

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

ANALÝZA SOUČASNÉHO ŽIVOTNÍHO STYLU
PODLE GILLESE LIPOVETSKÉHO A MICHELA MAFFESOLIHO:
KOMPARACE A KONFRONTACE
VYBRANÝCH TÉMAT, PROBLÉMŮ A KONTROVERZÍ

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban, Ph.D.

Autor práce: Bc. Jan Volek

Studijní obor: Filosofie (prezenční)

Ročník: třetí

2014

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích 26. 3. 2014

.....

Děkuji vedoucímu diplomové práce PhDr. Vítu Erbanovi, Ph.D. za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

OBSAH

ÚVOD	5
1 VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ	7
1.1 POSTMODERNA	7
1.2 ŽIVOTNÍ STYL	12
1.3 HODNOTY	14
2 KONCEPCE GILLESE LIPOVETSKÉHO	17
2.1 LIPOVETSKÉHO POSTMODERNA	17
2.1.1 PERSONALIZACE	19
2.1.2 NARCISMUS	20
2.1.3 SVÁDĚNÍ	22
2.1.4 PSYCHOLOGIZACE	23
2.1.5 HÉDONISMUS	27
2.1.6 KONZUM	29
2.1.7 KULT TĚLA	32
2.2 HYPERMODERNA?	35
2.2.1 ATMOSFÉRA HYPERMODERNY	36
2.2.2 HYPERKONZUM	38
2.2.3 HYPERNARCIS A JEHO ŽIVOTNÍ STYL	39
3 KONCEPCE MICHELA MAFFESOLIHO	44
3.1 MAFFESOLIHO POSTMODERNA	44
3.1.1 DIONÝSTVÍ	46
3.1.2 ORGIASMUS	48
3.1.3 TRIBALISMUS	50
3.1.4 ESKAPIZMUS	53
3.1.5 NOMÁDSTVÍ	54
3.1.6 PLURALITA OSOBY	58
3.1.7 IMAGINACE A KAŽDODENNOST	60
4 KOMPARACE KONCEPCÍ V KLÍČOVÝCH BODECH	63
4.1 NARCIS vs. NOMÁD	63
4.2 INDIVIDUALISMUS vs. TRIBALISMUS	65
4.3 APOLLÓN vs. DIONÝSOS	69
4.4 DVOJÍ HÉDONISMUS	73
4.5 DVOJÍ ETIKA	75
4.6 HYPERMODERNA vs. POSTMODERNA	79
ZÁVĚR	83
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	85
ABSTRAKT	88
ABSTRACT	89

ÚVOD

Na úvod této práce je potřeba vytyčit její povahu, smysl a cíle. Jejím tématem je období postmoderny, přesněji, hodnoty a životní styl v jejím rámci. V určitém ohledu lze již v současné době, jak uvidíme, pojednávat o tzv. „hypermoderně“. Ať tak či onak, je potřeba zdůraznit, že předmětem bádání je výhradně oblast západní kultury. Povaha práce by měla být z části filosofická a z části sociologická. Sociologická proto, že v takto vymezeném tématu je potřeba soustředit se na empiricky vykazatelná data, která souvisí se dvěma zásadními pojmy hodnot a životního stylu. Filosofická pak z toho důvodu, že se na základě sociologických poznatků budeme pokoušet o kritické vysledování obecnějších principů a souvislostí.

Zabýváme-li se otázkami spojenými s hodnotami a životním stylem současné epochy, je potřeba se rozhlédnout kolem sebe a položit si otázku primární. Je potřeba o těchto tématech vůbec psát? Co se hodnot týče, odpověď zní „ano“, neboť se domníváme, že tento pojem je natolik problematický, že ačkoli jej v běžném životě tu a tam používáme, často si ani neuvědomujeme jeho hloubku a složitost. V otázkách životního stylu je nutné hned zpočátku upozornit, že zde nepůjde o úzce vymezený pojem životního stylu, například v ohledu zdraví a kondice jednotlivce, tak jako se dnes často v různých, například popularizačně-motivujících článkách objevuje, ale bude tu o tomto pojmu pojednáno v nejobecnější úrovni a samozřejmě na základě odborné společensko-vědecké literatury. Třetím stavebním kamenem této práce je pak pojem „postmoderna“. Zprvu se pokusíme uchopit pojem postmoderny obecně, abychom měli představu, co vše v sobě může zahrnovat a až v kapitolách, týkajících se jednotlivých koncepcí, vykreslíme jeho konkrétnější obrysy tak, jak ho „vidí“ dva klíčoví autoři, a to Gilles Lipovetsky a Michel Maffesoli. Vzniklo a stále vzniká mnoho prací zabývajících se tématem kontrastu nebo přechodu mezi obdobím moderny a obdobím postmoderny. Jestliže se však v současnosti objevuje termín, který odkazuje k překonání postmoderny (hypermoderna), nechť je právě nahlédnutí tohoto pojmu smělým podnikem naší práce. Při analýze jednotlivých témat, týkajících se hodnot a životního stylu očima Lipovetského a Maffesoliho, zkusíme tedy vysledovat, zda-li by se v jistých ohledech a aspektech nedalo pojednávat o určité nové éře společenských dějin. Dalším cílem je vysledování dílčích témat, kde jsou pohledy Lipovetského a Maffesoliho v nejpříkřejších kontrastech. Jde tu o pohledy dvou soudobých myslitelů na současný životní styl převážně v rámci střední třídy, přičemž se práce bude opírat hlavně o primární literaturu těchto autorů. Samozřejmě bude využita i literatura sekundární, a to především v počátečních kapitolách věnujících se vymezení stěžejních pojmů. V menší míře dojde i na primární literaturu jiných autorů.

Je životní styl lidí v západní společnosti stále více individualističtější? Jaká jsou negativa a pozitiva konzumního způsobu života? Na jaké pozici se nacházíme mezi kolektivismem a individualismem? Na tyto a další otázky se tato práce bude snažit odpovědět prostřednictvím metodiky, která spočívá převážně v analýze nejen zmíněných děl obou autorů a v závěrečné komparaci obou koncepcí.

1 VYMEZENÍ ZÁKLADNÍCH POJMŮ

1.1 POSTMODERNA

Pokusme se uchopit tento pojem tak, abychom měli v celém průběhu práce představu, o jakém že období tu vlastně pojednáváme. Ačkoli je všeobecně známo, že samotný pojem „postmoderna“ není nikterak snadné definovat, přesto pro účely této práce vyvíňme snahu vymezit tento termín prozatím na obecné úrovni.

