů a mnohost dějin.

Vědomí relativity a skeptická distance k vlastním názorům vůbec nevedou či by alespoň neměly vést k nihilismu. Není totiž pravda, že skeptik „v nic nevěří“. Právě naopak – on věří v mnoho věcí současně. Musí tedy své názory kontrolovat, verifikovat, konfrontovat s jinými, musí je bránit nejen před jinými lidmi, ale i před sebou samým, před vlastním kritickým smyslem a vlastním svědomím. Skeptik není nihilista, je to pouze antidogmatik. Skeptik nemá za to, že „všechno je možné“, soudí pouze, že nemá právo vnucovat své názory jiným jen proto, že jsou jeho vlastní a že uspokojují jeho soukromou touhu po pravdě. Velice často mechanicky opakujeme spolu s Dostojevským, že „není-li boha, pak je všechno dovoleno“. A přece ty nejohavnější a nejnelidštější činy byly vykonány ve jménu Jediného Boha, Historické Nutnosti, Absolutní Pravdy nebo Jediného a Nedělitelného Blaha.

*7. V jedné veřejné české diskusi mezi známým katolickým duchovním a ještě známějším postmoderním filozofem byla formulována poněkud zlomyslná otázka či spíše teze: Vy postmodernisté přiznáváte právo na existenci všem názorům kromě těch, o nichž se vy sami domníváte, že právo na existenci nemají. Je tomu opravdu tak i podle Vašeho názoru? Jsou opravdu názory, které „nemají právo na existenci“ a jež nelze tolerovat ani ve velmi svobodomyšlném postmoderním diskursu?*

Levinas ve svých etických úvahách používá často termínu „příkázání“, ale pouze v jediném případě konkrétně uvádí, o jaké příkázání jde – Nezabiješ! Rozumím mu takto: abych mohl vstoupit do dialogu s jiným člověkem jakožto autonomním subjektem v celé jeho odlišnosti, musím nejprve upustit od představy, že by neměl právo na život, právo na to, aby byl sám sebou. Přesněji řečeno – musím přijmout odpovědnost za to, že zůstane na živu. Rozhodnutí „Nezabiješ“ otevírá etický vztah mezi námi. Vše, co následuje, je už jen věcí oboustranného experimentování, dohadování, smlouvání a nakonec snad i dorozumění. Ale aby k tomu mohlo vůbec dojít musíme v sobě uznat vzájemné právo na svébytnou existenci.<sup>2</sup> Pouze jedno příkázání, právě ono „Nezabiješ“, licitaci nepodléhá, protože bez jeho respektování nemůžeme mluvit o žádných etických principech. Levinas

<sup>2</sup>) V orig. je „życie podmiotowe“, což nemá přesný český ekvivalent (pozn. překl.).

říká, a já s ním v tomto ohledu bezvýhradně souhlasím, že morálka začíná ve chvíli, kdy na sebe беру odpovědnost za existenci Jiného (a tedy i za trvalou, svéprávnou odlišnost jeho identity, bez níž pojem lidské existence nemá smyslu). Souhlasím s Levinasem také v tom, že zřeknutí se této odpovědnosti je počátkem všeho zla.

Nevidím v této úvaze začarovaný kruh ani past. A že mezi těmi „jinými“, za něž přejímám odpovědnost, jsou i takoví, kteří ve mně vzbuzují odpor a kteří se mně protíví? Cožpak jsem Bůh, aby moje nechť k nim rozhodovala o jejich právu na život? A navíc – kdo řekl, že individuální existence má ustláno na růžích, že je snadná, bezriziková, že je prosta muk volby a rozhodování, s jehož důsledky bude třeba žít? Kdo pravil, že se mravní odpovědnost dá zredukovat na několik elementárních předpisů daných nám shůry, jež zaručí ctnost a uvarují nás před hříchem? A jestliže to někdo snad i tvrdí, pak to neznamená nic jiného, než že navrhuje nahradit odpovědnost, toto východisko všeho dobra, konformitou. Tedy duchovním stanoviskem, z něhož se lze sice čas od času hnout směrem k dobru, ale od něhož ovšem většina cest vede ke zlu.

