

UNIVERZITA KARLOVA

Právnická fakulta

Jan Géryk

Právo, pokrok a časový rozměr politiky

Disertační práce

Školitel: prof. JUDr. Jan Kysela, Ph.D., DSc.

Konzultant: Filip Vostal Ph.D.

Studijní program: Teoretické právní vědy – Teorie, filozofie a sociologie práva

Datum vypracování práce (uzavření rukopisu): 19. 6. 2022

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci vypracoval samostatně, že všechny použité zdroje byly řádně uvedeny a že práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Dále prohlašuji, že vlastní text této práce včetně poznámek pod čarou má 615682 znaků včetně mezer.

.....

Jan Géryk
(disertant)

V Praze dne 19. 6. 2022

Poděkování

Mé poděkování směřuje v první řadě třem lidem, kteří jsou s mou prací nejlépe seznámeni a poskytli mi v průběhu jejího psaní cenné rady a zpětnou vazbu. Janu Kyselovi děkuji za pečlivé vedení a čtení mé disertační práce a také za poskytnuté příležitosti a provázení mým doktorským studiem z pozice vedoucího katedry politologie a sociologie. Filipu Vostalovi děkuji za průběžné poznámky k textu a spoustu doporučené literatury, která práci výrazně obohatila. Václavu Bělohradskému děkuji za cenné připomínky a inspirativní diskuze nejen nad obsahem práce.

Za vytváření příjemného prostředí během mého doktorského studia dále děkuji všem členům a členkám katedry politologie a sociologie, zejména pak Petru Aghovi, s nímž jsme spolupracovali na několika zajímavých projektech.

Za dílčí rady a doporučení k tématu práce děkuji Janu Komárkovi, který mi jako první doporučil ke čtení dílo Hartmuta Rosy, a Pavlu Ondřejkovi, jenž mi zaslal řadu textů od Gunthera Teubnera. Petru Horákovi děkuji za jazykovou korekturu vybraných pasáží práce.

Svým rodičům Vlastě a Josefovi a bratru Václavovi děkuji za stálou podporu, motivaci a novojičínské zázemí. Širší rodině a přátelům děkuji za praktickou realizaci jednoho z témat předkládaného textu, a to oddělení pracovního a volného času, jakkoli je zvláště u akademické práce obtížné na ni úplně zapomenout. Jmenovitě alespoň Tomáši Čechovi či Johaně Klusek, ale i řadě dalším pak děkuji za naslouchání při mých někdy obšírných popisech procesu tvorby práce.

Autorům a autorkám, z jejichž děl zde vycházím, pak děkuji za inspiraci jejich myšlenkami.

Dedikace

Tato disertační práce vznikla v rámci plnění projektu Specifického vysokoškolského výzkumu (SVV) Univerzity Karlovy č. 260 495 „Profesní etika právníků v měnícím se světě 21. století (institucionální, technologické a osobní výzvy)“.

Obsah

1. Úvod	1
1.1 „Společnost úzkosti“ a „zběsilá strnulost“ jako rámování současné situace ..	1
1.2 Teoretické a disciplinární ukotvení práce	6
1.3 Subjektivní poznámky k procesu vytváření textu	12
1.4 Představení struktury práce	16
2. Vymezení pojmu úzkosti	22
2.1 Obecné zdůvodnění konceptu „společnost úzkosti“	22
2.2 Přístupy k úzkostem a depresím v historii a současnosti	25
2.3 Filosofie úzkosti jako neurčitosti a možnosti návratu do světa	32
3. Specifika pozdně moderní současnosti	41
3.1 Příklady dřívějších „věků úzkosti“	41
3.2 „Současná situace“ – zlom, nebo kontinuita?	47
3.3 Pozdně moderní subjekt	51
3.4 Od nudy k úzkosti	56
3.5 Od disciplinární společnosti ke společnosti výkonu a kontroly	59
3.6 Od kolektivní politiky k individuálnímu jednání (a zpět?)	64
4. Společenské zrychlení	70
4.1 Vnímání času jako sociologický problém	70
4.2 Společenské zrychlení: průnik technologií, idejí a společenských struktur ..	76
4.3 Společenské zrychlení a kultura kapitalismu	82
4.4 Individuální způsoby rezistence vůči systémovým časovým tlakům	87
4.5 Kolektivní způsoby rezistence vůči systémovým časovým tlakům	90
4.6 Zrychlená spotřeba a nenarativní časovost	98

5. Postnarativní společnost	105
5.1 Narativita: její důležitost, předpoklady a charakteristiky	105
5.2 Režimy historicity od starověku po modernitu	109
5.3 Presentistický režim historicity	113
5.4 Aditivita proti narativitě v současném kapitalismu	117
5.5 Narativita, zkušenost a zážitek	122
5.6 Paměť a historie	127
5.7 Smysl a bytí	132
5.8 Narativita práva	137
6. Právo, politika a desynchronizace společenských subsystémů	141
6.1 Mezera mezi právem a řádem světa	141
6.2 Časovost práva a politiky v předmoderních společnostech	145
6.3 Časovost práva a politiky v moderní době	149
6.4 Sociální stát a přechod od formální k substantivní právní racionalitě	157
6.5 Krize racionality a desynchronizace společenských subsystémů	164
6.6 Od primátu zákonodárství k exekutivě a subsystémové samoregulaci	170
6.7 Hledání synchronizátoru a možnosti návrat politiky	184
7. Veřejný prostor a jeho „nepřátelé“	197
7.1 Důležitost veřejného prostoru a problematika privatismu	197
7.2 Technologické zrychlení, infrastruktury a rušení „žitého prostoru“	203
7.3 Právo na dobrou konverzaci a rizika desynchronizace	211
7.4 Veřejný prostor jako prostor štěstí a rezonance	216
7.5 Depsychologizace veřejného prostoru a idea civility	222
8. Závěr	235

Seznam použitých zdrojů	243
Název disertační práce, abstrakt a klíčová slova v českém jazyce	265
Title of the dissertation thesis, abstract, and keywords in English	267

1. Úvod

1.1 „Společnost úzkosti“ a „zběsilá strnulost“ jako rámování současné situace

Pokud se právní teorie zabývá otázkami temporality, dotýká se především fenoménů platnosti a účinnosti norem, jejich prospektivního či retroaktivního charakteru nebo třeba specifických institutů promlčení a vydržení. Jednotlivá právní odvětví pracují s procesními (zákonnými či soudcovskými) lhůtami, specificky temporálním fenoménem je též rozhodnutí, které ukončuje konkrétní soudní, zákonodárný či administrativní proces. Sociologie práva pak časovou optikou nahlíží na problematiku fakticity a normativity; zkoumá, jak jsou právní normy přizpůsobené „aktuální“ společenské situaci či jak se snaží normovat jednání subjektů do budoucna tím, že konkrétní lidské chování povoluje či zakazuje. Právo konečně existuje v konkrétním společenském temporálním kontextu, jemuž se alespoň do určité míry přizpůsobuje. Coby fenomén existující od úsvitu dějin tak právo fungovalo ve společnostech s naprosto rozdílnou temporalitou. Dominantní temporalitou totiž může být u jedněch společností minulost, u druhých budoucnost, u dalších zase přítomnost. Některé společnosti jsou statické, jiné dynamické a v některých dosahuje společenské zrychlení takové intenzity, že je otázka, zdali již nenaráží na antropologické limity člověka. Disertační práce, již právě začínáte číst, si klade za cíl popsat právě tento časový kontext, v němž právo existuje. Specificky pak otevře otázky související s naší současnou, pozdně moderní temporalitou.

Když v roce 1970 publikoval americký futurolog Alvin Toffler svou známou knihu *Šok z budoucnosti*, definoval tento šok jako „*stres a dezorientaci, jaké prožívá člověk, který je vystaven příliš mnoha změnám v příliš krátkém čase*“. Tento šok vzniká „*z tlaku nové společnosti na starou*“, jde o „*kulturní šok ve vlastní společnosti*“. Přičemž nešlo o okrajový fenomén, zrychlení změn bylo již na konci šedesátých let pro Tofflera základní společenskou silou, a proto bylo nutné zkoumat jeho sociální a psychologické důsledky. Pokud totiž šok z budoucnosti neprozkoumáme a nepochopíme, budou jeho důsledky „*neklid, hromadné neurózy, iracionalita a nahodilé násilí*“.¹

O více než čtyřicet let po Tofflerovi napsal teoretik médií Douglas Rushkoff jinou knihu, kterou nazval *Present Shock: When Everything Happens Now*, tedy *Šok z přítomnosti: Když se vše děje teď*. Zatímco podle Tofflera by nám pomohlo vyrovnat se s „šokem

¹ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992, s. 7, 13.

z budoucnosti“, kdybychom se stali futurology, modelovali budoucnost a předpovídali nové trendy, Rushkoff tvrdí, že bychom se měli zaměřit spíše na analýzu přítomnosti. Tedy na to, co to znamená žít „tady a teď“ v době, kdy (velká) vyprávění o budoucnosti ztratila na přesvědčivosti a přítomnost je naší základní časovostí. A to zvláště tehdy, když ono žítí v přítomnosti neznamena dosažení nějakého „zenového stavu nekonečného momentu“, kdy jsme se světem pozitivně spojeni vjedno. Namísto toho, abychom v přítomnosti našli stabilní oporu, totiž žijeme v přítomnosti roztěkané, v níž „reagujeme na neustálý útok simultánních impulsů a příkazů“.²

Předkládaná práce bude v nejobecnější rovině mezioborovým zkoumáním tohoto přechodu od „šoku z budoucnosti“ k „šoku z přítomnosti“. Ztělesněním tohoto přechodu a zásadním konceptem našeho textu bude to, co sociolog Hartmut Rosa nazval „zběsilou strnulostí“, tedy takovým stavem společnosti, kdy „*nic nezůstává stejné, ale zároveň se nic zásadně nemění*“. Tento stav je důsledkem moderního procesu společenského zrychlení, který ovšem kulminuje v postmoderní inverzi ve strnulost a nehybnost. Podmínky zběsilé strnulosti jsou pak podle Rosy jen těžko slučitelné s vědomým řízením jak společnosti jako celku, tak i našich individuálních životních projektů, což jde proti klasicky moderním příslibům autonomie a identity.³ I Rosa se tak dotýká psychologických aspektů současné temporality a za zhmotnění „časové zkušenosti zběsilé strnulosti v patologicky čisté formě“ označuje depresi.⁴

Tím se Rosa řadí k autorům a autorkám, kteří pojmosloví z oblasti psychologie či psychiatrie používají pro popis celé společnosti či dějinné epochy, resp. kteří právě to, že pro vystižení celospolečenských podmínek používáme označení pro duševní stavy, vyzdvihují jako pro dnešní společnost symptomatické.⁵ Alain Ehrenberg v tomto ohledu rozlišuje dvojí význam konceptu „sociální patologie“ v sociologickém smyslu. První

² RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock: When Everything Happens Now*. New York: Current, 2013, s. 16, 4.

³ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press, 2013, s. 314. Rosa se při formulaci termínu „zběsilá strnulost“ (německy „rasender Stillstand“, v anglickém překladu „frenetic standstill“) inspiroval obdobným konceptem „polární nehybnosti“ (francouzsky l'inertie polaire), s nímž přišel kulturní teoretik Paul Virilio. Tamtéž, s. 102.

⁴ Tamtéž, s. 248.

⁵ NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Introduction. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 2.

způsob použití vychází z individuální psychologické či psychiatrické praxe, kdy je určitá patologie jednotlivce „sociální“ tím, že má společenské příčiny. Druhý význam je pak metaforický a univerzalizující, označující celospolečenský neduh. Nárůst případů deprese, vyhoření či závislostí je zde projevem „nemoci“ systému, společnosti jako celku.⁶ Předěšleme, že tento metaforický náhled je důležitý i pro přístup k „léčbě“ duševních poruch. Je-li společnost jako celek charakterizována jako „nemocná“, tak problematiku duševního zdraví nemůžeme vystavět na „přízpůsobení se“ jednotlivce takovéto společnosti. Právě naopak, tvrdí Erich Fromm: musíme společnost přizpůsobit potřebám člověka, a to nikoli pouze fyziologickým, ale těm specificky lidským, zvláště potřebě spojení s druhými za současného uchování si naší individuální integrity – jinými slovy – potřebě lásky mezi bližními.⁷

V návaznosti na výše uvedené se i my v této práci vydáme cestou pojmenování společnosti termínem z oblasti duševního zdraví a vyprávění o naší současnosti zarámujeme pojmem „společnost úzkosti“. Přitom zejména v rámci tohoto sousloví budeme pojem úzkosti chápat v širším významu než v tom klinickém jakožto diagnostickou kategorií. Pod pojem úzkost se nám tedy vejdou jak stavy psychotické typu klinických depresí, vyžadující hospitalizaci či psychofarmaka, tak stavy neurotické (kam patří úzkosti v klinickém slova smyslu), vyžadující spíše odkrytí duševních základů poruchy pomocí psychoterapie, tak konečně stavy existenciální, k nimž je podle Viktora E. Frankla třeba přistupovat duchovními zbraněmi a logickými (proti)argumenty.⁸ Na některých místech práce však budeme naopak rozlišovat pečlivěji a úzkost stavět do kontrastu s jinými pojmy, například s pojmy deprese, strachu či nudy. Čtenáři by však nemělo činit potíže rozpoznat, používáme-li pojem úzkosti v širším či užším významu. V každém případě nás ale bude „společnost úzkosti“ zajímat ve dvojím smyslu: jednak ve smyslu společnosti plné úzkostných jedinců, jednak ve smyslu společnosti-entity, jež jedná jako úzkostný jedinec.

⁶ EHRENBERG, Alain. What We Talk About When We Talk About Mental Health: Towards an Anthropology of Adversity in Individualistic Society. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 163.

⁷ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: Sociálně psychologická studie*. Praha: EarthSave, 2009, s. 68, 31-32.

⁸ FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1994, s. 31-32.

K úzkosti tedy nebudeme přistupovat z úzce medicínského pohledu psychiatrie jako spíše z pohledu mezioborového konceptu „duševního zdraví“, jak jej definuje Ehrenberg. Zatímco psychiatrie se specializuje na dílčí problémy spjaté s diagnózou a léčbou duševních poruch, optikou „duševního zdraví“ můžeme nahlížet na komplexní problémy spjaté s pracovním, rodinným či vzdělávacím prostředím nebo na souvislosti lidské psychiky s politickým, právním či ekonomickým systémem.⁹ Vzhledem k takto komplexní problematice se tak zdá zřejmě nezbytným použít i zjednodušující pojmenovací rámce typu „společnost úzkosti“, a to aniž bychom se měli obávat toho, že jde jen o pomíjivou nálepku, která se se rychle obnosí a pak skončí v „*ideologickém sekáči, kde je nakupují novináři pro kulturní přílohy deníků*“.¹⁰ Užitečnost metafor totiž spočívá v tom, že „*nám umožňují rozumět jedné oblasti zkušenosti na základě jiné*“.¹¹ V našem případě tak můžeme tomu, co zakouší současná společnost, rozumět skrze úzkost jakožto „přirozený“ druh individuální zkušenosti jedince. To vše při vědomí toho, že se nechceme dopustit takového „natahování pojmu“ úzkosti, které by vedlo k normalizaci, či dokonce jakési romantizaci úzkostných stavů, jak o tom pojednáme v následující kapitole.

Takovéto pojmenování společnosti jednoduchým souslovím samozřejmě není nic výjimečného, je odrazem „pozdní doby“, jak éru posledních několika desetiletí nazývá Miloslav Petrušek v knize *Společnosti pozdní doby*. Petrušek si všímá, že snad až do 19. století neměla společnost potřebu sebepojmenování a že ani sociologičtí klasici jako Auguste Comte, Karl Marx či Émile Durkheim nepopisují ve svých dichotomiích či trichotomiích až tolik statický stav společnosti jako spíše jednotlivé fáze vývoje jejího dějinného pohybu. Změna nastává až tehdy, kdy společnost „*přestává potřebovat vizi svého začlenění do dějinného pohybu a začíná nahlížet svoji jedinečnost*“, což souvisí mimo jiné i s opuštěním ideje „orientace dějinného vývoje“. To pak souvisí se vznikem spousty pojmenování, o nichž Petrušek v knize pojednává, jakými jsou například

⁹ EHRENBURG, Alain. What We Talk About When We Talk About Mental Health, s. 164-168.

¹⁰ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti: Eseje z pozdější doby*. 3. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2014, s. 9.

¹¹ LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002, s. 133.

„amerikanizovaná společnost“, „informační společnost“, „multikulturní společnost“, „postindustriální společnost“, „společnost prožitku“ a spousta dalších.¹²

Rozlišme ovšem nyní ještě procesy sebezpojmenování a pojmenování. Sebezpojmenování společnosti bychom mohli chápat jako pozitivní jev, jako důkaz toho, že společnost nenastoupila cestu automatizovaného samopohybu a je schopná sebereflexe. Zároveň však nesmíme ztratit ze zřetele, že „sebe“pojmenování společnosti je něčím, co bylo původně pouze „pojmenováním“, tedy v podstatě politickým či mocenským aktem, kdy společnosti dávají označení konkrétní aktéři – často politici, novináři či intelektuálové – za účelem její kritiky a následné proměny. To je ostatně jedna ze základních úloh intelektuála: pomocí vytvoření srozumitelného pojmosloví umožnit lidem vyjádřit, co je v jejich životech špatně. Tak se například feministické autorce Betty Friedanové její knihou *Feminine Mystique* (1963) podařilo nálepkou „problém, který nemá jméno“ razantně zvýšit povědomí o duševním strádání spousty žen na amerických předměstích, které zde počátkem druhé poloviny 20. století žily nenaplněné životy manželek a matek v domácnosti.¹³

Má-li nicméně text vedle kritických ambicí také ambice společenskovední, mělo by být pojmenování podepřeno hlubší analýzou. Sociolog Claude S. Fischer nás přímo v souvislosti s pojmem úzkosti vede k určité opatrnosti ironickou poznámkou, kdy existenci blogové rubriky novin *The New York Times* nazvané „Anxiety“ (Úzkost) komentoval tak, že „*společenský trend je cokoli, co se děje editoru novin nebo jeho přátelům*“.¹⁴ Chce tím říci, že použití nálepky „společnost úzkosti“ na společnost, v níž si drtivá většina lidí mimo hrstky intelektuálů myslí, že jsou šťastní, je vytvářením umělého problému. Není to však tak jednoduché, zvláště budeme-li toho názoru, že existují nějaké objektivní standardy, kterými lze duševní zdraví poměřovat. Lidé totiž mohou být šťastní pouze „falešně“, „opravdově“ štěstí jim může být zakryto fungováním systému či vládnoucí ideologií. Tomuto postoji by se blížila teze Frommova: „*Člověk se naivně domnívá, že skutečnost, kdy většina národa zastává určitou ideu a sdílí určité*

¹² PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2006, s. 13-14, 5-8.

¹³ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000, s. 403.

¹⁴ FISCHER, Claude S. *Makes One Anxious. Made in America Book*. Dostupné na: <https://madeinamericathebook.wordpress.com/2012/12/25/makes-one-anxious/> (přístup 19. 1. 2021).

*emoce, je dokladem platnosti těchto idejí a emocí. Nic není vzdálenější pravdě. [...] ...skutečnost, že miliony lidí vykazují známky stejných psychických poruch, neznamená, že jsou tito lidé psychicky v pořádku.*¹⁵

1.2 Teoretické a disciplinární ukotvení práce

Frommova teze, kterou jsme zakončili předcházející podkapitolu, svým předpokladem určitých obecných objektivních standardů toho, co můžeme považovat za duševní zdraví, zapadá do teoretického rámce kritické teorie, nejčastěji spojované s tzv. frankfurtskou školou. Zástupci kritické teorie, z jejíž první generace jsou nejznámější Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse a částečně také Walter Benjamin či právě Fromm, ve svých dílech, jakkoli navzájem v řadě aspektů odlišných, vytvořili specifický směr myšlení na základě propojení myšlenek Georga Wilhelma Friedricha Hegela, Karla Marxe a Sigmunda Freuda, ale také sociologických klasiků, například Maxe Webera. Pro nás je na tomto místě důležité přesvědčení kritických teoretiků o tom, že „*tím, co zapříčiňuje patologie kapitalistické společnosti, je nedostatek společenské racionality*“. Dějiny podle kritických teoretiků již na úrovni poznání umožnily dosažení určitého stupně racionality či hegelovského rozumného obecná, které členům společnosti poskytuje „*orientační hlediska, díky nimž mohou smysluplně určovat směr svého života*“. Kapitalistická forma organizace společenských vztahů nicméně brání tomu, aby tyto rozumné principy mohly být použity v „*životní praxi*“.¹⁶

Linku propojující nedostatečnou racionalitu a individuální utrpení nacházejí kritičtí teoretici ve Freudově psychoanalýze, konkrétně v myšlence, že „*každé neurotické onemocnění má svůj původ v narušení racionálního Já*“, a tedy musí „*vyústit v individuální tlak utrpení*“. Jak vysvětluje jeden z jejích současných představitelů Axel Honneth, „*kritická teorie metodicky přenáší tuto základní psychoanalytickou myšlenku na pole společenské analýzy*“.¹⁷ A to i přesto, že sám Freud je k tomuto postupu spíše skeptický, byť i on je přesvědčen, „*že se kultura a civilizace vyvíjejí tak, že se dostávají do stále většího protikladu k potřebám člověka, a dospívá tak k pojmu ,společenské*

¹⁵ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 18.

¹⁶ HONNETH, Axel. *Patologie rozumu: Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia, 2011, s. 39, 53, 55.

¹⁷ Tamtéž, s. 59.

neurózy““. Dodává nicméně, že se v případě analýzy jednotlivce a analýzy společnosti „jedná o pouhé analogie“ a že diagnóza společenských neuróz „naráží na jednu mimořádnou potíž“. A to tu, že v případě analýzy „nemocné“ společnosti nemáme okolí, „které je vnímáno jakožto ‚normální‘“, a nemáme tak nemoc s čím postavit do kontrastu. Fromm tuto pasáž z Freuda ve své knize *Cesty z nemocné společnosti* cituje, ale přesto „na sebe bere riziko“ průzkumu „patologie kulturních společností“. „Nemocnou“ společnost tak staví do kontrastu nikoli ke společnostem jiným, „normálním“, ale k objektivním lidským potřebám, které nemusejí odpovídat tomu, „co člověk za své potřeby považuje, protože i patologické cíle dotyčného mohou být vnímány jakožto jeho nejvyšší přání“.¹⁸

Rozpor „objektivních“ a „rozumných“ lidských potřeb s „patologickými“ cíli vede i další kritické teoretiky ke společenským pojmenováním vycházejícím z pochopení společenské situace jako „stavu sociální negativity“. Tak „Horkheimer hovoří o ‚nerozumném uspořádání‘ společnosti, později Adorno o ‚spravovaném světě‘, Marcuse používá pojmy jako ‚jednorozměrná společnost‘ nebo ‚represivní tolerance‘, a konečně u Habermase najdeme spojení ‚kolonizace sociálního životního světa‘“. Přičemž všechna tato negativní označení neoznačují jen prohřešky vůči sociální spravedlnosti, ale v širokém smyslu porušení „podmínek dobrého a zdařilého života“.¹⁹ Proto kritika, s níž přichází kritická teorie, není jen kritikou funkční, nezaměřuje se jen na rozpory ve společnosti, které vedou k systémovým krizím. Je také kritikou normativní, ovšem v rámci normativní kritiky nejen kritikou morální, pracující s pojmy jako (ne)spravedlnost a (ne)rovnost, ale také kritikou etickou, tedy kritikou toho, že společenský systém neumožňuje lidem realizovat jejich představu dobrého života a dosáhnout stavu štěstí.²⁰

Tato práce v tomto duchu navazuje na dědictví kritické teorie, nicméně nevychází až tolik z její první generace, jako spíše následuje směr, kterým kritickou teorii posouvá její současný mladší zástupce Hartmut Rosa. Rosovo kritické zkoumání se nezaměřuje primárně na výrobní vztahy, jako tomu bylo u první generace frankfurtské školy, ani na vztahy dorozumívání a racionální komunikace či vztahy uznání, což byla zase témata

¹⁸ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 23.

¹⁹ HONNETH, Axel. *Patologie rozumu*, s. 37.

²⁰ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Malmö: NSU Press, 2010, s. 67-68.

navazujících generací kritických teoretiků, konkrétně Jürgena Habermase a Axela Honnetha. Oblastí, z níž vychází patologie, již popisuje Rosa, tedy zmíněná „zběsilá strnulost“, je oblast časových struktur a vztahů ve společnosti. Právě časové struktury a vztahy jsou podle Rosy tím, kde jsou dnes „*systemové imperativy transformovány v kulturní orientace našeho žití a jednání*“. Rosa se drží základní kritickoteoretické teze o tom, že v současné společnosti je narušen stěžejní příslib, který s sebou přinesla modernita: příslib autonomie, a to jak té politické, tak individuální. Speciálně však zdůrazňuje, že tento příslib není možné obnovit v časových strukturách pozdní modernity, jak také naši současnost nazýváme.²¹

Podle Rosy však nelze zůstat u pouhého tvrzení, že současný proces společenského zrychlení není slučitelný s moderním projektem příslibu individuální a kolektivní autonomie. To by totiž byla kritická teorie vcelku bezzubá proti jiným myšlenkovým proudům, které již tradiční moderní požadavky identity a autonomie považují za zastaralé, či naopak tvrdí, že autonomie je zrychlením posílena, přičemž jde zejména o systémovou teorii a postmoderní či poststrukturalistické myšlení.²² Jak ale vyplyne i z následujících kapitol této práce, do diskuze se systémovou teorií a postmodernismem je možné kriticky vstoupit a ukázat, že jejich rezignace na celospolečenskou pokrokovou narativitu a společenskou synchronizaci a integraci současnému stavu „zběsilé strnulosti“ nečelí dostatečně, dokonce jej spíše posiluje. Tak i Rosa dodává, že nejen neoliberálové, ale také představitelé poststrukturalismu a dekonstrukce „*zpochybňují fakt, že společnost může být sociologicky uchopena jako integrovaná formace řízená jednotlivými zákony a strukturami*“. Tím se podobají bývalé britské premiérce Margaret Thatcherové a její tezi, že „*zde není nic jako společnost*“²³ coby svébytná entita, ale jen jednotlivci a jejich rodiny.

Rosa se však částečně odchyluje i od jednoho ze základních postulátů kritické teorie, od onoho důrazu na rozumnou obecnost, a zavádí do kritické teorie témata tělesných aktivit či vztahů k přírodě. Tento důraz na tělesnost a afektivitu je právě pro své opouštění přísněji racionální optiky některými kritickými teoretiky kritizován a chápán jako konzervativní. Je však otázkou, zda by tento krok „*za racionalitu vedl k nevyhnutelnému*

²¹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 315, 319.

²² Tamtéž, s. 315, 319.

²³ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 54.

konzervatismu“, nebo naopak vyústil v radikálnější kritiku moderního života. V každém případě tento odstup od důsledného racionalismu Rosovi umožňuje, aby navázal diskusi se současnými komunitaristickými autory, v jeho případě zejména s Charlesem Taylorem.²⁴ Kritičtí teoretici a komunitaristé spolu v základu souhlasí v tom, že „*subjekty nemohou dospět ke zdařilému životu ve společnosti*“, pokud nerozpoznaly za svými individuálními zájmy „*jádro společných hodnotových přesvědčení*“, a obojí tak zdůrazňují „*obrat k osvobozující praxi spolupráce*“. Nicméně ten podle starších kritických teoretiků „*nemá vyplývat z afektivní vazby, z pocitů příslušnosti nebo souhlasu*“ jako u komunitaristů, „*nýbrž z racionálního nadhledu*“.²⁵

Zejména v závěru práce úvahy dovedou i nás k podobnému dilematu, tedy k tomu, zda se opravdu pokoušet opustit partikularistické (národní, církevní) rámce orientace ve společnosti ve prospěch osvojení si schopnosti objektivitu, i kdyby neúspěch v tomto pokusu znamenal, že jsme se ocitli ve světě bez narativních struktur. Podobně Rosa ve svých komunitarismu blízkých úvahách vykračuje z univerzalistického rámce, který jsme viděli třeba u Fromma, a tvrdí, že „*normy, které používáme pro posuzování společenských institucí a struktur [...], nemohou být odvozeny z ahistorického a mimospolečenského stanoviska*“, například z nějaké představy lidské přirozenosti. Počátečním bodem pro normativní úvahy musí podle něj být vždy konkrétní lidské strádání a představa „dobrého života“, jak je pojímána sociálními aktéry samotnými. Úkolem kritické teorie je pak srovnat tyto koncepce dobrého života s reálně fungujícími společenskými praktikami a institucemi a identifikovat momenty odcizení.²⁶

Druhým myšlenkovým směrem, se kterým Rosa propojuje kritickou teorii, je fenomenologie. Rosova analýza odcizení na jedné straně a rezonance coby naopak našeho pozitivního vzájemného vztahu se světem na straně druhé, totiž nevychází jen ze sociologických teorií, ale také z fenomenologického zkoumání našich vlastních zkušeností, z analýzy vědomí našeho prožívání. Proto také třeba Alexis Gros nazývá Rosovu teorii rezonance (neboli sociologii našeho vztahu ke světu) „fenomenologickou kritickou teorií“. Když Rosa popisuje vztah subjektu ke světu jako nikoli kauzálně-

²⁴ ROSA, Hartmut; HENNING, Christoph; BUENO, Arthur. Introduction. In: ROSA, Hartmut; HENNING, Christoph; BUENO, Arthur (eds). *Critical Theory and New Materialisms*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 1-2.

²⁵ HONNETH, Axel. *Patologie rozumu*, s. 44-45.

²⁶ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 52.

mechanický, ale jako „zkušenostní a smysluplný“, používá pro tento popis základní pojmy fenomenologické tradice. Tak i svět je z Rosovy strany popisován nikoli objektivně v matematicko-fyzikálních konceptech, ale jako „žitý svět“, tedy takový „svět, jaký je (inter)subjektivně prožíván v předvědeckém každodenním životě“.²⁷

I naše práce uznává důležitost analýzy individuálních zkušeností a bude vycházet nejen ze sociologických, ale právě také z psychologických a fenomenologických zdrojů. Jak ostatně uvedl již Toffler, je třeba se zabývat nejen zrychlením jakožto „novou společenskou silou“, ale také pomíjivostí jakožto „jejím psychologickým protějškem“. Spojení sociologie a psychologie totiž podle Tofflera „přinese nové možnosti, jak analyzovat problémy rychlých změn“, přičemž koncept pomíjivosti „poskytuje dlouho chybějící spojení mezi sociologickými teoriemi změny a psychologii jednotlivce“.²⁸ Výše zmíněnou poznámku Clauda S. Fischera o tom, že se dělá společenský trend z něčeho, co editor novin pozoruje na sobě či svých přátelích, či podobnou glosu Clauda Lévi-Strausse, který ve fenomenologii spatřoval „povyšení osobních úzkostí na filosofické problémy“,²⁹ je tedy třeba brát s rezervou, a naopak i důsledné popisy vlastního prožívání považovat za relevantní zdroje pro společenskou kritiku.

Ostatně i další autoři, kteří nám vedle Rosy byli pro tuto práci velkou inspirací, ve svých dílech propojují celospolečenské otázky s tím, co se děje v lidské mysli, s tím, jak se spolu se společenskými změnami proměňuje i naše prožívání. Tak budeme na řadě míst vycházet také z díla filosofa Byung-Chul Hana, který kriticky přistupuje k proměnám lidského myšlení a jednání zejména v souvislosti s rozvojem digitálních technologií, v čemž v současné době do určité míry navazuje na kritiku technologického světa z pera Martina Heideggera jakožto klasika fenomenologické i existencialistické tradice. Inspirace Hanovým filosofickým a i přes svou podnětnost někdy lehce spekulativním dílem pak bude vyvážena popisem poznatků z oboru sociálních studií technologií, zejména ze studií Judy Wajcmanové.

Užitečné svým propojením politiky a duševního zdraví nám pak budou i texty některých radikálnějších kritiků neoliberalismu jakožto současného hegemonního systému

²⁷ GROS, Alexis. Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World. *Revista Científica Foz*. 2019, Vol. 2, No. 1, s. 25, 28.

²⁸ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*, s. 15, 29.

²⁹ Citováno z ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*. Praha: Karolinum, 2000, s. 68.

založeného na idejích privatizace, deregulace, individualismu a důrazu na odpovědnost jednotlivce. Zejména půjde o dílo filosofa a kulturního teoretika Marka Fishera, u něhož je důležitá teze o odmítnutí „privatizace stresu“, která zodpovědnost za řešení duševních potíží uvaluje na jednotlivce a odsouvá tak do pozadí otázku, „*jak se mohlo stát všeobecně přijatelným, že takové množství lidí (zejména mladých) je nemocných*“. Podobně jako se již podařilo politizovat například ekologickou problematiku, má podle Fishera být cílem právě politizace duševního zdraví.³⁰ V návaznosti na sociologa Richarda Sennetta a jeho knihu *The Fall of Public Man (Pád veřejného člověka)* pak zejména v závěrečné kapitole odpovíme na Fisherův apel tak, že politizace duševního zdraví by mohla – jakkoli to vypadá na první pohled paradoxně – spočívat mimo jiné i v depsychologizaci veřejného prostoru. Kritickoteoretický náhled na problematiku duševního zdraví by totiž v souvislosti s širší kritikou neoliberalismu a individualistické společnosti měl vyjadřovat také opozici proti „kultu autenticity“, který nás neustále puďí k tomu, abychom vyjadřovali své vlastní já.³¹

Dodejme nicméně závěrem, že i přes kritickoteoretické uznání sociálního původu řady problémů s duševním zdravím v současné společnosti bychom neradi spadli do pastí sociologismu, jak ji popisuje například Frankl. Myslí tím to, že i když sociální faktor stojí za řadou neuróz, je v rámci psychoterapie vždy důležitá individuální proměna postoje pacienta k jeho sociálnímu osudu. Tato přestavba pak může pacienta aktivizovat nejen v jeho osobním životě, ale třeba i v jeho politickém stanovisku. Příčiny neuróz tedy není možné redukovat ani na psychofyzické stavy, ani na okolní svět, sociální či materiální okolnosti. Tak i při sociálněteoretických úvahách, které budou v této práci převažovat, budeme mít na paměti poučku Franklovy existenciální analýzy o tom, že je třeba pojímat člověka nejen jako bytost determinovanou sociálními faktory, ale také jako „existenciální bytost“ s vlastní svobodou a odpovědností.³² Jakkoli tedy budeme v následujícím textu i při konkrétní analýze současné temporality a společenského zrychlení psát spíše z makrosociální deterministické perspektivy, nemůžeme zcela popřít prostor pro to, co Michael G. Flaherty nazývá „prací s časem“. Naše temporální zkušenost totiž reflektuje nejen vnější okolnosti, ale také vnitřní touhy; vedle reakcí na podněty si uvědomujeme možnost volby, a to jak na individuální, tak interpersonální úrovni. „Prací s časem“ tak

³⁰ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka Publishers, 2010, s. 31-32.

³¹ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*. Cambridge, Polity Press, 2020, s. 20.

³² FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*, s. 93, 41-44.

Flaherty na obou těchto úrovních míní „úsilí zaměřené na vyvolání či zabránění různých časových zkušeností“. Můžeme si tedy vědomě osvojit praktiky, které ovlivňují náš pocit trvání určitých situací a třeba zabrání tomu, aby se čas „pomalu vlekl“ nebo „rychle ubíhal“, nebo které pracují s různými možnostmi načasování našich činností.³³

1.3 Subjektivní poznámky k procesu vytváření textu

Výše uvedené teoretické ukotvení odráží komplexitu hlavní problematiky této práce, problematiky časovosti. Jak jsme ukázali na Tofflerově poznámce k pojmu pomíjivosti, budeme kombinovat vnitřní pohled, tedy fenomenologické či psychologické zkoumání prožívání současné časovosti, s pohledem vnějším, strukturálním, sociologickým. Předmětem našeho zkoumání pak budou časovosti různých oblastí, ať už půjde o naši každodennost, politiku, či právo. Můžeme říci, že práce tímto mezioborovým přístupem odráží pracoviště, na kterém vznikala, tedy Katedru politologie a sociologie Právnické fakulty Univerzity Karlovy, která na této fakultě zajišťuje právě výuku předmětů sociologických, psychologických a politologických.

Zároveň tato práce odráží pět let doktorského studia, které má svou velmi specifickou temporalitu, jež se nakonec projevila v tématech, s nimiž v textu pracujeme, a samozřejmě ve způsobu, jak probíhalo jeho psaní. Čteme-li toto „přiznání“, již nám zřejmě v paměti naskakují výše zmíněné poznámky o „povýšení osobních úzkostí“ na filosofické či společenské problémy. Práce by tak z tohoto pohledu byla prací „neodpovědnou“. Jak totiž tvrdí Jiří Příbáň, „odpovědnost, to je ironická schopnost odstoupit od sebe sama a převzít odpovědnost za to, že moje autenticita není kritériem dobra a zla ve všem, co si myslím, říkám nebo dělám“. Chováme-li se eticky, projevujeme tím „schopnost odpoutat se od egoistických projevů vlastního já a přijmout odpovědnost za sebe i za druhé lidi, se kterými žijí ve stejné společnosti a sdílím tento svět“.³⁴ S tímto Příbáňovým tvrzením souhlasíme. Pouze z našich individuálních prožitků samozřejmě nelze odvodit řešení problémů společenské temporality. Je důležité umět provést introspekci, analýzu vlastních myšlenkových pochodů, a uvědomit si, že některé naše jednání může být nevědomě vedeno spíše konkrétním pocitem vyplývajícím z naší

³³ FLAHERTY, Michael G. *The Textures of Time: Agency and Temporal Experience*. Philadelphia: Temple University Press, 2011, s. 2, 4, 11-12.

³⁴ PŘIBÁŇ, Jiří; HVÍŽĎALA, Karel. *Hledání odpovědnosti*. Praha: Karolinum, 2021, s. 34.

činnosti než posouzením důsledků našeho jednání.³⁵ Etika odpovědnosti pak velí od našich pocitů ustoupit a pokusit se nahlédnout situaci „objektivně“. Na druhé straně si však uchováváme jistou naději, že i takto „neodpovědný“ přístup může být inspirativní zejména pro ty čtenáře, kteří v subjektivních analýzách najdou odraz své vlastní podobné zkušenosti. A třeba jim tuto zkušenost pomůžeme lépe popsat právě zasazením do širšího teoretického rámce. Konečně dodejme, že propojují-li se takto obsah práce s procesem její tvorby a prožíváním autora během tohoto procesu, je to možná nakonec především důkazem toho, že je práce plodem „pozdní doby“ a jejího „kultu autenticity“.

Podívejme se tedy na to, jak se ve tvorbě disertační práce odráží současná pozdně moderní temporalita. Z typů činnosti, se kterými pracuje Hannah Arendtová ve svém díle *Vita activa*, je akademická práce z oblasti humanitních či společenských vědních oborů kombinací kontemplanční a zhotovovací. Základem akademické práce je sice myšlení, spadající pod *vita contemplativa*, nicméně, jak píše Arendtová, i „*umělec či píšící filosof musí přerušit čirý myšlenkový proces, chtějí-li obsah proměnit pomocí písma*“.³⁶ A s tím přichází moment zhotovování. Proces zhotovování je na rozdíl od dalších typů činnosti – práce a jednání – typický tím, že v určitém bodu dospívá ke svému konci a jeho výsledkem je světsky stálé dílo, k němuž byl samotný proces zhotovování pouze prostředkem. Charakteristikou moderní doby je nicméně podle Arendtové posun směrem od primátu „zhotovování“ a *homo faber* jakožto zhotovitele „produktu“ k *animal laborans* jakožto představiteli „práce“ ve smyslu nekončícího „procesu“, jenž nemá žádný smysl nadřazený jemu samotnému.³⁷

To do určité míry platí i pro současnou akademickou sféru, i ta byla začleněna do „společnosti práce“. Předběhneme-li nyní o několik kapitol vpřed, bude v naší práci důležité téma „desynchronizace společenských subsystémů“. Jedním ze zásadních konceptů v rámci sociologie modernity, se kterým pracuje zejména systémová teorie, je tzv. funkční diferenciací společenských subsystémů. Ta podle významného představitelky systémové teorie Niklase Luhmanna znamená, že se jednotlivé společenské subsystémy – tedy například ekonomika, právo, politika, umění či právě akademická sféra – postupně

³⁵ GÉRYK, Jan. Hledání morální obdoby války. *Právo (Salon)*. 17. 3. 2022. Dostupné na: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/hledani-moralni-obdoby-valky-esej-jana-geryka-40390778> (přístup 28. 4. 2022).

³⁶ ARENDT, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 218.

³⁷ Tamtéž, s. 181, 393.

vydělují ze svého prostředí, osamostatňují se a specializují.³⁸ Toto osamostatnění se projevuje tím, že si jednotlivé subsystémy osvojují sobě vlastní časový rytmus, svou vlastní temporalitu, a přestávají tak být synchronizovány z nějakého centra – není zde žádná integrující temporální autorita. Pokud ale i přes absenci integrující temporální autority existuje potřeba určité synchronizace, jak k ní dochází? Odpověď zní tak, že se jednotlivé subsystémy samy snaží přizpůsobit těm subsystémům, které jsou „rychlejší“, ve kterých rychleji probíhají změny.³⁹ Tak se zrychluje i tradičně „pomalá“ akademická sféra, i její prostředí začíná více podléhat vzorcům z „rychlého“ ekonomického subsystému, a to včetně vzorců časových. Toto přizpůsobování se akademické sféry rychlé ekonomice pak můžeme dokládat i na tom, jak si veřejný diskurz osvojuje sousloví typu „znalostní ekonomika“ či „produkce znalostí“, v nichž se prolíná akademický jazyk s ekonomickým.⁴⁰ Ona „produkce znalostí“ navíc již přestává být produkcí ve smyslu arendtovského „zhotovování“, začíná se podobat „práci“ jako nikdy nekončícímu procesu. Cílem akademického publikování tak často již není zhotovit „dílo“, ale pouze plnit v nekončícím procesu grantové povinnosti, což se i ve společenskovědním a humanitním prostředí odráží v posunu od psaní knih k psaní odborných článků.⁴¹

Posun od pojetí akademické činnosti jakožto zhotovování ovšem v pozdní modernitě najdeme ještě v jiných aspektech. Při zhotovování se počítá s tím, že autor má, podobně jako řemeslník, před začátkem práce určitou ideu výsledného produktu. Slovy Arendtovou citovaného *Kapitálu* Karla Marxe se i ten nejhorší stavitel „*ve srovnání s tou nejlepší včelou od počátku vyznačuje tím, že dříve, než začne stavět buňku z vosku, vystaví*

³⁸ ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 83.

³⁹ ROSA, Hartmut. Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. *Constellations*. 2003, Vol. 10, No. 1, s. 22-23.

⁴⁰ VOSTAL, Filip. *Accelerating Academia: The Changing Structure of Academic Time*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016, s. 80-81.

⁴¹ Jak připomínají Tereza Stöckelová a Filip Vostal, vědci napříč obory jsou přímo i nepřímo pobízeni publikovat zejména články v odborných časopisech s tzv. impakt faktorem, což je numericky založený indikátor vycházející z databázi provozovaných soukromými společnostmi, na jehož základě se ve vědě do velké míry rozdělují finanční prostředky. Jedním z důsledků tohoto systému je vedle nadprodukce vědy také to, že třeba i jen několikastránkový článek v impaktovaném časopise může „*v této logice mít větší hodnotu než kniha o čtyřech stech stranách*“. STÖCKELOVÁ, Tereza; VOSTAL, Filip. Texty bez čtenářů aneb Horečná nehybnost vědy. *Host*. 2015, roč. 31, č. 6, s. 28, 30. Dostupné na: https://casopishost.cz/files/magazines/298/host_2015_06.pdf (přístup 5. 1. 2021).

ji ve své hlavě“.⁴² Při práci v počítačovém textovém editoru to však podle Thomase Hyllanda Eriksena tolik neplatí. Dnes autor nemusí mít představu, kam se bude text vyvíjet, ani když začíná psát načisto. Eriksen tvrdí, že „*autoři pracují spíše asociativně, nesouvisle, z náhlého podnětu či nutkání a struktura psaného se průběžně mění*“. Kdyby prý Marx psal *Kapitál* na počítači, byl by možná méně komplikovaný, zřejmě tak o čtvrtinu delší a „*jednotlivé knihy by v textovém editoru připomínaly spíše hromadu kostek naskládaných na sebe než logicky navazující části dlouhého, souvislého a obtížného intelektuálního výtvoru*“.⁴³

Možnost jednoduchého přepisování v textovém editoru pak může autora vést i k tomu, že bude text stále přepisovat a nebude schopen učinit „rozhodnutí“ o tom, že jeho podoba je v daný okamžik již finální. Nemá-li autor navíc určený jasný termín dokončení práce, může být přepisování motivováno i tím, že během procesu psaní již některá její dřívější pasáž stihla zastarat. To je ostatně u rozsáhlejších prací pravděpodobné, neboť se u nich stává, že autor musí v mezičase plnit řadu časově urgentnějších, a proto prioritních úkolů. Jak totiž uvádí Jiří Šubrt v návaznosti na Luhmanna, v moderní době zde máme primát termínovaných prací. Ty jsou prováděny přednostně, kdežto „*netermínované se odsouvají a mohou nakonec ztratit hodnotu bez ohledu na svou věcnou relevanci*“.⁴⁴

Někteří autoři obtížnou dokončitelnost „děl“ v pozdní modernitě přisuzují i úzeji psychologickým specifickým doby. Například podle Richarda Sennetta se záměrně vyhýbáme tomu, abychom dospěli k cíli nebo něco uzavřeli, neboť jsme v „pozdní době“ archetypálně narcistními jedinci. Po uzavření totiž dílo dostává „objektivizovatelnou podobu“ a jeho existence tak přestává být odvislá od našeho já, čímž toto já oslabuje, což si jako narcistní jedinci nepřejeme. Byung-Chul Han, který tuto pasáž ze Sennetta komentuje, je trochu jiného názoru. Podle něj nás k narcistnímu opakování a neschopnosti dokončovat tlačí „*společensky podmíněná nemožnost definitivních forem uzavření*“. Konec je podle Hana možný „*jen v rámci nějakého vyprávění*“, nicméně existence těchto vyprávěcích rámců je v současné kapitalistické (pozdní) modernitě odsunuta na okraj. „*Chybějící formy uzavření jsou podmíněné ekonomicky, neboť neuzavřenost stimuluje růst,*“ píše Han.⁴⁵ Čtete-li ovšem nyní tuto práci, znamená to, že se proces psaní zřejmě

⁴² ARENDT, Hannah. *Vita activa*, s. 181, 127.

⁴³ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk, 2005, s. 81.

⁴⁴ ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 82.

⁴⁵ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016, s. 56, 108.

podářilo uzavřít. Představme si nyní proto blíže její strukturu, byť i vzhledem k ní můžeme vznést několik kritických poznámek z oblasti vnímání času a narativity.

1.4 Představení struktury práce

Antropolog Marc Augé popisuje paradox literárního či filmového díla tak, že i když dílo „nabízí čtenáři či divákovi momenty očekávání a dychtění, ve skutečnosti již existuje v hotové formě jako kniha či DVD – vše je již od začátku zkompletováno“.⁴⁶ Při čtení tak očekáváme překvapení v hotovém, tedy v tom, co vlastně překvapení nenabízí. Následně pak Augé rozlišuje i v rámci literárních či filmových děl dvě vyprávěcí logiky. První z nich je logika policejního thrilleru, kdy musí detektiv objasnit minulost, aby našel řešení současného problému. Policejní thriller tak „není psán ani v minulosti, ani v přítomnosti, ani v budoucnosti, ale všechny tři propojuje“. Druhou logikou je logika dobrodružného románu. Zde je děj otevřený, rozvíjí se a nabírá na komplexitě během různých často náhodných setkání a incidentů.⁴⁷

Pokud jde o akademické práce, tak i přesto, že během jejich tvorby autor pracuje „dobrodružně“ a náhodná setkání s novou literaturou v polovině psaní jej mohou zavést zcela jiným než původně zamýšleným směrem, pro čtenáře jsou spíše policejními thrillery. Ještě konkrétněji bychom řekli, že spíše kriminálkami než klasickými detektivkami. Oproti detektivce, kdy do poslední chvíle nevíte, „kdo je vrah“, v kriminálce pachatele známe od začátku a jen sledujeme, jak se jej policisté snaží chytit. Na vině toho, že akademické práce vypadají jako kriminálka, bývá pasáž, kterou právě začínáte číst – úvodní pasáž, kde autor shrnuje, co čtenáře v knize čeká. Tuto praxi, která se označuje floskulí „dát poslední stranu jako stranu první“, kriticky popisuje také například politická teoretička Bonnie Honigová. U své knihy *Political Theory and the Displacement of Politics (Politická teorie a odsun politiky)* naopak uvádí, že má své tajemno, pasti a určité narativní rozuzlení v závěru, jakkoli samozřejmě není napínavou novelou.⁴⁸ Podobného názoru je konečně i Jan Kysela, když píše, že „v líčení toho, co bude líčeno, nespočívá nejsilnější stránka díla. Jako kdybychom přímo do filmu

⁴⁶ AUGÉ, Marc. *The Future*. London: Verso, 2014, s. 6.

⁴⁷ Tamtéž, s. 13.

⁴⁸ HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, s. 1.

zakomponovali film o filmu, leckdy dosti rozsáhlý.“⁴⁹ Pokud tedy budete chtít tuto práci číst více „dobrodružně“, následujících několik odstavců přeskočte a začněte až od další kapitoly, jakkoli je faktem, že ze stručného shrnutí může dobře vyplynout základní linka celé práce.

Úkolem kapitoly „Vymezení pojmu úzkosti“⁵⁰ bude ještě podrobněji zdůvodnit rámování současné společnosti coby „společnosti úzkosti“. Představíme některé statistiky nárůstu počtu psychiatrických pacientů v západním světě a pokusíme se uvést obecné příčiny tohoto vývoje. Důraz bude položen na to, že lze vyzorovat problematické celospolečenské trendy, které mají negativní vliv na duševní zdraví obyvatelstva. Odmítneme jak biologizující, tak sociologizující redukcionismus a duševní zdraví člověka představíme jako souhrn biologických, psychologických a sociálních aspektů. Kriticky ovšem nahlédneme na fenomén „privatizace stresu“, který duševní strádání příliš individualizuje a vytrhává jej z celospolečenského kontextu. Pro lepší pochopení konceptu úzkosti nejen jako klinické kategorie, ale širšího filosofického pojmu pak odlišíme úzkost od příbuzné emoce, od strachu. Na rozdíl od strachu, jehož zdroj je konkrétní, je zhmotnění příčiny úzkosti složité, a proto nám je úzko ze světa jako celku. Takovýto duševní stav člověk snáší jen velmi těžko, a proto se mu snaží různými způsoby vyhnout. My si v kapitole představíme tři základní, byť „falešné“ způsoby, a to permanentní komunikaci či zaměstnanost nějakou činností, snahu transformovat úzkost ve strach a konečně fixaci na automatizovaná jednání, jakými jsou fanatismus, anomismus a legalismus. Závěrem nicméně zmíníme tezi, podle níž jsou současnému člověku hůře dostupné i tyto únikové cesty, a proto upadá přímo do úzkosti.

V analýze sociálních patologií současnosti bude cílem kapitoly „Specifika pozdně moderní společnosti“ popsat charakteristiky období, které označujeme za pozdní modernitu či přímo postmoderní éru, jejíž počátky v západním světě, na který se ostatně naše práce jako taková omezuje, klademe zhruba na počátek sedmdesátých let 20. století. Přičemž si položíme otázku, nakolik jsou trendy pozdní modernity pouze zesílením moderních jevů, nebo jde o kvalitativní změnu. Ukážeme si, že již některá předcházející

⁴⁹ KYSELA, Jan. Metodologie v právnickém psaní: dobrý sluha, špatný pán. *Jurisprudence*. 2016, č. 6, s. 19.

⁵⁰ V následujících odstavcích, v nichž shrnujeme obsah jednotlivých kapitol, nebudeme citovat v poznámkách pod čarou. Všechny příslušné citace na zde převzaté pasáže se nacházejí ve vlastním textu jednotlivých kapitol.

historická období, například přelom 19. a 20. století, vykazovala podobné znaky jako současná doba, což vedlo i k podobným označením, jakým byl třeba „věk nervozity“. Pozdní modernitu nicméně představíme jako svébytnou éru, v níž je důraz kladen především na flexibilitu, ať už jde o ekonomiku a přechod od standardizované „fordistické“ fáze do fáze „flexibilní akumulace“, nebo o socio-kulturní oblast a přechod k „tekuté modernitě“, v níž oslabují tradiční instituce a jsou nahrazovány flexibilními sítěmi. Analyzujeme také posun od „disciplinární společnosti“ založené na zákazech a příkazech ke společnosti, v níž se vyzdvihuje individuální iniciativa, ale zároveň se posiluje (auto)kontrola. „Subjekty výkonnosti“ v takové společnosti neustále posuzují výkony své vlastní práce, nátlak a svoboda jdou jen obtížně odlišit. Práce se psychologizuje, čímž oslabuje třídní vědomí a dochází k další depolitizaci a individualizaci. Tyto podmínky v kombinaci s dosud nevídaným nárůstem impulsů přicházejících z informačního prostředí vedou k tomu, že dominantním reaktivním afektem současnosti se stává právě úzkost.

V dalších dvou kapitolách již do práce přímo vneseme problematiku časovosti, přičemž v jejich celku je můžeme chápat jako analýzu současného pocitu „zběsilé strnulosti“. Kapitola „Společenské zrychlení“ rozebere onu „zběsilou“ část. Představíme si dominantní časové logiky lidských společností, a to nejprve na přechodu od následování temporality přírodních rytmů k mechanickému hodinovému času a poté na současném posunu k času „reálnému“, kdy již v kontextu přenosu dat rychlostí světla a tzv. „kultury okamžitosti“ čas nevnímáme jako plynutí, ale spíše jako střídání okamžiků. Ukážeme si Rosovu konceptualizaci společenského zrychlení jakožto technologického zrychlení, zrychlení společenské změny a zrychlení životního tempa a vzájemnou propojenost těchto aspektů, a to například na paradoxním jevu, kdy technologie, jež nám mají ušetřit čas, nakonec přispívají k větší časové tísní. Jako klíčový motor společenského zrychlení označíme kapitalismus, jenž funguje na principu „dynamické stabilizace“ a ze své systémové podstaty vyžaduje neustálý růst, což vede k časovým tlakům. Nabídneme proto několik možností, jak těmto časovým tlakům čelit. Může přitom jít o možnosti individuální jako třeba techniku mindfulness či praktiky „časového rebelství“, nicméně větší důraz budeme klást na možnosti kolektivní. Budeme se proto zabývat zejména „časovými právy“ v lidskoprávních katalogích či běžných zákonech, konkrétně pak právem na odpočinek, omezením pracovní doby či nově formulovaným „právem se odpojit“, jež je promyšleno v souvislosti se stíráním hranic mezi pracovním a volným

časem. Jako radikálnější alternativu zavádění „časových práv“ pak představíme podstatnější proměnu kapitalismu a jeho časových tlaků, kterou by mohl přinést nepodmíněný základní příjem.⁵¹ V závěru kapitoly se posuneme od práce a výroby ke spotřebě a budeme se věnovat zrychlující se spotřebitelnosti věcí a pomíjivé temporalitě módy, která se však posouvá i do oblastí, jež byly dříve charakterizovány stabilitou. Zformulujeme tezi, podle níž rychlé střídání mód neumožňuje prožít něco „zásadně nového“, čímž ze společnosti mizí zkušenosti „prahu“. Současná společnost se nám tedy bude jevit jako nenarativní.

Právě ústupu společenské narativity coby druhému základnímu článku „zběsilé strnulosti“ se budeme věnovat v kapitole „Postnarativní společnost“. Narativitu představíme jako něco, co pomáhá našemu světu dávat smysl, přičemž jejími základními charakteristikami jsou selektivita, opakování a „osnova“, tedy to, že vyprávění propojuje minulost, přítomnost a budoucnost. Ústup narativity vložíme do kontextu „presentistického režimu historicity“, tedy takového režimu, v němž je dominantní časovostí našeho dějinného vědomí přítomnost. Zmíníme potenciálně osvobodivé aspekty nadvlády přítomnosti, ale též aspekty problematické, například oslabení osobní identity jednotlivce, která spočívá právě ve sjednocení minulosti, přítomnosti a budoucnosti v „životní projekt“. „Permanentní přítomnost“ bez zásadních prahů a uzavření si ukážeme jako podněcovanou kapitalismem, jemuž prahy a hranice překáží v jeho reprodukci. Přijdeme tedy s tezí, že místo „narativně vystavěných příběhů“ začínají převažovat jen „aditivně navrstvené informace“. V takovýchto podmínkách si začínáme uvědomovat nejistotu naší vlastní identity, což posléze vede naopak k nostalgii po „paměti“ a umělému zavádění výročí, vytváření oslav či zakládání archivů. Zásadní dualitou, která z těchto úvah vyplyne, bude dualita mezi „hledáním smyslu“ prostřednictvím silných příběhů a „přítakáním bytí“, aniž bychom se snažili hledat smysl, což je možnost, kterou vyzdvihuje zejména postmoderní filosofie odmítající „velká vyprávění“. V závěru kapitoly pak představíme právo jako něco, co propojuje minulost, přítomnost a budoucnost, tedy zajišťuje společenskou „osnovu“, a zároveň stojí na prvku „rozhodnutí“, čímž vnáší do společnosti aspekt uzavření a dokončitelnosti.

⁵¹ Podkapitoly o individuálních a kolektivních způsobech rezistence vůči systémovým časovým tlakům, podobně jako některé pasáže z podkapitoly o společnosti výkonu a kontroly, byly publikovány v GÉRYK, Jan. Právo na odpočinek jako výslovná součást Listiny? In: KUDRNA, Jan (ed.) *Listina v kontextu společenských změn (K 30. výročí jejího přijetí)*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2021, s. 145-159.

V kapitole „Právo, politika a desynchronizace společenských subsystémů“ pak aplikujeme úvahy o společenském zrychlení a režimech historicity na vztah práva s dalšími společenskými subsystémy. Klíčovým konceptem, který nás bude kapitolou provázet, bude mezera mezi normativitou (tím, co „má být“) a fakticitou (tím, co „je“). Ukážeme si, že rozšiřování této mezery bylo typické zejména pro moderní právo fungující na primátu zákonodárství a v pokrokovém režimu historicity. Naproti tomu v kmenových a tradičních společnostech s primátem obyčejového práva byla tato mezera uzavřena, právo se orientovalo na minulost. Po analýze předmoderní a moderní éry přikročíme k současnosti, v níž se zvláště v nadnárodním prostoru právo začíná odpoutávat od jeho moderního spojení s politikou. Podotkneme, že politika tím ztrácí svou roli společenského synchronizátoru. Což je dáno tím, že s rostoucí funkční diferenciací si jednotlivé společenské subsystémy osvojují vlastní temporalitu, která je zejména u ekonomiky oproti politice rychlejší. Ekonomika proto nemůže čekat na reakční dobu politiky a začíná se regulovat sama, jakkoli se politika snaží také zrychlovat, což ovšem naznačuje pouhou reaktivnost, kdy se z politiky stává „krizový management“. Ukážeme si tedy, že se moderní mezera mezi normativitou a fakticitou opět uzavírá, a to nyní paradoxně kvůli většímu zrychlení. V závěru kapitoly nicméně zdůrazníme důležitou roli politiky a zákonodárství coby nástrojů integrace společnosti. Je-li prostor politiky prostorem, kde se střetávají problémy přesahující autonomii ostatních subsystémů, nelze v takovémto prostoru určit, který ze „systémových jazyků“ bude při střetu použit. Proto zde musí být proveden překlad do „běžné řeči“, která je podle Jürgena Habermase schopná vytvořit „univerzální horizont porozumění“.

V kapitole „Veřejný prostor a jeho ‚nepřátelé‘“ navážeme na úvahy o politice coby sféře „běžné řeči“, která vyrůstá z našeho „životního světa“, přičemž zdůrazníme potřebu silného veřejného prostoru jakožto prostoru starosti o to, co je nám společné. Poté představíme několik fenoménů, kterými je v současnosti veřejný prostor zvláště oslabován. Nejprve půjde o privatismus, jenž chápe jako jedinou „sféru rezonance“ prostor (nukleární) rodiny a soukromého vlastnictví, přičemž k tomuto privatismu jsme motivováni mimo jiné širokou reklamní nabídkou „vlastních světů“. Dále půjde o technologické zrychlení, které způsobuje, že při pohybu vnímáme naše materiální okolí jako čím dál méně důležité, případně do něj ani nemusíme vstoupit, neboť zůstáváme ve virtuálním ne-prostoru. Tím opouštíme materiální veřejný prostor coby „žitý prostor“ a ponecháváme jej všanc budovatelům „infrastruktur“. Třetím rizikem pro veřejný prostor

coby prostor setkávání a „dobré konverzace“ bude desynchronizace, čímž míníme to, že jednotlivci mají navzájem stále různorodější časové rytmy a nemohou tak koordinovat své aktivity. Vedle flexibilizace práce v tomto ohledu zmíníme jako problematické pro veřejný prostor i například časté stěhování či dlouhé dojíždění. Konečně čtvrtým rizikem bude psychologizace veřejného prostoru, která veřejný prostor oslabuje tím, že stírá hranici mezi veřejným a soukromým. Namísto „kultu autenticity“, který tuto psychologizaci podporuje, představíme pojetí veřejného prostoru a politiky založené právě na „materialitě“ našeho světa a v inspiraci pojetím Richarda Sennetta též na konceptu „civility“ a hraní veřejných rolí, zejména pod maskou občana.

V „Závěru“ pak poukážeme na současnou nemožnost politiky řešit příčiny nejružnějších společenských krizí, ale jen jejich důsledky ve stylu „krizového managementu“, což vede k úzkosti ze znásobené kontroly ve společnosti a zároveň z pocitu nemožnosti svět kontrolovat a řídit. V reakci na tento stav přijmeme fakt, že moderní příslib plného ovládnutí a kontroly světa zůstane nenaplněn, což je ostatně pro naši rezonanci se světem podle Rosy správně, nicméně se zároveň pokusíme oživit některé základní aspekty modernity, jež jsou aktuálně upozad'ovány. Těmi jsou představa společnosti jako celku se silným veřejným prostorem, jenž funguje jako synchronizační a integrační element, a dále budoucnostní režim historicity či přímo utopická temporalita coby pokus o vykročení z kruhu kontinuálního řešení důsledků současných krizí.

2. Vymezení pojmu úzkosti

2.1 Obecné zdůvodnění konceptu „společnost úzkosti“

Přicházíme-li v duchu kritické teorie s takovými označeními společnosti, která postihují „stav sociální negativity“, je nyní prostor začít s pečlivější diagnózou. Pokud jde o „společnost úzkosti“ či o podobná označení, která přejímají psychiatrickou terminologii, bude nezbytné zdůvodnit, proč je právě tato terminologie přiléhavá. Na následujících stranách tak ukážeme, jak se úzkost stává jedním z klíčových konceptů dnešní doby, přičemž důkazy pro to nalezneme kombinací statistik z oblasti psychiatrie a průzkumem širšího společenského diskurzu.

V posledních letech se čím dál více dostávají do obecného povědomí čísla z oblasti duševního zdraví i o trendech v těchto statistikách, což ještě posílilo vypuknutí pandemie covidu-19, která ovšem statistiky poněkud zkreslila, neboť šlo o výjimečnou situaci, kdy po delší dobu na společnost působila řada stresových faktorů najednou a v silnější intenzitě než dříve.⁵² Nárůst potřeby psychiatrické péče v době pandemie nám ovšem potvrdil jeden důležitý aspekt oblasti duševního zdraví. Uvádí se, že faktory ovlivňující vznik úzkostí a depresí jsou dědičnost, negativní zkušenost z raného dětství (trauma, zanedbání), rodičovský styl výchovy a aktuální stresové vlivy.⁵³ Ve chvíli, kdy jsme během pandemie zaznamenali znatelný nárůst psychiatrických pacientů během krátké doby, se vzhledem k rozvinutí úzkostných či depresivních symptomů v populaci ukazuje důležitost aktuálních celospolečenských faktorů, které ostatně mají následně vliv například i na styl výchovy jako další zmiňovaný faktor.

Trend směrem ke „společnosti úzkosti“ je nicméně déletrvajícím, pandemie jej jen napomohla naplno odkrýt. Zaměřme se tedy nyní na předpandemické statistiky. I v České

⁵² Podle zprávy Světové zdravotnické organizace (WHO) se v prvním roce pandemie zvýšila prevalence, tedy počet aktuálně (i dlouhodobě) léčených pacientů, úzkostí a depresí, celosvětově o 25 %. Mezi hlavní stresové činitele podněcující úzkosti či deprese během pandemie patřily sociální izolace, strach z nákazy a těžkého průběhu či úmrtí u sebe či blízkých, zvýšená finanční nejistota a u některých profesí, zejména zdravotnických, také vyhoření. COVID-19 Pandemic Triggers 25% Increase in Prevalence of Anxiety and Depression Worldwide. *World Health Organization*. 2. 3. 2022. Dostupné na: <https://www.who.int/news/item/02-03-2022-covid-19-pandemic-triggers-25-increase-in-prevalence-of-anxiety-and-depression-worldwide> (přístup 2. 5. 2022).

⁵³ KALIN, Ned H. The Critical Relationship Between Anxiety and Depression. *The American Journal of Psychiatry*. 2020, Vol. 177, No. 5, s. 365.

republice, která se v těchto ukazatelích nacházela stále pod průměrem OECD, byla spotřeba psychofarmak v definovaných denních dávkách v roce 2017 na necelých 130 % oproti roku 2008 a na skoro 250 % oproti roku 2000. Pokud jde o psychiatrické pacienty, tak jejich počet mezi lety 2000 a 2018 stoupl z 62532 na 116341 u depresí a z 133079 na 306623 u neurotických poruch, do nichž patří úzkosti.⁵⁴ Německé statistiky Spolkového ministerstva práce a sociálních věcí zase uvádějí, že psychologický stres a vyhoření způsobily v roce 2012 ztrátu 54 milionů pracovních hodin, což byl 60% nárůst oproti roku 2001. Přičemž zatímco vyhoření je častější mezi lidmi středního věku s vyšším socioekonomickým statusem, deprese je častější u mladých lidí, lidí nižší a střední třídy a u žen, byť lze předpokládat, že u diagnostikovaných depresí se objevují podobné příznaky jako u vyhoření.⁵⁵

Ještě závažnějším problémem je výskyt duševních poruch v USA, kde se odhaduje, že v roce 2019 trpěl nějakou formou duševní poruchy každý pátý Američan. U mladých lidí mezi 18 a 25 lety to bylo skoro 30 %⁵⁶ a právě tyto statistiky u mladých lidí jsou zvláště alarmující. Jedna ze studentek zpovídaných odborníci na generační problémy Jean M. Twengeovou popisuje, že tím, co jí při depresi zažívané během studií mimo jiné pomohlo, bylo právě zjištění, že pro mladé lidi je „*projít si obdobím deprese něco normálního*“.⁵⁷ Ve svých novějších výzkumech o nejmladší generaci Američanů

⁵⁴ ANDERS, Martin; TRACHTOVÁ, Zdeňka; BOČEK, Jan. Spotřeba psychofarmak se za 25 let zvedla šestinásobně. ‚V pořádku, jen pozor na starší generaci léků,‘ říká psychiatr. *iRozhlas*. 8. 11. 2018. Dostupné na: https://www.irozhlas.cz/zivotni-styl/zdravi/psychiatr-uzkost-deprese-antidepresiva-spotreba-leciv-martin-anders_1811080630_jab (přístup 6. 1. 2021). Indikátory psychiatrické péče. *Národní portál psychiatrické péče*. Dostupné na: <https://psychiatrie.uzis.cz/cs/psychiatrie-v-datech/psychiatricka-pece-v-cr/indikatory/> (přístup 6. 1. 2021). V případě počtu pacientů číslo ukazuje prevalenci. Pokud jde o incidenci (počet nových případů za rok), šlo mezi lety 2013 a 2018 zaznamenat mírný pokles, což ovšem neznamená pokles prevalence – v takovém případě by musel počet vyléčených za dané období převýšit počet nově nemocných v tomtéž období. Konečně doplníme, že značná část pacientů se léčí s oběma typy poruch.

⁵⁵ NECKEL, Sighard; WAGNER, Greta. Exhaustion as a Sign of the Present. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 285.

⁵⁶ Mental Illness. *National Institute of Mental Health*. Dostupné na: <https://www.nimh.nih.gov/health/statistics/mental-illness.shtml> (přístup 6. 1. 2021).

⁵⁷ Podle jednoho z průzkumů z roku 2011 zažilo více než dva týdny v kuse trvající pocit smutku či bezmoci, tedy to, co běžně spadá pod definici deprese, 29 % amerických teenagerů. TWENGE, Jean M. *Generation Me: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled – and More Miserable Than Ever Before*. 2nd ed. New York: Atria Books, 2014, kap. 4 (e-book).

a Američanek pak Twengeová zmiňuje nárůst depresivních symptomů u amerických teenagerů jen mezi lety 2012 a 2015 o 21 % u chlapců a dokonce o 50 % u dívek.⁵⁸ K příčinám takto vysokých čísel u mladé generace se dostaneme v další kapitole, nyní jen dodejme, že jde o poměrně nový trend, jelikož historicky deprese nebyly pro mladou generaci charakteristické. Tak i z průzkumů ze čtyřicátých a padesátých let 20. století vycházelo, že mladí lidé jsou šťastnější než staří lidé. V roce 1999 tomu ovšem již bylo naopak. Mezi lety 1950 a 1995 se ve Spojených státech více než zčtyřnásobila sebevražednost ve věkové skupině 15-19 let a skoro ztrojnásobila ve věkové skupině 20-25 let, kdežto u skupin lidí ve starším věku sebevražednost naopak znatelně poklesla.⁵⁹

Vysvětlení statistik z předcházejících odstavců jsou v obecné rovině několikerá. Námítkou, která se nabízí proti přílišným obavám vycházejícím z podobných čísel je ta, že statistiky o nárůstu počtu psychiatrických pacientů odrážejí především větší otevřenost veřejnosti k tématu duševního zdraví. Duševní nemoci přestávají být tabu, člověk docházející k psychiatrovi či psychologovi již není v naší společnosti stigmatizován, a proto se lidé nebojí tyto specialisty navštěvovat a o svých problémech mluvit, přičemž mladí lidé tyto trendy k větší otevřenosti následují snáze. Reálný počet duševně nemocných by pak podle kritiků využívajících tuto námítku měl být více méně stálý. Hovoří se také o tzv. teorii medikalizace, jejíž zastánci tvrdí, že příčinou nárůstu počtu psychiatrických pacientů je to, že se čím dál více nemedicínských faktů překládá do medicínského jazyka. Jde o patologizaci společenských problémů, s níž se rozšiřuje prostor zdravotnického trhu.⁶⁰ Tím, co by mohlo tento argument zpochybnit, jsou však zvyšující se statistiky sebevražednosti u mladých lidí, které lze na medikalizaci jazyka svést jen velmi obtížně. Proto není možné se na teorii medikalizace omezit, vysvětlení je třeba hledat také určením reálně problematických společenských trendů, které vedou ke zvýšeným číslům duševně nemocných a dopadají zvláště právě na mladé lidi. K tomu se ještě poukazuje na proces charakteristický pro modernitu obecně, a tím je pokračující rozvoj diskurzů vztahujících se k individuální sebereflexi člověka.⁶¹ Moderní člověk má

⁵⁸ TWENGE, Jean M. Have Smartphones Destroyed a Generation? *The Atlantic*. September 2017. Dostupné na: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/09/has-the-smartphone-destroyed-a-generation/534198/> (přístup 6. 1. 2021).

⁵⁹ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 263, 261.

⁶⁰ NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Introduction, s. 3.

⁶¹ Tamtéž, s. 4.

k dispozici stále rozsáhlejší pojmový i teoretický aparát k tomu, aby věděl, co se děje v jeho nitru, a je také kulturně k zaměření se na reflexi sebe samého motivován.

Proměnu společenské atmosféry směrem k větší míře úzkostí či depresí se však nemusíme pokoušet vyčíst jen ze zdravotnických statistik. Proces, kdy se ze zdravotní obtíže stává obtíž sociologická,⁶² kdy se úzkost stává atmosférou doby a kdy tedy můžeme hovořit o „společnosti úzkosti“, lze vysledovat také z kulturních zdrojů, včetně těch popkulturních. Se zajímavou popkulturní analýzou přicházejí v knize *Všechny kočky jsou šedé* Karel Veselý a Miloš Hroch, kteří studují vzestup smutných témat v populární hudbě. Vedle analýz textů písní a popisu osudů řady umělců zmiňují třeba i průzkum, podle něhož bylo v šedesátých letech 85 % hitových písní v durové tónině, kdežto v druhé dekádě nového milénia převládla u hitů „s 58 % mollová tónina spojená se steskem nebo smutkem“.⁶³ Podobné závěry lze odvodit také z kvantitativních obsahových analýz populárních písňových textů v anglickém jazyce, kdy se ukazuje, jak od šedesátých let klesá křivka frekvence užití emočně pozitivně zabarvených slov a stoupá křivka užití slov s negativními konotacemi. Vysvětlení mohou být různá. Negativnější písňové texty mohou na jedné straně upřímně vyjadřovat a odrážet emoční stav současné společnosti, na straně druhé ale lze uvažovat i jiným směrem. Například vzít v úvahu, že v předcházejících desetiletích, zejména těch před nástupem internetu, byly hudební průmysl i rádiová produkce centralizovanější a hudební producenti, případně i státní orgány chtěli konzumentům servírovat spíše neškodnou optimistickou tvorbu.⁶⁴

2.2 Přístupy k úzkostem a depresím v historii a současnosti

Od souhrnných statistik se nyní přesunme ke stručnému nástinu vývoje diagnostiky, definic a způsobů léčby úzkostí a depresí. Účelem následujících odstavců není provést rozsáhlou sondu do dějin psychiatrie jako spíše ukázat, že psychiatrické klasifikace

⁶² WILLIAMS, Alex. Prozac Nation Is Now the United States of Xanax. *The New York Times*. 10. 6. 2017. Dostupné na: <https://www.nytimes.com/2017/06/10/style/anxiety-is-the-new-depression-xanax.html> (přístup 6. 1. 2021).

⁶³ VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé. Hudba úzkosti*. Praha: Paseka, 2020, s. 27.

⁶⁴ ACERBI, Alberto. Why Are Pop Songs Getting Sadder Than They Used to Be? *Aeon*. 4. 2. 2020. Dostupné na: <https://aeon.co/ideas/why-are-pop-songs-getting-sadder-than-they-used-to-be> (přístup 3. 5. 2022).

a užité pojmosloví reflektují také sociální síly převažující v daném historickém období. Které obtíže jsou diagnostikovány a jakým způsobem, nezávisí pouze na symptomech, ale v psychiatrii více než v jiných medicínských oborech také na různých zájmových skupinách a regulačních orgánech, odborných debatách či kulturním zobrazování duševních poruch.⁶⁵ I tato fakta nás vedou k závěru, že při rámování současné společnosti jako „společnosti úzkosti“ je dobré dívat se i do jiných než čistě medicínsko-statistických zdrojů.

Pro širší obrázek a lepší srovnání uveďme, že výraz pro úzkost má starověké kořeny a jeho původ ve světových jazycích (anglicky *anxiety*, německy *die Angst*, francouzsky *l'anxiété*) můžeme vysledovat až k indoevropskému výrazu *Angh* používanému pro popis typicky úzkostného svíravého, svazujícího pocitu v oblasti hrudi či hrdla.⁶⁶ Zamýšlení nad příčinami úzkostných stavů lze vidět již u starověkých Řeků a Římanů, přičemž jednotliví autoři se ve svých vysvětleních lišili. Na straně jedné zde byla naturalistická hippokratovská a galénovská medicína, která stavy psychického vyčerpání, úzkosti či melancholie vysvětlovala fyzikálně či až proto-biochemicky, například zpomaleným průtokem krve. K léčbě zmíněných psychických stavů tak byli povoláni spíše lékaři než například filosofové.⁶⁷ Na druhé straně však zde byl i silný morální výklad strachů a úzkostí. Zde byla definice kontextuální: úzkost a strach byly „očekáváním zlého“, ať již šlo o ostudu, chudobu, nemoc či smrt. Takovéto očekávání Řekové chápali jako přirozené, rozdíl mezi jednotlivci spočíval v tom, jak s tímto přirozeným strachem dokázali naložit a překonat jej, přičemž tato rozdílnost byla charakterizována morálně, nikoli fyziologicky či psychologicky.⁶⁸

Pokud jde o středověk, tak tam se v oblasti, kde dnes hovoříme o úzkostech a depresích, pracovalo především s pojmy melancholie a lenosti. Zatímco zkoumání melancholie bylo v galénovské tradici doménou lékařů, leností (latinsky *acedia*) se zabývali především teologové a vysvětlovali ji coby jeden ze sedmi hlavních hříchů jako duchovní či morální

⁶⁵ HORWITZ, Allan V. How an Age of Anxiety Became an Age of Depression. *The Milbank Quarterly*. 2010, Vol. 88, No. 1, s. 133.

⁶⁶ HORWITZ, Allan V. *Anxiety: A Short History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013, s. 5.

⁶⁷ SCHAFFNER, Anna Katarina. Pre-Modern Exhaustion: On Melancholia and Acedia. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 33.

⁶⁸ HORWITZ, Allan V. *Anxiety*, s. 19-21.

selhání. Přičemž dodejme, že leností se nemyslely jen nedostatky vůle či disciplíny jako u sekulární lenosti, ale i malomyslnost, lhostejnost či nehybnost v jejich duchovním smyslu s tím, že popisy těchto stavů měly leccos společného s popisy současných depresí či vyhoření.⁶⁹

Léčba duševních nemocí směřující k její dnešní podobě je nicméně novověkou záležitostí. Psychiatrie jako samostatný lékařský obor se etablovala až v 19. století a v současnosti dospěla až do podoby, kdy je věda schopná příčiny úzkostných poruch vysledovat také v biologických procesech v lidském mozku a jim přizpůsobit cílenou farmakologickou léčbu.⁷⁰ I přes pokrok v biologickém bádání je však třeba psychiatrii stále nahlížet optikou propojení biologických, psychologických a sociálních aspektů, což je patrné právě i na vývoji diagnostiky úzkostí a depresí. Podívejme se nyní stručně na to, jak rozlišovala úzkosti a deprese psychiatrická diagnostika, a následně odtud odvodíme rozlišení, se kterým budeme pracovat v sociálněteoretické rovině v naší práci.

Jak na příkladu vývoje v USA popisuje Allan W. Horwitz, úzkost byla v padesátých a šedesátých letech 20. století brána spíše jako běžná neurotická porucha spojená se stresem, pocitem vnitřního neklidu či neustálými obavami. Jako léky proti úzkosti byly masově užívány benzodiazepinové léky jako *Librium* či později *Valium*. Naproti tomu deprese byla v té době vnímána jako vzácnější a těžší choroba, s níž byli pacienti, kteří se projevovali silným smutkem, pocity vlastní bezvýznamnosti a myšlenkami na smrt, většinou hospitalizováni.⁷¹

V sedmdesátých letech se však psychiatrie dostává pod čím dál větší tlak. Psychologové jako D. L. Rosenhan kritizovali tehdejší klasifikace a pojmosloví za to, že často vedly k hospitalizaci zdravých lidí. Libertariáni, marxistická levice či feministky poukazovali na omezování osobní svobody v psychiatrických zařízeních. Aktivistické skupiny rodičů dětí s mentálními poruchami volaly po studiu biologických základů a léčby konkrétních poruch. V rámci oboru tahali za stále kratší konec psychoanalytici, jejichž metoda byla označována za nevědeckou. To vše vedlo ke zvýšenému odbornému i finančnímu důrazu na biologický výzkum na úkor dříve významného psychosociálního a také k přesunu

⁶⁹ SCHAFFNER, Anna Katarina. Pre-Modern Exhaustion, s. 34.

⁷⁰ HORWITZ, Allan V. *Anxiety*, s. 1.

⁷¹ HORWITZ, Allan V. How an Age of Anxiety Became an Age of Depression, s. 113-115.

těžiště zájmu z úzkosti na depresi, jež byla v té době jakožto závažnější choroba více zkoumána právě z hlediska chemických nerovnováh v lidském mozku.⁷²

Zásadní zlomy pak přichází v letech osmdesátých, kdy nejprve v roce 1980 vychází nový diagnostický a statistický manuál *DSM-III*, který úzkosti a deprese řadí do zcela jiných kategorií. Zatímco úzkostné stavy byly rozděleny do poměrně úzce vymezených poruch, pod diagnózu klinické deprese nově spadla řada pacientů s poměrně různorodými symptomy, u nichž navíc ve srovnání s diagnostikou úzkostí stačilo, aby přetrvávaly kratší dobu. Druhý zlom pak přichází koncem osmdesátých let, kdy byla v USA schválena antidepresiva fungující na bázi selektivních inhibitorů zpětného vychytávání serotoninu (SSRI). Horwitz poukazuje na fakt, že léky na bázi SSRI (například fluoxetin známý pod obchodní značkou *Prozac*) fungují i proti úzkostem, nicméně na konci osmdesátých let dávalo farmaceutickým firmám mnohem větší smysl je prodávat jako *antidepresiva*. Důvodem byla především zkušenost s benzodiazepinovými *anxiolytiky* (léky proti úzkosti), jež mají oproti antidepresivům skupiny SSRI významnější riziko vzniku závislosti a závažnější vedlejší účinky. A protože to byla *antidepresiva*, která léčila jak deprese, tak mnohé úzkostné stavy, stala se deprese od devadesátých let obecným pojmem, jež ovládl diskurs stresu.⁷³

Prozac se stal v USA hitem, neboť veřejnost přijala za svou teorii biologického proudu v psychiatrii, podle níž je deprese způsobena nerovnovážnou hladinou serotoninu, a proto může být farmakologicky léčena. Jak však upozorňuje historička vědy Anne Harringtonová, souběžně s tím, jak miliony Američanů užívaly nová antidepresiva, ve vědecké komunitě optimismus ohledně serotoninového vysvětlení deprese znatelně poklesl. Americká veřejnost začala být v tomto ohledu skeptičtější až začátkem druhé dekády nového tisíciletí, kdy opadl i mediální entusiasmus. Léky na bázi SSRI jsou stále hojně užívány, nicméně již při vědomí toho, že nefungují vždy a mají svá rizika.⁷⁴

V posledních letech se navíc ukazuje, že do popředí pozornosti se opět dostávají úzkostné stavy a s nimi spojené léky proti úzkosti, například *Xanax*. Zde je dobré znovu připomenout, v čem se úzkost a deprese z hlediska prožívaného duševního stavu liší,

⁷² Tamtéž, s. 120-123.

⁷³ Tamtéž, s. 124-130.

⁷⁴ HARRINGTON, Anne. *Mind Fixers: Psychiatry's Troubled Search for the Biology of Mental Illness*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 2019, kap. 6 (e-book).

jakkoli existuje i kategorie smíšené úzkostně depresivní poruchy a jakkoli je zde komorbidita, tedy současný výskyt úzkostí i depresí, poměrně vysoká. Úzkostné poruchy se vyznačují především neklidnou myslí, patří mezi ně panická porucha, fobie, obsedantně-kompulzivní porucha a generalizovaná úzkostná porucha. Proto jsou účinky anxiolytik spíše tlumící. Naproti tomu deprese je charakterizovaná zejména ztrátou energie a vůle a antidepressiva tak mají pro depresivního pacienta aktivizační účinek. Jak to shrnuje Alain Ehrenberg, „úzkost je mechanismem pro boj a deprese je jeho zanechání“.⁷⁵ Rostoucí užívání léků proti úzkosti v posledních letech tak ukazuje na úzkostný neklid společnosti podněcovaný neustálým mediálním přísunem informací o různých typech nebezpečí, rizik a nejistot či permanentní přítomností v online světě, zejména na sociálních sítích, vedoucí k tzv. strachu z promeškání (anglicky *Fear of Missing Out* – FOMO).⁷⁶

Společensky rozšířené užívání antidepressiv či anxiolytik má samozřejmě své psychologické i sociologické důsledky. Jak upozorňuje Ehrenberg, pokud se budou antidepressiva užívat běžně, bude se obtížněji rozlišovat mezi poruchou nálady během depresivní epizody, neurotickými symptomy vyjadřujícími konflikt v nevědomí jednotlivce, temperamentem či traumaty spjatými s momentálním životním stylem. Deprese se v obecném chápání posouvá do kategorie chronických poruch, které sice nejsme schopni úplně vyléčit, ale umíme velmi dobře potlačit jejich nejnebezpečnější akutní projevy. Zmiňuje však i názor Petera Kramera, autora známé knihy *Listening to Prozac* (Naslouchejte Prozacu) (1993), který se ptá, zdali pokud nemáme přesnou definici té či oné duševní poruchy, není legitimní užívat psychofarmaka také na ovlivnění běžných duševních stavů. Podle Kramera „Prozac jednoduše poskytuje lidem neschopným prožívat radost přístup k potěšením, kterých si užívají ostatní normální lidé“.⁷⁷

⁷⁵ EHRENBURG, Alain. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010, s. 168, 18.

⁷⁶ WILLIAMS, Alex. Prozac Nation Is Now the United States of Xanax. Jak na příkladech zejména z hip hopu ukazují Veselý a Hroch, je *Xanax* lékem (užívaným však také mimo předpis jako rekreační droga) často zobrazovaným v současné mladé popkultuře. Touhu po tlumivém účinku léku shrnují autoři konstatováním, že „jestli mladí lidé dříve brali drogy proto, aby utekli nuditě, teď by ve světě plném podnětů právě takovou nuditě rádi zažili“. VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé*, s. 198.

⁷⁷ EHRENBURG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 199-200, 208. Pro srovnání ze současné beletrie lze uvést charakteristiku antidepressiva v podání Michela Houellebecqa: „Nabízí nový výklad života – méně bohatý, umělejší, s puncem jisté tuhosti. Nepřináší žádnou formu štěstí ani skutečnou úlevu, působí zcela

Jakkoli si i Kramer byl vědom limitů antidepresiv, jeho utilitární přístup legitimizující užívání psychofarmak pro snazší zapojení do běžného života narazil například ve Francii, tedy v zemi s odlišnou psychiatrickou tradicí, v „poslední baště psychoanalýzy v Evropě“. Ehrenberg situaci popisuje tak, že Kramerovo pragmatické pojetí „nemělo žádnou odezvu v zemi, která z Já učinila posvátnou bytost až do té míry, že i sebelehčí potáhnutí z marihuany je bráno jako útok na lidskou důstojnost“. Rozdíl mezi „americkým“ a „francouzským“ přístupem Ehrenberg popisuje jako rozdíl mezi preferencí „mozkového Já“ a „mluvícího Já“. Zatímco příznivci „mozkového Já“ věří, že přístup založený na neurověděch povede k tomu, že již nebudeme za psychické poruchy přikládat vinu pacientům, případně jejich rodičům, zastánci „mluvícího Já“ kritizují neurovědu jako nebezpečnou pro to, co je v člověku opravdu lidské.⁷⁸

Jak biologický, tak psycho-sociální přístup k duševním nemocem mají své užitečné stránky, které mohou lidem trpícím duševními problémy pomoci. Je tedy vhodné se vyhnout dvěma typům redukcionismu: jednak tomu, který redukuje duševní poruchy na biologické nerovnováhy v mozku, jednak tomu, který biologický aspekt naopak odmítá a charakterizuje duševní poruchy jako čistě sociální či lingvistické konstrukty. Různé trendy pak můžeme vidět i v sociologické literatuře. Pojetí, které podle Ehrenberga převažuje v USA, se zaměřuje především na destigmatizaci. Konkrétní duševní porucha zde není něčím negativním, ale pouze jedním z plurality mnoha „životních stylů“. Pacient tak „žije s depresí“, která je charakterizována spíše biologicky, může pravidelně užívat léky, nicméně to nijak nesnižuje jeho důstojnost. Naproti tomu francouzská sociologická tradice odhlíží od plurality symptomů duševních poruch a zaměřuje se spíše na „Sociální otázku“, na lid sjednocený v jeho (především ekonomicky podmíněném) strádání.⁷⁹

Náhled, se kterým budeme v následujícím textu pracovat, nezpochybňuje ani vhodnost destigmatizace duševně nemocných, ani účelnost užívání psychofarmak v případech, kdy člověku pomohou od velmi tíživého duševního stavu. Na druhou stranu však pro nás bude klíčový společenský kontext, který ovlivňuje představy, jež pocity úzkosti, deprese či beznaděje doprovázejí, či k úzkostným stavům přímo či nepřímo vede. Jakkoli je třeba uznání lidí s psychickou poruchou ve smyslu jejich důstojnosti a nediskriminace,

jinak: mění život na sled formalit, a tak mate.“ HOUELLEBECQ, Michel. *Serotonin*. Praha: Odeon, 2019, s. 261.

⁷⁸ EHRENBURG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 209, xviii.

⁷⁹ Tamtéž, s. xxi-xxii.

normalizaci psychických poruch jakožto jedněch z „plurality životních stylů“ můžeme oprávněně kritizovat jako únik od poukázání na nutnost proměny odcizeného společenského kontextu, v němž psychické poruchy vznikají. Nehledě na fakt, že tato normalizace psychických poruch vede často k tomu, že se za „úzkostné“ či „depresivní“ považují i ti, kteří klinickou psychickou poruchou netrpí, čímž zlehčují vážnost daných psychických onemocnění. Problematickou se v tomto jeví tzv. estetika úzkosti, kdy je zvláště na vtipech kolujících na sociálních sítích možné vidět postavy prezentující se jako „depresivní“, i když jsou jejich promluvy spíše cynické či ironické, což s opravdovou depresí nelze ztotožňovat.⁸⁰ Proto i čtenář čtoucí tuto práci by určitě neměl chápat náš rámec „společnosti úzkosti“ jako normalizující či snad romantizující úzkost, která je z klinického hlediska poměrně závažným psychickým stavem. Tento rámec používáme spíše v tom smyslu, že zkoumáme celospolečenské podmínky, které mohou ke vzniku úzkostí či depresí přispívat.

Argument, že daný postup nevede k proměně společenského systému, v němž počty emocionálně strádajících jednotlivců stále narůstají, používají i kritici redukce řešení problémů s duševním zdravím na užívání psychofarmak a individuální terapie. Duševní strádání je podle těchto kritiků ve společnosti nesprávně vnímáno jen jako individuální záležitost, jejíž léčba skrze psychofarmaka má posloužit tomu, aby se lidé do systému co nejrychleji vrátili a lépe se do něj integrovali.⁸¹ Zygmunt Bauman ve své poslední knize uvádí, že utišující prostředky či antidepresiva „slibují až příliš dočasné zmírnění psychických problémů“, přičemž slouží pouze pacientovi, a nikoli k aplikaci na mimoosobní realitu. Jinými slovy, „pomáhají skrýt před lidmi povahu jejich tíživé situace namísto toho, aby přispěly k vykořenění příčin těžkostí“.⁸² Jiní kritici hovoří o „privatizaci duševního zdraví“ a poukazují například na to, jak vydání manuálu *DSM-III* (1980), upouštějícího od důrazu na sociální kontext, v němž se diagnóza psychické choroby

⁸⁰ WONG, Bonnie. Social Media's Depression Jokes Normalize Mental Illness. *StudyBreaks.com*. 17. 2. 2018. Dostupné na: <https://studybreaks.com/thoughts/depression-jokes/> (přístup 3. 5. 2022).

