Miloslav Petrusek

Společnosti pozdní doby

Knižnice Sociologické aktuality ■ Praha 2006

Obsah

Úvod k sociologii soudobých společností 11
V bábelské knihovně Jorgeho Luise Borgese 11
Adjektivum a genitiv jako společný jmenovatel pro sebepojmenovávání společností 12
Co potřebovala klasická sociologie a proč 14
Kdy to začalo a proč 15
Generální otázka a co s ní 16
Patologie významu a možnosti a meze psychologické analogie 19
Zrychlený tep světa a nezbytnost volby 20
Kdo to vlastně mluví? 22
Pojmenovávací boom, osm reálných či možných věků a lidský úděl 23
Společnost „pozdní doby" 25
Pozdní doba a periodizace dějin sociologie ad usum deplhini 28
Pozdní doba jako „puzzle" 33
Co to znamená „pojmenovat"? 34
Pojmenování a reflexivita modernity: sociologie jako věc veřejná 39
Kdo a kde pojmenovává? 42
Nevinnost pojmenování a „konec ideologie"? 46
Co lze a co nelze od této knížky čekat? 50

aktivní společnost 53
alibistická společnost 55
alternativní společnost 58
amerikanizovaná společnost 62
asymetrická společnost 67
autoritářská společnost 69
cynická společnost 73
dětinská společnost 76
dobrá společnost 79
dohánějící společnost 80
dotazovaná společnost 83
ekonomická společnost 89
filantropická společnost 90
flagelantská společnost 94
fragmentarizovaná společnost 100
fungující společnost 102
hlučná společnost 103
hrabivá společnost 105

postfordistická společnost 259
postheroická společnost 261
postimperialistická společnost 266
postindustriální společnost 271
postkapitalistická společnost 278
postmaterialistická společnost 280
postmetafyzická společnost 284
postmoderní společnost 289
postoptimistická společnost 303
postrevoluční společnost 305
postsekulární společnost 308
post-totalitní společnost 314
posttradiční společnost 316
racionálně konstruovaná společnost 321
referenční společnost 328
represivní společnost 330
sekularizovaná společnost 337
skladebná společnost 344
slušná společnost 346
socialistická společnost 348
somatická společnost 353
spektakulární společnost 360
společnost diplomů 366
společnost důvěry 369
společnost hojnosti 372
společnost konce ideologie 375
společnost konce organizovaného kapitalismu 377
společnost kreditních karet 381
společnost masového turismu 384
společnosti metamýtů 386
společnost nedostatku 390
společnost práce 393
společnost prožitku 398
společnost tolerantní hojnosti 401
společnost třetí vlny 404
společnost vědění 407
společnost volby 415
společnost volného času 418
stárnoucí společnost 423

superindustriální společnost 426
technetronická společnost 427
technokratická společnost 430
teokratická společnost 436
tolerantní společnost 438
transgresivní společnost 443
transkulturní společnost 445
transparentní společnost 449
zahazující společnost 451
„zavšeplať" společnost 453
zdravá společnost 455
zrychlující se (akcelerující) společnost 457

Jistě je vždycky pozoruhodné, i když nikoliv neobvyklé, že můžeme pozorovat, jak se původní „čistá idea" v průběhu času deformuje, někdy dokonce převrací ve svůj opak, nebo jak nabývá jiných významů, než původně měla. Většina lidí ve filozofii i málo vzdělaných například ví, že antičtí „kynikové", působící celé století počínaje druhou polovinou 5. století př. Kr., měli ve svém učení (zdánlivě) pramálo styčných bodů s tím, co dnes pod pojmem „cynismus" rozumíme – alespoň slovníkově, totiž pohrdání mravními hodnotami, nestoudnost, neochotu dodržet slovo, neschopnost oběti, odpor k jakémukoliv druhu ctnosti, povýšení materiálního požitku nad ostatní hodnoty atd. *Antičtí kynikové* kromě abstraktních filozofických tezí týkajících se obecných pojmů rozvíjeli především etiku, teorii mravnosti a většinou se podle jejích principů – jak dokládají starověké prameny – i chovali. Antisthenés († 370 př. Kr.)a Diogenés ze Sinopé († 323 př. Kr.) učili mimo jiné, že moudrost nespočívá v abstraktním vědění, ale v poznání dobra. Pravé dobro pak může být vlastnictvím každého člověka a cílem ctnostného života nemůže být ani bohatství, ani zdraví, ba dokonce ani sám život, protože to jsou „dobra" na nás nezávislá, ale pouze klid, založený na oproštění od všeho, co nás činí závislými, tedy od majetku, slastí a rozkoší. Kynikové tedy vskutku sdíleli principy asketické morálky, ideály krajní prostoty a přezírali všechny žádosti a potřeby kromě těch nejelementárnějších. Tak aspoň centrální ideje oněch klasických kyniků převyprávěl dobrý ruský znalec antiky V. F. Asmus.

