

Životní styl jako „definiční znak“ postmoderní doby? (Od Simmela k Žižekovi a zase zpátky)

Jak se proměňuje životní styl od doby takzvané „pekuniární“ či „monetární“ až po společnost spotřební a mediální

Prof. PhDr. MILOSLAV PETRUSEK, CSc.

Institut sociologických studií, Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy
U Kříže 8, Praha 5, 158 00; e-mail: mpetrusek@seznam.cz

ABSTRAKT:

Studie kriticky rekapituluje a rekonstruuje různé pohledy na životní styl naší doby na základně dnes již klasických, ale někdy málo známých textů (Simmel, Veblen, Sorokin, Spengler, Giddens, Beck, Bauman, Barber, Žižek aj.) a ukazuje kontinuální proměnu životního stylu od doby „pekuniární“ či „monetární“ (Weber, Veblen) až po společnost spotřební a mediální. V té souvislosti zkoumá několik partikulárních problémů (fenomén závisti, infantilizace, sociální efekty sekularizace, proměny individualismu v „chladný egoismus“, pornografii jako „masový jev“ atd.) a analyzuje jev „mravní a ekonomické nedopovědnosti“ stimulovaný společností a zejména velkými ekonomickými korporacemi („výherní automaty“, stimulace nákupu na dluh atd.). Nový životní styl je nepochybně výrazem „stavu ducha“ postmoderní společnosti. „Diagnostický“ text však nekončí pesimisticky, vyjadřuje totiž naději, že sice návrat k „tradiční společnosti“ by byl anachronismem, ale jistá kontinuita s etickými normami a hodnotovými vzorci minulosti nadále přežívá a má naději na rozšíření svého sociálního vlivu.

ABSTRACT:

The study critically recapitulates and reconstructs different views on lifestyle in our time on the basis of the now classic, but sometimes little-known texts (Simmel, Veblen, Sorokin, Spengler, Giddens, Beck, Bauman, Barber, Žižek etc.), and shows a continuous transformation of lifestyle from the “pecuniary” or “monetary” age (Weber, Veblen) to the age of consumer society and media society. In this context, it examines some particular problems (the phenomenon of envy, infantilization, social effects of secularization, transformation of individualism into “cold egoism”, pornography as a “mass phenomenon”, etc.) and analyzes the phenomenon of the “moral and economic irresponsibility” stimulated by society and especially by large economic corporations (“slot machines”, stimulating purchase debt, etc.). The new lifestyle is undoubtedly an expression of the postmodern society’s “state of mind”. However, this primarily “diagnostic” text does not end pessimistically, but expresses the hope that although the return to “traditional society” would be anachronism, certain continuity with the ethical standards and value patterns of the past still survives and there seems to be a chance to expand its social influence.

KLÍČOVÁ SLOVA:

sociologie, životní styl, změna životního stylu, postmoderní společnost, mravy

KEYWORDS:

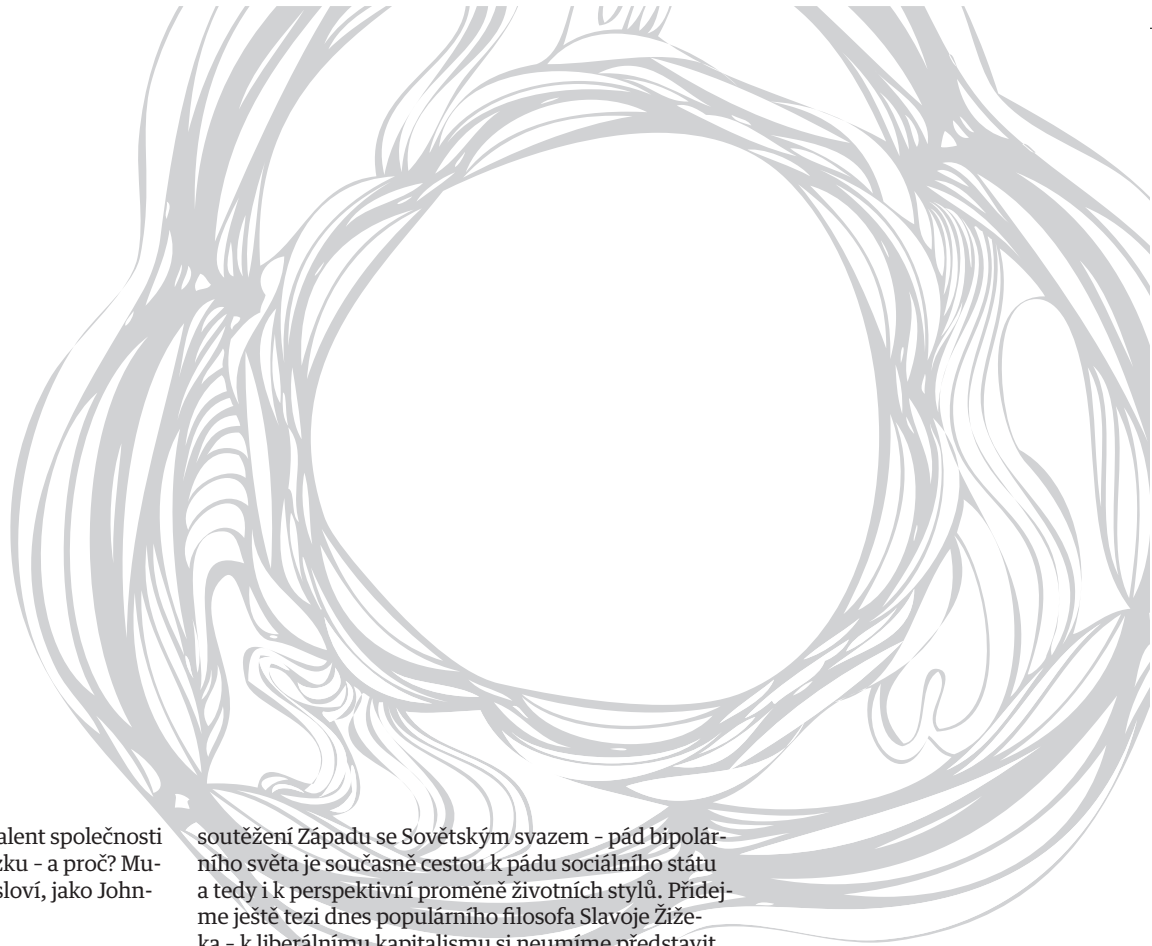
Sociology, Lifestyle, Transformation of Lifestyle, Infantilization, Postmodern Society