Hned zprvu je potřeba si uvědomit, že tento termín, který má inzerovat, že již nežijeme v moderně, ale v době po moderně, je skutečně velice proměnlivý a sporný.¹ V sociologii se označení „postmoderní společnost“ objevuje v souvislosti se jménem Amitaie Etzioniho, jenž začátek postmoderní doby a konec doby moderní stanovuje na rok 1945, poněvadž od tohoto data můžeme být svědky radikální proměny technologií komunikace, technologie vědění a energetické technologie. Ústředním znakem tohoto období je začínající růst účinnosti výrobní technologie, kdy se tento růst zároveň stává větší a větší hrozbou pro hodnoty, jimž měl původně sloužit. Z díla Wolfganga Welsche se nedovídáme, jaké konkrétní hodnoty má Welschem citovaný Etzioni na mysli, zmiňuje však pojem „aktivní společnost“, tj. společnost, která by byla „svým pánem“, technologie je však pro tuto ideu na jedné straně cesta, na druhé hrozba.²

Kromě slova „postmoderna“ se můžeme také setkat s termínem „postmodernismus“. Do širšího povědomí se tento výraz dostal v sedmdesátých letech, kdy se tak nejdříve označoval nový architektonický styl a poté pronikl do akademických kruhů, původně coby pojmenování teorií vykládaných na univerzitních katedrách angličtiny a filozofie. Nakonec se pojem „postmodernismus“ objevil jako označení obecnějšího kulturního jevu.³ Americký sociolog Daniel Bell zasazuje tento pojem právě do sféry kultury, kdy však zásadní pluralismus a nezrušitelná různorodost paradigmat, jsou podle něj principem celé postmoderní společnosti, protože ta je charakterizována právě mnohostí neslučitelných měřítek. Tato heterogenita podle Bella „...nespočívá jen mezi oblastmi hospodářství, kultury a politiky, nýbrž proniká i do jednotlivých subjektů: Každý z nás má rozmanité sklony a identity a sleduje zcela rozdílné zájmy a hodnoty, konflikty mezi nimi jsou nevyhnutelné a smíření je nemožné. Proto je postmoderní společnost nezrušitelně plurální.“⁴

¹ Viz WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 19.

² Viz tamt., s. 35.

³ Viz GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 12.

⁴ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 38.

Ve filosofickém kontextu je označení „postmoderna“, „postmodernismus“ spojováno zejména s Jean-Francois Lyotardem, který uvažuje převážně v souvislosti s věděním a poznáním. V krajně zjednodušené podobě definuje postmodernu jako „*nedůvěřivost vůči metapříběhům*“.⁵ Metanarativní příběhy jsou charakteristické pro moderní myšlení. Zahrnují „...*postupnou emancipaci rozumu a svobody, postupnou nebo katastrofickou emancipaci práce (která je v kapitalismu zdrojem zcizované hodnoty, obohacení celého lidstva pokrokem kapitalistické vědotechniky...)*“.⁶ Podle Lyotarda znamená postmoderní stav nejen konec hlavního příběhu, ale zároveň konec vědy. Moderní věda se snažila vypudit z poznání „předvědecké“ představy, mýty a příběhy, jejichž pomocí primitivní národy mluví o světě. Postmodernismus znamená konec této snahy, neboť optikou postmodernismu věda svého cíle vypuzení mýtu z oblasti poznání dosáhnout nemůže, protože aby mohla ukázat legitimitu svého počínání, musí se právě zaměřit na samotné úsilí, které se snaží podkopat – na příběh.⁷ Z hlediska postmoderny nelze společnost pojmout jakýmsi jednotným univerzálním „velkým vyprávěním“, naopak tu panuje možnost otevřenosti, mnohosti příběhů, kterými o ní lze vyprávět.⁸

Bell ve svém díle *Kulturní rozpory kapitalismu* uvádí, že postmodernismus lze také vnímat jako soubor volně spojených doktrín rozcházejících se do dvou směrů, z nichž jeden označuje jako filosofický. Filosofický směr Bell popisuje prostřednictvím postoje Michela Foucaulta, který nahlíží na člověka jako na „*pomíjivou historickou inkarnaci, pouhou „stopu v písku“, kterou smyjí vlny. Zavšivené, rozpadající se lidské citadely zvané „duše“ a „bytost“ budou dekonstruovány. Nejde již pouze o úpadek Západu, ale o zánik celé civilizace.*“⁹ Bell dodává, že Foucaultova úvaha a další takové podobné úvahy jsou spíše „*módní hrou se slovy*“, která se pokouší dovést myšlenku v její logice *ad absurdum* a která se, podobně jako *agresivní hravost dada či surrealismu, do dějin kultury zřejmě zapíše jen jako jakási poznámka pod čarou.*“¹⁰ Ponechme bez komentáře Bellovo vnímání Foucaultova vyjadřování a spíše se zaměříme na zmíněný termín „dekonstrukce“¹¹. S tímto pojmem je spjato hlavně jméno další významné osobnosti na poli postmoderní filosofie, a to jméno Jacquese Derridy, pro nějž

⁵ GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 53.

⁶ LYOTARD, J.F. *O postmodernismu*, s. 29.

⁷ Viz GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 53.

⁸ Viz KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 74.

⁹ BELL, D. *Kulturní rozpory kapitalismu*, s. 72.

¹⁰ Tamt., s. 73.

¹¹ Grenz, S. *Úvod do postmodernismu* s. 144.: „*Dekonstrukce je obtížně definovatelný výraz. Ve skutečnosti se definici vzpírá, už jen z toho důvodu, že Derrida chytře rozestavěl podél cesty překážky. Začíná tvrzením, že dekonstrukce není metoda, technika, styl literární kritiky ani proces textového výkladu. Upozorňuje nás, abychom vlastní činnost dekonstruktivního čtení nenahrazovali popisem či pojmovým chápáním této činnosti.*“

se dekonstrukce může uplatnit na filosofii samotnou. Dekonstruovat filosofii pak podle Derridy znamená: „co možná nejvěrněji a zevnitř myslet strukturovanou genealogii jejích pojmů a současně jakoby z jistého vnějšku, který filosofie sama nemůže ani vymezit ani pojmenovat, zjišťovat, co tyto dějiny skryly či zapověděly tím, že se jako dějiny ustavily právě tímto potlačením, na kterém byly nějak interesovány.“¹² Nezabředněme zbytečně v těchto souvislostech, neboť v opačném případě bychom se odchylovali od našeho záměru. Zmínili jsme tři filosofy v rámci postmoderny proto, abychom si povšimnuli prvků v jejich vyjádřeních, které jsou tolik charakteristické pro postmodernu samotnou. Lyotard pojednává o konci hlavního příběhu, Foucault o pomíjivosti, rozpadání se, Derrida o dekonstrukci. Už jen z těchto výrazů je cítit rozdíl a vymezení se oproti moderně na poli filosofie. Vymezení se proti jednotě, nesmrtelnosti, celku a univerzálnosti. Po filosofickém exkurzu se vraťme zpět k sociologickému pohledu Bellovu a k tomu, v čem vidí hlavní význam postmodernismu: „*Druhý směr představuje psychologický hrot útoku na hodnoty a motivační vzorce běžného chování ve jménu osvobození, erotismu, volnosti pudu a podobně. V něm spočívá hlavní význam postmodernismu a z něj vyplývá nová bezprostřední krize středostavovských hodnot.*“¹³ O tématech erotismu, volnosti pudu a psychologizaci pojednávají Lipovetsky i Maffesoli. Jak bude v pozdějším průběhu práce patrné, Bellovu názoru, který dává tyto pojmy do souvislosti s krizí, se blíží spíše Lipovetsky. Ale prozatím nepředbíhejme...