⁸¹ ESPOSITO, Luigi; PEREZ, Fernando M. Neoliberalism and the Commodification of Mental Health. *Humanity & Society*. 2014, Vol. 38, No. 4, s. 417.

⁸² BAUMAN, Zygmunt. *Retrotópia*. Bratislava: Artforum, 2017, s. 144.

objevuje, ladilo s étosem nastupujícího neoliberalismu s jeho důrazem na tržní soutěž, osobní odpovědnost, tvrdou práci či konzumerismus.⁸³

Při shrnutí těchto kritických argumentů mějme nicméně na paměti Franklova slova o tom, že i když sociální faktory opomíjet nelze, přesto „*psychoterapeut jako takový nemůže [...] dělat revoluci*“.⁸⁴ Tento úkol, při němž poukáží na celospolečenský rozměr problematiky duševního zdraví, náleží spíše sociologům, politologům či filosofům. Ti ale mohou využít znalosti z oblasti psychiatrie k vytváření metafor, které pojmy z oblasti individuálního duševního zdraví aplikují na společnost jako celek. Mohou také promyšlet takový společenský systém, jenž nebude v lidech v takové míře vyvolávat úzkostné či depresivní duševní stavy. Jak si nicméně ukážeme v následující podkapitole, možnost existence takového společenského systému můžeme nahlédnout právě i díky prožitku úzkostné epizody, která nás vytrhne z odcizené každodennosti. Abychom k takovému závěru dospěli, představíme si některá filosofická vymezení pojmu úzkosti, a to zejména na základě jeho srovnání s pojmy příbuznými.

2.3 Filosofie úzkosti jako neurčitosti a možnosti návratu do světa

Úzkost bývá charakterizována neustálým přemýšlením nad možnými hrozbami, pocitem nejistoty, obavou z toho, co přijde. Z tohoto pohledu bychom mohli jako příbuzné emoce označit úzkost a strach. Chceme-li však lépe pochopit současný společenský systém, v němž úzkosti či deprese vznikají ve zvýšené míře, ukáže se jako důležité odlišit úzkost právě od strachu, čímž se odkryje specifická povaha sociální patologie dnešní společnosti. K tomu nám pomůže krátký vhled do některých filosofických koncepcí úzkosti, jejichž společným znakem je označení zdroje úzkosti jako něčeho neurčitého.

⁸³ VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé*, s. 74-75. Aktuálním diagnostickým a statistickým manuálem je DSM-V z roku 2013. Tento se ovšem stal předmětem kritiky, neboť dále pokračoval v příliš biologicky orientované linii nastavené manuálem DSM-III, která se však časem ukazovala jako nedostatečně vědecky podložená. Zpochybňována byla i diagnostická klasifikace, která s novými edicemi DSM nabobtnávala. „*Mnoho lidí [...] má pět diagnóz, ovšem tito lidé nemají pět nemocí – mají jeden základní stav,*“ kriticky hodnotil situaci bývalý ředitel amerického Národního institutu pro duševní zdraví (NIMH) Steve Hyman. HARRINGTON, Anne. *Mind Fixers*, kap. 8 (e-book).

⁸⁴ FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*, s. 93.

Zde vyjdeme alespoň zjednodušeně z přístupu k úzkosti a strachu, který podává Martin Heidegger. Podle Heideggera „*to, z čeho máme strach je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a v blízkosti se přibližující ošklivé jsoucno*“.⁸⁵ Strach máme tedy z konkrétní věci ve světě, která nás ohrožuje. Naproti tomu úzkost je zcela neurčitá. „*V úzkosti ‚nevíme‘, co je to, z čeho je nám úzko,*“ hrozící se nemůže blížit, neboť je již „tu“ a přece „nikde“, což v konečném důsledku znamená, že „*to, z čeho nám je úzko, je svět jako takový,*“ charakterizovaný „*naprostou ztrátou významnosti*“.⁸⁶

Obdobně pojednává o vztahu strachu a úzkosti protestantský teolog Paul Tillich ve své knize *Odvaha být* (1952). I u Tillicha je úzkost spojená s absencí konkrétního objektu, kterému bychom mohli s odvahou čelit, jako je tomu ve strachu, a proto je charakterizovaná stavem bezmocnosti, při kterém si uvědomujeme své možné nebytí. „*Úzkost ve své nahotě je vždy úzkostí z absolutního nebytí,*“ píše Tillich a rozlišuje tři typy úzkosti. Prvním typem je úzkost před osudem, a především před smrtí jakožto ontickým nebytím. Druhým typem je úzkost před vinou a zatracením, tedy před nebytím, jež ohrožuje morální sebe-potvrzení člověka. Tato úzkost plyne z odpovědnosti člověka za své bytí a je vyvolána poté, co je člověk sám sebou jakožto soudcem dotázán, „*co ze sebe udělal*“. Třetím typem úzkosti, který je podle Tillicha typický pro moderní společnost, je úzkost před prázdnotou a nesmyslností jako hrozbou duchovního nebytí. Tato úzkost je vyvolána „*ztrátou odpovědi [...] na otázku po smyslu existence*“.⁸⁷

Zkušenost úzkosti je nicméně v Heideggerově pojetí zkušeností v konečném důsledku pozitivní. „*Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho,*“ které se objevuje v úzkosti, „*může lidský pobyt na světě ke jsoucnu směřovat a dospět,*“ a to jak k jednotlivým věcem, tak sám k sobě.⁸⁸ Nazření Ničeho při „autentické“ úzkosti nám může osvětlit, že věci kolem nás i my sami jsme něčím, a tedy máme smysl. Jan Patočka na Heideggera navazuje a zdůrazňuje chvilkovost prodlení v tomto stavu a nutnost vrátit se do světa. Po návratu do světa ze stavu úzkosti již věci „*nebudou těmi neproblematickými, nezlomenými věcmi, kterými se jevily dříve. [...] Projít zkušeností ztráty smyslu znamená, že smysl, k němuž se snad vrátíme, nebude pro nás prostě faktem v přímé nezlomenosti,*

⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 218, 214.

⁸⁶ Tamtéž, s. 215.

⁸⁷ TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004, s. 27-29, 31-37.

⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: ISE, 1993, s. 51-53.

nýbrž že bude reflektovaným, důvod hledajícím a zodpovídajícím smyslem.“⁸⁹ Úzkost tedy v sobě skrývá pozitivní potenciál, který spočívá v novém náhledu na svět poté, co se do světa vrátíme. Návrat do světa z úzkostné epizody však není danost. Druhou možností je odchod „do ‚strašné nehybnosti‘ naprosto hluboké nudy, taedium vitae, z něhož není cesta zpět“.⁹⁰ Z této eventuality nás jímá taková hrůza, že raději za každou cenu zůstáváme ve světě a vzdáváme se možnosti podrobit jeho zdánlivou samozřejmost úzkostné reflexi.

Tillich nazývá tento „mezní“ beznadějný stav, z něhož není možné vykročit ven, stavem zoufalství. Zde „není vidět žádnou cestu do budoucnosti“ a „převládá pocit, že nebytí je absolutním vítězem“. Co na zoufalství přidává, jsou právě meze „vítězství nebytí“. Máme totiž pocit, že nebytí zvítězilo, avšak „pocit předpokládá bytí. Zůstalo ještě dost bytí na to, aby pocítilo zdrcující sílu nebytí.“ V takovém případě se chce bytí často raději „vzdát svého uvědomění“. Tillich tedy uzavírá, že celý lidský život „lze vyložit jako ustavičný pokus vyhnout se zoufalství“.⁹¹ Uvedme nyní tři základní způsoby těchto pokusů o vyhnutí se úzkosti a zoufalství, které však člověka ponechávají ve stavu, který by kritická teorie nazvala „falešným vědomím“.

Zprvé jde o snahu být neustále zaměstnán, abychom neměli čas do stavu úzkosti vůbec upadnout. Jak by řekl Heidegger, obava z úzkosti, která by mohla vést do „strašné nehybnosti“, nás ponechává v „upadající rozptýlenosti ‚ve světě‘“, a to tak, jak jsme s ním „každodenně důvěrně obeznámeni“.⁹² Permanentní komunikace, zaměstnání či spotřeba nám nedovolují na možnost nebytí myslet. Jak píše Petrušek, můžeme sice žít „v existenciálním vakuu, ale dokud je máme čím zaplnit – hračkami k jednorázovému použití [...], pak se vlastně nic tak hrozného neděje. Připomínáme pouze opuštěné pasáčky v lese, kteří si pískají, aby si nepřipustili, že se vlastně bojí vlka.“⁹³

Podle Byung-Chul Hana je tato tendence k neustálé zaměstnanosti nějakou činností v dnešní době oproti dřívějšímu ještě posílena. Han používá výraz „hluboká nuda“ v jiném

⁸⁹ PATOČKA, Jan; CHVATÍK, Ivan; KOUBA, Pavel (eds). *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. III, Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 68.

⁹⁰ Tamtéž, s. 68.

⁹¹ TILLICH, Paul. *Odvaha být*, s. 39-40.

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 217.

⁹³ PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*, s. 21.

významu než Patočka, jehož pojetí se vztahuje k onomu depresivnímu pocitu, z něhož není cesty zpět. Hanova hluboká nuda není *taedium vitae*, ale spíše německou *Langeweile* (dlouhá chvíle). Cení si jí jako stavu, bez něhož „*se neobejde žádný kreativní proces*“ a který je „*vrcholem duchovního uvolnění*“. Současná západní civilizace, charakterizovaná rozptýlenou pozorností rychle se střídající mezi jednotlivými úkoly, však „*vykazuje jen velice malou toleranci*“ i vůči nudě ve smyslu dlouhé chvíle.⁹⁴ Moderní člověk – a ten pozdně moderní ještě více – ve stavu nudy nevydrží, nedovede dosáhnout jejího pozitivního vyvrcholení, neboť jej jímá úzkost již po velmi krátké době pobývání pouze se sebou samým. Jak konstatuje i Fromm, „*mezi nepříjemnými stránkami života je jen málo takových, které by nás zasahovaly tak bolestně, jako je právě nuda, a proto se člověk pokouší o všechno možné, jen aby se jí vyhnul. [...] Veškeré potěšení slouží jedinému účelu, aby se člověku ulevilo a aby se mu podařilo utéci dlouhé chvíli...*“⁹⁵

Hektický shon „ve světě“, kterým se vyhýbáme úzkostné epizodě, při níž bychom mohli nahlédnout nesmyslnost současného světa, navíc podle Hana „*nepřináší nic nového. Reprodukuje a urychluje jen to, co již existuje.*“⁹⁶ Proto se také udržování člověka v neustálé činnosti mimo úzkostnou epizodu hodí vládnoucímu systému. Naše přání, uvádí Fromm, jsou „*neustále stimulována a řízena hospodářstvím*“. Dokonce i sexuální tužby jsou podle Fromma „*zčásti uměle stimulovány*“. Přičemž tomu ani „*nemůže být jinak, chceme-li mít lidi, jaké potřebuje moderní systém – lidi, kteří se cítí ‚šťastní‘, kteří neznají pochyby, bezkonfliktní a takové, kteří se neřídí násilím*“.⁹⁷ Jinými slovy takové, kteří nejsou s to projít produktivní úzkostnou epizodou.

Druhý základní způsob, jak se vyhnout úzkosti, je zmírnit ji transformací ve strach. Jelikož obnaženou úzkost „*je nemožné snést [...] déle než na okamžik*“, mírní ji člověk vytvářením objektů strachu, „*protože strachu je možné čelit odvahou*“. Proto také Tillich nazývá lidskou mysl „*továrnou na strachy*“.⁹⁸ Pro člověka je tedy úlevné zbavit se úzkosti z neurčitého vytvořením nepřítele, kterého se lze „*zcela konkrétně, a proto jaksí racionálněji, důvodněji bát – případně (pokud už jsou obavy dostatečně rozšířené*

⁹⁴ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 21.

⁹⁵ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 185.

⁹⁶ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 21.

⁹⁷ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 152.

⁹⁸ TILLICH, Paul. *Odvaha být*, s. 29.

a netřeba je zesilovat) naopak zdůrazňovat, že se nebojíme“.⁹⁹ K tomuto vlastně míří poznámka Zygmunta Baumana, který je „v pokušení tvrdit, že v porovnání s Američany, kteří trpí pod údery, o kterých neví, odkud přichází a kdo je uštědřuje, mají Palestinci to štěstí, že mohou aspoň házet vinu za všechno své utrpení na společného jmenovatele svých útrap: izraelskou okupaci“.¹⁰⁰ Jde zde o odlišnost „relativní“ a „univerzální“ deprivace. Zatímco pocit relativní deprivace se spouští tehdy, když „vidíme či si představujeme skupinu lidí ‚jako my‘, která má výhody odepřené ‚nám‘“, u deprivace univerzální, tedy u deprivace „Američanů“ z Baumanova příkladu, tento prvek možného srovnání chybí.¹⁰¹

Podobně uvažovala filosofka Anna Hogenová, když prohlásila, že i dnes „žijeme v totalitě“, a to dokonce v takové, která je nebezpečnější než ta socialistická, a to kvůli své skrytosti. „Trh se stává podmínkou přežití každého z nás“, a pokud by člověk z jeho „kafemlejnku“ vystoupil, „vystavil by se tím existenčnímu ohrožení“.¹⁰² Vyjádření Hogenové vyvolalo určitou kontroverzi, kdy se například novinář Martin Fendrych vzhledem k údajné dnešní „kapitalistické totalitě“ ptal: „Skutečně totalita? Má trh k ruce represivní složky a věznice? Nutí nás lhát? Udávat spoluobčany? Nemáme volbu?“¹⁰³ Čteme-li však slova Hogenové optikou odlišení strachu a úzkosti, dávají smysl. Ponecháme-li stranou rozhořčení okolo pojmu „totality“ a vyzdvihneme-li „skrytost“ a „neurčitost“ působení současného systému, můžeme jej přiřadit k „úzkosti“, zatímco represivní působení socialistického režimu ke „konkrétnějšímu“ strachu. Ostatně i Rosa se vyjadřuje v podobném duchu, možná ještě ostřeji než Hogenová, když je podle něj všeobjímající charakter současných podmínek společenského zrychlení a nemožnost jim efektivně čelit ještě větší a důslednější než u některých politických „totalitních“ režimů. Nabádá nás, abychom se v tomto ohledu zamysleli nad tím, kolik lidí se i na takzvaném

⁹⁹ ŠKABRAHA, Martin Dokupil. Doslov: Demokracie těch druhých. In: AGHA, Petr; GÉRYK, Jan (eds). *Otisky sametové revoluce: Kde přebývá devětaosmdesátý*. Praha: Karolinum, 2021, s. 169.

¹⁰⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Retrotópia*, s. 49.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 96-97.

¹⁰² HOGENOVÁ, Anna; MACA, Tomáš. Hogenová: Žijeme v totalitě trhu. Peníze ovládly i vědu, proto jí lidé přestali věřit [rozhovor]. *Aktuálně.cz*. 2. 1. 2022. Dostupné na: <https://magazin.aktualne.cz/hogenova-zijeme-v-totalite-trhu-penize-ovladly-i-vedu-proto/r-818c07cc568411ec94d2ac1f6b220ee8/> (přístup 8. 5. 2022).

¹⁰³ FENDRYCH, Martin. Hogenová lidem lže, v Česku teď není hůře, než bylo za komunismu. *Aktuálně.cz*. 7. 1. 2022. Dostupné na: <https://nazory.aktualne.cz/komentare/zijeme-v-totalite-trhu-horsi-nez-totalita-komunisticka/r-aff88d6a6eda11eca824ac1f6b220ee8/> (přístup 8. 5. 2022).

svobodném a rozvinutém Západě „*v noci budí s hroznými obavami a tlakem na hrudi – očekávaje své okamžité úmrtí s bušícím srdcem a studeným potem na čele*“.¹⁰⁴ Zatímco v podmínkách politické totality by tento stav byl důsledkem „konkrétního“ strachu z možné represe, dnes by šlo pravděpodobně o panickou ataku či obecně úzkostnou epizodu, dost možná vyvolanou stresem z časových tlaků současného systému.

Tyto tlaky si řada lidí uvědomuje, nicméně namísto důslednější analýzy současného systému vzešlé ze zkušenosti úzkosti sahají po jednoduchém společenském řešení, kterým je transformace úzkostí ve strachy. To je základ politiky řady populistických hnutí, která namísto hledání zdrojů abstraktních úzkostí vytváří konkrétní nepřátele, kterým je možné „odvážně“ čelit, přičemž jde často o imigranty, menšiny nebo takzvané „nepřizpůsobivé“. V heideggerovské logice bychom však tuto cestu mohli označit jako slepou, neboť strach je formou úzkosti, která je „*do ‚světa‘ upadlá, neautentická a sobě samé skrytá*“.¹⁰⁵ Z důvodu našeho uspokojení tím, že čelíme strachu ve světě nebo že se ve svém denním shonu „*plně vydáváme jsoucnu*“, je nám Nic, tedy pravý zdroj úzkosti, „*většinou ve své původnosti zastřeno*“.¹⁰⁶

Třetí základní typ způsobu vyhnutí se úzkosti označme jako fixaci na určité automatizované jednání, přičemž zde půjde o širší kategorii, pod níž bude spadat několik typů jednání, jimiž se zbavujeme naší svobody a odpovědnosti. Ve vztahu k úzkosti před prázdnotou a nesmyslností by podle Tillichů šlo například o fanatismus. Je-li člověk frustrován ze zhroucení víry, začíná často těkat „*od oddanosti jedné věci k oddanosti jiné věci*“, zkouší vše možné, ale nic mu neposkytuje uspokojení, což je způsobeno tím, že duchovní centrum „*nelze vytvořit chtěně a každý takový pokus jen vyvolává hlubší úzkost*“. Takto je člověk dohnán až do propasti nesmyslnosti jakožto ztráty posledního smyslu. Aby této propasti člověk unikl, vydává se cestou fanatismu, kdy se ve snaze zachránit svůj duchovní život vzdává práva ptát se a pochybovat, což ovšem znamená, že se vzdává sám sebe a „*utíká ze své svobody*“.¹⁰⁷

Další typy automatizovaného jednání jsou spjaty s úzkostí před vinou a ztracením. Vycházíme-li z toho, že člověk pociťuje a přijímá zodpovědnost za své činy, za to, „co

¹⁰⁴ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 61-62.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 218.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*, s. 56-57.

¹⁰⁷ TILLICH, Paul. *Odvaha být*, s. 34-36.

ze sebe udělal“, může upadnout do úzkosti z morálního nebytí vyvolané tíživým pocitem viny, jenž může u člověka vést až k jeho morálnímu sebezavržení. Takovéto úzkosti se člověk může vyhnout dvěma opačnými typy jednání, které však obojí společně stojí na popření individuální zodpovědnosti. První nazývá Tillich „anomismus“ a spočívá v zavržení morálních norem, neboť neřídíme-li se žádnými normami, nemůžeme mít ani pocit viny. Druhý označuje jako „legalismus“ a u něj je naše odpovědnost popřena naopak tím, jak striktně se držíme litery daného pravidla. Morální normy jsou z naší strany neústupně dodržovány bez ohledu na okolnosti dané situace, v níž tyto normy aplikujeme – jinými slovy, držíme se litery norem bez ohledu na jejich ducha. Nicméně ani tato jednání nakonec nejsou schopna zbavit nás pocitu viny, který pulzuje za legalistickou či anomistickou zástěrkou.¹⁰⁸

Takto jsme představili základní způsoby, jak se člověk může vyhýbat úzkosti jakožto něčemu, co má neurčitý zdroj, přičemž jsme tyto způsoby identifikovali jako spíše slepé uličky. Než přejdeme k další kapitole, v níž se budeme blíže věnovat úzkost způsobujícím charakteristikám současného systému, tedy takovým, které nemůžeme vztáhnout ke konkrétnímu původci, ale jež vyplývají ze souhry mnoha aktérů a faktorů, doplňme k výše uvedenému ještě jednu poznámku. Charakteristikou současné situace není jen to, že by se výše uvedené cesty, jak se vyhnout úzkosti, snáze ukazovaly jako falešné. Je jí také to, že se člověku stále méně dostává i těchto cest, a proto upadá přímo do úzkosti.

Například pokud jde o udržování se v neustálé zaměstnanosti a činnosti, tak jsme již výše v poznámce uvedli, že frekvence činností a komunikací dnes dosáhla takové míry, která již neposkytuje uspokojující únik od nudy. Mladí lidé se proto nesnaží nudě vyhnout, ale naopak berou tlumící léky, aby ji mimo neustálý příval podnětů zažili. V další kapitole tak zmíníme, proč základním reaktivním afektem pozdní modernity není nuda, ale právě úzkost ve smyslu neurotické těkavosti.

Obtížnější je to ale i se zmírňováním úzkosti skrze strach a s vytvářením konkrétních nepřátel. Jak uvádí Boris Buden, strach, který máme z nějakého konkrétního nebezpečí, je strachem, který máme „v rámci společenství, v rámci fixních a známých forem života“. Ztrácí-li se však představa společenství, ztrácí také tento strach „konkrétní, jasně rozeznatelné příčiny a stává se všudypřítomným, nepředvídatelným a konstantním. Mimo

¹⁰⁸ COOPER, Terry D. *Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics*. Macon: Mercer University Press, 2006, s. 47.

rámec daného společenství se ze strachu stává úzkost.“¹⁰⁹ Transformovat úzkost ve strach tak je možné jen tehdy, existuje-li společenství jako vědomá kolektivita. Kromě ztráty kolektivity transformaci úzkosti ve strach znesnadňuje také úpadek autorit ve společnosti, neboť právě autority, například ta rodičovská či zaměstnavatelská, byly dříve také oněmi „konkrétními nepřáteli“, z nichž měl jedinec strach. Jak však psal Fromm již v polovině 20. století, v postupující modernitě již rodiče „*nevydávají příkazy; vysvětlují dětem, že by to měly laskavě udělat*““. Podobně i v průmyslu již „*nejsou vydávány pokyny, nýbrž činí se návrhy*““. Autorita již přestává být zjevnou, nýbrž je autoritou „*anonymní, neviditelnou a odcizenou*““. ¹¹⁰ Jinými slovy, autoritou, která v nás nevyvolává strach, ale úzkost.

Tato úzkost je způsobena tím, že získáme-li v řadě našich každodenních situací znatelně větší svobodu volby, než na kterou jsme byli zvyklí, zvyšuje se tím také naše individuální odpovědnost, a tedy pravděpodobnost pocitu viny. Jak je známo již od Sorena Kierkegaarda, subjektivní úzkost vychází nikoli z již vykonaného, ale z potencialit, z nahlédnutí našich možností, a to včetně možností hříchů. „*Úzkost je závrátí svobody,*“ píše slavně Kierkegaard. Naše svoboda při pohledu do propasti možného „omdlévá“ do úzkosti.¹¹¹ Můžeme tedy uzavřít, že zvyšování počtu úzkostných jedinců v dnešní společnosti je přiříváno také nárůstem individuální svobody a s ní spojeného přenesení odpovědnosti na bedra jednotlivce v kombinaci s obtížnější možností využití nástrojů na zmírnění úzkostí, jakkoli může jít o nástroje falešné, jak jsme pojednali výše.

Jak totiž popisuje Rosa, moderní společnosti jsou sice charakterizovány individualizací, liberalizací, pluralismem, a tedy uvolněním striktních morálních norem, to však neznamena, že by ve společnosti bylo méně imperativů, které nám říkají „musíš“. Dnes to jsou především imperativy časové, plynoucí z faktu společenského zrychlení, kdy z nás podle Rosy dodržování rozvrhů a termínů a nutnost stíhat společenskou dynamiku vytváří podobné „subjekty viny“, jako to činily autority minulosti. Nicméně například tradičně církev, ač ji lze za vytváření silného diskurzu viny oprávněně kritizovat, vždy vedle břemena viny poskytovala též nástroje naděje a úlevy, ať už šlo o učení, že za naše hříchy

¹⁰⁹ BUDEN, Boris. *Konec postkomunismu: Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka Publishers 2013, s. 93.

¹¹⁰ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 140.

¹¹¹ KIERKEGAARD, Søren. *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Princeton: Princeton University Press, 1980, s. 61.

zemřel Ježíš na kříži, nebo o teorii přirozené hříšnosti člověka, která rovněž ulevuje pocitu individuálního selhání. (Pozdně) moderní společnost ovšem, jak tvrdí Rosa, nabízí tyto možnosti úlevy stále méně.¹¹² A právě charakteristikám současné situace a příčin, za kterých v ní vznikají úzkosti, se budeme blíže věnovat v následující kapitole.

¹¹² ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 74-76.

3. Specifika pozdně moderní současnosti

3.1 Příklady dřívějších „věků úzkosti“

V předcházející kapitole jsme si ukázali, jak se z úzkostí a depresí stává v současné době celospolečenské téma, což dokládají nejen statistiky o psychiatricky diagnostikovaných pacientech či spotřebě psychofarmak, ale také zobecnění těchto pojmů v běžné řeči nebo populární kultuře. O příčinách tohoto stavu jsme však pojednali zatím jen v náznacích, detailnější rozbor bude úkolem této a následujících kapitol. Abychom však ukázali, že společenské příčiny zvýšeného výskytu duševních poruch v obyvatelstvu se mohou období od období lišit, podívejme se na některá období moderních a soudobých dějin, v nichž pojem úzkosti či pojmy jemu příbuzné ve společnosti rovněž silně rezonovaly, a to pokaždé s lehce jiným obsahem a z jiných důvodů.

Jak jsme již naznačili, pojem úzkosti a stavy jemu odpovídající mají poměrně dlouhou historii. Dnes si navíc, jak připomíná Iain Wilkinson, jen těžko dovedeme představit, jaké duševní stavy musel prožívat třeba takový středověký člověk, přesvědčený o tom, že žije pod neustálým dohledem všemohoucího Boha, který může každým okamžikem vyvolat přírodní katastrofu či epidemii, proti nimž tehdy byli lidé výrazně méně chráněni než dnes. A nešlo jen o „Boží“ hněv, i mezi lidmi bylo mnohem více přítomné násilí a útlak nesrovnatelný se současnými státy blahobytu.¹¹³

My se však zaměříme nejprve na období konce 19. a začátku 20. století, které je v mnoha ohledech, ale zvláště v souvislosti s rychlostí probíhajících technologických i společenských změn přirovnáváno ke konci 20. a počátku 21. století. Období let 1870-1914 bývá nazýváno „první globalizací“ v obchodu a finančnictví. Rychlé propojení světa přichází také v dopravě, například s většími a rychlejšími zaoceánskými parníky, které zároveň usnadnily migraci, zejména do USA, kam z Evropy odjely miliony lidí. Určující je v této době dále rozvoj elektrifikace nebo mezinárodních finančních investic či vynálezy rádia, filmu nebo automobilu, tedy vynálezů, které přispívají ke změně společenského tempa.¹¹⁴

¹¹³ WILKINSON, Iain. *Social Agony and Agonising Social Constructions*. NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 260.

¹¹⁴ PIKETTY, Thomas. *Kapitál v 21. století*. Praha: Knižní klub, 2015, s. 48.

Pokud se obrátíme ke studiu lidského nitra, tak tím, co bylo pro konec 19. století oproti předcházejícím obdobím specifické, bylo podle Sigharda Neckela, Anny Kathariny Schaffnerové a Greta Wagnerové to, jak se tyto proměny vnějších podmínek promítaly do duševních stavů člověka. Stejně jako si ukážeme, jak digitální revoluce a zrychlení (zejména ekonomického subsystému) vedou k vyhoření a vyčerpání v současnosti, tak se i na přelomu 19. a 20. století rychlé změny podnícené industrializací a v kulturní oblasti zvláště sekularizací odrážely ve stavu podobném dnešním neurózám. Ten byl tehdy označován jako neurastenie.¹¹⁵ „Věk nervozity“, jak Joachim Radkau nazývá první dekádu 20. století, provázely diskuse o neurastenii možná v obdobné míře, jako provázejí současnost diskuse o úzkostech a depresích.¹¹⁶ Za „kanonický obraz“ tehdejší doby pak můžeme spolu s filosofem Fredrikem Jamesonem označit *Výkřik* (1893) Edvarda Muncha, vyjadřující velká modernistická témata „*odcizení, anomie, osamělosti, rozpadu společnosti a izolace*“.¹¹⁷

Jako společensky podmíněné chápala duševní strádání i tehdejší sociologie, například ta Durkheimova. I podle Durkheima byly vysilující stavy vyčerpání a symptomy podobné těm úzkostným a depresivním do značné míry vyjádřením společenských podmínek, v nichž lidé žijí, zejména takových, jež vytvářely morální dezorientaci člověka a nedostatek společenské podpory.¹¹⁸ Budeme-li níže hovořit o problematice zlomu mezi modernitou a pozdní modernitou v současnosti, tak i Durkheim vnímal svou dobu jako fázi přechodu, „*kdy je tradiční morálka otřesena, a žádná jiná není dosud vytvořena, aby zaujala její místo*“.¹¹⁹ Výsledkem tak bylo podhoubí pro tillichovskou úzkost z prázdnoty a nesmyslnosti.

Důležitou dobovou zkušeností byla v těchto ohledech ztráta jistoty náboženské víry. Tomáš Garrigue Masaryk dokonce ve své sociologické studii o sebevražednosti vidí jako

¹¹⁵ NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Introduction, s. 7.

¹¹⁶ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 43. Jeden lékař v roce 1898 o tehdy rozšířené neurotické poruše poznamenal: „*Každý dnes ví, co znamená slovo neurastenie – je to spolu s jízdám kolem jeden z nejběžnějších pojmů naší doby.*“ Citováno z EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 4.

¹¹⁷ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers ve spolupráci se sdružením SOK – sdružení pro levicovou teorii, 2016, s. 36.

¹¹⁸ WILKINSON, Iain. *Social Agony and Agonising Social Constructions*, s. 261.

¹¹⁹ Citováno z: MARTUCELLI, Danilo. *Sociologie modernity: Itinerář 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008, s. 27.

hlavní příčinu tohoto jevu právě „nenábožnost doby“. Oproti nevěřícím je podle Masaryka „nábožný člověk za všech okolností života veselý, jeho víra, jeho přesvědčení a jeho jistota poutá ho nejenom k nebi, nýbrž zároveň k zemi, k životu“.¹²⁰ Vedle kvantitativních studií, jakou byla ta Masarykova, je pak zajímavé se začíst i do dobových popisů osobních prožitků. Tehdy mladý právní vědec Carl Schmitt si do svého deníku v roce 1913 poznamenal: „Žádná víra, žádná beznaděj, žádný vzdor, žádné rozhořčení, jen žalostné nic. Mohu věřit ve vše, ale nevěřím v nic. Nemohu nikomu říci, jak je to strašné... [...] Ke komu se mám utéci? [...] ...modlím se k Matce Boží a všem svatým, ale stejně tak bych se mohl ve svém volání a modlitbách obracet k dřevěné bedně.“¹²¹

Durkheim se významem a potřebou náboženství zabývá rovněž, nicméně jako zásadní nevidí ani tak transcendentní zkušenost víry u jednotlivce, ale spíše to, jak náboženství poutá jedince ke společnosti. Síla náboženství tentokrát podle Durkheimova díla o sebevraždě nepochází „z neurčitého pocitu víceméně tajemného onoho světa, ale z pevné a důkladné disciplíny, které se podřizuje chování a myšlení“. Bohové byli pouze substanciací společnosti samé: „Náboženství je s konečnou platností systémem symbolů, jejichž prostřednictvím si společnost uvědomuje sebe samu. Je to způsob myšlení vlastní kolektivní bytosti.“¹²²

Ústup náboženství ze společnosti je tedy pro Durkheima jedním z důvodů obecnějšího stavu „anomie“, rozkladu kolektivního řádu. Tento kolektivní řád je udržován společnými normami, kterými Durkheim myslí především normy utvářející se postupně ve společnosti, nikoli ani tak zákonodárcem vytvořené normy právní. Politický stát podle Durkheima přežil už jen jako „izolovaný faktor kolektivní organizace“, nicméně jeho existence pro překonání podmínek anomie nestačí, je-li jedinec „oproštěný ode všech skutečných sociálních vazeb“ a nedostává se mu „smysluplného a strukturovaného společenského života“.¹²³ Osobní vášně a individuální potřeby takto izolovaných jedinců přestávají být v souladu se sociálními možnostmi, které byly založeny na „normativních

¹²⁰ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Jan Laichter, 1904, s. 124, 122.

¹²¹ Citováno z SLOVÁČEK, Petr. *Odvrácená strana evropského politického myšlení – Carl Schmitt*. Opava: Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik, 2016, s. 48.

¹²² Citováno z: MARTUCELLI, Danilo. *Sociologie modernity*, s. 36, 47.

¹²³ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 198.

předem domluvených ujednáních“. Za takového stavu je jednotlivec dezorientován, což jej v nejzazším bodě může přivést až k tzv. „anomické sebevraždě“.¹²⁴

Dalším obdobím, které stojí za pozornost, je počátek druhé poloviny 20. století, alespoň bavíme-li o západním světě, specificky pak o americkém prostředí. Diagnóza chorobných projevů tohoto období podle Fromma nemůže probíhat podle návodů z 19. století, je třeba rozpoznat zvláštní patologické problémy té doby.¹²⁵ Ukažme si tedy pro srovnání základní charakteristiky i tohoto „věku úzkosti“, jak ostatně bylo období od konce čtyřicátých do začátku šedesátých let 20. století v USA opravdu nazýváno. Claude S. Fischer uvádí, že polovina výskytů fráze „věk úzkosti“ v tištěných vydáních *The New York Times* se během 20. století se objevila mezi lety 1946-1963. Podle Fischera však šlo o spíše populární frázi, která se koncem čtyřicátých let objevila například v titulu dlouhé básně W. H. Audena *The Age of Anxiety* (1947) či stejnojmenné symfonie Leonarda Bernsteina (1949).¹²⁶ U tématu ovšem i přesto zůstaňme, neboť zmíněné období je zajímavé některými fakty, které nám mohou pomoci při obecném sociologickém studiu úzkosti. Tak například z názvů několika publikací o dějinách poválečného období, které v sobě kombinují pojmy úzkosti a dostatku, Fischer dovozuje základní poznatek: úzkosti v tehdejších Spojených státech nepramenily z materiální nejistoty. Naopak, materiální zajištění mohlo zvláště v době rozmachu masmédií vést k nástupu reklamy, která poukazovala na dříve lidmi nevnímané hrozby za účelem pořízení produktů souvisejících se zdravím či bezpečím, čímž v lidech zvyšovala pocit úzkosti.¹²⁷ Fromm shrnuje tehdejší situaci obdobně: „Skutečně se zdá, že navzdory veškerému hmotnému blahobytu, navzdory veškerým politickým a sexuálním svobodám je svět v polovině dvacátého století duševně nemocnější, než byl v devatenáctém století.“ Specifickým prvkem tehdejšího „věku úzkosti“ nebyla materiální mizérie jako třeba v polovině 19. století ani anomie jako na jeho konci, ale „anonymní autorita konformity“¹²⁸ posilovaná právě reklamou.

Reklama ostatně sehrála velkou roli i v propagaci prvních psychofarmak, jako byly *Miltown* či později *Valium*, a to i přesto, že v padesátých a šedesátých letech v americké

¹²⁴ MARTUCELLI, Danilo. *Sociologie modernity*, s. 30, 33.

¹²⁵ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 95.

¹²⁶ FISCHER, Claude S. *Made in America: A Social History of American Culture and Character*. Chicago: University of Chicago Press, 2010, s. 56.

¹²⁷ Tamtéž, s. 268, 56-57.

¹²⁸ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 95.

psychiatrii ještě dominovala psychoanalýza nad biologickými přístupy. Uklidňující léky se nicméně ukázaly jako vhodné v rané fázi léčby úzkosti, navíc byly zpravidla předepisovány spíše praktickými lékaři než psychiatry.¹²⁹ Jak přehledně ukazuje historik David Herzberg, důležité v tehdejší době nástupu komercializace medicíny byly jak reklamní kampaně, tak zdravotnická okénka v populárních časopisech. Zobrazování duševních poruch v tomto populárním diskursu hrálo klíčovou roli v jeho třídním či genderovém rámování, což mělo své následné společenské dopady. Již zmíněná neurastenie byla na konci 19. století prezentována jako nemoc vyšších tříd, mužů a žen s vysokou inteligencí a komplexním vnitřním životem. Obdobné rámování přetrvávalo i v padesátých letech 20. století, kdy byly reklamy na první široce dostupné léky na uklidnění jasně cíleny na bělošskou střední třídu – duševně pracující muže a jejich domácími povinnostmi přetížené manželky.¹³⁰

Na tradici vysvětlování příčin neurastenie navazovalo vysvětlování úzkostí v padesátých letech i z genderové perspektivy. Podle Herzberga byly jak neurastenie, tak úzkosti často spojovány s tím, že muži i ženy opouštěli svoje tradiční společenské role. Proto byla v padesátých letech 20. století výrazně silnější kritika užívání psychofarmak ze strany zastánců tradiční maskulinity. Tehdejší středostavovské ženy měly podle dominantního diskursu soustředit svou pozornost především na plnění své úlohy v domácnosti. Léky na uklidnění jim proto měly pomoci utlumit vnitřní napětí a pochyby o jejich společenské pozici.¹³¹ Naproti tomu muži měli řešit úzkosti návratem k autentickému mužství, nikoli psychofarmaky, jež naopak ještě dále tlumila jejich potřebnou energii. Tato poměrně

¹²⁹ HERZBERG, David. *Happy Pills in America: From Miltown to Prozac*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009, s. 15-16, 30.

¹³⁰ Tamtéž, s. 50, 57-58. Herzberg samozřejmě dodává, že to neznamena, že by lidé z nižších vrstev nebo s nižším vzděláním úzkostmi reálně netrpěli. Podle studií, které zmiňuje, šlo mimo jiné i o to, že chudší lidé neměli tendenci s psychickými problémy navštěvovat lékaře. K nutnosti léčby se tak spíše dostali až tehdy, kdy museli být převezeni do psychiatrické léčebny. Nebo do vězení, spáchali-li pod vlivem duševní poruchy trestný čin. V případě reklam na psychofarmaka pak výrobci počítali s tím, že léky nebyly cenově nejdostupnější, a proto se rovnou zaměřovali na klientelu ze střední a vyšší třídy. Tamtéž, s. 52, 59.

¹³¹ Tamtéž, s. 56. Jak dále ukazuje například Jonathan Metzl, byla to freudovská psychoanalýza prezentovaná v tehdejších populárních časopisech typu *Cosmopolitan* nebo *Newsweek*, co posilovalo dojem, že ženský neklid tohoto typu dokonce zapříčiňuje úzkostné symptomy u mužů. METZL, Jonathan. 'Mother's Little Helper': The Crisis of Psychoanalysis and the Miltown Resolution. *Gender & History*. 2003, Vol. 15, No. 2, s. 243-244.

úspěšná kritika vedla k tomu, že se v šedesátých a sedmdesátých letech léky proti úzkosti považovaly již za „ženskou medicínu“ a jejich uživatelkami byly převážně ženy, jakkoli to nebyl původní záměr výrobců. Herzberg pak hodnotí jako zajímavé, že v tažení proti psychofarmakům vlastně „spojily síly“ se zastánci tradiční maskulinity představitelky tehdejší „druhé vlny feminizmu“, nejslavněji asi Betty Friedanová v již zmiňované knize *Feminine Mystique*. Podle Friedanové nebyly obtíže středostavovských žen způsobené duši ubíjejícím upoutáním k domácnosti zdravotnickým fenoménem, který by šel řešit léky, ale fenoménem politickým, jež byla schopná napravit pouze systémová společenská změna.¹³²

Zastánci systémové změny ve společnosti, včetně těch inspirovaných kritickou teorií nebo vycházejících z rodící se kontrakultury však nekritizovali jen zjednodušené předepisování psychofarmak, ale i základnější předpoklady tehdejší psychiatrie. Dominantní proud freudovské psychoanalýzy padesátých a šedesátých let měl za to, že člověk je veskrze iracionální bytost poháněná vnitřními emocemi, jež jsou převážně negativního, násilného charakteru. Společensko-politická implikace této teze pak byla ta, že lidé mají být kontrolováni, vedeni ke konformismu a skryté emoce usměrňovat konzumerismem. Podle kritiků, jakým byl například Herbert Marcuse, však emoce ukryté v lidském nevědomí nejsou nutně negativní. Negativními je činí až společnost právě snahou o jejich potlačení.¹³³ Proto také Marcuse ve svých pozdějších dílech nerad hovořil o „revoluci“, ale spíše o „kvalitativní změně“, neboť revoluce nevylučuje nastolení nového represivního systému. Důležité je podle Marcuseho zaměřit se na samotné potřeby člověka, které jsou sice uspokojovány v nebývalé míře, nicméně v intencích a v souladu se zájmy systémového aparátu. Proto je třeba v proměně jít až k nitru jednotlivců, kteří – ovládnuti sociálním inženýrstvím – reprodukuji represivní systém.¹³⁴ V podobném duchu argumentovali zastánci antipsychiatrického hnutí, vycházejícího ovšem z psychiatrického prostředí samotného, například R. D. Laing, jenž zdůrazňoval,

¹³² HERZBERG, David. *Happy Pills in America*, s. 64, 67, 74, 79.

¹³³ *The Century of the Self. Part 2. The Engineering of Consent* [dokumentární film]. Scénář a režie Adam CURTIS. Velká Británie, 2002. Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=fEsPOt8MG7E> (přístup 22. 1. 2021).

¹³⁴ MARCUSE, Herbert. Liberation from the Affluent Society. In: COOPER, David (ed.). *The Dialectics of Liberation*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 177, 180, 183.

že již není možné vychovávat děti tak, „aby udělaly prakticky cokoliv, jen když jim to řekne dostatečně silná autorita“.¹³⁵

Tato zmínka o myšlení, jež na Západě šedesátých let kritizovalo tehdejší represivní byrokraticko-konzumeristický systém, je pro nás zvláště důležitá. Jak si ukážeme nejen v následujících podkapitolách, ale i v dalším textu, současná kultura „nového kapitalismu“ vyrostla do určité míry právě z této kritiky. Tehdejší antirepresivní hnutí šedesátých nedokázala svou představu kvalitativní změny z řady důvodů dotáhnout do konce, nicméně některé její prvky převzal právě kapitalistický systém a dokázal je proměnit k obrazu svému. Jak uvádí Slavoj Žižek v návaznosti na knihu Luca Boltanskiho a Ève Chiapellové *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Nový duch kapitalismu), tento „nový duch“ „si triumfalisticky přivlastnil rovnostářskou a antihierarchickou rétoriku roku 1968, když sám sebe vyličil jako úspěšnou libertariánskou revoltu proti utlačovatelským sociálním organizacím typickým pro korporátní kapitalismus stejně jako pro reálný socialismus“.¹³⁶ Nástup tohoto „nového ducha kapitalismu“ budeme dále požadovat za jeden z ukazatelů přechodu mezi klasickou modernitou a pozdní modernitou či postmoderní érou, o kterém blíže pojednáme nyní, přičemž si položíme otázku, jestli je pozdní modernita kvalitativně odlišná od modernity klasické, nebo je spíše jen jejím vyústěním a pokračováním.

3.2 „Současná situace“ – zlom, nebo kontinuita?

Výše uvedenou otázku, směřující k charakteru toho, co se označuje jako „druhá“ nebo „pozdní“ modernita nebo přímo postmoderní éra, si ve společnosti pokládáme již několik desítek let. Že jde o otázku obtížně zodpověditelnou, si uvědomuje třeba Martin Škop, když tvrdí, že i lidé, kteří cítí, že zde přelom je, „tuto citelnou změnu nejsou schopni popsat a určit. Přelom nelze prokázat, pouze víme, že nastal.“ Následně cituje sociologa Anthonyho Giddense, podle něhož postmodernismus, „existuje-li v přesvědčivé formě, může vyjadřovat jen určité vědomí takového přechodu, ale neukazuje, že existuje“.¹³⁷ Podle Fredrika Jamesona dokonce „rozhodnutí, zda máme před sebou zlom, či kontinuitu,

¹³⁵ LAING, R. D. The Obvious. In: COOPER, David (ed.). *The Dialectics of Liberation*, s. 29.

¹³⁶ ŽIŽEK, Slavoj. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publishers, 2011, s. 76.

¹³⁷ ŠKOP, Martin. *Právo v postmoderní situaci*. Brno: Masarykova univerzita, 2008, s. 9.

*není empiricky obhajitelné ani filosoficky prokazatelné, neboť samo představuje úvodní narativní akt, na němž se zakládá vnímání a výklad událostí, jež mají být vyprávěny“.*¹³⁸

Vyprávění, která poukazují na to, že v různých společenských subsystémech probíhají procesy, jež oproti těm klasicky moderním nejsou pouhým rozdílem ve stupni, ale v řadě aspektů procesy kvalitativně jinými, kladou počátek zlomu nejčastěji do sedmdesátých let 20. století. Právě tehdy nabírá ve vyspělých západních zemích na intenzitě proces přechodu z industriální k postindustriální společnosti, v ideologické sféře nastupuje neoliberální doktrína a ve sféře kulturní vedle zmíněného „nového ducha kapitalismu“ také postmodernismus založený na uznání plurality a zpochybnění velkých celospolečenských vyprávění, jakými byly třeba postupná emancipace rozumného subjektu či marxistický přechod k beztřídní společnosti. Tak například Michael Hauser popisuje „trojvztažnou jednotu liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu, která se ustavila díky tomu, že tyto tři systémy vznikaly ve stejné historické situaci sedmdesátých a osmdesátých let“, která se vyznačovala „společným povědomím o katastrofách dvacátého století a nedůvěrou vůči velkým vyprávěním“.¹³⁹

Zaměříme-li se nejprve na sociálně-ekonomickou sféru, tak mediální teoretik Robert Hassan definuje novou postmoderní éru jako éru „konvergence neoliberální ideologie a revoluce v informačních a komunikačních technologiích“. Přitom v návaznosti zejména na Davida Harveyho poukazuje na proměnu kapitalismu a jeho posun z fáze fordismu do fáze flexibilní akumulace.¹⁴⁰ Fordistický výrobní proces byl charakterizován masovou produkcí standardizovaných výrobků, která na druhé straně vyžadovala masovou spotřebu. Proto také tento model stojí na institucionalizaci vztahů mezi prací a kapitálem a kolektivním vyjednáváním o mzdách, za něž by si měl být pracovník schopen vyrobené zboží pořizovat. K tomu doplňme, že tento model chápe jako svůj prostor národní stát, který je zároveň státem sociálním, dále podporujícím spotřební možnosti obyvatelstva. S rozšířením fordistického způsobu výroby do zemí s levnější pracovní silou, které se při nedostatku domácí poptávky orientovaly více na vývoz, však již výrobní společnosti

¹³⁸ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 11.

¹³⁹ HAUSER, Michael. Rozlomená jednotu liberální demokracie: K původu nových populismů. In: FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. *Politika jednoty ve světě proměn*. Praha: Filosofía, 2021, s. 134.

¹⁴⁰ HASSAN, Robert. *Empires of Speed: Time and the Acceleration of Politics and Society*. Leiden: Brill, 2009, s. 190, 187.

v tradičních fordistických zemích nemohly konkurovat pouze cenou. To způsobilo tlak na různorodost spíše než standardizovanost výrobků, což vedlo k proměně výrobních způsobů a výrobních vztahů. Esencí soutěže se stala schopnost pružně reagovat na změny na trhu a klíčovým slovem pak flexibilita.¹⁴¹ Flexibilita přichází i do oblasti pracovněprávních vztahů a pracovního trhu, jelikož zaměstnavatelé čelí větším tržním výkyvům a větší konkurenci, a to včetně té mezinárodní, související s přesunem výroby do nově se industrializujících zemí. V důsledku toho došlo k podstatnému oslabení moci odborů, a tedy většímu počtu nejistých pracovních pozic, dočasných smluv či zkrácených úvazků. Od zaměstnanců se očekává adaptabilita a pokud možno i geografická mobilita.¹⁴²

Tento vývoj má samozřejmě jak své příznivce, tak odpůrce. Příznivci režimu flexibilní akumulace si pochvalují odstranění překážek pro podnikatelské inovace. Právě inovace jsou totiž hnací silou kapitalismu a vedou k většímu ekonomickému růstu. Odpůrci naproti tomu hovoří o kolapsu materiálních podmínek pro prosazování třídních požadavků, čímž dochází k oslabení pracujících.¹⁴³ Shoda však panuje na tom, že změna, která v sedmdesátých letech přichází, je změnou směrem k akceleraci ekonomického systému a k orientaci na krátkodobý profit. Když začátkem sedmdesátých let skončil tzv. Brettonwoodský systém regulace směnných kurzů, který od členských měn vyžadoval návaznost na americký dolar pevným kurzem s jen malou možností fluktuaace, vedlo to k odstranění překážek i u zahraničních investic. To vedlo k utvoření specifické třídy globálně působících investorů, kteří preferují spíše krátkodobé zisky z cen akcií než dlouhodobý zisk z korporátních dividend, a následně k nárůstu toho, co ekonom Bennett Harrison nazval „netrpělivý kapitál“.¹⁴⁴ V neposlední řadě pak měla pro akceleraci ekonomiky vliv také Hassanem zmiňovaná revoluce v informačních a komunikačních technologiích. Možnost elektronické komunikace zásadně ovlivnila rychlost finančních toků a vedla k jen těžko kontrolovanému rozvoji finančních trhů a nových finančních

¹⁴¹ SCHOENBERGER, Erica. From Fordism to Flexible Accumulation: Technology, Competitive Strategies and International Location. *Environment and Planning D: Society and Space*. 1988, Vol. 6, s. 247-248, 251-252, 254.

¹⁴² HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1990, s. 150.

¹⁴³ Tamtéž, s. 174.

¹⁴⁴ SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2006, s. 6, 40.

systemů v globalizujícím se světě. „Bankovníctví se rychle stává lhostejným k časovým, místním a měnovým omezením,“ píše *Financial Times* v roce 1987.¹⁴⁵

Pokud tedy ve sféře socio-ekonomické vidíme přechod od rigidnějšího fordismu k flexibilnímu post-fordismu, ve sféře socio-kulturní jsme svědky v lecčems obdobného vývoje, který Zygmunt Bauman nazývá vývojem od „pevné“ fáze modernity k fázi „tekuté“. V tekuté fázi modernity podle Baumana sociální formy – „vzorce přijatelného chování, struktury omezující individuální volbu, instituce dohlížející na prohlubování rutiny“ – nadále nemohou „sloužit jako referenční rámec lidského jednání ani dlouhodobějších životních plánů“, neboť nemohou „udržet stejný tvar po delší časové období“.¹⁴⁶ Anton C. Zijderveld mluví v podobném duchu o tom, že lidé již nejednají v kontextu *tradičních institucí*, ale spíše spolupracují v rámci *flexibilních sítí*. Struktury a systémy jsou nahrazovány plynutím a neustálou transformací. Zatímco tradiční instituce jsou více méně objektivními strukturami, do nichž se jednotlivec rodí a jež přetrvávají i po jeho smrti, sítě jsou podle Zijderveldovy definice zpravidla neformálními vazbami mezi společenskými aktéry, jež vznikají za účelem prosazení soukromých zájmů těchto aktérů. Síť zpravidla postrádá vertikální hierarchii moci a také tradici zděděnou od předchozích generací.¹⁴⁷

I přechod k tekuté fázi modernity má své pozitivní stránky. Vývojová tendence, kterou Jean-François Lyotard koncem sedmdesátých let popsal tím způsobem, že v celé řadě společenských interakcí „dočasná úmluva fakticky nahrazuje trvalou instituci“,¹⁴⁸ má nesporně osvobodivý charakter, jelikož se jednotlivec může poměrně lehce vymanit z konkrétní životní situace, v níž se cítí odcizen. Nejde však jen o prohloubení emancipačních tendencí klasické modernity, která se snažila na bázi rozumu osvobodit jednotlivce z pout předmoderní společnosti? Ne tak úplně. Harvey charakterizuje společenskou modernitu i kulturní modernismus jako „propojení pomíjivého a prchavého s věčným a neměnným“. Na jedné straně je zde mnohdy chaotická změna, kdy se, slovy Karla Marxe a Friedricha Engelse, „vše, co je pevné [...] mění v páru“, ovšem na straně

¹⁴⁵ HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity*, s. 161.

¹⁴⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy: Život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2017, s. 9.

¹⁴⁷ ZIJDERVELD, Anton C. *The Institutional Imperative: The Interface of Institutions and Networks*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000, s. 9, 120-121.

¹⁴⁸ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu : Postmoderno vysvětlované dětem : Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 176.

druhé je také osvícenský projekt hledání univerzální morálky a zákonů a odhalení věčné podstaty člověka.¹⁴⁹ Současná situace, jak ji pojmáme v této práci, toto rovnovážné napětí mezi dvěma prvky modernity ztrácí, a to ve prospěch prvku prvního, prchavého. Jak si ukážeme dále, absence zázemí určité trvalosti, kdy je spolehnout se na ostatní založeno jen na dočasných úmluvách, může být jednou z příčin soudobých úzkostí. A to mimo jiné příčinou temporální, neboť deinstitutionalizace řady společenských praktik člověka zatěžuje kognitivním i časovým břemenem, neboť se již ve svém jednání nemůže rozhodovat s pomocí zavedeného návodu, který mu poskytují právě stabilní instituce. To v současném člověku vyvolává stresující pocit zrychleného společenského tempa.¹⁵⁰ Ponechme však nyní problematiku časovosti ještě chvíli stranou a charakterizujme (úzkostný) subjekt současné situace obecněji.

3.3 Pozdně moderní subjekt

Kdo je vlastně typický subjekt současné „postmoderní situace“, který je zároveň náchylnější k tomu stát se subjektem úzkostným? Odpověď na tuto otázku samozřejmě nejde zobecnit a například jasně identifikovat, z jaké skupiny obyvatelstva bude pocházet. Přesto zde provedeme několik úvah, z nichž vykrystalizují alespoň dílčí charakteristiky subjektů, které zde hledáme. Výchozí tezí, s níž alespoň implicitně pracuje řada autorů a autorek, u nichž se na těchto stranách inspirujeme, nazvěme tezí o „demokratizaci autonomie“. Tato teze znázorňuje stav, kdy je společnost zároveň stále více individualistická v tom smyslu, že každý jednatel se může chápat jako autonomní osobnost a je k tomu přímo vybízen, a zároveň post-individualistická ve smyslu zmizení velkých individualit, což bývá dáváno do souvislosti s postmoderním obratem. Tak třeba Jameson tvrdí, že nový „demokratičtější“ řád již nepotřebuje „*proroky a věštce vrcholně modernistického charismatického typu, ani mezi kulturními tvůrci, ani mezi politiky*“, jelikož „*pro subjekty korporátní, kolektivizované a postindividualistické éry nemají podobné figury už žádné kouzlo*“.¹⁵¹ Podobně jako Jameson na začátku devadesátých let 20. století však argumentoval již sociolog Georg Simmel na jeho počátku. Všiml si nikoli jen nárůstu „kvantitativní“ individuality, ale též mizení původní, „kvalitativní“

¹⁴⁹ HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity*, s. 10-12.

¹⁵⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 126.

¹⁵¹ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 372.

individuality.¹⁵² V tomto ohledu tedy nelze úplně hovořit o „zlomu“, demokratizaci možnosti být autonomním jednotlivcem a určitou „masifikaci“ nastartovala již klasická modernita.

Určitý rozdíl se nicméně pokusme identifikovat. Vzpomeňme, jak Jameson chápal Munchův *Výkřik* jako vystihnutí velkých modernistických témat. Pro adekvátní vyobrazení naší současnosti se nicméně podle Jamesonovy logiky již nehodí. *Výkřik* totiž ještě znázorňuje expresi „kvalitativní“ individuality, kdežto v postmoderní éře se potýkáme spíše s decentrováním dříve centrovaneho subjektu, tedy s tím, co teorie nazývá „konec buržoazního ega“ či „smrt subjektu“. Proto podle Jamesona již o psychopatologiích modernity (pro něj včetně úzkosti) ani nelze hovořit. Tak například již Marilyn Monroeová nebo Edie Sedgwicková či další „*notoricky známé případy vyhoření a sebeztrouky*“ šedesátých let mají „*podle všeho velice málo společného jak s hysterií a neurózou Freudovy doby, tak s oněmi kanonickými prožitky radikální izolace a osamělosti, anomie, soukromé vzpoury a vangoghovského šílenství, které vládly období vrcholného modernismu*“. „Konec buržoazního ega“ nás osvobozuje nejen od patologických pocitů, ale i „*ode všech dalších pocitů, jelikož už zde není přítomno žádné já, které by mohlo cítit*“.¹⁵³

Toto Jamesonovo pojetí však ještě dále problematizujme a odlišme psychopatologie klasické modernity od úzkostí a depresí jako psychopatologií modernity pozdní. Jameson má pravdu v tom, že klasická hysterie či šílenství, jimiž se typicky zabýval Freud, již nejsou pro dnešní dobu typické. Podle Byung-Chul Hana je tomu tak z důvodu proměny mechanismu nátlaku, který se již neprojevuje autoritativně. „*Freudův psychický aparát je represivní aparát vnějšího nátlaku s příkazy a zákazy, který podrobuje a potlačuje a který je stejně jako disciplinární společnost prošpikován zdmi, prahy a hranicemi*“, přičemž typickými reaktivními procesy na takovýto aparát jsou popření a vytěsnění, píše Han. Naproti tomu na psychických onemocněních dneška, dodává, se „*žádný proces vytěsnění a popření nepodílí. Poukazují daleko spíše na přemíru positivity, nikoliv tedy na popření, ale spíše na nemožnost říci ne*.“ Proto má s psychickými onemocněními dneška klasická psychoanalýza podle Hana potíže a nesjednává k nim přístup.¹⁵⁴

¹⁵² ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 59.

¹⁵³ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 38-40.

¹⁵⁴ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 52, 58.

Můžeme tedy říci, že psychopatologie typické spíše pro klasickou modernitu, například hysterie, jsou psychopatologiemi člověka, kterému vnější represe brání stát se plnohodnotným subjektem, kdežto psychopatologie dneška jako deprese jsou typické pro jednotlivce, kterým nic nebrání, aby se stali „kvalitativními“ subjekty, ba jsou k tomu stále motivováni, nicméně přesto nemají pocit, že by se jimi přes veškerou snahu stali. Alain Ehrenberg načrtnutý vývoj shrnuje tak, že hluboko v 16. století se to, co se označovalo jako melancholie, chápalo jako choroba výjimečných jedinců, a i později během romantismu to „*stálo na křižovatce mezi kreativním géniem a šílenstvím*“. Dnešní deprese je naproti tomu všudypřítomná a Ehrenberg ji charakterizuje jako „*spojení tradiční melancholie výjimečné osobnosti s moderní rovnostářskou ideou, že každý může být výjimečný*“. Deprese je tak typická pro společnost, kde jsou již zobecněny hodnoty spojované s autonomií jedince jako například svoboda volby či individuální iniciativa.¹⁵⁵

Proto jako mírně problematické chápe Jean M. Twengeová to, jak se počínaje generací vyrůstající (v americkém kontextu) v osmdesátých a devadesátých letech začala brát individuální autonomie jako samozřejmost. Zatímco příslušníci generace tzv. *baby boomers*, v mládí prožívající turbulentní šedesátá léta, si ideu autonomie uvědomili v procesu určité revolty, jejich potomkům byla individuální jedinečnost vštěpována již od útlého věku, a to nejen v rodinách, ale i institucionálně ve školách či médiích.¹⁵⁶ Problém však nastává, když jednotlivci s vědomím vlastní autonomie a výjimečnosti vstupují do společnosti, v níž se – a možná právě i díky tomuto diskurzu výjimečnosti – oslabují tradiční struktury kolektivní solidarity na úrovni státu, občanské společnosti či široké rodiny. Ne každý totiž umí s dosud nevídanou mírou autonomie naložit. Jak dodává Twengeová, rostoucí důraz na individuální autonomii vede k takové svobodě jednotlivce, která zatím nemá obdoby, nicméně zároveň vytváří velký tlak na to, aby si každý dovedl vystačit sám. Z psychologického hlediska pak vědomí naší nezávislosti

¹⁵⁵ EHRENBURG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. xxx.

¹⁵⁶ TWENGE, Jean M. *Generation Me*, Introduction (e-book). Ostatně co jiného než promluvu amerického rodiče k mileniálnímu dítěti připomínal projev Donalda Trumpa k výtržníkům, kteří se pokusili v lednu 2021 obsadit washingtonský Kapitol. „*Byly to podvodné volby. Nicméně my nemůžeme takto nahrát těm druhým. Musíme zachovat klid. Takže běžte domů. Milujeme vás. Jste velice výjimeční.*“ ‘Go home. We love you’: Trump to protesters. *YouTube*. 6. 1. 2021. Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=2AeI6Mv0ALg> (přístup 25. 1. 2021).

a soběstačnosti vede k o to většímu zklamání v případě neúspěchu, neboť zde není nic mimo nás samotných, na co bychom se mohli zaměřit.¹⁵⁷

Vedle právě probrané „demokratizace autonomie“ si pak všimněme ještě podobného fenoménu, který nazvěme „demokratizace osamělosti“. Vezměme totiž vážně Jamesonovu poznámku o tom, že „z postmoderní společnosti vymizely starší typy osamělosti“: „dojemné ztracené existence“, „osamělí rebelové“ či „existenciální antihrdinové“. Proto třeba bezdomovci (resp. lidé v angličtině označovaní jako *bag people*) podle Jamesona již nejsou právě oněmi individuálními „ztracenými existencemi“ či „osamělými excentriky“, ale kolektivní sociologickou kategorií, onálepkovanou skupinou.¹⁵⁸ Podobnou sociologickou kategorií spíše než vymykajícími se individualitami jsou dnes také lidé – zpravidla mladí – žijící stále častěji v jednočlenných domácnostech, v nichž jsou podle průzkumů náchylnějšími k úzkostem a depresím.¹⁵⁹ Jak shrnuje Gilles Lipovetsky, současnou osamělost neprovází „žádná revolta, žádná smrtonosná závrať, samota je prostě fakt stejně všední jako každodenní úkony“.¹⁶⁰

Takto demokratizovanou či sociologizovanou osamělost máme menší ochotu si „užívat“, což ukazují už i její moderní umělecké reprezentace. Ještě z větší části 19. století známe typické příklady romantické samoty, například knihu *Walden* (1854) zachycující pobyt Henryho Davida Thoreaua v lesích poblíž města Concord nebo slavný obraz Caspara Davida Friedricha *Poutník nad mořem mlhy* (1818), na němž vidíme výjev poutníka hledícího ze skaliska na zamlženou krajinu Českosaského Švýcarska. Naproti tomu na obrazech amerického malíře Edwarda Hoppera z doby od dvacátých do padesátých let 20. století již není zobrazena „samota“, ale „osamělost“ postrádající romantické kouzlo. Často vidíme osoby bez emocí hledící z oken jak vesnických domů (*Ráno na Cape Cod*, 1950), tak vyšších pater velkoměstských činžáků (*Ranní slunce*, 1952). Není tedy divu, že byl Hopper označen za malíře pro dobu koronavirové pandemie, přičemž podle

¹⁵⁷ TWENGE, Jean M. *Generation Me*, kap. 4 (e-book).

¹⁵⁸ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 390. Právě v tomto významu bychom podle mého soudu měli chápat to, jak ve výše citované pasáži Jameson označil postmoderní éru za „kolektivizovanou“ a „postindividualistickou“. Nejde tedy o to, že by se kladla větší důraz na reálně existující kolektivity, ale spíše o ono vytváření skupinových kategorií v sociálněvědním diskurzu.

¹⁵⁹ TWENGE, Jean M. *Generation Me*, kap. 4 (e-book).

¹⁶⁰ LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2008, s. 74-75.

Jonathana Jonese nám v jejím kontextu Hopperovy obrazy předkládají následující dilema: „*zvolili jsme si moderní osamělost, jelikož jsme chtěli být svobodní*“, nicméně „*když jsou svobody moderního života omezeny, co zbývá jiného než osamělost?*“¹⁶¹

S trochou nadsázky pak můžeme rozdíl mezi „romantickou samotou“ a „demokratickou osamělostí“ prezentovat následovně. U romantické samoty se ani osamocení člověk vlastně necítí sám. Jak uvádí poeticky Thoreau: „[...] *jsem zčistajasna pocítil tak líbezný a blahodárný společenství v přírodě, v každé pleskající kapce a v každém zvuku a hnutí kolem svého domu, jakési neskonale, nevysvětlitelné přátelství, zaplavující mě náhle jako povětrí, že se mi pomyslné přednosti lidského společenství zdály bezvýznamné...*“¹⁶²

Naopak v době „odkouzleného světa“ je demokraticky osamělý člověk sám, i když ve virtuálním prostoru interaguje s jinými: „*V imaginárních prostorech virtuality*“, píše Byung-Chul Han, totiž „*potkává narcistní já především samo sebe.*“¹⁶³

Zásadní možností, která odlišuje tyto dva příklady, a tedy samotou od osamělosti, je možnost vstoupit do rezonantního dialogu se světem (ať už s přírodou, nebo s druhými lidmi). Rosa popisuje vztah rezonance jako specifický vztah ke světu, kdy si my jako subjekt se světem navzájem odpovídáme a kdy přitom „*každý mluvíme svým vlastním hlasem*“. Proto odlišuje rezonanci od pouhé ozvěny, neboť ozvěna postrádá vlastní hlas.¹⁶⁴ Pokud tedy máme zkušenost ozvěny, je pro nás svět němý a my jsme mu odcizení. Tak zatímco Thoreauovi rezonujícím způsobem odpovídala i pleskající dešťová kapka, pro pozdně moderního jedince, který se cítí osaměle na sociálních sítích, jsou tyto sítě němými a odcizenými, i když je na nich připojena spousta dalších lidí. Jak totiž uvádí Han, „*lajky*“, „*přátelé*“ a „*sledující*“ na sociálních sítích „*nám neposkytují rezonanci; pouze posilují ozvěnu našeho já*“.¹⁶⁵

¹⁶¹ JONES, Jonathan. 'We Are All Edward Hopper Paintings Now': Is He the Artist of the Coronavirus Age? *The Guardian*. 27. 3. 2020. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/mar/27/we-are-all-edward-hopper-paintings-now-artist-coronavirus-age> (přístup 25. 1. 2021).

¹⁶² THOREAU, Henry David. *Walden aneb Život v lesích*. Praha: Odeon, 1991, s. 121.

¹⁶³ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 60.

¹⁶⁴ ROSA, Hartmut. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press, 2019, s. 167.

¹⁶⁵ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 11.

V souvislosti s úzkostmi tak docházíme k následujícímu paradoxu. Četné reflexe závislosti jednotlivců na sociálních sítích hovoří o nutkání být neustále připojen, neboť to, že zůstaneme pouze se svým Já jako takovým, sami se sebou, je jen obtížně snesitelnou možností. Osamocené přemítání v nás vyvolává úzkost, a proto potřebujeme pravidelnou dávku rozptýlení, které na sociálních sítích nalezneme nejrychleji.¹⁶⁶ Od skutečného Já ale utíkáme jen k narcistnímu Já, které funguje pouze jako nedostatečný substitut skutečného druhého a není tedy vlastně ani Já, ani druhým, je pouhou ozvěnou. V takovém případě se dá hovořit o absenci rezonance, přičemž „*odkud mizí rezonance, odtud vychází deprese*“, píše Han.¹⁶⁷ Tyto filosofické úvahy lze podložit i empirickými daty. Již jsme zmínili výzkum Jean M. Twengeové o vzrůstajícím podílu depresivních jedinců mezi americkými teenagery a mladými dospělými. Nyní v rámci objasňování příčin dodejme, že autorka poukazuje na silnou korelaci mezi tímto jevem a nástupem chytrých telefonů a sociálních sítí po roce 2010. Mladí uživatelé, kteří na internetu tráví několik hodin denně, vykazovali v průzkumech větší pocit izolovanosti, menší psychickou pohodu a větší tendenci k depresím než ti, kdo svůj čas tráví jinak. Zvyšování celospolečenského času na sociálních sítích má ovšem vliv i na ty, kdo nejsou jejich uživateli, neboť tito lidé jsou zase vyřazeni z komunikace, která se z modu tváří v tvář přesunula do online prostředí.¹⁶⁸ Zmíněné úvahy je třeba brát vážně, pojďme nyní proto ještě blíže analyzovat duševní stav, který při aktivitě na sociálních sítích či aktivitách podobných zažíváme.

3.4 Od nudy k úzkosti

Výše uvedená varování je ovšem lákavé přehlédnout a utíkat do virtuálního prostoru nadále, neboť, jak připomínají Veselý a Hroch, „*mikrovzruchy ze sociálních sítí stimulují naše receptory slasti*“ a vytvářejí pocit uspokojení, jakkoli falešný a po chvíli upadající. Uživatelé sociálních sítí jsou podle nich „*lapeni v nekonečném a zničujícím cyklu, v němž se střídá slast a deprese doslova ve vteřinových intervalech*“.¹⁶⁹ Jak dodává Mark Fisher,

¹⁶⁶ TORRENT, Jordi. Anxiety in Our Times. *EuropeNow*. 2. 7. 2018. Dostupné na: <https://www.europenowjournal.org/2018/07/01/anxiety-in-our-times/> (přístup 30. 1. 2021).

¹⁶⁷ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 11.

¹⁶⁸ TWENGE, Jean M. Why Increases in Adolescent Depression May Be Linked to the Technological Environment. *Current Opinion in Psychology*. 2020, Vol. 32, s. 91.

¹⁶⁹ VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé*, s. 188.

to, že navíc máme chytré telefony s internetovým připojením stále po ruce, vede k tomu, že „nuda (alespoň ve smyslu staré, ‚fordistické‘ nudy) byla efektivně odstraněna ze společenského života“. Rozdíl oproti období řekněme poloviny 20. století je dnes pak i v tom, že nám systém skrze chytré telefony nenabízí chlácholící spektakl jako tehdejší dominantní masmédiá televize a rozhlasu. Dnes jsme neustále zváni k interakci, debatě či vytváření vlastního obsahu.¹⁷⁰

Dominantním afektem společnosti tvořené „současnými subjekty“ tak je úzkost, nikoli nuda, neboť jsme neustále vystavováni množství virtuálních simulovaných dobrodružství, která nasytí naši pozornost i představivost, jak hodnotí situaci filosof Franco „Bifo“ Berardi. Situaci podobně jako Fisher srovnává s nudou, kterou zažívala mládež na počátku šedesátých let. Nudu definuje právě jako „nedostatek nervové stimulace přicházející z okolního světa“, což bylo tehdy v kontrastu s intenzitou tužeb tehdejších mladých. A právě tento stav, nuda, stál podle Berardiho za rozvojem tehdejší společenské imaginace vrcholícím přelomovým rokem 1968, neboť představivost nebyla tak nasycena umělými stimuly jako dnes.¹⁷¹ Jinak řečeno, současný úzkostný subjekt rovněž prožívá pocit nenaplněnosti, nicméně množství náhražkových stimulů mu nedovoluje, aby rozvinul představivost ve stavu nudy, která, jak jsme vysvětlili v minulé kapitole v návaznosti na Hana, může být stavem důležitým pro kreativní proces.

Pobyt na sociálních sítích tedy není nuda, pocit slasti v přítomném okamžiku užívání sítě však znatelně kontrastuje se zpětným zhodnocením této činnosti. Jde o jev, který Rosa v návaznosti na Ariane Barthovou nazval „televizní paradox“. Čas trávený před televizí podobně jako čas trávený na sociálních sítích rychle ubíhá, v danou chvíli jde o „krátký zkušenostní čas“, stimuly při sledování napínavého filmu či sportovního utkání jsou časově nahuštěné. Jakmile jsou však televize či počítač vypnuty, a zejména pak později v paměti, pocítujeme tento čas úzkostně jako prázdno. Podle Rosy je to důsledkem zejména dvou fenoménů. Zaprvé jde o „desensualizaci“, kdy to, co se děje na obrazovce, není nijak propojeno s jinými smysly než zrakem a sluchem a kdy i zrakově jsme omezeni soustředěním se na jednu konkrétní obrazovku. Zadruhé jde o „dekontextualizaci“, kdy sledování filmu či pořadu v televizi zpravidla není navázáno na naše jiné zkušenosti

¹⁷⁰ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*. London, UK: Repeater Books, 2018, s. 517, 550.

¹⁷¹ BERARDI, Franco „Bifo“. Will it Happen Again? Boredom, Anxiety and the Peak of Human Evolution. *Crisis and Critique*. 2018, Vol. 5, No. 2, s. 111-113.

a prožívání. Televizní prožitek, na rozdíl třeba od kontextualizovanější návštěvy kina, většinou nejsme schopni zařadit do narativních souvislostí našeho života, a tedy jej přetavit ve zkušenost tvořící naši identitu.¹⁷² Tento zpětný pohled nás lehce naplní úzkostným pocitem, jehož se nicméně můžeme zase lehce zbavit příjemným časem u obrazovky. Je tak zajímavé, že i když toto vše víme, stále to děláme. Vysvětlení je v tom, že sledování televize či surfování na internetu je typicky odcizenou aktivitou, definujeme-li odcizení spolu s Rosou jako „*pocit, že něco, vlastně úplně nechceme dělat, i když to děláme z vlastního rozhodnutí a vůle*“.¹⁷³

I to, že si toto naše odcizení uvědomujeme a dovedeme naše úzkostné prožitky popsat, je však důležité. Schopnost určit to, co kolektiv autorů nazvaný The Institute for Precarious Consciousness (Institut pro prekarizované vědomí) označuje jako dominantní reaktivní afekt současnosti, je totiž užitečná pro zvolení strategie k jeho překonání. Podle Institutu je reaktivní afekt takovým afektem, jenž je v lidech podněcován shora řízeným fungováním systému, přičemž každá fáze kapitalismu se vyznačovala jeho jiným typem. V rané fázi kapitalismu šlo především o strádání způsobené vykořisťováním a bídou. Strádání bylo do značné míry poraženo sociálními hnutími, jež si vymohla vyšší mzdy a sociální zákonodárství. Cenou za toto relativní materiální zabezpečení však byla ona systémově podněcovaná nuda symbolizovaná monotónní prací a životem na podobně monotónních předměstích, jež měla potlačit přetrvání aktivních afektů (zejména hněvu) sociálních hnutí brojících dříve proti bídě.¹⁷⁴ Jak jsme již uvedli výše, nudu jako veřejné tajemství a dominantní reaktivní afekt zase odhalila různorodá sociální hnutí konce šedesátých let – Nová levice a kontrakultura filosoficky inspirované zejména Marcusem, Situacionisté či feministky. Jejich revolta byla opět relativně úspěšná, nicméně kapitalismu se podařilo znovu přeskupit síly tak, aby do sebe zahrnul řadu požadavků těchto hnutí a zároveň vytvořil situaci pro působení nového reaktivního afektu – úzkosti. Poučením tedy je, že stala-li se v současné době dominantním reaktivním afektem úzkost, tak si již nevystačíme se strategiemi a taktikami sociálních hnutí, která bojovala proti nudě, typické pro období fordismu.¹⁷⁵ I když je v souvislosti s nudou samozřejmě nutno

¹⁷² ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 141-143.

¹⁷³ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 89.

¹⁷⁴ The Institute for Precarious Consciousness. Anxiety, Affective Struggle, and Precarity Consciousness-Raising. *Interface: A Journal for and about Social Movements*. 2014, Vol. 6, No. 2, s. 272-274.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 274.

připomenout to, co říkal Mark Fisher, že mizí jen ona klasická fordistická nuda. Komunikativní kapitalismus zcela nudu nevymýtil. Jakkoli se tváří, že ano, tak ji spíše uchoval v nové syntéze. Jinými slovy, i kdyby současný kapitalismus vykořenil „nudu“, tak určitě nevykořenil „nudné“.¹⁷⁶ Přesto se nyní zaměříme spíše na úzkost a poukažme na další posun charakteristický pro pozdně moderní společnosti.

3.5 Od disciplinární společnosti ke společnosti výkonu a kontroly

Viděli jsme, že i když jsme nejprve označili za „věky úzkosti“ i dřívější období, jmenovitě přelom 19. a 20. století a specificky v USA období padesátých a šedesátých let 20. století, existují autoři, kteří úzkost jako dominantní afekt společnosti přisuzují až současnosti. Tedy té současnosti, která se nazývá postfordistická, neoliberální či pozdně moderní / postmoderní. Přičemž zásadní změny přichází s koncem šedesátých let, kdy tehdejší sociální hnutí odhalila rozpory nejen fordistické průmyslově-administrativní fáze kapitalismu, ale též „sociálně-regulativního“ modelu práva jakožto účelového regulativního mechanismu v progresivistickém smyslu, jehož politickými reprezentanty byly zejména sociální demokracie a křesťanskosociální či nacionalisticko-modernizační proudy.¹⁷⁷ Protesty sociálních hnutí šedesátých let bychom mohli označit jako vzpouru proti superegu, civilizačnímu Nadjá ztělesněnému tradičními institucemi. Jako utlačivé disciplinující instituce byly vnímány rodina, škola a práce, právo bylo nástrojem dominance. Řádu bylo přespříliš, superego bylo příliš přísné a produkovalo neurotické jedince sužované velkým prostorem zakázaného a kulturou poslušnosti. Emancipační rétorika konce šedesátých let tak směřovala proti té roli práva spočívající ve stanovování limitů.¹⁷⁸ Jak jsme již uvedli, tato rétorika byla úspěšná, i když nakonec (i z důvodu řady jiných vlivů) nevedla k takovému společenskému uspořádání, jaké si její propagátoři přáli. V každém případě však, tvrdí Fisher, je od té doby prakticky veškerý

¹⁷⁶ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 517, 550.

¹⁷⁷ KENNEDY, Duncan. Three Globalizations of Law and Legal Thought: 1850–2000. In: TRUBEK, David M.; SANTOS, Alvaro (eds). *The New Law and Economic Development: A Critical Appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2006, s. 21–22, 39.

¹⁷⁸ EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 228, 217.

mainstreamový politický diskurz „*podezřívavý a skeptický vůči státu, plánování a možnostem organizované politické změny*“.¹⁷⁹

S úspěchy této rétoriky nicméně podle Ehrenberga přichází nová dualita: dělení na dovolené a zakázané je nahrazováno dělením na možné a nemožné. Novou tragédií jednotlivce, nyní osvobozeného od všemožných tabu, tak je pocit vlastní nedostatečnosti, který přichází právě s dualitou možného a nemožného. Jde o pocit, který s sebou přináší stav deprese, v němž jednatel, kterému společnost naznačuje, že vše záleží na jeho vlastní iniciativě, není schopen aktivní činnosti.¹⁸⁰ Ukazuje se tak, že pravdu měl psychoanalytik Jacques Lacan, který odpověděl francouzským studentským revolucionářům, kteří jej přišli oslovit s tím, aby se připojil k jejich boji za posílení studentské autonomie: „*Chcete nového pána a budete ho mít!*“ Jako by předvídal proměnu, během níž kapitál přestane být reprezentován jasně viditelnými strukturami, ale nově pronikne do samotného nitra zaměstnancovy duše.¹⁸¹

Byung-Chul Han v tomto kontextu hovoří o proměně „subjektů poslušnosti“ v „subjekty výkonnosti“, přičemž s touto proměnou se jako již jako nedostatečná ukazuje analýza „disciplinární společnosti“ známá od filosofa Michela Foucaulta. Podle Hana již nejsme společnosti „*špitálů, ústavů pro choromyslné, žalářů, kasáren a fabrik*“, ale naopak společnosti „*fitness center, kancelářských věží, bank, letišť, nákupních galerií a genetických laboratoří*“, v níž jsou subjekty především „podnikateli sebe samých“.¹⁸² Toto sousloví naznačuje, že tlak na jednotlivce není vytvářen až tak tradičními systémy společenských norem typu morálky, práva a administrativy, ale spíše systémem vzájemných interakcí subjektů výkonnosti. Proto se nedá hovořit o nějakém jasném centru, jehož svržením dosáhneme opravdové svobody. Han situaci popisuje tak, že se „*obyvatelé digitálního panoptika*“ opájejí „*falešnou iluzí svobody*“ a sami se aktivně podílejí na budování a provozu tohoto panoptika, v němž ani není třeba centrálního dohledu, neboť se subjekty samy dobrovolně obnažují. Hovořit tak můžeme o „*splynutí svobody a nátlaku*“.¹⁸³

¹⁷⁹ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 499.

¹⁸⁰ EHRENBORG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 228, 217, 8-9, 11.

¹⁸¹ BAROŠ, Radovan. Poznámka překladatele. In: FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 43.

¹⁸² HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 15.

¹⁸³ Tamtéž, s. 126, 19.

Z Foucaultova díla víme, že disciplína byla vztažena k tělu jako „objektu a terči moci“. Disciplíny definoval Foucault jako „*metody, které umožňují pečlivou kontrolu tělesných činností*“, „*zajišťují nepřetržité podrobování*“ tělesných sil „*a uvádějí je do vztahu poslušnosti-užitečnosti*“. Šlo jak o efektivitu a organizaci pohybů jednotlivcova těla, tak o rozvržení disciplinárního prostoru, například továrny či školy. Foucault obsáhle popisuje příklady procesů v disciplinárních prostorech, ať už jde o výcvik vojáků, tovární výrobu, či třeba správné držení těla při psaní ve škole. K tomuto poslednímu příkladu takto cituje jednu francouzskou pedagogickou příručku z počátku 18. století, tedy z období postupného rozšiřování disciplinačních praktik: Tělo při psaní je třeba držet „*zpříma, mírně pootočené a uvolněné po levé straně, lehce skloněné kupředu tak, že je-li loket položený na stole, brada může být podepřena o dlaň, aniž by to omezovalo rozsah pohledu; levá noha musí být pod stolem posunuta poněkud více dopředu než pravá*“.¹⁸⁴

Zcela jiný obrázek popisuje o tři staletí později kulturní teoretik Mark Fisher: „*Vejděte do jakékoliv učebny na škole, v níž jsem učil, a okamžitě zjistíte, že se nacházíte v postdisciplinárním prostředí.*“ Studenti se „*povalují na lavicích, téměř bez přestání se baví, soustavně něco pojídají*“.¹⁸⁵ To nicméně podle Fishera neznamena, že jsou osvobozeni od jakýchkoli společenských mechanismů, jako spíše to, že mechanismus *disciplíny* byl nahrazen mechanismem *kontroly*.¹⁸⁶ Jsme „svobodní“ v tom smyslu, že se nemusíme chovat disciplinovaně, ale jsme stále pod kontrolou, ať už jde o kontrolu ze strany marketérů, kteří sledují naše online kroky, aby nám na jejich základě mohli nabídnout ten správný produkt, nebo ze strany našich blízkých, což symbolizují například mobilní aplikace na kontrolu aktuální lokace jednotlivých členů rodiny, či státu, kdy je veřejný prostor stále monitorován, neboť se naše osobní bezpečí stalo pro politiky „*hlavním artiklem všemožných marketingových strategií*“, včetně volebních kampaní.¹⁸⁷

Možná ještě typičtějším fenoménem pro současnou „společnost kontroly“ je však autokontrola, která doplňuje, ne-li mnohdy nahrazuje vnější dohled. Jak uvádí Fisher, inspirovan esejí „*Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*“ („*Postskriptum ke společností kontroly*“) Gillesa Deleuze, dnes je kontrola „*účinná, jen když se na ní*

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000, s. 200-201, 209, 221.

¹⁸⁵ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 36.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 39.

¹⁸⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 19.

aktivně spolupodíle“.¹⁸⁸ Jednou z charakteristik disciplinární společnosti bylo podle Foucaulta to, že donucování bdělo „*spíš nad postupy činnosti než nad jejich výsledky*“,¹⁸⁹ resp. idea, že k co nejlepším výsledkům se můžeme dobrat přesným dodržáním „předem stanovených postupů“, na což zpravidla dohlíží specifická vedoucí skupina. Dnes však spatřujeme posun spočívající v přemíře „*ex post* evaluací“, což je mimo jiné činnost vyznačující se specifickým manažerským newspeakem „vyhodnocování výsledků“ či „naplňování cílů“.¹⁹⁰ To je navíc činnost vykonávaná samotnými zaměstnanci, kteří se, Fisherovými slovy, „*stávají svými vlastními auditory nucenými posuzovat výsledky své vlastní práce*“ a účastní se „*permanentních rituálů symbolické sebekritiky*“.¹⁹¹ Přičemž tato sebekontrola, neustálé výkaznictví a měření vlastní výkonnosti se již týkají i profesí, u nichž bychom to dříve nečekali, ať už jde o profese nekvalifikované, nebo naopak o profese ze „svobodného“ prostředí univerzit, kdy se akademici čím dál více snaží podřizovat různým metrikám.¹⁹²

I zde je patrný rozdíl mezi konkrétním zdrojem strachu a neurčitým zdrojem úzkosti. V systému, který popisujeme, nemáme strach z konkrétního vedoucího, ale z nedodržení abstraktní metriky, kterou si sami do velké míry zvnitřníme. Richard Sennett rozlišuje mezi strachem a úzkostí tak, že zatímco strach souvisí s tím, co „*víme, že se stane*“, když selžeme, úzkost souvisí s tím, co „*by se mohlo stát*“. A dodává, že zatímco pro starší korporátní pyramidální prostředí s jasnou posloupností vedení byl pocit neúspěchu spjat se strachem, pocit selhání v nových, flexibilních typech institucí je vyjadřován úzkostí. Přičemž toho, co „by se mohlo stát“, je více než dříve, neboť společnosti se často restrukturalizují, zejména kvůli nutnosti přizpůsobování se čím dál rychlejším změnám

¹⁸⁸ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 36.

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat*, s. 201.

¹⁹⁰ Vyhodnocování efektivity činnosti v oblasti sociální práce samotnými sociálními pracovníky vcelku trefně shrnují Tomáš Malík a Zuzana Brodillová: „*Chtěl jsi pomáhat? Nu dobrá, je ale třeba se ospravedlnit. Dokázat daňovým poplatníkům, že pracuješ dostatečně efektivně a že si ,tví‘ lidé pomoc zaslouží. [...] A tak celé týmy sociálních pracovníků vymýšlí exaktní ukazatele, které by mohly sledovat, zaznamenávat a nakonec vykázat, aby zdůvodnily svou existenci.*“ MALÍK, Tomáš; BRODILOVÁ, Zuzana. Od vztahu k efektivitě. *Nový prostor*. 2013, č. 413. Dostupné na: <http://novyprostor.cz/clanky/413/od-vztahu-k-efektivite> (přístup 2. 2. 2021).

¹⁹¹ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 69-71.

¹⁹² FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 515, 464.

na trhu.¹⁹³ Aby navíc daná obchodní společnost dostala požadavkům flexibility, vytváří vnitřní konkurenční prostředí, kdy může na jednom úkolu nezávisle na sobě pracovat několik menších týmů. V pyramidální struktuře korporací klasické modernity by něco takového bylo považováno za neefektivní, nicméně ne tak dnes, kdy je třeba rychle dodat a flexibilně vymyslet různé návrhy konkrétních řešení. Takovéto mechanismy vnitřní konkurence však podle Sennetta přizívají stres, neboť se stírá hranice mezi kolegou a konkurentem a opět nás to vede k nejistotě ohledně toho, co „*by se mohlo stát*“.¹⁹⁴

Z proměny „subjektů poslušnosti“, tedy zaměstnanců, kteří dodržují vedením stanovené postupy, v „subjekty výkonnosti“, u nichž se cení flexibilita a individuální iniciativa, vyplývají v oblasti práce dva trendy. Prvním je ztráta „řemeslnosti“, jak ji definuje Sennett, tedy zvládnutí určité pracovní činnosti do hloubky s důrazem na každý detail. Pro flexibilní kapitalismus, charakteristický krátkými lhůtami a neustále se měnícími úkoly, se „řemeslníci“ příliš nehodí, neboť svou konkrétní činnost sice umí dovést k dokonalosti, nicméně jsou na ni často příliš fixováni. Pro flexibilní typ organizace jsou podle Sennetta naopak zásadními vlastnostmi přizpůsobivost a schopnost spolupráce. S rychle se obměňujícími pracovními týmy je třeba se umět ihned zapojit do procesu a osvojit si nové postupy a zároveň umět pracovat ihned s kýmkoli, bez ohledu na slučitelnost našich povah či návyků.¹⁹⁵

Druhý trend bychom mohli nazvat „psychologizací práce“. Řemeslník, jak jsme jej popsali výše, je sice také plně zainteresován svou činností, nicméně jde mu o „objektivní“ dokonalost produktu, nikoli o to, aby do produktu vložil své autentické Já.¹⁹⁶ Naproti tomu postfordistický kapitalismus k subjektivizaci práce přímo vybízí a zobrazuje ji jako nárůst autonomie a autenticity.¹⁹⁷ Jak uvádí Bauman, nesériové osobní zvláštnosti, citové náklonnosti či averze, „*kteří kdysi bylo třeba zanechat u vchodu do továrny či administrativní budovy, jsou v budovách nového manažerského newspeaku nejen dovolené, ale přímo vítané*“.¹⁹⁸ Důvod, proč k tomuto vývoji lze být kritický, spočívá v tom, že psychologizace práce stírá hranici mezi pracovním a soukromým. Fisher

¹⁹³ SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*, s. 53.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 52.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 104-105, 126.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 104.

¹⁹⁷ NECKEL, Sighard; WAGNER, Greta. *Exhaustion as a Sign of the Present*, s. 293.

¹⁹⁸ BAUMAN, Zygmunt. *Retrotópia*, s. 55.

v tomto ohledu s nadsázkou konstatuje: „*Staré dobré časy vykořisťování, kdy se šéf zajímal o pracovníka jen do té míry, do které vyráběl zboží, jež se dalo se ziskem prodat, jsou ty tam.*“ Dnes se nejen naše subjektivita projevuje v naší práci, ale také zpětně práce v naší subjektivitě.¹⁹⁹

3.6 Od kolektivní politiky k individuálnímu jednání (a zpět?)

Z předcházejících úvah můžeme učinit závěr, že pokud současný systém stírá hranici mezi niterným a pracovním, mezi soukromým a veřejným, je třeba o to více pozorovat dopady proměn společnosti na lidskou psychiku a odmítnout „privatizaci“ duševních potíží. „*Nesvádějte vše na kapitalismus, radikální levici nebo hanebnost svých nepřátel. Nesnažte se o reorganizaci státu, dokud jste si neuspořádali vlastní život. Nezapomínejte na pokoru. Jak se opovažujete vládnout městu, pokud nemáte mír v rodině?*“, čteme například v knize psychologa a veřejného intelektuála Jordana Petersona *12 pravidel pro život*.²⁰⁰ Nabádáním čtenářů k silné vůli, sebevědomí a úctě k mnoha generacemi prověřenému řádu mohou být populární publikace tohoto typu pro mnohé inspirativní či v osobní rovině nápomocné, nicméně záměrné opomíjení propojení osobního a politického jako v uvedeném citátu je jejich jasným limitem. Není ostatně možné, že příčinou toho, že nemáme „mír v rodině“, je fakt, že někdo „špatně vládne městu“? V postdisciplinární společnosti pak musíme tuto kritickou otázku zdůraznit dvojnásob. Jak totiž upozorňuje Deleuze, rodina, škola či továrna již nejsou specifickými ohraničenými prostory se svým typem disciplíny jako spíše proměnlivými kódovanými podobami jediné korporace.²⁰¹ Vše se více prolíná, včetně hranice mezi veřejným a soukromým, takže nejsme tak dobře schopní určit konkrétní zdroj našeho duševního stavu.