Ostatně – konformita ke komu? Netolerance, nesnášenlivost vůči komu? A kdože má toho „kohosi“ vybírat? Torquemada? Stalin? Hitler? Jestliže hromadný odpor k intoleranci vede k „nedozírným důsledkům“, k jakým důsledkům vede vyloučení kterékoliv kategorie lidí z řady těch, na něž se tolerance vztahuje? Možná by bylo bývalo lépe pověsit všechny nacionální socialisty v době, kdy se poprvé sešli v mnichovské pivnici. Ale jak bychom věděli, koho pověsit? A jakmile jednou začneme věšet, ani se nenadějeme a všichni se staneme „nacionálními socialisty“, čímž se ovšem ukáže, že věšení těch z Mnichova nemělo smyslu. Toto je to, čemu říkám začarovaný kruh, tomu říkám past. Zlo totiž bloudí a motá se v začarovaném kruhu, a zlo staví pasti, nikoliv dobro.

*8. Při četbě Vaší typologie osobností (hrdinů a obětí) postmoderní doby se nabízí srovnání s Georgem Simmelem, který s podobnými typy, byť samozřejmě jinak, v jiné době a v jiném kontextu, pracuje. Jaký je Váš vztah k tomuto sociologovi a filozofovi, renesanci jehož díla právě prožíváme?*

V jedné ze svých knih jsem vyjadřoval vděčnost svým učitelům a uvedl jsem mezi nimi také Simmela jako „toho, od něhož to všechno začalo“. Simmel přemýšlel a psal „před jistou dobou“ a bylo třeba mnoha let k tomu, aby svět „dozrál“ k simmelovské vizi, aby naše zkušenost sama sebe rozpoznala v simmelovských portrétech. Je-li cosi takového jako „sociologie postmoderní doby“, pak je Simmel jejím zakladatelem a klasikem.

Když jsem byl ještě studentem sociologie, byl Simmel podhodnocován, a co je ještě důležitější, vůbec se mu nerozumělo. Simmel zpočátku ani nebyl zařazován mezi „klasiky sociologie“. Parsons, který sociologické „rytíře“ pasoval, Simmela úplně přehlédnul. Krom toho byl Simmel studentům prezentován v rubrice „formalismus“, tedy jako tvůrce další podivínské školy vedle biologismu, fyzikalismu, psychologismu atd. Říci o Simmelovi, že byl formalista, znamená nic z jeho učení nepochopit a není divu, že Simmel dlouho živořil na okraji zájmu nepochopen. V jeho tvorbě i v jeho stylu bylo příliš mnoho elementů, jež mohly zazářit teprve v postmoderní realitě, protože mohly být přečteny očima protřenýma postmoderní zkušeností.

Porovnáme-li Simmelovu tvorbu třeba s tvorbou Weberovou, Sombartovou a množstvím méně významných osobností, které utvářely *Sozialwissenschaften*, nemůžeme přehlédnout, jak nepatrnou dávku pozornosti věnoval Simmel státu, církvi a jiným prvoplánovým „silám“, které na sociální skutečnost vkládají pečeť svatého řádu. Ale stejně

tak bije do očí marginalita místa, které těmto silám Simmel vymezoval na mapě lidských záležitostí. Dokonce sama kategorie *společnost* hraje sotva pomocnou roli v Simmelově sociologickém aparátu: společnost je nestálá, křehká, těkává „sebeforma“, která se usazuje – ale spíše jako písek než jako skála – v toku neustálého procesu zespolečnění. Stejně tak, jako sociologie velkých náboženských systémů byla po celý život předmětem zájmu Maxe Webera, pro Simmela byla jeho *magnum opus* filozofie peněz. Tam, kde Weber mluvil o racionalizujícím vlivu státní byrokracie, Simmel nacházel spontaneitu utváření skupin. Když Weber zkoumal pravidla (formule) legitimní moci, Simmel sledoval sociální podmínky odpovědné za to, že je moderní člověk tak zvláště skeptický, blažovaný a jakoby přesycený životem. Zatímco pro Webera byl lidský intelekt prvním a nejdůležitějším zdrojem a výtvorem racionalizujícího se („principiálně koordinovaného“, jak to později řekne Parsons) řádu, pro Simmela byl, vedle peněz, kyselinou, v níž se rozpouštěly všechny jistoty a podřývaly stabilizované hierarchie. Když Weber hledal tajemství společenského řádu v moci, která rozhoduje o hodnotách panujících nad lidským jednáním, Simmel psal o šedivé mase dojmů, v níž všechno splývá a v níž není nic jedinečné, fundamentální a absolutní. Ve Weberových očích se blížící triumf racionálního společenského uspořádání vázal na supremaci rozumu v individuálním lidském životě, zatímco Simmel viděl nezadržitelně rostoucí propast mezi impozantním množstvím civilizačních segmentů a zarputile stagnující absorpční schopností lidského ducha.