K tématu komplikovanosti termínu postmoderny se vyjadřuje také český sociolog Miloš Petrušek: „*Jen málo informovaný čtenář si není vědom toho, jak vágní, sporný a kontroverzní je pojem „postmodernismus“, „postmoderna“ a „postmodernita“: významově se pohybuje od svých estetických prakořenů (kde kdysi vznikl) až po „politiku postmoderny“, kde samozřejmě naráží nejvíc – v neposlední řadě pro svou jazykovou extravaganci a pro zastávání stanovisek spíše neobvyklých než běžných: postmodernismus je svým způsobem programem provokace a provokativním programem, čímž se přirozeně dotýká tématu životního stylu přímo a nezprostředkovaně.*“¹⁴ Při hledání obsahu výrazu „postmoderna“ si sice můžeme také pomoci „zhuštěnými“ definicemi z filosofických nebo sociologických slovníků¹⁵, nicméně stále se nevyhneme určité roztržitélosti nebo naopak přílišnému zobecnění, rozmanitosti,

¹² BENYOVSKY, L. *Filosofická propedeutika*, s. 526.

¹³ BELL, D. *Kulturní rozpory kapitalismu*, s. 72.

¹⁴ PETRUSEK, M. *Moje texty z poslední doby*. [online]

¹⁵ BLECHA, I. *Filosofický slovník*, s. 322.: „(z lat. post, po, modernus, nový nedávný) se prosadil při pokusech o označení a současně vystižení široké sociokulturní změny, jejíž znaky začaly být ve zvýšené míře reflektovány v 2. polovině dvacátého století. Jeho zrod lze hledat v prohlubujícím se vědomí kulturní a specificky evropské civilizační krize, ve snaze diagnostikovat její příčiny, souhrnně pojmenovat skutečnosti, utvářející ráz myšlení, forem vědění a životních způsobů ovlivněných právě poznatkem změny a zkratkou vyjádřit vztah k moderně jako kolébce patologických rysů současnosti.“

chceme-li neuchopitelnosti. Zkrátka, nahlédnout současný stav společnosti z hlediska hodnot a životního stylu, skýtá mnohá úskalí především v tom, že se naše práce může zvrtnout do neucelené změní výpovědí, kusých tezí bez souvislostí a zmatečných analýz. Toto samotné úskalí je ovšem přímo spjato se samotnou současnou dobou. Jak už je a níže bude patrné z definic „ne-definic“ Petruska, samotná postmoderna (ať už je to jen teoretický konstrukt nebo ne) prostě taková je. Je sama ze své podstaty chaotická, roztříštěná, neuchopitelná. Jak definovat a přesně analyzovat něco, co je samo o sobě neuchopitelné? A také, jsme ještě vůbec v období, které se dá označit tímto výrazem, nebo už jsme v nějaké další éře? K tomuto tématu se samozřejmě ještě dostaneme. Současní sociologové, kteří se snaží nějakým způsobem analyzovat pozdní dobu, čelí v podstatě podobným výše zmíněným úskalím. Vypořádávají se s nimi často tak, že si „vyberou“ určitý rys společnosti a na tom postaví svou analýzu. Například usoudí-li, že se v dnešní době projevuje alibismus, nazvou pak společnost „alibistickou“, a věnují se převážně tomuto tématu. Petrusek nashromáždil ve své publikaci *Společnosti dnešní doby* desítky těchto „diagnóz dob“. Ale jaká je tedy pak postmoderní doba? Má pravdu ten či onen sociolog nebo je pravda někde „mezi“, čili v jakémsi průsečíku všech těchto diagnóz? Pokud tomu tak je, nezbyvá než (opět) uznat jako dominantní pojem v těchto souvislostech „chaos“: *„Jistě, nic takového jako postmoderní společnost není, sami postmodernisté se tomuto sousloví vyhýbají a nanejvýš se omezují na konstatování, že je nutno rozlišovat mezi postmodernismem jako souborem uměleckých praktik a „převratem v estetickém vnímání světa“ a postmodernou (či postmodernitou) jako novým, specifickým stavem ducha, jako osobitou sensibilitou, která převrací a mění životní styly, obyčeje a hodnotové systémy a která tedy radikálně intervnuje do společenského života, zejména na jeho každodenní úrovni, a která věnuje mimořádnou pozornost tomu, jakými praktikami se ustavuje (případně destabilizuje) „řád“, jenž je postupně střídán nepostřehnutelným, ale působivým „chaosem“.*¹⁶

Hledání nějaké jistoty, pravdy, je v těchto souvislostech vážně obtížné. Jdou tedy vůbec slova „postmoderna“ a „pravda“ dohromady? Námi provedené vymezení postmoderny se vskutku nezdá být příliš optimistické. Jak se asi mohou cítit lidé žijící v této epoše a zároveň si uvědomovat (nejen) všechny zmíněné aspekty?¹⁷ Na tyto otázky se snaží hledat odpovědi Zdeněk Neubauer, který se za postmodernu *přimlouvá*. Pokud tu chybí přesah k něčemu vyššímu a uvědomění si vlastního bytí coby součásti *kosmogonického příběhu*¹⁸, pokud se věda

¹⁶ PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, s. 289.

¹⁷ Vyrovnávají se s tím tak, že se stále více „individualizují“ a nebo „bloudí“? Nebo obojí...?

¹⁸ NEUBAUER, Z. *Přimlůvce postmoderny*, s. 27.: „Rozpor mezi pravdami vědeckého světa a žitou zkušeností je dnes pocíťován stejně intenzivně a bolestně, jako tomu muselo být na sklonku starověku či středověku – kdy se lidé také přestali cítit součástí téhož kosmogonického příběhu“.

stala víceméně náboženstvím, ale po vystřízlivění si uvědomila, že se se svým původně definitivy skutečnosti hledajícím heslem „pokrokové je lepší“, ocitla v krizi, není pak divu, že se nám může zdát být vytracen i nárok na pravdu samotnou. To, že jsme skončili v sítích relativismu, si ale podle Neubauera v podstatě musíme přiznat. Pro postmodernu to však nemusí nutně znamenat úpadek nebo snad přechod k nihilismu, ale spíše její přednost. Jedná se o její bytostný rys, který je zároveň nástrojem, jakým se pravda ukazuje. Pravdu můžeme stále odlišovat od nepravdy, stále ji můžeme nahlížet. V rámci postmoderny se tak ale děje podle Neubauera vždy vzhledem k danému „diskurzu, teorii, metodě, způsobu tázání, paradigmatu.“¹⁹ Nemusíme klesat na mysli a pomlouvat postmodernu, pro níž je podle Neubauera symbolickým vyjádřením koláž, ale naopak v ní hledat přínos něčeho nového, a to třeba ani ne ve smyslu unilineárním „pokrokovém“, ale ve smyslu rehabilitace minulého, rehabilitace mýtů, symbolů, archetypů.²⁰ Jestliže se Lipovetského pojetí podobá v určitých rysech pojetí Bellovu, Neubauerovu náhledu je pak, jak uvidíme, blízký koncept Maffesoliho.

