VI.

SOCIOLOGICKÁ PERSPEKTIVA – SPOLEČNOST JAKO DRAMA

Jestliže se pokus sdělit náplň předcházejících dvou kapitol podařil, může nyní čtenář pociťovat jakousi sociologickou klaustrofobii. Bezpochyby má morální právo požadovat od autora určitou útěchu ve formě potvrzení lidské svobody navzdory různým sociálním determinantám. Takové potvrzení však v rámci sociologické argumentace přináší apriorní obtíže. Než budeme moci pokračovat, musíme se o těchto obtížích stručně zmínit.

Svoboda není přístupná empirickému pozorování. Přesněji řečeno, zatímco svobodu můžeme zakoušet jako jistotu stejně jako nějaké empirické danosti, není ji možno žádnými vědeckými metodami dokázat. Chceme-li následovat Kanta, můžeme také říci, že svoboda není dokazatelná racionálně, to znamená, že nemůže být ověřitelná filozofickými metodami založenými na operacích čistého rozumu. Zde zůstaneme u otázky empirické ověřitelnosti: nezachytitelnost svobody vzhledem k vědeckému chápání nespočívá ani tak v nevyslovitelné záhadnosti tohoto jevu (konec konců svoboda může být záhadná, ale se záhadností se přece setkáváme každý den), jako v přísně omezeném rozsahu vědeckých metod. Empirická věda se pohybuje v rámci určitých předpokladů a jeden z nich je univerzální kauzalita. O každém objektu vědeckého zkoumání se předpokládá, že má nějakou předcházející příčinu. Nějaký objekt nebo nějaká událost, které *jsou* svou vlastní příčinou, leží mimo svět vědeckého dis-

kurzu. Ale svoboda má přesně tuto povahu. Z tohoto důvodu nám o jevu, který by se dal označit za svobodný, jakkoli důkladné vědecké zkoumání nemůže nikdy nic odhalit. Ať se subjektivnímu vědomí jedince jeví jako svobodné cokoli, ve vědeckém rámci to bude mít místo jen jako článek v kauzálním řetězci.

Svoboda a kauzalita nejsou z logického hlediska kontradiktorické pojmy. Jsou to však pojmy, které patří k nesourodým referenčním rámcům. Je proto marné očekávat, že vědecké metody budou schopny ohalit svobodu nějakou procedurou eliminace, která by vršila jednu příčinu na druhou, dokud by se nedospělo k nějakému poslednímu fenoménu, o němž by se mohlo zdát, že žádnou příčinu nemá, a může být tedy prohlášen za svobodný. Svoboda není tím, co nemá příčinu. Podobně nemůžeme dospět ke svobodě zkoumáním případů, v nichž selhává vědecké předvídání. Svoboda nespočívá ani v nepředvídatelnosti. Na to poukázal Max Weber, když napsal, že kdyby tomu tak bylo, nejsvobodnějším člověkem by byl šílenec. Jedinec, který si uvědomuje svou svobodu, se nenachází vně kauzálního světa, ale spíše pociťuje svou schopnost volby jako velmi zvláštní kategorii příčiny odlišné od jiných příčin, s nimiž musí počítat. Tento rozdíl však nespadá do oblasti vědeckého důkazu.

Zde nám může pomoci analogie. Stejně jako nejsou kontradiktorické, ale jsou spíše nesourodé pojmy svoboda a kauzalita, je tomu tak i s užitečností a krásou. Ani tyto dva pojmy se navzájem logicky nevylučují. Není však možné potvrdit, že skutečnost odpovídá jednomu z nich, tím, že prokážeme realitu druhého. Je možné najít určitý předmět, například kus nábytku, a přesvědčivě doložit, že je pro lidský život užitečný – k sezení, spaní nebo k čemukoli jinému. Ale bez ohledu na to, jakou užitečnost tu dokážeme, nepřiblížíme se odpovědi na otázku, zda židle, stůl nebo postel jsou krásné. Jinými slovy, diskurzy utilitárního a estetického světa jsou naprosto nesouměřitelné.

Pokud jde o metody sociálních věd, setkáváme se v nich se způsobem myšlení, který a priori předpokládá, že lidský svět je kauzálně uzavřeným systémem. Budeme-li metodu pojímat jinak, přestane být

vědecká. Svoboda jako zvláštní druh příčiny je z tohoto apriorního systému vyloučena. Ve vztahu k sociálním jevům musí sociální vědec předpokládat nekonečný regres příčin, z nichž žádné nelze připsat nějaký privilegovaný ontologický status. Nemůže-li nějaký jev kauzálně vysvětlit jedním souborem sociologických kategorií, zkusí to jiným. Neuspokojí-li ho politické příčiny, pomůže si ekonomickými. A jestliže se k vysvětlení daného jevu nezdá vhodný ani celý pojmový aparát sociologie, může se obrátit k jinému, jako je psychologický nebo biologický. Ale i když to udělá, stále se bude pohybovat v univerzu vědy – objeví nové pořadí příčin, ale nikde se nesetká se svobodou. Neexistuje způsob, jak by ten či onen člověk mohl vnímat svobodu, kromě subjektivní vnitřní jistoty, která se rozplyne, jakmile na ni zaútočí nástroje vědecké analýzy.

Není nic vzdálenějšího záměrům autora, než vystoupit s obhajobou pozitivistického kréda, jež je stále ještě módní mezi některými americkými sociálními vědci, kteří věří jen v ty fragmenty reality, které lze uchopit vědecky. Takový pozitivismus téměř nezvratně ústí do té či oné formy intelektuálního barbarství, jak se to skvěle ukázalo na nedávné historii behavioristické psychologie v Americe. Nicméně aby se nám intelektuální výživa beznadějně neznečistila, musí být košer – nesmíme nalít mléko subjektivního pocitu na maso vědecké interpretace. Takové oddělování neznamená, že si nemůžeme vychutnat obě poživatiny, jen je nesmíme jíst v jednom jídle.

Z toho plyne, že pokud bychom chtěli naši diskusi striktně udržet v sociologickém referenčním rámci, tedy v oblasti vědy, o svobodě bychom vůbec nemohli hovořit. Museli bychom pak ponechat na čtenáři a jeho vlastních prostředcích, aby se vymanil ze svého klaustrofobického hlediska. Naštěstí se tyto řádky neobjeví v žádném sociologickém časopise ani nebudou citovány na slavnostní oborové konferenci, a proto nemusíme být tak asketičtí, jak tomu v takových případech bývá. Místo toho budeme postupovat dvěma směry. Za prvé, zůstaneme stále v rámci modelu lidské existence, který nám nabízí sociologická perspektiva, a pokusíme se ukázat, že jak vnější, tak

vnitřní kontroly nemusí být tak nepřekonatelné, jak jsme je dosud vykreslili. Za druhé, vystoupíme z úzce vědeckého referenčního rámce a *postulujeme* realitu svobody, načež se pokusíme ukázat, jak vypadá sociologický model ze stanoviska tohoto postulátu. V prvém směru obohatíme naši sociologickou perspektivu dalšími pohledy. V druhém se pokusíme získat *na* tuto sociologickou perspektivu nějaký obecně lidský pohled.

Vraťme se k bodu naší argumentace z konce předcházející kapitoly, kde jsme tvrdili, že k tomu, abychom se dostali do sociálního vězení, je nutná naše spolupráce. Jaká je povaha této spolupráce? Jednou z možností, jak odpovědět na tuto otázku, je využít ještě jednou Thomasův pojem definice situace. Můžeme pak prohlásit, že ať už jsou vnější a vnitřní tlaky společnosti jakékoli, ve většině případů musíme my sami být přinejmenším spoluurčovateli dané sociální situace. A ať už je předchozí historie nějaké konkrétní definice jakákoli, my sami jsme přizváni ke spolupráci při jejím udržování. Avšak jinou možností, jak odpovědět na výše položenou otázku, je obrátit se k jinému systému sociologické konceptualizace, totiž k systému Maxe Webera. Domníváme se, že v tomto bodě může Weberův přístup posloužit jako potřebná protiváha Durkheimova pohledu na sociální existenci.