Averze k Simmelově sociologii přežila svého tvůrce. Uběhlo mnoho let než akademičtí sociologové včlenili Simmelovo dílo do kánonu vlastní disciplíny. A bylo třeba ještě několika dalších desetiletí, než byl zařazen mezi „otce-zakladatele“ sociologie. Teprve dnes začínáme v Simmelovi spatřovat velice významného (snad nejvýznamnějšího) a pronikavého badatele modernity. Spisovatele, který artikuloval jako herezi to, co se mělo stát (vlastně až dlouho po jeho smrti) součástí tzv. sociologického zdravého rozumu. Myslitele, který více než jiní souzní s duchem současné zkušenosti. A objevitele sociologického stylu, který se z perspektivy času ukázal jako nejadekvátnější, nejharmoničtější a nejsynchronizovanější s typem sociální skutečnosti, kterou měl vyjádřit. Aspekty Simmelovy sociologie, jež jej za jeho života odsouvaly na okraj profese, začínáme dnes postupně vidět jako mimořádně pronikavou anticipaci budoucího času. Minulé vady se u Simmela proměnily v ctnosti, provinění v zásluhy.

Simmel byl obviňován z fragmentárnosti svých analýz. Na sociální skutečnost pohlízel jednou z té, po druhé z oné perspektivy, pokaždé se soustředil pouze na jeden sociální jev, typ nebo proces. Důsledkem takové praxe bylo to, že se skutečnost v Simmelových pracích ukazovala jako soubor zlomků života a úlomků informací. Takový obraz se převelice lišil od celostních, kompletních, všestranných, konzistentních, systematizovaných modelů „sociálního řádu“ či „sociální struktury“, jež zbudovali jiní sociologové a jež byly pokládány za *de rigueur* sociálních věd oněch dob. Je možné, že se sociální skutečnost v Simmelových rukou rozdrobila, rozpadla se a nedala se znovu stmelit pomocí pojiva Církvě, Státu či *Volksgeistu*. Mnoho Simmelových čtenářů to zneklidňovalo, zejména pak ty, jimž hrozilo, že budou působit na téže fakultě jako on. Dnes je zřejmé, že „drobené“ Simmelovy analýzy byly jakoby šité na míru lidskému údělu, který Simmel, na rozdíl od svých kolegů, domýšlel až za fasádu sjednocujících ambicí administrátorů. Onoho údělu, který se dnes vyjevuje zpod rozvalin nenaplněných inženýrských snů v celé své nedořečené, fragmentarizované, epizodické pravdě – a za takový byl i lidský úděl nakonec uznán. Lze říci, že Simmel demaskoval zdánlivost a virtuální

povahu systému v čase, kdy většina jeho současníků stále ještě věřila v jeho koherenci, sevřenost a trvalost. Fakt, že byl odsunut na okraj struktur pečlivě střežených „nejvyššími autoritami“ doby, nepochybně zostřil Simmelovi zrak: pomohl mu odhalit to, co jiní měli užít mnohem později. Sláva byla Simmelovi přiznána posmrtně, v době, kdy se všeobecná zkušenost dopracovala na úroveň jeho intuice. Dnes víme, co všechno musel Simmel ve svých úvahách vlastně jen *domýšlet*. Dokladem jeho úsilí je odkaz sice skeptický, ale vyvážený a plný moudrosti.