Shrneme-li výše uvedené poznatky, zjistíme, že se nám dostalo velice pestré a složité odpovědi na to, co vlastně postmoderna je. Nechme stranou, nakolik souvisí, nakolik jsou identické, nebo naopak nakolik se odlišují pojmy postmoderna a postmodernismus, nezkoumejme přehnaně rozdíly v přístupech k tomuto termínu ze strany sociologie a filosofie a z uvedených zdrojů se nyní pokusme vyextrahovat důležitá slova a slovní spojení. Obsahové vymezení postmoderny se tak bude možná zdát více transparentnější: změna, současnost, Evropa, krize, vztah k moderně, 2. polovina dvacátého století, umění, chaos, volnost pudu, provokace, střední třída, rozmanitost, psychologismus, životní styl, pocity, pluralita, heterogenost, technologie, diskontinuita, relativismus, kapitalismus, konec metapříběhu. Přestože je, jak už jsme zmínili, postmoderna, chceme-li pozdní doba, poněkud neuchopitelná záležitost, uznejme, že tu jisté charakteristické prvky pro toto období jsou, minimálně takové prvky, které jsou dány vymezením se oproti předešlému období.

V průběhu této práce se seznámíme s pohledy na postmodernu očima Lipovetského, jehož diagnózu společnosti pozdní doby lze zařadit převážně pod pojmy „individualismus“ a „narcismus“. Maffesoliho pozice je v tomto ohledu spjata s označeními „neotribalismus“ a „nomádství“.²¹ Pro tuto práci byli vybráni autoři, kteří se (už z těchto čtyř pojmů je to cítit) se

¹⁹ NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny*, s. 71.

²⁰ Viz NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny* s. 27-72.

²¹ Takto se to zdá být celkem přehledně rozvrženo, avšak jisté „komplikace“ způsobuje skutečnost, že Lipovetsky ve svých nejaktuálnějších dílech zavádí pojem „hypermoderna“ a usuzuje, že žijeme už v natolik odlišném období od postmoderny, že už si toto období nárokuje nové označení. Naopak podle Maffesoliho dnes do postmoderny jen vstupujeme. Prozatím tyto spletnosti odložme do kapitol věnujících se jednotlivým konceptům obou autorů.

svými koncepcemi vůči sobě nachází v určitých proti-pozicích. Tím bychom mohli mít pohled na současnou společnost z hlediska životního stylu jaksi ostřejší, čitelnější, než kdyby tomu bylo tak, že bychom se zabývali autory s podobnými koncepcemi a práce by mohla ustrnout v určité „rozmazané“ jednoznačnosti. To, že se Lipovetsky a Maffesoli v jistých ohledech proti sobě vymezují, dává podnět k hlubšímu a jaksi „panoramatičtějšímu“ zamyšlení. Zároveň předpokládáme, že tím určitým způsobem předejdeme již zmiňovanému „rozutečení se“ do jakési vágní neucelenosti, která, jak ostatně z výše uvedeného vyplývá, je tak trochu „bytostnou hrozbou“ samotného myšlení v rámci postmoderního diskurzu.

1.2 ŽIVOTNÍ STYL

Stejně tak jako jsme se na obecné úrovni snažili uchopit pojem postmoderny, pokusme se o totéž v případě tohoto sousloví. Poté, co tento výraz vymezíme, nalezneme adekvátní obecné označení životních stylů, která jsou charakteristická pro současnou společnost z hlediska Lipovetského a Maffesoliho.

Z hlediska sociologie je pojem „životní styl“ na obecné rovině veskrze snadno definovatelný. Podle české socioložky Jany Duffkové lze rozlišovat mezi životním stylem jedince a životním stylem skupiny. *„Životním stylem jednatelce je možné rozumět ve značné míře konzistentní životní způsob jednatelce, jehož jednotlivé části si navzájem odpovídají, jsou ve vzájemném vztahu, vycházejí z jednotného základu, mají společné jádro, resp. určitou jednotící linii, tj. jednotný „styl“, který se jako červená linie prolíná všemi podstatnými činnostmi, vztahy, zvyklostmi apod. nositele životního stylu.“*²² Životní styl skupiny pak podle Duffkové představuje *„...do určité míry vyabstrahované, typické společné rysy životního způsobu, resp. jeho hlavních, určujících momentů, které jsou příznačné pro převážnou většinu členů nějaké skupiny (častěji jde o větší či menší skupiny, jejichž členové se navzájem všichni neznají, ale obecně vzato mají společného něco, co je důležité pro utváření životního způsobu/stylu – např. profesní skupiny či obecněji skupiny vytvářející se v souvislosti s povoláním a přípravou na něj: životní styl lékařů, profesionálních sportovců, vysokoškolských studentů apod.).“*²³ Je zajímavé, že Duffková definuje pojem životního stylu pomocí termínu životního způsobu. Zdálo by se, že taková definice postrádá význam, nicméně i pojem „životní způsob“ lze vymezit. Důležitým rozdílem oproti termínu „životní styl“ je jeho nadřazenost, resp. větší obecnost a definuje se jako *„systém významných činností a vztahů, životních projevů a zvyklostí typických, charakteristických pro určitý subjekt (jedince či skupinu, eventuálně i společenství*

²² KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 13.

²³ Tamt.

či společnost coby konkrétní nositele životního způsobu).²⁴ Z výše uvedených definic vyplývá, že na pojmy životní styl a životní způsob lze hledět jako na synonyma. Zároveň jsme ale zmínili, že tu určitá diference panuje. Tento rozpor je možné vyřešit konstatováním, že termíny „životní způsob“ a „životní styl“ můžeme považovat za synonyma až do okamžiku, dokud nejsou vymezeny obsahy pojmů, které tato slova označují.²⁵ Jinými slovy záleží na kontextu a konkretizaci souvislostí daného autora. Řiďme se tedy v průběhu práce tímto principem a považujme oba pojmy jednoduše za synonyma. V případě, že se objeví nesnáze s výše uvedenou problematikou, prozkoumáme ji s ohledem na výše zmíněnou možnou diferenci.

Životní styl můžeme samozřejmě nahlížet z různých hledisek a prizmatem různých období. Nás přirozeně bude zajímat prizma postmodernismu. V minulé kapitole jsme podotkli, že jedny z dominantních prvků postmoderny jsou chaos a pluralita. A tak i principy spojené s životním stylem, resp. životními styly nemohou být z hlediska postmoderny nikterak uspořádané. Na toto téma Stanley Grenz podotýká, že bytostnou charakteristikou postmoderny je absence určitého středu, ohniska. Neexistence žádných sjednocujících společných měřítek, podle kterých by se lidé mohli orientovat, platí nejen například ve světě idejí, názorů, ale právě i v oblasti volby životního stylu.²⁶ A tak by se i námitka, že předmět této práce (životní styl) je v podstatě neuchopitelný, mohla zdát oprávněná, poněvadž bychom s vědomím toho, že postmoderna je něco jako oslava rozmanitosti, mohli konstatovat, že „životních stylů je dnes přeci spousta a každý může mít jiný“. Avšak v teoretické rovině na poli filosofie a sociologie se nelze vyhnout určité schematizaci, zobecnění, určitému „pohledu na věc“, kdy teoretiky opravňuje daného autora či danou skupinu autorů zařadit do určitého proudu nebo společného úhlu pohledu. A tak i v oblasti životního stylu socioložka Helena Kubátová rozděluje různé pohledy autorů do určitých skupin napříč historií, např. postpragmatismus se zástupci Rortym a Brooksem nebo postmarxismus (Marx, Weber). Naše dva klíčové autory, Lipovetského a Maffesoliho, zařazuje sice jednoduše do skupiny „postmodernismus“, a to i proto, že pro postmodernismus je třeba právě např. postmarxismus tím již zmíněným univerzálním „velkým vyprávěním“, také patrně proto, že jsou to autoři současní, ale především snad proto, že je tu pojem, který je (Lipovetského a Maffesoliho) ve svých konceptech do jisté míry spojuje, ale zároveň naopak v určitých ohledech rozděluje. Tím pojmem je hédonismus. Podle Kubátové lze totiž schéma životního stylu, které je charakteristické pro současnou společnost

²⁴ KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 13.