Když Talcott Parsons srovnával Weberovu sociologii s jinými přístupy, nazval ji „voluntaristickou". I když je Weberova koncepce vědecké metodologie příliš vzdálená kantovské, než aby umožnila zavést do jeho systému představu svobody, Parsonsonovo označení vhodně vystihuje Weberův důraz na intencionalitu sociálního jednání oproti Durkheimovu nezájmu o tuto dimenzi. Jak jsme viděli, Durkheim zdůrazňoval externalitu, objektivitu, „věcnou" povahu sociální reality (člověk je téměř v pokušení užít zde scholastický pojem „esence"). Weber oproti tomu vždy vyzdvihoval subjektivní významy, intence a interpretace, které vnášejí do každé sociální situace její účastníci. Weber samozřejmě také připomíná, že to, co se nakonec ve společnosti stane, může být velmi odlišné od toho, co jednající mínili nebo

zamýšleli. Tvrdí však, že pro správné sociologické porozumění (odborně označované pojmem *Verstehen*, který byl převzat i do výraziva sociologů z jiných zemí než Německo) je zapotřebí vzít v úvahu i celý tento subjektivní rozměr. Sociologické porozumění tedy zahrnuje i interpretaci významů, které jsou ve společnosti přítomny.

Z tohoto hlediska je každá sociální situace vystavěna z přediva významů, které do ní vnesli jednotliví účastníci. Je samozřejmé, že v situaci, jejíž význam je pevně ustaven tradicí a obecným souhlasem, nemůže jednotlivec nabídkou odchylné definice mnoho dosáhnout. Přinejmenším se však může od této situace odcizit. Možnost okrajové existence ve společnosti je vždy znamením toho, že obecně schvalované významy nejsou již ve své donucovací schopnosti všemocné. Mnohem zajímavější jsou však ty případy, kdy se jednotlivcům podaří získat dostatečný počet následovníků, aby své odchylné interpretace světa prosadili – alespoň v kruhu svých přívrženců.

Tuto možnost překonat „samozřejmý svět" společnosti rozvíjí Weber v teorii charizmatu. Termín charizma je odvozen z Nového zákona (kde je ovšem použit ve velmi odlišném smyslu) a označuje sociální autoritu, která se nezakládá ani na tradici, ani na legálnosti, ale spíše na mimořádném vlivu individuálního vůdce. Prototypem charizmatického vůdce je náboženský prorok, který vzdoruje zavedenému řádu věcí ve jménu absolutní autority, která je mu udělena božským úradkem. Můžeme zde vzpomenout na takové historické postavy, jako byli Buddha, Ježíš nebo Mohamed. Charizma se však může projevit ve světských oblastech života, zvláště pak v politice. Zde můžeme uvést takové osobnosti, jako byli Caesar a Napoleon. Paradigmatickou formu projevu takové charizmatické autority, která se staví proti zavedenému řádu, můžeme najít v mnohokrát opakovaném výroku Ježíše „slyšeli jste říkat... ale já pravím vám". V tomto „ale" spočívá požadavek na oprávněnou změnu všeho, co bylo dosud považováno za závazné. Charizma tak obvykle představuje děsivě prudké zpochybnění moci předurčení. Nahrazuje staré významy novými a radikálně mění a nově definuje předpoklady lidské existence.

Charizma nesmí být pojímáno jako nějaký druh zázraku, který se objevuje bez vztahu k tomu, co se stalo předtím, nebo k sociálnímu kontextu. V historii není nic, co by nemělo pouta s minulostí. Kromě toho, pokud sledujeme rozvinutí Weberovy teorie charizmatu do větších podrobností, mimořádná vášnivost charizmatického hnutí zřídka přetrvává déle než jednu generaci. Charizma se zpravidla, jak to nazval Weber, „rutinizuje" a začleňuje se do společenských struktur v méně radikálních formách. Za proroky následují papežové, za revolucionáři úředníci. Když přejde velký otřes náboženské nebo politické revoluce a lidé začnou žít usazeným životem v domněle novém řádu, vždy se ukáže, že změny nebyly tak radikální, jak se to zprvu jevilo. Když buřičská horlivost začne chladnout, nabudou vrchu ekonomické zájmy a politické ambice. Opět se potvrzují staré zvyky a řád vytvořený charizmatickou revolucí začíná získávat znepokojující podobnosti s *ancien régime*, který byl svržen s takovým násilím. V závislosti na zastávaných hodnotách může tento fakt člověka zarmucovat nebo těšit. Nás zde však nezajímá dalekosáhlá slabost historických rebelií, ale především jejich možnost.

V této souvislosti stojí za zmínku, že Weber považoval charizma za jednu ze základních hybných sil dějin navzdory jasnému vědomí, že se vždy jedná o velmi krátkodobý jev. Ať se v průběhu „rutinizace" charizmatu objeví jakékoli množství starých vzorců, svět už není nikdy zcela týž. I když změna byla mnohem menší, než revolucionáři doufali nebo očekávali, nebyla až tak malá. Někdy se až po dlouhé době ukáže, jak hluboké změny proběhly. To je zase důvod, proč historicky ztroskotaly téměř všechny pokusy o totální kontrarevoluci, jak to vidíme například na Tridentském koncilu nebo Vídeňském kongresu. Poučení, které z toho pro naši sociologickou perspektivu můžeme vyvodit, je prosté, téměř jako otřepaná fráze, nicméně pro vyváženější obraz významné: leviathanovo předurčení je možno účinně zpochybnit. Tutéž věc jde v rámci naší dřívější diskuse vyjádřit negativně: historii můžeme svoji spolupráci odepřít.

Dojem neúprosnosti, který vyvolávají názory Durkheima a podobných myslitelů, pochází částečně z toho, že nevěnovali dostatečnou pozornost samotnému historickému procesu. Žádná sociální struktura, ať se současníkům jeví jakkoli stabilní, neměla tuto stabilitu a masivnost od počátku. V tomto ohledu byl každý z jejich význačných rysů utkán lidmi, ať už to byli charizmatičtí vizionáři, chytří darebáci, dobyvační hrdinové nebo jen jednotlivci v mocenských pozicích, kteří přišli na něco, co se jim zdálo lepším způsobem, jak ukázat, kdo tu hraje prim. Protože všechny sociální systémy byly vytvořeny lidmi, vyplývá z toho, že je lidé mohou také měnit. Jedno z omezení výše uváděných názorů na společnost (které, jak je třeba znovu zdůraznit, nám podávají sociální realitu ve správné perspektivě), je tedy v tom, že v jejich referenčním rámci je obtížné vysvětlit změnu. Historická orientace weberovského přístupu tedy zjednává vyváženost.

Durkheimovský a weberovský pohled na společnost se nevylučují. Jsou protichůdné jen v tom, že se zaměřují na odlišné aspekty sociální reality. Zcela správně říkáme, že společnost je objektivním faktem, který nás k něčemu nutí, a dokonce nás vytváří. Je však také správné říci, že naše vlastní smysluplná jednání pomáhají udržet společenskou budovu a příležitostně ji mohou měnit. Tato dvě tvrzení obsahují paradox sociální existence: společnost nás sice určuje, ale je zase určována námi. Na tento paradox jsme nepřímo poukázali již v souvislosti s naším srozuměním a spoluprací se společností. Jakmile pojímáme společnost tímto způsobem, jeví se mnohem křehčí, než se jevila z jiného hlediska. Potřebujeme uznání společnosti, abychom byli lidmi, měli nějakou představu o sobě a nějakou identitu. Společnost však potřebuje uznání mnoha lidí, jako jsme my, aby vůbec existovala. Jinými slovy, nejsme to jenom my sami, ale i společnost, která existuje díky svému vymezení. Zda naše odmítnutí uznat konkrétní sociální realitu bude mít nějaký účinek, bude záviset na našem sociálním umístění. Otrokovi mnoho nepomůže, odmítne-li uznat své zotročení. Jinou věcí je, odmítne-li to uznat některý z pánů. Otrokář-

ské systémy vždy na takové výzvy reagovaly násilím, i když vycházely od jejich nejbědnějších obětí. Zdá se, že tak jako ve společnosti neexistuje žádná totální moc, neexistuje ani totální bezmoc. Vládci společnosti tento fakt poznali, a podle toho přizpůsobují svou kontrolu.