Žijeme ve společnosti „monetární“, v níž - podle nejslavnějšího českého dicta - „jsou peníze vždycky až na prvním místě“. Je-li tomu tak a platí-li tato teze jako výchozí sociologická „ontologická“ premisa¹, pak nelze uvažovat o životním způsobu jinak než v kontextu peněz, jejich oběhu, kalkulace s penězi a manipulace s jejich toky. Jde o jeden podstatný, nikoliv ovšem jediný aspekt, z něhož lze nazírat problém životního stylu naší společnosti, ale jako východisko ho lze legitimně použít, dokonce s dostatečnými historickými argumenty.

Na počátku 20. století vydal Georg Simmel svou monumentální Filosofii peněz (česky 2010), knihu, v níž poprvé systematicky uvedl ve vzájemný vztah peníze a životní styl, přičemž tento vztah v jeho pojetí není ovšem prostý, lineární („čím více peněz, tím vyšší životní styl“, tedy na úrovni trivialit a banalit), ale je poměrně složitě zprostředkovan simmelovským pojetím objektivní a subjektivní kultury. Jeho práce je svým způsobem mezníkem v uvažování o životním stylu² již proto, že například u Marxe (s jeho celoživotním zápasem o „kapitál“) se o životním stylu prakticky neuvažuje, rozhodně ne jako o podstatném diferenciálním kritériu mezi lidmi (to důsledně učiní až Pierre Bourdieu ve svých slavných *Les distinctions*). Simmel mimo jiné ukazuje, jak podstatně se mění naše mentalita, když peníze nabyly v moderní společnosti váhy, kterou do té doby neměly: člověk se mění v bytost kal-

kulující, racionálně zvažující, počítající zisky a ztráty - a co je podstatné, nečiní to pouze kupec, dělá to každý. A Simmel dodává - „oně přesnosti a exaktnosti - analogické tak trochu přesnosti kapesních hodinek - kterou rozšíření peněžního systému vdechlo mezilidským vztahům, v etické sféře naprosto neodpovídá vyšší vnitřní svědomitost. Svým čistě objektivním a indiferentním charakterem, díky němuž se nabízejí jak k neušlechtiljším, tak k nejnižším účelům, peníze svádějí naopak k jisté lehkomyšlnosti a neuvážlivosti jednání“ (Simmel 2006:22).

Dodejme - a předběhneme trochu časovou linii, kterou volně sledujeme, že v roce 1966 napsal německý kulturní historik (anglicky) Helmut Schoek ambiciózní knížku *Závist*, v níž prozkoumal závist jako dominantní sociální fenomén („společnost bez závisti není možná“) snad ve všech možných souvislostech - od jazyka přes literaturu, sociální vědy, ekonomiku, probádal fenomén závisti stejně tak v preliterárních společnostech jako v zemích „třetího světa“ a posoudil utopické koncepty společnosti „bez závisti“. Jeho elementární teze zní - lidé si začnou závidět okamžitě, jakmile se začnou srovnávat. Naše monetární společnost je společností srovnávání a tedy společností závisti, náš životní styl (v plurálu) je životním stylem srovnávání a tedy i závisti. Jistě, závist jako každý sociální fenomén má i svou pozitivní stránku, dynamizuje naše aktivity, stimuluje nás k větším výkonům, ale ve spotřební spo-



lečnosti (což je svým způsobem ekvivalent společnosti monetární) je nutné si klást občas otázku - a proč? Musíme opravdu být, jak říká americké úsloví, jako Johnsonovi?

V době, kdy Simmel psal svou klasickou Filosofii peněz, na druhé straně Atlantiku napsal knížku sice méně objemnou a méně ambiciózní (o to ale více čtenou) Thorstein Veblen - proslulou Teorii zahálčivé třídy, v níž již v roce 1899 uvažuje o „pekuniární společnosti“, v níž „se hodnota výrobku odhaduje hlavně na základě očividné nákladnosti konečné úpravy jeho dekorativních prvků a znaků, které nemají přímý vztah k jeho užitečnosti“ (Veblen 1999:288). Jistě, toto odhadování hodnoty platí jen a jen pro ty, kteří si to mohou dovolit, tedy pro disponenty dostatečného množství peněz, pro ty, pro něž práce není zdrojem obživy a jimž Veblen říká „zahálčivá třída“.

Zdá se, jakoby se od dob Simmelových či Veblenových mnoho nezměnilo. Samozřejmě, že se změnilo mnoho - především makrostrukturální rámec, v němž se naše životní styly utvářejí a proměňují. Žijeme ve společnosti spotřební, konzumní, společnosti, v níž ovšem stále existují, jak říká Jan Keller, „tři světy“, 1. svět frapantně bohatých, většinou však „diskrtně“ - nic již nenapovídá (kromě několika našich hlupců a ruských oligarchů), že by existovala zahálčivá třída se svou demonstrativní, okázalou spotřebou jako součástí, ba podstatnou složkou svého životního stylu, 2. střední třídy vnitřně diferencované, postupně ztrácející naději, že se na sociálním žebříčku posunou n vyšší příčky a konečně 3. vrstva deklasovaných, nemajetných (Keller 2010:191 a násl.). Kellerův obraz je sice poněkud pochmurný (Keller mluví o „nesouměřitelnosti těchto světů“), ale spíše jako prognóza než jako konstatování současného stavu.