Spolu se stíráním hranice mezi veřejným a soukromým, jímž se vlastně jak veřejné, tak soukromé oslabuje, přichází i proměna politického prostoru, kde slábne tradiční veřejná identifikace lidí s jejich sociální třídou. Podle Ehrenberga je proto dnešní politika nikoli arénou, v níž se řeší konflikty mezi (kolektivními) protivníky, jako spíše prostorem, kde se jednotlivcům usnadňuje jejich individuální jednání. Je tak především na iniciativě

¹⁹⁹ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 536.

²⁰⁰ PETERSON, Jordan B. *12 pravidel pro život: protilátka proti chaosu*. Praha: Argo, 2019, s. 176.

²⁰¹ DELEUZE, Gilles. Postscript on the Societies of Control. *October*. 1992, Vol. 59, s. 6.

každého jednotlivce, aby se začlenil do společnosti, a veřejné instituce jsou zde od toho, aby umožňovaly dosažení tohoto cíle, a to zejména pomocí s opětovným získáním důstojnosti, vybudováním si respektu a znovuvytvářením osobnosti jednotlivce.²⁰² Jak si všímá Žižek, dominantní ideologie pozdní modernity „*již necítí potřebu potlačovat absenci fixní identity*“ (například silným národním či třídním narativem); „*tuto absenci naopak přímo mobilizuje, aby udržovala při životě nekonečný proces ‚sebepřetváření‘ konzumenta*“.²⁰³

V oblasti sociální politiky je odrazem tohoto vývoje trend personalizace, kdy se pracuje s důstojností lidí odděleně od jejich příslušnosti k sociální skupině. Úřad dohlíží na integrační aktivitu jednotlivce, možnosti kolektivní akce jsou utlumeny. Je tedy na jednotlivci, aby nacházel řešení i těch svých problémů, které produkuje společnost, a především, „*aby se o to pokoušel v rámci činů solitérní povahy*“.²⁰⁴ Sociální politika tak přechází od modelu kolektivní solidarity k modelu státu jako partnera motivujícího občany k větší konkurenceschopnosti. Utlumení kolektivní akce pak platí i pro vnitrokorporátní úroveň. Zatímco v továrně fordistické modernity existoval šéf, který dohlížel na každý prvek-jednotlivce v rámci masy, a zároveň odbory, které dovedly mobilizovat odpor této masy, v modelu korporace je zdůrazňována soutěživost-rivalita mezi jednotlivými zaměstnanci.²⁰⁵ K psychologickému rozpolcení zaměstnance pak přispívá například i privatizace důchodového systému. Jak proto shrnuje Fisher, současný politický střet se neodehrává mezi společenskými třídami ve veřejném prostoru, ale právě uvnitř každého zaměstnance. Ten má jakožto zaměstnanec zájem na pokračování třídního konfliktu starého stříhu, nicméně jakožto účastník na penzijním fondu skrze své penzijní připojištění má zájem na maximalizaci zisku tohoto fondu, a tedy na posilování Kapitálu.²⁰⁶

Vidíme tedy ústup dvou základních institucí, které v období fordistické modernity zajišťovaly třídní povědomí a kolektivní solidaritu: odborových organizací a sociálního státu. Pokud jde o odbory, tak počet v nich organizovaných zaměstnanců mezi lety 2000 a 2018 poklesl napříč zeměmi OECD, přičemž největší pokles organizovanosti byl

²⁰² EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 224.

²⁰³ ŽIŽEK, Slavoj. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška*, s. 86.

²⁰⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 20.

²⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Postscript on the Societies of Control*, s. 4-5.

²⁰⁶ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 51.

znatelný v postkomunistických zemích (nejvíce ve Slovinsku a na Slovensku) a v Turecku.²⁰⁷ Tento pokles má důsledky i pro naše téma duševního zdraví. Jak totiž uvádí Fisher, jedna z rolí odborů historicky spočívala i v tom, že se zaměstnanec, který se cítil přetížený a ve stresu, mohl se svým problémem obrátit právě na odbory. Není-li však odborově organizován, vyhledá takový člověk nejspíše pomoc obvodního lékaře, případně pomoc psychoterapeutickou.²⁰⁸ Tím dochází k další medikalizaci problému a také k jeho individualizaci, neboť lékař či psychoterapeut nejsou na rozdíl od odborů uzpůsobeni k organizaci kolektivní akce.

Pokud jde o stát, tak ten podle Baumana přechází z modelu „sociálního státu“, který přísahal chránit své občany před celým spektrem společenských ponížení, ke „státu osobního bezpečí“, jenž své občany chrání zvláště před hrozbami, které fungují jako personalizovaní strašáci: zloději, bezdomovci, teroristé, ilegální přistěhovalci apod.²⁰⁹ Postupy státu proti těmto „strašákům“ jsou ve své podstatě na odiv vykazovanou mocí státu, která má zakrýt to, že stát ve skutečnosti není schopen čelit abstraktním výzvám plynoucím z globalizace. Jak totiž víme z předchozího výkladu, je snazší soupeřit s protivníkem, kterého „můžeme pojmenovat“ a který je jasně viditelný a k tomu nepřilíš mocný, ba bezmocný (jako v případě bezdomovců či uprchlíků).²¹⁰ Za konkrétní protivníky nakonec nelze zcela přesně označit ani (skutečně mocné) nadnárodní korporace, neboť „není tomu ani tak, že by korporace byly temnými aktéry v pozadí všeho, co se děje; jsou samy toliko manifestací a instrumentem instance, která sama není subjektem: Kapitálu,“ píše Fisher.²¹¹ Je-li sociálně-systémový kořen současných potíží takto abstraktní či přímo nelokalizovatelný, potvrzuje se opět teze o úzkosti jako dominantním afektu současnosti, neboť úzkost je úzkostí ze „světa jako takového“, jak víme od Heideggera. Co ovšem s ní?

²⁰⁷ BUCHHOLZ, Katharina. Where Trade Union Membership Weakened the Most. *Statista*. 8. 5. 2019. Dostupné na: <https://www.statista.com/chart/17916/biggest-losses-in-trade-union-membership-oecd/> (přístup 4. 2.2021).

²⁰⁸ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 508.

²⁰⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 21.

²¹⁰ K tomu např. EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 223, nebo BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 46.

²¹¹ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 92.

Víme, že jednou z možností, kam může úzkost vyústit, je i deprese, kdy místo úzkosti jakožto neklidného, těkavého boje se světem nastoupí deprese jako nehybnost a rezignace. Možná lze i říci, že depresivní zastavení se člověka nestíhajícího „společnost výkonu“ jde přímo ruku v ruce s neklidem a úzkostí nastolenými „společností (sebe)kontroly“. Oba tyto scénáře se v každém případě dají shrnout do Rosou popsáného patologického stavu „zběsilé strnulosti“. Existuje však i nějaká jiná možnost? Jak nás nabádá Fisher: „*Musíme najít východisko z binárního protikladu motivace versus demotivace, tak aby vymanění z kontrolního systému nebylo pouhým únikem do depresivní apatie.*“²¹²

Jako alternativu depresi a zběsilé strnulosti zmiňme pojem „depresivní optimismus“, kterým Karel Veselý a Miloš Hroch popisují styl mladé zpěvačky Billie Eilish, přičemž nejde o střídání manické a depresivní fáze jako u bipolární poruchy, ale o určitý optimismus typický pro samotný depresivní stav. Z písniček Eilish, píše Veselý a Hroch, lze sice cítit všechny negativní pocity, „*keré popkultura za posledních čtyřicet let absorbovala*“, nicméně zpěvačka se je snaží „*redefinovat a najít cestu ven*“. Generace, kterou Eilish reprezentuje, přes všechny své úzkosti „*odmítá propadnout pesimismu, který je všude okolo – nemá totiž co ztratit*“. Dnešní teenageři se podle Veselého a Hrocha naučili žít s pocitem úzkosti/deprese jako se součástí všední existence, což ovšem neznamená rezignaci, jelikož „*součástí tohoto pocitu je i zesílená nedůvěra k pravidlům dospělých*“.²¹³

U Eilish má v některých momentech tato nedůvěra k pravidlům dospělých podobu vypjatého individualismu²¹⁴ ve smyslu snahy „být svá“, což je jedno ze základních poselství, které nejen ona, ale i současná popová scéna jako taková předává svým fanouškům. Eilish je ovšem také jednou z předních osobností otevírající ve veřejném prostoru téma duševního zdraví, a to zvláště mezi teenageři. V návaznosti na úvahy

²¹² Tamtéž, s. 45.

²¹³ VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé*, s. 248, 244.

²¹⁴ V rozhovoru pro Českou televizi v rámci své koncertní zastávky v Praze však uznává meze tohoto přístupu: „*Moje silná vůle a chtíč dělat přesný opak mě vymanil z vlivu vrstevníků, když jsem vyrůstala. Protože jsem vždycky dělala něco jiného, než mi říkali, že bych měla. Na druhé straně, což je horší, jsem dělala opak, i když mi někdo řekl něco dobrého.*“ Rozhovor se zpěvačkou Billie Eilish, která ovládla letošní Grammy. ČT24. 27. 1. 2020. Dostupné na: <https://ct24.ceskatelevize.cz/2902751-billie-eilish-jeden-z-problemu-dnesnich-teenageru-je-jak-se-na-ne-diva-stars-generace> (přístup 5. 2. 2021).

z předešlé kapitoly nás však může rychle napadnout kritická poznámka k případnému zaobalování tématu duševního zdraví, resp. duševních poruch do popkulturního kabátu vzývajícího výjimečnost každého jednotlivce. Takovéto rámování totiž může vést k přijetí duševní poruchy jako součásti vlastní výjimečnosti, autentického Já, a tím k odmítnutí pátrání po jejích příčinách, tedy k depolitizaci problematiky duševního zdraví. Pokud se této „normalizaci“ duševních poruch Eilish a zejména její fanouškovská základna dovedou vyhnout, pak může její poselství být užitečné. Otevření tématu duševního zdraví popovou celebritou, u níž je navíc v úzkém vztahu s její tvorbou, může koneckonců vést i k tomu, že si spousta mladých uvědomí, že nejsou s duševními problémy sami. Zde je již potenciál toho, že problém bude depersonalizován a politizován. Mezi „politizací“ a „normalizací“ je však tenká hranice.

Inspiraci pro politizaci úzkosti můžeme podle Institutu pro prekarizované vědomí hledat u feministického hnutí a jeho strategie budování povědomí (*consciousness raising*). Sdílení problému v rámci kolektivu, ať už ženského, či v případě úzkostí třeba mládežnického, vede ke srovnání a hlubší analýze problému. Sledovat tak můžeme posloupnost od pocitů k myšlenkám a od myšlenek k jednání. Institut zmiňuje studii Jo Regerové, podle které šlo ve skupinách, v nichž se „budovalo povědomí“, vidět přetváření určitých emocí, například hněvu, frustrace, beznaděje či odcizení, na koncepty jiné kvality, konkrétně přetváření „*osobních emocí na kolektivně definovaný pocit nespravedlnosti*“. Klíčový je však dodatek, ke kterému došli další autoři, že vybudované povědomí může být bolestné, nebude-li doprovázeno politickou změnou. Kýženého pozitivního efektu tak bývá dosaženo až kombinací budování povědomí a politické akce.²¹⁵

Při snaze o dosažení jistého pozitivního efektu si při přemýšlení o vztahu duševního zdraví a politiky všimněme dvou směrů tohoto vztahu. Na straně jedné může znalost současné společnosti pomoci při léčbě duševních poruch identifikováním celospolečenských příčin. Na straně druhé je pak, jak píše Fisher, zaměření se na současné duševní stavy možnou strategií k překopání politického terénu.²¹⁶ Přitom je však třeba mít stále na paměti, jak jsme ukázali naší stručnou historickou analýzou, že se dominantní

²¹⁵ The Institute for Precarious Consciousness. *Anxiety, Affective Struggle, and Precarity Consciousness-Raising*, s. 280, 282, 286.

²¹⁶ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 45.

reaktivní afekty a převládající duševní poruchy ve společnosti časem mění. Jsme-li tedy poměrně kritičtí k „současné situaci“, je obtížné ji označit jako jednoznačně horší než klasickou modernitu, neboť ta trpěla zase svými specifickými neduhy. Řešením potíží současné situace tak není jednoduché nostalgické volání po návratu zpět, jakkoli řadu aspektů klasické modernity, ale třeba i předmoderních společností nelze zavrhnout, zvláště pokud je předdefinujeme pro dnešní kontext.

V každém případě je vhodné, jak navrhuje Deleuze, klást otázky po tom, proč se dějí určité společenské procesy a převažují určité duševní stavy. Tak jako předcházející generace postupně s obtížemi objevily telos různých disciplinačních praktik,²¹⁷ můžeme se i my nyní pokusit objevit telos praktik společností „výkonu“, „kontroly“ či „úzkosti“. Ve vztahu ke „zběsilé strnulosti“ jako jednomu z ústředních pojmů této práce se v tomto ohledu zaměříme na časový aspekt klasické i pozdní modernity. Proto v následující kapitole probereme onu „zběsilou“ část pojmu, tedy společenské zrychlení. V kapitole další se pak budeme zabývat problémem „strnulosti“, a to ve vztahu k ústupu společenských vyprávění a konceptu tzv. „postnarrativní společnosti“.

²¹⁷ DELEUZE, Gilles. Postscript on the Societies of Control, s. 7.

4. Společenské zrychlení

4.1 Vnímání času jako sociologický problém

Pokud se při analýze „společnosti úzkosti“ dostáváme k jejím časovým charakteristikám, je vhodné i na velmi obecné rovině a alespoň stručně pojednat o tom, z jakých předpokladů myšlení o čase jakožto zcela zásadní filosofické, sociologické či fyzikální kategorii budeme vycházet. Přistupovat k času lze totiž z mnoha úhlů. Můžeme například jako již starověcí Řekové rozlišovat mezi časem jakožto *chronos*, tedy „*plynoucím časem ročních dob či lidského věku*“, a časem ve smyslu *kairos*, čímž měli na mysli „*příznivý okamžik pro jednání [...], který, je-li promeškán, se nedá znovu získat*“.²¹⁸ Případně se můžeme zaměřit na odlišnost mezi objektivním a subjektivním časem, jak to činil například filosof Henri Bergson, který rozeznával „*vnější, kvantitativní čas, který je měřitelný na hodinkách*“, a „*vnitřní, kvalitativní čas, který nazývá trváním (la durée)*“.²¹⁹ Přičemž zajímavé a pro naše téma důležité je zaměřit se na konflikty mezi těmito rozdílnými časy, například na napětí mezi naším subjektivním vnímáním času („*časem prožívání v psychologickém, ale i kognitivním a fenomenologickém slova smyslu*“) a časovostí struktur, institucí a zákonitostí spjatých s reprodukcí daného společenského systému, v našem případě kapitalismu.²²⁰ V takovýchto konfliktech se odráží téma, kterého jsme se v návaznosti na Fromma dotkli již v úvodu, tedy jestli se má jednatlivec přizpůsobovat společnosti, nebo naopak společnost potřebám člověka – a to i potřebám časovým.

Vnímání času tak nelze chápat jen jako záležitost biologickou, kdy jsme řízení rytmy přírody a našeho organismu, ani čistě jako subjektivní záležitost individuální psychologie. Jde i o věc sociologickou, kdy se určitá forma vnímání času prosadí v rámci společnosti jako celku. Jednotlivci si takové vnímání času zvnitřní, což ovlivňuje i další hodnoty a postoje, které jakožto členové společnosti přijímají. V sociologickém smyslu pak konečně jde také o institucionalizaci vnímání času na úrovni společenských institucí, případně o jeho využití vládnoucí mocí.²²¹ Hovoří se o převládající „časové logice“, již

²¹⁸ ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 13.

²¹⁹ Tamtéž, s. 29.

²²⁰ VOSTAL, Filip. Rychlostí světla: Vysokofrekvenční obchodování jako symptom sociální akcelerace času. In: DVOŘÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*. Praha: NAMU, 2016, s. 210.

²²¹ GROSS, David. *Temporality and the Modern State. Theory and Society*. 1985, Vol. 14, No. 1, s. 54.

Ingrid Ericksonová a Melissa Mazmanianová definují jako „*společensky legitimizované, sdílené předpoklady o čase zakořeněné v institucionálních a společenských normách, diskurzech, materiálních a technologických procesech a sdílených ideologiích*“. Díky dominantní časové logice je konkrétní vnímání času „*tak zakořeněné, až se zdá, že vymezuje realitu*“.²²² Širší historický pohled zabývající se dlouhými časovými etapami nicméně odhalí, že dominantní časovou logiku určitého období nelze chápat jako přirozenou danost, ale spíše jako něco, co získalo v průběhu času hegemonii. Tak může třeba Robert Hassan mluvit o „*časových impériích, která vládla nad obyvateli moderních (a nyní postmoderních) ekonomik a společností*“, přičemž těmito „impérii“ míní „*hodinový čas*“ v období klasické modernity a „*čas sítě*“ v současné postmoderní éře.²²³

Vydáme-li se tedy hlouběji do historie, zjistíme, že vedle přechodu od cyklického k lineárnímu dějinnému vědomí, kterému se budeme věnovat v příští kapitole, je přechod od následování přírodních rytmů, zejména střídání dne a noci, k mechanickému hodinovému času jednou ze dvou základních proměn ve vnímání času na úsvitu modernity. Jak uvádí Petrussek, „*mechanický čas hodinového stroje zavedl ‚umělý čas‘, který naznačil, že existují dva nezávislé světy: přirozený svět určovaný biorytmy a přírodními cykly a umělý svět matematického měření*“. Přičemž však upřesňuje, že počátky mechanického času nelze spojovat až s nástupem industriální modernity. „*Vzorem pro rytmické uspořádání lidských aktivit*“ byly ještě v předindustriální době klášterní řády, zejména benediktini. Ti používáním přesného měření času „*převodli tradiční společnost nepřesnosti v ranou moderní společnost přesnosti*“.²²⁴ Jak dodává Tomáš Dvořák v návaznosti na Giorgia Agambena, v mnišských řádech středověku se „*pravidlo stává formou života*“, a to včetně pravidelnosti časové. Čas se pro řeholníky „*stal formou vnitřního smyslu*“, čemuž odpovídaly praktiky jako *perpensatio horarum* (mentální aktivita počítání hodin) nebo *meditatio* („*společná nebo soliterní recitace*

²²² ERICKSON, Ingrid; MAZMANIAN, Melissa. Bending Time to a New End: Investigating the Idea of Temporal Entrepreneurship. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 153-154.

²²³ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 2.

²²⁴ PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*, s. 191, 190.

*žalmů z paměti, jež doprovází jakoukoli činnost včetně manuální práce a činí ji tak zároveň modlitbou“).*²²⁵

Ani na počátku industriální modernity, kdy se již mechanický hodinový čas rozšiřoval mimo kláštery, nebyl přechod k němu zlomový, ale spíše plynulý a neplatil úplně pro všechny. Čteme-li například text historika E. P. Thompsona „Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism“ („Čas, pracovní disciplína a industriální kapitalismus“), vidíme, že v počátcích průmyslové éry přetrvával i ve větších manufakturách flexibilnější úkolový časový rytmus. Dělníci někdy pokračovali v práci doma, měli-li třeba vlastní tkalcovský stav, a namísto pravidelné každodenní práce se u nich střídaly intenzivní návaly práce s obdobími nečinnosti, jak to znají spíše příslušníci svobodných povolání či drobní farmáři. Ostatně dodnes zde máme skupiny lidí řídicí se spíše přírodním než mechanickým časem. Například matky, které jsou v domácnosti s malými dětmi, se orientují spíše podle biologických rytmů svých dětí než hodinovým časem.²²⁶ Z těchto poznatků vyplývá upozornění, že budeme-li dále hovořit například o „období hodinového času“ či „období reálného času“, máme na mysli převažující trend, nikoli všezahrnující definici doby.

I přes výše uvedená upřesnění však můžeme souhlasit s Hassanem v tom, že pro období klasické industriální modernity je typické „impérium“ hodinového času. Jeho rozvoji napomohla i urbanizace, neboť, jak uvádí Jiří Šubrt, „v městském prostředí je člověk větší měrou podřízen řádu, který sám vytvořil, než přírodním rytmům“.²²⁷ A samozřejmě také rozšíření umělého osvětlení, jež učinilo mnoho činností nezávislymi na střídání dne a noci. Odklon od přírodních rytmů je tak zvláště patrný ve směnném provozu, jak si

²²⁵ DVORÁK, Tomáš. Alarm: ke kulturním technikám synchronizace. In: DVORÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*, s. 43. Pro zajímavost dodejme, jak připomíná Jiří Šubrt, že již v předindustriální éře se objevují i kritiky této mechanizace času. Tak François Rabelais ve svém románu *Gargantua a Pantagruel* popisuje vizi opatství Theléma, kde je „stanoveno, že tam nebude ani časoměru ani hodin vůbec, nýbrž že všechna díla budou vykonávána podle přiměřenosti a vhodnosti. Gargantua totiž řekl, že nejopravdovější ztrátou času, o které ví, je počítat hodiny. Co z toho je? A největší bláhovostí světa je prý řídit se úderem zvonu, a ne povelům zdravého rozumu a souzení.“ Citováno z ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 20.

²²⁶ THOMPSON, E. P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past & Present*. 1967, No. 38, s. 60, 71, 73, 79.

²²⁷ ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 22.

všimá už Marx, podle něhož v kapitalistické (hodinové) ekonomice čas postrádá různorodost: ubíhá stejně ve dne i v noci, v létě i v zimě.²²⁸

Rozšíření používání hodinového stroje však nebylo pouze důsledkem jiných procesů, ale samo také příčinou vývoje v dalších oblastech. Průmyslníci samozřejmě rychle přišli na výhody přizpůsobení výroby rytmu hodinového stroje. A výrobě, tedy svému pracovnímu času, pak zase dělníci přizpůsobují řadu svých dalších aktivit. Disciplína vycházející z mechaniky hodinového času se tak postupně stává určující pro většinu společnosti. Dokonce již v počátcích průmyslové revoluce si na hodinové přesnosti zakládalo též novověké školství, přičemž s rozvojem industriální éry časově souvisí také rozvoj školní docházky a její povinné zavádění.²²⁹ Stručně vystižení impéria hodinového času bychom mohli najít v knize Lewise Mumforda *Technika a civilizace* (1934): „*Od probuzení je rytmus dne udáván hodinami. Bez zřetele na namožení a únavu, nehledě na nelibost nebo nechuť vstávají lidé v domácnosti v určenou hodinu.*“²³⁰

Stěžejním důsledkem, který s sebou mechanika hodin přinesla, byla také možnost oddělit čas od jeho sepětí s konkrétní lokalitou, což umožnilo synchronizovat procesy na vzdálených místech. Sjednocení dříve lokálních (podle slunce určených) časů se ukázalo jako nutnost zejména se zavedením železnice a vedlo až k formálnímu zavedení času na nultém (greenwichském) poledníku jako základu pro světový čas, což se dohodlo na mezinárodní konferenci v roce 1884.²³¹ Dnes se hovoří o tzv. koordinovaném světovém čase (UTC), který je nástupcem dřívějšího Greenwichského hlavního času (GMT). UTC je v současnosti definován v Doporučení Mezinárodní telekomunikační unie ITU-R TF.460-6. Mimo tento základ je ovšem příslušnost k danému časovému pásmu, tedy odchylka od UTC, na rozhodnutí konkrétního státu a není obsahem mezinárodního práva.²³² Postupné ustavení systému světového času bylo velkým

²²⁸ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 165.

²²⁹ THOMPSON, E. P. *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, s. 80, 84

²³⁰ Citováno z ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 24.

²³¹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 98-99. Pokud jde o středoevropský pásmový čas, ten byl zaveden na rakouskouherských železnicích již v roce 1891 podle 15. poledníku, tedy tehdy GMT+1 hodina, a postupně přecházel i do občanského života. K tomu například KUBAL, Milan. *Historie středoevropského času*. *koridory.cz*. 12. 11. 2018. Dostupné na: <https://www.koridory.cz/historie-stredoevropskeho-casu/> (přístup 15. 5. 2022).

²³² LAPUH, Rado. *EURAMET Countries' Legal Time Regulations and Practices*. Braunschweig: EURAMET, 2011, s. 6, 13-14.

pokrokem, neboť se stal „*koordinátorem elementů ve věcné a sociální dimenzi*“, a to jak mezi jednotlivými společnostmi ve světě, tak mezi dílčími společenskými subsystémy a uvnitř nich. Tato koordinace a synchronizace, k níž došlo z podnětu narůstajícího množství společenských komunikací a větší propojenosti světa, pak sama proces nárůstu komunikace dále podnítila²³³ a s ním i další společenské zrychlení.

Společenské zrychlení nicméně zejména v oblasti komunikací a informačních technologií dosáhlo takové míry, že řada autorů vnímá jako trend posledních desetiletí přechod k novému typu vnímání času. Tím je přechod od dominantní časové logiky hodinového času k časové logice „*času sítí*“ či „*reálného času*“.²³⁴ Postupující dominance logiky reálného času spočívá podle Paula Virilia v narůstající využitelnosti přenosu informací „*rychlostí světla*“. Ubíhající čas každodenní chronologie a dějinného vědomí je nahrazen okamžitou viditelností. Jde o „*přechod od extenzivního času dějin k intenzivnímu času okamžitosti bez dějin*“. S dominancí reálného času „*ztrácí tradiční trojice minulosti, přítomnosti a budoucnosti čím dál více svoji použitelnost*“.²³⁵ Jinými slovy, čas už nevnímáme jako plynutí, ale jako střídání okamžiků. Podle některých dalších autorů lze proto říci, že za základní časový prožitek již v logice reálného času nemůžeme označit zrychlení, jako tomu bylo v klasické modernitě. Namísto zrychlení prožíváme simultánnost různorodých událostí a procesů.²³⁶ Prožitkem zrychlení nejsme formováni proto, že se značná část naší komunikace děje v rychlosti nejvyšší, přenosem rychlostí světla. Podobným fenoménem, který je kvalitativně odlišný od klasicky moderního prožívání rychlosti/zrychlení, je „*kultura okamžitosti*“, jak ji nazývá John Tomlinson. Klasicky moderní rychlost přinesla podle Tomlinsona dva kulturní přísliby: příslib racionálně-pokrokový, zefektivňující výrobní a byrokratické procesy jejich očištěním od iracionálních zpomalovačů, a příslib smyslově-estetický, kdy nám rychlost přináší fyzické potěšení. Kultura okamžitosti založená na „*telemediaci každodenní zkušenosti*“ umožněné informačními technologiemi není pouhým pokračováním moderní rychlosti, má své samostatné a nové zákonitosti a charakteristiky.²³⁷ Odpojení se od příslibů moderního zrychlení je podle Rosy markantní, zejména pokud jde o příslib smyslově-

²³³ ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*, s. 88, 12.

²³⁴ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 3.

²³⁵ VIRILIO, Paul. *Polar Inertia*. London: Sage, 2000, s. 37, 25, 81.

²³⁶ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 21.

²³⁷ VOSTAL, Filip. *Accelerating Academia*, s. 29.

estetický. Superrychlý přenos pomocí telemediace skrze obrazovku nám nepůsobí žádné smyslové potěšení, protože se sami nemusíme pohybovat. Naše fyzické zakoušení světa je tak extrémně redukováno pouze na zrakový, případně sluchový vjem.²³⁸

Od těchto fenomenologických úvah je jen krok k antropologickým úvahám ohledně limitů možností lidského organismu přizpůsobit se nové časové logice. Úzkosti, jimž v souvislosti se zrychlením čelíme, mohou být jen dočasnou reakcí na takové zrychlení předtím, než si na něj lidé navyknu. Z raného období železnice máme dobře popsány případy toho, jak se lidem dělalo fyzicky špatně ze „závratné“ rychlosti, kterou již dnes vnímáme tak, že se vlak pomalu „vleče“. Že by se však člověk dovedl přizpůsobit jakékoli rychlosti, to říci nelze. Jestli jsme našich antropologických limitů dosáhli v současnosti, to je nicméně podle Rosy stále empiricky otevřenou otázkou.²³⁹ V některých oblastech se ovšem dá poměrně s jistotou tvrdit, že se člověk tempu přístrojů přizpůsobit nedokáže. Typickým příkladem je vysokofrekvenční obchodování na burze (*high-frequency trading*). Zde byly rychlostní limity lidského vnímání již překonány. Současný specializovaný hardware je schopen zpracovat data potřebná k provedení obchodu v řádu mikrosekund, čímž dochází k tomu, že vysokofrekvenční obchodování již „nelze zachytit lidským kognitivním aparátem“. Provádění obchodních příkazů v oblasti vysokofrekvenčního obchodování tak již prakticky výhradně stojí na sofistikovaných algoritmech a člověk zde ztrácí možnost aktivní intervence.²⁴⁰ Například burzovní obchodník Brad Katsuyama vypráví, jak vzala za své představa, že se „mohl podívat na monitor na svém pracovním stole a ověřit si, jak trh zrovna vypadá“. Zhruba v roce 2007 mu prý najednou na monitorech začala blikat pouhá iluze.²⁴¹

U některých autorů se ovšem můžeme setkat s otázkou, zda na své limity nenarážíme i v běžném pracovním prostředí současného neoliberálního technokapitalismu, čehož důkazem má být znatelný nárůst počtu lidí trpících syndromem vyhoření. Jsou naše hormonální mechanismy určené ke zvládnání stresu, jež se evolučně vyvíjely tisíce let, vůbec schopné se přizpůsobit dnešní sociální realitě?²⁴² Ukazuje se, že stále častěji jsou

²³⁸ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 91.

²³⁹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 82-83.

²⁴⁰ VOSTAL, Filip. *Rychlostí světla*, s. 227-231.

²⁴¹ LEWIS, Michael. *Jako blesk: Vzpouora na Wall Street*. Praha: Dokořán, 2015, s. 33.

²⁴² NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Conclusion. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 307.

lidé schopní držet tempo jen s pomocí léků či drog, přičemž je zajímavé, že drogami dnešní doby jsou právě ty látky, které mají za cíl člověka „synchronizovat“.²⁴³ Ať už je to *Xanax (Neurol)* zklidňující neurotického člověka, či *Prozac* aktivující člověka depresivního nebo *Ritalin* používaný k léčbě poruchy pozornosti s hyperaktivitou (ADHD).²⁴⁴ Zde se již poněkolkáté nabízí otázka, zda by nebylo lepší provést synchronizaci na straně systému a sladit jej nazpět s našimi biorytmy než cílit na biologii člověka tak, aby mohl stíhat systém. V širším pohledu jde o problematiku moci člověka nad technologiemi, případně uznání toho, že se člověk mění s předměty, které používá. Je společenské zrychlení technologicky determinováno, nebo je poháněno spíše kulturními imperativy a ideologiemi?

4.2 Společenské zrychlení: průnik technologií, idejí a společenských struktur

Z předcházejících úvah vidíme, že problematika společenského zrychlení vyvstává na průniku technologické, ideově-kulturní a socio-strukturální oblasti. Přesně tam umisťuje ve své již klasické systematické analýze společenského zrychlení coby stěžejního procesu modernity tento pojem i Rosa, přičemž společenské zrychlení představuje pomocí definic tří jeho prvků. Tím prvním je technologické zrychlení, čímž míní zrychlení technologiemi proměňovaných procesů dopravy, komunikace a výroby. Díky novým technologiím se zkracuje doba, za kterou se například dostaneme z místa A do místa B či vyrobíme určitý výrobek. Druhým prvkem je zrychlení společenské změny. Zvyšuje se tempo proměn společenských zvyklostí, zkracuje se doba, za kterou jedna módní vlna nahradí druhou, ale i doba, po kterou vydržíme v jednom zaměstnání či v jednom vztahu. Konečně třetím prvkem je zrychlení životního tempa. Zde Rosa rozlišuje subjektivní a objektivní aspekt tohoto zrychlení. Subjektivní aspekt spočívá ve zvýšené pravděpodobnosti, že člověk

²⁴³ ROSA, Hartmut. De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze: The Problem of Temporal Mismatch. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed*, s. 39.

²⁴⁴ Zkoumání užívání drog je pro sociologa dobrým ukazatelem toho, jaké problémy konkrétní společnost řeší. Zatímco popularita psychedelik typu LSD souvisela s únikem od politicko-kulturní represe a se snahou rozšířit si obzory v situaci, kdy dominantním reaktivním afektem byla nuda, můžeme si pokládat otázku o charakteru dnešní společnosti, která užívá drogy udržovací, tedy takové, které neposkytují únik ze systému, ale umožňují se naopak sladit s jeho tempem. O posunu od „únikových“ k „udržovacím“ drogám více DELISTRATY, Cody. *Drugs du jour. Aeon*. 4. 1. 2017. Dostupné na: <https://aeon.co/essays/how-each-generation-gets-the-drugs-it-deserves> (přístup 15. 5. 2021).

bude mít pocit, že nemá čas, a připadat si ve spěchu. Objektivní aspekt je vyjádřen tím, že fakticky děláme čím dál více věcí, zato v čím dál kratším čase, jíme rychleji, spíme méně, krátíme intervaly, během nichž se věnujeme určité činnosti, případně děláme více věcí najednou.²⁴⁵

Společenské zrychlení, jak jsme jej právě představili, je podle Rosy poháněno třemi základními motory. Ekonomický motor spočívá zjednodušeně v orientaci kapitalismu na ekonomický růst, jenž je spojen právě se zrychlením, díky němuž se zvyšuje produktivita. Kulturní motor souvisí zejména se „sekularizací času“. Nepočítáme-li s tím, že nás čeká naplnění našeho života po smrti na „onom světě“, snažíme se zakusit co nejvíce z „tohoto světa“ během života pozemského. Centrální ideou se stává idea štěstí, kterého dosahujeme tím, že život prožíváme „naplno“. Třetím motorem je pak motor strukturální, spjatý s další klíčovou charakteristikou modernity, již jsme představili už v úvodu: funkční diferenciací. Z důvodu funkční diferenciaci, osamostatňování jednotlivých společenských subsystemů, se zvyšuje komplexita společnosti, a tedy množství možností našeho individuálního i kolektivního jednání, což vytváří akcelerační tlaky, neboť těchto možností chceme využít co nejvíce, což však nelze učinit najednou.²⁴⁶

Tato provázanost vztahů technologií a společnosti v souvislosti se třemi prvky společenského zrychlení nás samozřejmě svádí k otázkám po nalezení ústředního hybatele společenských procesů. Je klíčovou událostí vynalezení nové technologie, s jejímž užíváním se promění naše kulturní vzorce? Nebo to, jaké technologie jsou vynalézány, a především společensky přijaty, je již odrazem konkrétní kultury? Pokud tedy jde například o současné nutkání být neustále připojen k internetu, lze jednoznačně říci, že jsme si tento až kompulzivní vzorec chování osvojili jen díky novým komunikačním technologiím? Nebo je možné, že zde již byla určitá kulturně podmíněná potřeba připojení/propojení, která vedla k zavedení takových technologií, jež tuto již existující potřebu dokázaly jen lépe uspokojit?

Blíže k technologickému determinismu směřují příklady, kdy si zavedení určité technologie vyžádá změny ve společenském a institucionálním prostředí. Bereme-li na tuto možnost ohled, měli bychom při zavádění nových technologií, jak poznamenává

²⁴⁵ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, s. 4-10.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 12-14.

Langdon Winner, zvažovat dopady na společnost, podobně jako to děláme při přijímání zákonů. Jako silný příklad Winner uvádí výrobu jaderné energie, jež svou náročností a nebezpečností volá po centralizaci politického systému a po posílení výkonné moci.²⁴⁷ Naopak blíže k sociálnímu determinismu nás může vést příklad řady domácích spotřebičů, které si jejich sociální prostředí přizpůsobilo tak, aby s ním byly sladěné. Tak Judy Wajcmanová ukazuje, jak po krachu britských či amerických experimentů sociálního bydlení se společnými jídelnami a prádelnami, se již výroba domácích technologií přizpůsobovala tomu, že kulturní primát má ve vyspělých západních společnostech domácnost tvořená nukleární rodinou. A to navzdory tomu, že z hlediska fordistických principů organizace práce a úspory času je preference tohoto typu domácností vlastně iracionální.²⁴⁸ Ukazuje se tedy, že síla idejí a kulturních vzorců má mnohdy nad technologickou efektivitou navrch.

Vážně je však třeba brát oba směry vlivu. Na nových technologiích je totiž svůdné to, jak konstatuje Douglas Rushkoff, že nám umožňují překonat některé naše přirozené rytmy, což je v první chvíli osvobozující moment. Nicméně následně okolo nových technologických možností vytváříme společensko-ekonomický řád tak, že nám opět připadá nezvratný, a snažíme se být kompatibilní s technologiemi a kulturními normami, jež se kolem nich vytváří.²⁴⁹ Alespoň částečně jsme překonali naši přirozenost, jen abychom stvořili systém, který znovu vypadá „přirozeně“, namísto toho, abychom byli aktivními subjekty uvědomujícími si změnitelnost techno-kulturních norem.

To je i případ internetu. V roce 1911 shrnuje Frederick Winslow Taylor v zásadním spise nazvaném *The Principles of Scientific Management* (Zásady vědeckého řízení) poznatky o studiu pohybu továrních dělníků tak, aby pomohl docílit maximálně efektivní organizace výroby. V roce 2008 k tomu Nicholas Carr poznamenává, že „*to, co udělal Taylor pro manuální práci, dělá dnes Google pro práci duševní,*“ když na základě obrovského množství posbíraných dat umožňuje uživateli nejefektivnější vyhledávání informací. Okamžitá nabídka velkého množství textů či dalších materiálů k vyhledávanému tématu a možnost překlíku na další odkazy nicméně způsobuje, jak dokazují i průzkumy, které Carr zmiňuje, že se naše čtení stává rychlým a těkavým. Sám

²⁴⁷ WINNER, Langdon. Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*. 1980, Vol. 109, No. 1, s. 127, 134.

²⁴⁸ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015, s. 115-116.

²⁴⁹ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 93, 95.

Carr popisuje pocit proměny svého myšlení a soustředění po letech strávených online: „*Ponořit se do knihy či dlouhého článku pro mě bývalo snadné. Mysl se mi uchytila ve vyprávění či argumentaci a mohl jsem strávit hodiny procházením dlouhých úseků prózy. Nyní se to však stává zřídka. Má koncentrace upadá již po dvou či třech stranách.*“²⁵⁰ Tento příklad je jen jedním z řady technologických paradoxů, kdy si osvojujeme nové technologie za účelem efektivnější kontroly nad světem, aby to nakonec vedlo ke ztrátě kontroly nad určitou oblastí, v tomto případě k mentální ztrátě kontroly nad naší pozorností, a tedy k neproduktivě a neefektivně.

Neustálá digitální komunikace, která nás vytrhuje z hlubokého přemýšlení, z kontempace, spočívá podle Marka Fishera v principu slasti: „*Jako každá nutková potřeba je i toto chování živeno nespokojeností. Pokud jste nedostali žádnou zprávu, cítíte se zklamaní a schránku zkontrolujete znovu během chvilky.*“²⁵¹ Podobnou zkušenost má i Rushkoff ze své profese konzultanta v oblasti digitálních technologií. Když navrhl zaměstnancům v kanceláři neotevírat poštu po dobu dvou hodin, bylo to pro ně nesmírně obtížné. A to nikoli proto, že by neustálá kontrola emailové schránky zvyšovala produktivitu, ale spíše proto, že příchozí zpráva zvýší hladinu zaměstnancova serotoninu („hormonu štěstí“).²⁵² Trochu jiný závěr najdeme u Wajcmanové. Její průzkumy mezi pracovníky v informačních technologiích částečně zpochybňují představu, že technologie jsou příčinou rozkouskování práce do krátkých úkonů a že digitální komunikace je „vyrušením“ z práce na konkrétním úkolu. Wajcmanová uvádí, že hlavními iniciátory přeskakování mezi různými činnostmi jsou zaměstnanci sami. Zpovídání manažeři pak nechápali digitální komunikaci duševně pracujících zaměstnanců jako „vyrušení“, ale jako standardní součást práce.²⁵³

Závěr tedy může být dvojitý. Můžeme tvrdit, že technologie proměnily naši schopnost se soustředit, takže stejnou práci, kterou jsme dříve vykonávali soustavně, již zvládneme vykonávat jen kouskovaně s pomocí různých „vyrušení“. Nebo můžeme tvrdit, že zde jsou nové druhy práce, které soustavně vykonávat ani nelze a nemůžeme tak na ně

²⁵⁰ CARR, Nicholas. Is Google Making Us Stupid? What the Internet Is Doing to Our Brains. *The Atlantic*. July/August 2008. Dostupné na: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/> (přístup 16. 5. 2021).

²⁵¹ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 466.

²⁵² RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 117.

²⁵³ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 100-101.

aplikovat měřítka prací typických pro industriální éru. Staré standardy však již nelze aplikovat ani na tradiční profese, jakými jsou třeba akademičtí pracovníci. Jak poznamenává Filip Vostal, technologie umožnily akademikům přístup k takovému množství textů či setkání na dálku pomocí online konferenčních hovorů, že nutně přistupujeme ke zrychlení akademické činnosti, třeba právě pokud jde o čtení. Množství přístupných informací se totiž může měnit (v naší aktuální zkušenosti zvyšovat), času však máme k dispozici pořád stejně.²⁵⁴ Jinými slovy, z toho, že se přestáváme dlouho soustředit na jeden text, nemůžeme vinit pouze přímý vliv technologií na naše myšlení, ale také kulturní tlaky, například ideu konkurence, které technologie pouze napomohly zintenzivnit. Chceme-li tedy například obstát jako akademik, musíme při faktu internetem umožněné dostupnosti obrovského množství textů přečíst více položek než dříve, abychom drželi krok s našimi kolegy, což vede k tomu, že s jednotlivými texty trávíme kratší dobu.

Mohli bychom tedy přijmout nutnost zkrácení časových úkonů v pracovním procesu a hledat prostory, v nichž si cvičíme schopnost soustavného soustředění, v našem volném čase? I to je podle řady autorů a autorek složitější. Například spolu s Thomasem Hyllandem Eriksenem bychom našli dva důvody. Zaprvé, abychom se vůbec rozvzpomněli na to, že člověk mívá schopnost soustavného soustředění či rovnou hluboké kontemplance, potřebujeme historický přístup, který si však není jednoduché osvojit, když žijeme pod „diktaturou okamžiku“. Druhým důvodem obtíží tréninku soustředění ve volném čase je pak to, že kvůli mobilním technologiím jsme stále na příjmu, čímž se stírá jasná hranice mezi prací a volným časem, typická pro industriální modernitu. Eriksen uvádí, že „*když se srazí práce s volným časem, zvítězí práce*“, přičemž stále více lidí nemá nikdy „úplně volno“ a na pracovní emaily odpovídají i na neschopence. Důležité je samozřejmě i to, že naprostá dosažitelnost je nakažlivá, neboť jakmile s ní „*jeden začne (ať už jednotlivec nebo firma), musí se ostatní přidat, jinak v konkurenčním boji podlehnou*“,²⁵⁵ což je opět nikoli technologický, ale kulturně-ideologický aspekt.

²⁵⁴ VOSTAL, Filip. Speed Kills, Speed Thrills: Constraining and Enabling Accelerations in Academic Work-Life. *Globalisation, Societies and Education*. 2015, Vol. 13, No. 3, s. 298.

²⁵⁵ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*, s. 138, 128.

Fenomén, kdy je vedlejším účinkem technologií, jež měly původně za úkol nám čas ušetřit, naopak nárůst uspěchanosti a nedostatku času, se nazývá „paradox časové tísně“. Jde o paradox, který v Rosově pojetí ukazuje na propojení technologického zrychlení a zrychlení životního tempa. I v čase, který se označuje jako „volný“, se tedy můžeme cítit uspěchaně, i takový čas může být (a stále častěji je) zaplněn „povinnostmi“. Technologická příčina zaplňování našich úkolníků je podle Rosy tato: Technologie nám sice ušetří čas urychlením jednoho dílčího druhu činnosti, nicméně díky tomu jsme schopní představit si více dalších možností trávení času a zároveň nám technologie tyto hypotetické příležitosti dovolují přetavit v realitu. V dnešním světě také jednotlivci i díky novým komunikačním technologiím, které jej činí dostupným, funguje ve více sociálních kontextech než dříve. Tato „multiplikace arén naší každodennosti“ s sebou nese logicky i více úkolů ke splnění, přičemž všechny tyto úkoly jednak my i naše okolí vnímáme jako legitimní a jednak se počítá s tím, že mohou být díky technologickým možnostem splněny rychle.²⁵⁶ Svou roli jakožto příčiny našeho pocitu časové tísně tedy hraje i ona fragmentarizace našeho jednání do krátkých časových sekvencí. Právě fragmentarizace a rychlé přeskokování mezi pracovními a volnočasovými aktivitami mohou podle Wajcmanové hrát při pocitu časové tísně větší roli než jiná, lépe měřitelná omezení volného času.²⁵⁷ Vede-li pak úzkostný pocit časové tísně až ke stažení se do deprese, vidíme další paradox zrychlení, které může za předpokladu překročení určité míry přinést jako svůj vedlejší efekt naopak zpomalení, u deprese zpomalení patologické.²⁵⁸

Při kritické analýze jednotlivých projevů zrychlení si samozřejmě klademe otázku, jak jim čelit. Jako první odpověď, související s technologicko-společenskou stránkou věci, se nabízí již zmíněný návrh Winnerův, tedy pečlivější zvažování dopadů nových technologií na společnost. Bezpečnostní testy u technologií, které mohou ohrozit naše fyzické zdraví, jsou dnes již samozřejmostí. Podobně by však šlo uvažovat o pečlivějším promýšlení možných scénářů vlivu rozšíření dané technologie na duševní zdraví uživatelů. S tím souvisí i možná právní regulace, která se v souvislosti s možnými negativními dopady trávení času v online prostředí zřejmě podcenila. Druhá odpověď pak míří ke zpochybnění některých základních postulátů současné hegemonní ideologie či

²⁵⁶ ROSA, Hartmut. *De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze*, s. 26-28.

²⁵⁷ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 81.

²⁵⁸ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, s. 15.

zažitých kulturních vzorců, neboť není možné zapomínat na to, že společenské zrychlení má i své kulturní motory. Na některé z nich se zaměříme nyní.

4.3 Společenské zrychlení a kultura kapitalismu

Připomeňme, že Rosa označil za jeden z hlavních motorů společenského zrychlení kapitalismus, jenž je ze své podstaty založen na ekonomickém růstu. „*Kdo mluví o kapitalismu, mluví o rychlosti. Kdo mluví o rychlosti, mluví o kapitalismu. [...] Kapitalismus vede k sociální akceleraci času, přičemž zrychlení poté prohlubuje sociální integraci kapitalismu,*“ dodává k tomu Simon Glezos.²⁵⁹ Aby kapitalistická ekonomika rostla a docházelo k prohloubení systémové a sociální integrace, je nutné, aby se systém zbavoval iracionálních překážek růstu. Proto je pro kapitalistickou ekonomiku vedle vynalézání urychlujících technologií tak důležitá instrumentální racionalita vedoucí k vytvoření efektivní organizace společnosti. Zrychlení a (instrumentální) racionalita jsou spolu v úzkém vztahu, neboť racionalizaci můžeme chápat právě jako „*zrychlenou realizaci cílů skrze minimalizaci nutných kroků či zvýšení efektivity prostředků*“, čímž dosáhneme více za méně času.²⁶⁰ Kde však leží kořeny této touhy po racionalitě? Jak ukazuje Max Weber ve svém klasickém díle „*Protestantská etika a duch kapitalismu*“ (1904), prvotní zásadní impuls pro vývoj moderní podoby kapitalismu, jež je nerozlučně spjata s fenoménem společenského zrychlení, nepřišel z technologické sféry, ale má základ v náboženské ideji raného protestantismu o „*povinnosti*“ ve světském „*povolání*“, o tom, že „*plnění vezdejších povinností je za všech okolností jedinou cestou, jak se zalíbit Bohu*“.²⁶¹

Zásadní rozdíl této „*protestantské*“ etiky oproti předešlé etice, kterou Weber nazval „*tradicionalistickou*“, spočíval v uznání zisku. Člověk, který plní své povinnosti v Bohem určeném povolání, se legitimně orientuje na zisk v podobě získávání peněz, avšak nikoli

²⁵⁹ Citováno z VOSTAL, Filip. *Rychlostí světla*, s. 210.

²⁶⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 50.

²⁶¹ WEBER, Max; HAVELKA, Miloš (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 196, 229, 231. Je ovšem třeba zmínit Weberem několikrát zmiňované upozornění, že reformátoři 16. století jako Martin Luther či Jan Kalvín by se stavěli proti mnoha stránkám moderního života a kapitalismu. To, co nepředvídaně a nechtěně inspirovalo „*ducha kapitalismu*“, nebyla žádná jejich etika či sociální reforma, ale čistě náboženská představa o spáse duší. Tamtéž, s. 192-193, 241.

proto, aby mu zisk byl prostředkem k uspokojování materiálních či hédonistických potřeb. Zisk je mu „účelem jeho života“, transcendentním a z pohledu zajištění potřeb iracionálním. Naproti tomu typickým příkladem tradicionalistické etiky je předmoderní člověk, kterému když je zvýšena úkolová odměna, neudělá více práce, aby měl větší zisk. Jeho otázkou není, „*kolik mohu denně vydělat, když dosáhnu nejvyššího možného maxima pracovního výkonu?*“, ale „*kolik času musím pracovat, abych vydělal částku, která pokrývá moje tradiční potřeby?*“. Pokud si vydělá dostatek pro uspokojení tradičních potřeb, upokojí se biblickým rčením, že „dni učinil zadost“.²⁶² O tom, že představa zbohatnutí prostřednictvím práce je novověká, hovoří i Arendtová. Ve starověku vlastnictví vznikalo (Ciceronovými slovy) „*starým osazením, nebo vítězstvím, nebo zákonem*“.²⁶³

Nás však zajímá především časové hledisko a pro to se ukazuje jako zásadní, že bez ideového uznání legitimacy akumulace zisku by nezačalo moderní kapitalistické konkurenční soupeření, jež patřilo k hlavním popudům jak ke společenskému zrychlení, tak k ideji pokroku. Weber to shrnuje následovně: „*Idyla skončila, jen co započal zuřivý konkurenční boj, získávaly se značné majetky, které se už neukládaly na úrok, ale stále se investovaly do obchodu, starý, pohodlný a blahobytný postoj k životu ustoupil tvrdé věčnosti...*“²⁶⁴ Pokud jde o individuální organizaci času, tak nemůže být zásadnějšího rozdílu než mezi „učiněním dni zadost“ a upozorněním, že „čas jsou peníze“. E. P. Thompson cituje z množství typických příkladů literatury časově ukáznující pracující již ze 17. a 18. století, například z praktického rádce pro chudou rodinu *The Poor Man's Family Book* (Kniha pro chudákovu rodinu) z pera Richarda Baxtera. Zde vedle apelů na náležitou svědomitost při práci čteme také: „*Nechť doba vašeho spánku je pouze taková, jakou vyžaduje vaše zdraví; neboť drahocenný čas není určen k maření zbytečnou leností.*“²⁶⁵

Propagátory krátkého spánku byli zejména v americkém prostředí slavní vynálezci a podnikatelé, kteří šířili ideje píle a sebedisciplíny mezi běžné obyvatelstvo v populárních příručkách či v médiích, a to často skrze svůj vlastní obraz coby těch, kteří se vlastním úsilím, zahrnujícím i nedostatek spánku, dostali až na vrchol a vytvořili velké

²⁶² Tamtéž, s. 198-199, 207.

²⁶³ ARENDT, Hannah. *Vita activa*, s. 141.

²⁶⁴ WEBER, Max; HAVELKA, Miloš (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*, s. 213.

²⁶⁵ THOMPSON, E. P. *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, s. 88.

dílo. Rady, abychom nemarnili svůj život spánkem, tak udílel třeba americký Otec zakladatel Benjamin Franklin v pravidelně vydávaném *Poor Richard Almanach* (Kalendář chudého Richarda). Asi nejvíce však pro „zahrnutí nespavosti do hegemonického rámce“ ve své době udělal Thomas Alva Edison, mimo jiné vynálezce žárovky, tedy věci, která zásadním způsobem zajišťuje chod ekonomiky v modu 24/7. O pracovních maratonech Edisona a jeho kolegů kolovala řada historek, jejichž poselství o tom, že není třeba spát více než zhruba čtyři hodiny denně, sloužilo i jako příklad pro mládež. Konkrétně tedy pro mladé chlapce, upřesňuje Alan Derickson, neboť dívkám byly v první polovině 20. století udílány rady opačné. „Klíčem k ženskému úspěchu zůstával fyzický vzhled atraktivní pro úspěšného mužského partnera“ – a pro ten se dostatek spánku doporučoval jako nezbytný.²⁶⁶

Derickson pak podává užitečný popis dalšího vývoje ve 20. století, když poznamenává, že s triumfalismem po druhé světové válce přišlo alespoň ve Spojených státech určité uvolnění. To shrnul v jedné z pasáží knihy *Organizační člověk* (1956) William Whyte, když o tehdejších podnicích psal, že „vidí, že modelem má být plný člověk. Nepotřebují tvrdého dřívce, ale muže, který je tak odpočatý a uvolněný [...], že lidské vztahy zvládá s nadhledem a porozuměním.“²⁶⁷ Období uvolnění spánkové disciplíny však netrvalo dlouho. Od sedmdesátých let se zintenzivnila globální ekonomická konkurence a zejména zprávy o „fenomenální přepracovanosti v japonské korporátní kultuře“ pro mnohé znamenaly, že se spánek „opět stal luxusem, jež si museli ti, kdo zamýšleli v globálním boji zvítězit, co nejvíce odpírat“.²⁶⁸ Toto nastavení trvá až do současnosti, kdy nejenže spíme v průměru méně než předchozí generace, což může být vedle rozšíření představeného diskurzu dáno také nižší fyzickou námahou v profesích postindustriální ekonomiky, ale spíme také jinak. Jonathan Carry v tomto ohledu zmiňuje výzkumy, které ukazují, jak strmě „narůstá počet lidí, kteří se jednou nebo vícekrát za noc probudí, aby si přečetli příchozí zprávy“. Současný spánek tak podle Carryho připomíná „režim spánku“, který známe z našich počítačů a který znamená, že přístroj není vypnut zcela, ale jen „napůl, aby byl připraven kdykoliv začít fungovat“. Dnes tak „už nikdy nic

²⁶⁶ DERICKSON, Alan. Spánek je pro baby: Mužská elita jako ideál bdělosti. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu: Biopolitika spánku a bdění*. Brno: Host, 2021, s. 184-185, 187-193, 203.

²⁶⁷ Citováno tamtéž, s. 204.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 205.

skutečně vypnuto není a skutečný odpočinek nikdy nepřichází".²⁶⁹ Takovýto vývoj lze pozorovat se znepokojením zvláště „v postfordistické společnosti nehmotné práce“, v níž jsme stále dostupní ke komunikaci a v níž tak „pracovní doba splývá s bdělostí jako takovou“. V takovéto společnosti spánek získává „novou hodnotu jediného času, kdy se nepracuje“.²⁷⁰

Vidíme tedy, že ve zrychleném prostředí poháněném vysoce konkurenční logikou je obtížnější dosáhnout kvalitního odpočinku skrze spánek. Problematickou charakteristikou současnosti je ovšem také to, že se soupeřivá logika přesouvá z oblasti alokace bohatství také do oblasti získávání kontaktů, příležitostí či uznání. Jak konstatuje Rosa, stání na místě v akcelerovaném konkurenčním prostředí vlastně není stáním na místě, ale způsobuje propad společenským žebříčkem, a to ať už jde o vydělávání peněz, vzdělávání, či sledování módních trendů.²⁷¹ Zmíněné šíření konkurenční logiky i do primárně neekonomických oblastí pak má za následek, že i v těchto oblastech musíme trávit čas snahou dostat zvyšujícím se standardům. A pokud jej takto netrávíme, dostavuje se stres z pocitu selhání. Wajcmanová zmiňuje například ideál intenzivního rodičovství, typický pro společnosti, kde rodiče mívají pouze jedno či dvě děti, jež se tak stávají středem pozornosti. Podle jednoho průzkumu má skoro polovina amerických rodičů pocit, že se svými dětmi tráví málo času, a to i přesto, že reálně se čas, který rodiče s dětmi tráví, za poslední desítky let nesnížil, ale naopak v průměru lehce zvýšil.²⁷² I k udržení sociálního kapitálu je dnes potřeba větší aktivita než dříve, vezmeme-li v úvahu třeba to, o kolik více vychází nových (pop)kulturních produktů, o kterých chceme mít povědomí při hovoru s přáteli, abychom se necítili vyloučení. Jak jsme již naznačili v kapitole o pojmu úzkosti v souvislosti s vytvářením „subjektů viny“, Rosa si v kontextu snahy dostat určitým společenským standardům všimá zajímavé jazykové změny, a to označování i volnočasových aktivit jako povinných. Častěji než dříve si říkáme: „*Musím*

²⁶⁹ CRARY, Jonathan. 24/7: Pozdní kapitalismus a konce spánku. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu*, s. 51, 53.

²⁷⁰ PENZIN, Alexej. Rex Exsomnis: Spánek a subjektivita v kapitalistické modernitě. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu*, s. 33.

²⁷¹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 155.

²⁷² WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 67-69.

si přečíst dnešní noviny“, „*Musím jít do fitness centra“*, „*Musím se dnes potkat s přáteli.*“²⁷³

Ukazuje se tak, že k fungování kapitalistického systému je zapotřebí již jen samotná snaha stíhat ty rychlejší a udržet tempo; náboženská etika přestala být nezbytnou. To viděl dokonce už Weber, když psal, že v institucích počátku 20. století je možné chápat „ducha“ kapitalismu již jen „*jako čistý produkt přizpůsobování*“. Existence kapitalistického řádu již „*nevyžaduje schvalování od nějakých náboženských mocností*“. Odpojení kapitalismu od původního náboženského impulsu chápe Weber jako projev „*doby, v níž se moderní kapitalismus emancipoval od svých dřívějších opor poté, co zvítězil*“. Není-li však „smyslem“ neúnavného shonu spása duše, ptá se Weber, co jím je? Na to by podle Webera jeho smyšlení respondenti pravděpodobně odpověděli, že „starost o děti a vnuky“ nebo jednodušeji to, že se jim obchod a práce staly „pro život nepostradatelnými“.²⁷⁴

Ztratil-li se tedy náboženský horizont uzavření, jímž byla spása na „onom světě“ poté, co se „zalíbíme Bohu“ svým jednáním na „tomto světě“, musela sekulární modernita podle Rosy nabídnout alternativní řešení problému motivace. První spíše únikovou alternativou je nihilismus, kdy ten, kdo chápe život a svět jako bezcenné, nakonec nemá co ztratit. Druhou alternativou je deindividualizace jednotlivce, kdy nám smysl dodá to, že se chápeme jako článek nějakého kolektivního řetězce, čímž překleneme mezeru mezi časem lidského života a časem světa. Třetí možností pak je možnost stát se „nesmrtelným“ skrze své „dílo“, ať už by šlo o dílo umělecké, vědecké, či politické. Ve skutečnosti však, tvrdí Rosa, není v moderní kultuře hegemickou žádná z těchto alternativ, ale alternativa čtvrtá, a to zrychlené užívání si příležitostí, které svět nabízí.²⁷⁵ V sekulární společnosti tak má primát náhražka, kterou je ocenění shonu pro shon sám, kdy si společnost považuje těch, kdo žijí hektické, „naplněné“ životy.²⁷⁶

Výraz „naplnění“ však nechápejme pouze v „objektivně-quantitativním“ smyslu jako plný díář, ale také ve smyslu „subjektivně-kvalitativním“ coby pocit souladu jedince s jeho činnostmi, kdy říkáme, že se člověk v práci či nějaké jiné aktivitě „našel“. Jeden ze současných pozorovatelných trendů jsme již v minulé kapitole označili termínem

²⁷³ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 135.

²⁷⁴ WEBER, Max; HAVELKA, Miloš (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*, s. 215-217.

²⁷⁵ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 181.

²⁷⁶ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 72, 83.

„psychologizace práce“, který poukazuje na to, jak společnost klade důraz nejen na to, aby pracovník svou práci dobře vykonal, ale aby se s ní také v pozitivním psychologickém smyslu ztotožnil. Dalo by se říci, že jde v jistém smyslu o návrat myšlenky „povolání“. Ta je však sekularizována, resp. psychologizována. Zásadní rozdíl mezi raně protestantskou a současnou ideou „povolání“ je v tom, že v Lutherově pojetí nás povolal Bůh, takže člověk bezpodmínečně přijal situaci, která mu byla „dána“²⁷⁷, kdežto v současnosti nás „povolává“ vlastní Já, takže typickým není přijetí situace, ale naopak soustavné hledání souladu práce s vlastní autenticitou. Můžeme tak uzavřít, že to, co je v současném „postmoderním“ kapitalismu ceněno, není „workoholismus“ (objektivně-kvantitativní naplnění), ale „pracovní angažovanost“ (subjektivně-kvalitativní naplnění).²⁷⁸ Je však individuální snaha „nalézt se“ v práci řešením našeho úsilí odpoutat se od tlaků společenského zrychlení ve sféře práce? Nebo existují i další alternativy? Na tyto otázky se pokusíme zodpovědět v další podkapitole.

4.4 Individuální způsoby rezistence vůči systémovým časovým tlakům

Dosažení stavu pracovní angažovanosti může být jednotlivci účinným nástrojem pro to, jak se vypořádat se zvýšeným pracovním tempem v konkurenčním prostředí. Ztotožní-li se pracovník v pozitivním slova smyslu se svým „povoláním“, nepodléhá tak snadno stresu ani při vysoké pracovní zátěži. Zavedení metod pozitivní psychologie do pracovního prostředí je tedy jedním ze způsobů, jak skrze vytváření nového typu pracovníků udržet systém v chodu i za podmínek společenského zrychlení. Problémem je, že dosažení stavu pracovní angažovanosti je pro mnoho pracovníků obtížné. Snažíme-li se aktivně hledat v práci subjektivně-kvalitativní naplnění, ale nepodaří se nám to, je

²⁷⁷ WEBER, Max; HAVELKA, Miloš (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*, s. 236.

²⁷⁸ Toon W. Taris, Ilona van Beeková a Wilmar B. Schaufeli chápou workoholismus jako spíše negativní typ vysokého pracovního nasazení, který je charakteristický až kompulzivním jednáním (vnitřní identifikace je s prací jako takovou, nikoli s obsahem konkrétní činnosti), pocitem přepracovanosti a malým množstvím času na volnočasové aktivity. Naproti tomu pracovní angažovanost je jevem pozitivním ve smyslu spokojenosti a dobrých pracovních výsledků pracovníka, který je energický, oddaný a ponořený do práce, s jejímž konkrétním obsahem se též vnitřně identifikuje. TARIS, Toon W.; VAN BEEK, Ilona; SCHAUFELI, Wilmar B. The Motivational Make-Up of Workaholism and Work Engagement: A Longitudinal Study on Need Satisfaction, Motivation, and Heavy Work Investment. *Frontiers in Psychology*. 2020, Vol. 11, s. 2-4.

zde navíc větší riziko vyhoření než při prostém, „objektivním“ workoholismu. Jak totiž uvádějí Sighard Neckel a Greta Wagnerová, přepracování a přetížení samy o sobě k vyhoření zpravidla nestačí. Často je nutným faktorem kontext určitého normativního očekávání, s nímž je přepracování spjato. Lidé trpící syndromem vyhoření chtějí, aby jejich profesní aktivita byla naplněna smyslem, avšak cenou za toto hledání smyslu může být sebe-vykořisťování a vyčerpání,²⁷⁹ přičemž například podle německých studií jsou syndromem vyhoření zvláště ohroženi pracovníci ve vzdělávání a v oblasti sociální péče.²⁸⁰ Končí-li „hledání naplnění“ vyhořením, je pravděpodobné, že nastoupí druhý nástroj určený ke stíhání společenského zrychlení: psychofarmaka.

Alternativní technikou určenou ke zvládnutí stresu a úzkosti mimo jiné i v pracovním procesu je tzv. mindfulness, buddhismem inspirovaný mentální trénink kladoucí důraz na „neodsuzující všímavost“ a „zaměření se na přítomný okamžik“. Technika mindfulness tak směřuje na zlepšení našeho soustředění a zbavení se tíhy minulosti a strachů z budoucnosti sídlících v naší mysli.²⁸¹ Mindfulness nám umožňuje zaměřit se na naše současné problémy, nicméně odpoutaně od emočního posuzování a stresu s těmito problémy spojeného. Bez negativních subjektivních konotací v naší mysli tak můžeme i problémy přetavit v podnět k inovaci. Neckel a Wagnerová citují ukázkou z publikace příznačně nazvané *Buddha@Work* (Buddha v práci): „*Vynaložte svou energii na změny a řešení. Nesetrvávejte na mrtvém bodě se starými schématy a zvyklostmi. [...] Nebědujte nad tím, jak se věci mají. Čím dříve budete schopni přijmout svou skutečnou situaci, tím dříve se z ní budete moci vymanit.*“²⁸² Na první pohled možná paradoxní rada nás nabádá k činorodosti a změnám, ovšem zapovídá kritické zhodnocení naší situace. Budeme-li prostě jednat, dosáhneme harmonie snáze, než kdybychom nejprve kriticky rozebírali situaci, z níž vycházíme, řekli bychom v duchu mindfulness.

²⁷⁹ NECKEL, Sighard; WAGNER, Greta. Exhaustion as a Sign of the Present, s. 289, 286. Spolu s Rosou k tomu doplňme, že je zde třeba rozlišovat mezi socio-ekonomickými skupinami. Zvnitřnění časové tísně a sebe-vykořisťování je typičtější pro kvalifikované duševně pracující jedince, zatímco u hůře placených manuálních pracovníků bývá zdroj nátlaku často stále ještě vnější, zpravidla vedoucí pracovník. ROSA, Hartmut. De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze, s. 30.

²⁸⁰ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 236.

²⁸¹ PURSER, Ronald. The Mindfulness Conspiracy. *The Guardian*. 14. 6. 2019. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/jun/14/the-mindfulness-conspiracy-capitalist-spirituality> (přístup 22. 5. 2021).

²⁸² NECKEL, Sighard; WAGNER, Greta. Exhaustion as a Sign of the Present, s. 299.

Neckel a Wagnerová vyzdvihují dva zásadní nedostatky tohoto přístupu. Zaprvé je tento „buddhistický duch kapitalismu“ opět příliš individualistickým řešením problémů, jež mají společenský charakter. Zadruhé jde o vysilující kombinaci, kdy se máme přizpůsobit soutěživým podmínkám systému, ale zároveň zůstat co nejvíce autentickými.²⁸³ Podobně podle Ronalda Pursera může být mindfulness užitečnou doprovodnou technikou zvládnání stresu, nicméně ten nelze depolitizovat. Problém s naší pozorností nelze vyřešit pouze jejím soustředěným tréninkem. Je nutno také diskutovat o tom, jak je naše pozornost zpeněžována a manipulována korporacemi typu *Google*, *Facebook*, *Twitter* či *Apple*. Příčiny našeho stresu a úzkostí neleží pouze v naší mysli, aby se jich šlo zbavit čistě mentálními praktikami. Leží i ve společnosti, a proto musí jejich řešení být také kolektivní.²⁸⁴

Podobně jako na mindfulness se můžeme zaměřit na praktiky, jež Ericksonová a Mazmanianová zařazují pod pojem „časové rebelství“. „Časové rebelství“ je svého druhu únikem, kdy lidé přestanou alespoň částečně akceptovat dominantní časovou logiku ve společnosti a pokouší se řídit spíše svým vnitřním (biologickým) tempem. Může jít o jednotlivce, kteří se rozhodnou neotevírat o víkendech či po večerech emailovou schránku, nebo o koordinovanější akce, například tu s názvem „Bored and Brilliant“ („Nudící se a geniální“), již zorganizovala jedna newyorská rozhlasová stanice a která zahrnovala týden plný výzev, jež měly posluchačům pomoci odpoutat se od mobilních telefonů a začít myslet kreativně. Doplněk aplikace „Moment“ (verze „Family“) zase monitoruje čas strávený na mobilních přístrojích u jednotlivých členů rodiny, čímž umožňuje lépe dohodnout limity trávení času u mobilních obrazovek.²⁸⁵ I proti časovému rebelství lze však vznést několik námitek, jakkoli jde oproti mindfulness o krok správným směrem v tom smyslu, že neakceptuje danou situaci. Na druhou stranu může časové rebelství vyústit v nátlakovou formu, kdy se sami dostáváme pod tlak právě říkáním si, že nesmíme být pod tlakem.²⁸⁶ Má-li navíc časové rebelství podobu mobilních aplikací, pak je poněkud paradoxní, když se čas strávený s určitou technologií snažíme

²⁸³ Tamtéž, s. 300-301.

²⁸⁴ PURSER, Ronald. *The Mindfulness Conspiracy*.

²⁸⁵ ERICKSON, Ingrid; MAZMANIAN, Melissa. *Bending Time to a New End*, s. 158-159.

²⁸⁶ BRÖCKLING, Ulrich. *Rechargeable Man in a Hamster Wheel World: Contours of a Trendsetting Illness*. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, s. 225.

omezit pomocí této technologie samotné. V neposlední řadě jde opět o převážně individualistické řešení situace, nikoli o snahu destabilizovat a proměnit dominantní časovou logiku. Podle Ericksonové a Mazmanianové výše uvedené praktiky posilují dominantní časovou logiku tím, že nepřímou tvrdí, že proti ní neexistuje jiný nástroj než únik, a to ještě chvilkový, například víkendový.²⁸⁷ Ve vztahu k moderním technologiím navíc není únik vhodnou variantou také proto, že internet, mobilní technologie či sociální sítě jsou důležitými nástroji pro současný život a odstřížením se od nich bychom jejich výhody přenechali právě těm, kdo současnou „společnost úzkosti“ pohánějí dál. Namísto časového rebelství proto Ericksonová a Mazmanianová doporučují taktiky „časového podnikání“, které dominantní časovou logiku kreativně transformují a posouvají, spíše než že by z ní unikaly.²⁸⁸ I v případě „časového podnikání“ však jde o strategie a taktiky jednotlivců či malých skupin. My se nyní zaměříme spíše na možnosti širší kolektivní proměny dominantní časové logiky či na ni napojeného digitálního prostředí, neboť právě celospolečenské zaměření může být pro zvládnutí boje se současnými úzkostmi v dlouhodobém horizontu nejefektivnější.

4.5 Kolektivní způsoby rezistence vůči systémovým časovým tlakům

V kolektivním smyslu můžeme hovořit o politizaci problematiky času a zrychlení. V abstraktní rovině píše například Robert Hassan o „času jako o lidském právu“, které je podle něj lidem systematicky upíráno mocným a stále více autonomním ekonomickým systémem.²⁸⁹ Z této kritiky můžeme odvodit dva způsoby politizace času v kontextu práce, dva způsoby, jak čelit tlakům ekonomického systému na „čas, na který máme právo“. Zaprvé budeme hovořit o omezení ekonomického systému zavedením konkrétních „časových“ práv do lidskoprávních katalogů či běžných zákonů. Nejčastěji zřejmě půjde o „právo na odpočinek a volný čas“ a o omezení délky pracovní doby. Zadruhé zmíníme radikálnější transformaci ekonomického systému samotného tak, že přestane vyvíjet takový časový tlak na jednotlivce a společnost jako celek. Zde by konkrétně mohlo jít o zavedení garantovaného nepodmíněného základního příjmu.

²⁸⁷ ERICKSON, Ingrid; MAZMANIAN, Melissa. *Bending Time to a New End*, s. 160.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 161, 154.

²⁸⁹ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 153.

Oběma možnostem je každopádně společné to, že pro jejich úspěch je nutné kolektivní politické jednání, což je posun oproti výše popsaným individuálním strategiím.

Oba základní kolektivní způsoby boje s časovými tlaky systému mají kořeny v kritice kapitalismu 19. století, kdy byly více než dvanáctihodinové směny a dětská práce na denním pořádku. I zde je však vhodné rozlišit kritiku pragmatickou, která říká, že vyčerpaný pracovní je neefektivní pracovník, a proto se zaměstnavateli vyplatí zkrátit pracovní dobu, a kritiku radikálnější, cílící i na samotnou „kapitalistickou etiku“ té doby, jež až zposvátněla práci a mimo pracovní dobu naopak u dělníků prosazovala střídmost. Jak ukazuje socialistický novinář (a Marxův zeť) Paul Lafargue ve svém známém spisku *Právo na lenost* (1880), právě pomýlená vášeň pro práci „proměnila osvobozující stroje v prostředky k zotročení člověka“. Namísto toho, aby dělníci s pomocí strojů prodloužili svůj volný čas, zvyšují své pracovní úsilí, jako by se snažili strojům konkurovat, a napomáhají tak nadprodukcí, jež vede k hospodářským krizím, není-li vyřešena (dobyvačným) nalezením nových odbytišť pro zboží.²⁹⁰ Jinými slovy říká, že bez ideologické změny nepovede automatizace práce, tedy technologické zrychlení, ke zpomalení životního tempa. Proletariát podle Lafargua zposvátnění práce přejímá, a tak bude velmi složitým úkolem přesvědčit dělníky, že se práce může stát „pouhým dochucovadlem k potěšení zahálky, prospěšným cvičením pro lidský organismus a vášní užitečnou společenskému organismu jen tehdy, když bude moudře regulována a omezena na maximálně tři hodiny denně“. Lafargue se v marxistických intencích staví na stranu hlasů volajících po radikální proměně systému, když kritizuje buržoazní revoluce s jejich novými „právy člověka“ za to, že takového posunu k omezení pracovní doby nebyly schopny, ba naopak. „Osvobodily dělníky z područí církve, jen aby mohli být lépe ujařmeni prací“, přičemž za „starého režimu“ zde naopak bylo velké množství církevních svátků, což garantovalo pracovníkům odpočinek.²⁹¹

Koncem 19. století již vedle socialistů kritizovala nedostatečně regulovaný kapitalismus také katolická církev, v níž se rozvíjela tzv. sociální nauka církve, jejímž průkopnickým dokumentem byla encyklika papeže Lva XIII. *Rerum Novarum* (1891). Postupně se přidávaly také další křesťanské církve. Socialistické vlivy i katolická tradice se pak

²⁹⁰ LAFARGUE, Paul. The Right To Be Lazy. *marxists.org*. 13. 11. 2003. Dostupné na: <https://www.marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/> (přístup 26. 5. 2021).

²⁹¹ Tamtéž.

v prvních dekádách 20. století v různé míře a kombinacích promítly například do právních řádů latinskoamerických států, kde můžeme vidět první pokusy o začlenění „časových práv“ do ústav. Vzorem pro ústavní úpravu sociálních práv byla mexická ústava z roku 1917 (tato spíše socialistická a omezující vliv církve), která přímo v dokumentu nejvyšší právní síly zakotvila osmihodinovou pracovní dobu či povinný den volna. Na mezinárodní úrovni byla klíčovým dokumentem Versailleská smlouva (1919), jež založila Mezinárodní organizaci práce (ILO).²⁹² Po druhé světové válce je známým lidskoprávním milníkem Všeobecná deklarace lidských práv (1948), která v článku 24 alespoň deklarativně přiznává každému „právo na odpočinek a na zotavení, zejména také na rozumné vymezení pracovních hodin a na pravidelnou placenou dovolenou“. Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966) pak odpočinek a rozumné vymezení pracovních hodin vymezuje jako součást práva na spravedlivé a uspokojivé pracovní podmínky. Obdobně činí Listina základních práv EU (2012), která denní a týdenní odpočinek a každoroční placenou dovolenou zmiňuje v článku 31 o slušných a spravedlivých pracovních podmínkách. S ohledem na volný čas lze zmínit i Úmluvu o právech dítěte (1989), v níž smluvní strany v článku 31 uznávají „právo dítěte na odpočinek a volný čas, na účast ve hře a oddechové činnosti odpovídající jeho věku, jakož i na svobodnou účast v kulturním životě a umělecké činnosti“.²⁹³

V průběhu 20. století se současné standardy ochrannářského zákonodárství a regulace pracovní doby staly pevnou součástí právních řádů vyspělých zemí. Zmíníme-li se příkladmo o současné české úpravě, je regulace pracovní doby upravena obecně především v zákoníku práce, přičemž jde z velké části o implementaci evropského práva.²⁹⁴ Pokud jde o rovnu ústavního pořádku, tak regulaci pracovní doby můžeme odvodit z článku 28 Listiny základních práv a svobod, jež přiznává zaměstnancům

²⁹² RICHARDS, David L.; CARBONETTI, Benjamin C. Worth What We Decide: A Defense of the Right to Leisure. *The International Journal of Human Rights*. 2013, Vol. 17, No. 3, s. 341-342. Kromě zohlednění ideového vývoje šlo ve Versailleské smlouvě také o otázku míru, který může trvat, jen je-li založen na sociální spravedlnosti. Část XIII. smlouvy je uvozena konstatováním, že „*platné pracovní podmínky jsou pro velký počet osob spojeny s nespravedlností, bídou a strádáním, které působí takovou nespokojenost, jež vede k ohrožení obecného míru a souznění ve světě*“. Tamtéž, s. 341.

²⁹³ Tamtéž, s. 329-330.

²⁹⁴ Evropským standardem, který musí členské státy EU alespoň v jím stanovené míře zakotvit do svého právního řádu, je směrnice Evropského parlamentu a Rady 2003/88/ES, o některých aspektech úpravy pracovní doby.

„právo na spravedlivou odměnu za práci a na uspokojivé pracovní podmínky“, nicméně výslovná zmínka o „právu na odpočinek“ zde chybí.²⁹⁵ A to i na rozdíl od československé socialistické ústavy z roku 1960, která v článku 22 stanovila, že „všichni pracující mají právo na odpočinek po vykonané práci“, přičemž toto právo mělo být „zajištěno zákonnou úpravou pracovní doby a placené dovolené i péčí státu a společenských organizací o nejlepší využití volného času pracujících k jejich zotavení a pro jejich kulturní život“.²⁹⁶ Realitu socialistického Československa si nicméně nelze představovat jako realizaci Lafargueovy vize, neboť i pro komunistický režim byla typická adorace práce, zejména té manuální. Článek 19 odst. 2 Ústavy z roku 1960 ostatně stanovil, že „práce ve prospěch celku“ je „přední povinností [...] každého občana“.²⁹⁷ Kritici normalizační pracovní mentality si navíc navzdory režimním proklamacím o důležitosti práce všimli specifického druhu odcizení, které se zdá být opačným extrémem oproti současné „psychologizaci práce“. „V definici, kterou poskytuje ‚reálný socialismus‘, je ‚pocitivá práce‘ především otročina většiny, v ničem neohrožující vládu průměru, pověřeného kontrolou nad tím, aby tuhle ‚pocitivou práci‘ nikde nic nepřesáhlo, nepřerostlo. [...] Každý, kdo prostě nemůže jinak než hledat v práci možnost seberealizace, je anomálií v systému, který není na tohle zařízený,“ píše exilový novinář Antonín J. Liehm ve své eseji z roku 1979.²⁹⁸

Vrátíme-li se však do současnosti, mohli bychom s ohledem na probírané trendy související s fenoménem společenského zrychlení diskutovat o tom, zdali „právo na odpočinek“ výslovně v Listině základních práv a svobod neuvést. Argumentem pro výslovné zařazení může být to, že právo na odpočinek je jedním z těch lidských práv, které lze dobře ospravedlnit jejich odvozením od základních lidských potřeb. Potřeba odpočinku vychází přímo z biologické konstituce člověka a je tak potřebou univerzální a zároveň základní v kategorickém smyslu, kdy je nezbytnou jako „*minimální podmínka*

²⁹⁵ Usnesení č. 2/1993 Sb. předsednictva České národní rady o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součástí ústavního pořádku České republiky.

²⁹⁶ Ústavní zákon č. 100/1960 Sb.: Ústava Československé socialistické republiky.

²⁹⁷ Tento článek byl realizován například vládním nařízením č. 121/1970, kde byla zakotvena povinnost občanů hlásit se o práci u Okresních národních výborů poté, co ukončí studium nebo předchozí pracovní poměr. Více k pracovní povinnosti HAVELKOVÁ, Barbara. Pracovní právo. In: BOBEK, Michal; MOLEK, Pavel; ŠIMÍČEK, Vojtěch (eds). *Komunistické právo v Československu: kapitoly z dějin bezpráví*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2009, s. 494-498.

²⁹⁸ LIEHM, A. J. *Názory tak řečeného Dalimila*. Praha: Dokořán, 2014, s. 231-232.

pro snesitelný lidský život“. Svým objektivním charakterem by se tak potřeba odpočinku lišila také od subjektivní touhy po odpočinku či zájmu na něm.²⁹⁹ S ohledem na univerzalitu práva na odpočinek bychom se pak dále mohli ptát, zdali bychom jej vlastně měli přiřazovat ke kategorii práv na uspokojivé pracovní podmínky, kdy jde o práva, která přísluší v dnešním článku 28 Listiny základních práv a svobod pouze zaměstnancům.

Další právní způsoby, s jejichž pomocí se lze potýkat se současnými novými problémy v oblasti „pracovního času“, můžeme vidět na úrovni Evropské unie či jiných evropských států. V souvislosti s rozvojem digitálních technologií v pracovním prostředí je zajímavý koncept „práva se odpojit“. Mimo jiné v reakci na rozmach práce z domova během pandemie onemocnění covid-19, jenž ještě zesílil setření rozdílu mezi prací a volným časem, přijal Evropský parlament s ohledem na zprávu svého Výboru pro zaměstnanost a sociální věci usnesení vyzývající k zakotvení práva odpoutat se mimo pracovní dobu od práce. Pokud by byla podle návrhu Evropského parlamentu přijata směrnice, měli by všichni zaměstnanci jak v soukromé, tak veřejné sféře právo nevykonávat pracovní úkoly (včetně pracovní komunikace) prostřednictvím digitálních nástrojů mimo pracovní dobu, přičemž zaměstnavatelé by nemohli zaměstnance za „odpojení se“ nijak penalizovat či diskriminovat.³⁰⁰ Přesně toto zajištění nemožnosti zaměstnavatele penalizovat zaměstnance za odpojení se od komunikačních zařízení po pracovní době je příkladem důležité výhody právní úpravy jakožto kolektivního nástroje oproti individuálním taktikám „časového rebelství“.

K „právu se odpojit“ přistupují v částečném rozsahu evropské státy i samostatně. Jak ukazuje Michaela Prucková, například ve Francii platí povinnost zaměstnavatelů zavést mechanismy vedoucí k dodržování soukromí a volna zaměstnanců zatím pro zaměstnavatele s padesáti a více zaměstnanci. V Německu zase v roce 2016 tamní

²⁹⁹ Teoretický a pojmový aparát o základních potřebách zde přejímáme z HAPLA, Martin. Lidská práva a základní potřeby. *Právník*. 2018, roč. 157, č. 1, s. 33-34.

³⁰⁰ Usnesení Evropského parlamentu ze dne 21. ledna 2021 obsahující doporučení Komisi k právu odpojit se (2019/2181(INL)). *Evropský parlament*. 21. 1. 2021. Dostupné na: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0021_CS.html (přístup 27. 5. 2021). Dále také PRUCKOVÁ, Michaela. Právo se odpojit: nové základní právo by mělo umožnit zaměstnancům odpoutat se od práce ve volném čase. *Právo21*. 1. 3. 2021. Dostupné na: <https://pravo21.cz/pravo/pravo-se-odpojit-nove-zakladni-pravo-by-melo-umoznit-zamestnancum-odpoutat-se-od-prace-ve-volnem-case> (přístup 27. 5. 2021).

ministerstvo práce a sociálních věcí vydalo příručku *Práce 4.0* obsahující doporučení pro zaměstnavatele v dnešní digitální době. Řada německých zaměstnavatelů již prvky práva odpojit se využívá, například v pracovní smlouvě s automobilkou BMW si můžete určit čas, po který nebudete k zastížení. Dílčí úpravy existují třeba ještě ve Španělsku či Itálii³⁰¹ nebo nově v Belgii, Portugalsku a na Slovensku.³⁰²

Jsou-li nicméně právo na odpočinek a volný čas definovány tak, že se jimi míní odpočinek či volný čas „po práci“, a jde-li o práva zaměstnanecká, netransformují ještě společnost tak, že by v ní práce za mzdu přestala být jejím středobodem, což je podle radikálnějších kritiků jejich limitem. Moderní západní společnosti jsou charakteristické tím, že „pracovní čas“ je časem určujícím i pro čas, který trávíme v ostatních oblastech života. Spolu s průmyslovou revolucí a organizovanou tovární výrobou došlo k postupnému vzniku standardního „pracovního dne“, jehož struktura byla v režii výrobců (vlastníků výrobních prostředků), kteří tak podřídili ostatní společenské časovosti té ekonomické/pracovní. Díky svému primátu v časové oblasti se tak práce za mzdu v moderní době stala rovněž konstitutivní pro identitu jednotlivce jako takovou.³⁰³ Máme zde tedy dualitu práce/volný čas, kdy je volný čas definován pouze negativně jako „čas mimo práci“. Jelikož navíc význam pojmu „práce“ v historii kapitalistické modernity vykrytalizoval do „obstarávání peněz pro obživu“, jsme do široké kategorie „čas mimo práci“ zvyklí radit nejen večer s přáteli v hospodě, ale i tak náročné činnosti jako starost o potomky nebo obecně o osoby blízké.

Pokud by naším cílem mělo být nikoli jen omezení množství „pracovního času“, ale vůbec to, aby práce za mzdu přestala být středobodem naší organizace času, a tím pádem i naší identity, zkrácení pracovní doby či výslovná konstitucionalizace „práva na odpočinek“ se nejeví jako zcela dostačující nástroje. Je třeba zásadnější proměny systému. Tu by mohlo přinést například zavedení nepodmíněného základního příjmu,

³⁰¹ Tamtéž.

³⁰² MATEI, Adrienne. Portugal Banned Bosses from Texting Employees after Work. Could It Happen in the US? *The Guardian*. 15. 11. 2021. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/nov/15/portugal-boss-texts-work-us-employment> (přístup 16. 5. 2022).

³⁰³ ADERALDO, Carlos Victor Leal; DE AQUINO, Cassio Adriano Braz; SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. Acceleration, Social Time, and Consumer Culture: Notes on (Im)possibilities in the Field of Human Experiences. *Cadernos EBAPE.BR*. 2020, Vol. 18, No. 2, s. 366, 368.

tedy mechanismu, kdy stát garantuje každému občanovi určitý příjem, který není navázán na práci. Nepodmíněný základní příjem by byl schopný vnést do našich životů „časovou autonomii“ a vedl by k „odpojení se od tlaků kapitalismu“.³⁰⁴ Jak argumentují zastánci nepodmíněného základního příjmu Nick Srnicek a Alex Williams, flexibilita je dnes často spojena s prekarizací a nejistotou, jakkoli původně vzešel apel na flexibilnější pracovní dobu i od dělníků nespokojených s „omezující setrvalostí“ tradičního fordistického pracovního prostředí. Se zavedením nepodmíněného příjmu by se ovšem z prekarizované nejistoty stala kýžená dobrovolná flexibilita. Navíc by odpojením práce od mzdy došlo snadněji k uznání toho, že péče je také práce, a tím pádem i k proměně dělby práce mezi muži a ženami³⁰⁵, jež stále o osoby blízké pečují častěji než muži. Konečně by se proměnil i vztah lidí k práci samotné. Jak uvádí Rosa, práce je jedním ze základních vztahů rezonance mezi člověkem a světem, při němž se vzájemně se světem utváříme. Prodejem své práce za mzdu však může snadno dojít k proměně vztahu rezonance na vztah odcizení, jelikož vztah příjemce mzdy k práci je převážně instrumentální.³⁰⁶

Není zde prostor pro ekonomickou analýzu nepodmíněného příjmu, při níž bychom mohli narazit na některá úskalí jeho zavedení, nicméně z pohledu sociologie času se jeho idea ukazuje jako důležitý kritický nástroj vůči současnému systému. Například podle Berardiho již práce za mzdu není nezbytností a mzda je tak pouhým mýtem, který drží pohromadě hrad, nemající již své základy. V podmínkách nedostatku lidé samozřejmě byli nuceni trávit svůj čas prací a směňovat jej za peníze, za něž si pak obstarali živobytí. Takovýto „režim nedostatku“ už ale podle Berardiho není nutný, neboť současný potenciál technologických inovací nás od práce za mzdu může osvobodit. Překážka pro přechod k post-nedostatkové ekonomice je tak především kulturně-ideologická.³⁰⁷ Zde vzpomeňme, jak již v roce 1930 předpovídal ekonom John Maynard Keynes, že v jemu

³⁰⁴ VOSTAL, Filip; GÉRYK, Jan. Chceme vlastně zpomalit? Sociolog Filip Vostal o našich čím dál rychlejších životech [rozhovor]. *Právo (Salon)*. 6. 8. 2020. Dostupné na: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/chceme-vlastne-zpomalit-sociolog-filip-vostal-o-nasich-cim-dal-rychlejsich-zivotech-40332877> (přístup 31. 5. 2021).

³⁰⁵ SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Vynalézání budoucnosti: Postkapitalismus a svět bez práce*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2020, s. 129-130.

³⁰⁶ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 235.

³⁰⁷ BERARDI, Franco „Bifo“. *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*. London: Verso, 2017, s. 184, 187-189.

blízké budoucnosti bude na uspokojení našich potřeb stačit pracovat tři hodiny denně.³⁰⁸ Nebo na to, jak s nástupem kybernetiky v padesátých a šedesátých letech 20. století počítaly některé analýzy ve vyspělém světě se zásadním rozšířením výrobních kapacit, které by vedlo k tzv. ekonomice dostatku, jež by měla potenciál uspokojit základní potřeby celé populace. K naplnění tohoto cíle scházelo podle některých autorů „jen“ rozpojit tradiční vazbu mezi prací a příjmem, což byla paradoxně hlavní brzda produktivity automatizovaného světa práce.³⁰⁹

V osvobození člověka od práce, a tedy od nutnosti, viděla Hannah Arendtová klíčový prvek marxismu. Podle ní lze říci, „že Marx svůj rozvrh nového řádu vytvořil podle modelu athénské demokracie s tím rozdílem, že v komunistické společnosti budou všichni obyvatelé svobodnými občany“.³¹⁰ Přesto je Arendtová k vizi plné automatizace práce skeptická, když tvrdí, že ani tato utopie by „nezměnila nic na světské marnosti procesu života, pouze by se pracovní síla vyčerpávala spotřebou a konzumováním“. Možnost, že se pracovní síla po jejím osvobození od soužení při obstarávání základní obživy uvolní pro „vyšší“ cíle, nepovažuje za příliš realistickou. Životní proces je již tak mechanizovaný, že by po osvobození od práce „pouze rychleji spotřebovával svět“.³¹¹ Jinými slovy, osvobození od práce za mzdu jako činnosti nevede k osvobození od „logiky práce“ jako určitého (sebe)stravujícího procesu. Podobně bychom mohli říci i pojmoslovím frankfurtské školy (zvláště Adorna a Horkheimera), že by možný únik z weberovské „železné klece kapitalismu“, která si „podmanila lidi během jejich pracovní doby“, nestačil, neboť dnes si je „v jejich volném čase podmaňuje kulturní

³⁰⁸ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 163.

³⁰⁹ The Triple Revolution. In: FROMM, Erich (ed.). *Socialist Humanism: An International Symposium*. Garden City: Doubleday, 1965, s. 408-409, 414. Manifest „The Triple Revolution“ tehdy podepsalo několik desítek amerických veřejných intelektuálů, mezi nimi například Gunnar Myrdal, Michal Harrington, Bayard Rustin či Irving Howe.

³¹⁰ ARENDT, Hannah. *Vita activa*, s. 166. V athénské demokracii spočívala svoboda občanů v jejich osvobození od nutnosti, neboť starost o jejich obživu spočívala v práci otroků. Rovnost mezi občany ve veřejné sféře obce (*polis*) tehdy předpokládala nerovnost v soukromé sféře domácnosti (*oikos*). Tamtéž, s. 44-45. Pokud by spočívala starost o nutnost na strojích, bylo by možné myšlenku rovnosti rozšířit na všechny obyvatele.