Z toho vyplývá, že systémy kontroly mají neustálou potřebu svého potvrzování a znovupotvrzování od těch, které mají kontrolovat. Toto potvrzení je možné odmítnout řadou způsobů. Každý z nich představuje pro oficiálně vymezenou společnost hrozbu. Možnosti, které zde přicházejí v úvahu jsou transformace, odstup a manipulace.

Naše pojednání o charizmatu již naznačilo, jakým způsobem může probíhat transformace sociálních určení. Charizma samozřejmě není jediným způsobem, jak se dá transformace společnosti vyvolat. Každý proces sociální změny je však spojen s novými definicemi reality. Každá taková redefinice znamená, že někdo začíná působit proti očekáváním, která jsou na něj kladena podle staré definice. Pán očekává od svého otroka úklonu, a místo toho dostane pěstí do tváře. Zda při tom budeme mluvit o individuální „deviaci" či sociální „dezorganizaci", abychom zde užili obvyklých sociologických termínů, bude záležet na tom, jak jsou takové incidenty časté. Odmítá-li jednotlivec uznat sociální definici ekonomických práv, máme co dělat se zločinem, totiž s takovým deviantním jednáním, které je uváděno ve statistikách FBI pod záhlavím „zločiny proti vlastnictví". Když však politicky vedené masy odmítnou totéž, máme co dělat s revolucí (ať je to ustavení socialistického řádu, nebo v mírnější formě radikálně nového daňového systému). Sociologické rozdíly mezi individuální deviací, jako je zločin, a masovou dezorganizací a reorganizací celého sociálního systému, jako je revoluce, jsou zřejmé. Vzhledem k naší argumentaci jsou však důležité obě dvě kategorie, protože ukazují možnost odporu proti vnějším a (nutně) také vnitřním kontrolám. Když zkoumáme revoluce, shledáváme, že vnějším aktům proti starému řádu vždy předcházela dezintegrace vnitřní poslušnosti a loajality. Obrazy králů se kymácejí dříve než jejich trůny. Jak ukázal Albert Salomon, tato destrukce představ lidí o jejich vládcích může

být doložena aférou s královniným náhrdelníkem před francouzskou revolucí a případem Rasputina před revolucí ruskou. Stejně tak v probíhající vzpouře jižanských černochů proti systému segregace v naší době předcházel dlouhý proces, v němž se staré definice jejich rolí v celém národě zdiskreditovaly a byly zničeny i v jejich vlastním myšlení (proces, v němž mimochodem sociální vědci včetně jižanských sehráli ne nevýznamnou roli). Jinými slovy, dlouho před tím, než jsou sociální systémy násilně odstraněny, jsou pohrdáním zbaveny své ideologické opory. Odmítnutí definice sociálních norem a tvoření definice nové a protikladné je vždy potenciálně revoluční.

Můžeme však pozorovat daleko běžnější případy, v nichž mohou být konkrétní sociální situace transformovány nebo alespoň sabotovány skrze odmítnutí jejich předchozí definice. Smíme-li zde využít poněkud nevědeckého odkazu, uveďme si jako vynikajícího průvodce po subtilním umění sociální sabotáže dílo anglického humoristy Stephena Pottera. Techniku znovudefinování situace v protikladu k obecným očekáváním nazývá Potter „pletihra" (v originále *ploy* – něco mezi pletichou a spiknutím /*plot*/ a hrou /*play*/). V takovéto „pletihře" jsou ostatní účastníci zastiženi bez ochrany a zjišťují, že jsou neschopni protiútoku. Pacient, který vytíží doktorovu telefonní linku tak, že jeho konzultační místnost změní na obchodní kancelář, americký turista v Anglii, který poučuje svého anglického hostitele o londýnských památkách, soused rodiny, který ji v neděli ráno potrápí tím, že naznačí svou ezoterickou náboženskou preferenci, která mu nedovoluje připojit se k ní při návštěvě kostela – to vše jsou příklady toho, co bychom mohli nazvat úspěšnou mikrosociologickou sabotáží, která je sice nicotná ve srovnání s prométheovskou *bouleversements* velkého revolucionáře, nicméně odhalující vnitřní nestabilitu sociálního tkaniva. Jestliže to čtenáři jeho morální předsudky dovolí, může si snadno ověřit účinnost potterovské techniky sociální demontáže (která může být příhodně nazvána – s náležitou omluvou k Madison Avenue – inženýrstvím nekonformity). Ať předstírá, že je tolerantní, ale neústupný abstinent na newyorském večírku nebo zasvě-

cenec nějakého mystického kultu na pikniku metodistické církve nebo psychoanalytik na obědě s podnikateli – v každém případě zcela pravděpodobně shledá, že dramatická postava, která nezapadá do scénáře, vážně ohrozí role těch, kteří k dané hře patří. Takovéto zkušenosti mohou vést k náhlému zvratu v pohledu na společnost – od stísňující představy budovy z masivní žuly k obrazu kašírovaného domku pro panenky. Taková metamorfóza může být pro lidi, kteří měli doposud ve stabilitu a správný chod společnosti velkou důvěru, znepokojující, ale zároveň může mít velmi osvobozující účinek na ty, kdo ve společnosti vidí spíše obra, který jim sedí na ramenou a nemusí se k nim vůbec chovat přátelsky. Je povzbudivé zjistit, že obr trpí nervovým tikem.

Nemůže-li člověk společnost přetvořit nebo sabotovat, může se od ní vnitřně distancovat. Odstup od společnosti je metodou odporu vůči sociálním kontrolám přinejmenším od doby Lao-c' a do teorie odporu ho zahrnuli už stoikové. Člověk který se stahuje ze sociální scény do klidu své náboženské, intelektuální nebo umělecké sféry, si samozřejmě do tohoto dobrovolného exilu přináší jazyk, identitu a zásobu poznatků, které původně získal z rukou společnosti. Nicméně je možné, i když často za značnou psychickou cenu, budovat si vlastní věž ze slonoviny, v níž se dá každodenní očekávání společnosti téměř úplně ignorovat. Jestliže se mu to daří, je intelektuální ráz této věže stále více určován jím samotným na úkor ideologií okolního sociálního systému. Najde-li ostatní, kteří se k takovému podniku připojí, může vytvořit ve velmi reálném smyslu jakousi protispolečnost, jejíž vztahy s druhou, „legitimní" společností mohou být omezeny na diplomatické minimum. V takovém případě může být psychická zátěž takového odloučení do značné míry minimalizována.