Pro dnešní společnost stále ještě platí „Dahrendorfovo pravidlo“, že žijeme ve společnosti, v níž se „většinou lidí tak dobře a konec konců blahobytně nežilo jako nikdy předtím“ (Dahrendorf 2007:23). Dahrendorfovo pravidlo platí „zatím“, protože prožíváme dramatickou ekonomickou krizi, jejíž důsledky stále ještě citelně (!) nevnímáme, ba snad ani na ni nevěříme. A přece - na Titanicu se tančilo i v době, kdy pomalu šel ke dnu...

Nadto - náš životní styl je utvářen jakousi nedomluvenou koalici klasického liberálního kapitalismu a sociálního státu, jehož masovou existenci si vynutilo

soutěžení Západu se Sovětským svazem - pád bipolárního světa je současně cestou k pádu sociálního státu a tedy i k perspektivní proměně životních stylů. Přijďme ještě tezi dnes populárního filosofa Slavoj Žižka - k liberálnímu kapitalismu si neumíme představit alternativu. Není? Není možná, nebo jsme neschopni prognostické vize, jež by alternativy zvažovala?

V pozadí tohoto procesu, který Adorno s Horkheimerem v podstatě přesně identifikovali již v polovině 40. let (srv. Adorno, Horkheimer 1994), je samozřejmě onen triviální fakt, že jsme poprvé v dějinách vstoupili do epochy spotřební společnosti. Velmi přesně ji charakterizuje Tomasz Szlendak, když říká, že „činnost, kterou ekonomové definují jako prostý výdaj peněz, proměňuje celou kulturu včetně jejích závazných etických pravidel“ (Szendak 2004:6). Ale na tuto stránku věci upozornil kdysi již Weber, když konstatoval, že moderní životní styl (mimořadně: Weber je ten, kdo pojem „životní styl“ vnesl do obecného sociologického povědomí), který je „odkouzlen“, racionalizován a disciplinován, vede k depersonalizaci a stále více vzdaluje všechny elementy našeho stylu od možnosti žít životní styl podle etických norem (srv. Smart 1998:110).

Tím, že konstatujeme dosavadní relativně (i když nerovnoměrně rozdělený) blahobytný stav společnosti, neznevažujeme nijak existenci chudých a marginalizovaných - i oni ale mají svůj životní styl (a ten by stál za důkladné prozkoumání). Viditelnou tvář společnosti však tvoří ti, jimž Benjamin Barber říká „consumed“, „spotřebovaní“, tedy lidé, kteří podleli oněm lákadlům, o nichž se do nekonečna psalo a píše, ale proti nimž jsme bezmocní. Rozhodne-li se Kaufland, že si postaví ještě jeden Kaufland, tak si ho postaví a my si tam budeme poslušně chodit plnit svůj „český sen“.

Barber ovšem upozornil na jednu podstatnou věc, již je ostatně jeho kniha věnována. Simmel a Weber byli netoliko současníky, ale byli také duchovně zpřízněni, jejich pochopení role peněz bylo udivující. Ale Weber, jak známo, si nekladal otázku „po penězích“, ale jinou otázku: „Tázat se po hybných silách expanze soudobého kapitalismu není především otázkou o původu nezbytných k tomu peněžních zásob, ale především otázkou po rozvoji kapitalistického ducha. Kde ožívá a kde se mohl projevit, vytváří si peněžní zásoby jako prostředky svého působení, nikoliv však naopak“ (Weber 1998:218). To „nikoliv však naopak“ je podstatné. Barber totiž upozorňuje, že jsme se dostali do fáze, kdy „v novém evangelii spotřeby je vydávání peněz věcí posvátnou, podobně jako bylo šetření věcí posvátnou ▶

¹¹ Studie je podstatně upravenou interně publikovanou přednáškou pro učitele přednesenou v Olomouci, která vyšla bez souhlasu autora ve sborníku textů o životním stylu jako učební pomůcka 2010 (ed. Alexandr Fázik).

¹² Pojmy životní způsob a životní styl používáme jako synonyma, ponechávající terminologickou diskusi povolnější.

- ▶ v tradičním evangeliu investic“ (Barber 2007:70). Změnila se etika - patří k elementárnímu sociologickému vědění, že kapitalismus podle pěkného vyprávění Weberova (jež ale není zcela historicky věrohodné, „ideálnětypický“ je však mimořádně efektivní) spočíval na protestantské etice odříkání, askeze, šetrnosti, rozumného investování...tato etika zmizela, dnešní kapitalismus zrodil - toť Barberova inovace - „étos infantilismu“. Bez velkého teoretizování - jen dítě chce po rodičích věci, které vidí a s nimiž si bude hrát snad hodinu, snad dvě, snad dva dny, a chce je hned a teď, žádá věci, které rodiče koupit nemohou atd...To, že se zadlužujeme a hrajeme hazardní hry, na nichž se vydělávají jen u nás ročně miliardy (toť znamení naší doby, řekněme s Macharem!), je nejfrapantnější výraz infantilismu: jen dětská duše věří, že heslo „užij dnes a plať zítra“ je racionální a jen tupec důvěřuje lživému názvu „výherní automat“ (slogan posledních týdnů - „bojovat se může, vyhrát se musí“).

Infantilizace prochází celou společností - adolescenti jsou infantilní, ačkoliv by měli dospívat ve „zralé občany“, žádat po nich jakoukoliv odpovědnost je téměř narušováním jejich nezadatelných lidských práv, ale stejně infantilní jsou dospělí, zadlužení, hrající, vystavující se po veblenovsku na odívání, aniž to odpovídá jejich reálnému - řekněme - kontu. Shrnutí - „pojem infantilního étosu je novou verzí staré koncepce, po-

Infantilizace prochází celou společností - i adolescenti jsou infantilní, ačkoliv by měli dospívat ve „zralé občany“

dle níž kapitalismus jako ekonomický systém vyžaduje v každé etapě svého vývoje určitě, adekvátní kulturní postoje a sociální chování“ (Barber, tamtéž: 65).