³¹¹ Tamtéž, s. 167-169.

průmysl“. Marxova volnočasová vize tvořivých živoucích osobností je v tomto pohledu nahrazena otupělými hltači nejnovějších filmů.³¹²

Tuto pozici Arendtové bychom mohli považovat za až příliš skeptickou. Společnost, v níž by byl zaveden nepodmíněný základní příjem, by nemusela být nutně hédonistickou společností bez práce. Jak píše Fromm, námitky proti garantovanému existenčnímu minimu či obdobným platbám se zakládají „*na mylném názoru o lidstvu vrozené lenosti*“. Nejde tedy o to, že by při garantovaném příjmu lidé nepracovali. Jeho zastánci spíše zdůrazňují, že by po jeho zavedení již těžko někdo mohl nutit druhé přijmout nedůstojné pracovní podmínky.³¹³ Lze se dokonce domnívat, že by se za podmínek nepodmíněného základního příjmu obstarala i obtížná a za současných podmínek méně placená práce. Taková nutnost vyvážet odpad či opravovat silnice by se s novou logikou práce mohla přeměrovat například na více komunitní úroveň (se všemi klady i zápory, které decentralizace těchto činností obnáší). Další rozvíjení úvah o nepodmíněném základním příjmu však již nyní ponechme stranou a navažme přeci jen na arendtovskou kritiku „zrychleného spotřebování světa“. V poslední části tedy probereme otázky zrychlení a konzumerismu.

4.6 Zrychlená spotřeba a nenarativní časovost

Vidíme tedy, že analýza společenského zrychlení jako klíčové složky modernity, kterou nám podávají Rosa a další, je v mnohém analýzou kapitalismu. Klíčovým pojmem definujícím kapitalistickou modernitu je podle Rosy „*dynamická stabilizace*“. Ta znamená, že moderní kapitalistické společnosti ze své systémové podstaty „*vyžadují růst, zrychlení a (přibývající) inovace, aby reprodukovaly své struktury a udržely institucionální status quo*“. Kapitalistické instituce tedy zvláště za podmínek globalizace nelze udržet pouhým uchováváním v neměnnosti, nutná je i růstová dynamika. Bez této dynamiky dochází ke krizím, kdy podniky ukončují výrobu a lidé ztrácejí zaměstnání, což vede ke snížení příjmů z daní a při existenci sociálního státu také k nárůstu státních

³¹² JEFFRIES, Stuart. *Grandhotel nad propastí: Životy myslitelů frankfurtské školy*. Brno: Host, 2022, s. 89.

³¹³ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 307.

výdajů. Vzniklé deficity veřejných financí pak mohou destabilizovat i politický systém.³¹⁴ Konkurenční dynamika a nutnost růstu vytváří tlak na zrychlení produkce. Proto kapitalismus vítá technologické zrychlení. Zrychlení produkce, tedy schopnost vyrobit za stejný čas jako dříve více výrobků, však nestačí. Hospodářské krize totiž mohou pramenit i z nadprodukce, a proto je třeba výrobky nejen vyrobit, ale také je mít kde prodat. V tomto ohledu se jako možnost nabízí expanze na nové trhy. Pokud se však tato vyčerpá či není možná, je nutné vytvořit tlak i na zrychlení distribuce a spotřeby.³¹⁵ Hrozba nadprodukce vedoucí k hospodářským krizím je tedy oddalována také přítomností spotřební kultury a reklamním průmyslem, jež tuto kulturu živí. K dynamické stabilizaci kapitalistické modernity je tedy nezbytné i zrychlení společenské změny v Rosově užším slova smyslu.

Jak z tohoto úvodního popisu dynamické stabilizace vyplývá, nezbytnými pomocníky udržení dynamiky kapitalismu jsou nástroje, které odbourávají překážky toku zboží a kapitálu. Identifikujme tři tyto nástroje. Prvním a zásadním je samozřejmě monetarizace, tedy převod co největšího množství transakcí a zhodnocení na peněžní formu. Jak ukázal již na přelomu 19. a 20. století sociolog Georg Simmel, peníze díky své abstraktnosti zjednodušují směnu a znatelně tak urychlují tempo moderního života a také vytvářejí nesrovnatelně více spojení mezi lidmi ve srovnání s předmoderním feudalismem.³¹⁶ A to ještě Simmel nebyl svědkem současného rozmachu bezhotovostního platebního styku. Byung-Chul Han k tomu přidává transparentnost jako klíčovou vlastnost peněz, kdy peníze „*činí vše srovnatelné se vším, eliminují veškerou nesouměřitelnost*“. A právě tam, kde je odbourána veškerá negativita a kde „*stejně odpovídá na stejné*“, dosahuje komunikace maximální rychlosti.³¹⁷ Druhým jevem eliminujícím překážky zrychlení je globalizace. Již Marx s Engelsem konstatovali, že „*pohyb kapitálu, jakkoli znatelně zrychlený, zůstává relativně pomalý,*“ jelikož je světový trh rozdělen na oddělené části, z nichž každá je využívána tím či oním národem. Pokud

³¹⁴ ROSA, Hartmut. Airports Built on Shifting Grounds? Social Acceleration and the Temporal Dimension of Law. In: CORRIAS, Luigi; FRANCO, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics: Time Out of Joint*. Abingdon: Routledge, 2018, s. 74-75.

³¹⁵ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 163.

³¹⁶ DODD, Nigel; WAJCMAN, Judy. Simmel and Benjamin: Early Theorists of the Acceleration Society. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed*, s. 14-15.

³¹⁷ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 74.

se hranice stanou prostupnými či zcela zmizí a rozdělený světový trh se sjednotí, rychlost toku kapitálu, ale i zboží a osob se znatelně zvýší.³¹⁸ Konečně třetím nástrojem vedoucím ke snadnému překonání hranic, tentokrát hranic časových, je schopnost nevázat se na tradice a snadno přijmout zrychlení společenské změny. Pro naše aktuální úvahy o spotřebě je důležitým projevem tohoto nástroje fakt, že i naše vztahy k věcem se stávají pomíjivějšími a krátkodobějšími. Tento fenomén si nyní vysvětleme blíže.

Jak jsme uvedli výše, výrobci pro další růst potřebují zrychlenou spotřebu věcí, a proto proměňují skrze reklamu náš časový vztah k věcem. Vytvářejí se umělé potřeby a podněcují se v nás přání koupit si nový produkt, i když „z hlediska humánní a neodcizené spotřeby“ nemáme proč si jej pořizovat.³¹⁹ Pokud si například pořizujeme externí úložiště dat takové velikosti, o které víme, že ji nezaplníme, nebo pokud si koupíme sportovní automobil, i když jezdíme pouze po městě, a to navíc často v zácpách, jsme podle Sennetta především „konzumenty moci“ ve smyslu potenciality daného produktu.³²⁰ Fenomén umělých potřeb se dobře dokládá také zvětšujícím se časovým rozdílem mezi pořízením daného produktu a jeho reálnou spotřebou či použitím, kdy často trvá velmi dlouho než si třeba knihu po její koupi opravdu přečteme.³²¹

Především se však zrychluje spotřebitelnost věcí. Pořizujeme-li si oblečení, elektroniku či automobil, zkracuje se doba, po kterou je budeme používat. Zprv proto, že budeme zanedlouho reklamou vyzýváni k tomu, abychom si koupili nový model, přičemž řada lidí to již učinila a my nechceme „zůstat pozadu“. Zadruhé proto, že opravy jsou často čím dál obtížnější a nákladnější než dříve, a proto je výhodnější si místo opravy koupit nový produkt. Tato zrychlující se spotřebitelnost věcí, se kterými v každodenním životě zacházíme, dosahuje podle Hana (navazujícího zde na Arendtovou) až takové míry, že tyto předměty ztrácejí charakter věci jako takový. Určitá stálost a trvanlivost věcí, například možnost vztahovat se k nám známé židli či stolu, je pro člověka důležitá, poskytuje lidskému životu stabilitu. Jsou-li věci pouze využívány a konzumovány,

³¹⁸ JESSOP, Bob. The Spatiotemporal Dynamics of Globalizing Capital and Their Impact on State Power and Democracy. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009, s. 142.

³¹⁹ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 302.

³²⁰ SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*, s. 151.

³²¹ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 73.

potřebné trvání zde není.³²² Společenské zrychlení jde proto podle Hana ruku v ruce se ztrátou vědomí toho, že věci existují samy o sobě. Proces, který Han v inspiraci Heideggerem nazývá ztrátou fakticity světa, spočívá v tom, že věci nebereme jako samostatně existující fakta, ale jen jako produkovatelné objekty.³²³ Takovéto (ne)věci nahrazujeme novými s poměrně lehkým srdcem, a to i tehdy, jsou-li zastaralé jen chvíli či porouchané jen lehce. Trend k oslabování našeho vztahu k věcem v akcelerované společnosti lze doložit také tím, že věci postupně čím dál méně vlastníme a raději pouze platíme za možnost jejich užívání. Namísto koupě auta si auto pronajímáme, stejně tak je tomu u bytů. Namísto pořízení CD nebo i stažení hudebního alba z internetu posloucháme hudbu na streamovacích platformách.³²⁴

Abychom však mohli spotřební zboží takto rychle nahrazovat, musí být zároveň rychle dostupné. Velká většina zboží je dnes dostupná téměř okamžitě, a to i přesto, že výroba a doprava konkrétního produktu ke konečnému zákazníkovi může trvat i měsíce. Tento fakt si zpravidla uvědomíme až tehdy, pokud se z důvodu ucpání klíčové dopravní tepny či válečného konfliktu v regionu výroby produktu přeruší komplexní globální dodavatelské řetězce. Pokud však vše běží podle plánu, zákazník délku výroby a dovozu nevnímá – jemu je produkt dostupný „hned“ a může jej během pár minut konzumovat. Jakmile vstoupí do supermarketu, píše Rushkoff, vchází zákazník do jiné temporality, do temporality „zamrzlé přítomnosti nakupování“, a to i když se třeba ve svém profesním životě ještě stále řídí hodinovým časem či bere v úvahu přírodní časové rytmy.³²⁵ Jak

³²² HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 3. Typicky podle Hana pod arendtovskou definicí věci nespádají chytré telefony. Postrádají totiž onu stabilizující stejnost, neboť jde o pouhé plochy, na nichž se neustále střídá různorodý obsah. Neklid vlastní takovému přístroji jej činí ne-věcí. Tamtéž, s. 4.

³²³ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingerin*g. Cambridge, Polity Press, 2017, kap. 10 (e-book).

³²⁴ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 168-169. Důvody k využívání pronájmů či sdílené ekonomiky jsou dozajista také ekonomické či ekologické, nicméně s Rushkoffem souhlasíme v tom, že v tomto trendu lze vidět i onen časový prvek. Například u bydlení je pak třeba poukázat na riziko, že pokud nebudeme chtít domy a byty vlastnit, může dojít ke zvýšené koncentraci tohoto typu majetku u úzké skupiny osob, a tím ke zvýšení nerovnosti. K tomu je konečně třeba dodat, že se tento trend posunu od vlastnictví k nájmu liší společnost od společnosti. Jak ukazuje na sociologických průzkumech Pavel Pospěch, z českého pohledu nám tento trend může připadat zvláštní, neboť Češi patří k těm, kdo si v Evropě například „nejvíce váží vlastnického bydlení na úkor nájemního“. POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost: Pohledy na současné Česko*. Brno: Host, 2021, s. 14-15.

³²⁵ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 165.

dodává Rosa, v této časovosti zamrzlé přítomnosti dochází k dekontextualizaci každodennosti, což lze ukázat na příkladu nakupování sezónního ovoce (díky dovozu) v kteroukoli roční dobu nebo třeba i na možnosti jít si kdykoli zaplavat. Původně starozákonní rčení, které říká, že „všechno má svůj čas“, tak postupně ztrácí platnost.³²⁶

Z výše uvedených úvah a příkladů vyplývá, že proti sobě můžeme postavit dva druhy temporalit. Na jedné straně jsou okamžitost a permanentnost jako v podstatě dvě strany jedné mince. Proti nim na druhé straně stojí trvání a pravidelnost. Socioložka Irena Reifová ukazuje současný posun od pravidelnosti k permanentnosti na příkladu televizního vysílání. Klasické televizní vysílání mělo svou pravidelnost. Televizní program rozděloval všední den „na čas, kdy se dívají děti a kdy dospělí. Koordinace televizního programu s kalendářem a svátky či pamětihodnými událostmi rozloženými během roku spoluvytvářela jakýsi jednotný národní čas.“ Naproti tomu s přesunem televizní tvorby na internet, kde jsou jednotlivé pořady uloženy na webech jednotlivých televizí, vzniká „časově rozvolněná televize“, při jejímž sledování není nutné dodržovat pravidelnost televizního programu: „zpravodajské bloky si diváci nepouštějí z internetu v úvodu večera a na státní svátky si nestahují hrdinská dramata“.³²⁷ Pořady tak máme k dispozici nikoli pravidelně, ale okamžitě a permanentně. Tato temporální zkušenost, kdy „čas přestává být uspořádanou veličinou orientovanou od minulosti do budoucnosti a mění se v sérii vzájemně nepropojených současností“, je pro člověka poměrně novou a někteří si na ni mohou déle zvykat. Reifová se tedy s trochou nadsázky ptá, „jak je možné, že bez pravidelné a předvídatelné televize vůbec můžeme žít a nezešílet úzkostí“.³²⁸

Na druhé straně však po této úzkostné časovosti okamžitosti/permanentnosti toužíme. Ve snaze docílit „naplněného“ života se pokoušíme získat co nejvíce nových stimulů a netrpělivě se odpoutáváme od režimů pravidelnosti a opakování. V důsledku ztráty „trvání“ v mnohých aspektech života a společnosti často opakování vnímáme spíše jako něco problematického³²⁹ a zapomínáme, že je to ono „nové“, co spíše degeneruje v rutinu,

³²⁶ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 144.

³²⁷ REIFOVÁ, Irena. Not as we know it: televizní diváctví ve věku netrpělivosti. In: DVOŘÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*, s. 127.

³²⁸ Tamtéž, s. 127-128.

³²⁹ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 11 (e-book).

zatímco „staré“ a „opakující se“ má pozitivní stabilizační funkci.³³⁰ Jak již v roce 1843 napsal Søren Kierkegaard: „*Naděje je jako nový oděv, tuhý a škrobený a skvoucí, který však člověk na sobě nikdy neměl, a proto neví, jak mu bude slušet nebo zda mu padne. Rozpomínání je oděv odložený, který ač krásný, nesedí, neboť z něj člověk vyrostl. Opakování je oděv, který se neobnosí, sedí pevně a přitom měkce, netlačí ani neplandá.*“³³¹

Zdá se tedy, že ani jako jednotlivci, ani jako společnost nedokážeme chodit dlouho v jednom „obleku“ a podléháme temporalitě módy jako té nejrychlejší z časovostí. Spisovatel Stewart Brand v knize *The Clock of the Long Now* (Hodiny dlouhého nyní) rozlišuje několik druhů temporalit podle délky jejich trvání: od nejdelší temporality střídání geologických období přes temporalitu vládnutí ve smyslu střídání dlouhých období forem vlády (období monarchie, období republiky) až po temporalitu infrastruktur a obchodu a nejkratší temporalitu módy.³³² Jako charakteristický aspekt Rosova zrychlení společenské změny bychom v tomto smyslu mohli označit to, že pomíjívou temporalitu módy začínají mít i oblasti, které ji dříve neměly. Toho si ostatně povšimnul již Simmel, když jako znak síly módy viděl to, že přívlastek „módní“ nedáváme jen změnám našeho zevnějšku, ale čím dál více též našim teoretickým přesvědčením či morálním zásadám.³³³

Kolonizace dalších oblastí temporalitou módy má zásadní důsledky pro náš vztah k „novému“, které mají i politický přesah. Neustálá snaha pít se po novém je v konečném důsledku píděním po „plytkém novém“, které znemožňuje zkušenost „zásadně nového“. Použijeme-li ještě Kierkegaardův příměr, tak kupujeme-li si nový oblek každou chvíli, nemůžeme zažít radikální akt odhození starého obleku, který nosíme již řadu let. Jinými slovy, neustálý sled drobných úkolů, kterými se „musíme“ zabývat, oddaluje zásadní životní kroky. Odrazem tohoto jevu v právu je situace, kdy zákonodárce spíše provádí neustálé dílčí novelizace, místo aby učinil „zásadní“ rozhodnutí v podobě přijetí nového zákoníku. Podobně to lze vidět obecněji v politice. „Zrychlená doba“, komplexita společnosti a nárůst komunikace s sebou stále přináší spoustu aktuálních drobných „kauz“, přičemž nutnost jejich řešení nám nedovoluje zaměřit se na opravdu

³³⁰ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 9-10.

³³¹ KIERKEGAARD, Søren. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 10-11.

³³² RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 133-134.

³³³ SIMMEL, Georg. Fashion. *American Journal of Sociology*. 1957, Vol. 62, No. 6, s. 548.

systemovou, „zásadní“ změnu. Zeptat se ale můžeme i z druhé strany: proč se vlastně o něco zásadního pokoušet, bude-li to pravděpodobně opět chápáno pouze jako „móda“? Neustálé střídání mód, tedy „plytkého nového“, v našich životech vede k tomu, že jako jednotlivci postrádáme zkušenost „prahu“, přechodu z jedné významné fáze do druhé. Absence zkušenosti prahu a s ní spjatý pocit nedokončitelnosti ale nemusí být jen důsledkem rychlého střídání „plytkých“ etap. Tento pocit může být zapříčiněn také prolínáním dříve oddělených životních fází. Podle Deleuze jde o jednu z typických charakteristik „společností kontroly“. Zatímco disciplinární společnosti byly charakteristické jasně ohraničenými životními etapami, kdy muž typicky po absolvování školy nastoupil vojenskou službu a po vojně následovala nejčastěji práce v továrně, společnosti kontroly takovou oddělenost etap nenabízejí, vše stále více koexistuje a prolíná se.³³⁴ Jako příklad můžeme uvést prolínání práce a vzdělávání. Mění-li se stále rychleji vývoj v oborech, kterými se zabýváme, je člověk prakticky neustále součástí „vzdělávacího procesu“, a to i pokud je ve věku, kdy jako „starší“ tradičně předával své zkušenosti dále. Z druhé strany zase ekonomické tlaky, ale i kulturní vzorce nálepkující čas netrávený prací za mzdu jako zahálku vedou čím dál více studentů k tomu, že pracují při studiu, čímž se částečně ochuzují o specifickou temporalitu studentského života.

Popsali jsme tedy několik druhů časovostí typických pro pozdní modernitu a souvisejících se společenským zrychlením, ať už šlo o okamžitost, permanentnost, rychlé střídání mód jakožto „plytkého nového“, prolínání dříve oddělených životních etap, či nedokončitelnost. Pokud bychom měli označit to, co mají tyto časovosti společného, byla by to nenarativita, tedy obtížná možnost tyto časovosti „vyprávět“, číst jako příběh. V této souvislosti jako zásadní problém společenského zrychlení nevidíme vysokou rychlost samu o sobě, ale vedlejší efekty, které taková rychlost způsobuje, přičemž jedním z nich je právě ztráta narativity. Ta vede k tomu, že celospolečenskou dynamiku nemůžeme vnímat jako odněkud někam směřující. To v konečném důsledku vytváří patologickou zkušenost „zběsilé strnulosti“. A právě úvahy o strnulosti „postnarativní společnosti“ rozvineme v další kapitole.

³³⁴ DELEUZE, Gilles. Postscript on the Societies of Control, s. 5.

5. Postnarativní společnost

5.1 Narativita: její důležitost, předpoklady a charakteristiky

V závěru minulé kapitoly jsme uvedli, že patologický charakter zkušenosti „zbledlé strnulosti“ spočívá mimo jiné v tom, že je zkušeností ztráty narativity. A to jak na úrovni „příběhu“ jednotlivce v souvislosti se změnou našeho individuálního vnímání plynutí času, tak na úrovni společnosti jako celku, která o sobě může rovněž vyprávět jen s čím dál většími obtížemi. Oběma úrovním se budeme v této kapitole dále věnovat, nicméně nejprve si položíme otázku, proč vůbec narativitu považovat za důležitou. Nejobecněji řečeno je to proto, že úkolem příběhu je strukturovat svět kolem nás a dávat mu tak smysl, přičemž vzpomeňme, jak Tillich označuje jako typicky moderní úzkost právě úzkost z nesmyslnosti.

Jak uvádí literární teoretik J. Hillis Miller, „*lidská schopnost vyprávět příběhy je jedním ze způsobů, jak si lidé kolem sebe společně budují uspořádaný svět, který pro ně má význam*“. To platí pro fikční i historická vyprávění. Obojí jsou formy, které „dávají událostem řád“ či které „řád hledají“.³³⁵ I u historických spisů tak lze užít pojmu „vyprávění“, neboť i když se snaží o přesný popis událostí, jejich „uspořádáním“, tedy uvedením do „řádu“, dochází k selektivě a průniku „fikčního“ prvku. Klíčové tak je odlišit dva pojmy: „narativitu“ a „aditivitu“. „*Vozkové uzavřeli mezi sebou pracovní smlouvu a génia vyhlásili za zbytečného [...]: snad pozdější doba na jejich stavbách pozná, že byly svezeny, nikoli vystavěny,*“ čteme u Friedricha Nietzscheho v eseji „*O užitku a škodlivosti historie pro život*“.³³⁶ Postup Nietzscheho vozků je aditivní: „sváží“ na sebe vše, co je k mání, bez ladu a skladu, bez dalšího třídění. Naopak narativ je vždy „vystavěn“. Podobně se dozvídáme od Hana, od nějž rozlišení narativity a aditivity přejímáme, že historie třídí, vybírá a usměrňuje změť událostí tak, aby jim dala lineární, narativní strukturu.³³⁷

Možnost proměnit plynutí času ve vyprávění je tak důležitou kulturní hodnotou, bez níž upadáme do úzkosti z absence smyslu ve světě. Narativní optikou tak například podle Rushkoffa „*Amerika není pouze místem, kde žijeme, ale cestou lidu časem. Apple není*

³³⁵ MILLER, J. Hillis. *Narativ. Aluze: Revue pro literaturu, filosofii a jiné*. 2008, č. 1, s. 32, 31.

³³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 120.

³³⁷ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 106.

výrobce chytrých telefonů, ale dva chlápci v garáži, kteří snili o tom, jak kreativní lidé získají kontrolu nad technologií. Demokracie není pouze metodou vládnutí, ale silou osvobozující lidstvo. Znečištění není jen zodpovědností průmyslu, ale katastrofickým završením lidské civilizace.“³³⁸ Přičemž je nutné upozornit, že jednotlivé příběhy se stávají narativy v silném slova smyslu pomocí opakování, čímž navazujeme na Kierkegaardovu myšlenku o důležitosti opakování z předešlé kapitoly. „Jestliže potřebujeme příběhy k tomu, abychom porozuměli našim zkušenostem, potřebujeme stále znovu tytéž příběhy, abychom naše porozumění pojistili,“ píše Miller. Tyto narativy jakožto opakované příběhy tak slouží „k potvrzení nebo posílení, či dokonce k vytvoření nejzákladnějších kulturních předpokladů o lidské existenci, čase, osudu, vlastním bytí, o tom, odkud pocházíme, co bychom na této zemi měli dokázat, a kam směřujeme“. Tím pádem jsou však také účinným prostředkem, „jak stvrdit základní ideologii naší kultury“.³³⁹ Tento fakt ale samozřejmě nevylučuje vytváření proti-narativů, které vznikají třeba opakováním příběhů utlačovaných či marginalizovaných skupin obyvatelstva a zpochybňují převažující společenský narativ či se jej snaží přímo nahradit. Jsme dokonce toho názoru, že je obtížnější prosadit nějaký proti-narativ tehdy, když se žádný společenský příběh podstatně neopakuje, když mají vyprávění vždy jen rychlou „temporalitu módy“.

Naším cílem v dalších částech této práce tedy bude následující: identifikujeme základní předpoklady a charakteristiky narativity a následně se pokusíme analyzovat to, jakými způsoby jsou tyto předpoklady a charakteristiky narušovány. Budeme se samozřejmě ptát, jaká je úloha společenského zrychlení v tomto procesu a zda mají pravdu autoři jako Rosa, Virilio nebo Jean Baudrillard, pro které současná míra společenského zrychlení vlastně zakrývá kulturní a strukturální nehybnost „konce dějin“ či tuto nehybnost přímo zapříčiňuje.³⁴⁰ Otázkou tedy je, jak tvrdí Baudrillard, jestli současná rychlost směny, technologického pokroku či toho, jak „události“ spolu s jejich mediálním pokrytím střídají jedna druhou, již nepřekonala „únikovou rychlost“ potřebnou pro odpoutání se od dějin,³⁴¹ a tedy od narativity.

³³⁸ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 13.

³³⁹ MILLER, J. Hillis. *Narativ*, s. 33-34.

³⁴⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society*, s. 16-17.

³⁴¹ BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*. Cambridge: Polity Press, 1994, s. 1.

První charakteristikou narativity je pro nás to, že je jevem společenským, a to i pokud se jedná o životní narativy jednotlivců, neboť i ty jsou určeny oněmi prahy a etapami, které jsou ukotveny společensky. Vyjděme zde z tvrzení sociologa Richarda Harveyho Browna, podle něhož „*narativy předpokládají společenský řád významu, politickou ekonomii a kolektivní psychologii, v jejichž kontextu je možné veřejné jednání morálních aktérů a kde je běžný pocit žitého spojení mezi individuální osobností a veřejným počínáním*“.³⁴² V duchu úvah, které povedeme v příštích kapitolách, potřebuje narativita prostor, kde se hovoří „běžnou řečí“, nikoli pouze systémovými jazyky jednotlivých funkčních subsystémů, například jazykem ekonomickým, technologickým apod. Narativita tedy potřebuje silný sjednocující veřejný prostor, díky němuž máme představu o společnosti jako celku, nikoli pouze o jejích dílčích subsystémech. Jak si vysvětlíme, specifickým subsystémem, který zajišťuje představu jednoty společnosti a má fungovat jako její synchronizátor, je subsystém politiky. V současné době, jak budeme argumentovat, však politický subsystém kvůli přílišnému zrychlení ostatních subsystémů (ekonomického, technologického, mediálního) tuto svou funkci synchronizátoru ztrácí, což má negativní důsledky pro možnost o společnosti „vyprávět“, tedy pro narativitu.

Druhou ze dvou pro nás základních charakteristik narativity a tou, které se budeme věnovat především v této kapitole, je skutečnost, že narativ má „osnovu“. V návaznosti na Aristotelovu *Poetiku* píše Miller, že „*ostatní rysy narativu – postava, místo, řeč atd. – představují pouze doplněk hlavní podstatné složky, kterou je osnova*“, tedy časová posloupnost děje od začátku přes střed až po konec, jenž je ovšem vždy nevyhnutelně otevřený, a proto žádný příběh nemůže „*splnit svou organizující a potvrzovací funkci*“ zcela. Podle Millera tak nejjobecnější funkci příběhů, tedy to, že pro nás mohou něco udělat, „*neplní primárně postavy, realistické prostředí, a dokonce ani ,téma‘, ,poselství‘ či ,morální ponaučení‘, nýbrž postupné uspořádání událostí, tedy osnova*“.³⁴³ Ukazuje se tedy, jak je pro člověka důležitá samotná představa lineárního plynutí času od minulosti přes současnost po (otevřenou) budoucnost. Naopak v depresi, jako jejíž časové ztělesnění jsme spolu s Rosou identifikovali zběsilou strnulost, lineárně vyprávět

³⁴² BROWN, Richard Harvey. The Position of the Narrative in Contemporary Society. *New Literary History*. 1980, Vol. 11, No. 3, s. 545.

³⁴³ MILLER, J. Hillis. *Narativ*, s. 30, 34, 33.

nedokážeme. V depresivním stavu, jak jej u sebe popisovala psychoanalytička Julie Resheová, „*se minulost stala nesmyslnou a budoucnost přestala existovat*“.³⁴⁴

Stejně jako v podmínkách ztráty povědomí o společnosti jako celistvé entitě je narativita oslabena tam, kde společnosti chybí osnova, tedy propojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Podle Baudrillarda je tomu tak právě v současnosti a na vině je přílišné společenské zrychlení. Abychom totiž dosáhli té správné „*krystalizace událostí, již nazýváme historie*“, spekuluje Baudrillard, potřebujeme určitou rychlost, ale ne příliš velkou, stejně jako potřebujeme určitý stupeň osvobození, abychom měli energii pro změny, ale zase ne příliš velký. Tak lidstvo nehovořilo o dějinách v příliš „pomalých“ společnostech, v nichž ještě nebylo dosaženo určité míry koncentrace obyvatelstva a frekvence směny, nicméně nehovoří o nich ani ve společnostech příliš rychlých, v nichž překročení pomyslného prahu populační hustoty, cirkulace informací a množství událostí vede rovněž k efektu historické a politické nehybnosti.³⁴⁵ Zatímco typicky lineárním obdobím bylo podle Baudrillarda osvícenství se svými vyprávěními o pokroku a demokracii, na konci 20. století jsme dospěli ke „konci linearity“. Přičemž s koncem linearity již nelze hovořit o budoucnosti, dokonce ani o „konci dějin“ ve smyslu jejich završení.³⁴⁶ S Hanem můžeme dodat, že v takovém případě ztrácí smysl čas jako takový, neboť ten je osmyslněn jen tehdy, pokud směřuje k nějakému cíli. Existuje-li myšlenka cíle, dává pak ostatně smysl i zrychlení. Dobu jako „zrychlenou“ v negativním smyslu časového tlaku proto podle Hana vnímáme až tehdy, když naše žití ztrácí časově-historickou smysluplnost. O zrychlení v pravém slova smyslu pak vlastně bez směřování nemůžeme ani hovořit, jde jen o jakési „temporální rozptýlení“.³⁴⁷ Problém současné temporality tak i Han vidí především v rozpadu času „*do sledu diskrétních, atomizovaných momentů přítomnosti*“, čímž se stává „*oproštěným od veškeré narativity*“.³⁴⁸

Srovnal-li Baudrillard „dějinné vědomí“ osvícenství se současnou dobou, podívejme se i my stručně na to, jakými způsoby lidé nacházeli v plynutí času smysl v různých

³⁴⁴ RESHE, Julie. Depressive Realism. *Aeon*. 9. 1. 2020. Dostupné na: <https://aeon.co/essays/the-voice-of-sadness-is-censored-as-sick-what-if-its-sane> (přístup 17. 8. 2021).

³⁴⁵ BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*, s. 1, 4.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 10-11.

³⁴⁷ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 2, kap. 1, Preface (e-book).

³⁴⁸ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 111.

historických etapách. Tak jako jsme v předešlé kapitole popsali zásadní přechody v každodenním vnímání času, tedy přechod od následování přírodních rytmů k mechanickému hodinovému času a následně soudobý trend přechodu k času reálnému, pokusíme se nyní identifikovat i vznik a proměny dějinného vědomí. Ukážeme si různé způsoby společenské artikulace minulosti, přítomnosti a budoucnosti, tedy tzv. „režimy historicity“, jak zní termín historika François Hartoga.³⁴⁹

5.2 Režimy historicity od starověku po modernitu

Hovoříme-li o historickém čase, hovoříme o čase společenském, který funguje jako „*spojnice žitého času a času univerzálního*“ (kosmického), tvrdí Paul Ricoeur. Společnosti, které si vytvořily dějinné vědomí, jsou pak charakteristické používáním nástrojů historického času, kterými „*vnášejí do univerza narativní struktury*“. Těmito nástroji jsou podle Ricoeura kalendář, myšlenka sledu generací (resp. trojí vlády současníků, předchůdců a následovníků) a odkazy k archivům, dokumentům a stopám.³⁵⁰ Různou prací s nástroji historického času se samozřejmě narativní struktury v rozdílných historických epochách a civilizacích liší, přičemž hlavní odlišnost spočívá v tom, jaký je vztah mezi „*prostorem zkušenosti*“ a „*horizontem očekávání*“, jak zní klíčové pojmy historika Reinharta Kosellecka. „*Prostorem zkušenosti*“ Koselleck míní „*přítomnou minulost*“, tedy takovou minulost, jejíž události jsou stále zahrnuty v naší přítomnosti jako relevantní. Obdobně je „*horizont očekávání*“ tvořen „*zpřítomnělou budoucností*“, tedy nadějami, obavami či přáními vztaženými k tomu, co ještě nepřišlo.³⁵¹ Jednotlivé režimy historicity tak rozlišujeme podle toho, kam až na pomyslné časové ose „*prostor zkušenosti*“ a „*horizont očekávání*“ sahají, a také podle různých typů vztahů mezi nimi.³⁵²

Začneme-li po různých režimech historicity a různých způsobech osmyslňování času pátrat v rituálních společnostech starověkého světa, uvidíme, že běžný společenský čas byl chápán jako světský a repetitivní. Vedle běžného času zde ale byl ještě čas posvátný,

³⁴⁹ HARTOG, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press, 2017, s. 25.

³⁵⁰ RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 148.

³⁵¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press, 1985, s. 272.

³⁵² HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 17.

transcendentní. Smysluplnost všední existence byla zajištěna vstupem tohoto posvátného času do času běžného, což se dělo pomocí rituálů. Rituál byl znovuztvárněním tvůrčí nerepetitivní události (například události stvoření), která se měla udát v mytické, prehistorické době.³⁵³ Rituál vyjadřoval čas, „*jehož rytmy jsou rozsáhlejší než rytmy běžného jednání*“. Uvědomění si rytmiky jiného než běžného času je osmyslňujícím prvkem, který ukazuje na „*společný kořen času světa a času lidí*“.³⁵⁴ Zároveň však dějinné vědomí těchto společností nemohlo být pokrokové. Nešlo směřovat k dokonalému cíli, neboť dokonalý byl naopak onen prvotní tvůrčí moment.³⁵⁵

Pojetí starověkých Řeků, jak nás s ním seznamuje Hannah Arendtová, bylo trochu jiné a spočívalo v rozlišení trvalosti času světa, který se přírodními cyklickými rytmy neustále obnovoval, a času individuálního lidského života, přímočarého a prchavého. Jen mimořádně se podařilo, že některé lidské činy, díla či slova byly natolik výjimečnými, aby onu prchavost překonaly, vstoupily do světa trvalosti a našly „*své místo v kosmu, kde vše kromě člověka je nesmrtelné*“. „*Udělat z paměti něco trvalého*“, učinit pomocí psaného slova ze vzpomínek na tyto činy, díla a slova něco přetrvávajícího mnoho generací je pak úkolem básníků a historiků.³⁵⁶

V křesťanském světě, popisuje Arendtová, ovšem tato představa velikých činů přibližujících se nesmrtelnosti světa nemohla přetrvat, neboť v křesťanském učení byl vztah mezi lidským životem a světem prezentován opačně než u Řeků. V křesťanství „*totiž není nesmrtelný ani svět, ani věčně se opakující cyklus života, nýbrž pouze samostatný živý jednotlivec*“. Lidský život je zde „*posvátnější než vše ostatní na celém světě*“.³⁵⁷ Smysl našeho žití a jednání tak zde odvodíme zejména z eschatologických věroučných úvah o posmrtném životě či v kolektivní rovině o druhém (konečném) příchodu Krista.

Moderní proces sekularizace nicméně vedl k tomu, že se lidé opět stali „smrtelnými“. Řecké pojetí trvalosti světa, která doplňovala lidskou smrtelnost, se ale nevrátilo. „*Nyní tedy začaly podléhat zkáze jak život, tak i svět. Jedno i druhé znamenalo jen smrtelnost*

³⁵³ GROSS, David. *Temporality and the Modern State*, s. 55.

³⁵⁴ RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III*, s. 150.

³⁵⁵ BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*, s. 7.

³⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2002, s. 43-44.

³⁵⁷ Tamtéž, s. 51.

a marnost,“ čteme u Arendtové.³⁵⁸ Jakým způsobem se tedy v moderní době vrátila kategorie smyslu? Nalezena byla v dějinách samotných, nyní pojímaných jakožto proces. V moderním dějinném vědomí není nic smysluplné samo o sobě – ani velké historické události jako věčná exempla, ani příroda jako celek –, vše získává smysl jako součást procesu. Jinými slovy, tvrdí Arendtová, jakkoli nahodilými se jednotlivé skutky mohou jevit ve své přítomnosti a jedinečnosti, „*všechny nevyhnutelně vedou k poslušnosti událostí tvořící příběh, který lze vyložit ve srozumitelném vyprávění, jakmile jsou události jednou odsunuty do minulosti*“. Řečeno v kontextu Hegelovy filosofie, dějiny se „*staly velikým rozměrem, v němž se lidé mohli „smiřovat“ se skutečností*“.³⁵⁹

V takovémto moderním režimu historicity, v němž jsou dějiny pojímány jako kupředu směřující proces, již nelze pojímat historii jako učitelku života (*historia magistra vitae*). To bylo možné v archaických společnostech, v nichž dominovalo cyklické pojetí dějin a kde tak „*byly minulost a budoucnost strukturálně stejné*“. Kde tedy to, co jsme si pamatovali z minulosti, bylo „*ekvivalentní naší předpovědi budoucnosti*“, jinými slovy, kde „*horizont očekávání*“ odpovídal „*prostoru zkušenosti*“.³⁶⁰ V moderním lineárním dějinném vědomí však tím, co činí přítomnost srozumitelnou, již minulost a síla příkladů není.³⁶¹ Naopak, moderní dějinné vědomí vůči tradici zachovává reflexivní postoj neboli, jak píše Hans-Georg Gadamer, „*nenaslouchá zbožně hlasu z minulosti, nýbrž přemýšlí o něm a zasazuje ho zpět do kontextu, z něhož vyrostl, aby zjistilo jeho relativní význam*“.³⁶² Přítomným, o sobě „*nesmyslným*“ událostem se nově dodává smysl až *ex post* pohledem nazpět při tvorbě vyprávění. Přítomnost/minulost je tedy osmyslněna vlastně až budoucností. Z kritičtějšího úhlu však můžeme říci, že v moderním, pokrokovém režimu historicity je přítomnost budoucnosti obětována, neboť je viděna pouze jako předvečer světlých zítřků. Jak uvádí Hartog, pokud jsme i v moderní době přece jen odněkud čerpali příklady, bylo to právě z budoucnosti, v níž se měly v ideální podobě zhmotnit koncepty jako Národ, Lid, Republika či Proletariát. Idea pokroku a optimismus ohledně nového, budoucího tak vyvolaly asymetrii mezi prostorem zkušenosti, jehož význam se

³⁵⁸ Tamtéž, s. 72.

³⁵⁹ Tamtéž, s. 82.

³⁶⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 6.

³⁶¹ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 38.

³⁶² GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia, 1994, s. 8.

zmenšoval, a horizontem očekávání, který byl nepoměrně větší.³⁶³ V každém případě ale dobře vidíme, že i modernita je narativní epochou, která pracuje s kategorií smyslu.

V období „klasické“ modernity byla narativita jasně přítomná i v kontextu individuální biografie jednotlivce. Zatímco identita předmoderního člověka byla zároveň statická (což bylo dáno statickým společenským řádem) a situační (z důvodu nutnosti adaptovat se na vnější vlivy přeci jen nejistějšího vnějšího světa), identita člověka klasické modernity byla „stabilní aposteriorní“. To podle Rosy znamená, že úkolem jedince bylo „*najít si své místo ve světě*“, ať už jde o zaměstnání, životního partnera, či náboženskou a politickou orientaci. Toto identitární „nalezení se“ bylo nicméně zpravidla jednorázovým procesem, jedinec se stabilně zakotvil a výše zmíněné volby byly často „na celý život“. Změny typu rozvodu či náboženské konverze byly možné, nicméně šlo o výjimky, které (pokud se staly) byly podle Rosy rámovány narativem pokroku jako změny osvobodivé, směřující k autentičtějšímu životu. Revize identity nebyla prostou volbou či reakcí na změny v kontextu krátkodobého horizontu, vždy šlo o součást v rozvoji celoživotního projektu.³⁶⁴ Jinými slovy, takovéto změny byly radikálními akty, nikoli podlehnutími „módě“.

I přes stabilitu individuálních identit byly „změna“ a „budoucnost“ díky svému napojení na ideu pokroku v klasické modernitě pozitivně chápanými slovy. Ještě pro desetiletí po druhé světové válce byly příhodnými dobovými označeními „budování socialismu“ ve východním bloku, západoněmecký „hospodářský zázrak“ nebo francouzských „třicet slavných let“. Obrat nastává před polovinou sedmdesátých let s tzv. ropným šokem a následnou hospodářskou krizí, která přinesla souběžně inflaci i nezaměstnanost a byla jedním z impulsů pro oslabování sociálního „státu blahobytu“.³⁶⁵ Zásadně se začala oslabovat i idea pokroku a budoucnost již přestala být vykreslována v optimistických barvách. Poslední desetiletí, snad jen s částečnou výjimkou let devadesátých, jsou charakteristická spíše tím, že strach z úpadku získává navrch nad nadějemi z pokroku na společenské úrovni či ze vzestupné sociální mobility na úrovni individuální. „Změna“ se pojí s pojmy jako zranitelnost a nejistota.³⁶⁶ Zaměřme se tedy nyní na to, co s sebou opouštění moderního režimu historicity přináší. Co to znamená, když již nenalzáme

³⁶³ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 13, 105, 17.

³⁶⁴ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 229.

³⁶⁵ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 108, 112.

³⁶⁶ EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self*, s. 185.

smysl ve světlé budoucnosti a zároveň překotnost událostí neumožňuje přechod k režimům historicity čerpajícím z minulosti? Můžeme hovořit o tom, že v naší současnosti začíná převládat nový režim historicity – ten, který Hartog nazývá presentistickým (přítomnostním), v němž je nejvýraznější časovostí „všudypřítomná přítomnost“?³⁶⁷

5.3 Presentistický režim historicity

Co je to vlastně přítomnost? Rosa vychází z pojetí Hermanna Lübbeho, pro kterého je minulost „*to, co již neplatí*“, kdežto budoucnost „*to, co ještě neplatí*“. Časový rozsah přítomnosti je tak v inspiraci Koselleckem určen prostorem zkušenosti, z něhož relevantně čerpáme, a horizontem očekávání, která se (i s ohledem na zkušenosti z minulosti) jeví jako realistická.³⁶⁸ Lübbeho zásadní teze pak říká, že „prostor“ toho, co jsme teď definovali jako přítomnost, se stále zmenšuje. Hovoří se o tzv. „smršťování přítomnosti“, přičemž zkušeností, která tomuto jevu nejlépe odpovídá, je pocit, že se zkracuje doba, jež se nám při ohlédnutí nazpět jeví jako dobře známá.³⁶⁹ S růstem inovací, ale i s rychlými změnami kulturních vzorců se nám tak může svět v době před deseti dvaceti lety jevit již jako cizí, což je historicky něco málo obvyklého. Takto smrsknutá přítomnost je zároveň permanentní, nepřipouštějící jinou časovost. Což je jev, který již v první třetině 20. století vycítil Georg Simmel, když o takovém čase postrádajícím paměť vlastně odmítal hovořit jako o čase, neboť šlo pouze o „jednorozměrné teď“.³⁷⁰

Jak na nás tato reorientace společnosti na přítomnost působí? Z předchozí kapitoly víme, že na individuální úrovni podle zastánců metody mindfulness vědomé zaměření na přítomnost napomáhá duševnímu zdraví. Neurolog Rastislav Šumec například odkazuje na psychologickou studii, podle níž „*lidé, kteří mají velké množství myšlenek orientovaných na minulost, mají zároveň i víc příznaků deprese. A lidé, kteří mají více myšlenek orientovaných na budoucnost, mají zase tendenci k úzkosti.*“ Proto doporučuje nesetrvávat pouze v „režimu vědění“, tedy v režimu „*přemýšlení nad věcmi a řešení*

³⁶⁷ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. xviii.

³⁶⁸ ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration*, s. 18.

³⁶⁹ LÜBBE, Hermann. The Contraction of the Present. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed Society*, s. 159.

³⁷⁰ DODD, Nigel; WAJCMAN, Judy. Simmel and Benjamin, s. 16.

problémů“, ale doplnit jej „režimem bytí“, což je „*režim přímého prožívání*“.³⁷¹ Ve vztahu k našemu tématu bychom mohli říci, že spíše než podléhat úzkosti ze ztráty narativity a jejích předpokladů a z toho vyplývající nesmyslnosti je možná dobré naučit se v této nesmyslnosti žít. Což je jedno z poselství postmoderní filosofie, jak o tom ostatně blíže pojednáme v jedné z následujících podkapitol, neboť toto napětí mezi „smyslem“ a „bytím“ je vskutku ústředním napětím dneška.

Jak uvádí Rushkoff, i z celospolečenského pohledu může mít zaměření na přítomnost osvobodivý charakter. Umožňuje nám totiž nenaslouchat nebezpečným ideologickým narativům, v nichž velké budoucí cíle ospravedlňují použití brutálních prostředků, či falešným korporátním slibům budoucích benefitů za předešlá léta loajality. Zopakujme však, že i přes tento osvobodivý element je nicméně Rushkoff skeptický k tomu, že bychom v onom „jednorozměrném ted“ dosahovali jako jednotlivci i společnost nějakého „*zenového stavu nekonečného momentu*“.³⁷² Z více sociologického náhledu se totiž odkrývá několik problematických aspektů „smršťování přítomnosti“ a „presentistického režimu historicity“.

Vytrácení minulosti a budoucnosti, a tedy určitá ahistoricita, se podle Rosy projevuje například ztrátou myšlenky sledu generací, což jsme výše zmínili jako jeden ze základních nástrojů historického času. Více než dříve získávají děti a dospívající životní znalosti a dovednosti od svých vrstevníků, nikoli od starších generací, jejichž zkušenosti jsou ve zrychlujícím se světě vnímány jako překonané. Tím pádem se již skoro neseťkáváme s institucemi typu „rad starších“.³⁷³ Básník T. S. Eliot hovořil již ve čtyřicátých letech minulého století o „provincialismu času“ v tom smyslu, že „*svět vlastní již pouze žije*“³⁷⁴, že se umenšuje vliv předků. Problémem provincialismu času, jako každého jiného provincialismu, jsou zúžené obzory neobohacené o úhel pohledu druhých. Tak i dnes můžeme vidět rostoucí nedorozumění mezi mladými a staršími generacemi, které je zapříčiněno zejména konzumací odlišných typů médií, ale také jinými typy

³⁷¹ ŠUMEC, Ladislav; POSTRÁNECKÁ, Barbora. Když místo ve světě žijeme víc v naší hlavě. Rozhovor s expertem na mindfulness [rozhovor]. *Heroine*. 12. 11. 2020. Dostupné na: <https://www.heroine.cz/psychologie/3491-kdyz-misto-ve-svete-zijeme-vic-v-nasi-hlave-rozhovor-s-expertem-na-mindfulness> (přístup 20. 5. 2022).

³⁷² RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 4.

³⁷³ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 116.

³⁷⁴ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 113.

dovedností, které různé generace musí zvládnout pro překonávání nástrah „jejich“ světa. Tak jsou dnešní dospívající a mladí dospělí staršími generacemi často viděni jako „sněhové vločky“ či lidé trpící „syndromem Petra Pana“, což značí nevěli či neschopnost dospět. Mladá generace zase ironickým „OK, boomer“ reaguje na lhostejnost generace tzv. baby boomu (narozené zhruba mezi lety 1945-1965) k problémům současnosti a budoucnosti, kdy právě mladí budou v budoucnu nést následky zejména neekologického chování starších.³⁷⁵ Nicméně právě v ekologické kritice můžeme spatřovat určitou naději na odvrát od presentismu, neboť ekologické myšlení – zvláště bude-li odpoutáno z řetězce současných kulturních válek – je založeno na myšlence trojí vlády současníků, předchůdců a následovníků.³⁷⁶

Vedle generačních problémů zasahuje presentistický režim historicity i do otázek osobní identity, která je ostatně „účinkem dočasného sjednocení minulosti a budoucnosti s přítomností jedince“.³⁷⁷ Obdobně je podle Rosy „projekt“ osobní identity propojením „každodenního, biografického a historického času“. Jako „projekt“ však osobní identitu v současnosti pro její přechodný charakter chápat nelze. O trvání, rytmu a tempu našeho jednání, událostí a vztahů totiž rozhodujeme v jejich průběhu, tedy v reálném čase, nikoli podle předem navrženého rozvrhu.³⁷⁸ Rosa uzavírá, že tímto naše biografické plynutí času ztrácí směr a nemůžeme je narativně rekonstruovat podle vzoru ideje pokroku.³⁷⁹ Z toho můžeme vyvodit závěr, že pokud plynutí našeho životního času není osmyslněno (pokrokovým) narativem „životního projektu“ s danými etapami, prahy a cíli, pak máme tendenci toto plynutí času zastavit.

³⁷⁵ LORENZ, Taylor. 'OK Boomer' Marks the End of Friendly Generational Relations. *The New York Times*. 29. 9. 2019. Dostupné na: <https://www.nytimes.com/2019/10/29/style/ok-boomer.html> (přístup 18. 8. 2021). Devatenáctiletá Shannon O'Connor zde shrnuje generační pře takto: „Starší generace vyrostly s určitým myšlenkovým nastavením, naše perspektiva je jiná. Mnoho z nich nevěří v klimatickou změnu nebo nevěří, že člověk může dostat práci, má-li obarvené vlasy – a mnoho z nich je v tomto neústupných. A dospívající jen odpoví: „Ok, boomer.“ Což znamená: ukážeme, že se mýlíte, stejně budeme úspěšní, protože svět se mění.“

³⁷⁶ V souvislosti s konceptem „přírodního dědictví“ vidí v ekologickém myšlení potenciál pro oslabení presentismu i Hartog. Blíže HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 191.

³⁷⁷ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 53.

³⁷⁸ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 20, 233.

³⁷⁹ Tamtéž, s. 246.

Proto nelze brát na lehkou váhu ani onen „boomerský výsměch“ ohledně „syndromu Petra Pana“ u mladé generace. Podle Hana však v souvislosti s odmítnutím dospět nejde o to, že by tolik mladých lidí bylo narcistními jedinci, kteří nechtějí dospět (k cíli), protože by to oslabilo jejich já. Je tomu naopak: „*právě společensky podmíněná nemožnost definitivních forem uzavření vhání subjekt do narcistního opakování svého vlastního já, které pak není s to dospět k žádnému tvaru.*“ Do velké míry pak jde o podmíněnost ekonomickou, „*neboť neuzavřenost stimuluje růst*“.³⁸⁰ V takto „aditivním“ společenském systému, který odmítá etapy a prahy, tedy obecně narací, se pak konec nemůže jevit jako naplnění; to je podle Hana možné jen v rámci vyprávění. Bez narativního zdání „*je konec pokaždé jen absolutní ztráta.*“³⁸¹

Není-li tedy konec mládí a přechod do dospělosti součástí nějakého narativu, není jím osmyslněn, a proto se mu řada z nás chce vyhnout. Typickým projevem postnarativní společnosti je proto plastická operace vyhlazením vrásek, kdy se v lidské tváři alespoň do určité míry zastaví čas. Jak uvádí Rushkoff, tato snaha prodloužit si medicínským zásahem mládí má za následek vzdalování se od přítomnosti našich životů, které přeci jen postupně ubíhají.³⁸² Jde svým způsobem o variaci na román Oskara Wilda *Obraz Doriana Graye*, kdy si mladý Dorian stojící modelem malíři přeje, aby známky stárnutí a úpadku nenese jeho reálná tvář, ale jen jeho portrét.³⁸³ Lipovetsky pak odmítnutí zestárnout výstižně spojuje právě s přechodem k presentistickému režimu historicity. Tvrdí, že lidé již nechtějí „*vytvořit nového člověka*“, jako tomu bylo v časech, kdy dominovala budoucnost a kdy se věřilo „*na zářné zítřky revoluce a pokroku*“. V časech, kdy „*chtějí žít ihned, tady a teď*“, si lidé místo vytváření nového člověka chtějí „*uchovat mládí*“.³⁸⁴

Jinou skupinou lidí, kteří se specifickým způsobem vyrovnávají s presentismem, jsou podle Rushkoffa tzv. prepperi, což jsou lidé, kteří se systematicky připravují na možnost,

³⁸⁰ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 56.

³⁸¹ Tamtéž, s. 108.

³⁸² RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 149-150.

³⁸³ „*Jak je to smutné,*“ zašeptal Dorian Gray s očima stále upřenýma na portrét. „*Jak je to smutné. Já zestárnu, budu ošklivý a sešlý, a tenhle obraz přitom zůstane navždycky mladý. Nikdy nebude ani o trochu starší než tenhle červený den... Kéž by to jen mohlo být naopak! Kéž bych já byl stále mladý, a obraz zestár! Dal bych za to... všechno na světě! [...]* Tvůj obraz mě to naučil. Lord Henry Wotton má naprostou pravdu. Mládí je to jediné, co stojí za to mít. Až zjistím, že stárnu, zabiju se.“ WILDE, Oscar. *Obraz Doriana Graye*. Praha: Odeon, 2018, s. 32.

³⁸⁴ LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty*, s. 13-14.

že přijde katastrofa (ať už přírodní, nebo sociální), a cvičí své schopnosti přežít bez výdobytků moderního světa či si staví bunkry, v nichž katastrofu přečkají. Rushkoff zajímavě interpretuje prepperství coby příznak přesycení presentismem, přičemž očekávaný „konec světa“ prepperům umožní zažít právě onen pocit finality, dokončení. V konečném důsledku má tedy prepperství nostalgické konotace návratu k časům, kdy zde nebyl primát nedokončitelnosti.³⁸⁵ Obdobně Rosa rozebírá román Douglase Couplanda *Generace X: Vyprávění pro akcelerovanou kulturu* (1991), který je souborem historek, které si vyprávějí (!) příslušníci „generace X“, mladí Američané, kterým bylo na přelomu osmdesátých a devadesátých let lehce přes dvacet let. I u postav Couplandovy knihy Rosa vidí jako zajímavé to, jak považují možnost nukleární či ekologické katastrofy za vlastně „méně strašlivou než nekonečný čas bez dějin“, neboť u takové možnosti je alespoň vidina konce.³⁸⁶ Vidina blížící se katastrofy tak jako by opět osmyslňovala čas a činila z životů jednotlivců i společností opět „projekty“ v moderním slova smyslu.

5.4 Aditivita proti narativitě v současném kapitalismu

Zmínili jsme, že současná nedokončitelnost a ahistoričnost jsou podmíněné ekonomicky, jelikož kapitalismus pro svou systémovou reprodukci potřebuje odstraňovat prahy, hranice a uzavření. V minulé kapitole jsme hovořili o monetarizaci jakožto jednom z hlavních nástrojů odbourávání překážek toku zboží a kapitálu. V tomto kontextu zmiňovaný Georg Simmel samozřejmě uváděl i řadu výhod moderního peněžního hospodářství, které vsunuje „mezi osobu a pevně určenou věc zcela objektivní instanci peněz“. Peníze již nevyžadují, aby člověk byl účasten na nějakém sdružení celou svou osobností, umožňují ryzí věcnost sdružování, a tím člověku posilují jeho individuální autonomii. Zároveň „vytvořily pro všechny lidi tak širokou rovinu společných zájmů, jaká v dobách naturálního hospodářství nebyla možná“, a připravily tak „půdu pro bezprostřední vzájemné porozumění a přinesly rovnost pravidel“.³⁸⁷ Na druhé straně však

³⁸⁵ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 244-245.

³⁸⁶ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 274. Lipovetsky onen „nekonečný čas bez dějin“ nazývá „pustinou“, která se vymyká „nihilistickým i apokalyptickým kategoriím“. Je to „paradoxní pustina bez katastrof, nijak závratná ani tragická, která se už neztotožňuje s nicotou ani se smrtí“. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty*, s. 56.

³⁸⁷ SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1997, s. 8-9, 12.

s sebou svoboda provádět transakce pomocí abstraktního peněžního platidla podle Simmela přináší i rozmělnění podstaty života. Příliš lehce uvěříme tomu, že v peněžité hodnotě věcí „*vlastníme jejich přesný, plný ekvivalent*“, píše Simmel. „*Peníze jsou ,vulgární‘, protože jsou ekvivalentem pro cokoliv; vznešené je jen to, co je individuální.*“ Na „vulgární“ úroveň pak snahou o jejich zpeněžení stahujeme i výjimečné věci: „*právem proto řeč označuje to, co je jedinečné a vynikající, jako něco, co se nedá ,ničím zaplatit‘.*“³⁸⁸ Tak například půda, kterou jsme odkoupili od rolníka, v sobě měla „*ještě něco zcela jiného než pouhou hodnotu určitého majetku; poskytovala mu možnost užitečné činnosti, byla středem jeho zájmů, směrodatným životním obsahem, který ztratil, jakmile místo půdy vlastnil jen její hodnotu v penězích*“.³⁸⁹

Právní úprava v některých případech tuto „výjimečnost“ věcí bere v úvahu a brání denarativizaci a ahistoričnosti, které s sebou abstraktní peněžní ekonomika přináší. Tak Simmel zmiňuje například právě historický zákaz vynuceného odkupování půdy rolníků.³⁹⁰ Ostatně i současný český právní řád pracuje s konceptem „věci zvláštní obliby“, čímž ve výjimečných případech vylučuje či zeslabuje prostou peněžní zhodnotitelnost. Tak například nemohou být předmětem výkonu rozhodnutí prodejem movitých věcí snubní prsten nebo písemnosti či obrazové záznamy osobní povahy,³⁹¹ případně má-li se nahradit hodnota věci zvláštní obliby, neurčuje se její cena jako cena obvyklá, ale jako cena mimořádná.³⁹² Pro nás je zde důležité, že častou charakteristikou věcí, jejichž „plný ekvivalent“ penězi vyjádříme jen obtížně, je to, že jde o věci staré, resp. o věci, které mají „trvání“. Jde tak o věci, v nichž sídlí narativita – a jako takové by měly být v dnešní společnosti chráněny.

Oproti Simmelovým časům ale vidíme ještě další posun, který denarativizující úlohu peněžní ekonomiky dále posiluje. S rostoucím propojením globální ekonomiky a čím dál

³⁸⁸ Tamtéž, s. 15-16. Takto lze ostatně kritizovat diskurz „hodnot“ obecně. Jak čteme u Karla Kosíka v jeho eseji „Naše nynější krize“: „*Duch, stejně jako příroda, nejsou a nemohou být původně, svou podstatou a podle smyslu svého bytí, záležitostí poměrování a směnitelnosti, a tedy: hodnotami. Převádět všechno na hodnoty a propůjčovat všemu takovou či jinou hodnotu neznámá povyšovat, sublimovat a pozvedat do výše, nýbrž ponižovat a strhávat do jednorozměrnosti.*“ KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 57.

³⁸⁹ SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, s. 15.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 15.

³⁹¹ § 322 odst. 2 písm. d) zákona č. 99/1963 Sb.: občanského soudního řádu.

³⁹² § 492 odst. 2 zákona č. 89/2012 Sb.: občanského zákoníku.

větší moci nadnárodních korporací na úkor států se podle Davida Grosse oslabuje určitá kontrola státu nad temporalitou. Z hlediska studia historie v dlouhodobých horizontech (*longue durée*) si můžeme povšimnout, že spolu s rozvojem moderního státu (a zejména od 19. století dále) přišel nový způsob strukturování časovosti – politický, který nahradil ten dřívější náboženský. Spolu s centralizací, která spočívala v omezení moci organizací středního řádu mezi jednotlivcem a státem, se stát snažil v lidech prosadit určité vnímání minulosti, a to včetně způsobů, jak vnímají dlouhodobé historické procesy – zejména šlo o zdůraznění národního dějinného narativu. Zhruba od druhé poloviny 20. století však podle Grosse politika přestává být centrálním subsystémem společnosti a stát jejím středobodem. Politika se mnohem více prolíná s ekonomikou, legitimita státu pak stojí spíše na procedurálních pravidlech než na historickém výkladu. Proto začíná státní temporalitě konkurovat ta kapitalistická, kterou je však Grossovi zatěžko vůbec nazývat temporalitou, neboť kapitalismu jde podle něj o potlačení důležitosti temporality jako takové. „*Dnešní kapitalismus je atemporální, ne-li přímo antitemporální,*“ shrnuje Gross,³⁹³ přičemž my bychom mohli dodat, že je záměrně nenarativní.

„*Čas, tak jak je konceptualizovaný v kapitalistickém diskurzu, je jednoduše měřená doba, jež už neobsahuje stopy paměti,*“ uvádí Gross.³⁹⁴ Spolu s Hanem jej můžeme doplnit tvrzením, že „*jsou-li věci zbaveny paměti, stávají se informacemi či zbožím,*“ což vystihuje situaci, kdy historie vyklízí pole, které nyní okupují právě informace. Ty jsou charakteristické tím, že „*postrádají jakoukoli narativní šíři či hloubku*“ a nemají směr.³⁹⁵ Ve své eseji nazvané „*Vypravěč*“ obdobně popisuje nástup éry informací již v meziválečném období Walter Benjamin. Informace jako forma komunikace je podle něj hrozbou pro vyprávění příběhů. Na rozdíl od příběhů, které přetrvávají a jsme schopní si je vybavit i po delším čase, ztrácí informace svou hodnotu v momentě, kdy přestává být nová – žije pouze v momentě, kdy je novinkou. Informace také vynucují verifikovatelnost, ověření pravdivosti. Musejí znít věrohodně a již si tak nemohou půjčovat z oblasti mýtů a zázraků. I to je podle Benjamina činí neslučitelnými s duchem vyprávění. Informace pak konečně nemají pointu, mravní ponaučení na závěr, jaké známe především z vyprávění pohádek.³⁹⁶

³⁹³ GROSS, David. *Temporality and the Modern State*, s. 55, 64-67, 75.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 76.

³⁹⁵ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 1, kap. 2 (e-book).

³⁹⁶ BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979, s. 219-220, 217, 229.

Toto vše ukazuje na to, že informace existují pouze v modu aditivního vrstvení bez dokončitelnosti. Řečeno s Nietzsche: jsou navezeny, nikoli vystavěny. Jedním z důsledků společenského zrychlení v mediálním prostoru, kdy jedna informace okamžitě střídá druhou, je pak právě oslabení podmínek pro to, abychom z informací narativ stihli vystavět. Nahrazování narativy aditivitou můžeme dobře doložit na proměně televizního zpravodajství. Rushkoff v americkém kontextu vzpomíná na to, jak měly v šedesátých letech hlavní televizní stanice jako CBS, NBC nebo ABC každý den pouze půlhodinové večerní zpravodajství, jež mohl moderátor (muž ve středních letech) zakončit ve stylu: „*A takhle to je.*“ Krátký půlhodinový prostor večerního zpravodajství, jenž nutně musel být selektivní, dával jak novinářům, tak třeba i politikům, kteří se na něj mohli připravit, možnost kontextualizovat zprávy do příběhů, narativizovat je. Nástup CNN v osmdesátých letech ale přinesl změnu, kdy divák namísto narativizovaného balíčku večerních zpráv začal dostávat kontinuální proud informací o čemkoliv důležitějším, co se na světě odehrálo. Tato změna podle Rushkoffa přinesla určité osvobození diváka od narativů vnucovaných jejich tvůrci a strážci, nicméně také posílila onen presentistický režim historicity.³⁹⁷

I v českém prostředí můžeme srovnat dobu před a po nástupu kontinuálního zpravodajství na ČT24 nebo nově na CNN Prima News. Všimněme si zejména toho, že stane-li se nějaká mimořádná událost, je ze strany medií kontinuálního zpravodajství požadována po politicích okamžitá reakce. Politika tím ztrácí zákulisí příprav, možnost vytvoření narativu. Baudrillard píše, že „*přímo v centru zpráv hrozí, že zmizí dějiny*“, jichž jsou zprávy „*technickým zdokonalením*“. A právě proto, že jsou „*zprávy*“ dokonalejší verzí, si už poté, co si na zprávy zvykneme, nebudeme moct „*předinformační dějiny*“ ani vybavit.³⁹⁸ Proč ale vlastně zprávy považovat za něco dokonalejšího než dějinná vyprávění? Důvod může tkvět v našich požadavcích na pravdivost a verifikovatelnost, jak o nich mluvil Benjamin. Jelikož u informací není čas na selektivitu a narativní vystavění, můžeme mít pocit, že jsou pravdivější. Dokonce lze tvrdit, že až u okamžitého/kontinuálního zpravodajství je věta „*A takhle to je*“ opravdu příhodná, zatímco „*A takhle to je*“ ve zpravodajství šedesátých letech znamenalo spíše „*A takhle chceme, aby to bylo*“, neboť zprávy prošly větší narativní selekcí.

³⁹⁷ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 44-47.

³⁹⁸ BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*, s. 6.

Jak však upozorňuje Han, neměli bychom zaměňovat pravdu a pouhou transparentci. Transparentní „nahromadění informací ještě není samo o sobě žádnou pravdou, chybí jim směr, totiž smysl“.³⁹⁹ To je rovněž problém, který mají někteří autoři s vědou založenou na „velkých datech“ (*big data*). Novinář Chris Anderson mluví v souvislosti s takovou vědou o „konci teorie“. „Zapomeňte na taxonomii, ontologii či psychologii. Kdo ví, proč lidé dělají to, co dělají? Jde o to, že to dělají a my to můžeme sledovat a měřit s dříve nevídanou přesností. S dostatkem dat mluví čísla sama za sebe,“ píše Anderson. Máme-li totiž k dispozici doposud nepředstavitelné množství dat, nemusíme se zabývat kauzalitou, korelace je nyní dostačující. Nepotřebujeme teoretické modely, můžeme analyzovat data bez hypotéz.⁴⁰⁰ Nicméně právě snaha postihnout kauzalitu je snahou o vytvoření narativní „osnovy“. Teorie je tedy narativní součástí vědy, která jí dodává smysl, přičemž tento smysl leží podle Hana právě v selektivitě, v „rozhodnutí, které rozlišuje mezi tím, co k [teorii] náleží, a tím, co nikoliv“.⁴⁰¹

Pokud bychom navázali na rozlišení, které činí mezi modernismem a postmodernismem v oblasti kultury Fredric Jameson, mohli bychom říci, že teorie je modernistická a „velká data“ v jistém smyslu postmoderní. Modernisty totiž podle Jamesona „zajímalo, co ze společenských změn vzejde, přemýšleli o věci samotné, substantivně, utopickým a esencialistickým způsobem“. Naproti tomu postmodernismus je „rozptýlenější“ a vědomý si toho, „že obsahy nejsou nic jiného než další obrazy“.⁴⁰² Zkusme tedy říci, že postmoderní subjekt je subjekt postteoretický. Jak totiž píše Jameson, postmoderní subjekt „nedokáže uspořádat svou minulost a budoucnost do soudržné zkušenosti“. Proto je také „těžké si představit, jak by výsledkem kulturní produkce takového subjektu mohlo být něco jiného než jen ‚hromada fragmentů‘“.⁴⁰³ Tato postteoretická neuspořádanost je podle některých autorů, například architekta Rema Koolhaase, také charakteristikou tzv. „generických měst“. Jde o (post-)moderní města s (pseudo-)historickým centrem, kde je nicméně historie poskytována pouze jako služba (skrže koňské povozy, staré tramvaje apod.). Tato centra musí být zároveň „co nejstarší a co

³⁹⁹ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 82.

⁴⁰⁰ ANDERSON, Chris. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete. *Wired*. 23. 6. 2008. Dostupné na: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> (přístup 20. 5. 2022).

⁴⁰¹ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 79.

⁴⁰² JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 7.

⁴⁰³ Tamtéž, s. 52.

nejnovější“, „co nejvíce neměnná i co nejvíce dynamická“.⁴⁰⁴ I z těchto protichůdných časových přívlastků vyvstává otázka, zdali o sobě takováto „aditivní“ města, která se zdají být spíše „svezena“ než „vystavěna“, mohou „vyprávět“. Hartog, který je označuje za typicky presentistické prostory, se dokonce ptá, zdali v nich lze ještě žít,⁴⁰⁵ čímž opět otevírá obecnější otázku snesitelnosti života v postnarrativní společnosti.

5.5 Narativita, zkušenost a zážitek

Můžeme i přes převahu aditivního vrstvení stále rozeznat události, které „mohou být umístěny do smysluplného vztahu k individuální i kolektivní minulosti a budoucnosti“ a být tak opravdovou zkušeností vepisující se do osobní identity jednotlivce?⁴⁰⁶ Určité náznaky vidíme na příkladech „osobního vztahování se k významné dějinné události“, kdy třeba 97 % Američanů ví, kde se nacházeli, když se 11. září 2001 dozvěděli o teroristických útocích na Světové obchodní centrum, případně kdy řada Čechů vzpomíná, co přesně dělali 17. listopadu 1989.⁴⁰⁷ Zde jde o momenty, které jsou lidé schopni převyprávět a zasadit do svého osobního i společenského narativu. Mimo tyto dějinné milníky však v obecné rovině zapamatovatelných momentů podle Rosy ubývá s již zmiňovanou tendencí k dekontextualizaci. Naše prožitky jsou sice často stimulačně bohaté, avšak vzájemně izolované, rychle střídají jeden druhý, ovšem bez vzájemného propojení, takže ve stáří můžeme mít pocit, že náš život strašně rychle utekl, aniž bychom něco opravdu prožili.⁴⁰⁸

V tomto Rosa navazuje na Benjamina, podle něhož již moderní subjekt ztrácí schopnost přeměnit škálu neočekávaných událostí v jeho každodennosti (zejména té dynamické městské) ve zkušenosti⁴⁰⁹ jakožto něco narativního a identitotvorného. Položíme-li si u tohoto problému otázku po příčinné souvislosti, můžeme se vydat dvěma směry. Je zde krize zkušenosti, protože skomírá schopnost si zkušenosti předávat, tedy vyprávět? Nebo

⁴⁰⁴ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. xix.

⁴⁰⁵ Tamtéž, s. xix.

⁴⁰⁶ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 145.

⁴⁰⁷ KLUSEK, Johana. Porevoluční ideové diskurzy Václava Klause: Socialismus, kapitalismus a nové lepší zítřky à la paní Thatcherová. In: AGHA, Petr; GÉRYK, Jan (eds). *Otisky sametové revoluce*, s. 45.

⁴⁰⁸ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 144.

⁴⁰⁹ Tamtéž, s. 144.

je ztráta schopnosti vyprávět až důsledkem krize zkušenosti – důsledkem toho, že vlastně není co předávat? K preferenci prvního scénáře můžeme dojít skrze náš výklad o informacích. Pokud příliš lpíme na informacích jakožto něčem objektivním, verifikovatelném a pomíjivém, pokud se vše snažíme postihnout informativní formou, vytlačujeme tím vyprávění, a tím pádem i zkušenost, která s vyprávěním jde ruku v ruce. Výslovněji se ale Benjamin přiklání k možnosti druhé, když ústup vypravěčského umění a ztrátu schopnosti si (vyprávěním) vyměňovat zkušenosti spatřuje v tom, že zkušenost jako taková je v krizi a ztrácí na hodnotě.⁴¹⁰ Možná však lze uvedené vyjádřit ještě jinak. Jak píše ve své benjaminovské studii bohemista Petr Málek, „*problematika úpadku vyprávění se ukazuje být příznakem zlomu, jehož dosah je v jiném kontextu vyznačen krizí zkušenosti, úpadkem mimetické mohutnosti a ztrátou aury*“.⁴¹¹ Zde by tedy úpadek vyprávění a krize zkušenosti byly samostatnými symptomy zlomového období spolu s úpadkem schopnosti vnímat podobnosti a napodobovat (mimetická mohutnost) a ztrátou jedinečnosti (aury) uměleckého díla ve věku standardizace a technické reprodukovatelnosti.

To, že Benjamin hovoří o krizi zkušenosti, je dáno i tím, že zkušenost (v souvislosti s vyprávěním) chápe jako něco předávaného. Pokud ji chápeme takto, pak její krize zákonitě přichází s ústupem výše popsané generační kontinuity, kontinuity „*slova předávaného z otce na syna*“. U Benjaminova jde ale i o „*kontinuitu a čas společnosti formované řemeslem, v protikladu k přetržitému a rozkouskovanému času práce v moderní kapitalistické společnosti*“. Moderní práce, zejména práce námezdního dělníka, je totiž charakterizována námi již několikrát zmíněným fenoménem nedokončitelnosti. Jejím časem je diskontinuitní čas „*pekla, v němž se odvíjí existence lidí předurčených k tomu, že nesmějí dokonat nic, čeho se dotkli*“, píše Benjamin ve své studii o básníku Charlesi Baudelairovi.⁴¹² V moderní době již také čím dál méně přicházíme do kontaktu s těmi, kdo mají vysokou autoritu předávání zkušeností. Takovou autoritu mají ti, kdo přicházejí z neznámého světa – v řemeslnickém prostředí například

⁴¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*, s. 215.

⁴¹¹ MÁLEK, Petr. Benjaminův vypravěč. Skica ke smrti (ve) vyprávění (a psaní) v čase moderny. *Slovo a smysl: Časopis pro mezioborová bohemistická studia*. 2005, roč. 2, č. 4. Dostupné na: <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/348> (přístup 21. 8. 2021).

⁴¹² Tamtéž.

z neznámých dalek přicházející obchodní cestující.⁴¹³ S takovými lidmi se dnes již setkáváme méně, neboť za podmínek prozkoumaného světa a naší „informovanosti“ o něm již jen málokdo přichází „zdaleka“ v silném slova smyslu. Především ale mají autoritu předávání zkušeností umírající s právě zakoušenou zkušeností poslední cesty. Jak uvádí Málek, pro Benjamina jsou konec vyprávění a zánik zkušenosti „*neoddělitelně spojeny s hlubokými proměnami, jimž byla vystavena smrt jako sociální proces v průběhu 19. století*“, kdy se člověk v souvislosti s novými hygienickými strategiemi již nedostával s umírajícími tolik do styku. S absencí pohledu na smrt se u člověka ztrácí „představa věčnosti“ a „*namísto antiteze času a věčnosti nastupuje [...] ustavičná honba za novým, a tedy drastická redukce zkušenosti (zakoušení) času*“.⁴¹⁴

Výše provedený výklad lze zjednodušit do opozice dvou pojmů, kdy proti pojmu zkušenosti v užším slova smyslu (*Erfahrung*) vyvstává v moderním městském prostředí pojem zkušenosti-zážitku (*Erlebnis*), který již neodkazuje k paměti, předávání a vyprávění, ale zejména k „fyzickým a percepčním šokům“.⁴¹⁵ Na takové šoky subjektivní vědomí reaguje tím, že zkušenost blokuje. V takovém případě „*nejsou zkušenosti uchovány, a tak dochází k oslabování paměti. Vnímání se totiž stává zkušeností pouze tehdy, když dochází k propojení smyslů a vzpomínek.*“ Dominance zážitků „*vede k tomu, že se svět stává prostředím, kde se uskutečňuje toliko povrchní přežívání, kdy nejsme schopni přijmout data o světě skrze osobní zkušenost*“.⁴¹⁶ Jak vysvětluje Jaromír Volek, Benjamin varuje před tím, aby průmyslová technologie, včetně té komunikační, „*neomezila schopnost subjektu odvozovat význam z jeho každodenní zkušenosti*“.⁴¹⁷ To se ukazuje právě i dnes na internetu s jeho aditivní povahou, z níž lze smysl/význam odvozovat jen obtížně, a s jeho prostředím neustálé smyslové/percepční stimulace.

Rozlišme ještě pojmy zkušenosti a zážitku, tak jak je používáme v obecné řeči, podle toho, že zatímco zážitek je smyslový, a tedy nepřenositelný, zkušenost je přenosná

⁴¹³ Tamtéž.

⁴¹⁴ Tamtéž.

⁴¹⁵ Tamtéž.

⁴¹⁶ VOLEK, Jaromír. Walter Benjamin a nová média. *Communication Today*. 2012, Vol. 3, No. 2, s. 9.

⁴¹⁷ Tamtéž, s. 10. Volek dále ukazuje, že Benjamin přes všechnu zmiňovanou kritiku nebyl antimodernistickým technopesimistou. Například fotografie podle Benjamina dokáže integrovat představy a vjemy „*do subjektivně zkušenostního pole, které zabraňuje možnému narůstání atrofie zkušenosti,*“ a fotoaparát je zase vhodným nástrojem „*k zachycení unikajících či zasutých okamžiků*“.⁴¹⁷ Tamtéž, s. 10.

vyprávěním, neboť z ní vyplývá ponaučení. Tak je kupříkladu skok padákem zážitkem, neboť pocit volného pádu jen těžko popíšeme ostatním. Ostatně po prožití silných zážitků často používáme fráze jako „*To nejde popsat slovy!*“ nebo „*To musíš sám zažít!*“ Problém podle našeho soudu nastává tehdy, pokud při touze po zkušenostech zaměňujeme zkušenosti za zážitky. Jak totiž píše Han, pouze zkušenosti „*s sebou nesou potenciál změny,*“ kdežto zážitek „*již existující ponechává nedotčené*“.⁴¹⁸ I Han zde tak poukazuje na nenarativitu zážitku, přičemž jeho nenarativní charakter je dán právě tím, že nelze předat neboli jej nelze zopakovat. A jak víme, právě opakování je jednou z důležitých charakteristik narativity.

Vzpomeneme-li si nicméně na dřívější výklad o reaktivních afektech nuda a úzkosti, můžeme otázku zážitků ještě problematizovat. Ve chvíli, kdy je převažujícím reaktivním afektem nuda, bychom s Fredrikem Jamesonem poukázali na potěšení z nočních můr Franze Kafky v prázdnotě korporátního věku: „*i to nejhorší je lepší než nic a [...] noční můry jsou vítaným rozptýlením z pracovního týdne. [...] U Kafky se ozývá hlad po čiré události jako takové, v situaci, kdy se jeví vzácná jako zázrak.*“⁴¹⁹ I zmiňovaní příslušníci Couplandovy Generace X by uvítali katastrofu vlastně i proto, že by byla vyčnívajícím momentem v jinak bezdějinném čase. Naopak v současnosti úzkostného reaktivního afektu jako by se již pro člověka „*samotná realita pozdního kapitalismu proměnila v nepřetržitý drogový rauš, který nonstop stimuluje jeho receptory, které si ale časem na vzrušivost vytvářejí imunitu*“. Alespoň tak soudí literární kritik Jan Bělíček, když popisuje román *Taipei* (2013) spisovatele Tao Lina, jehož hlavní postava už proto „*ani netouží po neopakovatelných zážitcích, [...] neustálá stimulace smyslů v něm vzbuzuje apatii a nezájem*“.⁴²⁰

Z Tao Linova příkladu vyplývá otázka po míře zážitků, ale i zkušeností. Je-li zážitků coby silných smyslových stimulací přespříliš, jejich hodnota devaluje a raději od nich chceme uniknout do apatie, kterou nám mnohdy poskytne až (zne-)užívání tlumících léků proti úzkosti. Podobně můžeme mluvit o zkušenostech. Střídá-li rychle jedna zkušenost (v silném slova smyslu) druhou, není to pro nás již obohacující. Smyslem zkušenosti totiž

⁴¹⁸ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 107.

⁴¹⁹ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 375.

⁴²⁰ BĚLÍČEK, Jan. V chapadlech mumuru (Literatura krize). 1. díl: Obchodníci se smutkem [audio]. *Institut úzkosti*. 28. 12. 2019. Dostupné na: <http://www.institutuzkosti.cz/events/v-chapadlech-murmuru?src=cz> (přístup 24. 8. 2021).

je, že budeme nějakou dobu žít s ponaučením, kterého se nám danou zkušeností dostalo a jež obohatilo naši identitu. Přijde-li však vzápětí zkušenost nová, je výsledkem spíše zmatenost, neboť nevíme, kterou zkušenost máme brát jako podstatnou.

Přílišná snaha o nabytí nových zkušeností je pak kontraproduktivní ještě z jiného důvodu. Jak uvádí Rosa, když lidé popisují zkušenosti, které byly podstatné pro jejich životní příběh, zmiňují často neočekávanost těchto zkušeností. Spousta z nás tak jistě zná pocit, kdy nám náhodné setkání, ať už s konkrétními lidmi, či třeba s myšlenkami v dobré knize, „změní život“. Tato „setkání“ si podle Rosy nemůžeme přivodit „násilím“, snahou o úplnou kontrolu světa, jakkoli to samozřejmě neznamená, že nemáme být otevření a nejtít podobným setkáním „naproti“. Problémem modernity je však právě to, že nás orientuje k tomu, abychom dostali svět co možná nejvíce pod naši kontrolu za účelem zvýšení pravděpodobnosti, že se stane ono nekontrolovatelné, tedy například to, že prožijeme kýženou naplňující zkušenost. Ta však není nikdy stoprocentně zaručena ani při nejlepší naplánování, přičemž čím více se snažíme svět dostat pod kontrolu a on nám přesto „neodpovídá“, tím větší je následná frustrace.⁴²¹

Jak jsme však naznačili, je možné jít zkušenosti a narativitě „naproti“, a to i ve smyslu vytváření společenských struktur, které existenci těchto fenoménů umožňují a posilují. Jde například o instituce, v nichž se udržuje kolektivní společenská paměť. Pociťujeme-li v současné době určitou „ztrátu paměti“, může tomu být kvůli výše uvedené dekontextualizaci vjemů. Jsou-li naše prožitky stále častěji izolované a nemůžeme-li je proto zařadit do širšího rámce našeho života a světa, o to hůře si je pamatujeme. Metaforicky příznačnou poruchou postmoderních časů je tak podle Marka Fishera „anterográdní amnézie“, což je taková ztráta paměti, kdy „*vzpomínky předcházející propuknutí poruchy zůstávají netknuté, ale nejsme schopní si vytvářet nové*“.⁴²² Proč tomu tak je? Formulujme tezi, že je to mimo jiné kvůli absenci jisté uniformity a jednoty veřejného prostoru i našich prostorů soukromých. Prostředí současnosti našeho vyspělého světa – a to internetové především – je charakteristické širokou škálou zejména konzumních možností, které si lze důkladně personalizovat, přizpůsobit našim osobním tužbám. To nicméně vede k oslabování sdílení tohoto konzumu. Vzpomínají-li lidé nostalgicky na taková osmdesátá či devadesátá léta, vzpomínají především na poměrně

⁴²¹ ROSA, Hartmut. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press, 2020, s. 43, 40.

⁴²² FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 80.

sjednocenou materiální kulturu, kdy si hráli se stejnými věcmi, měli doma stejný nábytek či plakáty stejných umělců. Takováto uniformita má jistě řadu nevýhod, nicméně kvůli podobnosti prožitků velkého množství lidí vytváří prostředí pro sdílení, a je tedy silněji paměťotvorná. V následující podkapitole si proto v návaznosti na tyto úvahy ukážeme, co společnost podnikala a podniká pro to, aby schopnost (individuální i kolektivní) paměti znovu oživila, jakkoli to, co za paměť považujeme, může být pouhou náhražkou.

5.6 Paměť a historie

Spolu s Françoisem Hartogem jsme výše zhruba do sedmdesátých let minulého století zasadili počátek zásadnějšího úpadku moderního pokrokového režimu historicity spočívajícího v očekávání nadějně budoucnosti. Nastupující presentistický režim historicity se pak projevil nápadným nedostatkem smyslu, který již nenalzáme v budoucnosti, ale ani ve věčnosti světa či individua v posmrtném životě. Krize smyslu a s ní související krize identity s sebou nicméně přinesly právě důraz na pojem identity, podle Hartoga „*klíčového slova osmdesátých let*“. Důležité je, že nově zdůrazňovaný pojem identity je „*identitou uvědomující si vlastní nejistotu*“. Tuto identitu, toto „kdo jsme“ začali lidé hledat v minulosti, což se v následujících desetiletích projevilo v boomu kulturního a přírodního „dědictví“. Modernizace ustoupila uchovávaní, ať už šlo o městská centra, krajinu, či živočišné druhy.⁴²³

Pojem identity byl pojmem, k němuž se sbíhaly tři zásadní koncepty doby konce moderního režimu historicity: paměť, dědictví a připomínání. Problémem je však u těchto konceptů to, že v presentistickém režimu historicity již nemohou nabýt svého původního významu, což však, jak si ukážeme dále, vede k až úzkostnému, obsedantnímu upnutí se k nim. Jinými slovy, „*jsme stále posedlejší pamětí právě proto, že se vytrácí*“?⁴²⁴ Historikem, který klasicky formuloval tento paradox, je Pierre Nora, iniciátor zásadního vícesvazkového projektu *Les lieux de mémoire* (Místa paměti). Své úvahy začíná použitím metafory „zrychlování dějin“. Má tím na mysli, že věci stále rychleji padají do minulosti jako něčeho nenávratně ztraceného.⁴²⁵ Spadnutí věci do kategorie minulého

⁴²³ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 149-151, 115.

⁴²⁴ Tamtéž, s. 119, 124.

⁴²⁵ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií: problematika míst. In: MAYER, Françoise; BENSA, Alban; HUBINGER, Václav (eds). *Cahiers du CEFRES. N° 10, Antologie francouzských společenských věd:*

znamená, že již vlastně není součástí kolektivní paměti. Na rozdíl od naší společnosti totiž tradiční společnosti chápaly (kolektivní) paměť jako něco, co souviselo s přítomností: „Paměť je život, jejím nositelem je živá pospolitost, a proto se stále vyvíjí, je otevřená dialektice vzpomínky a amnézie... [...] Paměť vzchází z určitého společenství, jež stmeluje... [...] zapouští kořeny v konkrétnu...“⁴²⁶ Naproti tomu živlem historie je „kriticismus, jenž ničí spontánní paměť“. Oproti paměti, jež je jevem aktuálním, je historie (neúplnou) rekonstrukcí „toho, co již není“. Historie „je operací intelektuální a světskou, [...] patří všem a nikomu, a proto je předurčena k univerzálnosti“.⁴²⁷

Těmito úvahami dochází Nora k tezi, že „to, co se dnes nazývá pamětí, není tedy pamětí, nýbrž již historií. Současný vzrýv zájmu o paměť znamená pouze dokonání jejího rozplynutí v ohni historie.“ Konec „skutečné paměti“ pak Nora spojuje s oslabením „společenství, která zajišťovala zachovávání a předávání hodnot, církve či školy, rodiny či státu“, ale i s koncem „ideologií paměti [...], které zajišťovaly pravidelný přechod od minulosti k budoucnosti nebo ukazovaly, co bylo třeba uchovat z minulosti pro přípravu budoucnosti“.⁴²⁸ Skutečnou paměť pěstovanou v tradičních „prostředích paměti“ jsme tedy ztratili. Místo toho se upínáme k „místům paměti“, v nichž se snažíme nalézat „vědomí kontinuity“.⁴²⁹ Paměť, která se již neudrží v kolektivě samotné, hledáme v místech. Je to nicméně možné? Například podle Fredrika Jamesona totiž obnova a restaurování minulého nepřenáší do naší postmoderní přítomnosti minulost samotnou, ale „velmi odlišné postmoderní objekty zvané simulakra“.⁴³⁰ „Autentická“ kontinuita tak podle této argumentace možná není, „místa paměti“ fungují jen jako náhražka, jež nikdy nebude plně identitotvornou.

Místa paměti se podle Nory „rodí a žijí ze stesku po spontánní paměti, z vědomí, že je třeba vytvářet archivy, zavádět výročí, pořádat oslavy, pronášet nekrology, notářsky

Město. Praha: CEFRES, 2010, s. 40. „Zrychlování dějin“ má u Nory podobný význam jako teze o „smršťování přítomnosti“ Hermanna Lübbeho, kterou jsme si představili výše.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 42. V myšlence, že nositelem paměti je živá pospolitost, navazuje Nora na Maurice Halbwachse, podle něhož si kolektivní paměť bere z dřívějšíka pouze to, co je stále aktuální. HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 122.

⁴²⁷ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií, s. 43, 42.

⁴²⁸ Tamtéž, s. 47, 41.

⁴²⁹ Tamtéž, s. 40-41.

⁴³⁰ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 376.

ověřovat dokumenty, neboť tyto akty již nejsou přirozené“. Jde o „rituály společnosti bez rituálů“. ⁴³¹ Iluzi paměti potřebujeme pro vytvoření iluze identity. A iluze identity je poté něčím, co nám pomáhá utvořit si alespoň iluzi smyslu. Snaha o vytváření smyslu pomocí archivu však může narazit na dvojí úskalí, a to tehdy, pokud se archivuje jednak „všechno“ a jednak „příliš rychle“. Nora to shrnuje do teze o „posedlosti archivem“, která usiluje jak o „celistvé uchování veškeré minulosti“, tak o „konzervaci veškeré přítomnosti“. Tato posedlost je pak živena pocitem „rychlého a nenávratného mizení“, jež „se snoubí s úzkostným hledáním přesného významu přítomnosti a ne-jistoty z budoucnosti a propůjčuje i té nejnepatrnější stopě a nejnepatrnějšímu svědectví hodnotu paměti–hodnosti“. ⁴³²

Kritiku archivace „všeho“, onoho stavění jakékoli nepatrnosti na úroveň pamětihodnosti, zmiňuje již Nietzsche ve svých poznámkách o tzv. antikvární historii. Exces antikvárního typu historie spočívá v tom, že se „duše antikvárního člověka“, který k důstojnosti pozvedá věci jakkoli drobné a zastaralé, jakékoli „domácí náčiní po praotcích“, „přesídílí do těchto věcí a uhnízdí se v nich“. Upnut ke všemu starému pak antikvární člověk jednak neumí nalézt „mezi věcmi minulosti rozdílů v hodnotách“ a jednak osočuje vše nově vznikající, co „starému nevychází vstříc s úctou“. Ještě kritičtější je ale v tomto ohledu Nietzsche k historii „vědecké“, pozitivistické, neboť ta shromažďuje ještě mohutněji. „Život sám už nevládne a nekrotí vědění o minulosti: nýbrž všechny mezníky jsou strženy a vše, co bylo, se vrhá na člověka,“ píše o situaci v historické vědě 19. století. ⁴³³ Pozitivistická historie vyhlásila to, co Jacques Le Goff nazval „triumf dokumentu nad monumentem“: byla podezřívavá k monumentům, jež byly stavěny účelově na odív, a hledala objektivitu v dokumentech jako v něčem, co nebylo vystaveno, ale „nalezeno“. ⁴³⁴ Na pozitivistické historii tak jde dobře vidět její aditivní charakter skeptický k narativitě monumentů.

V současnosti již historici tento primát dokumentu opouštějí, ovšem nikoli proto, že by se znovu přiklonili k silné „monumentální“ narativitě, ale proto, že si kritika pozitivismu vytkla za cíl „objevovat monument skrytý za dokumentem“ a radikálně zpochybnit

⁴³¹ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií, s. 46.

⁴³² Tamtéž, s. 48.

⁴³³ NIETZSCHE, Friedrich. Nečasové úvahy, s. 92-93, 97.

⁴³⁴ RICOEUR, Paul. Čas a vyprávění III, s. 168-169.

i objektivitu dokumentů.⁴³⁵ Dnes je to spíše společnost jako celek, kdo žije „kultem konzervování a archivování“. Stopa ve smyslu archiválie byla podle Nory vždy negací posvátna, kdežto dnes je naopak posvátno vloženo do stopy. Proto chováme až posvátné zábrany k ničení a posloucháme imperativ archivu, abychom „*nerozlišeně rozšiřovali pole paměti–hodností, hypertrofovali funkci paměti, spjatou s vědomím jejího vytrácení, a souběžně posilovali všechny instituce paměti*“,⁴³⁶ přičemž tato paměť, zmínili jsme výše, je vlastně historií, nikoli pamětí v onom tradičním smyslu.