Bylo by naivní a věci nepřiměřené, kdybychom neukázali i druhou stránku klasického kynismu, jak ji – pro změnu – převyprávěl náš filozofující biolog E. Rádl. Zajisté, kynikové jako Sokratovi žáci nejen sdíleli jeho filozofickou nauku („hledání pravé podstaty věcí"), ale orientovali se především na *etický rozměr* jeho jednání následujíce jej také (ba především) v jeho vnějších projevech – chodili bosi, nedbali zevnějšku atd., ale pohrdali také řeckou civilizací. Odvrácenou tváří jinak snad sympatického kynismu byl tedy odpor k řádu – jediný řád je prý řád kosmický, není tedy třeba bohů, chrámů, ale ani soudů, gymnázií, ba ani manželství a rodiny: „Rozvažte všechna pouta, kterými je držena společnost pohromadě; pak nastane pravé sbratření lidstva na základě zákona božského, kosmického."

A tak je klasický antický kynismus (pojem sám má, jak naznačeno, pochopitelnou etymologii – sami tito filozofové se označovali jako „psi" – *kynes,* ostatně dominikáni, jakkoliv kynikům vzdáleni, se jmenují podle psů také – „Domini canes", tedy „psové Páně") dozajista geneticky spřízněn se svými budoucími i nevědomými následovníky, tedy jak s klasic-

kými anarchisty typu Maxe Stirnera, Michaila Bakunina nebo hrdinů Turgeněvových a Dostojevského románů, tak i se soudobým cynismem, který – v tom jediném je spjat s antickou klasikou – je „velkým odmítnutím řádu" a dramatickým rozchodem s kulturou, civilizací, pravidly a normami soudobé společnosti. Je ovšem poučen (pravda zcela nepřímo, protože reální cynikové většinou poučeni příliš nejsou) nedobře interpretovaným Machiavellim, moderním relativismem a vulgárně interpretovanou postmoderní etikou. Paradoxně se tak současný cynismus propojuje s antickou myšlenkovou tradicí, byť jenom v jednom jejím rozměru, nikoliv ovšem nepodstatném.

Do podstaty „cynické společnosti" nás razantně uvedl v roce 1991 svou proslulou stejnojmennou knihou Jeffrey C. Goldfarb, podle něhož americká společnost stojí před naléhavou výzvou šířícího se „veřejného cynismu" – „jednání politických (kulturních, ekonomických i náboženských) vůdců, veřejnosti, médií a dokonce akademické komunity vytváří základnu cynické společnosti, ačkoliv tak činí nevědomky, nereflektovaně. Cynismus prostě ovládá náš politický a kulturní život". Goldfarb si je navíc dobře vědom toho, že „soudobý cynismus má filozofickou základnu v relativismu", tedy v nejasnosti (minimálně) nebo v radikálním odmítnutí (nanejvýše) základních morálních a sociálních norem a – nebojme se toho slova (jak nás k tomu nabádá MacIntyre) – základních tradičních ctností. Cynismus se stává „kulturní formou", která má sociálně diferencované podoby, protože existuje stejně tak cynismus bohatých a sytých jako cynismus chudých a bezmocných, ba dokonce jakýsi usměvavý cynismus bodrých středních stavů. Goldfarb upozorňuje, že rozdíl mezi antickým cynismem a cynismem moderním je dán povahou společnosti, v níž se cynismus formuje: antika byla jednoduchým společenstvím, soudobé společnosti jsou komplexní a právě proto může cynismus podlomit daleko širší oblast hodnot a hodnotově zakotvených institucí a praktik, než tomu bylo kdykoliv v minulosti. A co víc – cynismus není jen chorobou totalitních režimů, tam je cynismus zjevný, byť nikoliv nutně nepokrytý. Jedním z nejcyničtějších projevů politického chování totalitního režimu stalinského typu je nesporně *Dopis soudruhům kolchozníkům,* v němž v roce 1929, v době hladomoru na Ukrajině vyvolaného násilnou kolektivizací a dokonce zčásti programově řízeného, Stalin píše o „drobných pochybeních" soudruhů, kteří „ne vždy dobře porozuměli jádru věci".