Vezměme si jako příklad opovážlivou desakralizaci hodnot. Hodnoty celebrowané jako absolutní a nadčasové všemi dočasnými mocnostmi, jež se toužily vyhřívat (a snad i skrýt) v lesku jejich slávy, Simmel brutálně srazil z ideologického piedestalu a přenesl je tam, kam patřily: do oblasti touhy po ukojení, jehož nelze nikdy dosáhnout tam, kde ho hledáme a jež paradoxně vděčí za svou přitažlivost posvěcení, jež samo vyžaduje. Prožitku hodnoty „lze dosáhnout, obecně vzato, jen tím, že se zřekneme jiných hodnot“. Jsou to „bariéry na cestě k dosažení věci, které způsobují, že ji vnímáme jako hodnotnou“, „věci jsou hodnotné přesně tolik, kolik nás stojí a to vlastně znamená, že stojí tolik, nakolik jsou hodnotné“. Jsou to překážky, s nimiž se setkáváme na cestě, „obava, že předmět unikne, napětí v boji o jeho dosažení“ – z toho se skládá mystérium hodnoty.

Pozorovacím stanovištěm nebyla Simmelovi ani kancelář ve státním úřadě, ale ani akademická napodobenina takové kanceláře. Z jeho stanoviště nebylo možné snovat „globalizované“ a „demografizované“ vize společnosti (ve smyslu společenství, jež je uznáno a prohlášeno za vlastní těmi, kdo řídí stát). Simmel pohlížel na lidský úděl z perspektivy osamocенého tuláka či poutníka, jehož Walter Benjamin v komentáři k Baudelaireově eseji o metodě zachycení prchavé moderní existence později nazval *flaneurem*. *Flaneur* je svědkem, nikoliv účastníkem, nachází se na místě, jímž prochází, ale nenáleží tomu místu, je *pozorovatelem* nikdy nekončícího spektaklu hromadného městského života, spektaklu, v němž stále se měnící aktéři neznají předem svých rolí – spektaklu bez obsazení, scénáře, režiséra či producenta, který však přesto má své pevné místo na plakátech díky důvtipu a důmyslnosti dramatických postav. V očích *flaneura* nemá spektakl ani začátek, ani konec, chybí mu jednota místa, času a děje, nemá řešení ani předem napsaný závěr. Rozpadá se na místo toho na epizody bez příčin a důsledků. Ten spektakl se musí konstruovat v průběhu hry, musí se stavět cihlička po cihličce z toho materiálu, který má k dispozici. A tak tedy jediná zajímavá a jediná smysluplná otázka zní: jak je možné, že se to děje – a děje se to stále znova a znova – bez překladatele a scénáře? V sociologické vizi Simmelově nebylo místa pro „společnost“: Simmel hledal tajemství *zespolečenšťování*. Simmelova sociologie mluví o umění budovat, spíše než o velké, náročné harmonii realizovaných či jen na archu papíru zůstavených architektonických projektů. Simmel stanovil neomylnou diagnózu konce „univerzální lidské přirozenosti, jež ve fázi *Sturm und Drang Periode modernity* zdůvodňovala, ospravedlňovala a legitimizovala útoky proti rozrůzněnosti a znovu se opakující pokusy skoncovat s jinakostí. („Zdokonalení lidé“, jejichž objevení se očekávalo, jakmile budou zrušeny vazby, jež svazují lidský úděl, „se nebudou moci navzájem lišit“, protože „budou dokonalí“, jediné, čeho je třeba, je osvobození člověka „individualizovaného empirickými vlastnostmi, sociální pozicí a nahodilými událostmi“ od „vlivů a zvrátů dějin, jež narušují jeho hlubinnou podstatu“ – pak „se může objevit konečně člověk jako takový“). Simmel si také daleko dříve než většina ostatních povšimnul, že skutečnost moderního života se vysmívala snění o takovéto totalizaci, ba co více – tyto sny samy logikou vlastní realizace své