Protispolečnosti tohoto typu, vytvořené na bázi odchylných a svébytných definicí, existují ve formě sekt, kultů, „uzavřených kroužků" nebo jiných skupin, které sociologové nazývají subkulturami. Jestliže bychom chtěli ještě zdůraznit normativní a kognitivní vydělenost takových skupin, nabízel by se jako vhodný termín subsvět. Přizpůsobíme-li si výrok, kterým Carl Mayer výstižně popsal sociální pova-

hu náboženského sektářství, subsvět existuje jako ostrov odchylných významů v moři společnosti. Jedinec, který vstupuje do takového subsvěta zvenčí, pocítí velmi intenzivně, že vstupuje do zcela jiného diskurzivního univerza. Výstřední religiozita, rozvratná politika, nekonvenční sexualita, nelegální požitky – cokoli z toho je schopno vytvořit nějaký subsvět, který je pečlivě chráněn před účinky jak fyzické, tak ideologické kontroly širší společnosti. Moderní americké město tak může obsahovat před veřejností dobře ukryté podzemní světy teozofů, trockistů, homosexuálů nebo narkomanů, kteří mluví svým vlastním jazykem a v jeho pojmech budují svět, který je významově nekonečně vzdálený světu jejich spoluobčanů. Anonymita a svoboda pohybu v moderním městském životě budování takových subsvětů velmi usnadňuje.

Je však důležité zdůraznit, že i méně rebelantské myšlenkové konstrukce mohou jedince do značné míry osvobozovat od určujícího systému jeho společnosti. Člověk, který se ve svém životě vášnivě věnuje studiu čisté matematiky, teoretické fyziky, asyrologie nebo zoroastrismu, pokud si nějak zajistí, aby při uspokojování svých zájmů ekonomicky přežil, si může dovolit věnovat běžným společenským požadavkům jen minimální pozornost. Ještě důležitější je, že směry myšlení, kterými ho tato diskurzivní univerza přirozeně vedou, mu získávají vysoký stupeň autonomie vůči běžným intelektuálním vzorcům, které konstituují světový názor jeho společnosti. Mohli bychom si zde připomenout přípitek pronášený na shromážděních matematiků: „Na čistou matematiku – ať není nikdy nikomu k užitku!“ Na rozdíl od příkladů uvedených výše tento typ subsvětů nevzniká z protestu proti společnosti jako takové, nicméně vede stejně tak k autonomnímu intelektuálnímu univerzu, v němž může jednotlivec existovat téměř v olympské odloučenosti. Jinak vzato, lidé si mohou – sami nebo ve skupinách – vytvářet své vlastní světy, a tak se odloučit od světa, v němž byli původně socializováni.

Diskuse o umění „pletihry“ nás již přivedla blízko k třetímu hlavnímu způsobu úniku od tyranie společnosti, totiž k manipulaci. Zde

se jedinec nesnaží transformovat sociální struktury nebo se od nich oddělit. Spíše je záměrně využívá způsobem, který jejich legitimní strážci nepředvídali, a prosekává si tak cestu sociální džunglí ve shodě s vlastními cíli. Názorné příklady toho, jak je možné „obelstít systém", tj. využít jej způsobem, s nímž se v oficiálních provozních postupech nepočítalo, nám dal ve své analýze světa „chovanců" (ať už v ústavech pro mentálně postižené, ve vězeních nebo v jiných donucovacích institucích) Erving Goffman. Trestanec, který pracuje ve vězeňské prádelně a využívá jejího zařízení k vyprání vlastních ponožek, pacient, který získal přístup k služebnímu telefonu, jen aby mohl předávat osobní zprávy, voják, který si zařídil dopravu svých přítelkyň vojenskými vozidly – ti všichni „obelstili systém", a vyhlásili tak vlastní relativní nezávislost na jeho tyranizujících požadavcích. Bylo by unáhlené okamžitě odbýt takové manipulace jako žalostný a neúčinný pokus o vzpouru. Existují poučné případy, kdy seržanti přidělení k motorovému parku úspěšně prováželi do kasáren prostitutky nebo kdy pacienti nemocnice používali její úřední komunikační centrálu k podávání sázek, a tyto jakoby podzemní aktivity probíhaly po dlouhou dobu. Sociologie průmyslu uvádí řadu příkladů, jak dělníci využívali oficiální organizaci továrny pro deviantní záměry, které byly někdy v přímém rozporu se záměry vedení.

Vynalézaví lidé jsou schopni přelstít a rozvrátit i nejpropracovanější kontrolní systémy, a to je osvěžující protilátka na sociologickou depresi. Jako hledání úlevy od sociologického determinismu můžeme vysvětlit i sympatie a obdiv, které často pociťujeme vůči podvodníkovi, hochštaplerovi nebo šarlatánovi (i když jen pokud to nejsme my, kdo byl podveden). Takoví jedinci symbolizují sociální machiavelismus, který pronikavě nahlíží fungování společnosti a nezatížený iluzemi pak nachází způsob, jak s ní manipulovat pro své cíle. V literatuře existují postavy jako Lafcadio André Gida nebo Felix Krull Thomase Manna, které jsou ilustrací této fascinace. Ve skutečném životě bychom mohli poukázat na lidi, jako byl Ferdinand Waldo Demara Jr., který dlouho s úspěchem předstíral tak respektované so-

ciální identity, jako je profesor, důstojník, penolog a dokonce chirurg, a napálil tak dlouhou řadu významných odborníků z různých oblastí, kteří ho přijímali jako svého kolegu. Když pozorujeme podvodníka, který se vžívá do různých rolí z úctyhodné společnosti, nutně to v nás vyvolává nepříjemný dojem, že ti, kdo obdrželi tyto role „legitimně", mohli získat svůj status postupy, které se zase až tak moc neliší od postupů jeho. A jestliže známe podfukářství, klamání a (opět Potterovým výrazem) „šplhavost" po zádech druhého, které vstupují například do profesní kariéry, mohli bychom dospět nebezpečně blízko k závěru, že společnost je podvod od samého počátku. Tak či onak jsme všichni podvodníky. Hlupák se vydává za vzdělance, gauner za poctivce, skeptik za věřícího – a žádná normální univerzita by nemohla existovat bez prvního, žádná firma bez druhého a žádná církev bez třetího.

V této souvislosti je užitečný jiný pojem vypracovaný Goffmanem, totiž „odstup od role". Goffman tím míní ironické hraní role, bez naplnění jejího skutečného významu a se skrývaným záměrem. Tento jev bude vytvářet každá silně donucující situace. Podřízený „domorodec" hraje to, co od něj *pukka sahib* očekává, ale plánuje den, kdy všem bílým podřízne hrdlo. Černošský sluha hraje roli zesměšňujícího se klauna a odvedenec roli vždy vzorně upraveného militantního fanatika, ale oba chovají postranní myšlenky, které jsou diametrálně v rozporu s mytologií, jež propůjčuje jejich roli význam a kterou vnitřně odmítají. Tento druh obojakosti, jak zdůrazňuje Goffman, je jediným způsobem, jak si v takových situacích udržet vědomí lidské důstojnosti. Goffmanův pojem však může být využit v mnohem širší míře pro všechny případy, kdy je role předváděna záměrně a bez vnitřního ztotožnění, jinými slovy kde si aktér utvořil vnitřní odstup mezi hraním role a svým vědomím. Takové případy jsou pro sociologický pohled nanejvýš důležité, protože představují odklon od vzorců normality, v níž, jak jsme již řekli, se role hrají nereflektovaně, jako bezprostřední a téměř automatická odpověď na očekávání situace. Zde je mlha vědomí náhle rozptýlena. V mnoha případech to nemusí ovliv-

nit viditelný průběh událostí, avšak vytváří to kvalitativně odlišný způsob existence ve společnosti. „Odstup od role" vyznačuje okamžik, kdy se loutka klauna stává živým paňácou a loutkové divadlo je proměněno v živou scénu. Stále je tu samozřejmě scénář, jevištní výprava a repertoár, které zahrnují i jedincovu vlastní roli. Člověk však nyní hraje danou roli s plným vědomím. Jakmile se to stane, je tu hrozivá možnost, že paňáca vyklouzne ze své role a začne hrát tragického hrdinu – nebo že Hamlet začne metat kozelce a zpívat sprosté písničky. A připomeňme si tu naše dřívější tvrzení, že všechny revoluce začínají změnami ve vědomí.