Vedle toho archivujeme „příliš rychle“. I tento povzdech jsme mohli zaznamenat již u Nietzscheho, který kritizuje zejména to, že pokud něco příliš rychle učiníme historií, ztrácí to na účinku, nemůže působit do budoucna: „*Ještě není válka u konce, a již se stotisícronásobně proměnila v potištěný papír, již se předkládá jako nejnovější dráždidlo otupeným smyslům historie chtivých lidí. Zdá se skoro nemožné, aby i nejmocnější úder do strun vyloudil silný a plný tón: vzápětí zaniká, již v příštím okamžiku historicky odeznívá, jemně a bez síly se rozplynuv.*“⁴³⁷ Dnes čteme podobně u Hartoga o tom, že „*rozpolcení mezi amnézií a touhou nic nevynechat se snažíme dnes předvídat muzeum zítřka a shromažďovat archivy dneška jako by už bylo včera*“.⁴³⁸ Můžeme tedy říci, že pokud se například v čím dál kratších intervalech otevírají nové části technických muzeí, není to jen proto, že se vynálezy stávají po čím dál kratší době zastaralými,⁴³⁹ ale také kvůli zmíněné kulturní touze vše hned archivovat.

Touha archivovat je živena ztrátou paměti, a to nejen paměti kolektivní, kulturní, ve smyslu oněch tradičních institucí „skutečné paměti“, ale také paměti jako schopnosti lidského mozku. Tím, že zde máme tolik možností archivovat, nejsme zvláště v dnešní digitální době nuceni tolik věcí jako dříve memorovat, a tím trénovat paměť coby schopnost. Optimistický důsledek by byl ten, že „*nás počítače osvobodí od tyranie minulosti, budeme moci vše zapomenout a soustředit naše myšlenky na řešení problémů dneška*“, přičemž informace budou ve strojovém úložišti, neztratí se.⁴⁴⁰ Z jiného úhlu pohledu však můžeme kriticky zdůraznit právě to, že se informace neztratí. Umožní-li

⁴³⁵ Tamtéž, s. 168-169.

⁴³⁶ NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií, s. 49.

⁴³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*, s. 103.

⁴³⁸ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 185.

⁴³⁹ LÜBBE, Hermann. *The Contraction of the Present*, s. 162.

⁴⁴⁰ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 4-5.

elektronické paměti archivovat obrovské množství věcí, pak je čím dál tím méně možné na něco úplně zapomenout. I na první pohled zapadlá minulost může být ihned oživena.⁴⁴¹

Přesuny „z paměti do archivu“ pak samozřejmě mohou mít i své politické a právní důsledky. Pokud ztrácíme schopnost paměti jako jednotlivci a kolektivy, získají větší moc ti, kdo jsou schopní archivovat velké množství dat. A právě u nich potom budeme hledat vodítko, pokud jde o rozhodování v dlouhodobějších horizontech. Takto se stal základním zdrojem „paměti“ stát, jenž je schopen využívat dlouhodobě ukládaná data za účelem společenské kontroly.⁴⁴² V současnosti nicméně archivních schopností státu dosahují i nadnárodní korporace. Ne nadarmo se v obecné řeči používá rčení, podle něhož společnost *Google* jako jakýsi „vrchní archivář“ toho „o nás ví více než my sami“. My si pamatovat přestáváme, „velká data“ si pamatují „všechno a možná i více než to“, neboť *Google* v historii naší internetové aktivity uchovává i to, co bychom se ani nikdy zapamatovat nepokusili, čímž získává možná ucelenější obraz našeho Já, než si my sami uvědomujeme. „Nabízíme vám výhled na vaše zákazníky v rozsahu 360 stupňů,“ připomíná Han slogan americké společnosti *Acxiom*, která se zabývá „shromažďováním a zpracováváním velkých objemů dat“ a jejíž sídlo je „uzavřeno podobně jako sídlo tajné služby a přísně střeženo“.⁴⁴³

Je-li tolik věcí svěřeno archivům, je snazší je použít v naší současnosti coby „objektivní dokumenty“, jež se zjeví v plné síle jako ve své době bez eroze časem, jaká nastává v naší fyzické paměti. V právní oblasti je institutem, kde se odehrává napětí mezi slábnoucí pamětí a věčnou archivací, institut promlčení. Ten se zvláště kontroverzně ukazuje u zločinů proti lidskosti, kdy například Hartog poukazuje na sílící tendenci k nepromlčitelnosti. Připomíná případ bývalého šéfa vichistické milice Paula Touquiera, podílejícího se za druhé světové války na holocaustu v tehdejší vichistické Francii a po válce odsouzeného v nepřítomnosti k smrti za kolaboraci s nacisty. Touvier byl v souvislosti s promlčením výkonu trestu (nikoli promlčením trestní odpovědnosti) v roce 1972 omilostněn prezidentem Georgesem Pompidouem, jenž chtěl tímto gestem udělat tlustou čáru za temnou dějinnou kapitolou. I po této milosti byl nakonec Touvier znovu obviněn, a to za zločiny proti lidskosti coby nepromlčitelnou kategorií trestných činů,

⁴⁴¹ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 5 (e-book).

⁴⁴² GROSS, David. *Temporality and the Modern State*, s. 74.

⁴⁴³ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 201.

a v roce 1994 po novém řízení odsouzen. Čas zde nehrál s Touvierem a nezavazoval stopy: specifická temporalita zločinů proti lidskosti způsobila, že „zločinec zůstane se svými zločiny napořád“, píše Hartog.⁴⁴⁴ Možná ještě přesnější ukázkou snahy oživit paměť je zákon amerického státu New York o dětských obětech, účinný od roku 2019. Tento předpis na dva roky pozastavil účinnost promlčecích lhůt, aby umožnil civilní žaloby dětským obětem sexuálního zneužívání, které tak mohly vysoudit kompenzaci od těch, co je zneužívali. Zákon vešel v obecnější známost i díky tomu, že na základě něj byla podána žaloba na hudebníka Boba Dylana kvůli tomu, že údajně zneužíval dvanáctiletou dívku v roce 1965.⁴⁴⁵

I na těchto právních příkladech vidíme sílu fenoménu „vyrovnávání se s minulostí“ v současné společnosti. Podle Baudrillarda jde o doklad toho, že dějiny přestaly běžet lineárně, že jsme opustili pokrokový osvícenský narativ s budoucností coby dominantní časovostí. Vidí zde proto novou snahu dobrat se k čistému dějinnému stolu, spjatou s „mánií soudních procesů“ a „mánií odpovědnosti“, přicházející přitom v momentě, kdy je odpovědnost stále obtížnější jasně určit a definovat.⁴⁴⁶ Zmíněné příklady ovšem můžeme považovat za doklady toho, že i „kult archivace“, přes všechnu svou do jisté míry aditivní povahu, může nakonec posloužit k puzení po narativitě, v tomto případě po narativu spojeném s „vyrovnáním se s minulostí“. Neukazuje se zde však narativita jako něco tíživého a „žití v přítomnosti“ jako něco potenciálně osvobodivého, což jsme jako možnost již výše naznačili?

5.7 Smysl a bytí

Celým naším textem se doposud prolíná otázka vztahu temporality a smyslu. Zmínili jsme i „posvátný čas“ jako něco, co různým kulturám umožňovalo překonat napětí rozdílu mezi vědomím konečnosti individuální existence a nekonečností světa, přičemž otázka oslabení tohoto napětí je otázkou narativní a rituální, kdy rituál je něčím, co čas

⁴⁴⁴ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 117.

⁴⁴⁵ EGGERSTEN, Chris. Bob Dylan Sued for Alleged Sexual Abuse of Minor in 1965. *The Hollywood Reporter*. 16. 8. 2021. Dostupné na: <https://www.hollywoodreporter.com/news/music-news/bob-dylan-sued-alleged-sexual-abuse-1234998481/> (přístup 28. 8. 2021).

⁴⁴⁶ BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*, s. 11-12.

jednotlivce a čas světa propojuje.⁴⁴⁷ Obdobně i Han definuje rituál jako „*symbolickou techniku určenou k tomu, aby se jednotlivec cítil ve světě jako doma*“.⁴⁴⁸ Možnostmi, jak vnést do naší společnosti zpět kategorii smyslu, tak mohou být opětovná ritualizace a narativizace. V každodenní rovině se nabízejí také praktiky upřednostňující dlouhodobost před nečasovostí krátkých intervalů, přičemž toto upřednostnění podle Hana propojuje přítomnost s budoucností, utíká od permanentní přítomnosti a má tak stabilizující efekt. Nástroji k tomu jsou návrat k hodnotám věrnosti a oddanosti či zdůraznění úlohy slibu ve společnosti.⁴⁴⁹

Takovéto hodnoty a praktiky jsou jistě užitečné na úrovni každodennosti a mohou ulevit od úzkostné těkavosti, avšak pokud jde o rozsáhlejší společensko-politické snahy o re-ritualizaci a re-narativizaci, vyvstává zde několik kritických bodů. Ritualizace po ztrátě rituálu bude ritualizací umělou. Je-li navíc rituál věcí, kterou spojujeme nikoli s univerzalismem, ale s partikularismem komunity, s pospolitostí (*Gemeinschaft*) spíše než společností (*Gesellschaft*), je zde riziko, že v dnešní globalizované společnosti by ritualizace znamenala posun k uzavřenějším komunitám, případně až k nárůstu xenofobie. Jak podotýká třeba Ernest Gellner, umělost rituálu by zde vedle oné uzavřenosti vedla i k určité teatralizaci politiky, což je kombinace, kterou známe z fašistických režimů 20. století.⁴⁵⁰ Ostatně i od Fromma víme a v závěrečné kapitole detailněji zdůrazníme, že orientační rámce, které nám rituály a narativy poskytují, mohou být rovněž falešné.

Jako problematické však nemusíme vidět jen vyloženě reakční narativy, ale také lineární ideu společenského pokroku jakožto procesu, kdy jedna generace navazuje na výdobytky té předešlé. Tento proces Benjamin kritizuje jako historii psanou „vítězi“. A dodává, že na rozdíl od „vítězů“ bude historického materialistu naopak „*obcházet hrůza při pomyšlení, odkud se vzalo všechno to kulturní bohatství. Ono děkuje za svou existenci nejen námaze velikých géniů, kteří je stvořili, ale i nevýslovnému utrpení jejich současníků. [...] A jako je samo obtíženo barbarstvím, stejně barbarský je i proces jeho*

⁴⁴⁷ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 11.

⁴⁴⁸ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 2.

⁴⁴⁹ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 1 (e-book).

⁴⁵⁰ GELLNER, Ernest. *Pluh, meč a kniha: Struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001, s. 211, 223-224.

*předávání z jedné na druhé.*⁴⁵¹ Tak hovoří Benjamin ve svých „Dějinně filosofických tezí“ a pokračuje jedním ze svých nejznámějších slovních obrazů, kdy se „anděl dějin“ dívá do minulosti a to, co se „*nám jeví jako řetěz událostí, to vidí jako jednu jedinou katastrofu...*“ Anděl by rád „*vzbudil mrtvé a spravil, co je rozbité*“, ale z ráje věje vichřice, která ho „*nezadržitelně pohání do budoucnosti... [...] Tato vichřice je tím, čemu říkáme pokrok.*“⁴⁵² Benjaminovým cílem je tedy „*rozmetat kontinuum kulturního dědictví, aby utlačovaní konečně spatřili, v jakých poměrech žijí, aby odhalili barbarství, které skrývá krása*“.⁴⁵³ V současnosti se Benjaminův cíl začíná dařit do určité míry naplňovat, což můžeme vidět právě na zesíleném diskurzu „vyrovnávání se s minulostí“. Pozorujeme to například v souvislosti se změnami literárních kánonů, univerzitních programů či pojmenování míst ve veřejném prostoru, které mají zohlednit historii rasového, národnostního či genderové útlaku v západních dějinách. I tento trend je dokladem odvratu od čistě lineárního dějinného vědomí.

Benjaminova kritika nám ukazuje obecnější problém velkých „osmyslňujících“ narativů, totiž že jsou vlastně příliš selektivní v tom smyslu, že jsou vyprávěny „vítězi“. Podle této logiky je třeba rozbít hegemonní narativ, aby mohli začít vyprávět utlačovaní. Zde je podobnost s postmoderní nedůvěrou k „metanarativním příběhům“, tedy takovým „velkým vyprávěním“, která legitimizují nejen vědění, ale také „*společenské a politické instituce a praktiky, ustavení zákonů, různé etiky a způsoby myšlení*“, přičemž v modernitě šlo například o narativy dialektiky Ducha nebo emancipace rozumného subjektu či pracujícího člověka.⁴⁵⁴ I tato vyprávění, aby byla srozumitelná, musí být selektivní a řadu společenských diskurzů vyloučit. Naopak postmoderní vědění podle Jeana-Françoise Lyotarda „*zjemňuje naši vnímavost pro různosti a stupňuje naši schopnost snášet nesouměřitelné*“.⁴⁵⁵

Han ve svém komentáři k Lyotardovi přichází s tezí, která pro nás bude dále zajímavá. Tvrdí, že postmoderní filosofie nás v situaci krize narativity a smyslu vede k obratu k bytí. Zatímco moderní doba, charakterizovaná důrazem na velká vyprávění a dějiny,

⁴⁵¹ BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*, s. 11.

⁴⁵² Tamtéž, s. 12.

⁴⁵³ JEFFRIES, Stuart. *Grandhotel nad propastí*, s. 184.

⁴⁵⁴ LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu : Postmoderno vysvětlované dětem : Postmoderní situace*, s. 29, 97.

⁴⁵⁵ Tamtéž, s. 99.

upřednostnila smysl před bytím, v postnarrativní společnosti můžeme kategorii smyslu upozadit a soustředit se na bytí. Rozpad narativního řetězce a lineární představy plynutí času nepředstavuje pro Lyotarda katastrofu, tvrdí Han, neboť v tomto rozpadu vidí osvobodivou příležitost odpoutat vnímání z vázanosti narativní strukturou, což může vést k „zintenzivnění bytí“.⁴⁵⁶

Budeme-li tedy chápat upřednostnění bytí před smyslem jako charakteristiku postmoderny, můžeme přitakat tezi, která chápe jako jednoho z předchůdců postmoderní filosofie Nietzscheho. I ten totiž v naší probírané eseji „O užitku a škodlivosti historie pro život“ vyzdvihuje schopnost „žít nehistoricky“ a kritizuje přílišné lpění na minulosti či, řekli bychom, na narativitě a smyslu. Člověk podle něj nese „*stále větší břímě minulosti*“, a proto jej „*dojímá jako vzpomínka na ztracený ráj, vidí-li pasoucí se stádo nebo v důvěrné blízkosti dítě, které ještě nemá nic minulého*“. Poznání štěstí a také schopnost vykonat něco, co učiní šťastnými druhé, spočívá právě v umění „*spočinout na prahu okamžiku*“. Základní Nietzscheho radou pro radost či dobré svědomí je to, aby člověk dovedl „*právě tak dobře v pravý čas zapomínat, jako si v pravý čas vzpomene*“, aby vycítil, „*kdy je nutno cítit historicky a kdy nehistoricky*“.⁴⁵⁷ Jinak řečeno, kdy pátrat po smyslu a kdy přitakat bytí. „*Vskutku už je dávno na čase, abychom proti výstřelkům historického smyslu, proti přílišné radosti z procesu na úkor bytí a života [...] vyrukovali s celým šikem satirických zlomyslností,*“ nabádá Nietzsche.⁴⁵⁸

Ti, kdož jsou podle Nietzscheho vznešení, jsou schopní na sobě pracovat takovým způsobem, že dovedou překonat své rozhořčení z nedostatku životního smyslu. Dosažení takovéto vznešenosti je v jistém smyslu uměním, vyžaduje trénink. Jakkoli tedy může být pro Nietzscheho vznešený každý v tom smyslu, že vznešenost jako vlastnost není spojená jen s určitou třídou či dosaženým vzděláním, tak stejně většina lidí vznešená není.⁴⁵⁹ Dosažení vznešenosti, upřednostnění bytí nad smyslem, totiž není nic jednoduchého. Přesto je třeba William E. Connollyho názoru, že Nietzscheho koncepci vznešenosti lze demokratizovat. To je dnes podle Connollyho umožněno právě společenským zrychlením. Díky zrychlené komunikaci napříč světem a poznání mnoha dimenzí

⁴⁵⁶ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 7 (e-book).

⁴⁵⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*, s. 79-81.

⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 134.

⁴⁵⁹ CONNOLLY, William E. *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, s. 163.

plurality na globální úrovni si nabouráváme zažité stereotypy a zpochybňujeme staré autority. Nemaje takovýchto stereotypů a autorit, můžeme založit demokracii na střídání subjektivních pozic, kdy víme, že naše Já nemusí být ukotveno v konkrétním teritoriu a můžeme s ním tak experimentovat.⁴⁶⁰ Jinak řečeno, když člověk dosáhne potřebné „únikové rychlosti“, která jej odpoutá a emancipuje od tradic, už nemusí lpět na tradičních lokálních identitách, ale spíše se sám kreativně přetváří s ohledem na situaci. Identita a identitotvorné narativy jsou pro Connollyho vždy něčím uměle vytvořeným, co nemůže získat více než nahodilý charakter. Bytí, resp. „život“ v silně nietzscheovském smyslu vždy přesahuje snahu o jeho partikulární organizaci, například tu identitární.⁴⁶¹ Uvědomíme-li si tuto nahodilost, můžeme pak plněji přitakat bytí/životu, aniž bychom se snažili hledat „smysl“.

Hartmut Rosa shrnuje postmoderní pozici, k níž bychom Connollyho úvahy mohli přiřadit, tak, že sociální fragmentace, desynchronizace mezi společenskými subsystemy a nemožnost integrovat naše zkušenosti do identitotvorného celku, jež s sebou přináší společenské zrychlení, nemusí být vnímány jako něco negativního. To za předpokladu, že si osvojíme ironický, hravý vztah k nekontrolovatelným životním zvrátům, kdy nebudeme potřebovat představu světa jako smysluplného celku a trvalá pouta k místům či hodnotám. Rosova argumentace je však kritikou tohoto přístupu, který podle Rosy nezohledňuje základní podmínky kulturní reprodukce, nutnost jisté míry společenské synchronizace a až kvazi-antropologické danosti prožívání času.⁴⁶² Kritický je i Han, podle něhož Lyotard při své radosti z toho, že se s koncem narativního času přiblížíme k „tajemství bytí“, upozaduje nihilistickou stránku této své myšlenky. Han tvrdí, že bez opory v časovém kontinuu je lidská existence příliš křehká. Časovost pohlcená bytím zná pouze dílčí události, nicméně času mezi těmito událostmi chybí kontinuum, jsou zde pouze události a nicota, nikoli trvání. Nečasová nicota mezi událostmi je ovšem nesnesitelná.⁴⁶³ Proto potřebujeme narativní struktury, které díky představě časového kontinua osmyslní i onen „čas mezi událostmi“.

⁴⁶⁰ Tamtéž, s. 171, 164.

⁴⁶¹ CONNOLLY, William E. *Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault*. *Political Theory*. 1993, Vol. 21, No. 3, s. 366, 371.

⁴⁶² ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 297-298.

⁴⁶³ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 7 (e-book).

5.8 Narativita práva

V příští kapitole si na popisu vývoje jeho základních struktur ukážeme, jak se coby narativní struktura vyvíjí právo. Budeme se zabývat pomyslnou mezerou mezi společenskými zvyklostmi (fakticitou) a právními normami (normativitou), tedy mezerou mezi tím, co „je“, a tím, co „má být“. Zformulujeme hypotézu, že tato mezera je větší a že právo „předbíhá“ společenskou fakticitu v obdobích, kdy převažuje lineární dějinné vědomí a budoucnostní, pokrokový režim historicity. Pokud jsme naopak označili současný režim historicity jako presentistický, pokusíme se analyzovat to, zdali je jedním z projevů této změny také proměna práva. Nyní se však na právo jakožto narativní strukturu podívejme ve stručnosti obecněji, přičemž následující úvahy pochopme jako určitý most mezi touto a následující kapitolou.

Právo propojuje minulost, přítomnost a budoucnost. To, co platí jako právo, je odrazem minulého (někdy i dost vzdáleně minulého) rozhodnutí a svým preskriptivním (určujícím, co má být) charakterem působí do budoucnosti. Právní normy i soudní rozhodnutí tak pomáhají udržovat „osnovu“ společenského vyprávění, jakkoli v každém právním systému trochu jinak: systémy s primátem zákona jsou více „osvícensky lineárně“ orientovány do budoucna, kdežto v systémech založených na soudních precedentech získávají soudní rozhodnutí na přesvědčivosti a „smyslu“ zejména díky své kontinuitě s minulostí.⁴⁶⁴

Právo tím, že je systémem norem a rozhodnutí, zajišťuje dvě důležité charakteristiky vyprávění: kontinuitu a uzavřenost. Právní normy jako vodítka působí kontinuálně, nevynořují se jen při určitém jednání. Tím zajišťují Hanem požadované vyplnění prázdnoty času mezi jednotlivými událostmi, a tedy kýženou kontinuitu. Zároveň právo stojí na rozhodnutích, čímž se jako jeho typická vlastnost ukazuje dokončitelnost, možnost uzavření. Vzpomeňme si, jak jsme výše připomenuli stará televizní zpravodajství, v nichž na konci půlhodinové relace moderátor řekl: „*A takhle to je.*“ Podobně funguje právo, když v soudních rozhodnutích čteme, že „*soud rozhodl takto*“. A to jak u rozhodnutí konstitutivních (soud zakládá, ruší či mění práva a povinnosti), tak u rozhodnutí deklaratorních (soud prohlašuje, komu přináleží právo ve sporu, aniž by

⁴⁶⁴ BROOKS, Peter. Narrativity of the Law. *Law and Literature*. 2002, Vol. 14, No. 1, s. 8.

práva a povinnosti nově zakládal). Tak jako moderátor starých zpráv i soud dává skutkovým okolnostem a právním úvahám definitivní tvar a význam:⁴⁶⁵ takhle to je/bude. Narativ stojí na dokončení. Vyprávění musí být dokončitelné, aby dávalo smysl, a právě konec je tím, co osmyslňuje, co dává smysl procesu, který mu předchází.

Jak jsme uvedli několikrát výše, aby vyprávění dávalo smysl, musí být selektivní, nemůže shromáždit všechna možná fakta a skutečnosti.⁴⁶⁶ Jak uvádějí například Anthony Amsterdam s Jeromem Brunerem, začínáme si stále více uvědomovat, že se během soudního rozhodování nezkoumají ani tak samostatně stojící fakta vybraná na základě logické relevance, ale že ve skutečnosti výběr a hodnocení relevantních „faktů“ spočívá na soudcovském výběru takového narativu, který podle soudce nejlépe vysvětlí, co se stalo.⁴⁶⁷ Právě v této selekci, v proměně aditivně naskládaných faktů v narativ spočívá mocenská role soudce. Je však třeba mít na paměti, jak píše Martin Škop, že „*stejně jako může vyprávění napomoci porozumění, může je určitým směrem deformovat – směrem, který je ovlivněn mocenskou autoritou*“.⁴⁶⁸ Přestože se tedy právní věda začala hlouběji zabývat vyprávěním v kontextu příběhů předkládaných slabšími stranami sporu (často různými menšinami), které před soudem používaly spíše volnou vyprávěcí formu než právně-logickou argumentaci, můžeme říci, že vyprávění je základ jakéhokoli právního rozhodování. Vyprávění je tedy spíše, řečeno s Brooksem, „morální chameleon“, který nemusí sloužit pouze k ochraně slabších.⁴⁶⁹

Snaha o odhalení oné deformace porozumění skutečnosti mocenskou autoritou, která provádí selekci faktů, je podle Škopa jedním z „klíčových prvků postmoderny“.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ Tamtéž, s. 8.

⁴⁶⁶ I v českém právním řádu nalezneme řadu procesních nástrojů k tomu, aby nedocházelo k nekonečnému vršení dalších a dalších argumentů, aby se dalo rozhodnout a kauzu (narativně) uzavřít. Tak například občanský soudní řád v § 205a omezuje možnosti, kdy lze jako odvolací důvod uplatnit skutečnosti nebo důkazy, které nebyly uplatněny před soudem prvního stupně, jen na několik specificky vyjmenovaných. Podobně lhůty, dokdy mohou účastníci civilního řízení uvést rozhodné skutečnosti o věci samé a označit důkazy k jejich prokázání, jsou uvedeny v § 118b občanského soudního řádu. Hovoří se o tzv. zákonné koncentraci řízení. § 205a a § 118b zákona č. 99/1963 Sb.: občanského soudního řádu.

⁴⁶⁷ BROOKS, Peter. *Narrativity of the Law*, s. 1.

⁴⁶⁸ ŠKOP, Martin. *...právo, jazyk a příběh*. Praha: Auditorium, 2013, s. 120.

⁴⁶⁹ BROOKS, Peter. *Narrativity of the Law*, s. 2.

⁴⁷⁰ ŠKOP, Martin. *...právo, jazyk a příběh*, s. 120. Něčím, co prošlo selekcí, a tedy narativní formou, je podle Škopa i úřední protokol. Ten „*zdánlivě vystupuje jako objektivní zaznamenání viděného*“, nicméně

Pomocí selekce tvoříme narativ, selekci a následným seřazením dílčích prvků vytváříme příběh, který dává smysl. A můžeme říci, že čím univerzálnější narativ je, tím je selektivnější. Proto také postmoderní filosofové zvláště kritizují „velká vyprávění“, která spočívají „*na jazykových konstrukcích, které nesou celkový význam*“.⁴⁷¹ Vzpomeneme-li již probranou dichotomii smysl-bytí, stojí velká vyprávění jasně na straně „smyslu“. Selektivita však podle části postmoderní kritiky znamená také nepřesnost. Proto Škop popisuje „postmodernismus přesnosti“, který „*se staví za skutečnou pluralitu*“ a „*příkaz, který si bere k srdci, zní: ‚Rozlišovat!‘*“ Následně cituje námi již zmíněnou Lyotardovu tezi, podle níž postmoderní vědění „*zjemňuje naši vnímavost pro různost a stupňuje naši schopnost snášet nesouměřitelné*“.⁴⁷² Není tedy divu, že mezi tzv. postmoderní právní teorie řadíme třeba právní feminismus či kritickou rasovou teorii (*critical race theory*), které se snaží zdůraznit pohled, který je oproti převládajícímu velkému vyprávění „druhým“. Postmoderní kritika, píše Škop, spatřuje v universalismu moderního práva jistý imperialismus. Právo zobecňuje individuální vztahy, které reguluje, hledá v nich společné znaky a definuje tak „normální jednání“. Mezi obecným a individuálním je však rozdíl. Aplikací obecné právní normy na individuální případ nutně vyvoláme nespravedlnost, neboť „*individuální a obecná spravedlnost stojí proti sobě v nepřekonatelném rozporu*“. Nakonec sice k rozhodnutí v souladu se zásadou neodepřít spravedlnost dojít musí, takže určitá selekce je nezbytná, jde však o respekt k odlišným verzím příběhů.⁴⁷³ Postmoderní směry nabádají k tomu, abychom místo jednoho velkého vyprávění viděli řadu malých.

Americký právní teoretik Robert Cover ukazuje, jak silně byla „velká“ narativita s právem spjata v předmoderních právních systémech. Smyslem bylo tehdy právo nadáno „zvnějšku“. Právní instituty získávaly smysl díky velkým společenským narativům.

„*již naše pozorování a volba toho, co protokol musí podle různých pravidel obsahovat, ovlivňuje to, jak bude popisovaná událost zachycena a jak nakonec vyzní.*“ Tamtéž, s. 102. Tato kritika selektivity úředního protokolu se podobá zmiňované historiografické tezi, že dokument je též monumentem. Nutno však říci, že jde o otázku míry. Jakkoli je úřední protokol podle této úvahy také narativní, je narativní přeci jen méně než explicitně subjektivní formy.

⁴⁷¹ Tamtéž, s. 122. Škop na tomto místě také poznamenává, že jde o to, aby každý dílčí prvek dával smysl právě v onom (velkém) příběhu, který o sobě společnost vypráví, přičemž tím se legitimizuje i v rámci společnosti samotné.

⁴⁷² ŠKOP, Martin. *Právo v postmoderní situaci*, s. 13-14.

⁴⁷³ Tamtéž, s. 42, 26.

V kontextu takového osmyslňujícího narativu se právo stává nejen „*systémem pravidel, která se mají dodržovat, ale také světem, ve kterém žijeme*“. Náboženská tradice dávala právu „silný smysl“, silnou narativitu. Právo v takovýchto systémech bylo především „*systémem smyslu spíše než použití síly*“. Tímto silným osmyslňujícím narativem byla společnost homogenizována. Naproti tomu liberalismus jako projev modernity již počítá s koexistencí různých „*světů silného normativního smyslu*“⁴⁷⁴, a proto klade větší důraz na procedurální stránku. Narativita tak je sice podle Covera pro řešení otázky smyslu nevyhnutelná, nicméně v moderním světě již ve své silné podobě přestává mít privilegovaný charakter.⁴⁷⁵ Pro postmoderní situaci platí skutečnost ztráty velkého narativu osmyslňujícího právo zvnějšku ještě silněji. Můžeme v tomto smyslu uzavřít, že narativitu nyní spíše poskytuje právní systém sám sobě, a to vnitroprávní zásadou zákazu odepřít spravedlnost, která vyvolává nutnost rozhodnutí, čímž s sebou přináší dokončitelnost, a tedy smysl.

To by podporovalo tezi, že právo je v moderní a (ještě více) v pozdně moderní / postmoderní společnosti stále více autonomní, tedy nezávislé na jiných společenských subsystémech, jako jsou politika či náboženství, jak to učí zejména teorie tzv. autopoietických (uzavřených) systémů.⁴⁷⁶ To bude jeden ze směrů vývoje práva, který nás bude v příští kapitole zvláště zajímat. Ukážeme si totiž i jeho problematické stránky. Například to, že odpojuje-li se právo od politiky – z důvodu větší akcelerace zejména v ekonomickém subsystému, který politiku „předbíhá“, přičemž ta jej následně nestíhá usměrňovat –, oslabuje role politiky jako subsystému se specifickou synchronizující rolí. Absence synchronizace, a tedy temporální integrace společnosti, pak může vést k pocitu větší strnulosti, tedy k pocitu, že společnost není směřována, nikam se neposouvá a nemá jak o sobě jako celku vyprávět. Než však přejdeme k těmto konkrétním úvahám o současnosti, nastíníme historický vývoj práva ve vztahu k času, a to podle jednoho specifického rysu: tím je zmíněná „mezera“ mezi právní normativitou (tím, co má být) a společenskou fakticitou (tím, co je). Právě na tom, jak moc právo kopíruje společenský vývoj, nebo jej naopak předbíhá, si ukážeme rozdílnot režimů historicity.

⁴⁷⁴ COVER, Robert. Foreword: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*. 1983, Vol. 97, No. 4, s. 4, 12.

⁴⁷⁵ Tamtéž, s. 4.

⁴⁷⁶ PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1996, s. 132-135.

6. Právo, politika a desynchronizace společenských subsystémů

6.1 Mezera mezi právem a řádem světa

Když se kritický právní teoretik Costas Douzinas v jednom svém bilančním článku zamýšlel nad stavem současného práva, popisoval mimo jiné to, jak se stala „*normativita normalizací*“. Tím míní to, že „*právo směřuje k pouhé replikaci života*“. „*Moderní právo se pokoušelo svět regulovat; to pozdně moderní jej pouze napodobuje.*“ Posláním moderního práva bylo podle Douzinase vytvořit mezeru „*mezi sebou samým a řádem světa*“, právo tedy bylo jistým druhem ideálu, který měl korigovat realitu. Dnes se tato mezera zmenšuje a uzavírá, právo má „*malou normativní váhu*“. Zatímco moderní tvorba i interpretace práva byly „*doménou velkého politického boje*“, dnes jde podle Douzinase, řečeno slovníkem systémové teorie, o autopoietickou reprodukci práva, o „*smyčku nekonečné platnosti bez velké hodnoty či významu*“.⁴⁷⁷

Tato zásadní kritika vystihuje téma, které bude předmětem této kapitoly, a to z pohledu výše probíraných fenoménů společenského zrychlení, narativity a režimů historicity. Dovídá nás k otázce možností politického řízení společnosti a normování lidského chování směrem do budoucna právě za podmínek společenského zrychlení, jak jsme je popsali v minulých kapitolách. Zajímat nás bude ona mezera mezi právem a řádem světa, jinými slovy, mezi právní normativitou (tím, co „*má být*“) a společenskou fakticitou (tím, co „*je*“), obecně filosoficky řečeno – mezi ideálem a skutečností. V historické analýze evoluce práva a jeho vztahu s politikou a dalšími společenskými subsystémy budeme pozorovat právě zvětšování či zmenšování mezery mezi právem a řádem světa. První hypotéza, kterou můžeme pro následující strany formulovat, je ta, že tato mezera je tím větší, čím obtížnější je rozlišit právní a politický subsystém společnosti, tedy v obdobích, kdy jsou právní normy primárně výsledkem rozhodnutí zákonodárce jakožto toho, kdo přeměňuje politiku v právo. Druhá hypotéza zní tak, že právní normy vychází z těchto politických rozhodnutí především v těch obdobích, kdy je politický subsystém „*rychlejší*“ než ostatní společenské subsystémy (zejména ten ekonomický), tedy tehdy, kdy je politika „*tahounem*“ společenských změn.

⁴⁷⁷ DOUZINAS, Costas. A Short History of the British Critical Legal Conference or, the Responsibility of the Critic. *Law and Critique*. 2014, Vol. 25, No. 2, s. 194-195.

Začneme-li nicméně nejprve na obecně teoretické rovině, vidíme, že vztah mezi právem a společností je dvojitý. Na jedné straně právo vychází ze společnosti, je produktem sociálního života, „vzniká jako výsledek obecnějších rovin sociální komunikace“ a v závislosti na sociálních strukturách. Na straně druhé ovšem právo společnost a její struktury také utváří, přičemž při tomto utváření „vystupuje jako svrchovaný, objektivně platný a podle svých vnitřních zákonitostí se vyvíjející systém norem“.⁴⁷⁸ Z takto načrtnutého dvojího vztahu práva a společnosti můžeme dojít ke dvěma krajním teoretickým pohledům na právo. Na jednom pólu jde o ztotožnění platnosti práva s jeho efektivitou, kdy jako platná chápeme pouze ta pravidla, která jsou ve společnosti fakticky dodržována. Opačnou situací je pak úplné ignorování fakticity, kdy jako platné chápeme to, co je jako platné označeno nějakým abstraktním pravidlem bez ohledu na společenský kontext. První extrém najdeme u některých směrů sociologizujícího právního realismu, druhý extrém zejména v raném díle Hanse Kelsena, který zásadně odděluje bytí a měří a pro nějž tak platnost normy není otázkou faktickou, ale otázkou odvozenosti od normy vyššího řádu. Otázku efektivitu norem konečně nepovažují za důležitou ani přirozenoprávní teorie – ani pro ně není účinnost kritériem platnosti.⁴⁷⁹

Situaci, kdy právo vychází ze společnosti a zvyklostí v ní utvářených, vystihl Georg Jellinek termínem „normativní síla skutečná“ (fakticity). Původ této síly je psychologický: „Člověk nehledí na to, co jej stále obklopuje, co ustavičně vnímá, co neustále koná, jen jako na skutečnost, nýbrž také jako na normu pro své úsudky, jíž zkouší odchylné, dle níž posuzuje neznámé.“ Původní zvykové právo tak podle Jellineka nevzniká z národního ducha či „z obecného přesvědčení, že něco jest právem svou vnitřní nutností“, ale „z všeobecné psychické vlastnosti, jež na skutečné, jež se stále opakuje, hledí jako na normativní“.⁴⁸⁰ Podobnou sociologickou koncepcí vypracoval počátkem 20. století Jellinekův americký současník William Graham Sumner ve své nauce o „obyčejích“ (*folkways*). V obyčejích je „má být“ redukováno na to, co „je“, normativita na fakticitu. Obyčeje se vytváří podobně jako přirozený jazyk: nikoli vědomými intervencemi jednotlivých mluvčích, ale v praxi. Sumner zdůrazňoval sílu obyčeje, který

⁴⁷⁸ PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*, s. 15-16.

⁴⁷⁹ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*. Praha: Wolters Kluwer, 2020, s. 47-49; BURAZIN, Luka. Pojam práva i (društvena) účinkovitost – analitički pristup. *Pravni vjesnik*. 2017, god. 33, br. 3-4, s. 119.

⁴⁸⁰ JELLINEK, Georg. *Všeobecná státověda*. Praha: Jan Laichter, 1906, s. 358, 360.

nemůže být právem změněn, varoval před přijímáním zákonů, které by se odpoutávaly od řádu světa, od společenské fakticity. Nešlo mu o neměnnost, ale o to, že zdroj změny leží ve společnosti samotné, v jejím přizpůsobování se měnícím se podmínkám, nikoli v zákonodárství, zejména ne v tom sociálně inženýrském.⁴⁸¹

Bart van Klink však správně podotýká, že v momentě, kdy jsou obyčeje včleněny do právního systému – třeba jejich kodifikací, ale i precedentním soudním rozhodnutím –, jsou nevyhnutelně proměněny: „*každá kodifikace vede k modifikaci*“.⁴⁸² Jde o to, že i pokud vznikne zákon jen jako pouhá kodifikace obyčeje jakožto společenské praxe, následně se již bude měnit jakožto zákon, tedy novelizací, nikoli jako obyčej postupnou změnou praxe. To souvisí s rozdílem mezi normou a fakticky zaběhnutou praxí. Norma i zaběhnutá praxe jsou založeny na očekávání, avšak, jak víme od Niklase Luhmanna, norma je očekáváním „kontrafakticky stabilizovaným“.⁴⁸³ To znamená, že se norma rozhodnutím zákonodárce či soudu zafixuje jako právní text a platí do budoucna v takto textově zafixované podobě do té doby, dokud nebude opět rozhodnutím změněna. A platí v této podobě i přesto, že se sociální praxe mění, kdežto text normy nikoli, proto ona „kontrafakticitu“.

Právo však může společenskou fakticitu do určité míry předbíhat cíleně. Je-li zákonodárná či soudcovská elita progresivnější než většina společnosti, může přijmout normy či vydat rozhodnutí, jež budou společenské zvyklosti měnit a formovat do budoucna. To je dáno tím, že lidé dodržují zákony nejen pro jejich obsah a soulad s „řádem světa“, ale také proto, že to jsou zákony, případně proto, že je s jejich nedodržováním spjata určitá sankce. Právní norma se tak stává novým sociálním faktem a opakující se chování spočívající v jejím dodržování novou společenskou zvyklostí. Jako příklady tohoto společnost předbíhajícího zákonodárství, jež bylo zprvu podporováno jen „morálním předvojem“ společnosti, který však měl dostatečnou politickou moc na jeho prosazení, uvádí van Klink například antidiskriminační zákony či některé předpisy z oblasti práva životního prostředí. Van Klink nicméně dodává, že i v těchto případech právo společnost nepředbíhá úplně, ale že je spíše „katalyzátorem“ společenské změny,

⁴⁸¹ VAN KLINK, Bart. Law at the Right Time: A Plea for Slow Law in Hasty Times. In: CORRIAS, Luigi; FRANCO, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics*, s. 34-38.

⁴⁸² Tamtéž, s. 42, 49.

⁴⁸³ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*. Praha: Academia, 2021, s. 108.

kteřá již byla uvedena do pohybu. Právo tyto procesy jen urychluje a dává jim stabilitu. Jellinekův koncept tak lze obrátit a hovořit o „faktické síle normativity“.⁴⁸⁴

Cestu mezi jedním extrémem ztotožňování platnosti právních norem s efektivitou spočívající v nápodobě společenské fakticity a druhým extrémem ignorování fakticity naznačuje pojetí konceptu práva u Roberta Covera. Podle něj je právo mostem spojujícím naši představu „světa, jaký je“ s naší představou alternativního „světa, jaký by mohl být“. Přítomny tak musejí být oba „břehy“, které přemostíme: právo nelze plně ztotožnit s přítomným stavem věcí, ale ani s představou alternativy tohoto stavu.⁴⁸⁵

Napětí mezi „ideálem a skutečností“ je důležité i pro Roberta Mangabeiru Ungera. Ten rozlišuje případy společností, v nichž jsou ideál a skutečnost ztotožněny, a tedy normativní řád splývá s fakticitou společenské praxe, a společností, v nichž jsou ideál a skutečnost v kontrastu. Ke splynutí může dojít dvěma způsoby: buď je skutečnost idealizována, což je případ společností založených na obyčejovém právu, nebo je ideál uskutečněn, což je případ „imanentních náboženství“ nerozlišujících mezi Bohem a světem, a tedy zbožšťujících řád přírody.⁴⁸⁶ Pro „transcendentní náboženství“, jež kritizují neideální svět z pohledu nadpozemských ideálů, a pro moderní právo založené na zákonodárství, je zase typičtější kontrast mezi ideálem a skutečností. Unger, podobně jako Cover, zdůrazňuje přítomnost obou „břehů“ přemostění mezi ideálem a skutečností. Standardy chování nastavené právem nesmí být příliš vzdáleny od mimoprávních,

⁴⁸⁴ VAN KLINK, Bart. *Law at the Right Time*, s. 42. Radek Píša v návaznosti na Roberta Dahla ukazuje na příkladech přelomových rozhodnutí Nejvyššího soudu USA, že ani v nich Nejvyšší soud novou (progresivní) agendu nenastoloval, ale spíše jen urychlil prozatím menšinové, ale silící společenské tendence. Například rozhodnutí ve věci *Obergefell v. Hodges* z roku 2015, kterým Nejvyšší soud USA přikázal „jednotlivým státům federace umožnit uzavírat manželství osob stejného pohlaví a uznávat taková manželství, uzavřená v jiných státech“, podle Píši nebylo rozhodnutím menšiny prosazující agendu jdoucí proti mínění společnosti. Jde spíše o případ, kdy „jedna aliance menšin dosahuje politik proti jiné alianci menšin“, nicméně stále v mantinelech stanovených dlouhodobě soudržnou většinovou aliancí fungující v americkém politickém systému. PÍŠA, Radek. *Soudcokraté, zachránci a byrokrati: Soudy a soudci v USA, Izraeli a České republice*. Praha: Leges, 2018, s. 65, 68-69.

⁴⁸⁵ COVER, Robert. *The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction*. *Capital University Law Review*. 1985, Vol. 14, No. 2, s. 181.

⁴⁸⁶ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*. New York: The Free Press, 1977, s. 140, 91. Jako případ uskutečnění ideálu bychom mohli označit také uskutečnění utopie, například té komunistické. V té již s dosažením ideálu beztrždní společnosti nebude třeba státu ani práva, a tedy nebude třeba přemostovat „svět, jaký je“, a „svět, jaký by měl být“.

„obyčejových“ vzorců chování, jinak by tyto standardy byly tíživými a neproveditelnými. Mezera mezi tím, co je, a tím, co má být, však musí zůstat zachována, neboť s ní si člověk zachovává schopnost sebepřekonání a společnost možnost své proměny. Napětí mezi ideálem a skutečností se pak podle Ungera musí projevit nikoli jen jako „*neshoda mezi soukromými aspiracemi a veřejnými pravidly*“, ale přímo ve veřejném prostoru jakožto konflikt mezi tím, co se může, a tím, co by se mělo udělat. Ústřední otázkou politiky je tak pro Ungera to, „*jak dosahovat cílů spravedlnosti a solidarity, aniž bychom ohrozili schopnost sebepřekonání, jíž je lidstvo osvíceno a zušlechťováno*“.⁴⁸⁷

V následujících podkapitolách se podíváme na problematiku zvětšování či zmenšování mezery mezi ideálem a skutečností v předmoderních, moderních a současných pozdně moderních společnostech. Toto rozlišení a takto široký historický rozsah naší analýzy jsme zvolili z toho důvodu, že přibližně odpovídá základním režimům historicity, o kterých jsme pojednali v předešlé kapitole a které chceme nyní srovnat ve vztahu k právu. Tak zatímco v předmoderních společnostech jsme identifikovali jako dominantní časovost minulost a v moderních společnostech s lineárním dějinným vědomím budoucnost, v pozdně moderních společnostech „presentistického režimu historicity“ je dominantní přítomnost. Na základě této struktury vyvstávají následující otázky: Je důležitost mezery mezi ideálem a skutečností něčím typickým pouze pro budoucnostní režim historicity moderních společností? Může se „morální menšina“ a s ní spjatý pokrok projevit v situacích, kdy převládá právo nevznikající v politickém subsystému společnosti? Nedovedlo nás společenské zrychlení v pozdně moderních společnostech do stavu, kdy se mezera mezi ideálem a skutečností opět uzavírá?

6.2 Časovost práva a politiky v předmoderních společnostech

Pojednáme-li nyní o předmoderních společnostech, začněme nejprve u těch kmenových a postupně přejdeme k rozvinutějším tradičním/stratifikovaným společnostem, jak je známe typicky z antiky a evropského středověku. V kmenových společnostech se sociální role určují podle věku a pohlaví, přičemž sociální vztahy jsou plně determinovány strukturou (široké) rodiny, která zajišťuje společenskou i systémovou integraci. V takovýchto společnostech, v nichž převažuje rodinná a kmenová morálka, jsou obrazy

⁴⁸⁷ Tamtéž, s. 140, 216, 215.

světa a normy téměř nerozlišitelné,⁴⁸⁸ nejsou tedy ještě vydifferentovány jednotlivé společenské subsystémy. To znamená, že se nerozlišovalo mezi právem, morálkou či náboženstvím, platil jeden všezahrnující souhrn pravidel života.⁴⁸⁹

Nerozlišitelnost mezi obrazy světa a normami znamená také to, že pravidla, která v kmenové společnosti existují, jsou pouze pravidly primárními, pravidly upravujícími chování lidí, něco příkazujícími či zakazujícími. Neexistují zde však pravidla, která H. L. A. Hart označuje za sekundární, tedy pravidla, která určují, jakým způsobem se budou primární pravidla zavádět, měnit či rušit.⁴⁹⁰ Společnosti bez sekundárních pravidel jsou proto nutně společnostmi založenými na obyčeji a také společnostmi statickými. Autorita konkrétního pravidla zde závisí na tom, že je zároveň obyčejem, zavedenou sociální praxí. Neexistuje zde „morální menšina“, která by něco mohla prosadit proti vůli „společnosti“. Zlom nastává až se zavedením sekundárních pravidel, zejména tzv. pravidla uznání, které určuje, za jakých podmínek bude pravidlo platným právním pravidlem. Teprve v tomto případě se může ustanovit mezera mezi právem a řádem světa. Teprve tehdy mohou právní normy existovat a mít autoritu nezávisle na tom, že by byly zažitými společenskými pravidly.⁴⁹¹

Důležité je, že s tímto vývojem přichází nová možnost vědomé společenské změny. Fungují-li v kmenových společnostech pouze primární pravidla, nevytváří se specifický systém práva, neboť zde není ono pro právo typické napětí mezi tím, co je, a tím, co má být. Ve společnostech založených na obyčeji, jak uvádí Unger, se pravidla mění postupnou změnou praxe a lze tak dojít do bodu, kdy odchýlení se od pravidla mění pravidlo samotné. Lidské jednání tak je „*jednáním v souladu s obyčejem či jeho porušením, přičemž se zároveň stává součástí společenského procesu, jímž je obyčej vymezován*“. Společenská změna tak není kumulativní a je spíše nevědomá, strukturální změna je naprostou výjimkou.⁴⁹² To je podle Habermase dáno i tím, že z rodinného/kmenového principu organizace kmenových společností „*nevyplývají žádné rozporné imperativy*“, jak to ukazuje dále na rozvinutějších společnostech tradičních

⁴⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofie, 2000, s. 30.

⁴⁸⁹ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 17.

⁴⁹⁰ HART, H. L. A. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2004, s. 100-101.

⁴⁹¹ COLEMAN, Jules. L. Rules and Social Facts. *Harvard Journal of Law and Public Policy*. 1991, Vol. 14, No. 3, s. 707, 709.

⁴⁹² UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 49, 154.

a liberálně kapitalistických. V kmenových společnostech „*neexistuje systémový motiv pro vytváření nadvýrobku, který by přesahoval statky, jež jsou nutné k uspokojení základních potřeb, a to i tehdy, když to stav výrobních sil umožňuje*“. Změna je tak podnícena v zásadě externími faktory: válkami a dobýváním, ekologickými faktory či demografickým růstem.⁴⁹³

I tyto změny ovšem mohou nakonec vést k tomu, že se vytvoří systémové problémy, k jejichž řešení již příbuzenská kmenová struktura nemá kapacitu. Dochází tak k vytvoření specifické politické organizace s určenou vládnoucí skupinou a přechodu ke společnosti, které Luhmann nazývá „stratifikovanými“ či Habermas „tradičními“ s „třídním panstvím v politické formě“ jako organizačním principem. Přechod k těmto společnostem vyžaduje i nový typ práva.⁴⁹⁴ Jde o regulační právo, v němž existují sekundární pravidla definující moc, kterou může jedna skupina vykonávat nad druhou. Vedle obyčejů se objevují veřejně vyhlášená pozitivně definovaná pravidla adresovaná více či méně obecně určeným skupinám osob. Poprvé dochází k oddělení státu a společnosti, odlišení vytváření a aplikace pravidel, povinností a zvyklostí.⁴⁹⁵ Tomu napomáhá i užívání písma, které, jak jsme naznačili výše, umožní textovou fixaci minulých rozhodnutí, čímž je kontrafakticky stabilizuje. Tím se společnosti písma liší od společností ústní tradice, která podle Luhmanna umožňovala „*značné fluktuace normativních představ*“ a „*jejich přizpůsobování novému stavu věcí*“. Vedle toho se jako funkční náhrada pro zapomínání a postupné přizpůsobování ústně předávaného objevuje proces změn norem pomocí předem připravených postupů.⁴⁹⁶ Jinak řečeno, písmo upřesňuje minulost, ale na druhou stranu umožňuje proces skokovějších změn, a tedy pokrok.

Existence písma je sice pro vědomý společenský pokrok podmínkou nutnou, ovšem nikoli dostatečnou. Ve stratifikovaných/tradičních společnostech rozvoji ideje pokroku bránila řada faktorů. Jak připomíná Pavel Ondřejek, až do pozdního středověku nebyl okruh pramenů práva nijak hierarchizovaný. Psané zákony existovaly vedle obyčejů a prosazovaly se proti nim jen obtížně, přičemž i předpisy vydávané panovníkem často

⁴⁹³ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 30-31.

⁴⁹⁴ TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law. *Law & Society Review*. 1983, Vol. 17, No. 2, s. 265.

⁴⁹⁵ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 50-51.

⁴⁹⁶ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 95, 43.

jen potvrzovaly „staré“, tedy obyčejové právo.⁴⁹⁷ Právo se orientovalo na minulost, autorita zákona byla „*podepřena autoritou času*“.⁴⁹⁸ To souviselo s pomalostí společenských změn, které byly pro jednotlivce během jeho života jen obtížně zachytitelné. Pokud tedy začínalo docházet k narušení původní symetrie mezi prostorem zkušenosti a horizontem očekávání (a následně potenciálně k tomu, co nazýváme vytvořením mezery mezi právem a řádem světa), docházelo k tomu podle Kosellecka v tradičních společnostech tak pomalu, že nedošlo k narušení stále ještě relativně statické podoby těchto společností.⁴⁹⁹

Důležité je v tomto ohledu poznamenat, že v předmoderním myšlení ještě nepřevládá moderní pojetí světa jako něčeho konstruovatelného; ve světě se spíše poznává jeho neměnná podstata. Měli jsme zde představu zákonitostí, jimiž se řídí příroda i společnost, přičemž ani jednotlivci si nevytvářejí svůj životní projekt, ale spíše se snaží jednat co nejbližší poznání své vlastní přirozenosti, případně poslání, jež je člověku dáno od Boha.⁵⁰⁰ I když šlo o zákonodárství, uvádí Luhmann, tak se ještě ve středověku „*právnost práva nahlížela jako daná a jako otázka poznání*“.⁵⁰¹

Vidíme, že prostor pro normotvorbu panovníka a vládnoucí politické třídy, tedy ono regulatorní či byrokratické právo, jak je nazývá Unger, byl omezen z několika stran. Jednak stále ze strany vedle existujícího obyčejového práva, dále ze strany předmoderních myšlenkových představ a konečně pak ze strany posvátna a náboženských pravidel. Panovník tak pozitivními normami vydávanými podle jeho vůle nemohl zasahovat do všech společenských oblastí. Musel brát v ohled i existenci posvátného, nadpozitivního, a tedy nadpolitického řádu.⁵⁰² Panovník je tímto božským a přirozeným zákonem vázán, jakkoli mu za jeho porušení nehrozí sankce ze strany žádné světské moci. I on je však „*součástí jedné universitas christiana, v níž stojí všichni pod božím právem*“. Z přirozeného zákona vyplývá i panovníkova legitimita. Důvod panovnické moci středověkého monarchy „*nespočívá v jeho suverenitě, ani v jeho autorizaci lidem, ale v jeho specifické roli při ochraně obecného dobra v řádu božské aequitas,*“ vysvětluje

⁴⁹⁷ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 17.

⁴⁹⁸ PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*, s. 139.

⁴⁹⁹ KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past*, s. 276-277.

⁵⁰⁰ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 4.

⁵⁰¹ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 84-85.

⁵⁰² UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 51, 65, 158.

Vojtěch Belling.⁵⁰³ Toto nastavení, kdy je zákonodárství chápáno nikoli jako tvorba práva z vůle suveréna, ale jako adaptace věčného práva na pozemské podmínky, se mění s náboženskými válkami přicházejícími spolu s reformací. Hlavním úkolem panovníka se tehdy více než kdy dříve stává obnovení míru ve společnosti (v sekulárním smyslu tohoto úkolu) a panovník se tak výrazněji odpoutává od vázanosti božským právem, jež se stává spíše závazkem morálním.⁵⁰⁴

Jak navíc dále upozorňuje Habermas, legitimizační obrazy světa, jako byl například ten o obecném dobru v *universitas christiana*, nemohou zcela zakrýt konfliktní potenciál tradičních společností, jenž spočívá v nestabilní třídní struktuře feudalismu. Existuje zde rozpor mezi ospravedlněním systému, které explicitně nemůže připustit vykořisťování, a „*třídní strukturou, která z privilegovaného přivlastnění společensky vytvářeného bohatství učinila pravidlo*“. Problémy řízení v tradičních společnostech vyvstávající z tohoto rozporu jsou ideologicky zajištěny jen přechodně. Prostor pro řízení tak musí vládnoucí třídy vyřešit zvýšením represe. To nicméně vede ke ztrátě legitimacy, třídním bojům a až k revoluční změně politického systému.⁵⁰⁵ Spojí-li se časově tyto problémy řízení společnosti a třídní boje s revolučními proměnami v oblasti poznání, například s tzv. koperníkovským obratem, s nímž končí představa Země jako středu vesmíru, zažívá jediná generace najednou významné napětí mezi prostorem zkušenosti a horizontem očekávání.⁵⁰⁶ Takovéto významné urychlení společenské dynamiky nakonec vede k samotné změně náhledu na společenskou dynamiku, která je typická pro novověké/moderní společnosti.

6.3 Časovost práva a politiky v moderní době

Gunther Teubner představuje obecné schéma společenského vývoje ve čtyřech stupních právě na příkladu přechodu z předmoderní středověké k moderní novověké společnosti.

⁵⁰³ BELLING, Vojtěch. *Zrození suveréna: Pojem suverenity a jeho kritika v moderní politické a právní filosofii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2014, s. 41-42.

⁵⁰⁴ GRIMM, Dieter. The Achievement of Constitutionalism and its Prospects in a Changed World. In: DOBNER, Petra; LOUGHLIN, Martin (eds). *The Twilight of Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 6.

⁵⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 31-33.

⁵⁰⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past*, s. 278.

Nejprve zde máme počáteční stav, kdy feudální politická struktura vyhovuje společnosti založené na zemědělské produkci a řemeslech. Následně se objeví evoluční výzva, například posílení mezinárodního obchodu a rozvoj peněžní ekonomiky, pro niž už organizační principy, kolem kterých se strukturovala středověká politika a správa, nebudou vhodné a dostačující. Začne se tedy experimentovat s novými organizačními modely, v případě přechodu ze středověkých k moderním společnostem s trhem a racionálně-legální byrokracií. V poslední fázi dochází k celospolečenské institucionalizaci původně experimentálních organizačních principů, které se vyvíjí v liberální systém soukromého smluvního práva či moderní administrativu.⁵⁰⁷

Jak jsme již naznačili výše, jednou z evolučních výzev bylo i zrychlení společenské dynamiky. Ve společnosti, v níž započal proces akcelerace, již tradice a na ní založené obyčejové právo přestávaly být funkčními vodítky pro individuální jednání a zejména celospolečenské řízení. Naopak pozitivní právo vytvářené zákonodárcem se ukázalo jako mající významné temporální výhody, zejména pružnost, schopnost reagovat zrychlený běh událostí.⁵⁰⁸ S rostoucí komplexitou se začíná již ve společnostech vrcholného středověku vytvářet politika jako specifický společenský subsystém a postupně tak nahrazuje pouhou „dominanci politické třídy“. Podle sociologa práva Chrise Thornhilla proces vytváření politiky coby funkční oblasti nastává tehdy, když ve společnosti vyvstávají problémy, které přesahují hranice dalších dílčích společenských oblastí (například ekonomiky, zdravotnictví atd.), nemohou být vyřešeny vlastními prostředky těchto dílčích oblastí a mají potenciálně důsledky pro společnost jako celek. Funkcí politiky je řešit právě takovéto problémy, a to pomocí specifických procedur, norem a institucí, typicky vytvářením obecných norem pozitivního práva, tedy zákonodárstvím.⁵⁰⁹

Unger zmiňuje ještě další dva předpoklady, jejichž kombinace vedla ke vzniku moderního liberálního právního systému. Zaprvé šlo o specifickou situaci raného evropského novověku, kdy žádná mocenská skupina – ani panovník se svým úřednictvem, ani aristokracie, ani vznikající buržoazní měšťanstvo – nebyla do té míry dominantní, aby si

⁵⁰⁷ TEUBNER, Gunther. *Substantive and Reflexive Elements in Modern Law*, s. 261.

⁵⁰⁸ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004, s. 214.

⁵⁰⁹ THORNHILL, Chris. *Public Law and the Emergence of the Political*. In: MAC AMHLAIGH, Cormac; MICHELON, Claudio; WALKER, Neil (eds). *After Public Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 26-27.

nárokovala právo vládnout tak, že by se to považovalo za přirozený stav věcí. Není-li žádná mocenská skupina, žádná politická třída dominantní, je důležité vytvořit takový obecný systém práva, který vyhoví protichůdným požadavkům a s jehož procesními normami budou všichni souhlasit bez ohledu na to, k jakým výsledkům se pomocí těchto procedur dojde.⁵¹⁰ Odtud „vláda práva“ jako abstraktního systému, nikoli vláda konkrétní mocenské skupiny. Zadruhé hrála roli i nauka o přirozeném právu jakožto vyšším univerzálním standardu, jímž se ospravedlňovalo či s jehož pomocí se kritizovalo pozitivní státní právo a jenž stanovoval limity světským politickým rozhodnutím. Jakkoli i středověký panovník musel nadpozitivní řád respektovat, byl stále do určité míry vnímán jako jeho pozemské ztělesnění. U novověkých panovníků toto již neplatí a jejich činy jsou vyšším univerzálním řádem poměřovány bez představy jejich propojení s tímto řádem. Víra ve vyšší univerzální řád navíc podněcuje k myšlence, že paleta možných organizací společnosti není vyčerpána těmi dosud známými, a tedy k potenciálně revolučnímu promýšlení alternativ dané společnosti.⁵¹¹

Podstatné je, že všechny zmíněné proměny směřují proti tradici, která přestává být zdrojem legitimacy, obyčejové právo je odsouváno stále více na okraj, aby nebylo překážkou dalšího společenského pokroku. S postupující sekularizací se nicméně oslabuje i představa (přirozeného) práva jako něčeho ležícího mimo politiku.⁵¹² Rozhodujícím kritériem pro legitimitu normotvorby tak již není ani tradice, ani neměnná univerzalita, ale, jak uvádí Jiří Příbáň, „*budoucnost a očekávání důsledků, k jakým nová právní pravidla mohou vést*“.⁵¹³ Pohled k univerzálnímu přirozenému řádu mezeru mezi právem a řádem světa rozevřel, pohled do budoucnosti, na jejímž vytváření se člověk podílí, ji ještě rozšířil. Člověk se již neřídil (minulými) příklady, ale (do budoucna směřujícími) pravidly, parafrázujeme-li osvícence Denise Diderota.⁵¹⁴ „*Modernita je časem defakticizace a svobody*,“ píše Han.⁵¹⁵ To znamená, že člověk je osvobozen od fakticity tradice a obyčeje a může normy vytvářet „kontrafakticky“, tedy s vědomím ideálu budoucí společnosti, kterého lze s pomocí takto vytvořených norem dosáhnout.

⁵¹⁰ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 66, 68-69.

⁵¹¹ Tamtéž, s. 66, 83, 79.

⁵¹² Tamtéž, s. 85.

⁵¹³ PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*, s. 129.

⁵¹⁴ KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past*, s. 35.

⁵¹⁵ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 4 (e-book).

Novověká racionalita šla ruku v ruce s centralizací. Evropské státy v období osvícenství upozaďovaly či přímo rušily tzv. intermediární instituce, tedy instituce středního řádu ležící mezi jednotlivcem a státem. Podle filosofa Immanuela Kanta byla institucionální tělesa středního řádu přetrvávající z obyčejové doby zásadně iracionální a stát je mohl legitimně rušit. A i pokud tato tělesa přetrvávala, nebyla legitimizována svým předchozím fungováním, tedy tradicí. Jejich přetrvání musel zpětně uznat moderní racionální stát, jakkoli mohl být mladší než přetrvávající předmoderní instituce.⁵¹⁶ Stát, který chce nejen poznávat a následovat minulost, ale také vytvářet a prosazovat ideály, musí vystoupit proti odstředivým tendencím reprezentovaným paralelními mocenskými centry. To se z mocenských důvodů dělo i v předosvícenské éře, kdy již ve vrcholném středověku panovníci začali potlačovat místní soudnictví, které vykonávala pozemková vrchnost, či institut krevní msty a nahrazovat je veřejným soudnictvím. Rozvoj centralizovaného veřejného soudnictví a správy samozřejmě vyžadoval finance. Aby je panovník pomocí daní a poplatků získal, museli být na oplátku ve veřejných institucích daňoví poplatníci reprezentováni.⁵¹⁷

Zajímavě Thornhill analyzuje rozvoj ideje subjektivních práv, která stát přiznává jednotlivci. Na rozdíl od vrchnostenských privilegií, jež umožňovala šlechtě samostatně spravovat určité správní záležitosti a měla tedy odstředivé tendence, bylo přiznání subjektivních práv jednotlivcům důležité pro centralizaci a rozvoj veřejného práva. Legitimita moderního státu se následně odvozovala od jednotlivců/osob jakožto držitelů subjektivních práv, což na jedné straně stát samozřejmě limitovalo v tom, že do těchto práv nesměl až na výjimky zasahovat, ale na druhé straně to státu umožnilo vydávat obecná rozhodnutí, kdy právě překlad do jazyku práv tento proces významně zjednodušil. „*Základní funkční autonomie politické domény závisela na veřejnoprávním řádu subjektivních práv,*“ shrnuje Thornhill.⁵¹⁸ To také znamená, že legitimizace státu skrze přiznání subjektivních práv jednotlivcům jakožto subjektům je vlastně legitimizací zevnitř politického subsystému, a tak nemusela lpět na legitimizačních kritériích vnějších, například náboženských, či co do temporality minulých. Politické rozhodování v čím dál

⁵¹⁶ GROSS, David. *Temporality and the Modern State*, s. 63, 62.

⁵¹⁷ THORNHILL, Chris. *Public Law and the Emergence of the Political*, s. 30, 32.

⁵¹⁸ Tamtéž, s. 33, 37-38.

komplexnějším světě tak i z těchto důvodů nemuselo být blokováno pomalým světem obyčejů.

Jak se snaží ukázat systémová teorie společnosti, s růstem společenské komplexity se právo dále odlišuje od ostatních subsystémů a stává se tzv. autopoietickým systémem, kdy si samo definuje svou změnu a zvyšuje svou nezávislost na subsystému politickém či ekonomickém.⁵¹⁹ Přesto nás Niklas Luhmann jako významný představitel systémové teorie upozorňuje na to, že se od raného novověku upevnilo myšlení, které zdůrazňuje úzkou souvislost mezi právem a politikou a motivuje nás „*vidět zde jen jednotný politicko-právní systém*“.⁵²⁰ Zopakujme, že tento pohled je typický pro moderní stát, v němž se v důsledku centralizace a primátu zákonodárství politika a právo do velké míry propojují.⁵²¹ Vzpomeneme-li si naopak na předmoderní společnosti, vedle zákonodárství zde bylo silné právo obyčejové, nenapojené na politiku a stát. Ve schématu novověkého „právního státu“ je nicméně „hledisko jednoty“ právního a politického subsystému podle Luhmanna „historicky pochopitelné“, a to zvláště pro dobu, kdy „*politický systém musel získat prostor činnosti a musel se prosadit proti etablovaným (především stavovským) strukturám, aby mohl praktikovat politiku jako kontinuální posuzování kolektivně závazných rozhodnutí*“. V míře, v níž politický subsystém svůj prostor získá, však pro Luhmanna „*hledisko jednoty ztrácí na přesvědčivosti*“.⁵²² Systémová teorie tak moderní společnost popisuje nikoli jako hierarchicky uspořádanou, jako tomu bylo ve středověku, ale jako „*rozpadající se do dílčích subsystémů, které nejsou hierarchicky uspořádané*“.⁵²³

Prvkem, který ovšem nahrává představě o jednotě právně-politického subsystému a který je pro naše zkoumání zásadní, je synchronizující úloha politiky a „jejího“ práva v moderních společnostech. Nejde o to, že by politika byla hierarchicky nadřazeným subsystémem, v tom můžeme se systémovými teoretiky souhlasit, ale o tu její funkci, již jsme spolu s Thornhillem popsali výše. Tedy o to, že v oblasti politiky se řeší problémy,

⁵¹⁹ PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*, s. 140.

⁵²⁰ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 321.

⁵²¹ Fakt, že stále slyšíme o nových zákonech, podle Luhmanna „*naznačuje, že právní systém upřednostňuje vnímání z hlediska zákonodárství*“ a nadřazuje zákonodárství nad soudnictví. To „*vedlo k tomu, že stále existují téměř optické potíže vidět politický a právní systém jako systémy oddělené*“, píše Luhmann. Tamtéž, s. 336.

⁵²² Tamtéž, s. 329.

⁵²³ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 64.

kteře si jiné společenské subsystemy nemohou vyřešit samostatně – například ekonomika čistě ekonomickými prostředky –, neboť přesahují jejich hranice. Politika pro řešení těchto problémů našla jako účinný nástroj zákonodárství, tedy nástroj z oblasti práva, což ovšem není automatické, neboť mohla tyto problémy řešit i neprávne, například násilím. Zákony vydávané moderním státem jsou všeobecné, působí následně na společnost jako celek a mají tak silný synchronizující účinek ve smyslu vyrovnávání rychlosti změn v jiných společenských subsystemech. Podobně to vidí i Luhmann, když píše, že „*zákonodárství jako místo transformace politiky v právo a jako místo právního omezení politiky převzalo důležitou funkci celospolečenského vyrovnávání času*“, což je důležité právě v situaci, kdy je politický systém „*ze strany jiných funkčních systémů konfrontován se stále novými situacemi, které vyžadují spěšná rozhodnutí*“.⁵²⁴ Zákonodárství se ukázalo jako nástroj možná až příliš účinný, neboť Luhmann píše, že „*pro politický systém [...] znamená pozitivizace práva přetěžování politiky, zvláště za strukturního rozhodnutí pro demokracii*“.⁵²⁵ S mírnou nadsázkou řečeno: je tak jednoduché řešit problémy zákonodárstvím, že čím dál více problémů učiníme problémy politickými.

Ve společnostech raného a vrcholného novověku politika tuto úlohu s pomocí zákonodárství zvládá, neboť rychlost změn v jiných společenských subsystemech není tak velká a politika/zákonodárce/stát může fungovat jako synchronizátor společnosti. Tomu významně dopomáhá existence ústav a ústavního práva. Podle Luhmanna to totiž byly právě ústavy států, které umožnily, „*aby se pozitivní právo stalo prostředkem politického formování*“. Z druhé strany potom bylo ústavní právo „*právním nástrojem ukázněvání politiky*“. Ústavy znamenaly jak pro politický, tak pro právní subsystem „*realizaci vyššího stupně svobody a pozoruhodné urychlení vlastní dynamiky systému*“, kdy se naskytlo „*více možností registrovat politická rozhodnutí v právní formě, ale i více možností politiky využívat právo k provádění politiky*“.⁵²⁶ To vše následně může mnohé pozorovatele vést i k představě, že je politika subsystemem centrálním či přímo hierarchicky nadřazeným. Zda-li je synchronizující úlohu politika schopná hrát i v současných pozdně moderních společnostech, to si v této práci ukážeme později, nyní

⁵²⁴ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 337, 336.

⁵²⁵ Tamtéž, s. 375.

⁵²⁶ Tamtéž, s. 369.

si dále přiblížíme úlohu politiky jako synchronizátoru v moderních společnostech, a to nejprve na vztahu mezi politikou, právem a ekonomikou.

Jak jsme vysvětlili výše, přechod k moderním společnostem znamenal konec přímé „dominance politické třídy“, jež byla legitimizována jednak tradicí, jednak obrazem světa, v němž má panovník přirozenou, nábožensky zdůvodněnou úlohu ochránce obecného dobra. Konec této dominance znamenal vyvázání se ekonomiky z područí politiky a vytvoření „*samoregulativního tržního styku*“. „*Třídní vztahy ztrácejí politický charakter a třídní panství se stává anonymním,*“ shrnuje Habermas a dodává, že po zbavení se politické formy byl vlastnický řád „*převeden do výrobního vztahu, který může – jak se zdá – legitimizovat sám sebe: instituce trhu se může opřít o spravedlnost, jež je vlastní ekvivalentní směně*“. Ekonomický systém, doplněný „*strategicky utilitaristickou morálkou v oblasti společenské práce*“, jež je slučitelná s „*protestantskou*“ i „*formální*“ etikou, a oddělený od „*omezení sociálně integračních subsystémů*“, nakonec dosahuje toho, že sám přispívá k sociální integraci.⁵²⁷ Toto oproštění se ekonomiky od řady mimoekonomických vlivů vede v konečném důsledku k mimořádnému zrychlení ekonomického subsystému a založení kapitalistické modernity na principu „*dynamické stabilizace*“.

Jak jsme již uvedli, podle Rosy spočívá dynamická stabilizace v tom, že moderní (kapitalistické) společnosti „*systematicky vyžadují růst, zrychlení a (přibývající) inovace, aby reprodukovaly své struktury a udržely institucionální status quo*“. Zatímco v předmoderních společnostech se růst, zrychlení a inovace objevovaly nahodile a jako reakce na změny prostředí, v moderních společnostech je požadavek růstu a dynamiky požadavkem vnitrosystémovým.⁵²⁸ I úloha zákonodárce tak spočívá v tom, že musí být připraven neustále reagovat na vzniklou situaci, zákony nejsou vydávány jednou provždy jako neměnné, ale musí být, stejně jako celý systém, neustále optimalizovány a zlepšovány.⁵²⁹ Moderní zákonodárství musí umožňovat dynamickou adaptaci na měnící se společenské potřeby. Zároveň však musí být schopno provést kontrafaktickou stabilizaci situace, a tedy zafixovat společenské normy do právního textu tak stabilně, že jednotlivci mohou počítat s tím, že právem nastavená pravidla budou po určitou dobu

⁵²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 33-36.

⁵²⁸ ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 74-75.

⁵²⁹ ROSA, Hartmut. *De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze*, s. 33.

platit, takže bude možné si podle nich naplánovat další životní kroky. Přičemž, jak jsme uvedli v úvodu kapitoly, tato kontrafaktická stabilizace může společenskou fakticitu i do určité míry předbíhat.⁵³⁰ I za této situace však jde o předvídatelnost. Řečeno s Luhmannem, moderní právo „umožňuje vědět, s jakými očekáváními najde člověk sociální oporu, s jakými ne“.⁵³¹

Jak totiž Rosa dodává, dynamická stabilizace neznamena zrychlování ve všech oblastech společnosti. Typickým aspektem modernity je to, že výrazné zrychlení zejména materiální akumulace a vědecko-technického pokroku je umožněno jen díky pomalým změnám v jiných oblastech, zejména právu či v oblasti kulturně-ideového základu, kdy se lze spolehnout na to, že orientace společnosti na racionalitu, pokrok či univerzalizmus je stabilní. Stabilita měny, národního jazyka, infrastruktury či byrokracie byla zvláště v období klasické modernity zásadním urychlovačem společenského rozvoje.⁵³² Nabízí se metafora jízdy po silnici, tvrdí Rosa: čím rychleji jedeme, tím více dopředu se musíme dívat, a abychom mohli dále zrychlit, musí být silnice rovná, nesmí měnit směr. Takto je to i s moderním zákonodárstvím, které bylo podle Rosy zhruba od konce 18. století do poloviny 20. století základním nástrojem dynamizace společnosti, onou cestou, po které jedou například ekonomičtí aktéři, již potřebují stabilní právní prostředí pro rozhodování o svých investicích.⁵³³ Proto mohl i Max Weber ve své době hovořit o spřízněnosti mezi kapitalismem na jedné straně a formálně racionální administrativou a právem na straně druhé. Právní řád založený na formální racionalitě, a tedy na obecných, bezrozporných a dostatečně konkrétních normách, se ukázal jako příhodný doplněk moderního kapitalismu, jemuž usnadnil schopnost přesně kalkulovat důsledky ekonomických rozhodnutí.⁵³⁴ Weber nicméně zhodnocoval vývoj práva v 19. století, kdy bylo právo založeno právě na formální racionalitě. Společenské a politické změny ve 20. století nicméně vedly k transformaci moderního práva, jehož racionalita se stává více substantivní. Co to znamená a jaké má tato transformace důsledky pro vztah mezi ideálem a skutečností, pro onu mezeru mezi právem a řádem světa, normativitou a fakticitou, a také pro společenské zrychlení, to bude předmětem následující podkapitoly.

⁵³⁰ Obdobně ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 73.

⁵³¹ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 106.

⁵³² ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 88, 92, 196.

⁵³³ ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 77, 83.

⁵³⁴ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 144, 153.

6.4 Sociální stát a přechod od formální k substantivní právní racionalitě

Epochu formálního práva můžeme ztotožnit s érou liberálního volnotržního kapitalismu 19. století, kdy byly základními principy individualismus a formalismus v interpretaci práva. Smluvní volnost se opírala o kritérium vůle smluvních stran bez dalších substantivních kritérií, například materiálních důsledků pro smluvní strany. Duncan Kennedy změnu oproti předmoderním časům ukazuje na příkladu domácího služebnictva. Z „pána domu“ se stává „zaměstnavatel“ a ze služebníka, jenž byl dříve v podstatě součástí domácnosti, se stává zaměstnanec vlastníci svou pracovní sílu a vstupující do služebnictva formou svobodného smluvního vztahu. Obecně je v této době jádrem práva soukromé právo, které je považováno za „vědecktější“ ve smyslu propracovanosti právní teorie v této oblasti, kdežto právo veřejné se považuje za více politické.⁵³⁵

Jen málo regulovaná smluvní svoboda a tržní ekonomika nicméně měly své vedlejší důsledky v tržních selháních a výrazných materiálních nerovnostech ve společnosti, kterým formální právo liberálního kapitalismu nebylo schopné zabránit. V období modernity, kdy se již žádné společenské hierarchie neberou jako přirozené, tak vyvstává otázka legitimizace takového společenského řádu.⁵³⁶ S počátkem 20. století tedy dochází k posunu „*od autonomie k regulaci*“, kdy stát přebírá odpovědnost za nápravu tržních selhání a začíná více zasahovat do ekonomiky. Tomu odpovídá i vývoj v oblasti práva směrem k substantivnímu právu (orientovanému na výsledek) namísto práva formálního (orientovaného na proceduru).⁵³⁷ Spolu s Janem Kyselou nicméně dodejme, že kořeny této narůstající role státu nalezneme již v dobách osvětské centralizace státu a potlačování institucí středního řádu ležících mezi státem a jednotlivcem, jako byly církve, obce či cechy. Stát upozadil ty instituce, k nimž jednotlivci směřovali svá „neprivátní očekávání“, soustředil tato jejich očekávání na sebe, a to jej „*dále pohánělo k posilování svých funkcí*“.⁵³⁸

⁵³⁵ KENNEDY, Duncan. Three Globalizations of Law and Legal Thought, s. 25, 35, 31.

⁵³⁶ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 193, 196.

⁵³⁷ TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, s. 253, 267.

⁵³⁸ KYSELA, Jan. Stát jako obr na hliněných nohou: Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu. *Právník*. 2014, roč. 153, č. 11, s. 952.

Před analýzou substantivního práva ovšem začněme obecnějším nástínem přechodu k tomu, co Habermas nazývá „organizovaným“ či „státně regulovaným“ kapitalismem, jenž se odehrává v pokročilé fázi akumulace kapitálu, neboť tento přechod s transformací práva k větší substantivitě souvisí. Na jedné straně vznikají koncentrací kapitálu oligopolní struktury, tedy velké národní či nadnárodní společnosti, které dominují na daném trhu a oslabují tak princip konkurence. Na straně druhé je zde ona již zmíněná zesílená role státu jakožto regulátora ekonomiky, systémově řečeno znovupropojení ekonomického a politického subsystému, jež znamená „*konec liberálního kapitalismu*“, pro který je typické právě oddělení ekonomiky a politiky. Jejich opětovné propojení, tedy „*repolitizace výrobních vztahů*“, kdy stát do výrobního procesu aktivně vstupuje, „*zvyšuje potřebu legitimizace*“.⁵³⁹ Můžeme proto říci, že politický subsystém již přestává být jen „synchronizátorem“, ale blíží se k tomu, že je systémem centrálním, k čemuž ve 20. století plně dochází v systémech státního socialismu.⁵⁴⁰ Tento proces však podle systémových teoretiků nelze chápat jako pokrokový. Modernita byla totiž typická stále větší funkční diferenciací jednotlivých subsystémů, kdy subsystémy jako právo, politika či ekonomika získávaly na komplexitě právě ve své autonomii. Jejich opětovné propojení je opakem diferenciaci. Teubnerovými slovy jde o „*regresivní dediferenciaci společnosti, spíše než o její reintegraci*“.⁵⁴¹

I podle Habermase se zvýšená potřeba legitimizace podobá spíše situaci v tradičních předmoderních společnostech. Stát doby organizovaného kapitalismu se však již nemůže opřít o tradici jakožto legitimizační nástroj. Musí se legitimizovat pomocí všeobecných voleb. Aby však participace občanů neukázala na rozpory organizovaného kapitalismu, například ten mezi „*administrativně zespolečenštělou výrobou a i nadále soukromým přivlastňováním a zhodnocováním nadhodnoty*“, musí být omezena. Řešením je systém tzv. „formální demokracie“, kdy „*uspořádání formálně demokratických institucí a procedur dovoluje, aby k administrativním rozhodnutím mohlo docházet nezávisle na*

⁵³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 47-48, 51.

⁵⁴⁰ To přesně ukázal Raymond Aron, když tvrdil, že i přes hlásání primátu ekonomiky v marxistické teorii, kdy „*Marx hledal ve změnách ekonomiky výklad změn sociálních a politických*“, byly v praxi sovětské ekonomiky její hlavní znaky naopak „*odvozeny od strany a její ideologie*“. Rozhodnutí o způsobu plánování výroby a rozdělování společenských prostředků byla v režimech sovětského typu rozhodnutími „*řádu politického v přísném slova smyslu*“. ARON, Raymond. *Demokracie a totalitarismus*. 2. vyd. Brno: Atlantis, 1993, s. 16.

⁵⁴¹ TEUBNER, Gunther. *Substantive and Reflexive Elements in Modern Law*, s. 271-272.

určitých motivech občanů“. Tento systém, v němž jsou občané mimo volby politicky pasivní, je zajištěn tzv. občanským privatismem, tedy orientací občanů nikoli na participaci, ale na kariéru, volný čas a spotřebu, a na ideové rovině demokratickými teoriemi elit.⁵⁴² Zajištění občanského privatismu nicméně vyžaduje určitou míru blahobytu občanů, který je nemotivuje se přímo politicky angažovat. To vyžaduje zvýšení daní, což na druhou stranu opět vede občany k tomu, že upnou pozornost na to, k jakým účelům stát příjmy z daní využívá. Očekává se, že stát vybrané prostředky využije racionálně tak, aby zabránil „*krizovým poruchám růstu*“, a zároveň tak, aby uspokojil „*vznikající potřebu legitimacy*“.⁵⁴³ Otázku, jestli je stát organizovaného kapitalismu těchto racionálních rozhodnutí schopen, a tematiku propojení krize racionality a krize legitimacy však na chvíli opusťme, probereme je později. Nyní se ještě blíže zaměříme na problematiku substantivního práva.

Jak jsme nastínili výše, již dříve se v průběhu modernity ukázalo, jak je zákonodárství účinným nástrojem k řešení politických problémů. Zákonodárná aktivita se tak nutně musela zvýšit ve chvíli, kdy se řada dříve nepolitických problémů začala považovat za politické, což se dělo zejména se zvýšením nutnosti státních zásahů do ekonomiky bránících tržním selháním slabě regulovaného kapitalismu. S rozšířením zákonodárné aktivity na nové oblasti se proměnil i charakter práva, a to nikoli jen obsahu norem, ale též metodologických východisek jeho tvorby a aplikace. I tato východiska byla, jak uvádí Teubner, „politizována“: interpretace práva je více teleologická, tedy zaměřená na smysl a účel norem, mnohem více se zvažují dopady a důsledky tvorby a aplikace práva, nikoli jen to, že se dostojí daným procedurám.⁵⁴⁴ Spolu s formalismem, důrazem na procesní spravedlnost a striktnějším oddělením práva od politiky se ustupuje také od univerzality norem. „*Jelikož je právo založené na substantivní racionalitě vytvořené k dosažení*

⁵⁴² HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 51-52. Demokratické teorie elit, vycházející zejména z díla Josepha Schumpetera, stojí na tezi o neexistenci obecného dobra a voliče nepovažují za příliš racionální. Proto jsou volby podle Schumpetera především zmocněním elit k tomu, aby vládly, přičemž mezi volbami voliči v rámci „*dělbý práce*“ nechávají politiky vládnout a příliš se v politice neangažují. Vizte například SEKERÁK, Marián. *Modely a teorie demokracie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2021, s. 131-134.

⁵⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 82.

⁵⁴⁴ TEUBNER, Gunther. *Global Private Regimes: Neo-Spontaneous Law and Dual Constitution of Autonomous Sectors in World Society?* In: LADEUR, Karl-Heinz (ed.). *Public Governance in the Age of Globalization*. London: Routledge, 2004, s. 80.

specifických cílů v konkrétních situacích, má tendenci být na jedné straně obecnější a volněji formulované, ale zároveň partikularističtější než klasické formální právo,“ píše Teubner. A dodává, že již Weber si všiml toho, jak se do práva dostávají „*etické imperativy, utilitární a další účelová pravidla a politické maximy*“, přičemž tento vývoj vede nejen k rozšíření působnosti zákonodárce, ale též k posílení úlohy soudů, které rovněž oproti dřívějšímu období navíc posuzují i materiální obsah smluv, nejen vůli stran se zavázat.⁵⁴⁵

Jsou-li právní normy neurčitější, volněji formulované, mají soudy větší interpretační prostor a na pomoc k výkladu norem si berou hodnoty a principy – z těch substantivních uveďme třeba ochranu slabší smluvní strany či dobré víry ve smluvních vztazích, přičemž například právě dobrá víra je typicky neurčitý pojem. Podobně glosuje Luhmann vývoj v Německu po druhé světové válce v oblasti ústavního práva, když tvrdí, že „*zatímco jinak normativní hodnotové pojmy vyšly sémanticky z módy (především ve filosofii), nacházíme je nyní v rozsudcích ústavního soudu*“. Tím naznačuje posun směrem k tomu, že ústavní právo „*přeinterpretovává základní práva do všeobecných hodnotových programů, aby neztratilo právní kontrolu vývoje k účelově programovanému státu blahobytu*“.⁵⁴⁶

Soudnictví využívající neurčitých standardů v tomto kontextu funguje i jako nástroj společenského zrychlení. Zákonodárce vydá neurčité právní normy, které potom mohou flexibilně interpretovat soudy za pomoci právních principů a přizpůsobovat tím normy rychle se měnící situaci. Substantivní právo se tak jeví, jak uznává Scheuerman, jako „*dynamičtější varianta způsobu právní regulace než jeho historičtí předchůdci*“, tedy třeba i než klasicky moderní formální právo, v němž soudy či administrativa vykonávaly jen „*minimální legislativní funkci*“.⁵⁴⁷ To můžeme vysvětlit tím, že jsou-li ekonomickými aktéry skoro výhradně soukromé subjekty, potřebují pro své ekonomické kroky spíše textově určité formalističtější normy, které zajistí stabilní právní podklad pro jinak čistě ekonomické aktivity aktérů na trhu. Pokud však na poli ekonomiky operuje stát, musí často na situaci reagovat nikoli čistě ekonomickými nástroji, ale pomocí právních norem. Se zrychlující se tržní ekonomikou pak státu nezbyvá než provádět časté novelizace

⁵⁴⁵ TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, s. 266, 240, 243.

⁵⁴⁶ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 79.

⁵⁴⁷ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 214.

zákonů či vytvářet textově relativně neurčité normy, u kterých pak prostor pro dotváření práva ponechá soudům.

Soudnictví v kombinaci s používáním neurčitých generálních klauzulí se jako nástroj zrychlení ukázalo také v porevolučních obdobích, zejména po nástupu totalitních režimů, představujících zásadní hodnotovou diskontinuitu s režimem, který nahrazují. Jak vysvětluje Michal Bobek, než nový režim změní masu platného práva, což nějakou dobu trvá, ovlivňuje stav věcí skrze „*konkrétní aplikace práva soudci a správou*“. Tak se například po nástupu nacismu v Německu interpretovaly přetrvávající normy stále platného práva Výmarské republiky ve světle generálních klauzulí typu „*vůle Vůdce, národněsocialistického světonázoru a svědomí německého národa*“. Podobně se v rané fázi komunistického režimu v Československu postavila tehdejší socialistická právní teorie k čl. 171 odst. 3 Ústavy z roku 1948 o tom, že „*výklad a používání všech ostatních předpisů právního řádu bud'tež v souladu s ústavou*“, tak, že ústavu pojala v materiálním smyslu a dovodila, že jde o soulad „*s povahou a úkoly lidovědemokratického zřízení*“. Soudy pak vykládaly právo v souladu s takovouto generální klauzulí a urychlovaly tak zavádění nových pořádků.⁵⁴⁸

V souvislosti s přechodem k substantivnímu právu se nevyhnutelně nabízí otázka po dalším rozšíření mezery mezi ideálem a skutečností neboli mezi právem a řádem světa. V režimech sovětského typu založených na avantgardní roli komunistické strany, která revolučně urychlovala běh dějin, k tomuto rozšíření nepochybně docházelo. Markantní to bylo zejména v oblasti občanského práva, tedy právního odvětví upravujícího subjektivní práva a právní vztahy bezprostředně související s lidskou každodenností. Odklon komunistickým režimem proměněného občanského práva od tradičních zvyklostí vycházejících z „buržoazní“ společnosti dokazuje již to, že podle právních ideologů tehdejšího nového režimu, například Karola Bedrny, měl být občanský zákoník „*nejen velkým nástrojem výchovy našich pracujících k dodržování principů socialistické a komunistické morálky*“, ale též „*něčím na způsob zákoníku kultury*“.⁵⁴⁹ Jak uvádí Petr Bělovský, občanské právo tak mělo „*ve smyslu lidovědemokratických principů působit*

⁵⁴⁸ BOBEK, Michal. Jak je důležité býtí textualistou: O okouzlení hodnotovým výkladem práva a historické paměti středoevropského soudce. In: PŘIBÁŇ, Jiří; HOLLÄNDER, Pavel et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii: Polemické a kritické úvahy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2011, s. 193-194.

⁵⁴⁹ Citováno z BĚLOVSKÝ, Petr. Občanské právo. In: BOBEK, Michal; MOLEK, Pavel; ŠIMÍČEK, Vojtěch (eds). *Komunistické právo v Československu*, s. 427.

na tradiční sociální vazby a společenské hodnoty, narušovat je a vytvářet nové“. Zejména občanský zákoník z roku 1964 byl v tomto směru vysoce inovativním dílem nahrazujícím tradiční instituty věcných a závazkových práv a zavádějícím instituty zcela nové.⁵⁵⁰

Je možné srovnávat komunistickou avantgardní praxi ztelně rozšiřující mezeru mezi právem a řádem světa se sociálně laděným reformismem substantivního práva v demokratických zemích západní Evropy či Severní Ameriky? Jak ukazuje Unger, fakticky sice i tam dochází zvláště v ekonomické sféře k centralizaci, ovšem ideově je zde fascinace konceptem „živého práva“, tedy práva organicky vyrůstajícího ze společenských vztahů, nikoli vytvořeného právníky a byrokraty. Mezera mezi ideálem a skutečností tak byla typická spíše pro formalistický právní pozitivismus liberálního kapitalismu. V politické rovině jsme tendence obdobné fascinaci „živým právem“ mohli vidět jak u socialistů u ideje nahrazení centralizovaného státu samosprávnou komunitou, tak u fašistů v korporativistické reorganizaci společnosti, tak u katolíků inspirovaných předmoderní společností s množstvím institucí fungujících mezi jednotlivcem a státem.⁵⁵¹

Substantivní právo následující ideu „živého práva“ má tedy blíže k sociologizujícím směrům právní teorie než k právnímu pozitivismu, pro který je typický právě rozdíl mezi normativitou a fakticitou. Právo se v éře substantivní právní racionality nepřibližuje a neprolíná pouze s politikou, ale právě i se společenskými vědami, především se sociologií, ale i psychologií a ekonomii. Zatímco formálně právní racionalita se považovala za vědeckou pro své spojení s právní vědou, substantivní právní racionalita se považovala za vědeckou pro své spojení se společenskými vědami, za což byla samozřejmě zastánci klasické právní teorie kritizována jako „politizovaná“. Sociálně orientovaný reformismus opírající se o substantivní právní racionalitu tak spočíval v tom, že zákonodárce, ale také administrativa či soudy zkoumají společnost a vycházejí

⁵⁵⁰ Tamtéž, s. 428.