Životní styl není nic více a nic méně než vyjádření určitých postojů v určitých formách chování - je (nebo není) závislý na sociálním statusu, věku, pohlaví. Na čem je ale závislý zásadně - a většina těch, kdo „své životní styly“ realizují, to snad ani netuší, je síť ekonomických, mediálních a politických struktur, které životní styl utvářejí dříve („preformují jej“) než se stane skutečným, viditelným způsobem chování.

Je dosti obvyklé, že ti, kteří (podobně jako autor) pějí jeremiády nad tím, jak neodpovědně žijeme a jak pramálo přemýšlíme o naší společné budoucnosti, připisují vinu „postmoderně“, tomuto „nepolapitelnému“ a „mnohohlavému“, protože jednoznačně nikdy nevymezenému sociálnímu fenoménu (jevu?, procesu?, mentální atmosféře?, „stavu ducha“?, strukturálnímu uspořádání „nového typu“?, „nové etice“?). Jen málo informovaný čtenář si není vědom toho, jak vágní, sporný a kontroverzní je pojem „postmodernismus“, „postmoderna“ a „postmodernita“: významově se pohybuje od svých estetických praktořenů (kde kdysi vznikl) až po „politiku postmoderny“, kde samozřejmě naráží nejvíc - v neposlední řadě pro svou jazykovou extravaganci a pro zastávání stanovisek spíše neobvyklých než běžných. Postmodernismus je totiž svým způsobem programem provokace a provokativním programem, čímž se přirozeně dotýká tématu životního stylu přímo a nezprostředkovaně. Sdílení provokativního programu předpokládá samozřejmě sociální existenci skupin, které provokují verbálně, esteticky,

stylově, stylotvorně, ale nezřídka i hygienickými návyky, vztahem k návykovým látkám, k veřejnému prostoru, mezilidským vztahům atd. Tím není vyneseno nad postmoderním postojem hodnotový soud, spíše se sděluje, že postmoderní „pohled na svět“ a z toho plynoucí „vzorci chování“, které minulé společnosti vůbec neznamenaly, je nutné vzít vážně. Neobyčejně vážně.

Dodejme nadto, že diferencované postmoderní koncepce žádný základní problém neřeší, jsou „partikularizované“: „Některé směry postmoderního myšlení... se pokoušejí prosadit osbovodivě rozšiřování mnohých podob subjektivity - feministické, homosexuální, etnické...Podle této myšlenkové orientace máme opustit nedosažitelný cíl globální společenské změny a svou pozornost obrátit na rozličné formy, jimiž se prosazuje jedinečná subjektivita v našem složitém a rozptýleném postmoderním univerzu, v němž má kulturní uznání větší význam než socioekonomický zápas - tedy v univerzu, v němž kulturní studie nahradily kritiku politické ekonomie“ (Žižek 2006: 7). Enfant terrible západní sociologie, filozofie, psychoanalýzy a kulturní kritiky slovinský myslitel Slavoj Žižek postihl přesně o co jde: transponováno na náš problém - budeme co nejtolerantnější k rozmanitosti životních stylů (až po překročení morálních standardů, které jsou v „postmoderně“ tak jako tak pochybně svou nárokovanou univerzalitou), ale nebudeme se zabývat tím, kdo, jak a co svým životním stylem reprezentuje a jak celý komplex životních stylů souvisí se „socioekonomickým zápasem“, který budeme tak jako tak muset podstoupit. Řečeno oblíbenou (ale převrácenou) frází - dnes ten zápas podstupujeme jako frašku ve varietě odívání a vlastnění automobilů či neobarokních domů, zítra jej budeme muset podstoupit jako vážné utkání o elementární nejen kulturní, ale i ekonomické přežití, tedy jako tragédii. Onen neúprosný kritik Žižek má s největší pravděpodobností asi pravdu.

V tomto „generálním kontextu“ má tedy smysl uvažovat o změnách životního stylu „v časech postmoderny“, protože jen v něm si uvědomujeme to, čemu Z. Bauman říká „tekutá modernita“ (Bauman 2002) - svět se sice nezhroutil, ale to, co jej kdysi stabilizovalo, ztratilo na váze a „milníky na cestě“ byly zaváty hromadami spotřebního zboží, takže je chodec nejprve nevidí a potom pro jejich přemíru ani nehledá.

Jeden z umírněných stoupců postmoderního sociologického myšlení („reflexivní modernity“) Anthony Giddens píše, že v postmoderní době se „životní styl stal nutností. Pojem životní styl zní ovšem poněkud triviálně, protože se obvykle asociuje s povrchním konzumentstvím, tedy s tím, jak je životní styl prezentován v barevných časopisech a na billboardech. Ve skutečnosti máme co do činění s jevem navýsost komplikovaným, který má dosti daleko k takovým asociacím. V podmínkách pozdní modernity má každý nějaký životní styl, ba co víc - je nucen k tomu, aby jej měl: nemá volbu, protože musí volit. Životní styl je možno definovat jako více méně integrovaný soubor praktik, které individuuum realizuje ne proto, že jsou užitečné, ale také, ba hlavně proto, že dávají materiální podobu výpovědím o vlastní identitě“ (Giddens 1992:163).

V této Giddensově tezi je obsaženo vlastně vše podstatné: v postmoderní době je životní styl nikoliv věcí svobodného rozhodnutí („nemohu nemít styl“), ale nezbytné volby a úzce souvisí s prezentací vlastní identity.

Koncept identity, který udělal závratnou kariéru v posledních desetiletích, odkazuje ale k vážnějšímu fenoménu než je autoprezentace ve formě toho, co a jak nakupuji, spotřebovávám, manifestuji. Odkazuje k jevu, který doznal v postmoderních časech významné proměny, totiž k proměně individualismu jako sociální síly, kdysi vnímané (podstatnou částí sociálních věd) navýsost pozitivně (podrobněji o tom Jacyno: 2007), o čemž o pár odstavců dále.