V této souvislosti bude užitečné si objasnit pojem „extáze". Tímto slovem neodkazujeme k nějakému mimořádnému vytržení vědomí v mystickém smyslu, nýbrž zcela doslovně čin, kdy stojíme nebo unikáme mimo (latinsky *ekstasis*) samozřejmou sociální rutinu. Když jsme pojednávali o „alternaci", narazili jsme již na velmi důležitou formu „extáze" v našem smyslu slova, totiž na tu, k níž dochází, když je člověku v jeho sociální existenci umožněno přeskočit z jednoho světa do druhého. Avšak i bez takové výměny světů je možno dosáhnout odstupu a odloučení od vlastního světa. Jakmile je daná role úmyslně a klamně hrána bez vnitřní oddanosti, aktér se vzhledem ke svému samozřejmému světu dostává do extatického stavu. Co jiní považují za neměnný osud, nahlíží on jako řadu faktorů, s nimiž musí ve svém jednání počítat. S tím, v čem jiní vidí podstatu identity, on zachází jako s vhodným převlekem. Jinými slovy, „extáze" přetváří člověkovo vědomí společnosti tak, že z *daností* se stávají *možnosti*. Začíná to sice jako stav vědomí, nicméně mělo by být zřejmé, že dříve či později se to významně projeví i v jednání. Z hlediska oficiálních strážců pořádku je nebezpečné mít příliš mnoho jedinců, kteří hrají sociální hru s vnitřními výhradami.

Úvaha o „odstupu od role" a „extázi" jako možných prvcích sociální existence vytyčuje zajímavou otázku z oblasti sociologie vědění, totiž zda nastávají sociální kontexty a existují skupiny, které takovým stavům vědomí nahrávají více než jiné. Karl Mannheim, který byl

z etických a politických důvodů vývoji v tomto směru velmi nakloněn (což je stanovisko, které může vyvolávat diskusi), strávil mnoho času zkoumáním jeho pravděpodobného sociálního základu. O jeho názoru na „volně se vznášející inteligenci" (tj. vrstvu intelektuálů, kteří jsou angažováni ve skrytých sociálních zájmech jen minimálně) jako na nejlepší nositelku tohoto typu osvobozujícího vědomí můžeme vést spor. Zároveň však téměř není pochyb o tom, že určité druhy intelektuální praxe a činnosti mohou vést k „extázi", jak jsme již naznačili v diskusi o formách odstupu.

O „extázi" je možno vyslovit ještě jiná hypotetická zobecnění. Vyskytuje se častěji v městských než ve venkovských strukturách (viz klasickou úlohu měst jako míst politické a myšlenkové svobody), spíše mezi okrajovými než ústředními sociálními skupinami (viz historický vztah evropských Židů k různým emancipačním intelektuálním hnutím; nebo velmi odlišný příklad vandrovních bulharských tovaryšů, kteří přinesli manichejskou herezi napříč Evropou do Provence), jakož i mezi skupinami s nejistým sociálním postavením (viz vytváření demaskujících ideologií mezi nastupujícími třídami, které musí bojovat proti zavedenému řádu – nejlepším příkladem je tu nastupující francouzská buržoazie v sedmnáctém a osmnáctém století). Taková sociální lokalizace tohoto jevu nám opět připomíná, že ani úplná vzpoura se neodehrává v sociálním vakuu bez určitých předem přijatých vymezení. Dokonce i nihilismus je předem vymezen ve strukturách, které chce negovat – například dříve než dospějeme k ateismu, musí existovat idea Boha. Každé osvobozování od sociálních rolí probíhá v hranicích, které jsou samy vymezeny sociálně. Naše úvahy o různých formách „extáze" nám nicméně tak či onak umožňují opustit deterministické stanovisko, k němuž nás přivedla předcházející argumentace.

Přes obraz společnosti jako vězení a loutkového divadla jsme tak dospěli k obrazu třetímu, totiž k představě společnosti jako jeviště obsazeného živými herci. Tento třetí obraz zcela nepotlačuje dva předchozí, je však vzhledem k dalším sociálním jevům, o nichž jsme zde

uvažovali, adekvátnější. Model společnosti jako dramatu, k němuž jsme se nyní přiklonili, nepopírá, že herci na scéně jsou omezováni všemi vnějšími kontrolami, které zavedl impresário, i vnitřní kontrolou role samotné. Mají však přesto možnost volby – hrát své role nadšeně či podrážděně, s vnitřním přesvědčením nebo „odstupem" a někdy i svou roli odmítnout. Díváme-li se na společnost prostřednictvím tohoto dramatického modelu, naše obecná sociologická perspektiva se z velké části promění. Nyní se zdá, že sociální realita je založena na nejisté spolupráci mnoha jednotlivých aktérů – snad by bylo příhodnější říci akrobatů, kteří nebezpečně balancují a přitom společně podpírají kymácející se strukturu sociálního světa.

Jeviště, divadlo, cirkus, a dokonce karneval – to vše představuje náš dramatický model s koncepcí labilní, nejisté a často nepředvídatelné společnosti. Přestože jsou sociální instituce skutečně omezující a donucující, jeví se zároveň jako divadelní konvence, a dokonce fikce. Byly vynalezeny dávnými impresárii a ti, kteří teprve přijdou, je mohou nechat upadnout do nicoty, z níž vzešly. Při vystupování v sociálním dramatu stále předstíráme, že tyto vratké konvence jsou věčné pravdy. Hrajeme *jako kdyby* neexistovala jiná cesta než být mužem, politickým činitelem, oddaným věřícím či někým, kdo vykonává určitou profesi – a přitom hlavou i toho nejhloupějšího z nás se občas mihne myšlenka, že by mohl dělat něco velmi odlišného. Byla-li sociální realita dramaticky vytvořena, musí být také dramaticky tvárná. Dramatický model tak otevírá cestu z přísného determinismu, k němuž nás původně sociologické myšlení přivedlo.

Dříve než opustíme tuto poněkud úzce pojatou sociologickou argumentaci, rádi bychom se zmínili o klasickém příspěvku, který je pro naši problematiku velmi důležitý – jde o teorii sociability německého sociologa a Weberova současníka Georga Simmela, jehož přístup k sociologii je od Weberova do velké míry odlišný. Simmel dokazoval, že sociabilita (v běžném smyslu slova) je formou hry na sociální interakci. Na nějakém večírku lidé „hrají společnost", tj. účastní se mnoha forem sociální interakce, ale bez obvyklé serióznosti.

Sociabilita mění vážný styk v nezávaznou konverzaci, éros v koketérii, etiku ve způsoby vystupování, estetiku ve vkus. Jak Simmel dokládá, svět sociability je nejistý a umělý výtvor, který může být v každém okamžiku zničen někým, kdo odmítne hrát hru. Člověk, který se ve společnosti pustí do zapálené debaty kazí hru stejně jako ten, kdo přejde od flirtu k otevřenému svádění (večírek *nejsou* orgie), či někdo, kdo neškodného tlachání přímo využívá k prosazování svých podnikatelských zájmů (konverzace na večírku musí nezainteresovanost alespoň předstírat). Ti, kdo se účastní situací čisté sociability, dočasně odkládají „vážnou" identitu a vstupují do přechodného světa „jakoby", který sestává mezi jiným i z hravého předstírání, že ti, kdo jsou v něm, shodili břemena pozice, majetku a vášní, která normálně nesou. Každý, kdo připouští váhu „vážných" (v obou smyslech slova) vnějších zájmů, bezprostředně rozbíjí tuto křehkou umělost světa „jakoby". To je mimochodem také důvod, proč se čistá sociabilita zřídka vyskytuje mimo vztah sociálně rovných lidí, neboť předstírání je pak, jak je vidět na každém formálním večírku, příliš vyčerpávající.