²⁵ Viz tamt., s. 20.

²⁶ Viz GRENZ, S. *Úvod do postmodernismu*, s. 27.

z hlediska Lipovetského, označit jako „hédonistický individualismus“. Naproti tomu u Maffesoliho nalezneme označení „hédonistické spolubytí“.²⁷

1.3 HODNOTY

Ačkoli je předmětem zájmu této práce především „životní styl“, je nezbytné zabývat se i pojmem hodnot, jenž se životním stylem do nemalé míry souvisí. Jedná se o široký termín, pro nějž existují různá vymezení na různých úrovních a z pohledů různých oborů.²⁸ Pokud se pokusíme na elementární úrovni uvažovat poněkud intuitivně etymologicky, již ze samotného slova můžeme cítit, že se tu hypoteticky bude jednat o jisté hodnocení, cenění si něčeho, což předpokládá nějakou škálu priorit a preferencí. Jde tu o něco, čemu je „hodno“ se věnovat, pečovat o to a bojovat za to. Jestliže tento termín uvažujeme už v souvislosti se samotným lidským životem, životním stylem, je pak nasnadě, že jde o jistá přesvědčení, priority, které jsou v životě jedince důležité, podstatné, jichž si nějakým způsobem váží, cenní a snad je i jaksi vyjadřuje, třeba právě prostřednictvím životního stylu.

Milton Rokeach ve své knize *Understanding human values* upozorňuje na velké množství způsobů užití slova „hodnoty“. Můžeme o nich mluvit ve smyslu zájmů, potěšení, preferencí, povinností, morálních závazků, tužeb, chtění, cílů, potřeb, averzí a přitažlivostí, apod.. Nejhlubším a zároveň jádru nejbližším pojmem je pro Rokeache *preference*, přičemž všechny hodnoty se vyznačují kognitivními, afektivními a směr určujícími aspekty.²⁹

Termín „hodnota“ původně souvisí s oblastí ekonomie, resp. s oblastí národního hospodářství. V tomto smyslu hodnota znamená, „*co stojí nějaká věc na trhu: její cenu, její peněžitou hodnotu.*“³⁰ Rovněž podle Konrada Liessmanna jsou hodnoty spjaty s preferencemi. Členové peněžní společnosti regulují platební chování na trhu ve stylu „*čím silnější preference, tím vyšší hodnota, která je určitému zboží přisuzována, tím větší ochota za ně zaplatit hodnotě.*“³¹ Ačkoli se mnohé ekonomické směry snaží o nějaké neměnné objektivní měřítko hodnot, stále jsou hodnoty výrazem proměnlivého a subjektivního charakteru. Právě proměnlivost je pak diferencí, která hodnoty odlišuje od závazných, nábožensky nebo filosoficky podložených morálních norem nebo příkázání. Podle Liessmanna právě proto Friedrich Nietzsche ve své morálně-kritické filosofii pojem hodnoty učinil silným: šlo mu o „přehodnocení všech hodnot.“³² Je všeobecně známo, že u Nietzscheho největší hodnotu ztělesňuje nadčlověk, kte-

²⁷ Viz KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 82.

²⁸ Vzhledem k cílům této práce je zřejmé, že se zde nelze zabývat hodnotami v obsáhlejší, komplexní rovině.

²⁹ Viz ROKEACH, M. *Understanding human values*, s. 15.

³⁰ LIESSMANN, K. *Hodnota člověka*, s. 65.

³¹ Tamt.

³² Viz tamt.

rý stanovuje hodnoty a jejich hierarchii.³³ V rámci filosofie je s hodnotami spjata také jméno Maxe Schelera. Ten chápe hodnoty jako obsahově určené entity vázané na osobu. Osoba je dominantním prvkem Schelerovy filosofie, je sjednocením citění, myšlení a chtění. Osoba je jedinečná a samostatná bytost, která se proto vymyká jakémukoli zpředmětnění.³⁴

Vycházíme-li tedy z Rokeache, Schelera, Liessmanna, můžeme si povšimnout toho, že pokud pojednáváme o hodnotách v souvislosti s jedincem, jde o určité emocionální, kognitivní, volní a afektivní faktory. Na základě nich pak mohou existovat pozitivní či negativní hodnoty (s pozitivní či negativní atraktivností) s tendencí je dosahovat nebo je odmítat. Co vše může být hodnotami? V tomto směru to mohou být jednoduše konkrétní entity, materiální věci, ale také jejich zobecnění, např. bohatství, smyslové zážitky, životní obsahy, určitý druh vztahů a spolužití, ideály, spiritualita apod.. Je však potřeba zmínit další důležitý faktor, jímž je zkušenost. Člověk si totiž „vytváří“ hodnoty na základě různých (někdy i protichůdných) afektů, spojených s dosavadními uspokojujícími či frustrujícími zkušenostmi. Jednotlivec, který je řízen atraktivitou pozitivních hodnot a odpudivostí pro něj hodnot negativních, si vytváří tzv. hodnotovou orientaci, kterou je dáno jeho jednání. Může preferovat hédonistický, jednoduchý princip slasti, nebo se snaží utužovat a vyhledávat láskyplné vztahy a důvěru, může pro něj být atraktivnější hodnotou autonomie a individuace, hrdé chování, iniciativa a výkonnost, partnerský vztah, erotika, duchovnost atd.. Podle hodnotových orientací, na základě kterých jednáme, lze charakterizovat i typickou morálku určitých společenství.³⁵

Zmíněný hédonismus je jednou z červených nití této práce. Podle Jana Poněšického je u hédonismu nejvyšší hodnotou vlastní pohoda, ke které vede co nejkratší cesta. Typickým příkladem, ztělesněním hédonistických hodnot, je Gončarovův hrdina Oblomov. Moderním typem je podle tohoto autora současná tzv. zlatá mládež, tj. „...*bohatí zhýčkaní či děti vyrostlé pod vlivem antiautoritativní výchovy, všeobjímající lásky a tolerance (tedy spíše nevýchovy), kteří nezabudovali do svého životního plánu nutnost žít na jedné lodi s ostatními, dbát na jejich nároky i senzibilitu, snažit se o kompromisy, překonávat překážky – což by jim ve skutečnosti přineslo hlubší uspokojení.*“³⁶ Materiálními statky a bohatstvím si pak kompenzují nedostatky v mezilidských vztazích: „...*proto ona touha mít stále víc a víc, užívat si, stupňovat o to více požitky a prožitky, čím méně se dostává hlubokých citů a smysluplnosti života.*“³⁷

³³ Viz BLECHA, I. *Filosofický slovník*, s. 171.

³⁴ Viz PRUDKÝ, L. *Studie o hodnotách*, s. 46.

³⁵ Viz PONĚŠICKÝ, J. *Člověk a jeho postavení ve světě*, s. 70-71.