⁵⁵¹ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 214, 219. Pokud jde o revoluční socialismus, jeho teorie rozeznává dva momenty. Prvním momentem je ochota podřídit společnost i přírodu radikální manipulaci, a tedy rozevřít mezeru mezi právem a řádem světa výrazně, jak jsme to ostatně popsali na československém příkladu. Tato ochota je však spojena s přesvědčením, že radikální manipulace a instrumentalismus jen urychlí nástup takového stavu, kdy „konflikty mezi vůlí jednotlivce, řádem společnosti a přírodou zmizí, neboť cokoli ve společnosti či přírodě člověka utlačuje, bude zničeno“. Tamtéž, s. 231.

z důkladné analýzy toho, co „je“, aby odvodili reformní program toho, co „má být“, ať už šlo o pracovněprávní legislativu, územní plánování, či regulaci finančních trhů.⁵⁵²

Vidíme tedy, že centralizace a posílení role státu nemusí nutně znamenat rozšiřující se mezeru mezi normativitou a fakticitou. Můžeme se dokonce naopak ptát, zda nejde o regresivní tendenci zpět k obyčejovému právu, jež také odvozuje to, co „má být“, z toho, co „je“, a tedy o odklon od liberálního ideálu, s nímž souvisí právě schopnost odlišit to, co „je“, od toho, co „má být“, a uchovávat napětí mezi právem a řádem světa. Unger tuto kritiku předjímá a ptá se, jestli však nejde o nový druh normativního řádu jiné kvality, než bylo obyčejové právo. Dodává, že liberální vize napětí mezi ideálem a skutečností se nakonec může ukázat jako slučitelná s vizí, která ztělesňuje požadavky společenství a „*pocit participace na přirozeném řádu prostupujícím společnost a celý svět*“.⁵⁵³ Ungerovým ideálem se tak zdá být dialektické překonání konfliktu mezi obyčejovým právem a moderním liberálním právem, tedy konfliktu mezi odvozováním ideálu ze skutečnosti, která sjednocuje společnost myšlenkou přirozeného řádu, a nutností mezery mezi ideálem a skutečností, která zase znamená svobodu a možnost společenského sebepřekonání. Je totiž pravdou, že substantivní právní racionalita sice vychází ze zkoumání toho, co „je“, ze společenské fakticity, avšak zároveň výsledky tohoto zkoumání konfrontuje s ideály rovnosti, svobody a solidarity, takže oproti obyčejovému právu přináší i klíčový idealistický aspekt. Na druhé straně to není jednoduché ani s označením substantivní právní racionality jako jednoznačně centralistické, neboť sociálně orientované právní myšlení sice stojí původně na státních reformách, nicméně ty mohou spočívat v delegování určitého typu normotvorby či rozhodování například na odbory nebo podnikatelské svazy. Takto vytvářené „nestátní“ právo, jak upozorňuje Kennedy, je totiž blíže společnosti, a tedy zmíněnému ideálu „živého práva“, s nímž substantivní právní racionalita rovněž pracuje.⁵⁵⁴ Takováto vize se přibližuje konceptu, který Gunther Teubner charakterizuje jako „reflexivní právo“ a který bude předmětem našeho výkladu v dalších podkapitolách. Nyní však pro lepší pochopení kontextu, v němž se reflexivní právo rodí, ještě stručně nastiňme problémy

⁵⁵² KENNEDY, Duncan. Three Globalizations of Law and Legal Thought, s. 43-45, 38.

⁵⁵³ UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society*, s. 221.

⁵⁵⁴ KENNEDY, Duncan. Three Globalizations of Law and Legal Thought, s. 40.

právní a politické racionality na konci 20. století a ve 21. století, a to zejména v souvislosti s krizemi nejprve sociálního státu a následně globalizovaného neoliberalismu.

6.5 Krize racionality a desynchronizace společenských subsystémů

Autoři píšící v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století, jakými byli kritický teoretik Habermas nebo systémoví teoretici Luhmann či později Teubner, se i přes rozdílnost svých přístupů shodovali v určitých prvcích kritiky poválečného státu blahobytu založeného na substantivní právní racionalitě. Shodně viděli řadu krizových tendencí „organizovaného kapitalismu“ a pozorovali ve společnosti rostoucí kritiku byrokracie a politickou debatu o nutnosti deregulace.⁵⁵⁵ Společným jmenovatelem kritik byla „krize racionality“, tedy krize „na výstupu“, kdy se administrativní systém nezvládal přizpůsobovat imperativům řízení přicházejícím z ekonomického systému a kdy regulatorní politiky měly jiné než zamýšlené důsledky. Například růst mezd v sektorech s dobře organizovanými zaměstnanci, zvláště v sektoru veřejném, způsoboval inflační tlaky, které však dopadaly na celou společnost, a tedy v důsledku nejvíce na neorganizované pracovníky a další okrajové skupiny obyvatelstva. Selhával-li takto vládní management a neplnil své programové cíle, vedlo to zároveň ke krizi legitimacy.⁵⁵⁶

Ze strany systémové teorie byla kritika vůči politickým zásahům do ekonomiky a dalších subsystémů ještě silnější než ta výše zmíněná Habermasova, byla totiž kritikou principiální. Podle Luhmanna politicky docílitelné efekty „*nikdy neodpovídají politickým intencím, protože jsou vždy určeny sebereferenčním způsobem operování a strukturní determinovaností dotčených systémů*“.⁵⁵⁷ Vysvětleme tuto formulaci zjednodušeně tak, že v politickém subsystému, jak jsme již vyložili, se rozhodují problémy, s nimiž si jednotlivé další subsystémy neumí poradit samostatně. Nicméně je-li politické rozhodnutí vydáno a směřuje vůči společnosti jako celku, tedy i vůči ostatním subsystémům nazpět, „přeloží“ si je tyto subsystémy, například ekonomika, samostatně do svého „jazyka“ a „kódu“. V tomto režimu pak mají původně politická rozhodnutí již v důsledku tohoto „překlada“ jiné dopady, než byly ty zamýšlené na úrovni politického subsystému. Substantivní právní racionalita a politizace ekonomiky státními zásahy jsou tak z pohledu

⁵⁵⁵ TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, s. 239-240.

⁵⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, s. 63, 54, 90.

⁵⁵⁷ LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*, s. 367.

systemové teorie tímto způsobem vždy limitovány. Tato „krize racionality“ je pak hrozbou pro systemovou i sociální integraci.⁵⁵⁸

Koncem sedmdesátých let nastupující neoliberalismus byl pokusem o reakci na tuto krizi racionality, když hlásal individualismus či odklon od politiky směrem ke světu, kde je vedoucí úloha svěřena tržním mechanismům a informačním technologiím, jejichž spojení má vést ke zvýšení efektivity.⁵⁵⁹ S tím souvisí rovněž posun od důrazu na sociální standardy směrem zpět k právům, tentokrát k univerzalisticky a individualisticky pojatým právům lidským, a dále od „politického“ zákonodárství k „nepolitickému“ soudnictví.⁵⁶⁰ Neoliberalismus tak v souvislosti s výše uvedeným můžeme chápat i jako řešení krize racionality sociálního státu tím, že se rozhodování přesune z politického subsystému na autonomní úroveň ostatních dílčích subsystémů, tedy skrze větší funkční diferenciaci ve společnosti.

Zásadním způsobem tak oslabuje roli politického subsystému jako celospolečenského synchronizátoru. To, že se rozhodování přesune zpět na úroveň subsystémů, které budou problémy řešit autonomně – ekonomika ekonomickými nástroji, subsystém médií svými prostředky, bez poohlížení se po politice –, má dva důležité důsledky. Zaprvé, jsou-li čím dál více autonomní, přicházejí subsystémy samostatně, tedy bez politického řízení, do kontaktu s jinými subsystémy, a to stále častěji. Jak ukazuje Rosa na teorii Jeana-Sebastiena Gueye, funkční diferenciaci dále zrychluje tempo změn ve společnosti, neboť každá operace jednoho subsystému znamená pro ostatní subsystémy událost v jejich vnějším prostředí.⁵⁶¹ Taková událost je vždy podnětem, který subsystém svými prostředky zpracuje a na který případně reaguje, přičemž počet těchto komunikací narůstá. Zadruhé, klesá-li znatelně synchronizační aktivita politického subsystému, vyvíjí si subsystémy autonomně takovou rychlost, která jim je vlastní. Tyto rychlosti jsou nestejně, čímž dochází k desynchronizaci společenských subsystémů.

Autonomní společenské subsystémy tak mají i svou „temporální autonomii“. (Re)produkce právních operací vyžaduje jiné množství času, než je tomu u těch ekonomických či politických, a právě na rozdílnosti v temporalitách můžeme rozpoznat,

⁵⁵⁸ TEUBNER, Gunther. *Substantive and Reflexive Elements in Modern Law*, s. 268.

⁵⁵⁹ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 4.

⁵⁶⁰ KENNEDY, Duncan. *Three Globalizations of Law and Legal Thought*, s. 62.

⁵⁶¹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 189.

kde leží hranice mezi subsystemy. To, že se navzdory rychlým změnám, například v oblasti ekonomiky, příliš nemění rychlost řešení soudních případů či právní procesní lhůty, je důkazem existence práva coby autonomního společenského subsystemu.⁵⁶² Podobně i u politického subsystemu poukazuje Henning Laux na studie z německého prostředí, podle nichž se za poslední dekády nijak zvlášť nezrychlily parlamentní procedury přijímání zákonů. Vyvozuje z toho, že zvýšení operační rychlosti není ve všech subsystémech stejně dosažitelné, což je základní příčinou desynchronizace. Důvod nemožnosti dosáhnout stejného zrychlení tkví mimo jiné v tom, že všechny subsystemy nejsou stejně schopné využívat moderních technologických výtobytků. Oproti ekonomice (zvláště finančnímu sektoru) a masmédiím, jež si osvojily okamžitou komunikaci umožněnou zejména internetem, leží jádro politiky stále v pomalé rozpravě, která nemůže být technologickými prostředky příliš urychlena.⁵⁶³

Z uvedeného vyplývá zásadní změna vztahu mezi ekonomikou, právem a politikou. Vzpomeňme na náš výklad o období klasické modernity, kdy byly politika a právo skrze zákonodárství společenskými synchronizátory a kdy formální právo, dodávající jistotu ekonomickým aktérům, bylo důležitým akcelerátorem vývoje. To již v našich časech pozdní modernity neplatí. Depolitizační tendence neoliberalismu umožnily ekonomice nastavit si autonomní temporalitu. Globalizace a revoluce v informačních technologiích umožnily, aby tato temporalita ekonomického subsystemu byla velmi rychlá, podstatně rychlejší než časovost politiky. Důsledek je jasný: současný pokus o synchronizaci skrze politický subsystem by pro ekonomiku nebyl akcelerátorem, ale naopak brzdou. Scheuerman si v této souvislosti všímá, jak se liší vztah k vládě práva u klasického liberálního kapitalismu a neoliberálního globalizovaného kapitalismu. Weberovská spřízněnost kapitalismu a formálně racionální vlády práva, kdy právní jistota umožňuje plánování a kalkulovatelnost, je věcí minulosti. Flexibilní právní struktury ekonomické

⁵⁶² FRANCOT, Lyana. Suspended in Gaffa: Legal Slowness in the Acceleration Society. In: CORRIAS, Luigi; FRANCOT, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics*, s. 97-98.

⁵⁶³ LAUX, Henning. The Time of Politics: Pathological Effects of Social Differentiation. *Time & Society*. 2011, Vol. 20, No. 2, s. 231-232. Spolu s Rosou jen dodejme, že problém desynchronizace může nastat i uvnitř jednoho společenského subsystemu. Zatímco interakce a transfery na finančních trzích zrychlují závratně, zrychlování materiální výroby zrychluje výrazně nižším tempem. ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 79.

globalizace, plné různých výjimek a s nedostatečnou publicitou práva, „*vykazují jen málo klasicky liberálních právních ctností*“.⁵⁶⁴

Jako základní problém zrychlení jednotlivých subsystémů při procesu funkční diferenciaci se ukazuje to, že „*zrychlené systémy či aktéři systematicky vyvíjí tlak na ty pomalejší*“.⁵⁶⁵ I přes zmíněné depolitizační tendence, kdy se řada řešení problémů přesouvá do jiných subsystémů, než je ten politický, je zde stále řada otázek, které jsou otázkami politickými a nejdou na úrovni jiných funkčních subsystémů vyřešit. Politika je nicméně rovněž autonomní subsystém, takže má svou specifickou temporalitu. Rychlejší subsystémy nicméně přesto na politický subsystém vyvíjejí nátlak, aby se jeho procesy zrychlily. To citelně oslabuje „časovou suverenitu“ státu v jeho současné podobě.⁵⁶⁶ Jinými slovy, čím větší získávají časovou autonomii a čím více akcelerují jednotlivé subsystémy, tím více ztrácí časovou suverenitu stát jako společenský synchronizátor.

Již v předcházející kapitole o narativitě jsme zmínili příklad takového časového tlaku na politický subsystém ze strany zrychleného subsystému médií, zejména masmédií. Internetová média a kontinuální televizní zpravodajské vysílání reagují na proběhlé události okamžitě, v reálném čase. Požádají-li tato média okamžitě po dané události k vyjádření politiky, dochází ke střetu mediálního subsystému založeného na okamžitosti se subsystémem politickým, ke kterému patří zákulisní příprava a argumentující a narativní zpracování události. Douglas Rushkoff podobně popisuje fenomén zkrácení zpětné vazby směrem k politikům. Tradiční moderní politika spočívala na zpětné vazbě tvořící se jednou za několik let ve volebních místnostech. S rozvojem průzkumů veřejného mínění se zpětná vazba zkrátila na týdny či dny neboli na dobu, za kterou jsou agentury či politické strany schopné průzkum provést a vyhodnotit. Pokud se však dojde do bodu, kdy zejména na sociálních sítích proudí zpětná vazba okamžitě ze všech stran, je pro politiky obtížné z chaotického proudu reakcí nějaký závěr vůbec vyvodit.⁵⁶⁷ Když Václav Bělohradský hovoří o úpadku argumentující obce na úkor „*lajkujících*

⁵⁶⁴ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 145-146, 159.

⁵⁶⁵ ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 78.

⁵⁶⁶ JESSOP, Bob. *The Spatiotemporal Dynamics of Globalizing Capital and Their Impact on State Power and Democracy*, s. 152.

⁵⁶⁷ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 209-210.

*a hejtujících menšin z digitálních mělčín*⁵⁶⁸, je třeba v tomto procesu zdůraznit i onu časovou příčinu, kterou je desynchronizace, kdy diskurzivní tempo demokracie nezvládá nápor hyperaktuality médií. V demokratickém veřejném prostoru se utvářejí „názory“, přičemž toto utváření probíhá v „názorotvorném procesu“, jehož časovost je ne-okamžitá. Naopak ve světě okamžitosti digitálních mělčín se, jak píše Bělohradský, „tradiční názorotvorné procesy rozpadly a názory se přibližují pouhému gustu“. A, jak známo, „proti gustu žádný dišputát“.⁵⁶⁹ Gusto si utvoříme hned, něco nám je, nebo není „po chuti“. Okamžitost gusta znamená, že nestihne být konfrontováno v dialogu, je tedy jaksi soukromé. Až měníme-li gusto v názor, což se děje pomocí argumentace, vytváříme něco, co může fungovat ve veřejném prostoru. Zaplavíme-li však veřejný prostor okamžitými a soukromými gusty, degradujeme jej.

Tlak na politiku je dále silný i proto, že – jakkoli jsme hovořili na jedné straně o depolitizaci některých oblastí, zejména ekonomiky – se řada oblastí nově politizuje. Množství otázek se sice přesouvá zpět na úroveň dílčích subsystémů, nicméně společenská komunikace a komplexita narůstá natolik, že nominálně počet otázek, které jsou politickými, klesat vůbec nemusí, naopak. Zvyšuje se totiž celková suma problémů, které společnost musí nějak vyřešit. Jak víme například od Ulricha Becka, v posledních dekáдах se nově politizují dříve soukromé či technické otázky typu genderových vztahů či nakládání s odpadem. A pokud je množství času, které mají zákonodárci k dispozici, stále totéž, neboť jsou stále jen lidmi, je jejich první reakcí na zvyšující se počet otázek k řešení zpravidla to, že každému problému budou věnovat menší množství času.⁵⁷⁰ Menší množství času na řešení problému samozřejmě nemusí znamenat jeho rychlejší vyřešení ve stejné kvalitě, často je rychlost právě na úkor kvality, z čehož pramení další krize racionality. Ta může mít závažné dopady, budou-li pod časovým tlakem přijímána rozhodnutí se zásadními dopady pro budoucí generace, ať už jde o skladování jaderného odpadu, či genetické inženýrství.⁵⁷¹

Rozlišme spolu s Lauxem dva aspekty politické racionality. Zaprvé se jedná o substantivní aspekt, v němž jde o to, aby důsledky rozhodnutí byly rámcově podobné

⁵⁶⁸ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. Praha: 65. pole, 2021, s. 89.

⁵⁶⁹ Tamtéž, s. 19-20.

⁵⁷⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 263.

⁵⁷¹ Tamtéž, s. 264.

těm, které zamýšlel ten, kdo rozhodnutí přijímal. Je-li zde zásadní rozpor mezi úmyslem a výsledkem, pak rozhodnutí není ze substantivního pohledu racionálním. Zadruhé jde o procesní aspekt. Zde je rozhodnutí racionální tehdy, když ti, kdo jej přijímají, zhodnotí všechny relevantní okolnosti a scénáře dopadů přijetí rozhodnutí. Je-li komplexita relevantních okolností v rozhodovacím procesu příliš redukována, bude rozhodnutí jen obtížně považováno za racionální, přičemž tato přílišná redukce je pravděpodobná zejména u rozhodnutí přijatých kvapně.⁵⁷² Možnost racionálně se rozhodnout v rychlosti navíc v současných pozdně moderních společnostech spíše klesá. Komplexní politické problémy ke svému řešení vyžadují vysokou úroveň specializovaného vědění. V globalizovaném světě navíc narůstá propojenost jednotlivých společností, takže je značně obtížné dopad politických rozhodnutí předvídat. Navíc došlo k postupné delegitimizaci velkých ideologických návodů, takže nelze sáhnout po předpřipravených politickoekonomických strategiích typu regulatorní keynesovské či neoliberální hayekovské.⁵⁷³

Z výše uvedeného vyplývá, že absentují dva základní typy politického rozhodování: racionální a ideologické. Ideologické politické rozhodování, kdy jsou rozhodnutí podřízena nikoli důkladné analýze důsledků, ale souladu s příslušnými principy a danou vizí budoucnosti, je v úpadku v souvislosti s delegitimizací velkých vyprávění. Racionální politické rozhodování je v krizi z důvodu jeho velmi obtížné možnosti v příliš komplexním a zrychleném světě. Postrádáme-li stabilní základnu pro rozhodování, kterou ideologie a možnost racionálního úsudku poskytují, zbývá podle Lauxe třetí typ rozhodování: experimentální.⁵⁷⁴ U experimentálního rozhodování politici nedovedou odhadnout, jaké důsledky jejich rozhodnutí bude mít, nicméně rozhodnout musí, aby si uchovali zdání své nepostradatelnosti, a tedy legitimitu. Důležitý je tedy především akt rozhodnutí samotný. Voliči nicméně tuto strategii částečně prohlédli a seznávají, že politická rozhodnutí jsou ve znatelné části experimentální. Proto Rosa tvrdí, že pokles volební účasti nemusí znamenat pokles vědomí občanské odpovědnosti, ale spíše „hlubší *racionalitu voličů*“, kteří si uvědomují klesající důležitost klasické politiky a uplatňují svou energii v jiných činnostech.⁵⁷⁵

⁵⁷² LAUX, Henning. *The Time of Politics*, s. 226.

⁵⁷³ Tamtéž, s. 228-229.

⁵⁷⁴ Tamtéž, s. 230.

⁵⁷⁵ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 269.

Rostoucí počet vynořujících se problémů ve stále komplexnějším světě pak konečně znamená, že politika je činností stále více reaktivní. Namísto toho, aby byl zákonodárce tahounem a normoval svou představu ideální budoucnosti, je pouze „krizovým manažerem“. Bylo-li úkolem moderního zákonodárce vytvářet mezeru mezi normativitou a fakticitou, ten současný pouze reaguje na stále nové a nové faktické podněty. Řeší-li stále častěji bezprostřední hrozby přítomnosti místo dlouhodobého výhledu do budoucna, přejímá zákonodárce časovost typickou pro výkonnou moc a ztrácí své klasicky moderní charakteristiky. Jaké jsou alternativy k této situaci? Nabízí se nejméně tři. Zaprvé může jít o přizpůsobení se této situaci tak, že by základní reakcí byl přesun řady pravomocí na přece jen „rychlejší“ a na přítomnost orientovanou exekutivu. Zadruhé půjde o přiznanou depolitizaci, kdy se bude řešení stále více otázek přesouvat mimo oblast státní politiky na úroveň funkčních společenských subsystémů. V tomto ohledu se dále zaměříme zejména na Teubnerovy teorie reflexivního a neo-spontánního práva a tzv. společenského konstitucionalismu. Zatřetí se pak nabízí nová ideologizace, nové velké vyprávění, které poskytne novou sadu principů, hodnot a cílů, které budou předpřipravenými vodítky pro rozhodování.

6.6 Od primátu zákonodárství k exekutivě a subsystémové samoregulaci

William E. Scheuerman ukazuje, že ve 20. století se stal typickým fenoménem „ekonomický stav nouze“, který spočívá v tom, že státy začínají řešit ekonomické krize obcházením standardní parlamentní zákonodárné procedury či zmocňováním výkonné moci k tomu, aby nařízeními dále konkretizovala obecnou a rámcovou zákonnou úpravu. Přičemž tato praxe se objevuje v zemích rozvinutých i rozvojových, demokratických i nedemokratických, v zemích s pravicovými i levicovými vládami.⁵⁷⁶ Scheuerman zmiňuje, že jedním z prvních autorů, který se tímto jevem zabýval, byl Carl Schmitt. Schmitt předkládá obdobný obraz klasické liberální jurisprudence jako my v tomto textu výše: důraz na zákonodárství, dělbu moci, obecnost a stabilitu kodifikovaných zákonů a právní jistotu. Jako odklon od klasické liberální jurisprudence, která přeci jen částečně stála na přirozeném právu, kritizuje právní pozitivismus, v němž zákonodárce již není nijak omezen a jenž navíc umožňuje úpadek suverénního státu ve stát nacházející se ve

⁵⁷⁶ SCHEUERMAN, William E. The Economic State of Emergency. *Cardozo Law Review*. 1999, Vol. 21, No. 5-6, s. 1871, 1874.

vleku rozličných společenských zájmových skupin. Pozitivistický zákonodárce je tak jen mechanickým transformátorem společenských zájmů v zákony a není brzděn ani v tom, aby nakonec rezignoval na liberální důraz na zákonodárství a zmocňoval řízením ekonomiky exekutivu. Schmittem kritizovaný pozitivismus prvních dekád 20. století nicméně stále respektoval určitá liberální omezení, například oddělení tvorby a aplikace práva. Jsou-li liberální zákony přeci jen především zafixováním minulých rozhodnutí – jakkoli jsou vytvářeny s cílem normovat jednání do budoucna – a aplikuje-li je pozitivistické soudnictví poměrně mechanicky, je z logiky věci časově opožděno za skutečností. Schmitt, přestože kritizoval právní pozitivismus jako úpadkový oproti klasické liberální jurisprudenci, si ovšem podle Scheuermana uvědomoval nutnost státních zásahů během ekonomické krize. Bylo proto nutno si vybrat: liberalismus, nebo využití ekonomického nouzového stavu fungující ve flexibilním přítomnostním režimu. I to byl jeden z důvodů Schmittovy – v souvislosti s výše uvedeným do určité míry paradoxní – podpory nacistické právní teorie, která se úplně zbavila liberálních principů dělby moci a oddělení tvorby a aplikace práva a umožnila tak tehdejšímu režimu velmi pružně reagovat na vzniklé ekonomické problémy.⁵⁷⁷

Typicky tak existovala nařízení s mocí zákona, tedy takové právní akty, které sice vydá výkonná moc s cílem upravit dílčí záležitost, ale které mají právní sílu zákona. Výjimečných exekutivních pravomocí v „ekonomickém nouzovém stavu“ však využívají i liberálně demokratické státy. Schmitt si to uvědomoval a v jejich případě zdůvodňoval „motorizaci zákonodárství“ a zmocňování exekutivy právě zmíněným úpadkem klasické liberální jurisprudencí v pozitivismus. Podle Scheuermana však Schmitt přeceňuje právně teoretické důvody. Důvody legislativní překotnosti je třeba hledat spíše v soudobých změnách základních struktur ekonomického života. V návaznosti na Davida Harveyho a jeho výrok, že „*dějiny kapitalismu jsou charakteristické zrychlováním životního tempa*“, Scheuerman dovozuje, že „motorizace zákonodárství“ je podnícena především orientací kapitalistické ekonomiky na neustálé zrychlování výroby a distribuce statků.⁵⁷⁸ Zopakujme dvě typické charakteristiky vztahu politiky a ekonomiky ve 20. století: zaprvé začíná být tempo ekonomiky tak rychlé, že časovost politiky postupně „předbíhá“; zadruhé si stát osvojuje řadu pravomocí k zásahům do ekonomiky, jelikož nedostatečně regulovaný kapitalismus vytváří krize, jež mohou vyústit až v revoluční akci

⁵⁷⁷ Tamtéž, s. 1883-1888.

⁵⁷⁸ Tamtéž, s. 1890-1893.

pracující třídy. Musí-li stát reagovat a musí-li zároveň reagovat rychle, je nasnadě, že „ekonomický nouzový stav“ existuje jako standardní politický nástroj.

V současnosti to však platí za předpokladu, že si politika/stát chce svůj vliv na ekonomiku opravdu udržet. Doposud jsme viděli, že se zákonodárce z důvodu nutnosti rychle reagovat na podněty ze společnosti, zejména z ekonomického subsystému, uchyluje k vydávání méně textově konkrétních norem a preferuje flexibilnější rámcovou legislativu.⁵⁷⁹ Ke konkretizaci této rámcové legislativy nařízeními a vyhláškami je pak zmocněna exekutiva orientovaná na přítomnost a schopná reagovat rychleji než zákonodárce. Že bude konkretizaci obecně formulovaných textů zákona provádět exekutiva, je však jen jedna možnost, přičemž to je možnost, kdy ke zmocnění dochází uvnitř politického subsystému.⁵⁸⁰ Větší neurčitost norem, ale může vést také k posílení kreativní role soudní moci. A konečně další možností je, že v mezích rámcové legislativy mohou relativně autonomně právo tvorně fungovat sami ekonomičtí aktéři. Tím se dostáváme ke druhému ze scénářů načrtnutých na konci minulé podkapitoly: ke scénáři rostoucí samoregulace jednotlivých společenských subsystémů, přičemž začneme konceptem, který Gunther Teubner nazval „reflexivním právem“.

Krise racionality, která se u substantivní právní racionality ukázala ve velmi komplexních funkčně diferencovaných společnostech jako nevyhnutelná, vedla Teubnera k luhmannovskému závěru, že představa o společnosti řízené z jednoho centrálního subsystému je zastaralá. Centralizované zákonodárství již není schopné společenskou aktivitu koordinovat.⁵⁸¹ Posun rozhodování ze zákonodárné moci na moc výkonnou v tomto ohledu příliš mnoho neřeší, neboť jde jen o posun v rámci politického subsystému s centralizujícími aspiracemi. Idea reflexivního práva sice z důvodu nutnosti rychleji reagovat na společenské změny zůstává u neurčitěji formulovaných zákonných norem, než tomu bylo u klasicky liberálního formálně racionálního práva, nicméně konkretizace těchto norem není svěřena exekutivě, ale autonomním aktérům jednajícím v jiných

⁵⁷⁹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 254.

⁵⁸⁰ Doplnit bychom spolu s Lauxem mohli ještě existenci nezávislých institucí, jež jsou sice zřízeny a zmocněny parlamenty, ale dále jsou na něm nezávislé a tvořené jsou především experty. Jako příklad z Německa Laux uvádí Zvláštní fond pro stabilizaci finančního trhu (SoFFin), jenž během finanční krize po roce 2008 poskytoval komerčním bankám speciální úvěry jako záchranné balíčky před možným krachem. LAUX, Henning. *The Time of Politics*, s. 235.

⁵⁸¹ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 211.

subsystémech než v tom politickém. Řečeno s Luhmannem, mechanismy integrace se postupně přesunují z celospolečenské úrovně na úroveň jednotlivých subsystémů.⁵⁸² Není zde snaha o představu jednotné společnosti jako celku, pracuje se spíše se samoregulujícími se funkčními subsystémy (ekonomika, média, věda a výzkum atd.).

Teubnerovo reflexivní právo však ještě nejde v představě, v níž „*není společnost, jen subsystémy*“ – parafrázujeme-li výrok Margaret Thatcherové o tom, že „*není nic jako společnost, jen jednotlivci a jejich rodiny*“ – do krajnosti. Je to stále ještě stát, který s pomocí reflexivního práva „*usiluje v podmínkách pluralismu o koordinaci forem sociální spolupráce, a to zejména vytvářením institucí, dodržováním procedur a rozhodovacích procesů*“.⁵⁸³ Jako konkrétní příklad s „reflexivním potenciálem“ uvádí Teubner kolektivní vyjednávání v oblasti pracovního práva, kdy právní regulace ze strany zákonodárce vytváří platformu pro vyjednávání, definuje procesní pravidla a vymezuje pravomoci aktérů. Typickým prvkem reflexivní právní racionality je zde to, že zákonodárce se pomocí norem nesnaží ovlivnit výsledek kolektivního vyjednávání, maximálně podpůrně vyvažuje nestejnou vyjednávací sílu aktérů.⁵⁸⁴ Se substantivní právní racionalitou má ta reflexivní stále společnou snahu ovlivnit pomocí práva procesy ve společnosti, nicméně již se nesnaží přebírat odpovědnost za konkrétní výsledky těchto procesů. Již tedy nejde o přímou regulaci chování subjektů, nicméně ještě nejde o úplné uznání samoregulační autonomie dílčích oblastí. Samoregulace je stále dosahováno pomocí zákonodárcem stanovených organizačních a procesních norem, přičemž rozdílem reflexivní právní racionality oproti té formální je právě to, že není slepá například k rozložení sil smluvních stran v soukromoprávních vztazích, jakkoli se nesnaží ovlivnit konkrétní výsledek smluvního procesu.⁵⁸⁵ Problém nicméně někteří autoři vidí v tom, pokud konkretizace neurčitých norem soukromými aktéry ovlivní i jiné osoby než tyto aktéry samotné. Soukromí aktéři totiž nemají takovou legitimitu a zodpovědnost.⁵⁸⁶

Směrem k naší současnosti však dochází ke dvěma dalším procesům, v jejichž světle se ukazuje jako nedostatečné nejen delegování konkretizace norem z legislativy na

⁵⁸² TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, s. 272.

⁵⁸³ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 77.

⁵⁸⁴ TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, s. 276.

⁵⁸⁵ Tamtéž, s. 254-256.

⁵⁸⁶ GRIMM, Dieter. The Achievement of Constitutionalism and its Prospects in a Changed World, s. 13-14.

exekutivu, ale do určité míry i takovému delegování na aktéry z nepolitických subsystémů reflexivním právem, snaží-li se nad ním mít stále kontrolu stát. Prvním procesem je samozřejmě globalizace. Zatímco na úrovni národních států mohou být exekutivní nařízení rychlým nástrojem reakce na zvyšující se tempo společenských změn, na globální úrovni zatím k politické centralizaci a utvoření výkonné moci podobné té vnitrostátní nedošlo, takže se musí hledat i jiné alternativy.⁵⁸⁷ Druhým procesem je samotné zrychlení na úrovni společenských subsystémů, kdy mohou čím dál více autonomní subsystémy nalézt vlastní rychlost, jež už nebude ovlivněna (zpomalována) politickým řízením a synchronizací. Jak jsme již nastínili, i tento proces byl uveden do chodu politickými kroky jednotlivých států, často koordinovanými na mezistátní úrovni: neoliberální deregulací a odstraňováním přeshraničních bariér, zejména pokud šlo o finanční trhy a toky, ale i o produkci a distribuci zboží. Tzv. washingtonský konsenzus od devadesátých let významně rozšířil možnosti jednání a pole působnosti nadnárodních korporací právě upouštěním od regulace byznysu a od ekonomického protekcionismu, tedy od zvýhodňování domácích společností ze strany států. Globální ekonomika a finanční sektor především v důsledku toho získaly až nekontrolovatelnou dynamiku.⁵⁸⁸

Tato dynamika způsobila, že jednotlivé zrychlené subsystémy už zejména na nadnárodní úrovni nemohly čekat na reakční dobu politiky a musely začít na společenské podněty reagovat samy, což znamená, že se musely začít samy regulovat. Jak uvádí Teubner, „*zdrojem nového globálního práva již není jen institucionalizovaná politika [...], ale též, a především, ostatní společenské systémy, které v závodě vstříc globalizaci dávno předběhly politiku*“. Regulatorní režimy jsou vytvářeny soukromými subjekty bez zásahu národního zákonodárce či bez vlivu mezinárodních veřejnoprávních smluv. Jinými slovy, právo je vytvářeno „*vedle státu*“. Na globální úrovni, dodává Teubner, neexistuje politická ústava, která v období modernity vytvořila na národní úrovni ono pevné pouto

⁵⁸⁷ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 175. Zárodky transnacionální výkonné moci však již existují v dílčích administrativních oblastech, jakkoli v omezené podobě, neboť zde chybí návaznost na globální „ústavní zmocnění“. Jak uvádí Hauke Brunkhorst, transnacionální správní organizace proto většinou pracují s tzv. *soft law*, tedy doporučeními bez právní závaznosti. To nicméně neznamená, že administrativní *soft law* nemá reálně silný donucovací efekt. BRUNKHORST, Hauke. *Constitutionalism and Democracy in the World Society*. In: DOBNER, Petra; LOUGHLIN, Martin (eds). *The Twilight of Constitutionalism*, s. 192-193.

⁵⁸⁸ TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*. Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 77.

mezi právem a politikou. A právě na globální úrovni se tak ukazuje, že spojení práva s politikou není jediné možné: globální právo je napojeno i na další společenské subsystemy.⁵⁸⁹ Pohledem systémové teorie bychom navíc mohli říct, že se právo díky tomuto vývoji jasněji ukazuje jako „*sebeorganizující proces, autonomně definující své hranice*“, přičemž uvnitř hranic (globálního) práva nalezneme ty diskurzy, jež používají kódovací dualitu legální/nelegální. Právo tedy nepoznáme podle jeho struktury jakožto jednotného systému norem, ale právě podle zmíněného kódování, čímž odpadá legitimizace norem skrze sledování řetězce norem až k nějaké původní normě základní, což vede mimo jiné k uznání právního pluralismu.⁵⁹⁰

Podle Teubnera tak v nadnárodním prostoru dochází v podstatě k „revoluční situaci“, využijeme-li myšlenkovou konstrukci právních pozitivistů, podle níž právě z revoluční fakticity vyvstává základní norma, která dále legitimizuje ostatní normy tím, že jsou od ní odvozeny. Revoluce sama je pak „sebelegitimizující situací“. Tak i současná „revoluce“ v nadnárodním prostoru spočívá v tom, že normy, které jsou zde vytvářeny, nejsou legitimizovány odvozením od žádné normy národního práva či smluv mezinárodního práva veřejného.⁵⁹¹ Řekněme tedy, že jsou legitimizovány „revoluční“ fakticitou zrychlení nepolitických subsystemů, které se v nadnárodním prostoru musejí pro své efektivnější fungování odpoutat od politického řízení.

Teubner tento proces popisuje na transnacionálním právu mezinárodního obchodu, tzv. *lex mercatoria*, jež nicméně není řadou právníků považováno za svébytný právní řád. Obchodní zvyklosti a smlouvy mezi soukromými subjekty podle těchto kritických hlasů „*nejsou schopny vytvářet právo; mohou být maximálně transformovány do podoby práva právním aktem suverénního státu*“. Podle zastánců existence svébytného *lex mercatoria* naopak čistě soukromoprávní ujednání smluvního typu mohou v nadnárodním prostoru vytvářet platné právo i bez dozoru a oprávnění ze strany státu. Činí tak například tím způsobem, že přímo ve smlouvách je jejich „sebezplatnění“ externalizováno odkazem na instituce odlišné od smluvních stran, jež případně posoudí platnost smluv a rozhodnou konflikty ze smluv vyplývající. Těmito institucemi jsou především samotnými

⁵⁸⁹ TEUBNER, Gunther. *Global Private Regimes*, s. 73-74.

⁵⁹⁰ TEUBNER, Gunther. *Global Bukowina: Legal Pluralism in the World Society*. In: TEUBNER, Gunther; GÖBEL, Diana (ed.). *Critical Theory and Legal Autopoiesis: The Case for Societal Constitutionalism*. Manchester: Manchester University Press, 2019, s. 221-223.

⁵⁹¹ Tamtéž, s. 229.

smlouvami vytvořené arbitrážní orgány. Samy smluvní strany si tak mohou vybrat třetí osobu, kterou zmocní řešením konfliktu, přičemž takto mohou vybrat i v systému mezinárodního obchodu již zavedené instituce, např. Mezinárodní rozhodčí soud při Mezinárodní obchodní komoře v Paříži.⁵⁹² Důležité je, že Mezinárodní obchodní komora je nevládní organizace, jež nevznikla mezistátní dohodou, ale krátce po první světové válce dohodou soukromých subjektů, významných představitelů tehdejšího mezinárodního, resp. spíše transnacionálního obchodu. Mezinárodní obchodní komora navíc vydává například tzv. Incoterms, což jsou pravidla pro výklad obchodních doložek v mezinárodním obchodu. Spolu s Teubnerem tak můžeme říci, že na soukromoprávním smluvním základě v nadnárodním prostoru vznikly jak kvazi-soudní, tak kvazi-legislativní orgány, jež jsou nadány rozhodovací autoritou. Specifikem *lex mercatoria* je tedy mimo jiné to, že na rozdíl od tradičních právních systémů jsou v něm smlouvy primárními prameny práva.⁵⁹³

Říci, že *lex mercatoria* funguje v nadnárodním „prostoru“ či „globálně“ však možná není úplně přesné, protože tyto přívlastky evokují určitou teritorialitu, jakkoli „globální“. Přesnější by bylo tvrdit, že *lex mercatoria* funguje „neteritoriálně“. Trefně tuto změnu popisuje Riccardo Prandini, když v souvislosti s právem v současné akcelerované společnosti píše o posunu od teritoriality k temporalitě. Konkrétní globální režimy typu *lex mercatoria* podle Prandiniho fungují nikoli na teritoriální bázi zahrnutí/vyloučení, ale na temporálně-virtuální bázi připojení/odpojení: „*Jediným pravidlem tak bude, že pokud se aktér rozhodne připojit se k virtuální ústavě (konkrétnímu globálnímu režimu), pak musí respektovat jeho pravidla a metapravidla.*“⁵⁹⁴ Namísto jednoho teritoriálně vymezeného právního řádu synchronizovaného politickým subsystémem tak v globálním „(ne)prostoru“ funguje pluralita právních režimů, k nimž se aktéři mohou funkčně připojovat.

Obraz práva v nadnárodním (ne)prostoru je tak již velmi vzdálen obrazu právního řádu liberální modernity. Jak uvádí Scheuerman, stále větší ochota volit pro rychlé řešení sporů rozhodčí řízení a podobně flexibilní právní nástroje vede ke ztrátě klasických právních ctností, jež liberální modernita považovala za nutné pro legitimizaci práva, tedy

⁵⁹² Tamtéž, s. 220-221, 227.

⁵⁹³ Tamtéž, s. 227-229.

⁵⁹⁴ PRANDINI, Riccardo. The Future of Societal Constitutionalism in the Age of Acceleration. *Indiana Journal of Global Legal Studies*. 2013, Vol. 20, No. 2, s. 776.

všeobecnost a veřejnost norem, jejich stabilitu či určitost. Značná neformálnost rozhodčích řízení vede k nepředvídatelnosti rozhodnutí.⁵⁹⁵ Různé nadnárodní rozhodčí orgány navíc nevytváří hierarchicky centralizovaný systém, jaký známe z národních soudních soustav, kde nejvyšší soudy sjednocují judikaturu. Za situace takovéto decentralizace může být otázka, „ *které právní pravidlo vlastně platí, jednoznačně zodpovězena jen v aktuálně rozhodovaném jednotlivém případě*“.⁵⁹⁶

Připomeňme v tomto směru, jak Boaventura de Sousa Santos popisuje přechod k postmoderní éře v oblasti vztahu práva a politiky. V moderní době, jak víme z předchozích podkapitol, se jako právo vnímalo především právo státu. Postupem času se ale redukce práva na právo státu začala odhalovat jen jako jedna z možných alternativ. Státní právo jako nástroj reformismu bylo v tomto procesu relativizováno. Na jedné straně se tedy ukázaly „ *limity transformace společnosti skrze právo*“, na straně druhé tím však získaly na důvěryhodnosti „ *ostatní formy emancipační praxe*“. Ve vztahu ke společenskému zrychlení pak de Sousa Santos předkládá následující dilema, jemuž právo čelí: „ *bud' zůstat statickým a být ignorovaným, nebo stíhat společenskou dynamiku a být znehodnoceno jakožto normativní reference*“.⁵⁹⁷ Tyto úvahy, stejně jako ty Teubnerovy, ukazují, jak oslabuje „ *utopická*“ složka práva, kdy se zákonodárce snaží právními normami intenzifikovat svou představu společnosti. Politika jakožto mezera mezi právem a společenskou fakticitou se uzavírá, právo opouští své sepětí s politikou a dává se do služeb plurality jiných subsystémů. Následuje tak méně „ *politický ideál*“ a více „ *společenskou skutečnost*“.

Luhmannovými termíny můžeme tento proces označit jako posun důrazu z normativních na kognitivní očekávání. Kognitivní očekávání jsou „ *ta očekávání, která se, nejsou-li naplňována, mění, tzn. přizpůsobují se skutečnosti*“, kdežto normativní očekávání zůstávají v platnosti „ *i tehdy, dochází-li, třeba i opakovaně, k jejich nenaplnění, neboť takové případy se předem předpokládají a jsou vzhledem k přijaté normě považovány za*

⁵⁹⁵ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 172, 175.

⁵⁹⁶ TEUBNER, Gunther. *Global Private Regimes*, s. 78.

⁵⁹⁷ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *The Postmodern Transition: Law and Politics*. In: SARAT, Austin; KEARNS, Thomas R. (eds). *The Fate of Law*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, s. 114-115.

irrelevantní“.⁵⁹⁸ Posun důrazu z normativních na kognitivní očekávání znamená, že právo se stává stále více dynamickým v tom smyslu, že se „učí“ sociální fakticitu a přizpůsobuje se jí namísto toho, aby se snažilo sociální fakticitu normovat do budoucna. Podle Prandiniho začíná globální společnost preferovat kognitivní očekávání právě za situace významného společenského zrychlení. Právní systém se tím zbavuje doktríny a ospravedlňuje svá rozhodnutí flexibilně čistě podle předvídaných důsledků. Bez odkazu na externí legitimizační kritéria, transcendentní hodnoty či zakladatelský moment daného systému není právo brzděno ve své měnitelnosti. Pokud však ztratí prvek normativních očekávání zcela, pak již není právem. Bez společenských (normativních) očekávání, píše Prandini, „*je nemožné mít společnost, pouze nesouvislé události*“.⁵⁹⁹ Vrátime-li se k terminologii minulé kapitoly, můžeme uzavřít, že s převahou kognitivních očekávání se společnost stává pouze aditivní, vytrácí se z ní jakákoli narativní složka. To vidíme i na oné zmíněné „ztrátě doktríny“, což evokuje myšlenky o „konci teorie“ ve společnosti založené na „velkých datech“. Na příkladu proměn práva tak lze velmi dobře vidět obecnější posun k presentistickému režimu historicity.

Pokud bychom jako základní aspekty současného globálního, resp. neteritoriálního práva brali to, že vzniká „vedle státu“ a že u něj se výrazně zmenšuje klasicky liberální mezera mezi normativitou a fakticitou, mohli bychom být v pokušení říci, že takovou situaci jsme tu již měli v dobách, kdy převažovalo obyčejové právo. Došli jsme tak k paradoxnímu závěru, že zatímco na počátku novověku jsme se od obyčejje díky zrychlení odpoutali, na počátku postmoderní éry se k němu díky ještě většímu zrychlení vracíme? Teubner by nesouhlasil a tvrdí, že rozdílnosti mezi dnešním globálním právem a středověkým obyčejovým převažují nad podobnostmi. Jak jsme totiž viděli na popisu fungování *lex mercatoria*, jeho normy nevznikají pomalým opakováním určitého jednání. Popisovat jejich vznikání jako spontánní by byl „falešný romantismus“, neboť se často jedná

⁵⁹⁸ ŠUBRT, Jiří. Niklas Luhmann: Komplexita, evoluce, kontingence. In: ŠUBRT, Jiří a kol. *Soudobá sociologie I. (Teoretické koncepce a jejich autoři)*. Praha: Karolinum, 2007, s. 94. Na jednoduchém příkladu ilustrujme kognitivní očekávání takto: očekávám, že když budu chodit pravidelně plavat, zhubnu, ale pokud se tento můj předpoklad nenaplní, zkusím hubnout jiným způsobem. Příklad normativního očekávání je třeba toto: očekávám, že by lidé měli zastavit před přechodem pro chodce, svítí-li červená. I pokud vím, že řada lidí na červenou přechází, neznamená to pro mě, že se pravidlo změnilo a že bych měl své očekávání změnit.

⁵⁹⁹ PRANDINI, Riccardo. The Future of Societal Constitutionalism in the Age of Acceleration, s. 751, 748, 745.

o naplánovaná rozhodnutí v rámci soukromoprávních režimů, a to včetně kvazi-legislativních aktů typu pozitivizovaných technických standardů či pravidel pro výklad obchodních doložek.⁶⁰⁰

Zmiňme nicméně ještě jeden pro naše téma důležitý rozdíl. Zatímco v dobách obyčejového práva byla minulost zdrojem dobrého práva a odkaz na fakticitu ve smyslu tradice byl jednotícím prvkem ve společnosti, odkaz na fakticitu jakožto efektivitu, na fakticitu bez minulosti, sjednocující účinek nemá. Zde to tedy opravdu vypadá, že „*není nic jako společnost, jsou jen subsystemy*“. Globální právo posouvající se k důrazu na kognitivní očekávání tak není osmyslněno ani minulostí, ani „politickými“ ideály spočívajícími v přirozeném právu či myšlenice celospolečenského dějinného pokroku. Musíme se tedy učit s takovýmto právem žít jako se součástí postmoderního „bytí bez smyslu“, jako se součástí „postnarrativní společnosti“? Můžeme najít nějaký sjednocující prvek ve společnosti na přechodu od teritoriality k virtualitě, v níž není politika založena na reprezentativní jednotě propojující minulost, přítomnost a budoucnost, ale na tom, co v inspiraci Prandinim nazvěme principem funkčního a dočasného připojení/odpojení?⁶⁰¹

Na úvod těchto úvah spolu s Teubnerem uveďme, že funkční diferenciaci, ono osamostatnění se od státu a politiky v globálním (ne)prostoru, neplatí jen pro ekonomiku, ale i jiné subsystemy jako vědu, vzdělávání, média či umění. Teubner optimisticky předvídá, že zatímco dříve byly aktivity v těchto subsystémech omezeny státními hranicemi a fungovaly pod nadvládou ať už politických programů, či tržních principů, s osamostatněním se v globalizujícím se světě mohou konečně rozvinout sobě vlastní racionalitu.⁶⁰² Zatímco politické procesy zatím dosáhly jen úrovně proto-globalizace a jsou organizovány mezi-národně, ostatní společenské subsystemy již fungují transnacionálně/globálně a začínají vytvářet „*autentickou globální společnost či spíše fragmentované množství různých globálních společností*“.⁶⁰³ Jednotlivé subsystemy navíc díky onomu nebrzděnému rozvoji sobě vlastní racionality nabraly na významné vnitřní dynamice a růstu, což podle Teubnera vedlo k významným výsledkům ve vědě, umění, zdravotnictví či právu. I v subsystému vzdělávání poukazuje Teubner na to, že

⁶⁰⁰ TEUBNER, Gunther. *Global Private Regimes*, s. 77-78.

⁶⁰¹ PRANDINI, Riccardo. *The Future of Societal Constitutionalism in the Age of Acceleration*, s. 766.

⁶⁰² TEUBNER, Gunther. *Global Private Regimes*, s. 84-85.

⁶⁰³ TEUBNER, Gunther. *Global Bukowina*, s. 216.

například „*globální soutěž mezi univerzitami*“ vedla k tomu, že se vymaňují z politického a byrokratického područí a podřizují se vlastní kontrolní dynamice.⁶⁰⁴

Již termín „soutěž“, mající původ v prostředí kapitalistické ekonomiky, však může v souvislosti s univerzitním prostředím naznačovat, že to s optimistickou vidinou nezávislých subsystémů nemusí být tak jednoduché. V klasické modernitě jako synchronizátor působil nejen skrze mocenské, ale i narativní a ideologické prostředky politický subsystém. Absence politického řízení v globalizovaném (ne)prostoru však nemusí znamenat, že jednotlivé subsystémy naleznou a budou udržovat sobě vlastní temporalitu. Jak jsme zmínili již v úvodu této práce, bez přítomnosti „mocenského synchronizátoru“ může nastat „synchronizace rychlejší“, kdy se „pomalejší“ subsystémy budou dostávat pod tlak těch „akcelerovaných“, aby se jim přizpůsobily, což ostatně můžeme vidět právě na příkladu přejímání ekonomických metrik hodnocení do univerzitního prostředí.

Teubner si toto riziko uvědomuje a konstatuje, že i nepolitické subsystémy mohou mít expanzivní tendence a že jejich dynamika může být natolik odstředivá, až to bude ohrožovat společenskou integraci a až se vedle produktivních důsledků funkční diferenciaci projeví i ty destruktivní.⁶⁰⁵ Proto přichází s teorií dvou ústavních momentů: ustavujícího a omezujícího. Ustavující moment již u řady subsystémů s jejich funkční diferenciací, odpoutáním se od státní politiky a nalezením vlastní racionality nastal. Subsystémy jsou ustaveny, konstituovány, ovšem aby následování jejich vlastní racionality nevedlo k negativním důsledkům – například následování ekonomické racionality v globálním měřítku k ekologické krizi –, je třeba vytvořit také omezující ústavní normy. Politické subsystémy již tuto situaci znají, píše Teubner, a mohou posloužit jako příklad. Dějiny politických ústav národních států ukazují, jak může společenský subsystém „omezit své možnosti, nesmírně navýšené funkční diferenciací, a přitom se spoléhat na své vlastní zdroje“. Tak se například v letech 1789 nebo 1989, po obdobích „destruktivních expanzivních tendencí, politika sebeomezila pevným zakotvením dělby moci a základních práv do politických ústav“. Je to právě poznání

⁶⁰⁴ TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments*, s. 82, 91.

⁶⁰⁵ Tamtéž, s. 4, 78.

možných destruktivních tendencí uvnitř nich samotných, co subsystemy vede ke „kolektivnímu učení se o sebeomezení“.⁶⁰⁶

V předchozích podkapitolách jsme vysvětlili, že tradičně to byla politika, která byla subsystemem se specifickou funkcí řešení konfliktů přesahujících hranice jednotlivých subsystemů. V moderní době navíc měla politika k provádění tohoto úkolu demokratickou legitimitu. I v současnosti třeba Rosa zastává postoj, že je to stále politický zákonodárce, kdo má významnou synchronizační úlohu v omezení potenciálně destruktivní expanze jednotlivých subsystemů. Je to stále především stát, kdo synchronizuje například časové potřeby zaměstnanců a zaměstnavatelů a brání tak plnému přijetí logiky neustálé dostupnosti zaměstnanců v době digitálních technologií či zcela flexibilnímu procesu najímání a propouštění zaměstnanců. Podobně podle Rosy státní regulace přispívá k synchronizaci uvnitř ekonomického subsystemu, kdy právní nástroje typu Tobinovy daně – zdaňující některé finanční transakce procentem z jejich objemu s cílem zabránit spekulacím – mají zpomalit tempo finančního sektoru a přizpůsobit jej tempu „reálné ekonomiky“.⁶⁰⁷

Teubner je nicméně k těmto centralizovaným politickým snahám, cílícím například na zkrocení finančního sektoru, spíše skeptický. Sdílejí totiž jeden problém společný mechanismům snažícím se dopředu normovat budoucí jednání a předvídat důsledky norem: dostatečně nevnímají velkou energii, která je věnována obcházení těchto pravidel, a to dokonce ještě dříve, než jsou formálně přijata. I proto Teubner klade důraz na interní „politizaci“ jednotlivých subsystemů tím, že se při kontaktu s jejich „okolím“ subsystemy „učí“ sebeomezení. Podněty pro „učení se sebeomezení“ tak globální ekonomický subsystem získává třeba i od státních institucí, ale zejména od protestních hnutí, nevládních organizací, spotřebitelských kampaní, obecně od globální občanské společnosti. Vnější politickou intervenci nařizující udržitelnější výrobu by se ekonomický sektor možná pokusil obejít, ovšem pokud podnět k udržitelnosti přichází přímo od spotřebitelů, vnímá to ekonomický sektor jako vnitřní podnět k učení se udržitelnosti a následně třeba k ustavení principu udržitelnosti jako své vlastní limitující ústavní normy.⁶⁰⁸ Vidíme tedy spíše proces kognitivního sebeomezení než normativního

⁶⁰⁶ Tamtéž, s. 78, 86, 83, 82.

⁶⁰⁷ ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 81-82.

⁶⁰⁸ TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments*, s. 97, 91, 95.

omezení zvnějšku, což odpovídá trendu spontánnějšího vývoje subsystémů nahrazujícího regulativní synchronizaci ze strany státní politiky.

Důraz na kognitivní očekávání namísto těch normativních odpovídá tomu, co sociolog Scott Lash nazval příchodem „posthegemonické společnosti“. Hegemonickou dominanci známe z klasicky moderních společností. Vykonává se, vysvětluje Bělohradský, „*pomocí konsensu s disciplinární mocí a státním násilím*“, jenž je legitimizován „*diskurzivně argumentující obcí*“. Hegemonické společnosti jsou založeny na „*legitimizaci normativity pomocí masového sdílení interpretace symbolů*“.⁶⁰⁹ Jinými slovy jde o společnosti, v nichž se právo tvorba opírá o (velká ideologická) vyprávění. Normativita je zde legitimizována narativně. V posthegemonických společnostech naproti tomu už o ideologii a střet (potenciálně) hegemonických narativů nejde. Spolu s Lashem bychom řekli, že „*legitimizace skrze symboly*“ a skrze legalitu (která je však na tyto symboly rovněž napojena) je nahrazena „*legitimizací skrze efektivní fungování*“.⁶¹⁰ Uzavřeme tedy, že v „posthegemonická společnost“ je dalším označením pro společnost, v níž se uzavírá mezera mezi právem a řádem světa, mezi normativitou a fakticitou.

Popis nahrazování sjednocující symboliky efektivitou, která v rámci subsystémů roste s jejich funkční diferenciací, nás již výše vedl k lehké karikatuře Luhmannových a Teubnerových myšlenek do zvolání, že „*není společnost, jsou jen subsystémy*“. Známeli část podtitulu knihy Václava Bělohradského *Čas pléthokracie*, která říká, že „*části jsou větší než celky*“, můžeme naše zvolání převést do teze, že „*subsystémy jsou větší než společnost*“. Obojí je typické pro posthegemonickou společnost, která je zároveň společností postrepresentativní. Bělohradský v podstatě v teubnerovském duchu popisuje optimistickou vizi takovéto společnosti, která nemusí být atomizovaným „*nihilistickým společenstvím ‚jednotlivců-krtků‘, kteří rezignují na vztah k celku a jen si budují svá doupata*“. Může jít naopak o společnost aktivních „*kritických množství*“ lidí, „*kteří se rychle naučí jednat kolektivně, aniž by nad nimi někdo vykonával politickou hegemonii*“. Tito lidé „*se naučí jednat v globální síti kosmopolitních abstraktních vztahů, odpoutání od hierarchií a teritorií, které ohraničovaly svrchovanou moc reprezentantů starých celků*“. Jejich cílem „*není integrovat se do státu, který by je reprezentoval; jejich cílem*

⁶⁰⁹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie*, s. 164.

⁶¹⁰ Citováno tamtéž, s. 164.

*je naopak řešit ‚tekutými‘ kolektivními akcemi problematické situace, v nichž jsou uvězněni“.*⁶¹¹

Co je ovšem nástrojem jednání těchto „kritických množství“, není-li to demokratická reprezentace? Podle Chrise Thornhilla jsou tím, co nahrazuje demokratickou moc jako základní element ústavního řádu v transnacionální sféře, kde se nemůže ustavit vůle lidu, subjektivní práva v jejich vysoce abstraktní formě. V transnacionálním (ne)prostoru totiž vzniká právní řád například ze samotné smluvní praxe, vytváří se bez vnější opory. A právě subjektivní práva umožňují takové právo bez vnější opory dále replikovat. V tomto kontextu jsou to pak soudy či obecně orgány soudního typu, které ve stejnou chvíli jednají jako orgány moci ustavující i moci ustavené.⁶¹²

V transnacionální sféře pak jako specifický sjednocující prvek fungují základní lidská práva coby zvláštní kategorie subjektivních práv. Zvýšená pozornost věnovaná porušování základních lidských práv a okamžité odsouzení tohoto porušování jako „nelegálního“, a to i tehdy, když některá z těchto práv ani nejsou pozitivně upravena, vede autory jako Prandiniho k závěru, že zde máme „globální právní řád“.⁶¹³ Přičemž pokud hovoříme o transnacionálním ústavním řádu, máme podle Teubnera při absenci formální ústavy s jasně danými procesními normami na mysli ústavu v „materiálním“ smyslu, tedy soubor substantivních hodnotových principů.⁶¹⁴ S tímto pohledem souzní i Ondřejek, když uvádí, že za stavu, kdy „*neexistuje dostatečně jasná apriorní úprava*“ – což je přesně situace v transnacionálním právu –, není právo schopno řešit obtížné případy „*bez adekvátního principiálního a hodnotového základu*“. A dodává, že tento hodnotový základ práva se projevuje mimo jiné právě „*v ústředním postavení lidských práv*“.⁶¹⁵ Není však paradoxní, že se v souvislosti s lidskými právy vyzdvihuje právě jejich „materiální“ či „hodnotový“ charakter, když jsme výše popsali posthegemonickou a postrepresentativní společnost jako založenou nikoli na symbolech, ale na funkčnosti a efektivitě? Systémová teorie se tento paradox snaží vyřešit tím, že neoznačuje substantivní principy jako součást přirozeného práva, ale i je pojímá jako produkty

⁶¹¹ Tamtéž, s. 125-126.

⁶¹² THORNHILL, Chris. *Public Law and the Emergence of the Political*, s. 45, 53, 50.

⁶¹³ PRANDINI, Riccardo. *The Future of Societal Constitutionalism in the Age of Acceleration*, s. 773-774.

⁶¹⁴ TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments*, s. 112.

⁶¹⁵ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 82.

reflexivních praktik samotného globalizovaného systému.⁶¹⁶ Jinými slovy lidská práva nepojímá jako něco transcendentního, ale jako výsledek „učení se“ společenského systému.

Určitá spřízněnost, kterou jsme mohli vidět mezi myšlenkami Teubnera a Bělohradského, nás může vést k tomu vidět obecnou příbuznost mezi systémovou teorií a postmodernismem. Tu ostatně do určité míry přiznává i sám Teubner, když píše, že právní teorie autopoietických systémů má s postmoderní jurisprudencí některé styčné body, zejména obrat od struktur k jazyku, diskurzu a komunikaci, pokud jde o určení toho, co patří do právního subsystému, a dále třeba právě preferenci různosti nad jednotou, což vede obě skupiny teoretiků k akceptaci právního pluralismu.⁶¹⁷ Pokud tedy budeme chtít kriticky přistoupit k výše nastíněné situaci, kdy politika a stát rezignují na svou synchronizační funkci a uvolňují prostor pro funkční diferenciaci subsystémů, můžeme si pomoci kritikou postmodernismu, zejména kritikou upouštění od symbolických sjednocujících narativů. Budou jednotlivé subsystémy schopné vlastními silami omezit své potenciálně destruktivní expanzivní tendence, aniž by se opřely o velká „synchronizující“ vyprávění? Bělohradský staví tuto obecnou otázku konkrétně takto: budou kritická množství operující mimo „*staré transcendentní celky*“ schopná „*vnést do systému prvky, díky nimž se ‚globální kapitál‘ přestane chovat na planetě Zemi jako sériový vrah toho, co na ní žije?*“⁶¹⁸ My bychom pro naše téma mohli otázku konkretizovat takto: budou kritická množství schopná „zkrotit“ akcelerované subsystémy typu globální ekonomiky tak, aby nevnucovaly svou temporalitu subsystémům pomalejším a nedocházelo k „synchronizaci rychlejších“?

6.7 Hledání synchronizátoru a možnosti návratu politiky

Ke schopnosti jednotlivých subsystémů – resp. jejich částí, například globálního finančnictví – poučit se sebeomezujícím způsobem z podnětů, které jim adresují kritická množství globální občanské společnosti, můžeme být z několika důvodů skeptičtí. Shrňme spolu se Scheuermanem ideální představu reflexivní subsystémové seberegulace.

⁶¹⁶ TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments*, s. 112.

⁶¹⁷ TEUBNER, Gunther. The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism. *Cardozo Law Review*. 1991, Vol. 13, No. 5, s. 1444.

⁶¹⁸ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie*, s. 357.

Není-li zde centrální globální demokraticky legitimizovaný zákonodárce, stojí regulace na „virtuálním“ neteritoriálním principu připojení/odpojení ve vztahu k danému právnímu režimu. Aby byla procedura stojící na tomto principu legitimní, je třeba, aby všechny strany, které mají na dané regulaci zájem, měly také šanci se zúčastnit procesu jejího vytváření. Nicméně kdo jsou tyto „všechny strany“, ptá se Scheuerman s dodatkem, že třeba právě na regulaci globálního finančnictví mají zájem prakticky všichni lidé, neboť na ně mají výsledky dohod ve finanční sféře minimálně nepřímý dopad. Pokud by se však reálně zapojilo do procesu samoregulace tak velké množství subjektů, selhal by příslib efektivity, jelikož logika funkční diferenciací vkládá rozhodovací autoritu nejraději do rukou subjektům z jádra subsystému, nejlépe obeznámeným s jeho fungováním. Zadruhé by proces samoregulace se zapojením takového množství subjektů byl časově náročný, což jde přesně proti ideálu rychlosti reflexivní samoregulace.⁶¹⁹

Je tedy pravděpodobné, že reálně k tomuto ideálnímu procesu nedochází a v procesu samoregulace jsou nakonec zohledněny především zájmy těch nejsilnějších subjektů daného subsystému. Podobně podle Dietera Grimma bude při absenci globálního zákonodárce sebeomezení subsystémovou samoregulací – tzv. společenským konstitucionalismem – „*sebeomezením vedeným zájmem aktéra, nikoli zájmem veřejným*“.⁶²⁰ Zejména silným ekonomickým aktérům typu nadnárodních korporací chybí v globálním prostoru omezující „protimoc“. Mezi typické situace chybějící „protimoci“ patří například to, že nadnárodní korporace zahájí v dané zemi výrobu až poté, co si s vládními představiteli vyjedná pro sebe výhodné podmínky, zpravidla nižší úroveň sociální a ekologické regulace. Ve chvíli, kdy vláda naopak prosadí korporaci nevyhovující regulaci, přesouvá se „mobilní kapitál“ jinam, aniž by nesl větší odpovědnost za důsledky ukončení výroby v dané zemi.⁶²¹ „*Náklady z toho pro daný region vzniklé, jakkoliv dramatické, pak nese stát, který logicky nikam utéci nemůže,*“ konstatuje Zdeněk Kühn.⁶²² Vidíme tedy, že nerovnost vzniká napětím mezi státy a jejich občany, kteří mohou jen velmi těžko či nemohou vůbec „utéci“ z kontextu teritoriálního ukotvení, na jedné straně a flexibilním, hranice neznajícím kapitálem na straně druhé.

⁶¹⁹ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 222.

⁶²⁰ GRIMM, Dieter. *The Achievement of Constitutionalism and its Prospects in a Changed World*, s. 20.

⁶²¹ KYSELA, Jan. *Stát jako obr na hliněných nohou*, s. 959.

⁶²² Citováno v SEKERÁK, Marián. *Modely a teorie demokracie*, s. 110.

Řadu nástrojů pro to, aby byly „násilnými resynchronizátory“ a mohly „zkrotit“ akcelerovanou expanzi funkčních subsystémů, ale národní státy přesto potenciálně mají. Je to totiž přeci jen stále u národního státu, kde je soustředěno nejvíce mocenských kapacit schopných účinně vymáhat právo, jakkoli mohlo být konkretizováno reflexivně soukromými aktéry. Podle Scheuermana to například byly „*politické svaly suverénního národního státu, které se ukázaly jako nepostradatelné v boji za humanizaci některých dílčích aspektů pracovníprávních vztahů*“.⁶²³ Jak jsme již uvedli v souvislosti s Tobinovou daní či právě regulací pracovníprávních vztahů, alternativní strategií proti zrychlování politického rozhodování přizpůsobením se časovosti kapitálu je zpomalení koloběhu kapitálu z pozic státněpolitické moci. Můžeme zmínit také příklady z environmentální oblasti, kde jde zase o vynucené zpomalení čerpání a spotřeby přírodních zdrojů, ať už energetickými daněmi, či jinými možnostmi postihu významných znečišťovatelů, omezením rybolovu apod.⁶²⁴

Jiná otázka směřuje k liberální demokracii a jejím institucím. Podle některých autorů, jakým je třeba Scheuerman, je mezi liberální demokracií a společenským zrychlením konflikt. Vystává tak následující problém: je možné zachránit klasické liberálnědemokratické instituce pouze za cenu toho, že zrychlení v oblasti technologického rozvoje, společenských změn i každodenního životního tempa, bude znatelně zpomalené?⁶²⁵ Jiní autoři totiž upozorňují na to, že by toto zpomalení mělo závažné důsledky a záchrana liberální demokracie v jejím klasickém obrazu by tak byla vykoupena za vysokou cenu. Pokud by mělo být tempo současné společnosti zpomalené tak, aby vyhovovalo představě „pomaleho“ demokratického lokalismu, zpopularizovaného v 19. století zejména Alexisem de Tocqueville a dnes oceňovaného například Sheldonem Wolinem, muselo by se tak podle Williama E. Connollyho stát jen za cenu „*katastrofického kolapsu světové ekonomiky*“.⁶²⁶ Ostatně i Scheuerman si uvědomuje, že zpomalení by nemohlo být dosaženo bez podstatné reorganizace jak ekonomického systému, tak mezinárodních vztahů, přičemž obojí se minimálně na počátku milénia nezdálo Scheuermanovi pravděpodobné. Namísto „časové revoluce“ tak

⁶²³ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 224.

⁶²⁴ JESSOP, Bob. *The Spatiotemporal Dynamics of Globalizing Capital and Their Impact on State Power and Democracy*, s. 156; podobně ROSA, Hartmut. *Airports Built on Shifting Grounds?*, s. 80.

⁶²⁵ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 193.

⁶²⁶ CONNOLLY, William E. *Neuropolitics*, s. 142.

navrhuje mírnější „časový reformismus“, který chápe základní aspekty společenského zrychlení jako nevratné součásti naší soudobé existence, s čímž je při proměnách liberálnědemokratických institucí třeba pracovat.⁶²⁷

Connolly či třeba Simon Glezos jdou nicméně v argumentaci ještě dále. Netvrdí jen, že by zpomalení zachránilo klasickou liberální demokracii za příliš vysokou cenu, ale naopak si myslí, že právě zpomalení by s sebou přineslo řadu nedemokratických prvků. Podle Connollyho se zastánci zpomalení sice označují za demokraty, ale ve skutečnosti, byť třeba nevědomky, hlásají ideál „rolnické“ společnosti, kde není příliš prostoru pro společenskou změnu, a tedy především pro prosazení představy člověka jako činného a svobodného aktéra.⁶²⁸ Pomalá společnost není vstřícná k pluralismu a rozvoji osobní autonomie a je potenciálně represivní. Proč? Podle Deleuze je přirozenou snahou moci totalizovat se. A to je jednodušší právě za „pomalých“ podmínek. Naproti tomu v „rychlých“ podmínkách liberálního kapitalismu, uvádí Hassan, má rychlost tendenci ke zkratkám, k tomu, že „nechte pozorně ukazatele“. V takovém případě (politická) moc nemá čas se tak dobře konsolidovat.⁶²⁹

Glezos odmítá, že by zrychlení mělo být nutně v rozporu s demokracií, a tedy že bychom se s ním nemohli potýkat demokratickými prostředky. Proč tedy tolik států pod záminkou nutnosti vyrovnat se s tlaky zrychlení sahá k přesunu pravomocí k moci výkonné? Podle Glezose to není ani tak proto, že by zde byla obava z funkční hrozby, kterou zrychlení představuje pro efektivní vládnutí, ale spíše proto, že je společenské zrychlení hrozbou pro udržení politické identity a zažitých časových narativů. A právě výkonná moc, která je na rozdíl od pluralitní moci zákonodárné spojena s obrazem jednoty, je pro politiky vhodným nástrojem k tomu, aby této existenciální hrozbě čelili. Rychlost je totiž v Glezosově pojetí opravdu spojena s narušením stabilních identitárních narativů, jelikož s sebou přináší vpád otevřené budoucnosti, neodvoditelné z žádné teleologie čili z žádného jasného směřování času směrem k určitému dějinnému účelu. Úzkost z této otevřené budoucnosti proto vede k resentimentu, reakční zahořklosti vůči změně

⁶²⁷ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 194, 187.

⁶²⁸ CONNOLLY, William E. *Neuropolitics*, s. 160.

⁶²⁹ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 178.

a politicky následně k nárůstu nedemokratických směrů, zejména těch zaštiťujících se myšlenkami národní jednoty a xenofobie.⁶³⁰

Současnou rychlost však kritizují nejen reakční populisté, ale i radikální demokraté jako Wolin. Ten upozorňuje na trojici „kapitalismus, technologie a věda“, jež díky vzájemné synergii dosáhla „revolučního tempa“. Tím, že dovedl propojit vědu a technologie se svými impulsy a „naverbovat“ je pro své potřeby, získal kapitál nesmírnou moc. Synergie kapitálu, vědy a technologií tak během krátké doby provedla řadu společností „z předmoderní fáze do fáze pozdně moderní, přičemž otrásla společenskými strukturami a podkopávala tradiční autority“. Uchovat pomalé tempo demokratických procedur proti tomuto globálnímu revolučnímu efektu zmíněné trojice pak podle Wolina vyžaduje ohromnou energii zejména na lokální úrovni.⁶³¹ Wolinova obava spočívá v tom, že by zrychlené tempo současných společností a otevřenost neznámé budoucnosti mohly vymazat partikulární minulost dané společnosti, tak důležitou pro vnímání identity jejích členů, a nahradit ji jednoduší kapitalistické pozdní modernity. Glezos nicméně Wolinovi adresuje dvě námitky. První říká, že zpomalení, jak jsme již naznačili, může rovněž vést k eliminaci různorodosti, jíž si Wolin tak váží na historicitě. Druhá Wolinovi vyčítá, že směšuje rychlost či vztaženost k otevřené budoucnosti jako takové a specifickou rychlost kapitalismu.⁶³² Jak jsme zmínili již v minulých kapitolech s odkazem na Davida Grosse, je to právě kapitalismus, který je „atemporální“, a tedy „nenarrativní“, čímž se chce říct, že nahrazuje výpravné propojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti „permanentní přítomností“. Glezos tedy uzavírá tím, že by Wolin měl zaměřit svou kritiku na kapitalistickou (a)temporalitu spíše než na rychlost obecně. Vpád neznámé budoucnosti, který s rychlostí souvisí, totiž podle Glezose může – na první pohled paradoxně – oživit pozapomenuté a v minulosti třeba okrajové trendy či znalosti, které se mohou najednou jevit jako mající potenciál k tomu, aby obohatily naši současnost.⁶³³ Ostatně vzpomeňme na Benjaminova „anděla dějin“. Ten nemůže spravit to, co bylo v dějinách rozbito, protože ho vichřice vanoucí z ráje nezadržitelně pohání do budoucnosti. Jenže tato vichřice je vichřicí toho typu „pokrokového“ pojetí dějin, které je chápáno jako kontinuita

⁶³⁰ GLEZOS, Simon. *The Politics of Speed: Capitalism, the State and War in an Accelerating World*. Abingdon: Routledge, 2012, s. 31-33, 3.

⁶³¹ VOSTAL, Filip. *Accelerating Academia*, s. 58.

⁶³² GLEZOS, Simon. *The Politics of Speed*, s. 39-40.

⁶³³ Tamtéž, s. 40.

„vítězů“. Rychlost jako otevřenost radikálně novému mimo historickou kontinuitu však může zapůsobit jako „protivítr“ a pozapomenuté myšlenky a projekty oživit.

Pluralisté typu Connollyho nicméně sami uznávají, že i přílišná otevřenost vůči neznámé, neteleologické budoucnosti může „vyvolat úzkost u těch, kdo usilují o uzavření“, pokud jde o „vysvětlující teorie, interpretační schémata, náboženské identity, teritoriální koncepce politiky a etické vnímání“.⁶³⁴ Celou touto prací se tak ne náhodou vine dualita mezi tím, co jsme v inspiraci Hanem označili jako „smysl“, spojený s pojmy narativity, jednoty, uzavření a modernity, a „bytím“, spojeným s přítomností, pluralitou, neukotveností a postmodernitou. Úzkost, kterou popsal Connolly, proto označme jako úzkost z nedostatku „smyslu“ při současném neosvojení si schopnosti „bytí“, přičemž připomeňme, že osvojení si této schopnosti je obtížné právě vzhledem k psychologické či až antropologické potřebě smyslu. Proto je důležitým úkolem politické teorie právě hledání vyváženosti mezi „bytím“ a „smyslem“, v tomto konkrétním případě nalezení takové míry otevření se neznámé budoucnosti, které nevyvolá úzkost, jež by následně vedla naopak k přílišnému uzavřenému resentimentu. Proto například Habermas varuje před postmoderní vizí světa, kde jsou jednotlivci a menší skupiny globálně propojeni funkčně koordinovanými sítěmi spíše než sociálně integrováni ve větších, multidimenzionálních politických jednotkách. „S těmito progresivními vizemi otevření musíme být stejně opatrní jako s regresivními utopiemi uzavření,“ dodává.⁶³⁵

Podobné kritiky poukazující na to, že jsme se při hledání harmonie mezi „bytím“ a „smyslem“ vychýlili příliš na postmoderní stranu „bytí“, pocházely často z přelomu milénia a jeho první dekády. Jejich oprávněnost do určité míry potvrdila druhá dekáda 21. století, kdy se mimo jiné právě v reakci na onen přebytek „bytí“ a nedostatek „smyslu“ projevil v mnoha zemích reakční uzavírající resentiment, často označovaný jako „populistický“. Nicméně stejně jako otevření se budoucnosti nemusí nutně vést k vymazání minulosti a oné hrozbě „permanentní přítomnosti“, nemusí ani touha po uzavření nabrat podobu populistické reakce. V kontextu otázky univerzality jakožto jedné z podob uzavření a „smyslu“ uvádí Eduard Bárány, že samozřejmě nesmíme zapomenout na historická období, v nichž se ukázala temná stránka založení společnosti na jediném

⁶³⁴ Citováno tamtéž, s. 33.

⁶³⁵ HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: MIT Press, 2001, s. 88.

principu, teorii či ideologii. Nicméně v kontrastu s postmoderním pluralismem je možné i takové koncepty jako „veřejný zájem“ či „obecné dobro“ chápat jako univerzalistické a nabízející cestu z „nudného postmoderního množství partikularit“.⁶³⁶ Zajímavě zde Bárány v kontextu postmoderní společnosti používá přívlastek „nudný“, a to například vzhledem k tomu, že jsme dříve v této práci označili jako hlavní reaktivní afekt soudobých společností nikoli nudu, ale úzkost. Ukazuje se však, že úzkost charakterizovaná neurózou, nejistotou a tékavostí z přílišného množství informací a podnětů, se může s nudou doplňovat. Typickým příkladem spojení úzkosti a nudy jsou námi zmiňované fenomény „zběsilé strnulosti“ či absence „nudy“, nikoli však „nudného“, na což jsme upozornili spolu s Fisherem.

Postmodernismus stojí na uznání odlišností, těší se z rozmanitosti. Postmoderní člověk se učí „být“ bez velkých „osmyslňujících“ vyprávění. Charakteristické je „rozpoložení, v němž se osvícenské a modernistické myšlenky pokroku a univerzální emancipace lidstva jeví jako směšně patetické přežitky, vhodné tak k parodizaci a ironizaci“.⁶³⁷ Jak však upozorňuje Michael Hauser, i postmoderní situace „byla výsledkem konkrétní historické konstelace (propojení politických, sociálních, ekonomických i zkušenostních prvků). Historická konstelace se však proměňuje a mění se i vztah k idejím, které se jeví jako zastaralé, jako odbytá věc modernismu.“⁶³⁸ Prozatím spíše nesmělé návraty modernismu lze vidět třeba v umění, kdy „kulturní teoretici popisují proměnu kulturní senzitivity tak, že se v ní probouzí smysl pro dějiny a velké příběhy, což podle nich souvisí s krizí liberální demokracie a se ztrátou víry v to, že jsme dosáhli ‚konce politických dějin‘“.⁶³⁹

Ve vztahu k našim předešlým úvahám se dále zabývejme oživením modernity skrze odmítnutí představy „konce Společnosti“ (s velkým S), tedy odmítnutí takového stavu, kdy nevidíme celek, ale pouze desynchronizované a dezintegrovane procesy jednotlivých funkčních subsystémů.⁶⁴⁰ Můžeme tak souhlasit s Báránym, že je to právě usilování

⁶³⁶ BĀRĀNY, Eduard. Law on the Road from Postmodern Situation. *Právny obzor*. 2017, roč. 100, Special Issue, s. 6.

⁶³⁷ FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. Úvod. In: FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. *Politika jednoty ve světě proměn*, s. 15.

⁶³⁸ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu: Filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofia, 2012, s. 13.

⁶³⁹ FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. Úvod, s. 17.

⁶⁴⁰ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 20.

o univerzalitu, co člověku může pomoci vymanit se z podřízení řádů jednotlivých společenských subsystémů a jim korespondujícím sociálním rolím. Přičemž v modernitě byly tím, co poskytovalo zastřešení společenské různorodosti, „velké“ instituce státu a jeho jednotný právní řád. Ty Bárány vyzdvihuje jako „regulativní ideje“ i pro současnost, a to za účelem vnesení větší uniformity či „univerzality“ do práva v kontrastu s postmoderním právním pluralismem, jen nedbale rozlišujícím mezi právem a jinými normativními řády. Právní pluralismus podle Bárányho nenaplnil svůj příslib větší svobody a humanismu a přispěl spíše ke světu plnému nepředvídatelných možností, což však platí i pro nepředvídatelné formy útlaku.⁶⁴¹

My zde zvolme trochu jinou cestu a vedle univerzalizace skrze jednotu právního řádu zdůrazněme také obecněji úlohu politiky jako synchronizujícího subsystému a Habermasovu myšlenku sociální integrace v „multidimenzionálních politických jednotkách“. Jinými slovy, nejsou zde jen funkční subsystémy, k nimž subjekty přináležejí „virtuálně“ formou připojení/odpojení, ale též „prostor“, kde se funkční subsystémy setkávají a střetávají. V takovémto prostoru nelze určit, který ze „systémových jazyků“ bude při střetu použit, a proto zde musí být proveden překlad do „běžné řeči“, která je podle Habermase schopná vytvořit „univerzální horizont porozumění“.⁶⁴² Prostorem, na nějž takto odkazujeme, je „politika“, a identitou, se kterou vystupujeme, používáme-li běžnou řeč v takovémto veřejném prostoru, je identita „občana“.

Jak jsme již několikrát při popisu moderních společností ukázali, nástrojem, pomocí něhož politika řeší problémy přesahující jednotlivé funkční subsystémy, a tedy neřešitelné čistě jejich systémovými jazyky, je zákonodárství, tedy nástroj právní. Proto jsou právo a zákonodárství podle Habermase tak důležité. Ve svém díle Habermas používá rozlišení mezi „systémem“ (a jeho formami komunikace, jakými jsou třeba peníze, administrativa či specializované vědní obory) a „životním světem“ kulturních tradic či osobních identit, kde převládá komunikace „běžnou řečí“. Právo je v rámci

⁶⁴¹ BĀRĀNY, Eduard. Law on the Road from Postmodern Situation, s. 6-8. Bárány zde výslovně uvádí, že mu jde o vnesení uniformity do právního řádu, nikoli o menší množství právní regulace. Tím se vypořádává s potenciální námitkou, že zastřešující neutrální stát stojící nad společností a jasně od ní oddělený je představa typická především pro 19. století, kdy však byla o poznání méně regulována ekonomika a kdy třeba instituce sociálního státu existovaly pouze v základech, pokud vůbec.

⁶⁴² SAND, Inger-Johanne. The Interaction of Society, Politics and Law: The Legal and Communicative Theories of Habermas, Luhmann and Teubner. *Scandinavian Studies in Law*. 2008, Vol. 53, s. 59.

duality „systému“ a „životního světa“ výjimečné, neboť je schopné operovat v obou sférách a překládat jak ze systémových jazyků do „běžné řeči“ životního světa, tak naopak. Tuto schopnost právo nemá automaticky, získá ji pozitivizací a legitimizací skrze demokratické procedury a soulad se základními lidskými právy. Pozitivní a takto legitimizované právo tak není jen jednou z autonomních subsystémových forem komunikace, ale obecnou komunikační formou, která přesahuje konkrétní subsystémy a zajišťuje tím společenskou integraci.⁶⁴³

Naproti tomu podle Luhmanna právo integrujícím prvkem společnosti není, neboť „*nemá ambici řešit všechny společenské konflikty*“. Ondřejek se však správně ptá, zda můžeme vůbec hovořit „*o společnosti, pokud ji nic, ani právo, neintegruje*“, a zmiňuje dva typy námitek vůči luhmannovské absenci společného zastřešení společenských subsystémů. Zaprvé se pozorováním současné politické situace, kdy narůstají projevy ústavního populismu v liberálních demokraciích, ukazuje, jak je touha po existenci alespoň ideálního integrujícího centra či mechanismu v našich společnostech stále přítomná. Zadruhé, Luhmannův obraz „multicentrického světa“ nepředstavuje „*proklamovanou redukci komplexity současné společnosti, spíše naopak*“.⁶⁴⁴

Teubnerův postoj je blíže Luhmannovi než Habermasovi. Kriticky hodnotí apel na „politizaci formálního práva“ a otevřené uznání politického charakteru práva. Politizace práva, kdy právo obsahově i svým pojmovým aparátem vychází vstříc politickým potřebám a kdy se klade důraz na účel úpravy a substantivní stránku věci, vede podle Teubnera k podřízení práva konstruktům politické reality. Vystává tedy otázka, zda politizace práva neodklání právo od dalších společenských diskurzů, namísto aby je k nim přibližovala.⁶⁴⁵ Vzpomeneme-li ale na to, že právě politika je prostorem střetu ostatních subsystémů, a proto se v ní musí pracovat s „univerzálním horizontem porozumění“ a hovořit „běžnou řečí“, nemusí „politizace práva“ znamenat jeho odklon od společnosti, resp. od „životního světa“. Zvláště pokud má právo demokratickou legitimitu, tomu může být právě naopak. Docházíme tak k tezi, která může vypadat na první pohled paradoxně: „právo politiky“ může být blíže společnosti (jako celku) než „právo společnosti“. „Právo politiky“, jakkoli je zvláště v moderní liberální verzi spjato s otevíráním mezery mezi

⁶⁴³ Tamtéž, s. 59-61.

⁶⁴⁴ ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*, s. 74.

⁶⁴⁵ TEUBNER, Gunther. *The Two Faces of Janus*, s. 1461.

sebou a společenskou fakticitou, totiž díky svému spojení s politikou jako prostorem střetu subsystémů používá univerzální jazyk „běžné řeči“. Naproti tomu „právo společností“ ve smyslu subsystémové samoregulace typu *lex mercatoria* používá spíše jazyk „systému“ a je tak od „životního světa“ vzdálenější.

A pokud jde o zmíněnou „redukcí komplexity“, vzpomeňme na to, jak jsme spolu s Lauxem popisovali krizi možností racionálního rozhodování v nesmírně komplexním světě, kdy domněle racionální rozhodování nakonec není ničím jiným než rozhodováním experimentálním. Není za této situace – namísto neustálých experimentálních reakcí na přítomné problémy – cestou „předběhnutí“ této reaktivnosti a vytváření budoucí společnosti v delším časovém horizontu? Takováto volba by znamenala posílení třetího typu rozhodování, které jsme zmínili vedle racionálního a experimentálního, tedy rozhodování ideologického. Samozřejmě je třeba mít stále na paměti kritiku ideologičnosti ve chvíli, kdy usiluje o eliminaci konfliktů „*ve jménu kyslené jednoty*“, údajně nezbytné „*pro co nejrychlejší a nejsnazší dosažení konečného řešení*“, jak upozorňuje například Petr Pithart.⁶⁴⁶ Hodnoty nejsou v moderních společnostech chápány jako něco transcendentního a musí na nich být dosaženo shody v komunikačním procesu, který je inkluzivní a probíhá nikoli ve sféře dílčích systémů, ale v prostoru politiky, tedy v obecném prostoru „běžné řeči“ spojeném s „životním světem“.⁶⁴⁷ Jde nicméně o to, že v situaci krize racionality ztrácejí svou výhodu deklarované protipóly ideologičnosti jako „realismus“ či „pragmatismus“. Ve chvíli, kdy v komplexním světě vstupuje do rozhodování tolik proměnných, že racionální rozhodnutí prakticky není možné, je alternativou rozhodnutí podle principu. Nejde-li se vyznat v komplexitě proměnných, stává se legitimnějším říci, že rozhodneme takto, protože se to blíží naší vidině budoucí společnosti, ať už jde třeba o společnost založenou na nepodmíněném základním příjmu, či o společnost stojící na zelené ekonomice. V současnosti jsou příkladem ideologického uvažování také například debaty nad přijetím tzv. finančních ústav, které by měly zamezit přílišným schodkům veřejných financí. I zde jde, podobně jako u konstitucionalizace ekologických principů, o redukcí komplexity podřízením se jednoduše formulovanému ideovému „principu odpovědnosti“, zde odpovědnosti „rozpočtové“. Stručně řečeno, nejde o rozhodnutí na základě propracovaných „systémových“ analýz, ale na základě

⁶⁴⁶ PITHART, Petr. *Obrana politiky*. Praha: Academia, 2005, s. 77-78.

⁶⁴⁷ SAND, Inger-Johanne. *The Interaction of Society, Politics and Law*, s. 60.

představ o naší společnosti, jež mají kořeny v „životním světě“ a jsou popisovány „běžnou řečí“, což v tomto kontextu ukazuje na blízkost politiky, ideologie a morálky.

Platí to však na nadnárodní úrovni? V předcházející podkapitole jsme popsali, že na nadnárodní úrovni se již utváří „systémy“ ve smyslu funkčních subsystémů ekonomiky, médií, částečně i administrativy. Co ale „životní svět“? Vytváří se v nadnárodní sféře též veřejný prostor, který by na této úrovni vytvořil subsystém politiky, a tím učinil z nadnárodního ne-prostoru nadnárodní prostor, neboť by zde byla sjednocující oblast, kde se jednotlivé funkční subsystémy mohou střetávat a jejich systémové jazyky tam mohou být překládány do „běžné řeči“?

Funkcionalistický argument, který zastává například Habermas, zní tak, že globální trhy vytvářejí tlak na to, aby se společnosti doposud konstituované jako národní státy otevřely ekonomicky hnané světové společnosti.⁶⁴⁸ „*Globální komunikace a obchod přesahují mocenské možnosti národních států*“, a tyto tak „*nemohou nadále účinně regulovat globální ekonomické, ekologické a politické procesy*“. Mobilní kapitál ovlivňuje i v bohatých zemích pracovní trhy a systémy sociálního zabezpečení.⁶⁴⁹ Postmoderní neoliberalismus nicméně podle Habermase nedovede vysvětlit, jak mohou být deficity legitimacy či schopnosti řídit ekonomiku, které se v současnosti objevují na úrovni národního státu, „*kompensovány na nadnárodní úrovni bez nových forem politické regulace*“.⁶⁵⁰ Proto Habermas dochází k závěru, že „*jediným prostředkem, jak zachránit rozklad sociálního zabezpečení a veřejné sféry*“, je „*užší politická a správní integrace*“ na nadnárodní úrovni.⁶⁵¹ Aby totiž společnosti mohly efektivně zasahovat do běhu svých záležitostí, musí „*nejprve vytvořit subsystém, který se specializuje na přijímání kolektivně závazných rozhodnutí*“. Jinými slovy, na nadnárodní úrovni musí dojít k politickému „uzavření“, přičemž politické uzavření je zároveň uzavřením teritoriálním. Již u národních států se totiž ukázalo, že úspěšná implementace pozitivního práva vyžaduje teritoriální vymezení působnosti tohoto práva, tedy oblast, která bude pod kontrolou státu.⁶⁵² Jak jsme popsali výše, „virtuální“ příslušnost formou připojení/odpojení lze

⁶⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation*, s. 61.

⁶⁴⁹ PŘIBÁŇ, Jiří. *Právní symbolismus: O právu, času a evropské identitě*. Praha: Filosofía, 2007, s. 196.

⁶⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation*, s. 79, 81.

⁶⁵¹ PŘIBÁŇ, Jiří. *Právní symbolismus*, s. 197.

⁶⁵² HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation*, s. 61-63.

aplikovat ve vztahu k nepolitickým funkčním subsystémům, ovšem politika potřebuje „reálný“ teritoriální aspekt.

Je tedy zřejmé, že územní rozsah jednání politických aktérů by se měl přiblížit územnímu rozsahu jednání aktérů soukromých, kteří již fungují často globálně. I s rozšířením územního rozsahu jejich jednání by se však političtí aktéři neměli stát „*entitami vzdálenými od občanů a z velké části nekontrolovatelnými v jejich aktivitách a nezodpovědnými za výsledky*“ jejich rozhodnutí. Proto Dieter Grimm preferuje, aby důležitými zdroji legitimacy zůstaly národní státy a političtí aktéři fungující v nadnárodním prostoru byli spíše aktéry mezi-národními.⁶⁵³ Habermas je v tomto ambicióznější a tvrdí, že rozšířit své horizonty a politicky „uzavřít“ na této rozšířené úrovni by se měly i „životní světy“, jež byly dezintegrovány zmíněným tlakem na otevření se v důsledku globalizace. Tím se chce naznačit pokus o vytvoření nikoli mezi-národní, ale přímo nadnárodní demokratické občanské společnosti, přičemž průkopnickým příkladem tohoto uzavírání budiž Evropská unie.⁶⁵⁴

Upozornění Jiřího Přibáně – formulované v období mezi neúspěchem Smlouvy o Ústavě pro Evropu a ratifikací Lisabonské smlouvy členskými státy, nicméně do velké míry platné i v současnosti – však zní, že Evropská unie zatím ve vytvoření evropského lidu podobného lidu národních států neuspěla. Svůj ústavní pořádek tak nebuduje ani tak s pomocí lidu, ale spíše „*prostřednictvím rozhodování a dalších praktik evropských administrativních a soudních orgánů*“. Prozatím totiž neexistuje „*evropská veřejná sféra jako účinná komunikační síť a základ utváření demokratické vůle*“, tvrdí Přibán a dodává, že „*uvnitř Unie stále převládá systémový jazyk práva*“.⁶⁵⁵ Rozvineme-li poslední poznámku s využitím výše používané terminologie, tak můžeme říci, že na evropské úrovni zatím existuje především „právo společnosti“, tedy zejména právo samoregulujícího se nadnárodního administrativního subsystému. Existuje zde tedy veřejné právo bez politiky, což potvrzuje Přibán konstatováním, že „*systémy práva, politiky a morálky se na evropské úrovni diferencují*“, přičemž dodává, že „*jazyk práva se bere jako příklad odlidštěného racionalismu*“.⁶⁵⁶ Ztotožnění jazyku evropského práva s „odlidštěným racionalismem“ ukazuje přesně na to, že na evropské úrovni převažuje

⁶⁵³ GRIMM, Dieter. *The Achievement of Constitutionalism and its Prospects in a Changed World*, s. 21.