O fenomén sociability se nezajímáme jen pro něj samotný, ale proto, abychom nyní dali do souvislosti to, co o ní tvrdí Simmel, s našimi dřívějšími úvahami o Meadově představě, že sociální role se učí hrou. Máme za to, že sociabilita by vůbec nemohla existovat jako klam, kdyby společnost jako celek neměla podobně klamnou povahu. Jinými slovy, sociabilita je zvláštní případ „hry na společnost", a sice hraní vědomě fiktivního, méně svázaného s naléhavými ambicemi něčí kariéry – nicméně je jen kouskem mnohem širšího sociálního tkaniva, v němž člověk rovněž hraje. Právě pomocí takové hry se dítě učí, jak jsme viděli, přijímat „vážné" role. V sociabilitě se vracíme na určitý čas k převlekům dětství – a snad odtud pochází potěšení, které nám dává.

Zašli bychom však příliš daleko, kdybychom se domnívali, že masky „vážného" světa jsou od masek světa hry nějak hrozně odlišné. Když člověk hraje na večírku mistrovského baviče, v úřadě se může projevit jako muž firmy. Takt při společenské události se může určitým

způsobem proměnit na politické finesy, mazanost v podnikání v dovedné zacházení s etiketou v rámci sociability. Existuje, chcete-li, souvislost mezi „společenským šarmem" a sociálními dovednostmi obecně. V tomto faktu spočívá sociologické ospravedlnění „sociálního" výcviku diplomatů stejně jako začátečníků. „Hraním společnosti" se člověk učí být sociálním aktérem kdekoli. A to je možné jen proto, že společnost jako celek má povahu hry. Jak ve své knize *Homo ludens* brilantně doložil nizozemský historik Johan Huizinga, není možné vůbec pochopit lidskou kulturu, jestliže ji nenahlížíme *sub specie ludi* – z hlediska hry a hravosti.

S těmito myšlenkami jsme se přiblížili samotným hranicím toho, co je v rámci sociálně-vědného referenčního rámce ještě možno říci. V tomto rámci již nemůžeme ve snaze zbavit čtenáře deterministického břemena naší dřívější argumentace nikam postoupit. Ve srovnání s ní se může zdát to, co jsme si řekli v této kapitole, spíše slabé a nevýrazné než přesvědčivé. To je nevyhnutelné. Zopakujme si, že je nemožné apriorně dospět ke svobodě v jejím plném smyslu vědeckými prostředky či v rámci diskurzu vědy. Nejzazší mez, kam se můžeme dostat, je ukázat určitou svobodu *od* sociálních kontrol v určitých situacích. Vědeckými prostředky nemáme možnost odkrýt svobodu sociálně *jednat*. I kdybychom našli mezery v kauzálním řádu, který byl ustaven sociologicky, psycholog, biolog nebo nějaký jiný zastánce příčinnosti do nich vstoupí a zazáplatuje je látkou utkanou z *jeho* deterministického materiálu. V této knize jsme však neslíbili, že se asketicky omezíme na vědeckou logiku, a jsme tedy připraveni přistoupit k sociální existenci z velmi odlišného směru. Nebyli jsme s to dostat se ke svobodě sociologicky a uvědomujeme si, že se nám to nikdy nepodaří. Budiž. Podívejme se nyní, jak můžeme prozkoumat z odlišného hlediska samotný náš sociologický model.

Jak už jsme se zmínili dříve, snad jen intelektuální barbar je s to tvrdit, že skutečnost je jen to, co lze postihnout vědeckými metodami. Jelikož doufáme, že se nám daří nezapadnout do této kategorie, naše sociologické úvahy se opíraly o základ jiného názoru na lidskou

existenci, který sám není sociologický, a dokonce ani vědecký. Tento názor není ani zvlášť výstřední, ale je to spíše obvyklá (i když v různé míře rozpracovaná) antropologie těch, kdo přisuzují člověku schopnost jednat svobodně. Filozofická diskuse o takovéto antropologii by samozřejmě naprosto přesáhla rámec této knihy, a když na to přijde, je také mimo kompetenci jejího autora. Ale i když se nepokusíme podat zde filozofický úvod k otázce lidské svobody, je nutné doplnit naši argumentaci alespoň nějakými náznaky, jak je možné myslet sociologicky, aniž opustíme představu svobody, a co víc, jak může názor člověka, jehož součástí je idea svobody, kognitivně obsáhnout sociální dimenze. Máme za to, že zde existuje důležitá oblast dialogu mezi filozofií a sociálními vědami, která stále zahrnuje rozsáhlé oblasti panenského území. Opíráme se o práci Alfreda Schütze a o dnešní snahu Maurice Natansona, kteří naznačují směr, jímž by se tento dialog mohl ubírat. Naše vlastní poznámky na následujících stránkách budou nutně neobyčejně stručné. Chováme však naději, že budou dostatečné k tomu, aby čtenáři naznačily, že sociologické myšlení nemusí nutně končit v bažině pozitivismu.

Začněme nyní postulátem, že lidé jsou svobodní a z tohoto nového výchozího bodu se vraťme k problému sociální existence. Při tom narazíme na některé užitečné pojmy, které rozvinuli existencialističtí filozofové (i když tyto pojmy budeme užívat bez jakýchkoli doktrinářských záměrů). Čtenář je tak vyzván, aby podstoupil epistemologické *salto mortale* – a až ho dokončí, aby se vrátil k danému problému.

Vraťme se k bodu, kdy jsme probírali Gehlenovu teorii institucí. Ty jsou, jak si vybavíme, v této teorii interpretovány jako kanály usměrňující lidské chování velmi podobně tomu, jak instinkty usměrňují chování živočichů. Když jsme uvažovali o této teorii, poznamenali jsme, že samozřejmě existuje jeden zásadní rozdíl mezi těmito dvěma typy usměrnění: kdyby živočich reflektoval své následování instinktů, řekl by, že nemá žádnou volbu. Lidé vysvětlující, proč se podřizují institucionálním imperativům, by řekli totéž. Rozdíl je v tom, že živočich by říkal pravdu, kdežto lidé by klamali sami sebe. Proč?

Protože ve skutečnosti *mohou* společnosti říci „ne" a často to dělají. Jestliže se vydají v tomto směru, může to mít velmi nepříjemné důsledky. Taková možnost jim vůbec nemusí přijít na mysl, protože svou poslušnost považují za samozřejmost. Jediná identita, kterou si umějí představit, má institucionální základ a alternativa k ní by se jim jevila jako pád do šílenství. To nic nemění na faktu, že tvrzení „musím" je klamné téměř v každé sociální situaci.

Z našeho nového výhodného stanoviště uvnitř antropologického referenčního rámce, kde se člověk uznává jako svobodná bytost, můžeme v tomto problému využít to, co Jean-Paul Sartre nazýval „nepravdivostí". Řečeno velmi jednoduše, „nepravdivost" znamená vydávat něco, co je dobrovolné, za nutné. „Nepravdivost" je tak útěkem ze svobody, je to nečestný únik před „mukami volby". „Nepravdivost" se projevuje v nesčetných lidských situacích, od těch nejběžnějších po ty nejtragičtější. Číšník absolvující přidělené okruhy v kavárně je v „nepravdivosti", pokud sám sobě předstírá, že role číšníka tvoří jeho skutečnou existenci, neboť *je* číšníkem jen v hodinách, kdy je najat. Žena, která nechává své tělo postupně podléhat svodům, zatímco pokračuje v nevinné konverzaci, je v „nepravdivosti", pokud si předstírá, že co se děje s jejím tělem, nemá pod kontrolou. Terorista, který zabíjí a omlouvá se řečmi, že neměl jinou volbu, protože zabíjet mu přikázala strana, je v „nepravdivosti", protože si namlouvá, že jeho existence je nutně spjata se stranou, kdežto ve skutečnosti je tato spjatost důsledkem jeho vlastní volby. Můžeme snadno nahlédnout, že „nepravdivost" pokrývá společnost jako nějaká clona lží. Samotná možnost „nepravdivosti" nám však odkrývá skutečnost svobody. Člověk může být v „nepravdivosti" proto, že je svobodný a nepřeje si této svobodě postavit se tváří v tvář. „Nepravdivost" je stínem lidské svobody. Její pokus před touto svobodou uniknout je odsouzen k nezdaru. Neboť, jak to ve slavném výroku řekl Sartre, jsme „odsouzeni ke svobodě".