³⁶ Tamt., s. 77.

³⁷ Tamt.

O mladé generaci se často zmiňuje i Maffesoli. Nepřímo se pokusíme zjistit, nakolik jsou výše uvedená vyjádření ve shodě s jeho názorem. Poněšický v rámci hédonismu pojednává o bohatých mladých. Je jich v západní kultuře v současné době opravdu tolik, že to stojí za takovouto paušalizaci? Nebo naopak, týká se hédonismus (nehledě na jeho úroveň, myšlen je principiální hédonismus) převážně bohatých mladých? Jsou hédonistické hodnoty a s nimi spjatý životní styl záležitostí čistě egoistickou, individualistickou, resp. skutečně nejdou dohromady mezilidské vztahy a hédonismus (musí být jedno kompenzováno druhým)? Pokud budeme uvažovat obecněji a v historickém kontextu, otevře se před námi mj. otázka, jakou měly hédonistické hodnoty pozici v dějinách. Pokud jsou hédonistické hodnoty v současné době dominantní, je jejich vzestup následkem opuštění hodnot tradičních a moderních? Opuštění hodnot transcendentních, náboženských, ideologických?³⁸ Jde tak v současné době o ryze nové hodnotové orientace, které neměly v dějinách přípodobnění?

Na základě těchto otázek se nám předběžně opět rozevívá dichotomie mezi postoji Lipovetského a Maffesoliho.

³⁸ V následujícím průběhu práce se dotkneme i oblasti etiky a hodnot morálních.

2 KONCEPCE GILLESE LIPOVETSKÉHO

Profesor filosofie a představitel francouzské postmoderny Gilles Lipovetsky se narodil v roce 1944 v Millau ve Francii. V současnosti působí na univerzitě v Grenoblu a vede výzkumné semináře a konference na téma individualismu, přepychu, spotřeby a současného způsobu života na mnoha světových univerzitách. Je členem skupiny *Simar* a komise ministerstva školství zaměřené na reformu výuky a učebních plánů filosofie. Jeho díla jsou v současné době dostupná v osmnácti jazycích. Ohlasy na jeho knihy bývají rozporuplné a akademická obec mu vyčítá jednoduchý a až příliš srozumitelný jazyk.³⁹

Gilles Lipovetsky je považován za autora komentujícího, kritizujícího a sledujícího fenomény převážně v souvislosti se střední třídou v rámci postmoderny. V České republice byla přeložena většina jeho děl. Lze je rozdělit podle témat, kterým se v nich věnuje. V *Éře prázdnoty* (*L'ère du vide*, 1983) popisuje *postmoderní* společnost v její komplexitě, společnost, v níž působí globální strategie personalizace. V *Soumraku povinnosti* (*Le Crépuscule du devoir*, 1992) se snaží o charakteristiku současného morálního diskurzu, společnost zde označuje jako *postmoralistní*. Proměny ženství a roli ženy v postmoderní společnosti zkoumá v díle *Třetí žena* (*La Troisième femme*, 1997). Fenomémem módy, který je jinými filosofy a sociology poněkud přehlížen, se zabývá v knize *Říše pomíjivosti* (*L'Empire de l'éphémère*, 1987). Historicko-sociálním způsobem se zaměřuje také na pojem luxusu: *Věčný přepych* (*Le luxe éternel*, 2003). Společnost, kterou nazývá již *hypermoderní*, pak popisuje v dílech *Paradoxní štěstí* (*Le bonheur paradoxal*, 2006) a *Hypermoderní doba* (*Les temps hypermodernes*, 2004).

2.1 LIPOVETSKÉHO POSTMODERNA

Souhrn jeho děl lze vnímat jako kroniku vývoje střední třídy západní společnosti, která podle Lipovetského prošla dvěma revolucemi. V *Éře prázdnoty* (1984) se autor domnívá, že onou druhou revolucí západní společnost právě v tuto dobu prochází a jedná se o navázání na demokratická revoluční dění v 18. století, kdy začíná období moderny. Tato současná *individualistická* revoluce se vyznačuje dalším rozšiřováním soukromého prostoru, rozrušováním sociálních identit, odklonem od ideologií i od politiky a stále se zrychlující destabilizací osobnosti. V Lipovetského dílech pak jde o problematiku danou právě touto individualistickou revolucí. Jde o problematiku „...*povahy otřesů, které dnes, v masově konzumní době, zasahují společnost, lidské chování i každého člověka, a vznikem zcela nového způsobu socializace a*

³⁹Viz ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie III.*, s. 172.

*individualizace.*⁴⁰ Podle Lipovetského tedy západní společnost zažívá de facto novou fázi svého vývoje: „*Zdá se, že vznik světa věcí, obrazů a informací a nástup hédonistických, permissivních a psychologizujících hodnot, které s ním souvisejí, vedly nejen ke vzniku nové formy ovládnutí lidského chování, ale zároveň k nebývalému rozrůznění způsobů života a k neustálým výkyvům v soukromém životě, ve víře i v životních rolích.*“⁴¹ Lipovetskému nejde ani tak to, aby nastínil momentální situaci⁴², ale spíše o odhalení principů, které za tyto transformační mechanismy mohou, a které jsou pak těmito mechanismy dány. Za jeden z takových hlavních principů jeho úvah se dá označit teze: „*čím víc se rozvinuté demokratické společnosti vyvíjejí, tím je k jejich pochopení nezbytnější určitá nová logika, kterou zde nazývám procesem personalizace.*“⁴³ Co se tímto pojmem myslí, se podrobněji dozvíme v následujících kapitolách, nicméně prozatím si ujasněme, že cílem Lipovetského počínání, alespoň v díle *Éra prázdnoty*, je vytyčit hlavní transformační tendence ovlivňující vývoj institucí, způsob života, lidské tužby a lidskou osobnost.⁴⁴

Přejdeme k tomu, jakým způsobem nahlíží autor na rozdíl mezi modernou a postmodernou. Moderní společnost se vyznačovala dobytélstvem, vírou v budoucnost, ve vědu a techniku. Její vznik se nesl ve jménu univerzality, rozumu, revoluce, odklonem od pokrevní hierarchie a svrchovanosti a také od tradic a partikularismů.⁴⁵ Dalším důležitým prvkem moderní společnosti byla také disciplína. Přerod moderní společnosti v postmoderní spočíval v globálně bujícím procesu personalizace, která se přičií výše zmíněným prvkům moderny. Vyznačuje se vůlí po autonomii a partikularizaci skupin i jedinců. Neofeminismus, uvolnění mravů a sexuality, požadavky regionálních a jazykových menšin, psychologické metody, touha vyjadřovat a rozvíjet své já, různá „alternativní“ hnutí, to vše už jsou charakteristické znaky odklonu od moderny. Jednání jednotlivce i celé společnosti se neřídí touhou po univerzality, ale jde tu především o nalezení vlastního já, vlastní identity. Ideál moderny „podřít se, jakožto jednatel, racionálním pravidlům zájmů kolektivních“ byl opuštěn. Díky personalizaci se do popředí dostává snaha o osobní realizaci a respektování subjektivní zvláštnosti a jedinečné osobnosti jakožto základní hodnoty. Svoboda člověka je tou nejzásadnější hodno-

⁴⁰ LIPOVETSKÝ, G. *Éra Prázdnoty*, s. 7.