naplnění mařily. Pod univerzalizačním tlakem se lidský úděl rozvíjel ve směru přesně opačném než stanovil plán: v běhu moderní doby individuuum hledá svou bytnost, trvalý a jednoznačný opěrný bod. Potřebuje takový referenční bod stále rychleji, protože se bezpříkladně rozšiřují teoretické i praktické perspektivy, ale i komplikace života a také proto, že jej nedokáže již najít nikde jinde než v sobě samotném. Všechny vztahy s jinými jsou proto sotva víc než jen zastavením na cestě, která vede individuuum k sobě samotnému. A platí to bez ohledu na to, zda se individuuum principiálně identifikuje s jinými, protože stále ještě potřebuje oporu, jestliže je odkázáno na vlastní síly, či zda je dost silné na to, aby snášelo osamoceně svou odlišnost, kdy tedy dav pro něj existuje jen proto, aby mohlo chápat jiné jako míru vlastní nepřízřivobenosti a individuality vlastního světa.

Jak je možné předat lidskou zkušenost? A co má být předáno? Jak může být vědění, které „objektivizuje“ obsahy subjektivního rozumu, osvojeno jiným rozumem v jeho originální subjektivitě? Tyto otázky se nám zdají známé. Jsme ochotni v nich rozpoznat denní řád světa, v němž žijeme, světa „pozdě moderního“ či „postmoderního“. Sociologická expedice Georga Simmela k nim zamířila mnohem dříve, než se staly dnešním každodenním chlebem. Simmel udělal to, co děláme dnes všichni, pouze to provedl o půlstoletí dříve: učinil tajemství komunikace a porozumění mezi *různými* formami života ohniskem svého zájmu a osou rekonstrukce procesu zespolečenštění.

Simmel napsal: „Druhem porozumění, které by bylo bezprostředním důsledkem jednolitě podstaty obou rozumů, by byla určitá forma čtení myšlenek, telepatie. Anebo by takové porozumění vyžadovalo předzjednanou harmonii rozumů“. Protože však zjevení, telepatie ani přítomnost předzjednané harmonie nejsou příliš pravděpodobné, komunikace mezi rozumy musí zahrnovat komplikované procesy šifrování a dešifrování, především však překládání, tlumočení. Pro komplikovanost těchto procesů komunikace dost možná nedosáhne stanoveného cíle: zůstanou zbytky neodhalených významů a touha po úplném překladu nebude nikdy naplněna. „A tak tedy vzniká typická problémová situace moderního člověka: pocit obklíčenosti obrovským množstvím kulturních elementů, jež pro něho nejsou bezvýznamné, ale konec konců ani významné“. Simmel právě v této rozpornosti postřehl osud člověka vrženého do moderního údělu. Došel (nebo byl dohnán?) k tomuto odhalení dříve než naprostá většina jeho současníků. A za to všechno si Simmela vážím. A v tom všem se jej snažím svým trošku bezradným způsobem následovat.

9. V nejslavnější české básni nejvýznamnějšího českého romantického básníka Karla Hynka Máchy se čte tento verš:

*Vidiš-li poutníka an dlouhou lučinou  
spěchá ku cíli než červánky pomínou?  
Tohoto poutníka nespátří zrak tvůj nikdy, už nikdy, až zajde za onou  
v obzoru skalinou.*

*Myslíte, že Máchův romantický poutník je poutníkem Vašich studií?*

Jsou to opravdu pěkné verše a děkuji Vám, že jsem se s nimi mohl seznámit. Máchův poutník je alegorií života – s cílem, ale v bezmezném prostoru, je to *budoucnost*, která *pomíjí*. Je ale také alegorií lásky, jež se stejně jako život celá skládá z budoucnosti – až do chvíle, kdy je již celá budoucnost pouze minulostí. Ta alegorie osobního času je ale necitlivá k času historickému. Platí dnes stejně, jako platila před stem či dvěma sty lety... Psal jsem o poutníkovi, který je v historickém čase více usazen, o moderním pout-