Využijeme-li tento pojem v naší sociologické perspektivě, střetneme se náhle s děsivým závěrem. Soubor rolí, v nichž existujeme ve společnosti, se nám nyní jeví jako ohromný aparát „nepravdivosti".

Každá role přináší možnost „nepravdivosti". Každý, kdo říká „nemám volbu", když poukazuje na požadavky, které naň jeho sociální role klade, upadá do „nepravdivosti". Nyní si snadno můžeme představit okolnosti, v nichž bude toto vyznání pravdivé jen potud, že neexistuje volba *v rámci konkrétní role*. Člověk však má možnost z role vystoupit. Je pravda, že za určitých okolností nemá podnikatel jinou „volbu", než brutálně zničit konkurenta, jestliže nechce sám udělat bankrot, ale je to on, kdo volí brutalitu místo bankrotu. Je pravda, že člověk „nemá jinou volbu" než se zpronevěřit svému homosexuálnímu založení, má-li si udržet své postavení v respektované společnosti, on sám však volí mezi úctyhodností a věrností svému založení. Je pravda, že v některých případech nemá soudce „jinou volbu" než odsoudit člověka k smrti, ale když to udělal, zvolil si možnost, že zůstane soudcem, tedy v zaměstnání, které si vybral s vědomím, že může k něčemu takovému vést, a neuchýlil se k rezignaci, když musel čelit splnění této povinnosti. Lidé jsou odpovědni za své činy. Když připisují železnou nutnost tomu, co si sami zvolili, jsou v „nepravdivosti". I samotné právo, tato hlavní pevnost „nepravdivosti", začalo brát na vědomí tento fakt, když se zabývalo nacistickými válečnými zločiny.

Sartre nám podává mistrovský obraz působení „nepravdivosti" v její nejzlověstnější podobě při popisu antisemity jako lidského typu. Antisemita je člověk, který se horečnatě ztotožňuje s mytologickými entitami (jako je „národ", „rasa", „*Volk*"), a tím se snaží zbavit poznání své vlastní svobody. Antisemitismus (a mohli bychom dodat každá jiná forma rasismu nebo fanatického nacionalismu) je „nepravdivostí" *par excellence*, neboť ztotožňuje člověka v jeho lidské totalitě s jeho sociální povahou. Humanita sama se stává fakticitou zbavenou svobody. Člověk pak miluje, nenávidí a zabíjí v mytologickém světě, v němž všichni lidé *jsou* jen sociálními znaky, jako *je* například esesák tím, co říkají jeho insignie, a Žid *je* symbolem mrzkosti, který je našit na jeho koncentráčnické uniformě.

„Nepravdivost" v této formě nejzazší zášti však není omezena jen na kafkovský svět nacismu a jeho totalitářské analogie. V totožných

vzorcích sebeklamu existuje i v naší společnosti. Přetrvávání trestu smrti v údajně humánních společnostech umožňuje jen dlouhá řada aktů „nepravdivosti". Naši mučitelé stejně jako nacističtí se staví jako svědomití služebníci veřejnosti s bezúhonnou, i když obyčejnou morálkou, kteří v zájmu plnění povinnosti jen s nechutí přemáhají svou slabost.

V tomto bodě ponecháme stranou etické důsledky takovéto „nepravdivosti". Krátce se jimi budeme zabývat v exkurzu, který následuje po této kapitole. Raději se zde vrátíme k překvapivému pohledu na společnost, k němuž jsme dospěli na základě těchto úvah. Jestliže společnost existuje jako síť sociálních rolí, z nichž každá se může stát trvalým nebo momentálním alibi, protože přebírá odpovědnost za svého nositele, můžeme říci, že klam a sebeklam tvoří samotné jádro sociální reality. Není to její náhodná kvalita, která by mohla být napravena nějakou morální reformou či něčím jiným. Klam vlastní sociální struktuře je funkcionálním imperativem. Společnost – nebo řekněme společnost, jak jsme ji dosud znali v lidské historii – může přetrvávat, pouze když její fikce (její „jakoby" povaha, abychom použili termín Hanse Vaihingera) dostávají ontologický status přinejmenším od některých jejích členů po nějaký čas.

Společnost poskytuje jednotlivci gigantický mechanismus, pomocí něhož může skrývat sám před sebou svou vlastní svobodu. Nicméně tento charakter společnosti jako ohromného spiknutí v „nepravdivosti" je – stejně jako v případě jednotlivce – pouze výrazem možnosti svobody, která existuje díky společnosti. Jsme sociální bytosti a naše existence je spjata s určitým sociálním místem. Tytéž sociální situace, které se mohou stát pastmi „nepravdivosti", mohou představovat také příležitosti ke svobodě. Každou sociální roli můžeme hrát vědomě nebo slepě. A pokud ji hrajeme vědomě, může se stát prostředkem našich rozhodnutí. Každá sociální instituce může tvořit alibi, nástroj odcizení od naší svobody. Avšak přinejmenším některé instituce se mohou stát ochrannými štíty pro činy svobodných lidí. Porozumění „nepravdivosti" nás tedy nutně nedovádí k názoru, že spo-

lečnost je všeobecnou sférou iluze, ale spíše jasněji osvětluje paradoxní a vždy nejistou povahu sociální existence.

Pro naši diskusi je užitečný ještě jiný pojem existenciální filozofie, totiž pojem Martina Heideggera *das Man*. Toto německé slovo se nedá do angličtiny přesně přeložit. V němčině je užíváno ve stejném smyslu jako „one" v angličtině v takových větách jako „To jeden (to se) nedělá" (*„One does not do that"; „Man tut das nicht"*). Stejný význam vyjadřuje francouzské slovo *on* a José Ortega y Gasset dobře vystihl Heideggerův záměr ve španělštině pojmem *lo que se hace*. Jinými slovy, *das Man* odkazuje k vědomě neurčité obecnosti lidských bytostí. Není to ten ani onen člověk, který něco nebude dělat, ani vy, ani já – jsou to určitým způsobem všichni lidé, ale tak obecně, že to stejně tak dobře nemusí být nikdo. Právě v tomto vágním smyslu říkáme dítěti „před lidmi se nedloubá v nose". Konkrétní dítě se svým konkrétním znervózňujícím nosem je podřazeno pod anonymní obecnost, která nemá tvář, a přesto mocně působí na jeho chování. Ve skutečnosti (a to by nás mělo přimět k delšímu zamyšlení) Heideggerovo *das Man* podivně připomíná to, co Mead nazval „zobecněný druhý".