Cynismus v demokratických společnostech může být (ale nemusí) produkován narušením nezbytné rovnováhy mezi „společným dobrem" a individuálními zájmy, nebo slovy Tocquevillovými – „správně" a „úzce" pochopeným individualismem. Cynismus se nadto netýká jenom politiky a politického chování, kde je nejzřejmější, kde je nezřídka „manifestním postojem", jehož si již nejsme ani schopni všimnout, vydělit jej

ze záplavy prázdných slov, jež zakrývají základní parametry cynického postoje ke světu, jimiž jsou nepochybně pokrytectví, lež, nedůvěra a hodnotový negativismus. Řečeno aforismem Oscara Wilda – „cynik je ten, kdo zná cenu všeho a nezná hodnotu ničeho". Myšlenka nepochybně svrchovaně aktuální, byť více než století stará, aktuální třebas ve světle fenoménu, který popsal Russell Jacoby v knize *The Last Intellectuals* (1987) pokládané za „klasiku kritiky sociálního cynismu" (spolu s neméně proslulou knihou Allana Blooma *The Closing of the American Mind* z téhož roku), totiž fenoménu „akademické buržoazie", „podnikatelského ducha univerzit" a „nového akademického kapitalismu". Jacoby ukazuje, jak navýsost cynickou hru hraje část akademické obce, která přijímá „granty" a předstírá, že „dělá vědu", zatímco ve skutečnosti pouze vstupuje do velké hry o peníze. Cynismus tohoto postoje nespočívá v tom, že jde o „hru o peníze", ale o to, kdo, jak a jakými prostředky ji hraje. Ostatně Jacoby patří k moderním klasikům neokonzervatismu. O „endemickém kariérismu a korupci" v americkém vysokém školství ostatně píší také Russell Kirk, Robert Nisbet nebo Thomas Molnar. Obávají se mimo jiné toho, že síla slova, schopnost „svádivého profesionálního žargonu", který si „akademičtí podnikatelé" rychle osvojují, může zakrýt reálný cynismus, jehož si mluvčí nemusí být vědom. Lecčemus jsme se rychle přiučili, aniž jsme dbali, že k věci již leccos zajímavého bylo pověděno.

Je jistě příznačné, že někteří důslední kritikové akademického cynismu se zachovali v duchu antických kyniků, například Russell Kirk na protest proti „akademickému byrokratismu" dobrovolně opustil své univerzitní postavení. Ale nejde samozřejmě ani o Ameriku, ani o akademickou oblast společenského života. Existují empirické výzkumy, které dokládají prorůstání cynických postojů do každodenního života, cynismus se stává „normou". Byla doba, kdy lidé uměli pracovat a byli slušní, povzdechl si Yankélevitch s vědomím, že cynismus je reakcí na změny v povaze práce a sociálních interakcí, na něž lidé nebyli dostatečně adaptováni: akcelerace sociálních změn vyvolává cynickou reakci jako spontánní projev, který zdánlivě ztrácí svůj původní morální rozměr. Jakkoliv v této práci nepracujeme s empirickými daty, uvedeme alespoň *ad illustrandum* některé výroky, pomocí nichž se „cynické postoje" měří. Tedy: lidé jsou ochotni lhát pro zisk, nesobečtí lidé jsou neúspěšní, většina lidí podvádí, žádné mravní normy neplatí, jde-li o peníze, většina lidí neriskuje, jde-li o druhé, lidé předstírají starost o druhé, aniž ji mají, většina lidí myslí jen na sebe atd. V aplikaci těchto a dalších baterií testů se ukázalo, že 47 procent Američanů (údaje z roku 2003) má tendence k cynismu, z toho 19 procent silné. Podrobnější analýzy prokazují, že lidé s dispozicemi k cynismu jsou umístěni spíše na okrajích věkových škál (mladší a nejstarší vykazují vyšší sklony), jsou to spíše muži než ženy, spíše lidé s nižšími příjmy, spíše

rozvedení a vdovci, spíše vlastníci usedlostí, spíše ve státním sektoru než ve službách, spíše ve středně velkých než malých a velkých firmách atd.

Cynismus jistě není novodobým fenoménem – jak nevzpomenout znovuoživovaného markýze de Sada nebo třebas Laclosovy *Nebezpečné známosti* (jež nás ostatně oslovují po dvou stoletích jen proto, že se v nich poznáváme). Pozdní doba umocňuje dispozice k cynismu rozpadem tradičních hodnot („postradicionalismem"), kulturním a mravním relativismem, rozdrobenou a neurčitou osobní i sociální identitou, tendencí k přejímání kulturně cizích hodnot a nesmyslným kulturním flagelantstvím. Fenomén cynismu nadto patří do širšího komplexu narcistní a radikálně individualizované společnosti, do kontextu zbožněné spotřeby a adolescentně neukojitelných tužeb. Kritická analýza cynismu (jejímž významným a jedním z prvých představitelů v pozdně moderní době je P. Sloterdijk prací z roku 1987) nemá nic společného s romantickým sentimentalismem ani s jakoukoliv podobou „nostalgického paradigmatu": je konstatováním věcí zdejších a upozorněním na budoucí věci možné.