⁴¹ Tamt.

⁴² Byť ho M. Petruske zařazuje mezi zmíněné „diagnostiky doby“...

⁴³ LIPOVETSKÝ, G. *Éra Prázdnoty*, s. 8.: „*Proces personalizace se ukazuje při komparativním a historickém pohledu a určuje hlavní vývojovou linii, pocit čehosi nového, onen typ společenského uspořádání a řízení, jimiž se vymaňujeme z řádu disciplinovaně revolučních konvencí, který panoval až do padesátých let. Smysl procesu personalizace tkví v zásadním rozchodu s počáteční fází moderních společností, společností disciplinovaně demokratických, univerzálně rigoristických, ideologicky donucovacích.*“

⁴⁴ Viz LIPOVETSKÝ, G. *Éra Prázdnoty*, s. 8.

⁴⁵ Viz tamt.

tou, právem a heslem postmoderny se stává „být sám sebou a co nejvíc si užívat“. „*Tento rozvoj práv a přání jedince a tato změna v pořadí individualistických hodnot však mohly nastat jen díky změně životního stylu související s konzumní revolucí. Byl to skok individualistické logiky kupředu: teoreticky neomezené právo na svobodu, v praxi doposud společností omezené na hospodářství, politiku a vědu, zasáhlo i lidské chování a každodenní život. Žít svobodně bez veškerého omezování, sám si zvolit vlastní způsob života: toto je ta nejvýznamnější společenská a kulturní událost naší doby, a v očích našich současníků též nejpopiratelnější právo.*“⁴⁶

Výraz „postmoderní společnost“ podle Lipovetského „...vyjadřuje historický zvrát cílů a způsobů socializace, odehrávající se nyní ve jménu otevřených a pluralitních pravidel.“⁴⁷ Postmoderní společnost se vyznačuje tím, že hédonický a personalizovaný individualismus už nenaráží na odpor a je oprávněný. Éra revolucí, skandálů a futuristických nadějí modernismu skončila a v postmoderní společnosti dominuje masová lhostejnost, „...kde převládá pocit neustálého omílání a přešlapování na místě, kde osobní nezávislost je samozřejmostí, kde je nové přijímáno jako staré, kde inovace jsou něčím zcela všedním a kde se už budoucnost nespojuje s nevyhnutelným pokrokem.“⁴⁸

Pokud nahlédneme Lipovetského souhrn děl, zjistíme, že se zabývá hned třemi obdobími. Jednak je to moderna. Tou se přirozeně musí zabývat, aby ji odlišil od navazující postmoderny. Ale také koncipuje třetí období, po postmoderně, které nazývá hypermodernou. V následujících kapitolách se budeme věnovat převážně období postmoderny a přechodu postmoderny v hypermodernu. Primárně budeme sledovat samozřejmě životní styl jedince a jeho možnou proměnu. Pokusíme se vysledovat příčiny, souvislosti a mechanismy, které Lipovetského „opravňují“ k označení soudobé společnosti hypermodernou.

2.1.1 PERSONALIZACE

Zaměříme se nyní podrobněji na tento pojem. Právě z něj je potřeba při analýze Lipovetského díla vyjít, neboť jde o určitý ústřední princip, na který se „nabalují“ a se kterým souvisí, pro Lipovetského typické, pojmy další.

Jak bylo již předesláno, procesem personalizace nazývá Lipovetsky jistou logiku. Logiku, jejímž prostřednictvím lze hledět na formu uspořádání ve společnosti. Rovněž jím označuje strategii. Globální strategii, tj. všeobecnou přeměnu toho, co naše společnosti chtějí a co dělají. Lipovetsky v *Éře prázdnoty* postuluje dva póly tohoto procesu. Prvním pólem, „opera-

⁴⁶ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 11.

⁴⁷ Tamt., s. 12.

⁴⁸ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 12.

tivním“ označuje „...soubor proměnlivých pokynů bez nároku na stálost, programových vzorců stimulace, vypracovaných mocenskými a řídicími aparáty.“⁴⁹ Druhý pól spočívá ve zmíněném odklonu od moderny, byť z ní proces personalizace vyrůstá. Odklonu od disciplíny, univerzálnosti, ideologií, tradice. Společnost je díky tomuto procesu čím dál více atomizována, jedinci kladou důraz na svá práva a tužby, dochází ke stále větší individualizaci společnosti. Konkrétněji časově počátky procesu personalizace Lipovetsky zasazuje do dvacátých let dvacátého století. Po druhé světové válce se pak ukazuje být značně sílicí. V moderně tedy spočívá příčina „vzniku“ personalizace, ve vzdalování se od moderny pak lze spatřovat její (personalizace), a to zdůrazněme, stále rostoucí působení. Jaké jsou rysy tohoto procesu? V negativním smyslu⁵⁰ lze mluvit o již zmíněném odklonu od disciplíny. Jedinec už není vychováván pod „pedantskou krutovládou“ institucí, zákonů, pravidel. Ta fungují nadále. Ale nefungují tak, aby se jedinec přizpůsoboval jim, ale naopak se ona přizpůsobují jemu. Takováto flexibilita má za následek, že je společnost orientována na přísun informací, stimulování potřeb, na sex bez téměř jakýchkoli odsudků, na kult přirozenosti, srdečnosti a humoru. Tyto rysy pak Lipovetsky chápe ve smyslu spíše pozitivním.⁵¹

Zmínili jsme, že proces personalizace má hlavně od padesátých rostoucí tendenci. Znamená to tedy skutečně čím dál větší jedincovo zaměření na své já ve výše zmíněných aspektech životního stylu individua? Na dominantních pojmech díla francouzského filosofa se pojdme přesvědčit, jaké případné proměny zaznamenal člověk žijící v západní civilizaci od doby padesátých let do současnosti. Moment, kdy Lipovetsky vycítil změnu atmosféry, kdy nastává éra hypermoderní, je jím konkrétně určen na polovinu let sedmdesátých, přičemž tu panuje stejná eskalace, jako u doby postmoderní.⁵²

2.1.2 NARCISMUS

Jako typický symbol postmoderní éry se Lipovetskému jeví narcis. Tento pojem přebírá od amerických autorů (Richard Sennet a Christopher Lash). „*Narcismus je následek a projev*

⁴⁹ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 11.

⁵⁰ Autorovy úvahy jsou typické pozoruhodným citem pro vysledování paradoxů, bipolarity, ambivalence. I v dalším průběhu práce můžeme být svědky takového počínání. V typických rysech a fenoménech společnosti je tento autor schopen odhalovat dva póly, chceme-li, dva principy. Zprvu se kolikrát může zdát, že popisuje pozitivní až idylickou tematiku. Vzápětí však předkládá odvrácenou stranu. S vědomím, že Lipovetského úvahy jsou napsány velice zhuštěnou formou, místy často přeskakující z oblasti do oblasti, z tématu do tématu, pokusme se s ohledem na předmět této studie zabránit „podobné“ „nepřehlednosti“ tím, že zdůrazníme momenty, které jsou významné pro oblast životního stylu jedince. Neanalyzujeme tedy přespříliš např. obecné, globální a politické souvislosti, ale vyzdvihneme v Lipovetského koncepci vlivy a principy personalizace a individualizace (jejich příčinu už známe) působící na samotného člověka žijícího v postmoderním (nebo již v hypermoderním) světě. Zabývejme se tedy převážně oblastí kam spadá zmíněný humor, sex, péče o své tělo, konzumování, oblékání, volný čas, sportování, péče o svou duši atp..