V Heideggerově myšlenkovém systému se pojem *das Man* vztahuje k jeho analýze autenticity a neautenticity. Existovat autenticky znamená žít s plným vědomím jedinečnosti, nenahraditelné a nesrovnatelné kvality lidské individuality. Naproti tomu neautentická existence je ztráta člověka v anonymitě onoho *das Man*, v němž lidská jedinečnost podléhá sociálně vytvářeným abstrakcím. To je zvláště důležité pro způsob, jakým se člověk vyrovnává se smrtí. Po pravdě řečeno, je to vždy jeden, osamocený člověk, který umírá. Společnost však utěšuje pozůstalé i ty, kdo sami umírají, tím, že podřazuje každou smrt pod obecné kategorie, které mají zmírnit její hrozivost. Člověk zemře a my řekneme „inu, všichni tam jednou musíme". Toto „všichni" je přesný překlad *das Man* – je to každý, a tedy nikdo, a tím, že se sami zařadíme pod jeho obecnost, skrýváme před sebou nevyhnutelný fakt, že také zemřeme jednotlivě a osamoceně. Heidegger sám od-

kazuje k Tolstého povídce *Smrt Ivana Iljiče* jako k nejlepšímu literárnímu ztvárnění neautenticity tváří v tvář smrti. Jako ilustraci autenticity, která hraničí až s utrpením, můžeme nabídnout nezapomenutelnou poemu Federica Garcíi Lorcy o smrti toreadora *Pláč pro Ignacia Sáncheze Mejíase.*

Heideggerův pojem *das Man* je důležitý pro naše vidění společnosti ani ne tak v jeho normativním, jako v kognitivním aspektu. Z hlediska „nepravdivosti" jsme viděli společnost jako mechanismus dodávající alibi před svobodou. Z hlediska *das Man* vidíme společnost jako obranu před úzkostí. Společnost nám poskytuje samozřejmě přijímané struktury (mohli bychom zde mluvit také o světě, který je v pořádku), v nichž jsme, pokud dodržujeme pravidla, zaštítěni před obnaženými úzkostmi naší situace. Svět, který je v pořádku, nám nabízí obvyklé postupy a rituály, které tyto úzkosti usměrňují tak, že jim můžeme čelit s jistou dávkou klidu.

Tuto funkci dokládají všechny přechodové rituály. Zázrak zrození, mystérium touhy, úzkost ze smrti – to vše je pečlivě kamuflováno a my jsme jemně převáděni přes jeden práh za druhým ve zdánlivě přirozeném a samozřejmém sledu; všichni jsme se narodili, toužíme a musíme zemřít, a tak je každý z nás chráněn před závratnými divy těchto událostí. *Das Man* nám umožňuje žít neautenticky tím, že před námi uzamyká metafyzické otázky, které klade naše existence. Když spějeme krátkým úsekem svého života vstříc nevyhnutelné smrti, jsme ze všech stran obklopeni temnotou. Mučivá otázka „Proč?", která v tom či onom okamžiku napadne téměř každého, když si začne uvědomovat svou situaci, je rychle potlačena stereotypními odpověďmi, jež má společnost po ruce. Společnost nás vybavuje konfekčními náboženskými systémy a sociálními rituály, které nás těchto otázek zbavují. „Samozřejmý svět", sociální svět, který nám říká, že vše je v naprostém pořádku, je místem naší neautenticity.

Vezměme si člověka, který se v noci probudí z jedné z oněch nočních můr, v nichž ztrácíme veškeré vědomí své identity a situovanosti. Dokonce i v okamžiku probuzení se realita vlastního bytí a vlastní-

ho světa jeví jako snová fantasmagorie, která může mrknutím oka zmizet nebo se změnit. Člověk leží na posteli v jakési metafyzické paralýze a cítí, že této anihilaci, jež se nad ním v nočním děsu vznášela, jen o krok unikl. Po několik okamžiků bolestně čistého vědomí se nachází v situaci, kdy téměř cítí pomalý příchod smrti a s ní i nicoty. Pak nahmatá rukou cigaretu a, jak se říká, „přichází zpět do reality". Rozpomíná se na své jméno, adresu a zaměstnání, na své plány pro příští den. Projde se svým domem, který je plný důkazů o jeho minulosti i stávající identitě. Naslouchá zvukům města. Možná vzbudí manželku nebo děti a díky jejich rozmrzelým protestům nabude opět sebedůvěru. Brzy může s úsměvem pustit z hlavy pošetilost toho, co se právě událo, vytáhnout z ledničky kousek něčeho dobrého k jídlu nebo si dojít do baru pro skleničku a jít spát s odhodláním nechat si zdát o příštím povýšení.

Potud je vše v pořádku. Ale co přesně je ta „realita", do níž se právě vrátil? Je to „realita" sociálně konstruovaného světa, světa, který je v pořádku, v němž jsou metafyzické otázky vždy k smíchu, pokud nebyly zachyceny a vykleštěny v samozřejmě braném náboženském ritualismu. Pravda je taková, že tato „realita" je vlastně velmi ošidná. Jména, adresy, zaměstnání a manželky mohou nějak zmizet. Všechny plány skončit zánikem. Všechny domy nakonec zůstat prázdné. A dokonce i když žijeme celý svůj život, aniž musíme čelit zdrcující nahodilosti všeho, co jsme a co děláme, na jeho konci se musíme vrátit k onomu okamžiku nočního děsu, kdy cítíme, že přicházíme o všechna jména a všechny identity. A co víc, víme, co je příčinou neautenticity našeho zahnání do úkrytu. Společnost nám dává jména, aby nás chránila před nicotou. Staví pro nás svět, v němž žijeme, a tak nás chrání před chaosem, jenž nás obklopuje ze všech stran. Dává nám jazyk a významy, které činí tento svět věrohodným. A dodává stálý chór hlasů, které upevňují naše přesvědčení a utišují naše dřímající pochyby.

V tomto mírně pozměněném kontextu si opět zopakujme, co jsme už dříve řekli o „nepravdivosti". Je nepochybné, že společnost, nahlíženo prizmatem *das Man*, je spiknutím za účelem neautentické exis-

tence. Zdi společnosti jsou Potěmkinovy vesnice vztyčené před propastí bytí. Jejich funkcí je chránit nás před úzkostí, uspořádávat pro nás kosmos významů, v němž budou mít naše životy smysl. Ale je také pravda, že jen ve společnosti se může realizovat autentická existence. Všechny významy jsou přenášeny do sociálních procesů. Člověk nemůže být humánní, autentický *nebo* neautentický, pokud není ve společnosti. I samotné cesty, které vedou k udivující kontemplaci o bytí, ať jsou náboženské, filozofické či estetické, jsou situovány sociálně. Společnost právě tak jako může být útěkem ze svobody nebo příležitostí pro ni, může také pohřbít naše metafyzické hledání nebo poskytnout formy, v nichž může být uskutečňováno. Znovu jsme se dostali k přetrvávajícímu janusovskému paradoxu naší sociální existence. Přesto však nemůže být mnoho pochyb, že společnost funguje pro více lidí jako alibi a jako Potěmkinova vesnice než jako prostředek osvobození. Když tvrdíme, že je ve společnosti možná autenticita, neznamená to ještě, že většina lidí této možnosti využívá. Ať jsme jakkoli sociálně situovaní, jediný pohled kolem nám řekne něco jiného.

Tímto pozorováním jsme se opět přiblížili na okraj etických úvah, jež musíme odložit na jinou chvíli. V tomto okamžiku bychom však chtěli zdůraznit, že „extáze", jak jsme si ji vymezili, má jak metafyzický, tak sociologický význam. Jedině tehdy, když vykročíme za samozřejmě branou společenskou rutinu, můžeme se vyrovnat s lidskou situací bez útěšných mystifikací. To neznamená, že autentický může být jen člověk stojící na okraji společnosti nebo rebelant. Jde jen o to, že svoboda předpokládá určité osvobození vědomí. Ať už máme možnosti svobody jakékoli, nemohou být realizovány, jestliže neustále předpokládáme, že svět společnosti, který „je v pořádku", je jediný, který existuje. Společnost nám poskytuje teplé, přijatelně pohodlné jeskyně, v nichž se můžeme dát dohromady se svými bližními a bít na bubny, abychom přehlušili hyeny vyjící z temnoty, která nás obklopuje. „Extáze" je akt vykročení ven z jeskyně, v němž musíme čelit noci úplně sami.