Asmus, V. F. 1986. *Antická filozofie.* Praha: Svoboda

Bloom, A. 1987. *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*; citován polský překlad *Umysł zamknięty.* Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997

Frantzich, S. E. 2005. *Citizen Democracy: Political Activities in a Cynical Age.* London: Rowan and Littlefield

Goldfarb, J. C. 1991. *The Cynical Society: The Politics and the Politics of Culture in American Life.* Chicago: The University of Chicago Press

Jacoby, R. 1987. *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe.* New York: Basic Books

Rádl, E. 1932. *Dějiny filosofie I.: Starověk a středověk.* Praha: Jan Laichter

Sloterdijk, P. 1987. *Critique of Cynical Reason.* Minneapolis: University of Minnesota Press

dětinská společnost

Pracujeme-li v naší „abecedě skoro sociologické" (jak by text nazval Josef Ludvík Fischer) jakoby nadměrně s pojmy, jako je adolescence, nedospělost, infantilismus, juvenilizace, pak nikoliv z potřeby zahořklé kritiky – všichni (autora nevyjímaje) některým rozměrům infantilizace a juvenilizace pozdně moderní společnosti podléháme a dokonce se z nich těšíme:

žít veselý, karnevalový život bez nezbytné odpovědnosti a zakyslé vážnosti je nadobyčej příjemné. Na druhé straně sociologovo svědomí volá – stůj, mysli!

Americký sociolog Robert Bloy vydal v roce 1996 knihu *Dětinská společnost,* která dokonce vyšla v německém překladu (1997) a vyvolala několik pozitivních komentářů. Jeden z německých komentátorů knihy na otázku, jak by se dětinská společnost dala charakterizovat, odpovídá: zábava bez hranic, společnost neradostně radostná, protože sama radost nedovede nic intelektuálně uchopit a prožít, nejhloupější a nejkrajnější varianta kultu těla... Co způsobuje zdětinštění, je známo: je to neochota dospívat, neochota převzít odpovědnost, jež se váže s dospělostí, nechuť vystoupit z televizního voyeurství, protože „televize je přece největším dětským pokojem", kde máš všechny hračky a můžeš si vybírat. Historicky se dětinskost německé společnosti (ale tato interpretace by se snadno dala vztáhnout na všechny postkomunistické země) vysvětluje tím, že měla příliš dlouho poručníky – byla-li společnost jako celek nesamostatná, není divu, že ani její členové o svébytnost („individuální identitu") neusilovali. Lépe bylo v teple „mateřské náruče", i když – řečeno metaforou psychologických experimentů – to byla máma náhradní a nezřídka jen uměle ochlupená či dokonce toliko drátěná. Dětinskost studentské revolty 60. let se ex post jeví dosti zřejmě, politická nezralost se projevuje i v tom, že proti neonacistům se pochoduje se svíčkami, základním sloganem se stává „chcete-li zůstat čistí, nejednejte", buďte „blaženě neodpovědní", stejně nic k ničemu nevede. Ale právě to je dětská, dětinská reakce, dítě chce být baveno a zabavováno, nikoliv aktivizováno k činnostem, jež překračují jeho momentální – řekněme s Freudem – libidinózní potřebu. A nesplní-li se jeho požadavek, dochází k frustraci, k nářku, k dupání a povykování...

Jerry Mander ve slavné, ale valně nemilované knize *Čtyři důvody pro zrušení televize* uvádí zvolání rodičů *Jak máme zbavit děti vlivu televize a vrátit je zpět do života?* spolu s výpovědí malého dítka, které praví – *„Nechci se dívat na televizi tak často, jak to dělám, ale nemůžu si pomoci; ona mě nutí, abych ji sledoval"*... (1973). V Americe se přirozeně pokusili nabídnout dětem „méně autoritativní školství", které využije darů televize a výuku postaví na sledování „výchovného a didakticky promyšleného seriálu" – jmenoval se *Sezamová ulice.* Výsledek byl sice pro stoupence „tradičního edukačního systému" předvídatelný, ale stejně stojí za to připomenout, že skončil v podstatě třemi základními kolapsy: 1. zábavný pořad, jakkoliv „didakticky připravený", podlamuje tradiční výuku nikoliv tím, že je méně autoritativní, ale tím, že mění sociální prostředí výuky – „zatímco školní třída je místem sociální interakce, prostor před obrazovkou je přísně soukromým územím"; 2. zatímco škola se soustřeďuje na

rozvoj *jazykových schopností,* televize vyžaduje, abychom věnovali pozornost především obrazu, a konečně 3. „zatímco ve škole je zábava vždycky jen prostředkem k dosažení určitého cíle, v televizi je cílem samotným". Tolik slavný (a také nepříliš milovaný) Neil Postman v neméně slavné knize *Ubavit se k smrti* (1985).

