

Poznámky o životním stylu v časech postmoderny¹

Miloslav Petrušek

1.

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 prakoření (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 svým způsobem *programem provokace a provokativním programem*, čímž se přirozeně dotýká tématu životního stylu přímo a nezprostředkovaně. Sdílení provokativního programu předpokládá samozřejmě sociální existenci skupiny (lhostejno jak velké, nikoliv však lhostejno jak hlučné), která provokuje verbálně, esteticky, stylově, stylotvorně, ale nezřídka i hygienickými návyky, vztahem k návykovým látkám atd. Tím není vynesena nad postmoderním postojem hodnotový soud, pouze se sděluje, že postmoderní „pohled na svět“ a z toho plynoucí „vzorci chování“, které minulé společnosti (tradiční, ranně a vyspělé moderní) vůbec neznaly, je nutné vzít vážně. Neobyčejně vážně.

V nedávno vydané *Encyklopedii postmodernismu* (2005) se uvažuje o „třech referenčních polích“, na nichž lze o postmodernismu smysluplně uvažovat:

1. na nejkonkrétnější (a „geneticky původní) rovině je postmodernismus spjat se souborem *nových literárních a výtvarných* (v neposlední řadě architektonických) *praktik*, které odmítají klasickou „modernu“, zejména v architektuře v její funkcionalistické podobě, a chtějí umění vrátit i ty praktiky zobrazování, které nefigurativní modernismus zakázal (jde např. o spojení klasických a moderních elementů, o výtvarný eklekticismus jako program, o odmítnutí „funkcionalistického brutalismu“ (Frederic Jameson), který prý je „těžké nazvat architekturou“ (americký spor o modernismus viz Wood et al. 1993;
2. na abstraktnější úrovni jde o známou *filozofickou pozici* původně vyjádřenou Lyotardem a radikalizovanou Foucaultem, která odmítá „osvícenský projekt“ založený na jednoduché tezi, že „věda je moc“ (prapočátky má ovšem u Francise Bacona) a nahrazuje jej obráceným „slovořadem“ – „moc je vědění“, jinými slovy, žádné

1 Vyšlo v: A. Fazik a M. Matějů (sest.), *Aktuální problémy životního stylu*. Sborník referátů a příspěvků ze semináře... Praha: Univerzita Karlova – Filozofická fakulta pro Masarykovu českou sociologickou společnost 2005, s. 10–19; ISBN 80-7308-131-8 [semináře se neúčastnil, sestavitelé převzali text odjinud]

poznávání světa není „čisté“, není oproštěno od mocenských praktik své doby a od kontextů, které něco nadřazují a něco marginalizují (v tomto kontextu vzniká např. celý tzv. postkolonialismus ve filozofii a zejména v literatuře reprezentovaný zejména Edwardem Spivakem a Gayatri Chakravorty Spivakem, jehož cílem byl nebagatelní akt „rozbití úzce vymezeného západního kulturního kánonu“, srv Eagleton 2005: 516 a násl.). Tuto úroveň sporu přenecháme filozofům, kteří ostatně mají v osobnosti Jürgena Habermase stále ještě dosti silného bojovníka za „dokončení projektu moderny“ (a dědicích klasického neopozitivismu a empirické sociologii nemluvě);

3. konečně sociologicky nejvýznamnější je „třetí rámeček“, jímž je pojetí postmodernismu (-nity, -ny) vázáno na *specifickou společenskou formaci*, kdy jde nikoliv o estetiku a filozofický „diskurs“, ale o určité pojetí „nového světa“, v němž jsme se ocitli tak rychle, že jsme se pravděpodobně ani nestačili řádně rozhlédět: žijeme v „jiném světě“, který není prostou replikou „tradičního kapitalismu“ (jak se některým zejména našim autorů zdá), jde o nový typ společenského uspořádání, který mimo jiné převrátil tradiční hodnoty klasického kapitalismu (jímž jsme si zvykli říkat „weberovské“), který se „globalizoval“ (jinak než předvídal Marx, protože na bázi jiných technologií, nikoliv však principů), je to „agresivní podnikatelský kapitalismus“ (Jameson), který zásadně restrukturoval společnost, ačkoliv v ní ponechal tradiční bohaté a tradiční chudé, který změnil charakter práce (proto se mluví o „postfordismu“) atd.