Postmoderní životní styl je tedy situován do zvláštního komplexu sociálních okolností, jež v minulosti nikdy netvořily dnes frapantně viditelný (byť „fragmentarizovaný“) uzavřený celek, komplex, který je právě jako celek historicky bezprecedentní. Použijeme-li nabídky, kterou poprvé vypracoval Frederic Jameson (Jameson 1991), pak jde zejména o následující jevy a procesy.

Postmodernismus především radikálně zpochybnil dichotomii „vysoké“ a „nízké“ kultury. Tradiční evropská kultura vždycky rozlišovala mezi tím, co náleží k „vyššímu“ kulturnímu standardu a co nikoliv. Nejpozději od dob tzv. frankfurtské školy (ale v jiných verzích o něco dříve, např. od varování Ortegy y Gaseta před „vzpourou davů“) se všeobecně ví, že „ztráta kritérií“ znamená radikální proměnu vkusu. Od konce 19. století se mluví o „krizi evropské kultury“, ale mluvilo se o ní vždycky v naději, že se kultura dokáže vrátit na své „ztracené cesty“, že sama sebe najde, protože kulturní kánon evropské civilizace prostě v zásadě platí.

Pitirim Sorokin, který měl za to (v jistém smyslu podobně jako Spengler, srv. Spengler: 2010), že evropská civilizace je na sestupné trajektorii, nakonec v cosí pozitivního věřil. Jeho diagnóza z konce 40. let je příznačná: „Západní kultura přestala být výběrovým organismem. Místo toho se stala obrovským kulturním smetištěm, na němž se vyklápi bez výhrad cokoliv. Ztratila svou vlastní tvářnost, svou duši a svou rozlišovací schopnost“ (Sorokin 1947:146). Jestliže Sorokin stále ještě věří v „očistu, omilostnění a vzkříšení“, dnes se stav „kulturního smetiště“ bere jako samozřejmý fakt, který nikoho nezneklidňuje a odkaz na „kulturní kánon“ se vnímá jako projev nesmyslného a mrtvého konzervatismu, případně eurocentrismu.

Věcný problém je samozřejmě v proměně vkusu, který vyústil v neschopnost rozlišovat a marno dokládat, že „svobodná volba vkusu“ (a tedy i podstatné součásti životního stylu) je volbou fiktivní, která se svobodou má právě tak málo společného, jako kulturní kánon s tržní ekonomikou.

Pravidla života spotřební společnosti (a tedy i „vzorce chování“ a „životní styl“) jsou navíc v mnohém zásadně jiné než ve společnosti moderní (o tradiční nemluvě): model „hypermarketu“ funguje optimálně. Hypermarket spotřební společnosti nabízí v podstatě všechno, a navíc „svádí“: pozdní moderní společnost je společností, v níž násilí je nahrazeno sváděním a přesněji, kdy svádění slouží jako zástěrka pro násilí neviditelné a proto nebezpečnější. Jean Baudrillard, který se fenoménem spotřební společnosti zabýval jako jeden z prvních (1970), konstatoval již v roce 1979 (kdy my jsme zde o „supermarketech“ závistivě snili) toto: „Masy budou psychologizovány, aby mohly být svedeny. Budou namaškarény touhou, aby mohly zbloudit. Kdysi byly odcizené, to když měly vědomí, dnes jsou svedené, protože jsou obdařeny nevědomím a touhou, potlačenou a zbloudilou. Kdysi byly olou-

peny o historickou revoluční pravdu, dnes je jim zci-zována pravdivá skutečnost jejich touhy“ (Baudrillard 1996:206).

Za tímto (pro sociologa) jistě poněkud obskurním jazykem se skrývá to, co sociologové odhalili zcela jednoznačně: spotřební společnost není teoretickým pojmem, ale skutečným stavem západní kultury, v níž jsou tržním mechanismům podřízeny oblasti, které z nich v minulosti byly vyňaty, a proto je nutné lidi „přesvědčit“ o tom, že vstup na toto kdysi až sakrální teritorium je vlastně přirozený a samozřejmý. A taky novým vzorcům chování je třeba člověka naučit: zbavit jej „freudovských“ či „křesťanských“ výčitek svědomí, že kupuje na dluh, že vydává více než může spotřebovat (a splatit) a že jeho nákupy jsou nesrovnatelné s tím, co on sám dává svému „společství“.

Spotřební společnost vytváří nový životní styl - styl ekonomické a mravní neodpovědnosti. Nejen sociologická analýza, ale prostý pohled na „svádívou reklamu“ nás každodenně o tom totiž přesvědčuje. George Ritzer (1995) vypracoval přesvědčivou sociologickou teorii „globální společnosti kreditních karet“: to, co je v rukou jedněch požehnáním, může být a je v rukou jiných cestou k sebezničení. Ale umíme si životní styl bez kreditních karet (o nichž jsme před dvaceti lety věděli nanejvýš z tisku) vůbec představit?

Spotřební společnost vykazuje ještě jednu podstatnou zvláštnost, která zdaleka není tak nápadná jako je tomu v případě „svůdnické spotřeby“. Anthony Giddens a zejména Ulrich Beck ve svém bestselleru (2004) neustále upozorňují na skutečnost, že žijeme ve společnosti nového typu rizik - „v pokročilé moderně je společenská produkce bohatství systematicky doprovázena produkcí rizik“. Beck rizika, k nimž se ve svých životních stylech nutně vztahujeme a s nimiž se ať chceme či nikoliv vyrovnáváme, shrnuje do pěti bodů, jež reprezentují „potenciál civilizačního ohrožení“:

1. Neviditelná rizika, která produkují nejvyspělejší technologie, například radioaktivitu nebo toxické zplodiny;
2. rizika jsou rovnoměrně rozdělena, neplatí tradiční schéma, podle něhož jsou bohatí více a chudí méně kryti před riziky, a to jak uvnitř národních států tak globálně;
3. rizika v pozdně moderní společnosti vykazují hrůznou vlastnost, že totiž mohou být (a jsou) ekonomicky exploatována: zatímco potřeby je možné uspokojit a hlad ukojit, rizika jsou „bezedným sudem potřeb“, na jehož naplňování (a vyprazdňování) se podílejí velké společnosti, takže jsme v dějinách vlastně poprvé společností, která si rizika nejen uvědomuje, ale která si je dokonce pěstuje;
4. rizika mají tu zvláštní vlastnost, že je není možné vlastnit, ale je možné o nich vědět: soudobé „rizikové společnosti“ jsou proto přímo povolány k tomu, aby rozšiřovaly „vědění o rizicích“ (odtud extrémní role expertů skutečných i pseudoexpertů);
5. vědění o rizicích se stává politickým elementem občanské společnosti, veřejnost vstupuje do diskusí o konkrétních formách ohrožení atd. Potud jde o věci obecně známé.

Méně obvyklé je spojovat fenomén rizika s problémem spotřebního životního stylu, přesněji - je obvyklé spotřební životní styl „vinit“ z některých rizik, například z ekologické devastace krajiny, „zabetonování“ světa, traumatického růstu automobilismu apod. Lidé postmoderní doby si ovšem uvědomují, že žijí v nestabilním a ohroženém světě, ale s takovým vědomím se nedá žít natrvalo bez těžké psychické újmy. Tradiční společnosti, které byly samozřejmě také společnost-

- mi rizika (ale zcela jiného), měly k dispozici velice silný prostředek, který fungoval jako lék proti strachu: bylo jím náboženství, sdílená víra v Prozřetelnost, v posmrtný život, v konečné spravedlivé „vzájemné vyrovnaní“ (ale totéž najdeme již v antice - stoická filozofie pro aristokracii). Není vůbec reziduem marxismu s jeho „opiem lidu“, když budeme konstatovat, že náboženství fungovalo jednak jako vysvětlení světa, jednak jako opiát, jako narkotikum. Náboženství totiž účinně redukovalo strach. S radikální sekularizací světa, v němž funkce „vysvětlení“ byla přenesena na vědu a náboženství zpochybněno ve svých základních funkcích, dochází nutně ke stavu, kdy je nezbytné „zaplnit vakuum“. Mimochodem - Masaryk na konci 90. let 19. století se o cosí na tento způsob pokoušel svým „jednotným názorem světovým“, který by spojoval vědu a víru, samozřejmě neúspěšně. Řada badatelů dnes dospívá ke zjištění, že funkci narkotika plní konzum: shopping je aktivita, která vytlačuje a redukuje strach, pobíhání z jednoho obchodu do druhého a nakupování věcí, o jejichž existenci jsme včera nic nevěděli a dnes je pokládáme za absolutně nezbytné (exemplární je „mobilová subkultura“, která populaci do značné míry debilizuje), to jsou současné iracionální metody, jak se zbavit strachu z rizika.

Stav, který popisovali existencialisté jako filozofickou vizi „vrženosti do svobody“, se stává skutečností

Věda už dávno tuto funkci plnit nemůže, protože není komunikabilní a to, co v populární formě předkládá „masám“, musí splňovat požadavky konzumní kultury: srozumitelnost, jasnost, jednoduchost, nepřetíženosti informací, zábavnost, hravost. Dokonce vědec ve snaze upozornit na věci vážné se pro veřejnost nezřídká obléká do šaškovského šatu, protože ví, že žije ve světě „karnevalové kultury“ (Michail Bachtin).

Riziková společnost (jak ukazuje v doslovu k Beckově práci v hutné zkratce Jan Keller) s sebou nese ještě další nikoliv nepodstatné riziko. Podle tradiční sociologické teorie byl raný kapitalismus spojen zcela přirozeně s individualismem jako takovou formou lidského uspořádání věcí, kdy individuální aktivity, bez vědomého záměru, tvoří nejen „společné blaho“, ale také základy sociálních institucí, řádu a tradic. Individualismus byl chápán Alexisem de Tocquevillem jako „étos demokratické Ameriky“ a byl tedy asociován se svobodou. Již Tocqueville ale ukázal, že emancipační potenciál individualismu může vést k nebezpečné atomizaci společnosti, která v 19. století sice aktuálně ještě nehrozila, ale v předvídatelé mysli francouzského aristokrata byla přítomna. Klasický individualismus byl filozofii svobody, emancipace, aktivity, individuální iniciativy a společenské odpovědnosti.

K prvnímu degenerativnímu kroku došlo ale již tehdy, když v rámci sociálních teorií byl zformulován předpoklad, že společnost je suma individuů a nic více, což našlo svůj klasický politický výraz ve výroku baronky Thatcherové, že „nic takového jako společnost nezná“ (sofistikovaněji u Friedricha von Hayeka: 1989). Ostatně filozoficko-sociologický výraz tento postoj našel v teoriích libertarianismu (Albert Jay Nock, Frank Chodorov aj.), kteří postavili ideu individualis-

mu radikálně proti etatismu, „nadvládě státu“ (slavný text Nockův se nikoliv náhodou jmenuje Nepřítel stát). Mluvíme-li o „degenerativním kroku“, máme na mysli fakt, že individualismus bohužel nezůstal emancipační teorií lidské svobody, ale postupně se proměnil v chladný egoismus, v absenci společenské odpovědnosti, v neochotu k solidaritě. Individuum uzavřené ve skořápce své „neopakovatelné identity“ se stalo mírou všech věcí.