S poučenou vážností problém generalizuje slovinský spisovatel Aleš Debeljak takto: „Demokracie dálkového ovládače, jímž člověk, rozvalený v křesle, snadno brázdí satelitními programy a mnohými kanály, sice umožňuje velký výběr, avšak *uvnitř předem daného symbolického rámce*: předpokládá totiž potlačení možnosti, že existuje také živý svět mimo do sebe uzavřeného koloběhu tváří, zpráv, reklam, filmů a zase reklam. Že svět existuje rovněž způsobem, který média *nepředstavují*, je zřejmě *největším tabu globální planetární obce*" (2000). A dodejme – tento „antibaudrillardovský postoj" současně odkrývá bídu masmediálně infantilizovaného světa: víra v pohádky je infantilní a dětinská (což neznamená, že není hezká), neochota nechat se přesvědčit, že „existuje nonvirtuální svět", je však projevem radikální infantilizace pozdní doby.

Dítě se bojí tmy a ticha. Člověk pozdní doby neumí žít s tichem a v tichu – nikoliv proto, že je nedobrovolně obklopen „zvukovým smogem", ale proto, že jej sám vytváří, reprodukuje a konzumuje, stačí se porozhlédnout po naší „hlučné společnosti".

A konečně dítě žvatlá. Žvatlá z radosti, že postupně vydává artikulované zvuky, těší se z toho, že některé z nich nabývají „komunikačního smyslu", že rodiče i blízcí rozumějí, přičemž význam sdělení se pohybuje od informace o tělesné potřebě po prostou radost ze sdělování čehokoliv. Člověk pozdní doby je *užvaněný* – v Německu vyšla kolem roku 2000 kniha pod názvem *Užvaněná společnost,* která se s naším textem bohužel minula. Mladá socioložka Petra Gümplová, studující v USA, však ve velice pěkné i formálně dokonalé sociologické eseji popsala fenomén, který nazvala *pandemií keců* (termín navrhl princetonský filozof Harry Frankfurt). Frankfurt s nepopiratelným smyslem pro dospělou legraci se rozhodl prozkoumat „téma keců neboli *bullshitů*". Žijeme v době keců, „bullshitů", jejichž nejpodstatnější vlastností je, že se „vymykají kategoriím pravdy a lži", jsou absolutně inertní vůči detailům. Je to exkrement neopracovaný, vržený jen tak, prostě odpadlý, inu – tak jak defekuje dítě. Ale to podstatné spočívá v tom, že politický „diskurs", kultura i média jsou plné těchto keců, počínaje našimi *Rodinnými pouty* a konče příručkami *Proč ženy milují darebáky* (případně naopak). Gümplová ale zdůrazňuje, že zdánlivě nevinné kecy se stávají společenským a kulturním ohrožením, jestliže je produkují (a oni je produkují!) odborníci s nejvyšším vzděláním. A dodejme – výzkumné agentury a poradenské firmy, které sdělují, že lidé pravicově orientovaní preferují ve volbách spíše ODS než

ČSSD a že katoličtí křesťané mají k homosexuálním svazkům daleko kritičtější postoj než stoupenci strany zelených. Věru, „toto nás nepřibližuje ani o píď k poznání skutečnosti" stejně jako informace, že korupční skandály „jsou špatně" a česká politika „je o kariérismu".

Jde nepochybně o dvě propojené, jakkoliv odlišné věci: na jedné straně o dětinské žvatlání, které vstoupilo do „veřejného prostoru", na druhé straně o důsledek skepse, zda vůbec jde o realitě něco smysluplného povědět, protože pokud vůbec nějaká „objektivní realita" je (a pokud si ji nevymyslel Lenin), pak o ní vlastně můžeme povědět cokoliv. Tedy i bezmyšlenkovitě a dětinsky, tedy neodpovědně žvanit. Ano – „jde o to, jak dovedně zamaskovat, že to, co říkáme, jsou kecy". A dětinské.

Debeljak, A. [2000] 2000. *Temné nebe Ameriky.* Brno: Host

Gümplová, P. 2006. Kecy! Aneb jak (ne)přemýšlet o tom, co za to nestojí, čili o bullshitu. *Pátek Lidových novin*, 5. května.

Jen v centrálách moci vládne ticho. 1996. *Svobodné slovo*, 13. června (přetištěno z *Die Zeit*)