V tomto „generálním kontextu“ má smysl uvažovat o změnách životního stylu „v časech postmoderny“, protože jen v něm si uvědomuje 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.

2.

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 individuum 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. Jestliže ještě donedávna mohl být individualismus chápán jako jev, který lze asociovat spíše s kladnými pohnutkami jako je emancipace, sebeuvědomění, silná motivace k výkonu atd. (samozřejmě s rizikem, že krajní individualismus jako všechno „krajní“ může degenerovat v egoismus, egotismus a krajní sobectví, sociální uzavřenost atd.), pak v časech „pozdní modernity“ se individualismus nebezpečně „patologizuje“ - ukazuje svou odvrácenou tvář v podobě vědomé izolace od lidí, zejména potřebných, soustředění na sebe a své nejbližší okolí, neochotu spolupracovat, absenci solidarity a samozřejmě konec „kolektivismu“ jako „nechtěného dítěte modernity“.

Postmoderní životní styl je tedy situován do *zvláštního komplexu sociálních okolností*, jež v minulosti nikdy netvořily dnes frapantně viditelný uzavřený celek, komplex, který je právě jako celek historicky bezprecedentní, ačkoliv jeho jednotlivé složky lze samozřejmě najít v minulosti blízké i vzdálené. Použijeme-li nabídky, kterou poprvé vypracoval Frederic Jameson (Jameson 1991) a kterou rozvinula dnes už nekonečná plejáda (často redundantních, opakujících se) postmodernistů, pak jde zejména o tyto jevy a procesy (podtrhněme, že všechny se v životním stylu postmoderní doby nějak projevují – přímo, nepřímo, jednotlivě nebo v rozmanitých uskupeních).

3.

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 Gassetta 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.

I Pitirim Sorokin, který měl za to (v jistém smyslu podobně jako Spengler), že evropská civilizace je na sestupné trajektorii, nakonec v cosi pozitivního věřil. Jeho diagnóza z konce 40. let, kdy o postmodernismu nebylo ani slechu ani dechu, je příznačná: „Západní kultura přestala být výběrovým organismem. Místo toho se stala obrovským kulturním smetištěm, na němž se vyklápí bez výhrad cokoliv. Ztratila svou vlastní tvářnost, svou duši a svou rozlišovací schopnost“ (Sorokin 1947 :146). Jestliže Sorokin ještě (snad v prapůvodním připomenutí svého ruského původu) 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. Budiž. O to nevedme spor, protože zde dohoda není možná. Problém je v proměně vkusu, který vyústil v neschopnost rozlišovat - ačkoliv i zde by bylo možné namítat, že *eklektický vkus*, kontaminující evropské elementy s africkými a zejména afroamerickými, dává prostor větší svobodě volby. Marno dokládat, že jde o volbu fiktivní, která se svobodou má právě tak málo společného, jako kulturní kánon s tržní ekonomikou.

4.

V pozadí tohoto procesu, který Adorno s Horkheimerem v podstatě přesně identifikovali již v polovina 40. let (srv. Adorno, Horkheimer 1994), je triviální fakt, že jsme poprvé v dějinách vstoupili do epochy *spotřební společnosti*. Velmi přesně charakterizuje konzumní společnost Tomasz Szlendak, když říká, že „činnost, kterou ekonomové definují jako prostý výdaj peněz, proměňuje celou kulturu včetně jejích závazných etických pravidel“ (Szlendak 2004: 6). Ale na tuto stránku věci upozornil kdysi již Weber, když konstatoval, že problematičnost moderního (!) životního stylu (mimochodem: 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).

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“: pozdně 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 oloupeny o historickou revoluční pravdu, dnes je jim zcizována 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 kupuji na dluh, že vydávám více než mohu spotřebovat a že moje nákupy jsou nesrovnatelné s tím, co já sám dávám svému „společenství“. Spotřební společnost vytváří nový životní styl – *styl ekonomické a mravní neodpovědnosti*. A opět nejde o karatelský prst: nejen sociologická analýza, ale prostý pohled na „svádívou reklamu“ nás každodenně přesvědčuje, že „užívat máme dnes a platit zítra“. 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 15 lety věděli nanejvýš z tisku) vůbec představit?