⁶⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation*, s. 83, 88.

⁶⁵⁵ PŘIBÁŇ, Jiří. *Právní symbolismus*, s. 212-213, 236.

⁶⁵⁶ Tamtéž, s. 227, 242.

právo v podobě práva funkčních subsystémů, a na to, že zde je jen velmi málo rozvinuto „právo politiky“. Proto můžeme uzavřít, že dokud nebude evropské právo „právem politiky“, vzešlým z evropského veřejného občanského prostoru, bude jen právem „systému“, nikoli právem nadaným onou Habermasem popsanou výjimečnou schopností překládat mezi „systémem“ a „životním světem“. Jen „právo politiky“ jakožto subsystému s „univerzálním horizontem porozumění“ totiž má schopnost mluvit „běžnou řečí“.

Slabost veřejného prostoru však není jen problémem nadnárodní úrovně. Veřejný prostor, tedy prostor, kam vstupujeme se specifickou identitou občana a účastníme se na politice jakožto subsystému spjatému se „životním světem“, oslabuje i na národní či místní úrovni. Habermas vidí cestu k uchování silné hodnoty občanství ve společnosti v tom, že tato hodnota musí být hodnotou užitnou, být občanem se tedy musí „vyplatit“. Proto zdůrazňuje legitimizační funkci iniciativ sociálního státu, přičemž nejde pouze o politiku přerozdělování, ale o „sociální politiku“ v širším slova smyslu: politiku pokrývající „*celé spektrum státních služeb, které vytvářejí veřejné statky a zajišťují sociální, přírodní a kulturní životní podmínky*“ chránící veřejný prostor civilizovaných společností jako takový.⁶⁵⁷ To je však jen jedna část problému. Veřejný prostor, škála možností, kde můžeme být občany, je pod tlakem z vícero stran, mimo jiné také ze strany společenského zrychlení. V následující, závěrečné kapitole se tedy na otázku veřejného prostoru podíváme podrobněji, a to jak v jeho „prostorových“, tak „časových“ aspektech. Přičemž právě u tématu veřejného prostoru se nám protne řada otázek nastíněných v celém předcházejícím textu, mimo jiné třeba i otázka, s níž jsme do našeho pojednání vstupovali: otázka „společnosti úzkosti“.

⁶⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation*, s. 77.

7. Veřejný prostor a jeho „nepřátelé“

7.1 Důležitost veřejného prostoru a problematika privatismu

V předcházejících kapitolách jsme analyzovali současnou společnost, jíž jsme dali pojmenování „společnost úzkosti“, a to zejména s ohledem na její časové charakteristiky. Všimli jsme si specifík duševního stavu jednotlivců v pozdně moderní společnosti, ale také toho, že úzkostně-depresivní projevy jako by vykazovala i společnost jako celek, pracujeme-li s ní jako se svébytnou entitou. Zhmotněním tohoto společenského nastavení nám byl koncept „zběsilé strnulosti“, v němž se spojily fakt společenského zrychlení a oslabení společenského směřování a narativity. Argumentovali jsme, že je dokonce stále těžší o společnosti jako celku vlastně hovořit. Společenské subsystémy jsou navzájem desynchronizované, jelikož akcelerované subsystémy, zejména ten ekonomický, „předběhly“ politiku, která dříve fungovala jako synchronizátor. Nyní mají tyto akcelerované subsystémy tendenci se regulovat samy, k čemuž používají vlastní systémové jazyky, nikoli „běžnou řeč“, typickou pro politiku.

V tomto kontextu jsme pracovali s tezí, že politika je subsystém, který řeší problémy přesahující jednotlivé funkční subsystémy, tedy takové problémy, které si nemohou subsystémy vyřešit samy svými vlastními mechanismy. Z důvodu tohoto přesahu politika nemůže používat pouze „systémové“ jazyky. V rámci politického subsystému je tak nutné hovořit „běžnou řečí“, která vychází z našeho „životního světa“ a je nám společná. A proto je to z jednotlivých společenských subsystémů právě ten politický, kde se v moderní době vytvářejí společenská vyprávění coby rámce „*duchovní a emocionální orientace ve světě*“. Tyto rámce někdy odpovídají skutečnosti více, jindy jsou zcela iluzorní a člověk musí rozvíjet schopnost objektivity, aby se z nich vymanil. V každém případě však společenské orientační rámce uspokojují základní potřebu člověka „*vytvořit si představu, jaká má pro něho smysl*“.⁶⁵⁸ Dojem ztráty orientačního rámce, který osmyslňuje naše jednání, je patrný v nostalgii po tom, že „opravdová“ společnost existovala jen v minulosti. Současné duševní strádání je podle mnohých, tvrdí Ehrenberg, zapříčiněno pocitem ztráty této opravdové společnosti s „*opravdovými zaměstnáními a rodinami, opravdovými školami a politikami, společnosti, v níž jsme možná byli*

⁶⁵⁸ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 61.

ovládání, ale také chránění“.⁶⁵⁹ Můžeme říci, že „opravdovost“ společnosti dodávají právě ony orientační rámce, protože vytvářejí vůbec pocit společnosti jako určitého celku.

Jak argumentuje Hartmut Rosa v opozici vůči systémové teorii, „*primát politiky nad jinými praktickými sférami a hodnotovými systémy společnosti*“ není jen „*sémantickým pozůstatkem „staré Evropy“*“, ale podmínkou pro to, abychom se vyvarovali odcizení mezi námi jako subjekty a strukturami, institucemi a podmínkami našeho jednání.⁶⁶⁰ Formulujme nyní tezi, že tento „primát politiky“ potřebuje silný veřejný prostor. Prostorem „běžné řeči“ totiž není jen politika v užším slova smyslu procesů a institucí mocenského rozhodování, ale také veřejný prostor v širším smyslu jako prostor starosti o to, co je nám společné, ať už jde o nám nejbližší sousedství či planetární ekosystém. Právě ve veřejném prostoru se jednotlivci, skupiny, instituce, funkční jazyky a materiální infrastruktury setkávají a mohou se tak navzájem synchronizovat. Silný veřejný prostor navíc vynucuje specificky veřejnou komunikaci „běžnou řečí“. Veřejná komunikace, která se „*spontánně obnovuje ze zdrojů životního světa*“, funguje jako hráz proti takovým zásahům ze strany funkčních subsystémů typu ekonomiky či administrativy, které již veřejnost vnímají jen jako prostředí sebe samých, případně se ji snaží „kolonizovat“, tedy vnutit jí svůj systémový jazyk a pravidla.⁶⁶¹

V současnosti je nicméně veřejný prostor coby prostor „starosti o společné“ či v užším smyslu coby „prostor obce“ ohrožen řadou společenských jevů. V této závěrečné kapitole pojednáme o čtyřech z nich, které nyní zjednodušeně nazvěme privatismus, zrychlení, desynchronizace a psychologizace. U všech těchto jevů, které nicméně nelze striktně oddělit a u nichž uvidíme jejich vzájemnou provázanost, probereme jejich vliv na společnost i lidské nitro. Tím se nám právě u problematiky veřejného prostoru propojí otázky analyzované v předcházejících kapitolách a ukáže se, jak zmíněné jevy přispívají k vytváření „společnosti úzkosti“.

⁶⁵⁹ EHRENBERG, Alain. What We Talk About When We Talk About Mental Health, s. 158.

⁶⁶⁰ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 225.

⁶⁶¹ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia, 2000, s. 27, 35. Tyto poznámky pocházejí z předmluvy k vydání *Strukturální přeměny veřejnosti* z roku 1990, kde Habermas již zohledňuje své poznatky z knihy *Theorie des kommunikativen Handelns* (Teorie komunikativního jednání). Produktivní síla komunikace zde vystupuje proti moci peněz a administrativní moci, aby nastolila „*požadavky životního světa, které jsou orientovány na užité hodnoty*“. Tamtéž, s. 35.

První ohrožení veřejného prostoru, privatismus, definuje sociolog Pavel Pospěch jako „*stažení se do soukromé sféry, kdy se naše hodnoty upínají k rozvoji a naplnění cílů v oblasti soukromého vlastnictví*“. Naše identita se v podmínkách privatismu „*neopírá o příslušnost ke skupině či ke společnosti, nýbrž o to, co se vejde do prostoru uzavřeného stěnami nebo živými ploty našich obydlí*“. O veřejné dění se příliš nezajímáme, snad jen tehdy, když je ohrožena naše spotřebitelská svoboda.⁶⁶²

Kořeny soudobého privatismu můžeme najít již v 19. století, kdy byly spojeny s postupujícím sekularismem. Je-li „*odkouzlen*“ náboženský svět, člověk „*okouzluje*“ svůj osobní život. Tím, co se stalo prostorem „*smyslu*“, bylo naše vlastní Já, naše „*osobnost*“.⁶⁶³ Vedle toho je privatismus reakcí na pocity zrychlení a nestability v 19. století, zejména v souvislosti s okolností, že čím dál více společenských vztahů začínalo mít soutěživou, konkurenční formu. Moderní subjekt – a ten pozdně moderní ještě více – podle Rosy vidí svět jako místo, v němž musí být dravý, lepší a rychlejší než ostatní, aby přežil a uspěl, a to i v neekonomických vztazích. Je-li veřejná sféra takto „*nepřátelská*“, snaží se člověk nalézat rezonující útočiště jen v chráněném privátním prostoru nukleární rodiny, ve vztahu mezi partnery a mezi rodiči a dětmi.⁶⁶⁴

Jak vysvětluje Richard Sennett, touto idealizací v prostor bezpečí a stability, kde jsme chráněni před nejistotou světa, získal prostor nukleární rodiny v očích moderních subjektů větší morální hodnotu než prostor veřejný. Ten začal být následně měřítky rodinných hodnot poměřován, čímž došlo k jeho dalšímu oslabení.⁶⁶⁵ Poměrujeme-li totiž veřejný prostor měřítky rodinné stability, přestávají se privátní a veřejná sféra navzájem harmonicky vyvažovat a z privatismu se stává svého druhu ideologie. Od poloviny 20. století byl rozvoj privatismu ještě zvýrazněn díky automobilitě, a tedy možnosti rodinu od městského shonu fyzicky izolovat na předměstí.⁶⁶⁶ Projevy „*ideologie privatismu*“ jsou ale i „*obytné komplexy*“, které se sice reálně nacházejí uvnitř měst, nicméně „*sociálně a duchem*“ jsou podle Stephena Grahama a Simona Marvina mimo ně: „*Reklamy na tyto komplexy slibují ‚opravdový život‘, který má představovat alternativu*

⁶⁶² POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost*, s. 14-15.

⁶⁶³ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*. London: Penguin Books, 2002, s. 151.

⁶⁶⁴ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 202.

⁶⁶⁵ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 20, 179.

⁶⁶⁶ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 139.

ke kvalitě života, již nabízí město se svým upadajícím veřejným prostorem. ⁶⁶⁷ Stabilita takovýchto prostorů, určených zejména vysokopříjmovým skupinám obyvatel, je ovšem úpěnlivě chráněna, ať už kamerovými systémy či různými prostorovými úpravami typu zkosených říms, na nichž se nedá sedět, což má zamezit pobývání různých pobudů. ⁶⁶⁸ V českém prostředí vzpomeňme tzv. sedací vyhlášky některých měst, které po roce 2010 „zakazovaly sedět na obrubnicích či na zábradlích a umísťovat ve veřejném prostoru jakýkoli nábytek, sedačky či deky“. Souběžně s tím tato města odstraňovala z veřejného prostoru lavičky, to vše za účelem znemožnění srocování tzv. nepřizpůsobivých osob. ⁶⁶⁹ Podobná opatření jako by vnášela do veřejného prostoru privátní, „rodinné“ hodnoty stability a klidu a odrazovala tak veřejný prostor od toho, čím má být – prostorem společného jednání, ale také střetávání a politiky i v jejím konfliktním významu. Jak odlišný je tento obrázek například od popisu Neapole dvacátých let 20. století, jež podali Walter Benjamin a jeho přítelkyně Asja Lācisová, kteří zde v té době pobývali. Na rozdíl od výše vykreslené kolonizace veřejného prostoru privátními hodnotami šlo v Neapoli o živelné prolínání soukromého a veřejného prostoru: „*Obývací pokoj se znovu a znovu objevuje na ulici i se svými židlemi, krbem a oltářem, a stejně tak – jen mnohem hlučněji – se ulice stěhuje do obývacího pokoje.*“ ⁶⁷⁰

Privatismus nicméně můžeme kritizovat nejen proto, že přispívá k úpadku veřejného prostoru, ale také proto, že může nakonec mít negativní dopad i na samotné rodiny a jejich jednotlivé členy. Zprv jde o to, že představa rodiny jako úkrytu před nestabilitou veřejného světa je do značné míry iluzorní. Taková představa například předpokládá, že

⁶⁶⁷ Citováno z BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 67.

⁶⁶⁸ Tamtéž, s. 69.

⁶⁶⁹ POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost*, s. 71. Obecně závazné vyhlášky měst Litvínova a Varnsdorfu byly ostatně zrušeny nálezem Ústavního soudu ze dne 13. 6. 2017 sp. zn. Pl. ÚS 34/15. Ústavní soud v odůvodnění nálezu ani nepřistoupil k posuzování rozporu vyhlášek s ústavním pořádkem garantovanou svobodou pohybu, jak argumentovala veřejná ochránkyně práv jakožto navrhovatelka; vyhlášky zrušil už proto, že obce při jejich vydání postupovaly mimo věcnou působnost jim vymezenou zákonem. Obce mohou podle § 10 zákona o obcích v samostatné působnosti ukládat obecně závaznou vyhláškou povinnosti například za účelem zabezpečení místních záležitostí veřejného pořádku nebo zajištění udržování čistoty ulic a jiných veřejných prostranství či veřejné zeleně. Z tak široce formulovaného zákazu sezení, jako byl ten v předmětných vyhláškách, nicméně podle Ústavního soudu žádný z výše vymezených účelů vyhlášek dovodit nelze. Nález Ústavního soudu ze dne 13. 6. 2017 sp. zn. Pl. ÚS 34/15, body 6-7, 25-34.

⁶⁷⁰ Citováno z JEFFRIES, Stuart. *Grandhotel nad propastí*, s. 105.

rodina zvládá své ekonomické záležitosti tak, že čistě rodinné záležitosti může učinit na těch ekonomických nezávislými. Rodinné živobytí je však v praxi jedním ze základních témat hovoru nejen u rodin nízkopříjmových, ale i těch středostavovských.⁶⁷¹ Jsou-li navíc ostatní sféry společnosti jako zaměstnání, škola, politika nebo třeba i rekreační sport chápány jako arény soutěživosti a konfliktu, nelze se podle Rosy vyhnout tomu, že by jejich působení nemělo žádný vliv na naše chování či emoce v prostoru rodiny. Chápou-li její členové rodinu jako jediný „přístav rezonance“ v jinak konkurenčním a nestabilním světě a ta přitom jako takový přístav selhává, vede to k dalšímu zklamání. Ani na rodinu nemůžeme klást příliš vysoké nároky.⁶⁷² Než vsázet na rodinu jako na „jedinou kartu“ je tedy lepší vytvářet množství sfér rezonance a aktivně zbavovat sféry zaměstnání, školy či politiky jejich odcizeného charakteru.

Zadruhé se můžeme domnívat, že izolovaní jednotlivci či rodiny jsou zranitelnější vůči technikám reklamy a marketingu nebo vládní propagandy. Pokud lidé nespolupracují, ale spíše mezi sebou soutěží za účelem získání individuálních výhod, jsou jejich jednání, emoce či hlasování pro tvůrce obchodních či politických kampaní předvídatelnější a lidé se tak stávají manipulovatelnějšími.⁶⁷³ Společnost „komunikační hojnosti“ nám sice dává více možností, jak se s ostatními lidmi propojit, nicméně v jednom důležitém ohledu nás činí izolovanějšími. Jak uvádí Václav Bělohradský, komunikační hojnost nám zejména v „epoše virtuality“ nabízí mnohem více příležitostí emigrovat do poddajných soukromých „vlastních světů“. S odkazem na starořeckého myslitele Hérakleita tvrdí, že zatímco společný svět je pro bdící, spící se obrací ke světům vlastním. Přičemž „největší problém mladé generace“ je podle Bělohradského „nenechat se uspat do vlastního světa, ale hádat se o svět společný“.⁶⁷⁴ To je ovšem stále složitější, neboť díky stopám, které zanecháváme ve virtuálním prostředí, nám reklamní algoritmy dovedou vytvořit „vlastní světy“ opravdu na míru. O to je poté pohodlnější v nich zůstat a nevypravit se do všem společného veřejného prostoru. Ve virtuálním (ne)prostoru různých internetových „fór“ se tak obklopujeme „sociální bublinou“, jež je spíše ozvěnou našich předsudků než názorotvornou komunitou. Online hudební úložiště typu *Spotify* nám zase díky

⁶⁷¹ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 179.

⁶⁷² ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 208.

⁶⁷³ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 223.

⁶⁷⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav; KOUŘIL, Vít. Nenechat se uspat do vlastního světa [rozhovor]. In: BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty: reloaded 2013*. Praha: Novela bohémica, 2013, s. 216.

předcházejícímu poslechu dovedou připravit takové soubory skladeb, které sice přesně odpovídají našemu individuálnímu hudebnímu vkusu, ale mohou nás tím odcizovat od společného poslechu hudby.

Podle Habermase nicméně ani to, že uspokojujeme své potřeby – například ty kulturní – masově, neznamená nutně vznik veřejnosti. I v takovém případě může jít stále o individualizované uspokojování potřeb. To se podle Habermase děje zejména tehdy, když „volný čas“ vnímáme jen jako doplněk „pracovní doby“. Je-li tomu tak, může ve volném čase jít „pouze o to, že každý i nadále sleduje své soukromé záležitosti“, přičemž toto sledování soukromých zájmů se „nemůže přeměnit ve vzájemnou veřejnou komunikaci soukromých osob“.⁶⁷⁵ I proto je pro posílení veřejného prostoru důležité, jak jsme ostatně naznačili v kapitole o společenském zrychlení, aby „pracovní čas“ přestal být časem určujícím i pro čas ostatních oblastí života. Náš „veřejný čas“ by tak neměl být časem pouze zbytkovým od času pracovního, ale časem jemu kvalitativně postavený naroveň, jakkoli kvantitativně může být pracovní čas delší.

Zprvce pojmání „veřejného času“ jako součásti zbytkové a od „pracovního času“ odvozené kategorie „volného času“, zadruhé nutnost prodlužovat náš pracovní čas, neboť ve zvýšeném konkurenčním prostředí musíme mít lepší výsledky než ostatní, a zatřetí trávení volného času v hájemství rodiny, neboť pouze ji považujeme za neodcizenou sféru rezonance – to vše zkracuje a upozaduje čas, který bychom mohli věnovat „starosti o veřejné“. Pokud však i přes ono zkrácení a upozadění našeho „veřejného času“ řada z nás cítí jistý pocit viny z naší nedostatečné občanské činnosti, vede to podle Scheuermana ke změně charakteru našeho zapojení do veřejných záležitostí, a to směrem k časově úspornějším formám. Tak například při podpoře některého z prezidentských kandidátů či kandidátek raději pošleme peníze na kampaň, než abychom trávili čas náročnějším přesvědčováním spoluobčanů v ulicích.⁶⁷⁶ Politolog Robert D. Putnam mapoval významný pokles časově náročnějších forem politické angažovanosti v USA zejména od konce šedesátých do devadesátých let. Zatímco počet členů v různých politických uskupeních se mezi lety 1967 a 1987 snížil na polovinu, počet Američanů, kteří finančně přispěli na politické kampaně, se naopak zdvojnásobil. Podobně se v USA

⁶⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*, s. 255.

⁶⁷⁶ SCHEUERMAN, William E. *Citizenship and Speed*. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed society*, s. 287.

mezi roky 1968 a 1997 zdvojnásobil počet celofederálně působících neziskových organizací, což některé pozorovatele vedlo k provoláním o „participativní revoluci“. Takové závěry jsou ale podle Putnama ukvapené, protože musíme rozlišovat mezi formálním členstvím v nějakém spolku a členstvím aktivním. Putnam je toho názoru, že právě u těch občanských činností, u nichž si nevystačíme pouze s propiskou či klávesnicí, byl zaznamenán největší útlum aktivity.⁶⁷⁷

Na příkladu Spojených států tak vidíme, že pokles časově náročnější aktivity ve veřejném prostoru byl patrný i v zemích bez komunistického dědictví, v nichž nebyla veřejná angažovanost „kontaminována historií režimních rituálů, prázdných hesel a prvomájových průvodů“ a v nichž se o mladých veřejně činných lidech pohrdavě neříká, že jsou „svazáci“.⁶⁷⁸ Některé z příčin úpadku veřejného prostoru totiž nejsou primárně politického, ale spíše technologického charakteru. V následující podkapitole se zaměříme právě na tyto příčiny, zejména na vzrůstající počet „veřejných“ situací, které díky technologickému zrychlení můžeme řešit z domova online.

7.2 Technologické zrychlení, infrastruktury a rušení „žitého prostoru“

Jednou ze zásadních proměn, které společenské zrychlení zvláště ve své technologické formě přineslo, je proměna našeho vztahu k materiálnímu prostoru kolem nás. Podle sociologa Anthonyho Giddense je jedním ze základních projevů modernity již od její rané fáze to, že na důležitosti nabývají vztahy „mezi ‚nepřítomnými‘ druhými, kteří jsou místně vzdáleni od bezprostřední interakce“. V daleko větší míře než v předmoderních společnostech jsou místa dění „zcela prostoupena a formována sociálními vlivy, které jsou od nich značně vzdáleny“.⁶⁷⁹ Ke zvýšené frekvenci interakce „nepřítomných“ přispívá několik faktorů. Zaprvé jde o to, co Giddens označuje jako „oddělení času

⁶⁷⁷ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 40, 49, 58, 45. Tyto tendence vedou k přesunu zodpovědnosti za veřejné od občanů k profesionálům, k „profesionalizaci veřejné sféry“. Nutno nicméně podotknout, že v některých složitých expertních otázkách může být sebeomezení občanů v politické aktivitě a přenechání rozhodování expertům poměrně racionální volbou. Zdali má v některých záležitostech „životní svět“ ustoupit „systémům“, je jednou z velkých otázek politické teorie i praxe.

⁶⁷⁸ POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost*, s. 18.

⁶⁷⁹ GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2003, s. 25.

a prostoru“. To je umožněno výše již popsaným sjednocením místních časů a jejich abstrakcí ve světový pásmový čas, což přispívá i k racionálnější organizaci společnosti, ať už v oblasti administrativní, ekonomické či komunikační. Druhý faktor spočívá rovněž v abstrakci, tentokrát peněžní. Peníze usnadňují transakce mezi prostorově vzdálenými aktéry a dovolují jim vyvázat se z místních určení. Giddens zde odkazuje na pasáž ze Simmelovy *Filosofie peněz*: „Jen za předpokladu, že zisk podniku získá formu, která může být snadno převedena na jiné místo, zajišťuje majetku a jeho vlastníkov, prostřednictvím jejich prostorového oddělení, vysokou míru nezávislosti...“⁶⁸⁰ Třetím faktorem je pak samozřejmě narůstající propojenost světa díky čím dál větší rychlosti dopravních prostředků a možnostem komunikace na dálku. Mnohem hustší síť kontaktů napříč světem vede k větší vzájemné závislosti subjektů. Politické rozhodnutí, přírodní katastrofu či válečný konflikt v jednom regionu mohou pocítit ve svých peněženkách spotřebitelé na opačném konci světa.

Jeden z důsledků tohoto vývoje nazvěme „ztrátou ekonomického sousedství“. V předchozí kapitole jsme již podrobili kritice fakt, že chybí odpovídající „protimoc“ nadnárodním korporacím, které mohou poměrně pružně přesouvat „mobilní kapitál“ za vidinou většího zisku, aniž by nesly odpovídající odpovědnost za opuštění daného regionu. Vlády národních států proto raději soutěží mezi sebou o to, kdo nabídne ve své zemi „přátelské prostředí pro byznys“ a tento mobilní kapitál přiláká⁶⁸¹, než aby projevily starost o udržitelnou podobu veřejného prostoru. Konkurence v kapitalistické ekonomice, navíc zmíněnými státními pobídkami často pokřivená ve prospěch nadnárodních korporací, pak má pro sousedství důsledky i v tom, že místní obchodníci jsou nahrazováni velkými řetězci, od nichž nelze očekávat takovou míru odpovědnosti za komunitní život. U obchodních elit tak klesá místní občanská angažovanost, tvrdí Putnam.⁶⁸² Spotřebitelé v globální ekonomice pak nakupují zboží vyrobené často tisíce kilometrů daleko, čímž zaniká přímý vztah mezi spotřebitelem a výrobcem. Výrobci proto vytvářejí marketingově promyšlené značky, které slouží jako náhražka psychologicky důležitého sepětí spotřebitele a výrobce.⁶⁸³ Sepětí se značkou je však sepětím s nehmotnou ideou, nikoli s výrobcem z masa a kostí, sídlícím ve hmotném prostředí našeho města či regionu.

⁶⁸⁰ Tamtéž, s. 25-26, 29.

⁶⁸¹ HASSAN, Robert. *Empires of Speed*, s. 183.

⁶⁸² PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 282-283.

⁶⁸³ RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock*, s. 166-167.

Náš úpadek vztahu k materialitě ovšem nespočívá jen ve vztahu ke geografickému sousedství, ale také k předmětům, jež každodenně používáme. Připomeneme-li zde úvahy z konce kapitoly o společenském zrychlení, zabývali jsme se zrychlující se spotřebitelností zboží běžné potřeby, ať už jde o nábytek, elektroniku, či oblečení. Bylo řečeno, že kvůli takto rychlé spotřebitelnosti nám již věci nedodávají potřebný pocit stálosti. S jejich rychlým střídáním je navíc jen těžko zařadíme do naší osobní biografie, čímž klesá jejich narativizující úloha. Konečně jsme také spolu s Byung-Chul Hanem uvedli, že s rychlostí jejich spotřeby přestáváme předměty kolem nás vnímat jako „samostatně existující fakta“. Rychlá spotřebitelnost zboží tak pro nás má důsledky nejen časové, ale i „prostorové“. Naše identita, tedy to, s čím se identifikujeme, je čím dál méně spjata s naším hmotným okolím, materiálními strukturami našeho prostředí.⁶⁸⁴ Řekněme, že je tím naše identita také smyslově ochuzená, nevychází z přímého smyslového kontaktu s naším materiálním okolím. Předešleme již nyní, že i z těchto důvodů pak hledáme náhradní způsoby vytváření naší identity, například na ideologickém či etnickém základě.

Nejprve však přejdeme k obecnějším dopadům technologického zrychlení na náš vztah k prostoru. S přibývajícím rychlostí našeho pohybu v prostoru náš vztah k jeho materialitě slábne. Zatímco při chůzi či jízdě na kole prostor smyslově vnímáme jako naše konkrétní okolí, při jízdě rychlovlakem či letu letadlem je prostor, který překonáváme, vlastně nedůležitý, důležité jsou jen místo startu a cílová stanice. Prostor zde funguje jen jako abstraktní vzdálenost, kterou měříme časovou délkou jízdy či letu. Podobně podle Rosy ztrácíme vztah ke konkrétnímu okolí i v autě, pokud používáme GPS navigaci, neboť se při jízdě neorientujeme pomocí konkrétních orientačních bodů, ale podle abstraktních zeměpisných souřadnic.⁶⁸⁵ Okolím nechceme být rušeni ani při jízdě ve městě. Proto nás jako řidiče znervózňují semaforey či jednosměrky, neboť nás nutí zastavovat či vnímat detaily v okolí, nikoli se jen dostat z bodu A do bodu B.⁶⁸⁶ Zejména dálnice a rychlostní silnice či ve velkoměstech metro nebo magistrály jsou v tomto kontextu infrastrukturami v pravém slova smyslu, tedy něčím, co pouze slouží pohybu, nikoli tím, co chceme při jízdě vnímat jako součást širšího materiálního okolí. Rychlostní silnice jakožto infrastruktura tak stojí v opozici vůči žitému prostoru, který je pro ni jen brzdou plynulého

⁶⁸⁴ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 242.

⁶⁸⁵ Tamtéž, s. 100.

⁶⁸⁶ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 14.

pohybu.⁶⁸⁷ Proto kritičtější autoři jako John Urry chápou automobilové přesuny mezi „soukromými světy“ skrze „mrtvý veřejný prostor“ jako „*vítězství tekutosti nad městskostí*“⁶⁸⁸ přičemž „městskost“ chápeme jako charakteristiku žitého veřejného prostoru.

V současnosti však vedle automobility pozorujeme další jev, který má významný dopad na veřejný prostor. Jako další fázi zrychlení jsme již popsali přechod k „okamžitému“ komunikačnímu přenosu pomocí optických vláken či vzduchem rádiovými vlnami nebo za pomoci satelitů. Tato okamžitost revolučně mění nejen naše vnímání času od „hodinového“ času k času „reálnému“, ale i náš vztah k prostoru. Posun od využití vysokých rychlostí v dopravě k využití „rychlosti světla“ v oblasti komunikací není pouhým rozdílem ve stupni, ale rozdílem kvalitativním. Rosa tento rozdíl trefně srovnává tak, že zatímco „*revoluce v dopravě zanesla lidi do světa*“, revoluce v komunikačním přenosu „*(virtuálně) zanesla svět k lidem*“.⁶⁸⁹ Paul Virilio popsal již v roce 1990, tedy před masovým rozšířením internetu, v kritickém duchu situaci, kdy se panel dálkového ovládání v naší domácnosti stane „posledním vozidlem“, s jehož pomocí se můžeme okamžitě spojit s druhým koncem světa či tam dokonce na dálku vykonávat určitou činnost. Podle Virilia však nejde o pozitivní vývoj k novému typu mobility, ale naopak o vývoj směrem k patologické nehybnosti. Je to paradoxně rychlost (naší komunikace), která nás znehybňuje a „*vykazuje z prostoru – z opravdového prostoru, který ještě donedávna odděloval vnitřek od vnějšku, centrum od periferie*...“⁶⁹⁰ Jde tak o další variaci na „zběsilou strnulost“, kdy se kombinuje zrychlení s fixací na místě.

Inspirován Martinem Heideggerem uvažuje obdobně i Han, když tvrdí, že „*v důsledku digitálního obratu definitivně opouštíme zemi, terrární řád*“, a poukazuje na riziko toho, že nás „digitální beztíže“ může uvrhnout do stavu lability.⁶⁹¹ I v těchto fenomenologických úvahách můžeme vidět kritiku smyslové ochuzenosti, tentokrát v souvislosti s digitálním světem. Když Heidegger hovoří o „příručních jsoucnech“, tedy o předmětech každodenní potřeby, vyzdvihuje jejich prostorové umístění. „*Příruční jsoucno každodenního zacházení má charakter blízkosti*“, je tzv. „po ruce“, přičemž nejde

⁶⁸⁷ Tamtéž, s. 14.

⁶⁸⁸ URRY, John. The ‘System’ of Automobility. *Theory, Culture & Society*. 2004, Vol. 21, No. 4-5, s. 30.

⁶⁸⁹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 101.

⁶⁹⁰ VIRILIO, Paul. *Polar Inertia*, s. 26, 70, 31.

⁶⁹¹ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 181.

o to, že se pouze „vyskytuje“, ale je vždy umístěno nějak, ať už vhodně, či přehledně na „svém místě“, nebo se naopak jen tak „považuje“. Do naší blízkosti přivádíme jsoucna pomocí „od-dalování“, přibližujeme si je sháněním, přípravou k použití, abychom je napříště měli „po ruce“.⁶⁹² Podle Hana v digitálním prostředí toto „od-dalování“ jsoucna jakožto jejich přibližování nefunguje právě kvůli tomu, že „*nová média ruší prostor jako takový*“. Tak například elektronická pošta se nám, doslovně řečeno, nedostává „do rukou“, není „po ruce“, neboť máme přímo zrakový kontakt s obrazovkou.⁶⁹³

Proč můžeme tvrdit, že nás „digitální beztíže“ může uvrhnout do stavu lability či přímo úzkosti? Vždyť nás přebývání ve virtuálním ne-prostoru může také osvobodit od nepříjemnosti reálného sousedství, v němž si naše blízké do značné míry nevybíráme. Tak jako je kosmonaut v beztížném stavu osvobozen od gravitace, i my jsme ve stavu „digitální beztíže“ osvobozeni od přitažlivosti našeho materiálního okolí a v prostorovém smyslu „blízkých“ osob. Tento stav však podle Virilia není tak osvobodivý, jak se zdá. Bez gravitační referenční plochy-země najednou nevíme, kde je nahoře a dole, a sami se tak stáváme centrem. Psychologickým efektem absence referenční plochy, tedy ztráty „teritoriální exo-centricity“, je nárůst naší „behaviorální ego-centricity“. Najednou jsme „středem pozornosti“, což je stav, který zažíváme zpravidla jen v mimořádných situacích a vede spíše ke zvýšenému stresu než k dobrému pocitu. V ne-prostoru „digitální beztíže“ jsme ovšem tímto „středem“ stále.⁶⁹⁴ Takový stav je lehce schopen vyvolat úzkost. A to zaprvé proto, že pocit, že jsme středem, může vést k narcismu a nepříjemnému subjektivismu, obsesi vlastní osobou, kdy si neustále klademe otázky po tom, kdo jsme, či po naší autenticitě a adekvátnosti.⁶⁹⁵ Zadruhé proto, že jsme nejen „středem“, ale také „středem pozornosti“, že jsou na nás v digitálním ne-prostoru upřeny zraky ostatních, že jsme my a naše online „stopy“ neustále sledováni a kontrolováni.

Naše znehybnění v digitálním ne-prostoru a připoutání k „poslednímu vozidlu“ však nemá důsledky jen pro náš individuálně-psychologický vztah k prostoru, ale také pro „reálný“ veřejný prostor samotný. Jak podotýká Pospěch s odkazem na Putnamovu knihu *Bowling Alone* (Bowling o samotě), „*kdo nakupuje online z domova, ten se těžko*

⁶⁹² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 126-127, 129-130.

⁶⁹³ HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time*, kap. 9 (e-book).

⁶⁹⁴ VIRILIO, Paul. *Polar Inertia*, s. 73-74, 64.

⁶⁹⁵ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 10-11, 325.

v samoobsluze potká se sousedem a domluví si partičku bowlingu na příští víkend“.⁶⁹⁶ Tím se chce naznačit, že právě na základě takovýchto náhodných setkání ve veřejném prostoru se utužuje a rozšiřuje síť sociálního kapitálu. Sousedovi bychom samozřejmě mohli napsat online, zda si nechce jít zahrát, nicméně podobné plány často vznikají z letmých hovorů a „mezi řečí“, k čemuž digitální ne-prostor nevybízí. Digitální ne-prostor totiž není prostředím náhodných setkání.

A nejde jen o používání internetu, který ostatně v určitém směru posiluje participativní elementy schopností propojit řadu lidí, kteří se poté dokáží „zhmotnit“ ve veřejném prostoru. Autoři jako Putnam, provádějící své výzkumy v „televizní éře“, zaznamenali negativní efekt vzhledem k zapojení se do veřejného prostoru právě u sledování televize. Když Putnam hledal důvody poklesu (zejména časově náročnější) aktivní participace Američanů na veřejných záležitostech, jako nejdůležitější důvod identifikoval postupné stárnutí či vymírání generací, které si osvojily vyšší míru občanské angažovanosti již v mládí. Vyšší míra angažovanosti tzv. „dlouhé občanské generace“ spočívala podle Putnama především v tom, že její příslušníci prožili svá formativní léta ve vypjatých časech velké hospodářské krize třicátých let či během druhé světové války. Tato období vyžadovala zvýšené veřejné nasazení a návyk na něj lidem z této generace vydržel i v pozdějším věku. Naopak u mladších generací pak vidí příčinu nižší veřejné angažovanosti v tom, že více, jiným způsobem – ze zvyku až bezmyšlenkovitě – a také již od dětského věku sledují televizi, což platí především pro ty, kdo vyrůstali v šedesátých až osmdesátých letech.⁶⁹⁷ Proto jeden ze závěrečných Putnamových apelů v knize *Bowling Alone* z roku 2000 směřoval k představitelům mediálního a telekomunikačního průmyslu, kteří by se měli stát součástí řešení problému nízké veřejné angažovanosti, nikoli jen jeho příčinou. Měli by převzít zodpovědnost za to, aby nové formy elektronické komunikace spíše posilovaly angažovanost občanů na komunitním životě, než aby ji utlumovaly.⁶⁹⁸

K možnosti směřovat mediální, telekomunikační a zábavní průmysl, a to včetně vhodné právní regulace, se hlásíme i v této práci, přičemž tak činíme právě proto, že uznáváme řadu výhod virtuálních sítí, i pokud jde o společenské vztahy či vytváření a udržování

⁶⁹⁶ POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost*, s. 16.

⁶⁹⁷ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 267-272.

⁶⁹⁸ Tamtéž, s. 410.

sociálního kapitálu. Tradiční susedské vazby mohou být sice časem tráveným na virtuální síti oslabeny, nicméně výsledkem nemusí být sociální izolace, ale naopak svobodnější vytváření a udržování našeho okruhu známostí.⁶⁹⁹ Díky rozvoji telekomunikací můžeme vytvářet a udržovat důvěrné vztahy na delší vzdálenosti, což vede i k tomu, že naše schopnost přijmout na sebe morální závazek se vztahuje nejen na nám fyzicky blízké osoby ze susedství či regionu.⁷⁰⁰ Vzpomenout ale lze i na příklady, kdy digitální nástroje slouží k lepší integraci i u místních susedství, a to především v praktické rovině. Saskia Sassenová v tomto ohledu zmiňuje například možnost propojení konkrétního susedství v mobilní aplikaci, která upozorní nedaleko nacházející se susedy v případě, že se přitíží nemocnému dítěti, které zůstalo samo doma, nebo třeba v případě násilného jednání v domácnosti či na ulici.⁷⁰¹ Stále častějším jevem se stávají také susedské skupiny na sociálních sítích, díky nimž mohou lidé sdílet potřeby pro domácnost či zahradu nebo automobily pro spolujízdu.

Přesto bychom neměli ztrácet ze zřetele rizika, která s sebou fixace k „poslednímu vozidlu“ přináší. V politické oblasti například s přihlédnutím k teorii Jodi Deanové, podle níž je naše „politická“ aktivita v online prostředí v podmínkách „komunikativního kapitalismu“ pouhým fetišem. Podepisování online petic či komentování a sdílení politických příspěvků na sociálních sítích je zaprvé neefektivní, protože takováto naše aktivita je v komunikativně kapitalistické logice pouhým „příspěvkem“ k cirkulaci názorů a emocí, nikoli něčím, co může vyústit v reálný politický efekt. Zadruhé je to podle Deanové aktivita přímo kontraproduktivní, neboť nám dává falešný pocit, že jednáme. Aktivita vztažená k pouhému fetiši nám totiž dá potřebný pocit uspokojení z „jednání“, čímž nás však odvádí od opravdové politické akce v „reálném světě“. Slavoj Žižek tento stav, kdy vynakládáme energii, jsme propojení s ostatními, ale přesto jsme v konečném důsledku pasivní, nazval příhodně „inter-pasivitou“.⁷⁰²

Shrňme tedy předcházející úvahy do teze, že důležitý je i samotný fakt naší přítomnosti ve hmotném veřejném prostoru, a to trávením času v „žitém prostoru“, nikoli jen tím, že

⁶⁹⁹ BECK, Ulrich. *Riziková společnost*, s. 137.

⁷⁰⁰ VOSTAL, Filip. *Accelerating Academia*, s. 30.

⁷⁰¹ SASSEN, Saskia. Digital Cultures of Use and Their Infrastructures. In: DODD, Nigel; WAJCMAN, Judy (eds). *The Sociology of Speed*, s. 76.

⁷⁰² DEAN, Jodi. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham: Duke University Press, 2009, s. 31-32, 40.

přejedeme mezi dvěma soukromými prostory po silnici jakožto infrastrukturu. Pobývali lidé v „žitém veřejném prostoru“, ať už jde o osamělé chodce, rodiny s dětmi, mládežnické partičky, občanské iniciativy, či klábosící důchodce na procházkách se psy, získávají tím k němu vztah starosti. Svým pobýváním v něm lidé vysílají signál, že tento prostor je „žitým prostorem“, který neustoupí na úkor rozšíření „čistých infrastruktur“. Naproti tomu opuštěný veřejný prostor, o který lidé žijící v podmínkách privatismu či ve virtuálních komunitách nemají „žitou“ občanskou starost, je vydán všanc těm, kteří o materialitu tohoto prostoru mají starost z důvodu svých soukromých finančních zájmů. Pokud se do takto ovládnutého prostoru lidé následně pokusí navrátit, pocítí nevábnou smyslovou zkušenost, kdy v původně „žitém prostoru“ najednou „není k žití“.

Klíčové je také uvědomit si, jak dlouho trvá materiální podobu veřejného prostoru změnit. Jak uvádí Nick Srnicek a Alex Williams, zatímco ideové a sociální aspekty aktuální hegemonie musí být neustále udržovány, materializované aspekty této hegemonie přetrvávají velmi dlouho po svém ustavení: „*Jakmile jednou infrastruktury stojí, je obtížné je vyvrátit nebo změnit, a to bez ohledu na měnící se politické podmínky.*“ Bez proměny materiální složky hegemonie, především technologií a infrastruktur, jsou sociální hnutí odsouzena k tomu, že si osvojí (kapitalistické) praktiky s těmito technologiemi a infrastrukturami spjaté, a tedy k nezdaru.⁷⁰³

Příkladem mohou být výše zmiňované infrastruktury spjaté s automobilovou dopravou ve městech. Jejich dopad na „žitý prostor“ zaznamenávají již autoři píšící v šedesátých letech, tedy v době významného rozvoje automobilismu. „*Každý, kdo pozoruje dopravní zácpu ve špičce na kdysi poklidném Strandvegu ve Stockholmu, musí být tímto pohledem otřesen. Před pouhými pěti lety postavené ulice v Rotterdamu a Amsterdamu jsou teď hrozivě přeplněné: počet automobilů se zvyšoval rychleji, než by tehdy kdokoliv pokládal za možné,*“ psal tehdy Alvin Toffler.⁷⁰⁴ Podobně se podle Habermase začali lidé stále více uchýlovat do soukromé sféry i proto, že se „*město ve svém celku mění v těžko přehlédnutelnou džungli*“, a to „*v neposlední řadě proto, že je veřejný prostor přetvořen ve špatně uspořádanou arénu tyranského dopravního provozu*“.⁷⁰⁵ A to tito autoři mluvili o Evropě. Pokud jde o Severní Ameriku, jsou prostory, které slouží jen tomu, aby zajistily

⁷⁰³ SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Vynalézání budoucnosti*, s. 145-146.

⁷⁰⁴ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*, s. 44.

⁷⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*, s. 253.

provoz automobilové dopravy, ještě větší. Ve Spojených státech je skoro polovina městského prostoru vytvořena pro automobily, v Los Angeles se toto číslo šplhá ke dvěma třetinám.⁷⁰⁶ V městech typu Los Angeles, vystavěných pro automobily, v nichž „infrastruktury zrychlení“ převažují nad „žitým prostorem“, lze podle Jamesona pozorovat vyšší míru odcizení, což lze doložit mírou mentální nemapovatelnosti těchto měst. Jameson v této souvislosti navazoval na výzkum Kevina Lynche, který dal svým respondentům z různých amerických velkoměst za úkol, aby z paměti načrtli prostředí jejich center. Jedině v Bostonu, možná nejevropštějším z amerických velkoměst, kde přetrvává „*uspokojení tradiční městské formy*“, se lidem velmi dobře podařilo, „*aby v mysli dokázali soustavně udržet vědomí své polohy vzhledem ke zbytku města*“.⁷⁰⁷

Právě materiální hegemonie „systému“ automobility je ukázkou stability i přes jinak výrazně se měnící svět. Jak píše Urry, je to dáno tím, že na automobilitu je navázána spousta dalších společenských „institucí“ jako třeba předměstské bydlení, velká obchodní centra na okrajích měst, dojíždění za prací či ropný a automobilový průmysl. Uvažujeme-li tedy nad překonáním takovéto hegemonie a proměnou na první pohled nezměnitelných struktur, není podle Urryho možné tuto proměnu předpovídat „lineárně“ z existujícího stavu věcí. Přejít k post-automobilovému světu tak v sobě zahrnuje prvek nepředvídatelnosti, jaké jsme byli svědky například u nástupu internetu, který se rovněž objevil „z ničeho“ a za pár desítek let výrazně ovlivnil materiální a institucionální struktury společnosti.⁷⁰⁸ To nicméně nevyklučuje kontinuální obranu „žitého prostoru“ před tím, aby z něj „infrastruktury zrychlení“ ukrajovaly další části.

7.3 Právo na dobrou konverzaci a rizika desynchronizace

I přes všechna výše uvedená rizika však lidé nežijí pouze v automobilech či ve stavu ukotvení u „posledního vozidla“. Jakkoli i setkání tváří v tvář mohou být modifikována prostředím „komunikativního kapitalismu“, zejména jde-li o setkání politická,⁷⁰⁹ lidé

⁷⁰⁶ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 54.

⁷⁰⁷ JAMESON, Fredric. *Postmodernismus*, s. 502.

⁷⁰⁸ URRY, John. *The 'System' of Automobility*, s. 32, 26, 36.

⁷⁰⁹ Deanová uvádí, že politická setkání v éře komunikativního kapitalismu jsou typická svou krátkodobostí. Díky internetu je možné rychle a do značných vzdáleností rozšířit například zprávy o konání demonstrací, které pak mohou být opravdu masové, nicméně to nezaručuje, že se demonstrace přetaví v dlouhodobou

přesto bezprostřední fyzický kontakt vyhledávají. Uvědomují si totiž to, co John Urry shrnul do teze, která říká, že „dobrá společnost je taková, která maximalizuje možnosti pro dobrou konverzaci“.⁷¹⁰ Jak je ostatně velmi dobře vidno právě na silnicích, hustota mobility je příliš velká na to, aby se potvrdila teze o „posledním vozidle“. Možná tak lze dát za pravdu spíše myšlence Thomase Hyllanda Eriksena již z roku 2001, že rozšíření bezdrátové komunikace nenahradí jiné komunikační formy. Spíše to vypadá, že „přibývá všech typů komunikace“.⁷¹¹ Síť kolegů, přátel či širší rodiny se čím dál méně omezují na blízké sousedství, čímž se vytváří další tlak na mobilitu, aby člověk nutnou frekvenci sociálních kontaktů s ostatními udržel. Sociální začlenění je tak otázkou možnosti překonat konkrétní prostor v konkrétní čas.⁷¹² S ohledem na dilema mezi potřebou snížit automobilitu za účelem zvětšení „žitého prostoru“ a „právem občanů na dobrou konverzaci“ je tak nabíledni, že hustá síť cenově dostupné veřejné dopravy, a to i v periferních regionech, je řešením řady problémů spojených s veřejným prostorem najednou. Nehledě na to, že i veřejná doprava je při pravidelných cestách platformou, kolem které se může utvářet komunita a rozšiřovat celkový místní sociální kapitál.⁷¹³ Právě společná cesta je vedle společného stravování tím, kde mohou například kolegové z práce vést „dobrou konverzaci“ nejsnáze.

V posledních desetiletích, kdy se zvyšuje podíl zaměstnanců v teritoriálně méně ukotvených službách oproti průmyslu, který je naopak kvůli blízkosti surovinových zdrojů více spjat s konkrétní lokalitou, lze pozorovat zajímavou změnu sídelních struktur, jež souvisí právě s nároky občanů na „dobrou konverzaci“. Mezi takové dobré konverzace můžeme zařadit i konverzace zcela neformální, které lze korporátním žargonem definovat jako „kuchyňková spojení“. I z důvodu příležitostí k těmto konverzacím, důležitým pro udržování sociálních kontaktů, lidé vyhledávají život v globálních velkoměstech.⁷¹⁴ Colin Crouch to popisuje jako paradox, kdy právě ti pracovníci, nejtypičtější z oblasti informačních technologií, kteří jsou při své práci

organizovanou činnost. Prvotní motivace k akci je následně překryta další vlnou nových informací a účinkem demonstrace je spíše prchavé zvýšení povědomí, nikoli budování institucí. DEAN, Jodi. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, s. 47.

⁷¹⁰ URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007, s. 204.

⁷¹¹ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*, s. 95.

⁷¹² URRY, John. *Mobilities*, s. 193.

⁷¹³ Tamtéž, s. 200.

⁷¹⁴ SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*, s. 47.

osvobození od geografických vazeb a mohou pracovat odkudkoli, se nakonec shromažďují jen v malém množství oblíbených lokalit.⁷¹⁵ Chtějí-li regiony trpící deindustrializací zastavit odliv obyvatel do několika velkoměst, musí ve svých rozvojových koncepcích dbát právě na rozvoj možností „dobré konverzace“ svých občanů, a to nejen rozvojem veřejného prostoru nabídkou bohatého kulturního a spolkového života, ale také například i na maloměstech vytvářením co-workingových prostor, kde by se mohli střetávat ti, kteří by jinak pracovali osamoceně na dálku nebo se odstěhovali do velkoměsta.

Nicméně i přesto, že bydlí ve stejném velkoměstě, musí lidé pro dobrou konverzaci tvář v tvář překonat řadu překážek souvisejících s veřejným prostorem a časovými rytmy společnosti, které můžeme podřadit pod koncept „desynchronizované společnosti“. Podle Wajcmanové je tak třeba při studiu současné uspěchanosti brát v úvahu právě i aspekty vztažené k možnostem setkávání ve veřejném prostoru za společenských podmínek „ztráty rutiny“.⁷¹⁶ Ilustrativní je v tomto Tofflerem citovaný povzdech Lanfranca Rasponiho, podle kterého „cestování a pohyb zničily „společenský život“: „Když jste dříve chtěli dvacet lidí na večeři, museli jste pozvat čtyřicet, dnes musíte začít na dvou stech.“⁷¹⁷ Tento povzdech nesměruje ani tak k tomu, že by lidé měli méně volného času, ale spíše k tomu, že jej mají každý v jinou dobu. To ostatně odráží i statistika vedoucí k názvu Putnamovy knihy *Bowling Alone*. Zatímco celkový počet hráčů bowlingu ve Spojených státech mezi lety 1980 a 1993 o 10 % vzrostl, počet organizovaných ligových hráčů o 40 % poklesl. Bowling jako občasná nahodilá aktivita je stále populární, ovšem ligový bowling vyžadující pravidelnost a synchronizaci větší skupiny lidí, je stále obtížněji koordinovatelnou aktivitou.⁷¹⁸ Jinými slovy lze říci, že nestačí, aby lidé obývali stejný prostor, pokud obývají rozdílné časy.⁷¹⁹

Tato obtížná synchronizace samozřejmě vyplývá ze širších socioekonomických změn, zejména v oblasti práce, kdy narůstá flexibilita pracovní doby a počty krátkodobých pracovních poměrů s rychlejším střídáním pracovních míst. Podobně dochází

⁷¹⁵ CROUCH, Colin. *Making Capitalism Fit for Society*. Cambridge: Polity Press, 2013, s. 102.

⁷¹⁶ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 77.

⁷¹⁷ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*, s. 47.

⁷¹⁸ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 112-113.

⁷¹⁹ MCIVOR, David. The Politics of Speed: Connolly, Wolin, and the Prospects for Democratic Citizenship in an Accelerated Polity. *Polity*. 2011, Vol. 43, No. 1, s. 60.

k rozrůzněnosti pracovních lokalit, zvláště ve srovnání s industriální érou, kdy se velký počet pracovníků typicky koncentroval v jedné továrně.⁷²⁰ V současné postindustriální společnosti tak přestávají hrát svou roli tradiční synchronizátory, podle nichž jednotlivci i společnost řídili svůj denní rytmus, tedy například východ a západ slunce, tovární siréna nebo začátek a konec televizního vysílání. Řada současných skupinových aktivit tak již nemůže být jednoduše koordinována podle těchto vodítek, ale musí být vždy jednotlivě plánována a dojednávána.⁷²¹

Dalším problémem, který vedle desynchronizace ztěžuje společné jednání ve veřejném prostoru, a tím jej v konečném důsledku oslabuje, je také časté stěhování. Jeho důsledky pak podle Putnama pociťují nejen stěhující se jednotlivci, kteří mají slabší komunitní vazby, ale též samotné komunity, které jsou z důvodu rychlejších proměn skladby svých obyvatel hůře integrované.⁷²² Lidé, kteří se častěji stěhují, totiž nemají takovou potřebu zapojovat se do místního spolkového či politického života, neboť vědí, že se zanedlouho znovu posunou jinam. „*Zasadíte strom a nikdy ho nevidíte růst,*“ cituje Toffler jednoho vysoce mobilního úředníka letecké společnosti.⁷²³ Toffler ve svém díle z konce šedesátých let odkazoval také na tehdejší studie zkoumající často se stěhující školní děti. Zatímco studijní výsledky se u těchto dětí oproti dětem stáleji usazeným nelišily, projevovala se u nich „*jasná tendence vyhýbat se účasti v dobrovolné oblasti školního života – klubech, sportech, studentské samosprávě a dalších mimoškolních činnostech. Jako by si přály, kde je to jen možné, vyhnout se novým vztahům, které by musely zřejmě*

⁷²⁰ WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 75.

⁷²¹ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 126. Obdobně URRY, John. *Mobilities*, s. 193. Koordinace společenských aktivit je pak obdobně náročná pro různé socioekonomické třídy, jakkoli je rozdíl například v tom, že příslušníci střední třídy preferují předem dohodnutá setkání, kdežto příslušníci třídy dělnické domlouvají společnou aktivitu častěji také díky náhodným setkáním při svém pobývání ve veřejném prostoru. WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time*, s. 76.

⁷²² PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 204-205. Poznamenejme však, že větší integrace daného sousedství nutně neznamená větší sousedskou vstřícnost. Stabilní a dobře integrované komunity totiž bývají vstřícné zejména k těm členům a členkám, kteří vykazují většinové charakteristiky, kdežto k těm nově příchozím, kteří se významněji odlišují od průměru, mohou být naopak snadněji nenávislné, než je tomu v anonymních sousedstvích, kde se obyvatelé často střídají.

⁷²³ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*, s. 50. Toffler však na tomto místě upozorňuje, že úředníkovu jednání je v podstatě morálně zodpovědnější než jednání těch, kteří se „*zapojí a pak se odstěhují*“, například „*prosadí zvýšení daňové sazby, ale nenesou náklady, protože už tam nejsou*“.

*zanedlouho opět přerušit...*⁷²⁴ Toto vyhýbání se mimoškolním činnostem nicméně mohlo mít důsledky i v dospělém věku těchto jednotlivců, neboť, jak si všímá Putnam, účast v mimoškolních kulturních, sportovních a dobrovolných aktivitách ve středoškolském věku je jedním z nejsilnějších předpokladů pro vyšší občanskou aktivitu v dospělosti.⁷²⁵

Výše uvedené do určité míry platí také pro otázky spádovosti a dojíždění. Tráví-li rodina většinu svého dne daleko od svého blízkého sousedství, vytváří si její členové – ať už jde o rodiče pracující v jiném městě či děti dojíždějící do škol či kroužků mimo spádovou oblast – méně takových kontaktů, jejichž výsledkem by byla společná starost o sousedství místa bydliště, jelikož si okruhy svých relevantních známých vytváří jinde, resp. na jiném základě než na tom místním. Spolu se Scheuermanem pak ještě dodejme, že zejména delší dojíždění za prací je jedním z faktorů, který zmenšuje potenciál pro rozšíření našeho „veřejného času“. To, co se od šedesátých v průměru ukrojilo od čistého času pracovní doby, vracíme zpět delším časem, který trávíme, abychom se do a z práce dostali.⁷²⁶

Poslední poznámkou, kterou ve výkladu o desynchronizaci uvedeme, je ta, že z důvodu proměn časových rytmů ve společnosti dochází k oslabení společného časo-prostoru i v rodinách samotných. Již v kapitole o postnarrativní společnosti jsme naznačili, že jelikož je rodina specifickým prostorem, v němž se nesetkávají vrstevníci, ale příslušníci různých generací, je to prostor náchylnější k překotnosti společenských změn. Se společenským zrychlením dochází mnohem pravděpodobněji než v minulých staletích k situaci, kdy generace rodičů a prarodičů pracovaly se zcela jinými technologiemi, konzumovaly jiná média a osvojovaly si jiné dovednosti než generace dětí a vnoučat. To vše oslabuje existenci „společného světa“ v rámci rodiny.⁷²⁷ Vedle toho se v posledních letech oslabuje také role televize jako rodinného synchronizátoru. Televizní vysílání je dnes dostupné také na osobních přístrojích, jako jsou počítače či mobilní telefony, a jde tak sledovat v soukromí jednotlivce. Především je pak ale vyvázáno ze svého klasicky strukturovaného programu, jsou-li pořady dostupné zpětně na internetu. Jsou-li dostupné například kompletní řady seriálů, přestávají být podle Ireny Reifové seriály „*formátem pro rodinné sledování a stávají se fanouškovskou záležitostí, kdy fanouškovští diváci*

⁷²⁴ Tamtéž, s. 64.

⁷²⁵ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 405.

⁷²⁶ SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, s. 14.

⁷²⁷ ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 115.

lehce zkonsumují celou sérii během víkendů“.⁷²⁸ Pro toto „řetězové sledování“ má každý člen rodiny jiný časový potenciál, a i v rodině tak probíhá proces individualizace z důvodu desynchronizace. Desynchronizaci pak můžeme vnímat jako něco, co oslabuje rezonantní potenciál rodiny, což ještě posiluje rizikovost přístupu, kdy na rodinu spoléháme jako na jediný „přístav rezonance“. I proto je vhodné usilovat o vytvoření neodcizeného veřejného prostoru.

7.4 Veřejný prostor jako prostor štěstí a rezonance

Americký filosof John Dewey si kladl otázku, jak se může veřejnost organizovat, „*když doslova nevydrží stát na místě*“, již v roce 1927. „*Bez trvalých pout jsou společenská sdružení příliš nestálá a rozechvělá na to, aby umožňovala veřejnosti se umístit a identifikovat,*“ píše Dewey.⁷²⁹ Jak jsme ukázali v předcházejícím textu, v současnosti je důvod k podobným stížnostem ještě větší, vezmeme-li v úvahu problémy „privatismu“, „digitální beztíže“, „komunikativního kapitalismu“, specifického typu „materiální hegemonie“ či „desynchronizace“. I z důvodu těchto specifik současné situace se často vztahujeme nostalgicky nejen k předmoderním časům, ale už i k éře průmyslové modernity. Sociologové Peter Achterberg a Bram Peper v tomto ohledu zmiňují popularitu industriální vizuality, již lze pozorovat na frekvenci pojmenovávání například hospod a restaurací názvem „továrna“, konkrétně třeba „Pivní továrna“. Továrna, což byl v minulých staletích typický prostor odcizení, je najednou – zhmotněna v prostorech restauračního typu očištěných od řehole reálné dělnické činnosti – vnímána nostalgickým pohledem jako prostor rezonance.⁷³⁰

⁷²⁸ REIFOVÁ, Irena. Not as we know it: televizní diváctví ve věku netrpělivosti, s. 122.

⁷²⁹ Citováno z ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, s. 266.

⁷³⁰ ACHTERBERG, Peter; PEPPER, Bram. Dan wordt geluk weer heel gewoon: Nostalgie, onzekerheid en het verlangen naar verandering. In: DEKKER, Fabian; HAM, Marcel; VAN DER MEER, Jelle (eds). *Nieuwe zekerheden in onzekere tijden. Over werk, onderwijs en politiek*. Soest: BoekXpress, 2019, s. 62. Tento proces očištění od negativních prvků je důležitý v tom, že nám odkryje, po kterých prožitcích lidé vlastně touží. Takovéto prožitky pak mohou vyhledávat bez nutnosti spojení s jinými, negativními elementy. Slavoj Žižek uvádí příklad vztahu hudby německé industriálně metalové kapely Rammstein a nacismu. Koncerty Rammstein nám umožňují zažít přitažlivou davovou emocionalitu podobnou té nacistické, avšak v podobě naprosto odstrižené a vzdálené od nacismu jakožto ideologie. Tím vlastně

Z průzkumů veřejného mínění mezi Nizozemci vyplývá Achterbergovi a Bramovi to, že nostalgie směřuje k představě společnosti, která je harmonická a méně komplexní. Pocity nostalgie mají častěji ti, kdo mají zároveň větší pocity kulturní anomie a ztráty společenské solidarity – často jde o tzv. „poražené globalizace“.⁷³¹ Vztaženo k úvahám v našem textu lze říci, že nostalgie po harmonii a menší komplexitě znamená vlastně zároveň nostalgii po společenské narativitě, po pocitu, že společnost se dá řídit, a tím i měnit, a konečně po synchronizaci – v celku můžeme vlastně říci: po pocitu, že existuje vůbec něco jako společnost, nikoli pouhé „subsystémy“ či „vlastní světy“, do nichž jsme uzavřeni. To ostatně symbolizuje i onen obraz továrny očištěné od skutečnosti nepříjemné práce a vykořisťování. Takto očištěná je totiž továrna typem (tovární sirénou) synchronizovaného prostoru společné činnosti. Nostalgie tak může spolu s oním procesem „očištění“ fungovat jako produktivní emoce, díky níž budeme schopni rozpoznat pozitivní prvky klasické modernity a znovu je promýšlet v současném světě.

Jedním z oněch pozitivních prvků klasické modernity, které stojí za to oživit, může být v souvislosti s pocitem existence něčeho jako „společnost“ také to, co můžeme nazvat „starostí o veřejné“ nebo v postkomunistických zemích poněkud zdiskreditovaným pojem „budování“. Boris Buden ilustruje to, jak ztrácíme „fundamentální zkušenost sociální“, pocíťovanou právě při společné „starosti o veřejné“ či „budování“, na srovnání obrazu Viktora Popkova *Strojitelé Bratska* z roku 1961 se ztvárněním tohoto obrazu na fotografii současné ruské umělecké skupiny Čto dělat? Obojí zachycuje výjev několika dělníků, kteří si dávají přestávku, ovšem zatímco za Popkovými dělníky se rýsuje obraz města, které budují, za skupinou Čto dělat? je jen černé pozadí. Tento rozdíl podle Budena symbolizuje ztrátu společenského fundamentu a nastolení otázek jako: „*Co se dnes buduje? Co znamená pracovat společně? Co je to společenství?*“⁷³²

Modernita i podle Rosy stojí na základní ideji, že lidé jsou „*sami schopní určit si společenský, politický a ekonomický řád, a tedy demokraticky utvářet společnost, v níž žijí a jednají*“. Již proto je zde potenciál, že lidé budou takový řád schopni přijmout za vlastní a vnímat jej jako sféru rezonance.⁷³³ Dodejme, že tím pádem mohou jako

Rammstein tuto ideologii podkopávají, protože nám ukazují, že onu přitažlivou emocionalitu můžeme zažít i bez ní. *The Pervert's Guide to Ideology* [film]. Režie Sophie FIENNES. Velká Británie / Irsko, 2012.

⁷³¹ ACHTERBERG, Peter; PEPPER, Bram. Dan wordt geluk weer heel gewoon, s. 63-74.

⁷³² BUDEN, Boris. *Konec postkomunismu*, s. 79-81.

⁷³³ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 216.

rezonantní vnímat i ten prostor, kde se tento řád společným rozvažováním, komunikací, jednáním i produktivním konfliktem utváří, tedy veřejný, politický prostor. V dobře fungující moderní demokracii tak nemusí úplně platit teze Benjamina Constanta z roku 1819, že výkon politických práv naplňuje moderního člověka „*pouze částečným uspokojením v porovnání s antickými národy*“ a že civilizační pokrok spíše „*nekonečně rozmnožil a rozrůznil prostředky k dosažení individuálního štěstí*“.⁷³⁴ Naopak, i v moderní demokracii je možné zažít pocit „veřejného štěstí“.

Současné sociálně psychologické výzkumy podle Rosy ukazují značnou korelaci mezi schopnostmi a možnostmi lidí účastnit se demokratických politických procesů a jejich spokojeností s vlastními životy, přičemž k této spokojenosti stačí již fakt participace, nikoli ani tak dosažení kýženého výsledku.⁷³⁵ Takováto korelace platí, i pokud jde o trochu širší, nejen politickou, oblast sociálního kapitálu, když podle Putnama jeho rostoucí deficit ohrožuje jak například naši výkonnost v oblasti vzdělávání či bezpečnost v sousedství, tak i „*naše zdraví a štěstí*“.⁷³⁶ Již v kapitole o obecných specificích pozdně moderní společnosti jsme ukázali, že dopady ztráty sociálního kapitálu na duševní zdraví jsou patrné zejména u mladých lidí, přičemž propojenost skrze virtuální sítě tuto ztrátu nevyvažuje, pocitují-li podle průzkumů větší pocit izolovanosti právě ti, kdo tráví na internetu několik hodin denně. Negativní vliv dlouhodobého pobývání ve stavu „digitální beztíže“ tak můžeme přiřadit k faktoru, který Martin Seligman definoval jako vedoucí k většímu množství depresí u mladých již v devadesátých letech, tedy k „*přebujelému*

⁷³⁴ CONSTANT, Benjamin. O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní. *Reflexe*. 2006, č. 30, s. 77-97. Dostupné na:

https://www.reflexe.cz/Reflexe_30/O_anticke_svobode_ve_srovnani_se_svobodou_moderni.html

(přístup 8. 4. 2022).

⁷³⁵ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 219. Takto definuje koncept „veřejného štěstí“ i Arendtová na příkladu fungování obecních shromáždění na území dnešních Spojených států v koloniálním a revolučním období. Tento koncept měl odrážet štěstí spočívající v účasti na veřejných záležitostech jako takové, nikoli pouze radost z plodů této účasti. Jak připomínal John Adams, lidé v severoamerických koloniích nedocházeli na veřejná shromáždění pouze z povinnosti či ve snaze protlačit tam vlastní zájmy, „*nýbrž proto, že jim diskuse, rokování a rozhodování činily potěšení*“. ARENDT, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 111, 118. Upokojenost faktem participace nicméně může být v některých ohledech problematická, jak probereme v následující podkapitole.

⁷³⁶ PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 367.

*individualismu“ v kombinaci s „oslabením naší příslušnosti k velkým, tradičním institucím naší společnosti“.*⁷³⁷

Spolu se Seligmanem tedy můžeme upozornit na to, že individualismus není rizikovým faktorem pro depresi sám o sobě, ale právě až tehdy, nemůžeme-li se zároveň spolehnout na zázemí v nadindividuálních institucích – ať už jde o rodinu, církev, či stát –, které mohou být zdrojem náhradní naděje při individuálním selhání.⁷³⁸ Jak ostatně ukázal již Alexis de Tocqueville, individualismus, tedy možnost odpojit se od masy směrem k úzkému okruhu rodiny a přátel a starat se o své soukromé zájmy, je důležitým specifickým moderní demokracie.⁷³⁹ Liberální demokracii tak můžeme charakterizovat jako systém, který nám dovoluje se odpojit od masy a v němž společnost jako celek jednotlivým občanům nediktuje správný způsob vedení „dobrého života“, ale který zároveň obsahuje participativní prvek možnosti široké účasti občanů na společném veřejném jednání.⁷⁴⁰

Řada autorů, z jejichž děl zde vycházíme, je nicméně toho názoru, že v současné liberální demokracii neharmonicky převažuje onen liberální prvek možnosti úniku do soukromé sféry, prvek negativní svobody nejen „od státu“, ale také „od veřejnosti“. Úkolem dneška tedy podle nich je posílení prvku demokratického, tedy vytvoření opravdu demokratické veřejné sféry, což je třeba podle Marka Fishera projekt, který se vlastně nikdy plně nepodařil, a proto nehovoří nostalgicky o její „obnově“.⁷⁴¹ V odmítnutí návratu ke klasicky moderním formám se Fisher shoduje i s Berardim, podle kterého to, že učiníme základní krok odpojení se od obrazovek našich „posledních vozidel“, nemá znamenat návrat k fyzické vyčerpanosti industriálního kapitalismu. Berardi vyzdvihuje potenciál automatizace, jež nám poskytne dostatek času emancipovaného od práce, který budeme moci věnovat fyzickému a duševnímu potěšení při společné činnosti mimo náš privátní prostor.⁷⁴² Podle Fishera dokonce naše duševní pohoda přímo závisí na silném pojetí

⁷³⁷ Tamtéž, s. 264.

⁷³⁸ Tamtéž, s. 264-265.

⁷³⁹ Tamtéž, s. 24.

⁷⁴⁰ SCHEUERMAN, William E. *Citizenship and Speed*, s. 300.

⁷⁴¹ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 468.

⁷⁴² BERARDI, Franco „Bifo“. *Beyond the Breakdown: Three Meditations on a Possible Aftermath. e-flux conversations*. 31. 3. 2020. Dostupné na: <https://conversations.e-flux.com/t/beyond-the-breakdown-three-meditations-on-a-possible-aftermath-by-franco-bifo-berardi/9727> (přístup 9. 4. 2022).

veřejného, v současnosti významně oslabeného trendy, jakým je například dříve zmiňovaná „privatizace stresu“. Fisherův apel tak směřuje k vytvoření „*nové politiky duševního zdraví vystavěné kolem problematiky veřejného prostoru*“.⁷⁴³

Máme-li ve společném projektu propojit otázky politiky, veřejného prostoru a duševního zdraví, je k dispozici samozřejmě několik cest. Mark Fisher představuje tu, která vychází z kritiky současného neoliberalismu jakožto projektu rozsáhlé privatizace společnosti a destrukce veřejného prostoru. Hlavním protivníkem, kterého neoliberalismus již od sedmdesátých let potřeboval zastavit, nebyl podle Fishera jeho oficiálně deklarovaný nepřítel, tedy komunismus sovětského typu, ani tradiční sociální demokracie či projekty jako New Deal. Neoliberalismus cílil především proti demokratickému socialismu a libertariánskému komunismu, které se v částech západních společností začínaly prosazovat koncem šedesátých let. Neoliberalismus se je podle Fishera snažil zaprvé vykreslit jako nerealistické, když se snažil vytvářet umělý pocit nedostatku, zejména nedostatku času, aby nedovolil rozvoj opravdu kolektivní schopnosti vytvářet, starat se a užívat si, jak ji popisoval výše také Berardi.⁷⁴⁴ Zadruhé pak šlo o to, vyzdvihnout hlavně ty individualistické prvky tehdejší kontrakultury, začlenit je do struktur neoliberalního kapitalismu či je přímo představit jako předchůdce neoliberalismu, zvláště s ohledem na jejich odpor ke státu a byrokracii. Důsledkem těchto strategií pak bylo, že se zapomělo na tehdejší pokrokové formy kolektivity s možným emancipačním potenciálem.⁷⁴⁵ Návaznost na tyto formy kolektivity, zejména myšlenky samosprávy, ať už jde o výrobní podniky či univerzity, a jejich aplikace v současných podmínkách je tedy jednou z cest, kterými se může nová „politika duševního zdraví“ vydat.

I u Fishera je však patrná kritika jistých aspektů kontrakultury šedesátých let. Tvrdí, že pokud máme vzít psychedelickou kulturu vážně, je třeba ji odpojit od drogami poháněného hédonismu, na který je redukována zejména současnou romantizací kontrakulturní estetiky. Možná právě kvůli této romantizaci se podle něj od šedesátých let neodehrála žádná kulturní revoluce, která by se přiblížila vyvolání revoluce

⁷⁴³ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 467-468.

⁷⁴⁴ Tamtéž, s. 754, 756.

⁷⁴⁵ Tamtéž, s. 756-757.

politické.⁷⁴⁶ To, že se kulturní revoluce nepřiblíží revoluci politické, může mít důvod v přílišném ustrnutí zaměření té které kulturní revoluce na Já, na objevování vlastní autenticity. Není-li totiž něčí rozhodnutí bouřit se motivováno primárně politickými a ekonomickými zájmy, nýbrž morálně, například protestem proti „falešným hodnotám“, mnohem pravděpodobněji bude zahrnovat také osobnostní odlišení se – ve vzhledu, oblékání, vystupování. Problém pak nastává, pokud tento esteticko-psychologický element převáží, což byla kritika, kterou adresovali kontrakultuře již v šedesátých letech demokratičtí socialisté starší generace. To pak totiž nejde o to, „*co se má dělat*“, ale o to, „*čím kdo má být*“, jak poznamenal Irving Howe.⁷⁴⁷

Tato historie je pro naše úvahy zásadní zejména proto, abychom upřesnili koncept „veřejného štěstí“, s nímž zde pracujeme a který odkazuje k možnostem pozitivního vlivu silného veřejného prostoru na duševní zdraví v současné „společnosti úzkosti“. Jde o to, že bychom „veřejné štěstí“ neměli redukovat na individuální potěšení z naší účasti na veřejném prostoru. Takováto redukce má dvojí úskalí. Zaprvé by cílem jednání ve veřejném prostoru měl přeci jen být především příznivý celospolečenský důsledek, přičemž tento cíl by neměl být upozaděn či přímo znehodnocen tím, že něčí participace pro potěšení by byla vzhledem k tomuto důsledku kontraproduktivní.⁷⁴⁸ Zadruhé, a tomu se budeme dále věnovat především, jde o psychologizaci veřejného prostoru, která může na veřejný prostor i individuální duševní zdraví mít negativní efekt. Můžeme tedy předeslat, že další možnou cestou v projektu propojení otázek politiky, veřejného prostoru

⁷⁴⁶ COLQUHOUN, Matt. Introduction: No More Miserable Monday Mornings. In: FISHER, Mark; COLQUHOUN, Matt (ed.). *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*. London: Repeater Books, 2020 (e-book).

⁷⁴⁷ HOWE, Irving. New Styles in 'Leftism'. *Dissent*. Summer 1965, Vol. 12, s. 297. Blíže také GÉRYK, Jan. *The American Left and Communist Czechoslovakia, 1956-1968*. Praha, 2017. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, s. 48-49.

⁷⁴⁸ Lipovetsky v tomto ohledu hovoří o spolkovém životě jako „nástroji psychoanalýzy“. Důvodem účasti na malých spolkových kolektivech sice je i „*potřeba být užitečný*“, ale také „*možnost osvobodit se, vyřešit své soukromé problémy ,kontaktem', ,prožitkem', ,promluvou v první osobě*“. Podle Lipovetskyho je i toto doklad postmoderního narcismu, neboť ten se „*vyznačuje jen hédonickým zahleděním do sebe, ale také potřebou scházet se se ,stejnými' lidmi*“. Na to, že se jednotlivec aktivizuje – byť jen z tohoto důvodu – lze jistě nahlížet i pozitivně, nicméně problémem se to stává tehdy, když kvůli preferenci úzce specializovaných zájmových kolektivů, kde je člověk „*mezi svými*“, dochází „*ve srovnání s ideologickým a politickým aktivismem dřívějších dob [...] k ústupu univerzálních cílů*“. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty*, s. 20-21.

a duševního zdraví je – možná paradoxně – depsychologizace veřejného prostoru. Shrnuto s Richardem Sennettem, „*revolta proti útlaku, která není zároveň revoltou proti pronikání osobnosti na veřejnost, není žádnou revoltou*“. Pokud nám připadají některé kulturní revolty nesmyslné, je to možná právě proto, že se nedokázaly oprostít od zabývání se otázkami vlastní individuální osobnosti ve veřejném prostoru.⁷⁴⁹

7.5 Depsychologizace veřejného prostoru a idea civility

Vzpomeňme, jak jsme výše zmiňovali Benjaminův romantizující popis italské Neapole, kde se prolínal soukromý prostor s veřejným, kde přesahoval obývací do ulice a ulice do obývacího. Stuart Jeffries tuto pasáž srovnává s Benjaminovým popisem Moskvy z deníku, který si vedl během její návštěvy na přelomu let 1926 a 1927, a všímá si, že zde filosof na prolínání soukromého a veřejného nahlížel naopak spíše kriticky, když třeba poznamenal, že „*bolševismus zrušil soukromý život*“.⁷⁵⁰ Při hledání důvodu tohoto rozdílného náhledu se můžeme domnívat, že zatímco v Neapoli se veřejný a soukromý prostor prolínaly opravdu jen „prostorově“, v Moskvě šlo o celkové podřízení soukromého veřejnému, kdy již přestalo existovat soukromé jednání v tom smyslu, že na jakýkoli soukromý akt se nahlíželo měřítkem veřejného, tedy měřítkem komunistické politické ideologie.

Jak tedy vidíme, i přes uznání nutnosti posílení veřejného prostoru je naprosto zásadní udržení hranice mezi soukromým a veřejným, a to proti pronikání oběma směry, které můžeme nazvat na jedné straně „psychologizací veřejného“ a na straně druhé „ideologizací soukromého“. Nejpříhodnější popis zmizení této hranice najdeme pravděpodobně u Hannah Arendtové a jejího vykreslení situace, kdy „*svět v masové společnosti ztratil sílu shromažďovat, to znamená oddělovat a spojovat*“: „*Tato situace se svou podivností podobá spiritistické seanci, při níž množství lidí shromážděných okolo stolu vidí, jak tento stůl náhle pomocí nějakého magického triku zmizel z jejich středu, takže dvě osoby sedící naproti sobě už nejsou ničím odděleny, ale také už nejsou ničím hmatatelně spojeny.*“⁷⁵¹ Zachování tohoto „stolu“ a zabránění vzniku situace, kdy jsme

⁷⁴⁹ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 184.

⁷⁵⁰ JEFFRIES, Stuart. *Grandhotel nad propastí*, s. 111.

⁷⁵¹ ARENDT, Hannah. *Vita activa*, s. 69.

s ostatními spojení bez oddělení (ztráta soukromého) a oddělení bez spojení (ztráta veřejného), považujeme za jeden z nejdůležitějších úkolů politické teorie i praxe.

Problematiku spojení bez oddělení můžeme popsat klasickou kritikou absolutizace obecné vůle, kdy se lid chápe jako organismus, jehož části jsou spojeny v „jedno“, přičemž aby k tomuto spojení došlo, musí se „*každý jednotlivec zřici svých zájmů a práv a opustit sebe sama ,cele‘‘*“ ve prospěch celku. Jde o totální upřednostnění politiky před právem a jeho nástroji ochrany soukromí, neboť zde vládne myšlenka, že právě obecná vůle je vždy dobrem,⁷⁵² a proto je oddělení našeho soukromí jakožto „zákulisí“ politiky nepotřebné. To však je problém nejen z pohledu práv jednotlivce, ale i z pohledu existence „veřejnosti“, chápeme-li ji nikoli jako „masu“, ale po habermasovsku jako sféru, kde jsou „v publikum“ shromážděny soukromé osoby, nicméně která již má „veřejný význam“ a v níž se jako specifický politický nástroj používá „veřejné rozvažování“. Podle Habermase „*bez ochranné a podpůrné soukromé sféry individuum upadá do víru veřejnosti, jež právě tímto procesem ztrácí svou přirozenost*“. Pro veřejnost, jak jsme ji právě definovali, je totiž konstitutivní „moment distance“. Jestliže ta odpadá a její členové se „*dostávají do úzkého kontaktu, pak se veřejnost mění v masu*“.⁷⁵³ Bez této distance či zákulisí ztrácíme soukromí a ze společnosti se stává „totální instituce“ typu kasáren či psychiatrické léčebny, jak uvádí Bělohradský s odkazem na Ervinga Goffmana.⁷⁵⁴

Pokud jde naopak o ztrátu veřejného, k té může dojít dvěma způsoby. Zaprvé skrze oddělení bez spojení, pod což spadají procesy, které jsme obšírně popsali v předcházejících podkapitolách, tedy privatismus, desynchronizace či vytváření falešné představy veřejnosti v podmínkách komunikativního kapitalismu. Druhý způsob ztráty veřejného ale spočívá – stejně jako ztráta soukromého – rovněž ve spojení bez oddělení. Jde o zmíněnou „psychologizaci veřejného“, kterou můžeme tím pádem vidět vlastně jako druhou stranu mince „ideologizace soukromého“. Ztrátu veřejného skrze psychologizaci nyní proberme podrobněji.

⁷⁵² VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford: Hart Publishing, 2015, s. 67, 70, 139-140.

⁷⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*, s. 87, 253.

⁷⁵⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav; HOUDA, Přemysl. Bělohradský: Všichni jsme oběti i katy [rozhovor]. *Česká pozice*. 24. 12. 2016. Dostupné na: http://ceskapozice.lidovky.cz/belohradsky-vsichni-jsme-obetmi-i-katy-dyf/tema.aspx?c=A161223_215129_pozice-tema_houd (přístup 10. 4. 2022).

Zrušení zákulisí je tragickým momentem proto, že se tím ruší jak soukromý, tak veřejný prostor. Je-li soukromá sféra tím, co Roland Barthes definoval jako „*výseč prostoru a času, v níž nejsem obrazem, objektem*“, tak bez zákulisí soukromí přestáváme mít, neboť bez něj již neexistuje sféra, „*kde by nebyla žádná kamera*“.⁷⁵⁵ Rozdíl mezi bolševickým zrušením zákulisí skrze „ideologizaci soukromého“ a současnou situací spočívá v tom, že zatímco bolševickým zrušením padlo zákulisí zásahem „zvnějšku“, dnes je rušeno „zevnitř“ „psychologizací veřejného“. Sociologové tento fenomén nazývají „kultem autenticity“. Příklonem k tomuto „kultu“ přestáváme hrát naše veřejné role, snažíme se být neustále „sami sebou“.⁷⁵⁶ Je-li však celý svět zákulisím, v němž se vystavujeme ve své „přirozenosti“ a „na nic si nehrajeme“, přestává mít pojem zákulisí smysl.

Tímto procesem upadá i veřejný prostor, který je dezintegrovan tím, že si do něj každý vnáší svůj prostor soukromý.⁷⁵⁷ Psychologizující diktát intimity nám totiž říká, že sociální vztahy jsou „*o to reálnější, pravdivější, věrohodnější, o co více se přibližují vnitřním, psychickým potřebám jednotlivce*“. Veřejná sféra však funguje na opačném principu: „*předpokládá mimo jiné i respektem motivované odhlížení od privátních záležitostí druhých*“.⁷⁵⁸ Veřejná sféra je prostorem společného, naopak psychické potřeby máme každý jiné. Odvozujeme-li tedy své chování na veřejnosti od nich, nevíme, co od ostatních čekat, není zde například shoda na tom, kdy a jak vyjádřit soucit. Není-li ve společnosti právě kvůli kultu autenticity na způsobech vyjádření emocí shoda, můžeme autenticitu spolu se Sennettem označit za „asociální“. Naproti tomu prezentujeme-li své emoce na veřejnosti jakožto „herci“ ve své společenské „roli“, ostatní ví, co od nás očekávat. Tím, co pomáhá integrovat veřejný prostor a vytvářet sociální pouta, je herecká maska.⁷⁵⁹

Jak připomíná Arendtová, původní význam latinského slova *persona* byl označením pro masku, kterou si zakrývali tvář herci v antických divadlech. Podobně měl i římský občan

⁷⁵⁵ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 137.

⁷⁵⁶ POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost*, s. 81.

⁷⁵⁷ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 20.

⁷⁵⁸ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 113, 136.

⁷⁵⁹ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 108. Lipovetsky nicméně uvedené problematizuje a uvádí, že ani autentičnost coby společensky uznávaná hodnota „*nesmí nikde propuknout bez zábran*“, musí „*odpovídat tomu, co se od ní očekává*“, a „*mít určité kodifikované znaky*“. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty*, s. 104-105.

svou *persona*, právní osobnost. Před soudní dvůr tak nepředstupovalo „přirozené já, ale osoba, které náleží zákonem ustanovená práva a povinnosti“.⁷⁶⁰ Takovéto odlišení mezi přirozeným člověkem v soukromé sféře a osobností jakožto *persona* ve sféře veřejné fungovalo ještě třeba v rané modernitě 18. století. Ideou byl tehdy podle Sennetta stav vzájemného vyvažování obou sfér. Veřejná sféra byla korektivem soukromé přirozenosti člověka. Veřejné zvyklosti krotily přirozenou zvířecost člověka, jejímiž projevy byly nezdvořilost a hrubost. Soukromá sféra zase vystavovala hráz veřejným konvencím – které byly mnohdy arbitrární a nespravedlivé –, aby nemohly ovládnout povědomí člověka o realitě zcela. S postupujícím sekularismem a posilováním přirozenoprávní nauky se arbitrárnost společenských hierarchií a konvencí ukazovala stále více. Čím více se konvence stávaly v povědomí lidí společenskými konstrukty, tím byla jejich role omezenější.⁷⁶¹ Zde byl tedy základ vlnění se individuální přirozenosti do veřejné sféry, a tedy její psychologizace. Spolu se sekulárním odkouzlením světa byly bezprostřední smyslové prožitky vnímány jako stále důležitější; subjektivní prožívání se stalo realitou. Z tohoto důvodu pak lidé, pokračuje Sennett, začali více dát na bezprostřední dojmy o povahových rozdílnostech mezi sebou, jež se staly základem společenské existence. Bezprostřední dojmy, jež lidé získávali o ostatních, začaly být považovány za jejich „osobnosti“.⁷⁶² „Osobnost“, prapůvodně označení pro veřejnou masku, se nakonec stala označením naší soukromé niternosti.

Důsledky tohoto posunu pro politiku jsou zřejmé. Politici se čím dál více posuzují nikoli podle ideového programu či podle legislativních či exekutivních schopností, ale podle jejich „důvěryhodnosti“, jež je ztotožňována s „opravdovostí“, „autenticitou“. Podle Sennetta tak typicky oceňujeme, že si prezident sám připravuje snídani či že politik

⁷⁶⁰ ARENDT, Hannah. *O revoluci*, s. 98-99. Karel Beran vcelku obdobně odlišuje pojem „osoba“ od pojmu „člověk“ takto: „Člověk je jako fyzická bytost přítomen ve fyzickém světě, zatímco ‚osoba‘ představuje jeho ekvivalent ve virtuálním světě právních norem.“ S tím, že by byl abstraktní pojem osoby znám klasickému římskému právu, však nesouhlasí a poukazuje na fakt, že například Gaius používá i pro otroky, kteří neměli žádná práva, označení *persona servilis*. BERAN, Karel. Proč a kdy byla nahrazena „osoba“ právním subjektem? Úvahy ke genezi pojmu osoba v právním smyslu. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 109-110. Pro nás je však důležité, že pojem *persona* nevyjadřoval autenticitu a výjimečnost konkrétního jednotlivce, nebyl psychologizovaný. Otrok jako *persona servilis* nemusel být sice „subjektem práva“, ale jeho „osoba“ vyjadřovala jeho „abstraktní roli“ coby otroka.

⁷⁶¹ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 91, 97.

⁷⁶² Tamtéž, s. 151.

povečeřel s dělnickou rodinou, což je v tomto vnímání schopno překřít fakt, že třeba pár dní předtím prosadil vyšší daň ze zaměstnanecké mzdy. Jinými slovy, přestáváme se ztotožňovat s danou veřejnou záležitostí, ale ztotožňujeme se s „*charakterem člověka, který danou záležitost prosazuje*“. Psychologizace tak zde má zásadní „anti-ideologický efekt“. ⁷⁶³ Sennett autenticitu v tomto smyslu popisuje jako buržoazní hodnotu, kterou pokud přijme za vlastní dělnická třída, oslabí to její třídní vědomí. S posunem od důrazu na „sociální strukturu“ k důrazu na „osobnost“ přestávají lidé vnímat svou třídní příslušnost jako „systematické sociální určení“, chápou ji spíše jako důsledek svých vlastních schopností. ⁷⁶⁴ Podobně oslabení třídního vědomí pozoruje i Fisher, podle něhož neoliberalismus „*přiměl lidi, aby se nadále neidentifikovali jako dělníci*“. ⁷⁶⁵

Kult autenticity tak zásadně oslabuje radikální politiku. Jak píše Han, „*místo veřejného prostoru uzurpuje zveřejnění osoby*“, kdy se z veřejného prostoru „*stává výstavní prostor a stále více se odcizuje prostoru společného jednání*“. ⁷⁶⁶ Pokud takováto proměna z prostoru společného jednání na výstavní prostor potká revoluční hnutí, stává se revoluce nepraktickou. Lidé již nechtějí „být revoluční“ jako spíše „být revolucionáři“, spíše než „dělat revoluci“ chtějí „revolučně vypadat“. Namísto konkrétní aktivity tak v revolučním procesu převládají symbolická gesta. ⁷⁶⁷

Takto jsme probrali dopady individuálního „kultu autenticity“ na veřejný prostor. Obtížnější otázka je, zdali jako zhmotnění kultu autenticity jakožto „buržoazní hodnoty“ chápat také „politiku identity“ ve smyslu vyjadřování identitárních odlišností naší rasy, pohlaví, sexuality či národa, což již má jistý kolektivní element. To je ostatně předmětem dlouhotrvajícího sporu, který se vede na politické levici. Problém, který někteří socialisté mají s hnutími spojovanými na Západě s rokem 1968, je ten, že podle nich tato hnutí bojovala především za osobní svobody, osvobození od paternalistických omezení či právě za svobodu vyjadřovat zmíněné identitární odlišnosti, kdežto boj za sociální spravedlnost předpokládá solidaritu a ochotu podřítit individuální touhy obecnějšímu zápasu. ⁷⁶⁸ I podle Marka Fishera je „politika identity“ tím, co kontaminuje levicové hnutí

⁷⁶³ Tamtéž, s. 25.

⁷⁶⁴ Tamtéž, s. 26, 219.

⁷⁶⁵ FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk*, s. 523.

⁷⁶⁶ HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*, s. 113.

⁷⁶⁷ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 187, 253.

⁷⁶⁸ DEAN, Jodi. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, s. 33.

„buržoazními mody subjektivity“. Když Fisher ve svém poněkud expresivním textu nazvaném „Odchod z upířího hradu“ nazývá zastánce identitárních politik „moralizující“ či „maloburžoazně narcistickou ,levicí“⁷⁶⁹, vystihuje těmito přívlastky právě asociace, které se pojí s psychologizací a ztrátou veřejného. Zatímco identitární levice podle něj umí skvěle spíše šířit vinu než popularizovat levicové postoje, volá Fisher po hledání světa, „v němž budou všichni osvobozeni od identitární klasifikace“. K oživení opravdu veřejné politiky je naproti tomu třeba postavit do popředí koncept třídy.⁷⁷⁰ S Fisherem můžeme souhlasit v tom, že pojem třídy je „veřejný“. Třída totiž není nic esencialistického, nic nám soukromě niterného. Třídní vědomí není politikou identity, je to naopak dočasná identifikace, která zvláště v případě proletariátu slouží k překonání třídní struktury společnosti.