Mander, J. [1973] 2000. *Čtyři důvody pro zrušení televize.* Brno: Doplněk

Postman, N. [1985] 1999. *Ubavit se k smrti. Veřejná komunikace ve věku zábavy.* Praha: Mladá fronta

dobrá společnost

Pojem zavedl před 2. světovou válkou „nejúspěšnější americký komentátor politického dění" (R. Aron) Walter Lippmann, aby oživil liberální ideologii jako základ možné reformy společnosti, která prošla hlubokou ekonomickou krizí a která je obklopena reálným nebezpečím ze strany „kolektivistických režimů" – nacionálního socialismu a komunismu. Lippmannovo pojetí sice v žádný realistický projekt neústí, ale je zajímavé velmi anticipativní kritikou totalitních režimů i poukazem na to, že v rámci demokratické a tržně ekonomické společnosti se může prosazovat nebezpečný „gradualistický kolektivismus", který může vést k deliberalizaci společnosti a jejímu ekonomickému zchudnutí a mravnímu rozvratu. Sociologicky je v Lippmannově koncepci zajímavé použití podnětu ideje, kterou formuloval William Ogburn, totiž ideje tzv. kulturní mezery či proluky (*cultural lag*). Lippmann upravuje úvodní Ogburnovu verzi tak, že upozorňuje na to, že nová ekonomická struktura vyžaduje obecnou „readaptaci" zvyků, zákonů, obyčejů, návyků i institucí (u Ogburna šlo o zpož-

Abychom dostáli étosu naší práce dodáme, že i když není žádný oběd zadarmo, zdravý rozum má pravdu zcela nepochybně v tom, že některé věci, lidské, ba výhradně lidské, za peníze nekoupíš. Ať si reklamní svět a svět „public relations" povídá, co libo...

Bourdieu, P. [1994] 1998. *Teorie jednání.* Praha: Karolinum

Mosco, V. 1989. *The Pay-Per Society: Computers and Communications in the Information Age. Essays in Critical Theory and Public Policy.* Toronto: Garamond

zdravá společnost

Pojem „zdravá společnost" patří nesporně k tzv. normativním pojmům – sděluje nám, jaké podmínky by měly být splněny, aby společnost mohla být pokládána za zdravou. Erich Fromm zavedl tento pojem do poměrně širokého povědomí ve stejnojmenné knize z roku 1955, která programově navazovala na slavnější a významnější knihu *Escape from Freedom* (někdy se překládá jako *Útěk ze svobody* jindy jako *Strach ze svobody*, z roku 1954). Zatímco první Frommova kniha ukazovala – vcelku ve stejném duchu jako klasická analýza „autoritářského charakteru" (či „autoritářské osobnosti"), kterou nabídl T. W. Adorno s kolektivem k výkladu „charakterologického" původu sklonu k totalitarismu a zejména k recepci totalitních ideologií –, jak moderní člověk v důsledku „strachu ze svobody, z úzkosti a ochoty stát se automatem" je v neustálém pokušení „odevzdat svou svobodu diktátorům všeho druhu", druhá rozvíjí závěrečnou ideu *Strachu ze svobody* do podoby vize „zdravé společnosti".

V závěru své knihy o „útěku ze svobody" formuluje Fromm tezi, že „budoucnost demokracie" (ještě se neoznačuje jako „zdravá společnost") může zvítězit jen tehdy, jestliže *jednotlivec*, jeho „růst a štěstí budou cílem a účelem kultury, v níž žádný život nepotřebuje ospravedlňování úspěchem nebo něčím jiným a v níž se jedinec nepodřizuje ani není manipulován žádnou mocí mimo sebe, ať je to stát nebo ekonomický byrokratický aparát". Jakkoliv utopicky zní již tato teze, ve *Zdravé společnosti* je utopismus doveden do konců dnes již téměř nesnesitelně krajních. Přirozeně, Fromm je na jedné straně psychoanalyticky vzdělaný psychiatr a psycholog (odtud permanentní důraz na *individuum*, byť sociálně situované), na druhé straně umírněný odrodilec tzv. frankfurtské školy, která si pečeť „neinstitucionalizovaného" a „bezpartijního" neomarxismu s sebou nesla natrvalo. Fromm pro svou zdravou společnost hledá inspirace v různých

variantách předmarxovského socialismu (v Babeufovi, Owenovi, Fourierovi, Proudhonovi), a dříve než se oklikou vrátí ke klasicky marxistické inspiraci, ostře oddělí marxismus od stalinismu s vědomím, že stalinismus s jeho praktikami ideu socialismu natolik kompromitoval, že budovat právě na ní představu „zdravé společnosti" je poněkud riskantní. Fromm to riziko (ne zcela úspěšně, přirozeně) podstoupil.

Zajímavé a sociologicky živé jsou ovšem minimálně tři Frommovy ideje: 1. zdraví společnosti nemůže být měřeno mírou přizpůsobení individuí jejímu aktuálnímu stavu, nebo naopak – společnost nemůže být posuzována jako patologická, jestliže se individua nepodřizují životním standardům (životním stylům), jež ji charakterizují (Fromm toto stanovisko označuje jako *sociologický relativismus*); 2. o „zdravé společnosti" má smysl mluvit jedině v termínech normativních (nikoliv „relativních") – zdraví společnosti vyplývá z existence univerzálních kritérií psychického zdraví, jež jsou ve společnosti naplněny (tzv. *normativní humanismus*); 3. ačkoliv se zdraví společnosti důsledně váže na individuální zdraví jejích členů, je nutné rozlišovat mezi tím, co se za individualismus proklamuje a co jím skutečně je: skutečný individualismus osvobozuje, falešný svazuje. K vysvětlení těchto a dalších aspektů „zdravé společnosti" používá Fromm jakéhosi „dematerializovaného Marxe" (simplifikující interpretace podle Fromma z Marxe učinily vulgárního materialistu, ačkoliv ve skutečnosti patřil k logické linii myslitelů, pro něž hlavním cílem bylo „osvobození", „emancipace" člověka).