5.

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 (bohaté a chudé země); 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 společnostmi 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 vyrovnání“ (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 cosi 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 aracionální metody, jak se zbavit strachu z rizika.

Věda už dávno tuto funkci plnit nemůže, protože není komunikabilní ve své rozvinutosti a to, co v populární formě předkládá „masám“ musí splňovat požadavky konzumní kultury: srozumitelnost, jasnost, jednoduchost, nepřetíženosti informací, zábavnost, hravost atd. Dokonce vědec se před veřejnost nezřídka obléká do šaškovského šatu, protože žije ve světě karnevalové kultury (pojmenování zavedl Michail Bachtin).

6.

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 ranný kapitalismus spojen zcela přirozeně s individualismem jako takovou formou lidského uspořádání svých 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 ke nebezpečné *atomizaci společnosti*, která v 19. století sice aktuálně ještě nehrozila, ale v předvídativé mysli francouzského aristokrata byla přítomna. Klasický individualismus byl filozofií 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 individuí 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 individualismu 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 vytlačen do pozadí a dehonestován 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 – lhostejno, zda originální či padělanou. Tím komičtější (ze zorného úhlu sociologa) je pronásledování prodejců náhražek, protože ti nečiní nic jiného než že splňují tajné, ale na adekvátní úrovni nesplnitelné tužby. Z hlediska „vyššího principu mravního“ jsou „vinni“ 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 „individualizovaný životní styl“ (Simmel) je vlastně to jediné, co člověku v atomizované společnosti, v níž je vyvázán 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 a tedy konec konců i vůči společnosti, v níž žije: individualismus, který chce být sociálním státem redukován, se nakonec stává jeho nejnebezpečnějším vnitřním ohrožením (srv. Keller, in: Beck, 2004:426).

7.

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, nezůstává 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* – lhostejno, jakými prostředky satureovaná. Jistě, Thorstein Veblen věděl o fenoménu demonstrativní spotřeby velice dobře a jeho popisy jejích konkrétních forem zůstávají nepřekonané, co však Veblen 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 jejích 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 alespoň částečně ještě alespoň podvědomě brání tomu, aby se alespoň některé jevy nestaly součástí tohoto všeprostopujícího procesu (například náboženství), po jistou dobu se zdálo, že alespoň lidské tělo (nahota) a sexualita zůstanou nadále sférou privátní, nikoliv totálně komercionalizovanou. Dnes už vůbec není třeba sociologických výzkumů k tomu, abychom mohli konstatovat tři podstatné proměny, jichž bychom se před půlstoletím (tedy řekněme v době, kdy Daniel Bell psal svou slavnou *Přicházející industriální společnost*) 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; u nás neznámější je nepochybně hvězda tvrdé erotiky Dolly Buster, která se stala posléze hvězdou televizních show a dokonce uvažovala o kandidatuře do evropského sněmu. 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 („veřejné“ 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 rytmičtí kalendářního (církvního) 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?

Slovo závěrem

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 s tím, že zejména věková diferenciací je zde poměrně jednoznačným ukazatelem.

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 (o jehož simulákrech a hyperrealitě zde nemohla již být řeč, stejně jako o roli médií, pádu autority, skrývání smrti atd.) 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 nepřilíš vzdálené budoucnosti. Co víme zcela jistě je ale to, že to nebude cesta ke „zdravé společnosti“, jak si ji kdysi představoval Erich Fromm.

Literatura:

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

Černý, v. 1990. *O povaze naší kultury*. Brno: Atlantis

Eagleton, T. 2005. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda

Encyklopedie postmodernismu. 2005. Praha: Barrister and Principal

- 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. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS
- Ritzer, G. 1995. *Expressing America. A Critique of the Global Credit Card Society*. Thousand Oaks: Pine Forge Press
- Schor, Julit. B. 1999. *The Overspent American. Why We Want What We Don't Need*. New York: Harper Perennial
- 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
- Wood, P., Frascina, F. et al. 1993: *Modernism in Dispute: Art since the Forties*. New Haven:

Y
a
l
e

U
n
i
v
e
r
s
i
t
y

P
r
e