Důsledky takové proměny pro životní styl není obtížné domyslet: jakýkoliv sociální kolektivismus je vytlačěn do pozadí a dehonostován jako „zakuklený socialismus“, individuum se ale současně ocitá v situaci permanentní volby. Stav, který popisovali existencialisté jako filozofickou vizi „vrženosti do svobody“, se stává skutečností. Problém spočívá v tom, kdo a jak s touto svobodou může nakládat, zejména tehdy, jestliže společenský tlak je orientován k tomu, aby sféra volby a svobodného rozhodování se soustředila do oblasti spotřeby. Pak nutně dochází k tomu, že vstupujeme do „náhražkové společnosti“: jestliže je například značkové zboží ukazatelem sociálního statusu spíše než vykonávaná profese, pak se lidé orientují na značku - lhotejnost, zda originální či padělanou. Tím komičtější (ze zorného úhlu sociologa) je pronásledování prodejců náhražek, protože ti nečiní nic jiného než že splňují tajně, ale na adekvátní úrovni nesplnitelné tužby. Z hlediska „vyššího principu mravního“ jsou „vinní“ spíše ti, kteří nás neustále přesvědčují, že jen vůně X je to, co z nás učiní krasavice, jen džínsy Y jsou to, co z nás učiní mladíky, jen automobil Z nás učiní společensky žádoucími...

Druhým rozměrem (a v podstatě jen „domyšlením“ toho, co uvedeno je to, na co upozorňuje Beck ve své slavné knize. Beck nestaví individuum proti společnosti, ale chápe je jako „specifický produkt společenského vývoje“, čímž se řadí ke klasickým analytikům rané modernity - Comtovi, Marxovi, Simmelovi či Durkheimovi. Beck jde ale dále v tom, že ukazuje, že individuální životní strategie, tedy „individuální životní styl“ (Simmel) je vlastně to jediné, co člověku v atomizované společnosti, v níž je vyvázan ze všech tradičních sociálních pout a vazeb, zbývá. Ale co více - paradoxně je to sociální stát, který individualizaci dále posiluje a umocňuje, protože umožňuje realizovat aspoň část oněch individuálních strategií. Jakmile jich ale člověk začne dosahovat bez velkého úsilí (tedy „s nízkými náklady“ a relativně nízkými riziky) začíná se cítit osvobozen od závazků vůči onomu sociálnímu státu, který mu to všechno umožnil (srv. Keller, in: Beck, 2004:426).

Samozřejmě, že v pozadí všech těchto procesů je převrácení vztahu práce a spotřeby. Nechceme-li nosit dříví do lesa, protože na toto téma byly popsány hromady papíru, nezbyvá než se omezit na stručnou tezi: zatímco étos rané modernity („klasického kapitalismu“) spočíval v tom, že práce byla v žebříčku hodnot na nejvyšším místě a že realizované spotřebě předcházela „odložená gratifikace“ (nejprve dokonce jistá míra vědomé askese), étos postmoderní společnosti spočívá paradoxně v převrácení tohoto vztahu. Ukazatelem sociálního postavení není vykonávaná a vykonaná práce („profesní zařazení“: to platilo ještě v dobách Parsonsových), ale demonstrativní spotřeba (nikoli nutně okázalé chování) - lhotejnost, jakými prostředky saturovaná. Jistě, Thorstein Veblen věděl o fenoménu demonstrativní spotřeby (viz výše), co však nevěděl a nemohl ani předpokládat, byl vznik společnosti, v níž

„se spotřeba stala masovým jevem, nikoliv doménou bohatých nebo střední vrstvy, protože společnost se stává skutečnou spotřební společností teprve tehdy, když se konzumerismus mění ve fenomén masového rozměru“ (Schor 1999: 217).

Jde tedy o jinou dimenzi spotřební společnosti, o její „axiologický rozměr“, o přehodnocení hodnot, o proměnu jejich mravních preferencí. Spotřební společnost je společností masového konzumu a současně procesem, v němž se všechno nebo téměř všechno stává předmětem prodeje a koupě, nabídky a poptávky, prostě všechno nabývá tržní hodnoty.

Je přirozené, že se lidé částečně ještě podvědomě brání tomu, aby se alespoň některé jevy nestaly součástí tohoto všeprostopujícího procesu, po jistou dobu se zdálo, že alespoň lidské tělo (nahota) a sexualita zůstanou nadále sférou privátní, nikoliv totálně komercializovanou. Dnes už vůbec není třeba sociologických výzkumů k tomu, abychom mohli konstatovat tři podstatné proměny, jichž bychom se před půlstoletím nenadáli, a to: a) masového rozšíření pornografie, která prostoupila naši každodennost natolik, že se jí fakticky nelze ubránit a zejména nelze před ní ubránit děti, alespoň vizuálně; b) vstupu pornografie (a sadismu, brutality a drastického manipulování lidským tělem) do „mainstreamu“ západní kultury a c) vnějškově manifestovaných proměn vzorců sexuálního chování u podstatné části zejména mladé generace. Generálně tyto tři teze shrnul již v roce 1970 Jean Baudrillard v tezi, že „nejkrásnějším objektem spotřeby je tělo“ (Baudrillard 1970:199) a S. Lash ve své „teorii narcistní kultury“.

Oba první body lze demonstrovat na zajímavém příkladě, který uvádí Szlendak (l.c.: 167). S postupujícím časem pornohvězdy vstupují do „normálního kinematografického světa“, aniž to kohokoliv vzrušuje. Pornografie je prostě organickou součástí masové kultury a nelze si představit „normální“ literární dílo, v němž by chybělo alespoň několik „tvrdých pornoscén“. Ačkoliv se lidé v minulosti asi nemilovali jinak, je málo pravděpodobné, že by své erotické tužby a sexuální vazby manifestovali natolik veřejně, jak je dnes běžné: součástí aktivního i pasivního životního stylu je předvádět se v erotických rolích („veřejně“ líbání, neskrývaná tělesnost atd.). Lze jistě vcelku důvodně předpokládat, že proměněná role sexuality může být součástí „odklonu od tradice“ - otázkou samozřejmě zůstává, nakolik je takový příklon k „posttradiční společnosti“ dlouhodobě sociálně a psychologicky udržitelný.