Z Frommovy knihy si lze samozřejmě vzít i lecjaká jiná poučení, například brilantní úvahu o tom, jak nebezpečným fenoménem je pro „zdravou společnost" nuda a lenost. A konečně stále živá je Frommova výzva k tomu, abychom si byli vědomi toho, že lidský charakter se pohybuje na pólech tvorby a destrukce (oba póly pak jsou krajními body kontinua, jež se označuje jako „transcendence"). Je-li Fromm ve své vizi zdravé společnosti dobově podmíněný utopista, je rozhodně aktuální svým varováním, že destrukce je jednou z konstantních možností, jež jsou zakořeněny v lidském charakteru, a že tvorba a ničení, láska a nenávist nejsou dvěma nezávislými instinkty, ale jsou to dvě odlišné reakce na tutéž potřebu transcendence: pohnutka k destrukci se vynoří vždycky, když touha tvořit není naplněna. A tak zdravá společnost by měla být společností, která člověku dává možnost naplnění jeho kreativních potencí – a každý člověk je v té či oné míře má. Společnost, která je degraduje na pseudokreativitu pasivní „recepce" a která nabízí permanentní zábavu a požitek jako substituci tvorby, asi úplně zdravá nebude.

Fromm, E. 1955 *The Sane Society*; citován polský překlad *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa: PIW, 1996

Fromm, E. [1954] 1993. *Strach ze svobody*. Praha: Naše vojsko

zrychlující se (akcelerující) společnost

Jako titul své knihy použil označení „zrychlující se společnost" v kontextu v podstatě politologickém významný činitel německé sociální demokracie (SPD) Peter Glotz (1999), aby naznačil, že evropské společnosti se stávají „zpomalujícími se", tedy v podstatě stagnujícími společnostmi v „digitální epoše", jejíž nástup včas – na rozdíl od Spojených států – nezachytily. Americká společnost je tedy onou akcelerující společností, která udává tón, protože přes všechny problémy dokáže udržet rovnoměrné tempo ve vývoji ekonomiky a vyrovnaný chod ostatních součástí sociálního systému. Zpoždění Evropy spatřuje Glotz mj. v tom, že (vlivem úzké vrstvy intelektuálů) podněcuje skepsi a nedůvěru v sebe samu: proto se stávají intelektuálními ikonami (podle Glotze) Neil Postman a Paul Virillio s jejich radikální kritikou mediální společnosti nebo Jean Baudrillard s kritikou medializace světa a rozvoje konzumní společnosti. Glotz v kritice zpožďujících se společností nešetří sociální stát, který demotivuje jedince: na volném trhu vyhrává pouze mobilita a energie individua, státní politika může trh částečně regulovat, ale nemůže řešit obrovské přesuny, které trh v globalizovaném světě vyvolává. Ve zrychlující se společnosti musí jedinec vzít definitivně osud do svých rukou a hledat a vytvářet nabídky. Glotz viděl perspektivu zrychlení také v rozvoji vzdělání, zejména v rozvoji užití internetu a interaktivních digitálních her jako „legitimní součásti" moderní pedagogiky. Tzv. *netkids* (děti vzdělané na počítačích) jsou podle Glotze samostatnější, chytřejší a sebevědomější, což je dáno mj. tím, že rychleji a samostatněji zpracovávají informace.

Glotzova vize (v podstatě jde o opozici „Starého" a „Nového" světa) je až radikálně individualistická, jeho kritika sociálního státu je vedena v logice teorie růstu jako samoúčelu. Také vize společnosti, která bude v rukou výhradně těch, kdo na mobilitním žebříčku vzestoupí jen proto, že jejich „digitální dispozice" budou větší než u jiných (jinak zaměřených a jinak vzdělaných), je spíše technokraticky depresivní než opravdu radostná. Není podstatné, že je to v rozporu s původní politickou orientací Petera Glotze. Logika jeho knihy vyúsťuje ve známé „dohnat a předehnat Ameriku" – což je heslo stejně tak nerealistické jako zavádějící. Elementární otázka totiž zní – proč?