Vrátíme-li se ještě k arendtovským úvahám, mohli bychom říci, že nevýhodou toho, když ve veřejném diskurzu převažují identitární otázky a tzv. „kulturní války“, je i to, že identita lidi spojuje bezprostředně. Sdílení naší identity, ať už rasové, genderové, sexuální, či národní k sobě nepotřebuje vnější hmotný svět, nepotřebuje onen arendtovský stůl, kterým jsme zároveň spojeni a odděleni. Tím oslabuje veřejný prostor coby „prostor“. Naopak politika vycházející z materiality veřejného prostoru vyzdvihuje nikoli jen společné jednání „ve světě“, ale i „skrze svět“. Zdůrazníme tedy to, že se vztahujeme nejen „k sobě navzájem“, ale také „ke společnému světu“ a konečně i „k sobě navzájem skrze společný svět“. Abychom však nám společný svět, fungující jako stůl, který nás zároveň spojuje a odděluje, obnovili, musíme mu podle Arendtové přiřknout reálný charakter. Problémem modernity je totiž důraz na naše vnímání jako na něco „skutečnějšího“, než je sám vnímaný předmět. Mimo jiné i touto subjektivizací dochází k odcizení člověka světu. Kamkoli moderní člověk jde, píše Arendtová, tam díky tomuto primátu vnímání nepotkává svět, ale vlastně stále sebe sama.⁷⁷¹ V souvislosti s politikou identity můžeme jako jeden z paradoxů modernity určit to, že zatímco identity byly esencializovány, učiněny neměnnými, náš společný svět byl subjektivizací učiněn radikálně proměnlivým.

⁷⁶⁹ FISHER, Mark. Odchod z upířího hradu. *A2*. 2020, č. 8. Dostupné na: <https://www.advojka.cz/archiv/2020/8/odchod-z-upiriho-hradu> (přístup 11. 4. 2022).

⁷⁷⁰ Tamtéž.

⁷⁷¹ ARENDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností*, s. 52, 86.

Podle Sennetta by pak problém politiky identity v obecné rovině spočíval v tom, že se v jejím důsledku komunity stávají fenoménem „*společného bytí spíše než společného jednání*“. „Společné bytí“⁷⁷² založené na „skupinové identitě“ vytváří „kolektivní osobnost“. Je-li pak v současnosti – jak jsme ukázali na proměně tohoto pojmu – „osobnost“ pojmem asociálním, spjatým s privátní sférou a autenticitou, tak i „kolektivní osobnost“ je něčím asociálním. A to v tom smyslu, že i jednotlivé komunity coby „kolektivní osobnosti“ přestávají hrát „veřejné role“ založené na společném dorozumění s ostatními komunitami a začínají se za účelem uchování vlastní „autenticity“ vymezovat vůči „jinému“. Úkolem pro kritika „kultu autenticity“ by tedy mělo být vytváření pocitu kolektivity na základě společného jednání skrze prostor, nikoli na základě myšlenkového, prostorem nezprostředkovaného propojení s ostatními identitární ideou.⁷⁷³

Nicméně i myšlenka založení kolektivity na společném jednání může mít v dnešním světě svá úskalí. Bauman uvádí, že za podmínek, kdy je zaprvé svět stále komplexnější a stále rychleji se mění a kdy se zadruhé ukazuje nemožnost politicky jednat v kyberprostoru, má politické jednání tendenci směřovat k lokalismu. Jinými slovy, za těchto podmínek se většině z nás „*lokální záležitosti zdají být těmi jedinými, s nimiž můžeme něco dělat*“.⁷⁷⁴ Představa, že si stažením se do užší komunity udržíme kontrolu alespoň nad lokálními záležitostmi, je ale podle Sennetta iluzorní. V tak ekonomicky, politicky i kulturně propojeném světě, jakým je ten dnešní, je i toto nemožné. Lokalismus je proto v časech globalizace spíše kontraproduktivní strategií úniku.⁷⁷⁵

I lokalismus byl navíc původně (a stále často je) strategií, která nebyla vztažena ani tak k prostoru, jako spíše k posílení komunitní emocionality proti „neosobnosti“ kapitalismu. Jako takový však vede k depolitizovanému stažení se a kapitalistický systém jako celek ponechává neohrožen.⁷⁷⁶ Víme-li navíc z předchozích úvah, že kritika neosobnosti je vlastně buržoazní koncepcí, můžeme představu barvitého komunitního života v dělnické

⁷⁷² Zde upozorníme, že v této souvislosti je pojem „bytí“ používán ve zcela jiném významu, než když jsme v minulých kapitolách pracovali s opozicí „bytí“ a „smyslu“. Zatímco předcházející význam slova „bytí“ byl spjat s postmoderním „bytím beze smyslu“, sousloví „společenství bytí“ naopak zdůrazňuje identitární až esencialistický charakter společenství.

⁷⁷³ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 222-223.

⁷⁷⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy*, s. 72.

⁷⁷⁵ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 310, 295.

⁷⁷⁶ Tamtéž, s. 310, 295.

čtvrti označit za *ex post* buržoazní romantizaci, přičemž dělníci mohou uzavření se v úzkém sousedství vnímat naopak jako novou formu dominance.⁷⁷⁷

Jak vytváření „kolektivní osobnosti“ se svou „identitou“, tak snaha o únik před zásahy „neosobního“ systému vedou k tomu, že právě u malých lokálních komunit je větší riziko „uzavřenosti“, která se projevuje neuznáváním odlišností a nedostatkem pohostinnosti vůči cizímu. V kontextu našeho tématu jde i o uzavření se před zrychlenou globalizovanou temporalitou a o snahu uchovat „pomalý“ místní rytmus. Taková ochrana místního rytmu může nabrat až nepřátelského zacílení vůči těm, kdo jej narušují a vnášejí do komunity těkavost a desynchronizaci, ať už jde o nadnárodní korporace, či o specifické skupiny osob spojovaných s „neukotveností“, jako jsou například Romové či Židé, ale i prostitutky, homosexuálové či postmodernisté.⁷⁷⁸

Takováto ochrana „kolektivní osobnosti“ v komunitě však nemusí negativně působit jen na cizince. Zvyšuje totiž sociální dohled i nad členy komunity, aby zabránila odchylkám, a tak se může blížit stavu ztráty soukromí, kdy se i ze sousedství stává „totální instituce“. Jinými slovy řekněme, že překročí-li společenství lidí hranici „společenství jednání“ a stane se „společenstvím bytí“, je zde větší riziko, že zde bude mezi lidmi panovat to, co Toffler nazval „totální vztahy“. Jde o vysoce důvěrné vztahy, v nichž ale na sebe jedinci vyvíjejí značný tlak, aby očekávání důvěrnosti splnili. Jak si Toffler dále všímá, tak titíž kritici, „kteří odsuzují fragmentálnost vztahů, také požadují svobodu a přehlížejí přitom, jak jsou lidé svázaní k sobě totálním vztahem nesvobodní“. Přát si společnost, v níž máme totální vztahy s řadou jedinců, „znamená přát si návrat k vězením minulosti“.⁷⁷⁹

Spolu s Erichem Frommem bychom tak měli odlišit „totální vztah“ od lásky. Pokud miluji jedinou osobu a tato „láska“ mě odcizuje od ostatních lidí, pak ve skutečnosti nejde o lásku, tvrdí Fromm. „*Láska je sjednocení s druhým člověkem nebo věcí mimo sebe za předpokladu, že přitom zůstane zachována jedinečnost a integrita vlastního já,*“ definuje Fromm a dodává, že zkušenost lásky spočívá v tom, že se dva lidé stávají jedním a zároveň zůstávají dvěma.⁷⁸⁰ Velmi dobře tak vidíme, jak se pojetí lásky u Fromma

⁷⁷⁷ Tamtéž, s. 137.

⁷⁷⁸ VOSTAL, Filip. Slowing Down Modernity: A Critique. *Time & Society*. 2019, Vol. 28, No. 3, s. 1049; CONNOLLY, William E. *Neuropolitics*, s. 162.

⁷⁷⁹ TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*, s. 54.

⁷⁸⁰ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 32-33.

podobá arendtovské metafoře stolu, který zároveň spojuje a odděluje.⁷⁸¹ Při absenci onoho „stolu“ nejde o „lásku“, ale o „totální vztah“.

Po takto představené kritice politiky identity a „kolektivní osobnosti“ ovšem vzpomeňme na úvod této kapitoly, kde jsme hovořili o lidské potřebě orientačního rámce. Jak tvrdí Fromm, bez „pocitu vlastního já“ si člověk nedokáže „*uchovat duševní a duchovní zdraví*“, a proto podnikne, co je v jeho silách, aby tento pocit získal. Tato potřeba však člověka vede často k tomu, že si osvojí „iluzorní“ orientační rámec a stane se konformním v davu, uvěří „*v moc totemu, v dešťové božstvo nebo v nadřazenost a osudové určení své rasy*“. Postupně si však člověk podle Fromma může osvojit schopnost objektivitu a rozvinout svůj rozum a lásku tak, že tato láska bude „univerzální bliženskou láskou“, nikoli „regresí k incestní fixaci“ na krev a půdu. Až se to člověku podaří, „*nalezne cestu k nové podobě lidského zakořenění a promění svůj svět ve skutečnou vlast člověka*“.⁷⁸²

Polemiku s Frommem nicméně můžeme vést položením otázky, zda „orientační rámec“ přeci jen nepředpokládá určité „uzavření“, s čímž by byl koncept „univerzální bliženské lásky“ v rozporu. Jak píše například Virilio, „*pokud být znamená obývat [...], neobývat znamená již neexistovat*“. Proto mnoho lidí upřednostní náhlou smrt, například ve válce, před pomalou smrtí „*člověka zbaveného jeho specifického místa, a tedy jeho identity*“.⁷⁸³ Podobně uvažuje i Han, když kritizuje nejen „negativitu totálního uzavření“, ale také „pozitivitu přílišného otevření“.⁷⁸⁴ Otevřenost totiž nemusí mít jen formu Frommovy „univerzální bliženské lásky“, ale také „destruktivního znemístnění světa“ a globální produkce „pekla stejného“. Globalizace podle Hana způsobuje mizení hranic kulturních prostorů, které se hroubí v jedinou hyperkulturu. S absencí hranic dochází ke

⁷⁸¹ Zde však terminologicky upřesněme, že Arendtová sama pojem lásky používá vlastně v opačném smyslu. Láska je podle ní „*jediný princip, který je dostatečně silný, aby udržel pohromadě společenství lidí, kteří ztratili zájem o společný svět, takže je tento společný svět již nemůže držet pospolu*“. Při zmizení „stolu“, tak lidi dokáže udržet pohromadě právě a jenom „lásku“. Tak je tomu například v rodině, neboť mezi jejími členy se „*nikdy neutvořil veřejný prostor světa*“. Láska v tomto arendtovském pojetí proto patří do rodiny, nikoli do politiky. Láska je totiž „*ve své podstatě nejen prostá světa, ale je dokonce pro svět destruktivní*“; jde o „*pravděpodobně nejmocnější ze všech antipolitických sil*“. ARENDT, Hannah. *Vita activa*, s. 70-71, 315-316.

⁷⁸² FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 60-61, 58.

⁷⁸³ Citováno z CONNOLLY, William E. Speed, Concentric Circles and Cosmopolitanism. *Political Theory*. 2000, Vol. 28, No. 5, s. 597.

⁷⁸⁴ HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 32.

„znenímnění kultury“, kultura přestává mít svůj prostorový aspekt. Han proto dochází k závěru, že jak fundamentalistická či nacionalistická „negativita totálního uzavření“, tak globalizovaná „pozitivita přílišného otevření“ mají nakonec podobný důsledek: „*vylučují to, co je cizí*“.⁷⁸⁵ Odvržení iluzorních orientačních rámců je tedy sázkou na riziko. V ideálním případě se po něm můžeme posunout k frommovské objektivitě a konečně proměnit svět v prostor „blíženské lásky“ a ve „skutečnou vlast člověka“. Pokud se to však nezdaří, může odvržení iluzorních orientačních rámců vést pouze ke ztrátě našeho narativního ukotvení, po níž se ocitneme v úzkostném globalizovaném „ne-prostoru“.

Určité zmírnění rizika této sázky můžeme spatřit v tom, že ponecháme prostorové a institucionální struktury „iluzorních orientačních rámců“, což zajistí jejich různost, a reformujeme jejich obsah směrem k větší inkluzivitě. Tento proces již dobře známe například z posunu od „etnického nacionalismu“ k „občanskému nacionalismu“ či k „ústavnímu patriotismu“, případně z liberálních reforem v rámci světových církví. Výsledkem podobných posunů a reforem je to, že je uchován ukotvující prostorový element národního státu či církve coby institucionální struktury a zároveň oslaben element identitární. A to v tom smyslu, jak by uvedl Han, že se s identitou stále pracuje, ale jde o „inkluzivní identitu“, o uzavření, které je schopné začlenit jiné a cizí.⁷⁸⁶ Rozvineme-li tuto myšlenku ještě dále, řekli bychom, že by šlo o identitu „veřejnou“, kdy hrajeme například roli „občana“, na kterou jsou kladeny určité sjednocující požadavky, aby byla rolí „sociální“, ale nejsme tázáni po „autenticitě“ tohoto „hraní“. Takováto inkluzivní identita klade do popředí nikoli to, čím jsme, ale jak jednáme, například jak se v roli občana „staráme o veřejné“. Občanská starost o společný prostor je typickým příkladem toho, kdy se nevztahujeme pouze bezprostředně ke druhým (identitárně) ani individuálně ke společnému světu (konzumně), ale kolektivně ke společnému světu a zároveň ke druhým *skrze* společný svět.

Závěrem proberme několik konceptů, které mohou tyto naše úvahy doprovázet. Jedním z nich je civilita. Sennett uvádí jednu společenskou změnu, k níž v 19. století vedly mimo jiné přírodovědné poznatky, například ty Charlese Darwina. Podle Darwina je člověk schopný naučit se ovládat jen malou část z výrazových prostředků svého těla, takže jsme-li nějak emočně pohnuti, je pro nás jen velmi obtížné toto pohnutí kontrolovat. Takovýto

⁷⁸⁵ Tamtéž, s. 32-34.

⁷⁸⁶ Tamtéž, s. 33.

poznatek vedl k narušení představy hraní veřejných rolí; lidé s hrůzou zjistili, že vyjadřují své niterné pocity i přes snahu o jejich potlačení. Reakcí na toto zjištění bylo významné potlačení projevů na veřejnosti,⁷⁸⁷ pro což někdy používáme sousloví „viktoriánská morálka“. Jak jsme již zmínili, protipohyby proti „viktoriánské morálce“ spočívaly nikoli v návratu ke hraní rolí, ale naopak v uznání a oslavě autentických projevů i ve veřejné sféře. Kulturní revolta šedesátých let byla až jednou z pozdějších variant tohoto protipohybu, nicméně právě v ní byla asi nejtypičtěji ukotvena představa, že emoční otevřenost v malých komunitách může vést k vytvoření lidštějšího řádu, že tedy „lekce intimity“ z těchto komunit může být aplikována i na společnost jako celek.

Sennett nicméně přichází s opačným poučením: „*silné společenské vazby mohou vzkvétat i za poměrně neosobních podmínek*“.⁷⁸⁸ Zatímco „*převládající touhou dnešní doby je rozvíjet individuální osobnost skrze zkušenost vzájemné blízkosti a vřelosti*“, inspiruje se Sennett nikoli v prostředí malých srdečných komunit, ale naopak v „neosobním“ prostředí města. Anglický výraz pro zdvořilost, *urbanity*, je odvozen právě od slova *urban*, tedy „městský“. Esencí *urbanity* je podle Sennetta to, že „*lidé mohou společně jednat, aniž by měli potřebu být stejnými*“.⁷⁸⁹ Druhý anglický výraz pro zdvořilost má podobný původ, je jím slovo *civility*, odvozené z latinského *civitas*, tedy obec. Zdvořilost či civilita je tedy způsob soužití v městském prostředí, kde narážíme na lidi, které neznáme „osobně“. Sennett výrazy *urbanity* a *civility* používá v podstatě zaměnitelně, když na jiném místě píše, že esencí *civility* je nošení masky. Civilita je „*jednání, které lidi chrání od sebe navzájem, ale zároveň jim umožňuje užívat si společnost druhých*“: „*Maska umožňuje čistou společenskost oddělenou od mocenského postavení, potíží a soukromých pocitů jejich nositelů*“.⁷⁹⁰

Civilita nám umožňuje „*smysluplný neosobní život*“.⁷⁹¹ Tedy přesně to, čeho se nám v éře privatismu, autenticity a psychologizace veřejného nedostává. Jak k tomu uvádí Baudrillard, „*dnes klademe morální zákon nad symboly. Hra konvenčních forem je považována za pokryteckou a nemorální: stavíme se proti ní se ‚zdvořilostí srdce‘ či*

⁷⁸⁷ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 172-173.

⁷⁸⁸ SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*, s. 182.

⁷⁸⁹ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 259, 255.

⁷⁹⁰ Tamtéž, s. 264.

⁷⁹¹ Tamtéž, s. 264.

*dokonce s radikální nezdvořilostí touhy...*⁷⁹² Zdvořilost jako taková, tedy nikoli psychologizovaná upřímná „zdvořilost srdce“, je podle Hana naopak „čistou rituální formou“, něčím „očištěným od morálního obsahu“. I jako taková však má pozitivní důsledky pro naše nitro: „*Vnější dojem krásy vytváří krásnou duši, nikoli naopak.*“⁷⁹³

Zde probíraní autoři se shodují na důležitosti rituálů pro rozvoj „duševně zdravé společnosti“. Pro fungování silného veřejného prostoru si musíme utvořit distanci od vlastního já, což je podle Hana jedna z funkcí právě rituálů. Jakkoli v řadě z nich mohou samozřejmě být vepsány společenské hierarchie a mocenské vztahy, obecně jsou rituály „symbolickou praktikou ,utváření si domova ve světě““.⁷⁹⁴ „Domovem ve světě“ se nemyslí poměřování veřejného privátními měřítky, ale právě ona schopnost cítit se „doma“, tedy vytvářet prostor rezonance, i mimo privátní sféru rodiny. K tomu nám pomůže právě distance od našeho privátního já. V tomto „domově ve světě“ se socializujeme s ostatními na bázi neosobnosti: „*nevyjadřujeme sebe, ale spíše jsme vyjadřujícími se*“.⁷⁹⁵

Výše uvedené poznámky nám však naznačují, že mezi rituály je potřeba rozlišovat. Fromm například tvrdí, že „*moderní rituál zchudl*“, ale přesto si uvědomuje, že proměna „*atomizované společnosti ve společnost komunitární se podaří pouze za předpokladu, že se lidem poskytne možnost znovu si společně zazpívat, putovat, tančit a něco společně obdivovat*“. K tomu však dodává zásadní poznámku, že „společně“ neznamena „*jakožto člen ,osamělého davu*““.⁷⁹⁶ Tak například i nacistická společnost byla plná rituálů, nicméně její rituály nesplňovaly dvě podmínky, které pro společensky přínosný rituál klademe jako nutné. Zaprvé nesplňovaly základní zásadu politické rezonance, kterou je podle Rosy to, že nejen dovoluje, ale přímo vyžaduje odlišnost. V nacistické identitářské podobě nešlo o rezonanci, ale pouhou „ozvěnu“ stejného.⁷⁹⁷ Zadruhé šlo již o onen „zchudlý“ moderní rituál, kdy nešlo o „společný“ rituál, ale o rituál „osamělého davu“.

Jak ale vůbec v moderní či pozdně moderní společnosti rituál oživit? Podle Fromma „*nedokážeme vytvářet nové podoby kolektivního umění a nové rituály*“, jsme-li

⁷⁹² Citováno z HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*, s. 66.

⁷⁹³ Tamtéž, s. 66, 22.

⁷⁹⁴ Tamtéž, s. 7, 14

⁷⁹⁵ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 267.

⁷⁹⁶ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 319.

⁷⁹⁷ ROSA, Hartmut. *Resonance*, s. 219.

„atomizovaní, odcizení a bez skutečného prožitku pospolitosti“. K překonání této situace ale dojde jedině tehdy, pokud zároveň s kulturními změnami přijdou změny v dalších společenských subsystémech: „Nedokážeme provádět změny v organizaci průmyslu nebo politiky, nezměníme-li současně s tím strukturu našeho školství a našeho kulturního života.“ A naopak. Shrnutí: „Žádný vážně míněný pokus o změnu a nové uspořádání nepovede k úspěchu, neproběhne-li současně ve všech těchto oblastech.“⁷⁹⁸ Ostatně i proto jsme v práci, k jejímuž závěru se blížíme, probrali tak širokou škálu společenských zákoutí: od otázek spjatých s duševním zdravím, přes fenomény společenského zrychlení a problematiky narativity, přes otázky vztahu normativity a fakticity a zaostávání politiky za akcelerovanými společenskými subsystémy až po téma veřejného prostoru. Je totiž možné, že má pravdu právě Fromm a že se ze stavu „zběsilé strnulosti“ nedostaneme jinak než současně probíhajícími změnami ve všech probíraných oblastech.

Vzhledem k této kapitole o veřejném prostoru však na jejím konci vyzdvihneme úlohu proměn materiálního prostředí a „vnějšího dojmu“ světa, ve kterém žijeme. Pokud jsme zmínili, že „vnější dojem dělá krásnou duši“ ve vztahu k jednotlivci a civilitě, mohlo by něco podobného platit i pro společnost. Když koncem 19. století existovalo ve Spojených státech jako součást tzv. progresivistické éry hnutí za výstavbu hřišť v amerických městech, napsal jeden aktivista z tohoto hnutí, že hřiště mají pozitivní společenské výsledky: přináší s sebou komunitního ducha, zvyšují i občanské vědomí a zlepšují spolupráci mezi lidmi. Pokud by se „idea hřišť“ prosadila, bylo by ve Spojených státech více „veselých, spokojených, pracovitých a patriotických občanů“.⁷⁹⁹ Pokud by se aktivistovo proctví naplnilo, byl by to důkaz právě toho, že materiální podoba veřejného prostoru může ovlivňovat řadu našich (nejen občanských) ctností. A pokud jde konkrétně o hřiště, mohla by touto ctností být právě civilita jakožto „neosobní“ zdvořilost. Jak totiž uvádí Sennett, „hra“ nemůžeme ztotožňovat se spontaneitou, neboť od pozorování dětí víme, že hra je pro ně dokonce antitezí spontaneity. Hra je naopak něčím, co je spjato s „neosobním chováním“, které je spjato s „pravidly hry“.⁸⁰⁰ Hřiště jsou samozřejmě jedním z mnoha příkladů, obecné rozšiřování „žitého prostoru“ na úkor „čistých infrastruktur“ by však mohlo být dobrým základem pro demokratickou teorii i praxi.

⁷⁹⁸ FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*, s. 320-321.

⁷⁹⁹ Citováno z PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone*, s. 395.

⁸⁰⁰ SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*, s. 315.

8. Závěr

„Politik je vystaven nebezpečí, že se stane otrokem času, kdy jeho rozhodování bude pouze dodatečným reagováním na proud valících se událostí a jeho činnost se promění na politické nádenictví, na politiku ze dne na den. Politik se dostává do zajetí času, jestliže pouze provádí, realizuje, aplikuje, usnází a rozpracovává, neboť nikdy nekončící řada opatření mu dříve nebo později zastře celkový smysl činnosti. Jak tedy může politik ‚překonat‘ čas? Tím, že přeskóčí přítomnost a stane se utopistou? Tím, že předběhne dobu a stane se visionářem? Tím, že se pokusí předpovídat a věštit a stane se prorokem? Utopista, visionář a prorok však nejsou politiky. Politik může obstát v závodě s časem pouze tím, že neuniká ani nepředbíhá, ale obrací se k základnímu, a vychází ve své politice z pevného a zdůvodněného základu. K tomuto základu patří také ujasnění smyslu a možnosti politiky.“⁸⁰¹

Tento citát z „Naší nynější krize“ Karla Kosíka poměrně dobře shrnuje témata, o nichž jsme v této práci pojednali. Vzpomeňme například, jak jsme uvedli, že zde jsou společenské subsystémy jako ekonomika či masmédiá, které dovedly mnohem lépe využít akceleračního potenciálu, jež s sebou přinesly globalizace a rozvoj informačních a komunikačních technologií. Tyto akcelerované subsystémy „předběhly“ politiku, která přestává být tahounem společenských změn a synchronizátorem společnosti, jako tomu bylo v klasické modernitě. Pokud dnes dochází k nějaké synchronizaci, jde o snahu synchronizovat se s rychlejším, a tedy akcelerovat. Proto se také zdá, že je to ekonomika (či ještě přesněji finanční sektor), kde dnes sídlí moc. Jde totiž o to, že z těchto oblastí přichází největší frekvence změn, kterým se musí ostatní subsystémy – včetně politiky – přizpůsobit. Akcelerované subsystémy se sice do značné míry začínají regulovat samy, „nečekají“ na politické řízení, nicméně jejich činnost má dopad i mimo ně samotné. Je-li zde takový celospolečenský přesah, pak vstupujeme na pole politiky. Politik tedy musí přece jen hasit rostoucí počet větších či menších krizí a problémů, které vyplývají z čím dál větší komplexity společnosti a vzájemné komunikace různých subsystémů. Nemůže však již společnost řídit podle ideálního obrazu budoucnosti, ale jen reaktivně „ze dne na den“, stává se „nádeníkem“.

⁸⁰¹ KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*, s. 31-32.

Podle Giorgia Agambena bylo nicméně „politické nádenictví“ základem vládnutí po celou modernitu, jakkoli v současné době dosáhlo kvůli desynchronizaci subsystémů dříve nebyvalé míry. Agamben tvrdí, že zatímco se například starý předrevoluční monarchický režim ve Francii snažil vládnout nad příčinami krizí a problémů, „*modernita předstírá kontrolu nad důsledky*“, přičemž současné evropské vlády snahu vládnout nad příčinami vzdaly zcela. Důsledkem právě uvedeného je podle Agambena zvýšený dohled státu a jeho policejního aparátu nad společností: „*Pokud se vláda zaměřuje na důsledky, nikoli na příčiny, bude nucena rozšířit a znásobit kontrolu. Příčiny vyžadují, aby byly poznány, kdežto důsledky mohou být pouze kontrolovány a regulovány.*“ Krizové vládnutí se za těchto podmínek překrývá s normálním a schopnost jednoznačně rozhodnout je nahrazena nekonečným „rozhodovacím procesem“. ⁸⁰² Zjednodušeně tak můžeme říci, že pokud něco vnímáme jako krizi, tak je to proto, že u toho můžeme ovládnout pouze důsledky, nikoli příčinu. Kosíkův „politický nádeník“, tento „krizový manažer“, který nerozhoduje jednou provždy, ale v kontinuálním rozhodovacím procesu reguluje důsledky „krizí“, je tak paradigmatickou postavou dnešní doby.

Je též postavou úzkostnou, při rezignaci pak postavou depresivní. Jak uvádí Rosa, jednou ze základních kulturních hnacích sil modernity je příslib, že můžeme svět dostat pod naši kontrolu, učinit jej zvládnutelným, říditelným, kontrolovatelným. Jakožto moderní subjekty se o to pokoušíme a snažíme se svět poznat, ovládnout, vytěžit, využít, přistupovat k němu z útočné pozice. Podle Rosy je tento postoj spjat s tím, co označuje jako dynamickou stabilizaci, tedy tu charakteristiku moderního kapitalistického systému, která spočívá v tom, že systém vyžaduje neustálý (ekonomický) růst a (technologické a kulturní) inovace, aby udržel svůj institucionální *status quo*. Hektičnost našich životů a společnosti jako celku tak v této logice není zapříčiněna jen nějakou hédonistickou zálibou v nadbytku, ale spíše obavou ze ztráty, pokud se dynamice systému nepřizpůsobíme. ⁸⁰³ Jak však čteme výše u Agambena nebo i přímo u Rosy, svět nikdy nemůžeme dostat pod kontrolu zcela. Příklad modernity je tak minimálně zčásti falešný, přičemž toto zjištění u (pozdně) moderních subjektů vytváří patologické duševní stavy.

⁸⁰² AGAMBEN, Giorgio. From the State of Control to a Praxis of Destituent Power. In: WILMER, S. E.; ŽUKAUSKAITĖ, Audronė (eds). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, 2015, s. 23, 22.

⁸⁰³ ROSA, Hartmut. *The Uncontrollability of the World*, s. 2, 4, 8-10.

Je-li nám teoreticky – díky novým technologiím či ekonomické moci – slíbena potenciální kontrola nad danou záležitostí, ať už jde o hodnoty našeho krevního tlaku, nebo třeba demokratizaci Afghánistánu, a tento teoretický příslib selže, máme o to větší pocit bezmoci a nejistoty.⁸⁰⁴

Pokud jsme v kapitole o pojmu úzkosti zmiňovali narůstající počty lidí léčících se s duševními nemocemi a připustili minimálně částečný sociální původ tohoto trendu, bylo by zajímavé zjistit, nakolik se jeho příčina nachází právě v onom zjištění, že svět nemáme pod kontrolou, i když nás diskurz modernity stále přesvědčuje o tom, že jej pod kontrolou mít můžeme. Právě stav následující po takovémto zjištění by byl v souladu s naší terminologií typicky „úzkostný“. Obava z toho, že svět nemáme pod kontrolou, je typicky neurčitá obava, „úžko“ je nám ze světa jako celku. Riziko upadnutí do úzkosti z nemožnosti dostat svět pod kontrolu je pak v současnosti posíleno, jak jsme viděli, individualizací a personalizací řady oblastí. Do společnosti vstupujeme se silným vědomím vlastní autonomie, výjimečnosti a svobody, které ovšem vytváří tlak na to, aby si člověk vystačil sám. Tradiční struktury kolektivní solidarity (široká rodina, sousedství, farnost, odbory) oslabují a cílem státních veřejných politik je zejména usnadnit jednotlivci začlenění do systému skrze jeho individuální přičinění, nikoli posilovat možnosti kolektivní akce. Proto jako trendy posledních desetiletí vidíme například zavádění metod pozitivní psychologie na pracoviště za účelem dosažení „pracovní angažovanosti“ pracovníků či rostoucí využívání individuální psychoterapie coby odraz „privatizace stresu“.

Jako alternativní cestu oproti privatizaci stresu jsme zmínili zmírnění úzkosti její transformací ve strach. To, z čeho máme „strach“, je totiž něco konkrétního, a proto je můžeme pod naši kontrolu dostat snáze. Důkaz toho, že státy volí tuto alternativní cestu, jsme spolu s Baumanem viděli v jejich přeměně ze států sociálních na „státy osobního bezpečí“. Ty se snaží prokázat svou moc alespoň proti „personalizovaným strašákům“ typu zlodějů, bezdomovců, teroristů či ilegálních přistěhovalců, když už nejsou schopné čelit abstraktním, úzkost způsobujícím výzvám plynoucím z globalizace. Takovouto cestu jsme nicméně označili jednak jako falešnou a zároveň jako stále obtížnější, neboť i k této falešné transformaci úzkosti ve strach je potřeba společenství jakožto vědomá

⁸⁰⁴ Tamtéž, s. 112-114, 116.

kolektivita, tedy něco, čeho se nám v současnosti dostává stále méně – mimo jiné i z důvodu oslabení narativních struktur ve společnosti.

I v pozadí potřeby narativity je touha dostat svět pod kontrolu. Abychom jej totiž pod kontrolu dostali, je potřeba jej pochopit, k čemuž nám pomáhají právě příběhy a vyprávění. Do vyprávění vkládáme naději v to, že nám svět „uspořádá“ a „osmyslní“ a že dá směr současnému zrychlení, čímž nám uleví od patologie dnešní doby – pocitu „zběsilé strnulosti“. Vyprávění nám tak poskytuje potřebu „orientačního rámce“, pomocí něhož vykládáme svět a nabýváme pocitu vlastního já. Jak jsme zmínili spolu s Frommem, bez tohoto pocitu, a tedy bez alespoň nějakého orientačního rámce, si jen těžko uchováme duševní zdraví. Nesmyslnost je v moderní době typickým původcem úzkosti, jež je ve své silné formě jen těžko snesitelným pocitem, kterému se snažíme za každou cenu vyhnout. To nás pak často vede k tomu, že přijímáme za své i „iluzorní“ orientační rámce, stáváme se konformními v davu či se místo osvojení schopnosti objektivit vedoucí k „univerzální bliženské lásce“ „incestně fixujeme“ na krev a půdu.

Alternativní pohled nabízí postmoderní filosofie, která si dává za cíl odkrývat právě onu iluzornost „velkých vyprávění“ a vést nás k upřednostnění „bytí“ před „smyslem“. Nemožnost integrovat naše zkušenosti do identitotvorného celku nemusí být podle postmoderních teoretiků vnímána jako něco negativního. Společenské zrychlení proto vnímají autoři jako William E. Connolly v obecné rovině pozitivně. Díky nutnosti zrychlit, k níž nás současný svět vede, se můžeme odpoutat od utlačivosti tradice a dosáhnout tak opravdové plurality, v jejíchž podmínkách můžeme naši identitu kreativně přetvářet. Na celospolečenské úrovni z toho pak vyplývá preference „dočasných úmluv“ nad „trvalými institucemi“. I na tento postoj jsme však nahlíželi kriticky. Vyprávění redukuje komplexitu, poskytují nám určité předpřipravené formy pro naše jednání. Pokud se tyto formy postupně rozpadají, jak jsme toho svědky v současnosti, vede to ke znásobení již tak silných časových tlaků ve společnosti, tedy k situaci, již člověk zvládá poměrně obtížně.

Cesta, kterou jsme volili v této práci, tak vedla mezi dvěma krajnostmi: na jedné straně moderní snahou o absolutní kontrolu nad světem a na straně druhé postmoderní snahou naučit se „být v nesmyslnosti“. Bereme tedy vážně Rosovu kritiku nemožnosti plné kontroly nad světem. Plně ovládnutý svět, kde by bylo vše přesně naplánováno a nic by nás nemohlo „osudově“ překvapit, by byl „němým“ světem, světem, který k nám

nepromlouvá vlastním hlasem a s nímž je tedy nemožné navázat vztah rezonance.⁸⁰⁵ Na straně druhé, což Rosa sám uznává, by naše rezonance se světem nebyla možná bez řady moderních výdobytků, a tedy bez určité míry ovladatelnosti světa.⁸⁰⁶ Situace, kdy „ponecháváme osudu“ vše, by byla nesnesitelná rovněž. Moderní protipovodňové zábrany, očkování proti různým nemocem či předvídatelný právní systém – to jsou příklady, které mnohým zabezpečují možnost vstoupit do vztahu rezonance se světem. Snaha vlád prakticky všech světových států zastavit či alespoň zmírnit pandemii covidu-19 byla typickým příkladem balancování mezi extrémní absolutní kontrolou a ponecháním osudu.

Spisovatel Michel Houellebecq tvrdí, že „*ideální román by měl mít možnost obsahovat veršované nebo zpívané pasáže*“, aby dosáhl určité míry „lyrické svobody“. Stejně tak si podle něj „*člověk musí dát pozor, aby se nechytil do pastí vlastního příběhu – nebo úskočněji osobnosti, již považuje za svou*“.⁸⁰⁷ Použijme tuto myšlenku jako metaforu pro výše uvedené závěry. Společnost potřebuje být románem, potřebuje o sobě vyprávět a mít pocit, že svět je do velké míry ovladatelný. Potřebuje nicméně i onu „lyrickou svobodu“, kdy se například nedrží příliš silně identitárních vyprávění, neboť silná narativizace může vést k uzavřeným společnostem. Proto jsme také v poslední kapitole spíše než na „politiku identity“ kladli důraz na politiku jakožto starost o veřejné, o nám společný svět, kdy se k ostatním vztahujeme nikoli přímo (identitárně), ale právě skrze náš svět, prostřednictvím našeho materiálního okolí. Jako důležité jsme chápali zachování „prostorových“ struktur ukotvení člověka (teritoriálních útvarů typu národních států, tradičních společenských institucí), ovšem s tím, že „obsahově“ budou tyto struktury dostatečně inkluzivními. Podobně je tomu s naší individuální identitou. V práci jsme kladli důraz na schopnost člověka provázat jeho minulost, současnost a budoucnost do osobního „příběhu“ či „projektu“ a kritizovali jsme presentismus, kdy o našem jednání a vztazích rozhodujeme neustále v „reálném čase“. Ani naše osobní identita se ovšem nesmí „chytit do pastí osobního příběhu“. Musíme tedy být schopni uniknout ze své autenticity, a především ve veřejném prostoru existovat pod maskou, hrát „veřejné role“

⁸⁰⁵ Tamtéž, s. ix, 19.

⁸⁰⁶ Tamtéž, s. 66.

⁸⁰⁷ HOUELLEBECQ, Michel; JOUANNAIS, Jean-Yves; DUCHÂTEL, Christophe. Rozhovor s Jeanem-Yvesem Jouannaisem a Christophem Duchâtelem [rozhovor]. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Eseje*. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 118.

a nebýt příliš „sami sebou“. Veřejné role jsou rovněž něčím básnickým, zpívaným – společenským veršováním, rytmem, který dodržujeme ve společenském styku s ostatními.

Při vědomí nutnosti „lyrické svobody“ a nemožnosti svět zcela ovládnout a přistupovat k němu jen z útočné pozice jsme nicméně na řadě míst práce argumentovali tak, že pozdně moderní společnost již přestává mít i ten samotný „románový“ základ. Vyzdvihli jsme proto možnost oživení některých charakteristik klasické modernity, které se v naší současnosti vytrácejí. Jako první takovou charakteristiku jsme identifikovali povědomí o společnosti jako celku. Kritice jsme proto podrobili logiku systémové teorie, kterou jsme shrnuli do teze, že *„není nic jako společnost, jsou jen subsystemy“*. Jako příčinu tohoto stavu jsme uvedli ústup politiky coby subsystemu, který funguje jako synchronizující a integrační prvek celé společnosti. Neboť právě v oblasti politiky dochází ke střetu nesouměřitelných funkčních systémových jazyků, a proto se zde musí hovořit „běžnou řečí“. A právě pouze v „běžné řeči“ o sobě společnost jako celek může vyprávět. Je to tedy politický subsystem, kde se tvoří společenské narativy a potřebné orientační rámce dávající akcelerované společnosti směr. Proto byl apel zaznívající v závěrečné kapitole apelem na posílení veřejného prostoru jakožto prostoru, kde „běžnou řečí“ diskutujeme nad možnostmi starat se o to, co je nám společné.

Druhou charakteristikou modernity, která je v současnosti nahrazována jinou, je budoucnostní režim historicity. Moderní společnost – ostatně i proto, že o sobě mohla hovořit jako o společnosti – „směřovala“ pokrokově k budoucnosti. V pozdní modernitě jsme ovšem identifikovali dvě zásadní temporální proměny související se společenským zrychlením. Zaprvé šlo o proměnu vnímání času, o posun od ubíhající mechaniky hodinového času k času reálnému, který již nevnímáme jako plynutí, ale jako střídání okamžiků. Zejména v digitálním prostředí absentuje prožitek trvání, komunikace probíhá v modu okamžitosti. Zadruhé šlo o posun k presentistickému režimu historicity, kdy již „smrštěná“, ale zároveň „všudypřítomná“ přítomnost není určena minulostí a/nebo budoucností, ale jen a pouze sama sebou.⁸⁰⁸ Spolu s Paulem Viriliem jsme tak hovořili o přechodu *„od extenzivního času dějin k intenzivnímu času okamžitosti bez dějin“*, s nímž *„ztrácí tradiční trojice minulosti, přítomnosti a budoucnosti čím dál více svoji použitelnost“*. Podobně jsme zmínili Baudrillardovu myšlenku o tom, že tempo

⁸⁰⁸ HARTOG, François. *Regimes of Historicity*, s. 204.

společenských změn již překročilo rychlost (ani příliš pomalou, ani příliš rychlou), která je nutná k tomu, abychom mohli dějinně vyprávět.

Jakým způsobem jde za situace okamžitosti bez dějin a zkracujících se intervalů, kdy se nám úkolníčky plní stále fragmentovanějšími úkoly a kdy „politici nádeníci“ pouze reagují na „krize“, oživit moderní temporalitu budoucnosti? Jeden způsob naznačuje ve výše uvedeném citátu již Kosík. Jde o možnost „překonat čas“ a „stát se utopistou“, tedy vymanit se z koloběhu neustálých reakcí a vytvořit vizi ideální společnosti bez ovlivnění přítomnou fakticitou. Když jsme v kapitole o právu, politice a desynchronizaci společenských subsystemů zmínili tři z řady možností, jak v politice reagovat na neustále (a stále rychleji) přicházející podněty, byla jedním z nich „*nová ideologizace, nové velké vyprávění, které poskytne novou sadu principů, hodnot a cílů, které budou předpřipravenými vodítky pro rozhodování*“. Tato možnost nás vede k přerušení nekončícího řetězce krizí a pokusu představit si společnost, v jaké bychom chtěli žít, „na zelené louce“.

Kosík toto řešení odmítá, podle něj „*politik může obstát v závodě s časem pouze tím, že neuniká ani nepředbíhá*“. Kritizovat utopické myšlení ovšem jde i z dalších důvodů. Zmínili jsme fakt, že v moderním, pokrokovém režimu historicity byla často budoucnosti obětována přítomnost, která byla viděna jen jako pouhý předvečer světlých zítřků. Utopie, jak ji známe z řady literárních příkladů, navíc evokuje snahu o absolutní ovládnutí světa, což jsme spolu s Rosou vyloučili jakožto falešný příslib nevedoucí k rezonanci.

Jak však uvádí Russell Jacoby, existuje více druhů utopického myšlení, přičemž ona „naplánovaná utopie“ (*blueprint utopia*), která popisuje budoucí uspořádání do sebemenších detailů, je jen jedním z nich. Existuje též „obrazoborecká utopie“ (*iconoclastic utopia*), která rovněž pracuje s tradičními utopickými motivy harmonie, volného času, míru či potěšení, nicméně zapovídá si konkrétní zobrazení světa, v němž by byly tyto motivy zhmotněny.⁸⁰⁹ Tento typ utopie se více blíží Rosově otevřenosti k nekontrolovatelnému, nicméně je stále utopií a nesklouzává k laissez-faire přístupu „ponechání osudu“. Obrazoborecká utopie se tak vyhýbá některým kritickým bodům vytýkaným utopii naplánované, ale přesto „naslouchá“ z budoucnosti volajícímu ideálu, což je základní moment utopismu, tak potřebný pro korekci politického nádenictví. Jak

⁸⁰⁹ JACOBY, Russell. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005, s. 33.

píše Jacoby, „*bez utopického impulsu se politika stává nezáživnou, mechanickou a často sisyfovskou; ucpává díry jednu po druhé, zatímco pažení lodi povoluje a loď jde ke dnu*“.⁸¹⁰

Utopická temporalita oživuje budoucnost zásadně jinak než onen typ „pokrokového“ režimu budoucnosti, který kritizoval Benjamin a zmínili jsme jej v úvahách o postnarativní společnosti. V něm společnost pokračovala ve „stavbě“, kterou začaly již předcházející generace, resp. „vítězové“ z těchto generací. Staví se tedy na již položených základech a vytváří se kontinuum společenského, kulturního a technologického dědictví. Pracuje se s pojmy pokroku a zdokonalování i s ideou budoucnosti, nicméně ta je vyvozována z existujících institucí a infrastruktur. Naproti tomu utopické myšlení nám umožňuje se od existujícího oprostít a například si představit budoucnost odpovídající nikoli „falešným“ či „umělým“ potřebám vytvářeným současným systémem, ale potřebám „specificky lidským“, řečeno s Frommem. Je tak protipólem známého výroku, že „*dnes je snazší představit si konec světa než konec kapitalismu*“.⁸¹¹ Utopie je tak alternativou jak k přítomnosti, tak k té budoucnosti, jež z této přítomnosti vychází.

Vzpomeneme-li nicméně na Coverovy či Ungerovy úvahy o fakticitě a normativitě, tak je třeba si uvědomit, že má-li být nástrojem přechodu k ideální budoucnosti právo, nelze se z přítomné fakticity zcela vymanit. Bude-li normování společnosti směrem k ideálu nastaveno neproveditelně, nebude již možné hovořit o „mezeře“ mezi normativitou a fakticitou, neboť normativita a fakticita budou zcela odděleny. Mezera mezi tím, co je, a tím, co má být, musí zůstat zachována, a to jak v tom smyslu, že právo nelze ztotožnit s přítomným stavem věcí, tak v tom smyslu, že nelze právo a řád světa učinit na sobě úplně mimoběžnými. Pojem mezery předpokládá možnost „přemostění“ ideálu a skutečnosti. Za podmínek nepřemostitelné mimoběžnosti bychom sice mohli „naslouchat“ písni budoucnosti, nicméně nemohli bychom ji „zahrát a zazpívat“, neboť by to bylo zcela mimo naše schopnosti. Uvědomění si naší neschopnosti by pak mohlo vést naopak k depresivní rezignaci.

⁸¹⁰ Tamtéž, s. 149.

⁸¹¹ FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*, s. 9.

Seznam použitých zdrojů

Seznam literatury

ACERBI, Alberto. Why Are Pop Songs Getting Sadder Than They Used to Be? *Aeon*. 4. 2. 2020. Dostupné na: <https://aeon.co/ideas/why-are-pop-songs-getting-sadder-than-they-used-to-be> (přístup 3. 5. 2022).

ADERALDO, Carlos Victor Leal; DE AQUINO, Cassio Adriano Braz; SEVERIANO, Maria de Fátima Vieira. Acceleration, Social Time, and Consumer Culture: Notes on (Im)possibilities in the Field of Human Experiences. *Cadernos EBAPE.BR*. 2020, Vol. 18, No. 2, s. 365-376.

AGAMBEN, Giorgio. From the State of Control to a Praxis of Destituent Power. In: WILMER, S. E.; ŽUKAUSKAITĖ, Audronė (eds). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. New York: Routledge, 2015, s. 21-29.

ACHTERBERG, Peter; PEPPER, Bram. Dan wordt geluk weer heel gewoon: Nostalgie, onzekerheid en het verlangen naar verandering. In: DEKKER, Fabian; HAM, Marcel; VAN DER MEER, Jelle (eds). *Nieuwe zekerheden in onzekere tijden. Over werk, onderwijs en politiek*. Soest: BoekXpress, 2019, s. 61-78.

ANDERSON, Chris. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete. *Wired*. 23. 6. 2008. Dostupné na: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/> (přístup 20. 5. 2022).

ARENDDT, Hannah. *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2002.

ARENDDT, Hannah. *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

ARENDDT, Hannah. *O revoluci*. Praha: OIKOYMENH, 2011.

ARON, Raymond. *Demokracie a totalitarismus*. 2. vyd. Brno: Atlantis, 1993.

AUGÉ, Marc. *The Future*. London: Verso, 2014.

BÁRÁNY, Eduard. Law on the Road from Postmodern Situation. *Právny obzor*. 2017, roč. 100, Special Issue, s. 2-9.

- BAROŠ, Radovan. Poznámka překladatele. In: FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka Publishers, 2010.
- BAUDRILLARD, Jean. *The Illusion of the End*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Retrotópia*. Bratislava: Artforum, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekuté časy: Život ve věku nejistoty*. Praha: Academia, 2017.
- BĚLÍČEK, Jan. V chapadlech mramuru (Literatura krize). 1. díl: Obchodníci se smutkem [audio]. *Institut úzkosti*. 28. 12. 2019. Dostupné na: <http://www.institutuzkosti.cz/events/v-chapadlech-murmuru?src=cz> (přístup 24. 8. 2021).
- BELLING, Vojtěch. *Zrození suveréna: Pojem suverenity a jeho kritika v moderní politické a právní filosofii*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2014.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti: Eseje z pozdější doby*. 3. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2014.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Čas pléthokracie: Když části jsou větší než celky a světový duch spadl z koně*. Praha: 65. pole, 2021.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav; KOUŘIL, Vít. Nenechat se uspat do vlastního světa [rozhovor]. In: BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty: reloaded 2013*. Praha: Novela bohémica, 2013, s. 203-216.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav; HOUDA, Přemysl. Bělohradský: Všichni jsme oběti i katy [rozhovor]. *Česká pozice*. 24. 12. 2016. Dostupné na: http://ceskapozice.lidovky.cz/belohradsky-vsichni-jsme-obetmi-i-katy-dyf-/tema.aspx?c=A161223_215129_pozice-tema_houd (přístup 10. 4. 2022).
- BĚLOVSKÝ, Petr. Občanské právo. In: BOBEK, Michal; MOLEK, Pavel; ŠIMÍČEK, Vojtěch (eds). *Komunistické právo v Československu: kapitoly z dějin bezpráví*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2009, s. 425-462.
- BENJAMIN, Walter. *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 1979.

BERAN, Karel. Proč a kdy byla nahrazena „osoba“ právním subjektem? Úvahy ke genezi pojmu osoba v právním smyslu. *Časopis pro právní vědu a praxi*. 2011, roč. 19, č. 2, s. 108-117.

BERARDI, Franco „Bifo“. *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*. London: Verso, 2017.

BERARDI, Franco „Bifo“. Will it Happen Again? Boredom, Anxiety and the Peak of Human Evolution. *Crisis and Critique*. 2018, Vol. 5, No. 2, s. 110-117.

BERARDI, Franco „Bifo“. Beyond the Breakdown: Three Meditations on a Possible Aftermath. *e-flux conversations*. 31. 3. 2020. Dostupné na: <https://conversations.e-flux.com/t/beyond-the-breakdown-three-meditations-on-a-possible-aftermath-by-franco-bifo-berardi/9727> (přístup 9. 4. 2022).

BOBEK, Michal. Jak je důležité býti textualistou: O okouzlení hodnotovým výkladem práva a historické paměti středoevropského soudce. In: PŘIBÁŇ, Jiří; HOLLÄNDER, Pavel et al. *Právo a dobro v ústavní demokracii: Polemické a kritické úvahy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2011, s. 191-197.

BRÖCKLING, Ulrich. Rechargeable Man in a Hamster Wheel World: Contours of a Trendsetting Illness. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 217-235.

BROOKS, Peter. Narrativity of the Law. *Law and Literature*. 2002, Vol. 14, No. 1, s. 1-10.

BROWN, Richard Harvey. The Position of the Narrative in Contemporary Society. *New Literary History*. 1980, Vol. 11, No. 3, s. 545-550.

BRUNKHORST, Hauke. Constitutionalism and Democracy in the World Society. In: DOBNER, Petra; LOUGHLIN, Martin (eds). *The Twilight of Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 179-199.

BUDEN, Boris. *Konec postkomunismu: Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka Publishers 2013.

BURAZIN, Luka. Pojam prava i (društvena) učinkovitost – analitički pristup. *Pravni vjesnik*. 2017, god. 33, br. 3-4, s. 119-130.

- CARR, Nicholas. Is Google Making Us Stupid? What the Internet Is Doing to Our Brains. *The Atlantic*. July/August 2008. Dostupné na: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/> (přístup 16. 5. 2021).
- COLEMAN, Jules. L. Rules and Social Facts. *Harvard Journal of Law and Public Policy*. 1991, Vol. 14, No. 3, s. 703-725.
- COLQUHOUN, Matt. Introduction: No More Miserable Monday Mornings. In: FISHER, Mark; COLQUHOUN, Matt (ed.). *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*. London: Repeater Books, 2020 (e-book).
- CONNOLLY, William E. Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault. *Political Theory*. 1993, Vol. 21, No. 3, s. 365-389.
- CONNOLLY, William E. Speed, Concentric Circles and Cosmopolitanism. *Political Theory*. 2000, Vol. 28, No. 5, s. 596-618.
- CONNOLLY, William E. *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- CONSTANT, Benjamin. O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní. *Reflexe*. 2006, č. 30, s. 77-97. Dostupné na: https://www.reflexe.cz/Reflexe_30/O_anticke_svobode_ve_srovnani_se_svobodou_moderni.html (přístup 8. 4. 2022).
- COOPER, Terry D. *Paul Tillich and Psychology: Historic and Contemporary Explorations in Theology, Psychotherapy, and Ethics*. Macon: Mercer University Press, 2006.
- COVER, Robert. Foreword: Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*. 1983, Vol. 97, No. 4, s. 4-68.
- COVER, Robert. The Folktales of Justice: Tales of Jurisdiction. *Capital University Law Review*. 1985, Vol. 14, No. 2, s. 179-204.
- CRARY, Jonathan. 24/7: Pozdní kapitalismus a konce spánku. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu: Biopolitika spánku a bdění*. Brno: Host, 2021, s. 44-65.
- CROUCH, Colin. *Making Capitalism Fit for Society*. Cambridge: Polity Press, 2013.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. The Postmodern Transition: Law and Politics. In: SARAT, Austin; KEARNS, Thomas R. (eds). *The Fate of Law*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993, s. 79-118.

DEAN, Jodi. *Democracy and Other Neoliberal Fantasies: Communicative Capitalism and Left Politics*. Durham: Duke University Press, 2009.

DELEUZE, Gilles. Postscript on the Societies of Control. *October*. 1992, Vol. 59, s. 3-7.

DELISTRATY, Cody. Drugs du jour. *Aeon*. 4. 1. 2017. Dostupné na: <https://aeon.co/essays/how-each-generation-gets-the-drugs-it-deserves> (přístup 15. 5. 2021).

DERICKSON, Alan. Spánek je pro baby: Mužská elita jako ideál bdělosti. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu: Biopolitika spánku a bdění*. Brno: Host, 2021, s. 182-222.

DODD, Nigel; WAJCMAN, Judy. Simmel and Benjamin: Early Theorists of the Acceleration Society. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 13-24.

DOUZINAS, Costas. A Short History of the British Critical Legal Conference or, the Responsibility of the Critic. *Law and Critique*. 2014, Vol. 25, No. 2, s. 187-198.

DVOŘÁK, Tomáš. Alarm: ke kulturním technikám synchronizace. In: DVOŘÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*. Praha: NAMU, 2016, s. 13-63.

EHRENBERG, Alain. *The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.

EHRENBERG, Alain. What We Talk About When We Talk About Mental Health: Towards an Anthropology of Adversity in Individualistic Society. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 153-171.

ERICKSON, Ingrid; MAZMANIAN, Melissa. Bending Time to a New End: Investigating the Idea of Temporal Entrepreneurship. In: WAJCMAN, Judy; DODD,

Nigel (eds). *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 152-168.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk, 2005.

ESPOSITO, Luigi; PEREZ, Fernando M. Neoliberalism and the Commodification of Mental Health. *Humanity & Society*. 2014, Vol. 38, No. 4, s. 414-442.

FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. Úvod. In: FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. *Politika jednoty ve světě proměn*. Praha: Filosofía, 2021, s. 11-27.

FENDRYCH, Martin. Hogenová lidem lže, v Česku teď není hůře, než bylo za komunismu. *Aktuálně.cz*. 7. 1. 2022. Dostupné na: <https://nazory.aktualne.cz/komentare/zijeme-v-totalite-trhu-horsi-nez-totalita-komunisticka/r~aff88d6a6eda11eca824ac1f6b220ee8/> (přístup 8. 5. 2022).

FISHER, Mark. *Kapitalistický realismus*. Praha: Rybka Publishers, 2010.

FISHER, Mark. Odchod z upířího hradu. *A2*. 2020, č. 8. Dostupné na: <https://www.advojka.cz/archiv/2020/8/odchod-z-upiriho-hradu> (přístup 11. 4. 2022).

FISHER, Mark; AMBROSE, Darren (ed.). *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*. London: Repeater Books, 2018.

FISCHER, Claude S. *Made in America: A Social History of American Culture and Character*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

FISCHER, Claude S. Makes One Anxious. *Made in America Book*. 25. 12. 2012. Dostupné na: <https://madeinamericathebook.wordpress.com/2012/12/25/makes-one-anxious/> (přístup 19. 1. 2021).

FLAHERTY, Michael G. *The Textures of Time: Agency and Temporal Experience*. Philadelphia: Temple University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha: Dauphin, 2000.

FRANCOT, Lyana. Suspended in Gaffa: Legal Slowness in the Acceleration Society. In: CORRIAS, Luigi; FRANCOT, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics: Time Out of Joint*. Abingdon: Routledge, 2018, s. 88-106.

FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1994.

- FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti: Sociálně psychologická studie*. Praha: EarthSave, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia, 1994.
- GELLNER, Ernest. *Pluh, meč a kniha: Struktura lidských dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001.
- GÉRYK, Jan. *The American Left and Communist Czechoslovakia, 1956-1968*. Praha, 2017. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd.
- GÉRYK, Jan. Právo na odpočinek jako výslovná součást Listiny? In: KUDRNA, Jan (ed.) *Listina v kontextu společenských změn (K 30. výročí jejího přijetí)*. Praha: Wolters Kluwer ČR, 2021, s. 145-159.
- GÉRYK, Jan. Hledání morální obdoby války. *Právo (Salon)*. 17. 3. 2022. Dostupné na: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/hledani-moralni-obdoby-valky-esej-jana-geryka-40390778> (přístup 28. 4. 2022).
- GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2003.
- GLEZOS, Simon. *The Politics of Speed: Capitalism, the State and War in an Accelerating World*. Abingdon: Routledge, 2012.
- GRIMM, Dieter. The Achievement of Constitutionalism and its Prospects in a Changed World. In: DOBNER, Petra; LOUGHLIN, Martin (eds). *The Twilight of Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press, 2010, s. 3-22.
- GROS, Alexis. Towards a Phenomenological Critical Theory: Hartmut Rosa's Sociology of the Relationship to the World. *Revista Científica Foz*. 2019, Vol. 2, No. 1, s. 8-46.
- GROSS, David. Temporality and the Modern State. *Theory and Society*. 1985, Vol. 14, No. 1, s. 54.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofia, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: MIT Press, 2001.

- HAN, Byung-Chul. *Vyhořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingerin*g. Cambridge, Polity Press, 2017 (e-book).
- HAN, Byung-Chul. *The Disappearance of Rituals*. Cambridge, Polity Press, 2020.
- HAPLA, Martin. Lidská práva a základní potřeby. *Právník*. 2018, roč. 157, č. 1, s. 31-49.
- HARRINGTON, Anne. *Mind Fixers: Psychiatry's Troubled Search for the Biology of Mental Illness*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 2019 (e-book).
- HART, H. L. A. *Pojem práva*. Praha: Prostor, 2004.
- HARTOG, François. *Regimes of Historicity: Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press, 2017.
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- HASSAN, Robert. *Empires of Speed: Time and the Acceleration of Politics and Society*. Leiden: Brill, 2009.
- HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu: Filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofia, 2012.
- HAUSER, Michael. Rozlomená jednota liberální demokracie: K původu nových populismů. In: FEINBERG, Joseph Grim; HAUSER, Michael; ORT, Jakub. *Politika jednoty ve světě proměn*. Praha: Filosofia, 2021, s. 95-169.
- HAVELKOVÁ, Barbara. Pracovní právo. In: BOBEK, Michal; MOLEK, Pavel; ŠIMÍČEK, Vojtěch (eds). *Komunistické právo v Československu: kapitoly z dějin bezpráví*. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2009, s. 478-512.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: ISE, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- HERZBERG, David. *Happy Pills in America: From Miltown to Prozac*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.

HOGENOVÁ, Anna; MACA, Tomáš. Hogenová: Žijeme v totalitě trhu. Peníze ovládly i vědu, proto jí lidé přestali věřit [rozhovor]. *Aktuálně.cz*. 2. 1. 2022. Dostupné na: [https://magazin.aktualne.cz/hogenova-zijeme-v-totalite-trhu-penize-ovladly-i-vedu-
proto/r~818c07cc568411ec94d2ac1f6b220ee8/](https://magazin.aktualne.cz/hogenova-zijeme-v-totalite-trhu-penize-ovladly-i-vedu-
proto/r~818c07cc568411ec94d2ac1f6b220ee8/) (přístup 8. 5. 2022).

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

HONNETH, Axel. *Patologie rozumu: Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia, 2011.

HORWITZ, Allan V. How an Age of Anxiety Became an Age of Depression. *The Milbank Quarterly*. 2010, Vol. 88, No. 1, s. 112-138.

HORWITZ, Allan V. *Anxiety: A Short History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

HOUELLEBECQ, Michel. *Serotonin*. Praha: Odeon, 2019.

HOUELLEBECQ, Michel; JOUANNAIS, Jean-Yves; DUCHÂTEL, Christophe. Rozhovor s Jeanem-Yvesem Jouannaisem a Christophem Duchâtelem [rozhovor]. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Eseje*. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 117-124.

HOWE, Irving. New Styles in 'Leftism'. *Dissent*. Summer 1965, Vol. 12, s. 295-323.

JACOBY, Russell. *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005.

JAMESON, Fredric. *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers ve spolupráci se sdružením SOK – sdružení pro levicovou teorii, 2016.

JEFFRIES, Stuart. *Grandhotel nad propastí: Životy myslitelů frankfurtské školy*. Brno: Host, 2022.

JELLINEK, Georg. *Všeobecná státověda*. Praha: Jan Laichter, 1906.

JESSOP, Bob. The Spatiotemporal Dynamics of Globalizing Capital and Their Impact on State Power and Democracy. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009, s. 135-158.

JONES, Jonathan. 'We Are All Edward Hopper Paintings Now': Is He the Artist of the Coronavirus Age? *The Guardian*. 27. 3. 2020. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2020/mar/27/we-are-all-edward-hopper-paintings-now-artist-coronavirus-age> (přístup 25. 1. 2021).

KALIN, Ned H. The Critical Relationship Between Anxiety and Depression. *The American Journal of Psychiatry*. 2020, Vol. 177, No. 5, s. 365-367.

KENNEDY, Duncan. Three Globalizations of Law and Legal Thought: 1850–2000. In: TRUBEK, David M.; SANTOS, Alvaro (eds). *The New Law and Economic Development: A Critical Appraisal*. New York: Cambridge University Press, 2006, s. 19-73.

KIERKEGAARD, Søren. *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

KIERKEGAARD, Søren. *Opakování: pokus v oblasti experimentující psychologie od Constantina Constantia*. Praha: Vyšehrad, 2006.

KŁUSEK, Johana. Porevoluční ideové diskurzy Václava Klause: Socialismus, kapitalismus a nové lepší zítřky à la paní Thatcherová. In: AGHA, Petr; GÉRYK, Jan (eds). *Otisky sametové revoluce: Kde přebývá devětaosmdesátý*. Praha: Karolinum, 2021, s. 45-65.

KOSELLECK, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: MIT Press, 1985.

KOSÍK, Karel. *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel, 1993.

KUBAL, Milan. Historie středoevropského času. *koridory.cz*. 12. 11. 2018. Dostupné na: <https://www.koridory.cz/historie-stredoevropskeho-casu/> (přístup 15. 5. 2022).

KYSELA, Jan. Stát jako obr na hliněných nohou: Opožděné poznámky k seriálu o budoucnosti státu. *Právník*. 2014, roč. 153, č. 11, s. 945-969.

KYSELA, Jan. Metodologie v právnickém psaní: dobrý sluha, špatný pán. *Jurisprudence*. 2016, č. 6, s. 18-30.

- LAFARGUE, Paul. The Right To Be Lazy. *marxists.org*. 13. 11. 2003. Dostupné na: <https://www.marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/> (přístup 26. 5. 2021).
- LAING, R. D. The Obvious. In: COOPER, David (ed.). *The Dialectics of Liberation*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 13-33.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002.
- LAPUH, Rado. *EURAMET Countries' Legal Time Regulations and Practices*. Braunschweig: EURAMET, 2011.
- LAUX, Henning. The Time of Politics: Pathological Effects of Social Differentiation. *Time & Society*. 2011, Vol. 20, No. 2, s. 224-240.
- LEWIS, Michael. *Jako blesk: Vzpoura na Wall Street*. Praha: Dokořán, 2015.
- LIEHM, A. J. *Názory tak řečeného Dalimila*. Praha: Dokořán, 2014.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2008.
- LORENZ, Taylor. 'OK Boomer' Marks the End of Friendly Generational Relations. *The New York Times*. 29. 9. 2019. Dostupné na: <https://www.nytimes.com/2019/10/29/style/ok-boomer.html> (přístup 18. 8. 2021).
- LÜBBE, Hermann. The Contraction of the Present. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009, s. 159-178.
- LUHMANN, Niklas. *Právo společnosti*. Praha: Academia, 2021.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu : Postmoderno vysvětlované dětem : Postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993.
- MÁLEK, Petr. Benjaminův vypravěč. Skica ke smrti (ve) vyprávění (a psaní) v čase moderny. *Slovo a smysl: Časopis pro mezioborová bohemistická studia*. 2005, roč. 2, č. 4. Dostupné na: <http://slovoasmysl.ff.cuni.cz/node/348> (přístup 21. 8. 2021).
- MALÍK, Tomáš; BRODILOVÁ, Zuzana. Od vztahu k efektivitě. *Nový prostor*. 2013, č. 413. Dostupné na: <http://novyprostor.cz/clanky/413/od-vztahu-k-efektivite> (přístup 2. 2. 2021).

- MARCUSE, Herbert. Liberation from the Affluent Society. In: COOPER, David (ed.). *The Dialectics of Liberation*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968, s. 175-192.
- MARTUCELLI, Danilo. *Sociologie modernity: Itinerář 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008.
- MASARYK, Tomáš Garrigue. *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Jan Laichter, 1904.
- MCIVOR, David. The Politics of Speed: Connolly, Wolin, and the Prospects for Democratic Citizenship in an Accelerated Polity. *Polity*. 2011, Vol. 43, No. 1, s. 58-83.
- METZL, Jonathan. 'Mother's Little Helper': The Crisis of Psychoanalysis and the Miltown Resolution. *Gender & History*. 2003, Vol. 15, No. 2, s. 228-255.
- MILLER, J. Hillis. Narativ. *Aluze: Revue pro literaturu, filosofii a jiné*. 2008, č. 1, s. 30-39.
- NECKEL, Sighard; WAGNER, Greta. Exhaustion as a Sign of the Present. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 283-303.
- NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Introduction. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 1-23.
- NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta. Conclusion. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 305-310.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- NORA, Pierre. Mezi pamětí a historií: problematika míst. In: MAYER, Françoise; BENZA, Alban; HUBINGER, Václav (eds). *Cahiers du CEFRES. N° 10, Antologie francouzských společenských věd: Město*. Praha: CEFRES, 2010, s. 40-63.
- ONDŘEJEK, Pavel. *Koncepce práva jako systému*. Praha: Wolters Kluwer, 2020.

- PATOČKA, Jan; CHVATÍK, Ivan; KOUBA, Pavel (eds). *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. III, Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- PENZIN, Alexej. Rex Exsomnia: Spánek a subjektivita v kapitalistické modernitě. In: IVANOV, Nikola (ed.). *Odpočinek v neklidu: Biopolitika spánku a bdění*. Brno: Host, 2021, s. 30-41.
- PETERSON, Jordan B. *12 pravidel pro život: protilátka proti chaosu*. Praha: Argo, 2019.
- PETRUSEK, Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2006.
- PIKETTY, Thomas. *Kapitál v 21. století*. Praha: Knižní klub, 2015.
- PÍŠA, Radek. *Soudcokraté, zachránci a byrokrati: Soudy a soudci v USA, Izraeli a České republice*. Praha: Leges, 2018.
- PITHART, Petr. *Obrana politiky*. Praha: Academia, 2005.
- POSPĚCH, Pavel. *Neznámá společnost: Pohledy na současné Česko*. Brno: Host, 2021.
- PRANDINI, Riccardo. The Future of Societal Constitutionalism in the Age of Acceleration. *Indiana Journal of Global Legal Studies*. 2013, Vol. 20, No. 2, s. 731-776.
- PRUCKOVÁ, Michaela. Právo se odpojit: nové základní právo by mělo umožnit zaměstnancům odpoutat se od práce ve volném čase. *Právo21*. 1. 3. 2021. Dostupné na: <https://pravo21.cz/pravo/pravo-se-odpojit-nove-zakladni-pravo-by-melo-umoznit-zamestnancum-odpoutat-se-od-prace-ve-volnem-case> (přístup 27. 5. 2021).
- PŘIBÁŇ, Jiří. *Sociologie práva*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1996.
- PŘIBÁŇ, Jiří. *Právní symbolismus: O právu, času a evropské identitě*. Praha: Filosofia, 2007.
- PŘIBÁŇ, Jiří; HVÍŽDALA, Karel. *Hledání odpovědnosti*. Praha: Karolinum, 2021.
- PURSER, Ronald. The Mindfulness Conspiracy. *The Guardian*. 14. 6. 2019. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/jun/14/the-mindfulness-conspiracy-capitalist-spirituality> (přístup 22. 5. 2021).

PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster, 2000.

REIFOVÁ, Irena. Not as we know it: televizní diváctví ve věku netrpělivosti. In: DVOŘÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*. Praha: NAMU, 2016, s. 103-135.

RESHE, Julie. Depressive Realism. *Aeon*. 9. 1. 2020. Dostupné na: <https://aeon.co/essays/the-voice-of-sadness-is-censored-as-sick-what-if-its-sane> (přístup 17. 8. 2021).

RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III*. Praha: OIKOYMENH, 2008.

RICHARDS, David L.; CARBONETTI, Benjamin C. Worth What We Decide: A Defense of the Right to Leisure. *The International Journal of Human Rights*. 2013, Vol. 17, No. 3, s. 329-349.

ROSA, Hartmut. Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. *Constellations*. 2003, Vol. 10, No. 1, s. 3-33.

ROSA, Hartmut. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Malmö: NSU Press, 2010.

ROSA, Hartmut. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.

ROSA, Hartmut. De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze: The Problem of Temporal Mismatch. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 25-41.

ROSA, Hartmut. Airports Built on Shifting Grounds? Social Acceleration and the Temporal Dimension of Law. In: CORRIAS, Luigi; FRANCO, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics: Time Out of Joint*. Abingdon: Routledge, 2018, s. 73-87.

ROSA, Hartmut. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press, 2019.

ROSA, Hartmut. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press, 2020.

- ROSA, Hartmut; HENNING, Christoph; BUENO, Arthur. Introduction. In: ROSA, Hartmut; HENNING, Christoph; BUENO, Arthur (eds). *Critical Theory and New Materialisms*. Abingdon: Routledge, 2021, s. 1-16.
- RUSHKOFF, Douglas. *Present Shock: When Everything Happens Now*. New York: Current, 2013.
- SAND, Inger-Johanne. The Interaction of Society, Politics and Law: The Legal and Communicative Theories of Habermas, Luhmann and Teubner. *Scandinavian Studies in Law*. 2008, Vol. 53, s. 45-75.
- SASSEN, Saskia. Digital Cultures of Use and Their Infrastructures. In: WAJCMAN, Judy; DODD, Nigel (eds). *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 72-85.
- SEKERÁK, Marián. *Modely a teorie demokracie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2021.
- SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*. London: Penguin Books, 2002.
- SENNETT, Richard. *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- SCHAFFNER, Anna Katarina. Pre-Modern Exhaustion: On Melancholia and Acedia. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 27-50.
- SCHEUERMAN, William E. The Economic State of Emergency. *Cardozo Law Review*. 1999, Vol. 21, No. 5-6, s. 1869-1894.
- SCHEUERMAN, William E. *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- SCHEUERMAN, William E. Citizenship and Speed. In: ROSA, Hartmut; SCHEUERMAN, William E. (eds). *High-Speed Society: Social Acceleration, Power, and Modernity*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2009, s. 287-306.

- SCHOENBERGER, Erica. From Fordism to Flexible Accumulation: Technology, Competitive Strategies and International Location. *Environment and Planning D: Society and Space*. 1988, Vol. 6, s. 245-262.
- SIMMEL, Georg. Fashion. *American Journal of Sociology*. 1957, Vol. 62, No. 6, s. 541-558.
- SIMMEL, Georg. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 1997.
- SLOVÁČEK, Petr. *Odvracená strana evropského politického myšlení – Carl Schmitt*. Opava: Slezská univerzita v Opavě, Fakulta veřejných politik, 2016.
- SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Vynalézání budoucnosti: Postkapitalismus a svět bez práce*. Praha: Masarykova demokratická akademie, 2020.
- STÖCKELOVÁ, Tereza; VOSTAL, Filip. Texty bez čtenářů aneb Horečná nehybnost vědy. *Host*. 2015, roč. 31, č. 6, s. 26-31. Dostupné na: https://casopishost.cz/files/magazines/298/host_2015_06.pdf (přístup 5. 1. 2021).
- ŠKABRAHA, Martin Dokupil. Doslov: Demokracie těch druhých. In: AGHA, Petr; GÉRYK, Jan (eds). *Otisky sametové revoluce: Kde přebývá devětaosmdesátý*. Praha: Karolinum, 2021, s. 160-172.
- ŠKOP, Martin. *Právo v postmoderní situaci*. Brno: Masarykova univerzita, 2008.
- ŠKOP, Martin. *...právo, jazyk a příběh*. Praha: Auditorium, 2013.
- ŠUBRT, Jiří. *Problém času v sociologické teorii*. Praha: Karolinum, 2000.
- ŠUBRT, Jiří. Niklas Luhmann: Komplexita, evoluce, kontingence. In: ŠUBRT, Jiří a kol. *Soudobá sociologie I. (Teoretické koncepce a jejich autoři)*. Praha: Karolinum, 2007, s. 68-119.
- ŠUMEC, Ladislav; POSTRÁNECKÁ, Barbora. Když místo ve světě žijeme víc v naší hlavě. Rozhovor s expertem na mindfulness [rozhovor]. *Heroine*. 12. 11. 2020. Dostupné na: <https://www.heroine.cz/psychologie/3491-kdyz-misto-ve-svete-zijeme-vic-v-nasi-hlave-rozhovor-s-expertem-na-mindfulness> (přístup 20. 5. 2022).
- TARIS, Toon W.; VAN BEEK, Ilona; SCHAUFELI, Wilmar B. The Motivational Make-Up of Workaholism and Work Engagement: A Longitudinal Study on Need Satisfaction,

Motivation, and Heavy Work Investment. *Frontiers in Psychology*. 2020, Vol. 11, s. 1-17.

TEUBNER, Gunther. Substantive and Reflexive Elements in Modern Law. *Law & Society Review*. 1983, Vol. 17, No. 2, s. 239-286.

TEUBNER, Gunther. The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism. *Cardozo Law Review*. 1991, Vol. 13, No. 5, s. 1443-1462.

TEUBNER, Gunther. Global Private Regimes: Neo-Spontaneous Law and Dual Constitution of Autonomous Sectors in World Society? In: LADEUR, Karl-Heinz (ed.). *Public Governance in the Age of Globalization*. London: Routledge, 2004, s. 71-87.

TEUBNER, Gunther. *Constitutional Fragments: Societal Constitutionalism and Globalization*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TEUBNER, Gunther. Global Bukowina: Legal Pluralism in the World Society. In: TEUBNER, Gunther; GÖBEL, Diana (ed.). *Critical Theory and Legal Autopoiesis: The Case for Societal Constitutionalism*. Manchester: Manchester University Press, 2019, s. 213-236.

The Century of the Self. Part 2. The Engineering of Consent [dokumentární film]. Scénář a režie Adam CURTIS. Velká Británie, 2002. Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=fEsPOt8MG7E> (přístup 22. 1. 2021).

The Institute for Precarious Consciousness. Anxiety, Affective Struggle, and Precarity Consciousness-Raising. *Interface: A Journal for and about Social Movements*. 2014, Vol. 6, No. 2, s. 271-300.

The Pervert's Guide to Ideology [film]. Režie Sophie FIENNES. Velká Británie / Irsko, 2012.

The Triple Revolution. In: FROMM, Erich (ed.). *Socialist Humanism: An International Symposium*. Garden City: Doubleday, 1965, s. 403-420.

THOMPSON, E. P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past & Present*. 1967, No. 38, s. 56-97.

THOREAU, Henry David. *Walden aneb Život v lesích*. Praha: Odeon, 1991.

THORNHILL, Chris. Public Law and the Emergence of the Political. In: MAC AMHLAIGH, Cormac; MICHELON, Claudio; WALKER, Neil (eds). *After Public Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 25-55.

TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004.

TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992.

TORRENT, Jordi. Anxiety in Our Times. *EuropeNow*. 2. 7. 2018. Dostupné na: <https://www.europenowjournal.org/2018/07/01/anxiety-in-our-times/> (přístup 30. 1. 2021).

TWENGE, Jean M. *Generation Me: Why Today's Young Americans Are More Confident, Assertive, Entitled – and More Miserable Than Ever Before*. 2nd ed. New York: Atria Books, 2014 (e-book).

TWENGE, Jean M. Have Smartphones Destroyed a Generation? *The Atlantic*. September 2017. Dostupné na: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/09/has-the-smartphone-destroyed-a-generation/534198/> (přístup 6. 1. 2021).

TWENGE, Jean M. Why Increases in Adolescent Depression May Be Linked to the Technological Environment. *Current Opinion in Psychology*. 2020, Vol. 32, s. 89-94.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*. New York: The Free Press, 1977.

URRY, John. The 'System' of Automobility. *Theory, Culture & Society*. 2004, Vol. 21, No. 4-5, s. 25-39.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

VAN KLINK, Bart. Law at the Right Time: A Plea for Slow Law in Hasty Times. In: CORRIAS, Luigi; FRANCO, Lyana (eds). *Temporal Boundaries of Law and Politics: Time Out of Joint*. Abingdon: Routledge, 2018, s. 33-52.

VESELÝ, Karel; HROCH, Miloš. *Všechny kočky jsou šedé. Hudba úzkosti*. Praha: Paseka, 2020.

VIRILIO, Paul. *Polar Inertia*. London: Sage, 2000.

- VOLEK, Jaromír. Walter Benjamin a nová média. *Communication Today*. 2012, Vol. 3, No. 2, s. 7-23.
- VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford: Hart Publishing, 2015.
- VOSTAL, Filip. Speed Kills, Speed Thrills: Constraining and Enabling Accelerations in Academic Work-Life. *Globalisation, Societies and Education*. 2015, Vol. 13, No. 3, s. 295-314.
- VOSTAL, Filip. *Accelerating Academia: The Changing Structure of Academic Time*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016.
- VOSTAL, Filip. Rychlostí světla: Vysokofrekvenční obchodování jako symptom sociální akcelerace času. In: DVOŘÁK, Tomáš a kol. *Temporalita (nových) médií*. Praha: NAMU, 2016, s. 205-242.
- VOSTAL, Filip. Slowing Down Modernity: A Critique. *Time & Society*. 2019, Vol. 28, No. 3, s. 1039-1060.
- VOSTAL, Filip; GÉRYK, Jan. Chceme vlastně zpomalit? Sociolog Filip Vostal o našich čím dál rychlejších životech [rozhovor]. *Právo (Salon)*. 6. 8. 2020. Dostupné na: <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/chceme-vlastne-zpomalit-sociolog-filip-vostal-o-nasich-cim-dal-rychlejsich-zivotech-40332877> (přístup 31. 5. 2021).
- WAJCMAN, Judy. *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- WEBER, Max; HAVELKA, Miloš (ed.). *Metodologie, sociologie a politika*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2009.
- WILDE, Oscar. *Obraz Doriana Graye*. Praha: Odeon, 2018.
- WILKINSON, Iain. Social Agony and Agonising Social Constructions. In: NECKEL, Sighard; SCHAFFNER, Anna Katharina; WAGNER, Greta (eds). *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2017, s. 259-281.

WILLIAMS, Alex. Prozac Nation Is Now the United States of Xanax. *The New York Times*. 10. 6. 2017. Dostupné na: <https://www.nytimes.com/2017/06/10/style/anxiety-is-the-new-depression-xanax.html> (přístup 6. 1. 2021).

WINNER, Langdon. Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*. 1980, Vol. 109, No. 1, s. 121-136.

WONG, Bonnie. Social Media's Depression Jokes Normalize Mental Illness. *StudyBreaks.com*. 17. 2. 2018. Dostupné na: <https://studybreaks.com/thoughts/depression-jokes/> (přístup 3. 5. 2022).

ZIJDERVELD, Anton C. *The Institutional Imperative: The Interface of Institutions and Networks*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška, aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publishers, 2011.

Online zdroje

ANDERS, Martin; TRACHTOVÁ, Zdeňka; BOČEK, Jan. Spotřeba psychofarmak se za 25 let zvedla šestinásobně. „V pořádku, jen pozor na starší generaci léků,“ říká psychiatr. *iRozhlas*. 8. 11. 2018. Dostupné na: https://www.irozhlas.cz/zivotni-styl/zdravi/psychiatr-uzkost-deprese-antidepresiva-spotreba-leciv-martin-anders_1811080630_jab (přístup 6. 1. 2021).

BUCHHOLZ, Katharina. Where Trade Union Membership Weakened the Most. *Statista*. 8. 5. 2019. Dostupné na: <https://www.statista.com/chart/17916/biggest-losses-in-trade-union-membership-oecd/> (přístup 4. 2. 2021).

COVID-19 Pandemic Triggers 25% Increase in Prevalence of Anxiety and Depression Worldwide. *World Health Organization*. 2. 3. 2022. Dostupné na: <https://www.who.int/news/item/02-03-2022-covid-19-pandemic-triggers-25-increase-in-prevalence-of-anxiety-and-depression-worldwide> (přístup 2. 5. 2022).

EGGERSTEN, Chris. Bob Dylan Sued for Alleged Sexual Abuse of Minor in 1965. *The Hollywood Reporter*. 16. 8. 2021. Dostupné na: <https://www.hollywoodreporter.com/news/music-news/bob-dylan-sued-alleged-sexual-abuse-1234998481/> (přístup 28. 8. 2021).

‘Go Home. We Love You’: Trump to Protesters. *YouTube*. 6. 1. 2021. Dostupné na: <https://www.youtube.com/watch?v=2AeI6Mv0ALg> (přístup 25. 1. 2021).

Indikátory psychiatrické péče. *Národní portál psychiatrické péče*. Dostupné na: <https://psychiatrie.uzis.cz/cs/psychiatrie-v-datech/psychiatricka-pece-v-cr/indikatory/> (přístup 6. 1. 2021).

MATEI, Adrienne. Portugal Banned Bosses from Texting Employees after Work. Could It Happen in the US? *The Guardian*. 15. 11. 2021. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/nov/15/portugal-boss-texts-work-us-employment> (přístup 16. 5. 2022).

Mental Illness. *National Institute of Mental Health*. Dostupné na: <https://www.nimh.nih.gov/health/statistics/mental-illness.shtml> (přístup 6. 1. 2021).

Rozhovor se zpěvačkou Billie Eilish, která ovládla letošní Grammy. *ČT24*. 27. 1. 2020. Dostupné na: <https://ct24.ceskatelevize.cz/2902751-billie-eilish-jeden-z-problemu-dnesnich-teenageru-je-jak-se-na-ne-diva-starsi-generace> (přístup 5. 2. 2021).

Právní předpisy

Usnesení č. 2/1993 Sb. předsednictva České národní rady o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součástí ústavního pořádku České republiky.

Ústavní zákon č. 100/1960 Sb.: Ústava Československé socialistické republiky.

Zákon č. 99/1963 Sb.: občanský soudní řád.

Zákon č. 89/2012 Sb.: občanský zákoník.

Jiné legislativní dokumenty

Usnesení Evropského parlamentu ze dne 21. ledna 2021 obsahující doporučení Komise k právu odpojit se (2019/2181(INL)). *Evropský parlament*. 21. 1. 2021. Dostupné na: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0021_CS.html (přístup 27. 5. 2021).

Judikatura

Nález Ústavního soudu ze dne 13. 6. 2017 sp. zn. Pl. ÚS 34/15.

Právo, pokrok a časový rozměr politiky

Abstrakt

Předkládaná práce je mezioborovým příspěvkem ke zkoumání temporality pozdní modernity. V tradici kritické teorie přichází s funkční i normativní kritikou současné společnosti, již rámuje termínem „společnost úzkosti“. Jejím zhmotněním je v návaznosti na Hartmuta Rosu zkušenost „zběsilé strnulosti“, v níž „*nic nezůstává stejné, ale zároveň se nic zásadně nemění*“. Zkoumání začínáme u statistik zvyšující se prevalence psychiatrických pacientů s úzkostmi a depresemi a u kritiky „privatizace stresu“, která duševní poruchy vytrhává z jejich celospolečenského kontextu. Proto se práce následně zaměří na systémové příčiny proměn duševního zdraví obyvatelstva. Jako specifikum současné společnosti vedoucí právě k úzkostem označíme to, že zdroje duševního strádání jsou čím dál více abstraktní. Nacházíme se totiž v postdisciplinární společnosti, která nestojí na dualitě zakázaného a dovoleného, ale na dualitě možné a nemožného, a v níž se subjekty stále více kontrolují v souladu s požadavky systému samy, takže nátlak a svoboda splývají.

Oblastí, z níž však sociální patologie současnosti vychází především, je oblast časových struktur a vztahů ve společnosti. V digitálním světě okamžité komunikace a přenosu dat již přecházíme z hodinového času k času „reálnému“, takže čas nevnímáme jako plynutí, ale jako střídání okamžiků. Časové tlaky vytváří též kapitalismus fungující na principu „dynamické stabilizace“, což znamená, že ze své systémové podstaty vyžaduje neustálý růst. Práce proto představuje individuální a kolektivní způsoby, jak čelit těmto časovým tlakům, včetně tzv. „časových práv“, jako jsou právo na odpočinek nebo „právo se odpojit“ od komunikačních nástrojů po pracovní době. Konstatujeme však, že bude třeba nalézt též způsoby, jak čelit společenskému zrychlení v oblasti spotřeby, kdy čím dál rychlejší spotřebitelnost věcí zbavuje svět prostorové stability a kdy pomíjívá temporalita módy zasahuje do více oblastí našeho života než dříve. Dominantní časovostí společnosti vedené „kulturou okamžitosti“ se stává přítomnost. Společnost tak ztrácí osnovu propojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti, a tedy narativitu. Místo „narativně vystavěných příběhů“ převládají „aditivně navršené informace“. Bez narativity čili bez potřebného převyprávění světa do příběhů však svět přestává dávat smysl.

Narativní formou jsou také právní normy, neboť jsou výsledkem minulého rozhodnutí, avšak působí do budoucna, a zároveň platí kontinuálně, takže vyplňují čas mezi

„událostmi“. Práce se nicméně zaměřuje na to, že i temporalita práva se mění, přičemž měřítkem této proměny je nám rozšiřující či zužující se mezera mezi normativitou a fakticitou, tedy mezi „právem a řádem světa“. Tato mezera byla v předmoderních společnostech založených na obyčejovém právu uzavřena. Právo se nesnažilo normovat společnost podle jejího budoucího ideálu, ale sledovalo společenskou fakticitu založenou na tradici. Naopak moderní společnosti s pokrokovým dějinným vědomím a primátem zákonodárství jsou typické existencí mezery mezi právem a řádem světa. V analýze naší současnosti však ukážeme, že s rostoucí funkční diferenciací si jednotlivé společenské subsystémy osvojují vlastní temporalitu a například akcelerovaná ekonomika „předbíhá“ politiku. Ekonomika se začíná regulovat sama, politika ztrácí svou roli společenského synchronizátoru. Právo se pak zvláště v nadnárodním prostoru odpojuje od svého typicky moderního spojení s politikou a mezera mezi právem a řádem světa se nyní – v současnosti nikoli kvůli společenské rigiditě, ale naopak kvůli přílišnému zrychlení – opět uzavírá.

V návaznosti na tyto úvahy práce zdůrazní úlohu politiky a silného veřejného prostoru jako nástrojů pro integraci a synchronizaci společnosti. Politiku totiž představíme jako prostor, kde se střetávají různé systémové jazyky, a proto se v ní musí hovořit „běžnou řečí“, aby se vytvořil „univerzální horizont porozumění“. S oslabováním politiky a veřejného prostoru se oblast „běžné řeči“ zmenšuje a „žitý prostor“ ustupuje „systémům“ a jejich „infrastrukturám“. Identifikujeme tedy několik rizik, kterým veřejný prostor v současné době čelí: privatismus coby ideologii uzavírání se do vlastních světů; technologické zrychlení, v jehož důsledku tolik nevnímáme naše materiální okolí; desynchronizaci časových rytmů ve společnosti, což ztěžuje koordinaci mezi lidmi; a psychologizaci, jež stírá důležitou hranici mezi soukromým a veřejným. Práce se tak vyslovuje pro oživení některých konceptů klasické modernity, například představy společnosti jako samostatné entity, jež není redukována na pouhé subsystémy, a také časovosti budoucnosti, jež by mohla společnost alespoň do určité míry vymanit z „krizového managementu“ neustálých reakcí na „příliš přítomné“ problémy.

Klíčová slova

pozdní modernita; společenské zrychlení; subsystémy společnosti

Law, Progress, and the Temporality of Politics

Abstract

The present work is an interdisciplinary contribution to the study of late-modern temporality. Following the tradition of critical theory, it comes up with both functional and normative critique of contemporary society, which it frames with the term “anxiety society”. The materialization of “anxiety society” is the experience of what Hartmut Rosa calls “frenetic standstill” in which “*nothing remains the same, but nothing essentially changes*”. We begin our analysis with the statistics of the increasing prevalence of psychiatric patients with anxiety and depression and the related critique of how the “privatisation of stress” ignores the societal context of mental disorders. Next, the thesis will focus on the systemic causes of mental health changes in the population. We will identify the fact that the sources of mental distress are increasingly abstract as the anxiety-creating specificity of contemporary society. We live in a post-disciplinary society that is not based on the dichotomy of forbidden/allowed, but on the division of the possible and the impossible, and in which subjects increasingly control themselves in accordance with the demands of the system, so that coercion and freedom merge.

However, the social pathology of the present emerges primarily from the area of temporal structures and relations of time. For example, in the digital world of instantaneous communication and data transmission, we are already moving from the “clock-time” logic to the “real-time” logic, so that we do not perceive time as passing, but as an alternation of moments. Time pressures are also created by capitalism operating on the principle of “dynamic stabilization”, which means that it systemically requires growth to reproduce its structures. Our thesis therefore introduces some individual and collective ways of countering these time pressures, including so-called “temporal rights” such as the right to rest or the “right to disconnect” from communication tools after working hours. We note, however, that ways will also have to be found to counteract the acceleration of consumption, since the increasingly rapid consumability of things is depriving the world of spatial stability and since the ephemeral temporality of fashion has an influence over more areas of our lives than ever before. The dominant temporality of a society driven by a “culture of immediacy” is the present. Society thus loses its plot as the connection between past, present and future, and thus its narrativity. Instead of “narratively

constructed stories”, “additively amassed information” prevails. But without narrativity, i.e. without the necessary retelling of our world into stories, the world loses its meaning.

Legal norms also have a narrative form, since they result from a past decision, but exert influence upon the future. At the same time, their validity is continuous, so that they fill the time between “events”. Nevertheless, the thesis also focuses on the fact that the temporality of law changes over time. In our view, the measure of this change is the widening or narrowing of the gap between normativity and facticity, that is, between “law and the order of the world”. In pre-modern societies based on customary law, this gap was closed. Law did not seek to shape society according to its future ideal, but followed a social facticity based on tradition. In contrast, modern societies with their progressive historical consciousness and the primacy of legislation are characterized by the existence of a gap between law and the order of the world. However, in our analysis of the present, we will show that with increasing functional differentiation social subsystems adopt their own temporalities and, for example, accelerated subsystems such as economy “overtake” politics. The economy begins to regulate itself, politics loses its role as a social synchronizer. Law, especially in the supranational space, is then disconnected from its typically modern linkage with politics, and the gap between law and the order of the world is now closing again – nowadays not because of social rigidity, but rather because of too much acceleration.

Building on these reflections, the thesis will highlight the function of politics and a strong public space as tools for the integration and synchronisation of society. We will present politics as a space where different systemic languages encounter, and therefore as a space where “ordinary language” should be used in order to create a “universal horizon of understanding”. As politics and public space weaken, the space of “ordinary language” shrinks and “lived space” gives way to “systems” and their “infrastructures”. Thus, we identify several risks that public space is currently facing: privatism as an ideology of closing ourselves in our private worlds; technological acceleration, which makes us less aware of our material surroundings; the desynchronization of temporal rhythms in society, which makes coordination between people more difficult; and psychologization, which blurs the important boundary between the private and the public. The thesis thus argues for a revival of some concepts of classical modernity, such as the idea of society as an entity in itself that is not reduced to mere subsystems, and the future-oriented

temporality, which could at least to some extent free society from the “crisis management” of ceaseless reactions to our “too-present” problems.

Keywords

late modernity; social acceleration; subsystems of society