Někteří autoři totiž ukazují na pozoruhodnou ambivalenci postmoderního životního stylu, která spočívá v tom, že žijeme v „karnevalovém světě“ a současně ve světě strašlivé a ubíjející nudy, která vyžaduje stále nové stimuly, aby nás probouzela k nové aktivitě.

Již dávno si všimnul Jan Patočka, že „ubíjející nuda“ je jedním z největších nebezpečí, které hrozí moderní společnosti. Dnes, kdy tradiční karneval, kterému byl kdysi vymezen přesný čas v rytmizaci kalendářního (církvevního) roku, se stává součástí naší každodennosti, se taky nutně mění náš vztah k profánnímu a posvátnému. Co je to však za karneval, který se koná každý den? Ano, vím, rád opakuji tento „slogan“, jehož autorství ovšem patří Stefanu Morawskému, který jej formuloval již v roce 1995 v ostré polemice s Baumanem. A Bauman, ač přítomen, se nebránil... Jak také?

Bylo by pošetilé setrvat na téměř apokalyptickém popisu postmoderního životního stylu již proto, že by to bylo bytostně nesociologické. Ostatně žijeme v době, kdy stále reálně koexistují životní styly tradiční, moderní a postmoderní.

Jestliže je však pro většinu lidí, žijících ve spotřební společnosti, „karnevalový svět“ nejlepším z možných světů, těžko uvěřit, že si takový svět dobrovolně nezvolili a stali se nechtěnými zajatci nezáměrných aktivit jiných. Ti, kteří „postmoderní diskurs“ kdysi zahajovali, si upřímně přáli, aby lidé bydleli v krásných a zdobných domech a aby se těšili ze všech stylů a slohů, aby se jim otevřela cesta ke svobodné volbě ze stále větší nabídky vskutku kulturních artefaktů. Masová kultura se jim nejevila jako ohrožení a spotřební společnost vnímali jako nabídnutou možnost k rozvinutí lidských pozitivních dispozic..

Jean Baudrillard ve své zakladatelské knížce píše, že člověk spotřební společnosti je do té míry závislý na „společenské (rozuměj ekonomické) nabídce“, že se stává jejím potenciálním pacientem: jako nemocný vyžaduje stálou péči a bezpečí, jež nabízí jenom stále „solistikovanější spotřeba“. V tomto smyslu je postmoderní společnost nemocná nikoliv organicky, ale funkcionálně a jakými způsoby se uzdraví je velkou otázkou ovšem nepříliš vzdálené budoucnosti. Co víme zcela jistě je ale to, že to nebude cesta ke „zdravé společnosti“, jak si ji kdysi představoval Erich Fromm.

A na závěr zrocha zlomyslnosti. Jestliže Giddens říká, že životní styl je „nutností“ a povinností, Slavoj Žižek dodává (nikoliv ke Giddensovi) - „v naší všedovolující, permissivní společnosti jsme neustále bombardováni obrazy sexuální slasti a výzvami oddávat se jí, takže již nelze tvrdit, že sexuální slast je jakkoliv zapovídána. Naopak, smyslové uspokojení bylo povýšeno natolik, že získalo status oficiální ideologie. Jsme prostě nuceni oddávat se sexu“ (dle Myers 2008: 56). Opravdu? Ale protože žádnou slast - ani sexuální - nelze zvyšovat bez omezení, musíme trpělivě čekat na markýze de Sade. Vlastně ani ne - on je již mezi námi a dokonce na akademickém piedestalu. ●

LITERATURA:

- BARBER, B. R. (2007): Consumed. How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole. New York: Free Press.
- BAUDRILLARD, J. (1970): La société de consommation: ses mythes - ses structures. Paris: Denoel.
- BAUDRILLARD, J. (1996): O svádění. Olomouc: Votobia.
- BAUMAN, Z. (2002): Tekutá modernita. Praha: Mladá fronta.
- BAUMAN, Z. (2004): Individualizovaná společnost. Praha: Mladá fronta.
- BECK, U. (2004): Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně. Praha: Sociologické nakladatelství.
- BOURDIEU, P. (2005): Dystynckja. Warszawa: Scholar.
- DAHRENDORF, R. (2007): Hledání nového řádu. Praha - Litomyšl: Paseka.
- GIDDENS, A. (1992): Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. London: Polity Press.
- HAYEK, F. von (1989): Cesta do otroctví. Sussex: Rozmluvy.
- HORKHEIMER, M., Adorno, T. W. (1994): Dialektika osvícenství. Praha.
- KELLER, J. (2010): Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- JACYNO, M. (2007): Kultura individualizmu. Warszawa: PWN.
- MYERS, T. (2008): Slavoj Žižek. Praha: Svoboda Servis.
- RITZER, G. (1995): Expressing America. A Critique of the Global Credit Card Society. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- SCHOECK, H. (1966): Envy. A Theory of Social Behavior. Indianapolis: Liberty Fund.
- SOROKIN, P. (1948): Krise našeho věku. Praha.
- SPENGLER, O. (2010): Zánik Západu. Praha: Academia.
- Schor, Julit. B. (1999): The Overspent American. Why We Want What We Don't Need. New York: Harper Perennial.
- SIMMEL, G. (2006): Peníze v moderní kultuře a jiné eseje. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- SIMMEL, G. (2010): Filosofie peněz. Praha: Academia.
- SMART, B. (1998): Postmodernizm. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- SOROKIN, P. (1947): Krise našeho věku. Praha: Melantrich.
- SZLENDAK, T. (2004): Supermarketyzacja: Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- WEBLEN, T. (1998): Teorie zahálčivé třídy. Praha: Sociologické nakladatelství SLON.
- WEBER, M. (1998): Metodologie, sociologie, politika. Praha: OIKOYMENH.
- WOOD, P., Frascina, F. et al. (1993): Modernism in Dispute: Art since the Forties. New Haven: Yale University Press.
- ŽIŽEK, S. (2006): Neapolipitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie. Praha: Chomutov: L. Marek.