níkovi, u něhož mě zajímalo především to, čím se lišil od svého dnešního vydání (či dnešní své karikatury) – od turisty a tuláka. A odlišoval se především tím, že si na svém putování stanovil vzdálené cíle a každý den poměřoval tím, jak se vzdálenost, která jej dělila od cíle, zkracovala. Turista si vzdálené cíle neklade, jeho budoucnost sahá nanejvýše k zítřku či k příštímu týdnu a její proměna v minulost je vepsána do jeho plánů (musí odejít do minulosti, aby se dostávalo času k následujícím cestám, jejichž cíl se předem určit a předvídat nedá). A tulák si vůbec směr svého potulování nevolí, jako plankton zmítaný mořem jde tam, kam ho vlny nesou. Je-li Máchův poutník metaforou života a lásky, pak je třeba se zamýšlet i nad tím, čeho nás ona proměna moderního poutníka v postmoderního turistu a tuláka zbavuje a jaké naděje a šance nabízí lásce...

*10. A na závěr snad dovolíte otázku sice velice obvyklou, ale pro nás rozhodně nezažimavou: Co právě čtete a co právě píšete? (A jak to proboha všechno stihnete?)*

Ne, to opravdu není nudná otázka, spíše naopak, je inspirující. Zřídka kdy v našem životě máme čas na to, abychom se pozastavili, rozhlédli kolem sebe a vydali počet z toho, co jsme činili.

Co tedy píšu? V mém věku, drazí přátelé moji, již není „projektů“. Projekty se počítají na léta a vstoupíte-li do své osmé desítky let, myslí se v týdnech a měsících... Píšu tedy o tom, co mě vzrušuje nebo pobuřuje – píšu, abych sám sobě vysvětlil to, čemu nerozumím, nebo ze strachu, že se toho v životě sice povědělo tolik, ale to, co je skutečně důležité a snad dokonce nejdůležitější, zůstalo opominuto. Témata se mění – je jich v životě příliš mnoho, život jimi nešetří. Rodí se ale většinou z otázek, jimiž mě přímo zaplavují moji posluchači, zejména mladí studenti, kteří jsou mnoha věcmi zneklidněni a s mnohým snad právem nespokojeni. A protože se snažím k jejich problémům „postavit čelem“, uvědomuji si, kolik nejasností je ještě v tom, co se mi zdávalo jasné, a kolik toho je třeba se ještě dozvědět a znovu promyslet. A tak se téma střídá s tématem a nic mi tolik nechybí, jako čas, který bych jim mohl věnovat! A potřebuji samozřejmě mnohem více času na to, abych četl, poslouchal hudbu, chodil na výstavy, díval se na filmy. Jak říká kdesi Hemingway – je čas lovení ryb a je čas sušení sítí... Umění dnes proniklo do života (mluví se o estetizaci světa, já sám se spíše přikláním k tomu, aby se mluvilo o vzájemném prostupování, o prolínání umění a světa) a žádný sociolog nemůže umění zlehčovat, nemluvě již o sociologovi kultury, za něhož se možná trochu neskromně pokládám. Mnoho podnětů k přemýšlení mi nabídlo moderní výtvarné umění. V jednom Mondrianově či Magrittově, Kieferově či Warholově obraze, v jedné novele Borghesově nebo verších Jabesových nacházím nezřídka více informací o světě a více podnětů k přemýšlení než v tuctu filozofických či sociologických rozprav. Ale zůstává ke čtení samozřejmě mnoho textů tradičního typu, prací filozofů a sociálních myslitelů, ačkoliv nikoliv nutně nejmódnějších a nejvěhlasnějších. Velkým zážitkem mi naposledy byly sebrané spisy Castoriadisovy, filozofické rozpravy Odo Marquarda či E. M. Ciorana – ale i málo známé, nicméně velice hluboké studie Knuda Logstrup, Henninga Becha, Cezara Wodzinského, Anny Žukové nebo Alfreda Holborga. Čím více se snažím zbylý mi čas přísně naplánovat, tím jasněji vidím, jak velkou úlohu v lidském životopise hrají šťastné nálezy i nešťastné ztráty (zvláště pokud jedno jsou) a samozřejmě náhoda – setkat se s tou správnou knížkou, jít na dobrou výstavu... Osud je moudřejší než nejmoudřejší plánovač. Je ale také mnohem bezohlednější a nešetrnější.

*Připravili a přeložili (do angličtiny a z polštiny) Miloslav Petrusek a Irena Reifová*