Zcela jinak – filozoficky hlouběji i obecněji a sociologicky snad i zajímavěji – téma zrychlení klade britský historik Arnold Toynbee, který svou velkou filozofii dějin postavil na koncepci „výzvy a odpovědi", jejíž podstata je zhruba tato: vnější prostředí (přírodní i společenské, především však přírodní), které si člověk ani jako individuum ani jako člen společnosti nevolí, je pro každé lidské společenství výzvou, aby se s ním vyrov-

nalo. Na stovkách neuvěřitelně pečlivě vybraných příkladů (což zdaleka nevylučuje, že celá koncepce může být nakonec jen velkou historiozofickou spekulací) Toynbee dokazuje, že v „rozporu se zdravým rozumem", který nás přesvědčuje, že civilizace se rozvíjejí rychleji, snáze a dynamičtěji, v příznivém přírodním prostředí a v poklidných sociálních vztazích se sousedy, neplatí sice pravidlo, že „čím silnější je výzva, tím silnější je odpověď", ale platí zákonitost umírněnější – „nejvýznamněji stimulačně působí prostředí středně silně náročné", tedy „výzva střední síly". Mimochodem – tím je také dána míra odlišné rozvinutosti jednotlivých civilizací (Toynbee jich stanovil dvacet jedna): civilizace vystavené „středně silné výzvě" zejména vnějšího přírodního prostředí se vyvinuly ve vyspělejší sociokulturní celky než civilizace situované do „poklidného" prostředí, nevyžadujícího žádné mimořádné úsilí. Tuto generální ideu (rozpracovanou již ve 40. letech 20. století) Toynbee ve své závěti *Lidstvo a matka Země* ze 70. let aplikoval na perspektivy moderního člověčenstva.

Toynbee dochází k tezi, že došlo ke zvláštnímu paradoxu. Člověk zůstal po staletí, snad tisíciletí stejný, ale jeho vnější prostředí se zejména v posledních desetiletích k nepoznání změnilo. Tato změna ale není „vlastní přírodě", ona přichází jako důsledek lidské aktivity. Jistě, člověk od samého počátku, kdy zvládl schopnost ovlivňovat alespoň bezprostřední okolí, začal systematicky proměňovat své prostředí, tato změna však probíhala neobyčejně pomalu, „v řádech" tisíciletí, později staletí. Dnes jsme se chytili do pasti expanzivního ekonomického růstu, který je již více než jen odpovědí na „výzvy" vnějšího prostředí, je reakcí – opožděnou a neefektivní – na prostředí, které jsme z podstatné části vytvořili my sami. Základní problém spočívá v tom, že svět s člověkem je nerovnoměrně uspořádán: člověk zůstává tím, čím jej příroda „stvořila" a vybavila, je jakousi konstantou (nejen antropologickou), zatímco vnější prostředí se změnilo ve všech ohledech. „Výzvy" postupně přesahují možnosti lidského společenství na ně adekvátně reagovat. Jinými slovy – dochází k extrémnímu zrychlení ve vývoji všech parametrů vnějšího prostředí, samozřejmě také v důsledku zrychlení rozvoje vědy a techniky, tedy k jakési „zdvojené akceleraci": akceleraci vědy a techniky, která produkuje extrémní akceleraci vnějších podnětů.

Toynbee upozornil již ve 40. letech na ještě jeden podstatný jev, který je s tímto stavem věcí spojen, totiž na limitovanou lidskou přizpůsobivost: adaptabilita lidského druhu je v posledních letech vystavena historicky bezprecedentnímu tlaku. A opět, dodáme-li konkrétní příklady z naší doby – zčásti je to tlak vnější, jemuž se individuum nemůže vyhnout (hluk velkoměsta, pach zplodin, koncentrace populace na určitých místech atd.), zčásti je to ale tlak, který si individuum působí samo (většinou jako produkt spotřební společnosti) – individuálně poslouchaná hlomo-

zivá hudba, účast na kolektivních *parties*, kde není možnost reálné komunikace, bláznivý *shopping* atd.

Toynbeeho teorie „výzvy a odpovědi" obsahuje ještě jeden nezanedbatelný moment. Toynbee je (trochu starosvětsky) přesvědčen, že povinnost včas identifikovat „výzvy" vnějšího prostředí a připravit lidské společenství na jejich možné důsledky je věcí společenské elity. Elita, která právě tomuto úkolu nedostojí, musí odejít z dějinného jeviště (a stejně odejde). Ve „fungujících demokraciích" je ovšem otázka, jak může dlouhodobé výzvy identifikovat a respektovat jen krátkodobě působící elita.

Glotz, P. 1999. *Die beschleunigte Gesellschaft: Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus.* München: Kindler

Krejčí, J. 2002. *Postižitelné proudy dějin.* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON)

Toynbee, A. J. [1934–1961] 1995. *Studium dějin: úvod.* Praha: Práh

Toynbee, J. A. [1976] 2001. *Lidstvo a matka Země: vyprávění o dějinách světa.* Praha: Práh