⁵¹ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 9.

⁵² Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 69.

procesu personalizace v malém, symbol přechodu od "omezeného" individualismu k individualismu "totálnímu", symbol druhé individualistické revoluce. ⁵³ Omezeným individualismem Lipovetsky myslí individualismus, který ještě narážel na „odpor“ v podobě tradic, disciplíny, institucí. Totálním individualismem je pak myšleno odtržení se od těchto omezení, kdy se jedinec může bezstarostně soustředit pouze na své vlastní já, na své touhy, cíle a přání. Nejde o přání ve jménu sociální třídy, ale pouze o svá vlastní. Narcismus je podle Lipovetského „antropologická mutace“, která se děje před našimi zraky. Vzniká tak tehdy, kdy „autoritářský kapitalismus“ střídá „kapitalismus hédonický a uvolněný“. *„Jedinec nabývá dosud nevidaného vztahu k sobě a ke svému tělu, k bližnímu, ke světu i k dnešní době. Končí zlatý věk individualismu, který byl v rovině ekonomické konkurenční, v rovině domácí citový a v rovině politické a umělecké revoluční, a rozvíjí se čirý individualismus zbavený posledních společenských a morálních hodnot, které ještě přetrvávaly v době, kdy tón udával homo oeconomicus, rodina, revoluce a umění.* ⁵⁴

Narcismem není ani tolik myšlena politická neangažovanost, nýbrž určité ochabnutí zájmu o politická dění. Takovýto narcis je pak charakterizován lhostejností a určitou „pohodovostí“ zároveň. Uvolněně „klouže“ životem, tak jako windsurfy, skateboardy a podobné cool prostředky, které ostatně svědčí o pronikání individualizace do sportu. Tak jako není narcismem myšlena úplná apolitizace, nelze narcise vnímat jako úplně izolovanou entitu zahleděnou do sebe v soliptickém smyslu. Narcis v jistém smyslu tíhne k sociálnu. Ale k sociálnu v podobě mikro-skupin. Má zájem o lidi, ale o lidi, kteří jsou jemu samému podobní. Vznikají tak stále více zájmové skupiny a kroužky různého druhu, jako jsou kluby a sdružení pro sběratele, alkoholiky, koktavé lidi, bulimiky apod.. Lipovetsky takovéto počínání nazývá „kolektivním narcismem“: *„Narcismus se totiž nevyznačuje jen hédonickým zahleděním do sebe, ale také potřebou scházet se se "stejnými" lidmi. Důvodem je bezpochyby potřeba být užitečný a možnost požadovat nová práva, ale také možnost osvobodit se, vyřešit své soukromé problémy "kontaktem", "prožitkem", promluvou v první osobě: spolkový život jako nástroj psychoanalýzy.* ⁵⁵ Postmoderní doba je posedlá sebe-vyjadřováním a informací, na rozdíl od moderní doby, která byla zaměřena na výrobu a revoluci. Sebevyjádření je samozřejmě naplnění práva, ale především je to možnost, jak může jedinec propagovat svou subjektivitu. Nejde mu kolikrát ani o obsah, smysl, toho co říká, ale o to, že něco říká, o „vyprse-

⁵³ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 13.

⁵⁴ Tamt., s. 80.

⁵⁵ Tamt., s. 21.

ni“ se a dání na odív svého já. To, co sděluje ostatně často kromě jeho samotného nikoho nezajímá.⁵⁶

Byť se tedy narcis takto sdružuje, jeho pozornost je tedy zaměřena na své já a k ostatnímu dění je téměř lhostejný. Lhostejnost je důležitým prvkem v Lipovetského koncepci, neboť právě i tou je myšlena prázdnota v názvu jeho díla. Postmoderní narcis je lhostejný k institucím, hodnotám a cílům. Jejich obsahy jsou vyprázdněny. Na těchto frontách probíhá „masová dezerce“. Na základě takového stavu by se jako přirozený dopad na rozpoložení člověka nabízela úzkost, pocit absurdity, tragiky nebo nicoty. Ale podle Lipovetského to je právě lhostejnost, apatické mávnutí rukou. „*Bůh je mrtev, velké cíle se ztrácejí, ale všem je to fuk.*“⁵⁷ Apatie sebou však přináší určitý zajímavý důsledek. Je jím postmoderní pestrost všelijakých životních stylů, poněvadž pokud každého zajímá jen jeho individuum, vzniká prostor, aby vedle sebe fungovala široká škála „life-stylů“, např. od esoterického po superracionální, nebo od ekologického po kybernetický. Zároveň však nemusí být tyto styly *vybrány* nadosmrtní. K narcismu patří i to, že si zvolím svůj styl podle svého gusta, jak se mi to zrovna líbí. Pohled na postmodernu z hlediska stylů pak připomíná pohled skrze kaleidoskop. Lipovetsky varuje před směřováním lhostejnosti s Marxovým odcizením. Nejde tu o zvěčnění vztahů, jak je tomu v Marxově pojetí, jde tu o jejich ochabování: „*The cool man není ani Nietzscheův pesimistický dekadent, ani Marxův utlačovaný pracující; spíše se podobá televiznímu divákovi, který zkouší různé programy, "co kdyby tam náhodou něco bylo", spotřebiteli plnicímu svůj nákupní vozík nebo rekreatovi, který se nemůže rozhodnout mezi španělskými plážemi a kempem na Korsice.*“⁵⁸ Střídání stylů, přepínání programů, rozhodování se mezi dovolenými. Narcis je typický tím, že takto těká. Hodnotami narcise postmoderní éry jsou komunikace, informace a především požitek. Narcis nemá nijak závratnou motivaci, lhostejně a co možná nejvíce uvolněně si vybírá to, co je právě „in“, co je v módě.⁵⁹

2.1.3 SVÁDĚNÍ

Tímto pojmem Lipovetsky charakterizuje proces, jenž provází narcise zbaveného okovů disciplíny moderny. Tu nahradila samoobslužnost a možnost výběru „každému na míru“. Svůdností Lipovetsky myslí proces odehrávající se na různých frontách lidského života (spotřeba, organizace, informace, vzdělání, mravy). Funguje v souladu s procesem personalizace a charakterizuje ji nadměrná možnost volby a záplava výrobků a služeb. Postmoderní konzumní

⁵⁶ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 21.

⁵⁷ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 58.

⁵⁸ Tamt. s. 66.

⁵⁹ Viz tamt.

společnost je pak typická tím, že se snaží vymanit z monolitických autoritářských pravidel a nastolovat co nejrozmanitější možnosti, trendy, přístupy, programy atd.. Děje se tak v oblastech sportu, psychoanalytických metodách, turistice, hudbě, v mezilidských a sexuálních vztazích, v uvolněné módě. Člověk si může „sestavit“ cestu života jako mozaiku⁶⁰ kombinací různých prvků a dále ji dle libovůle měnit.⁶¹ V postmoderní společnosti se svůdnost projevuje nabídkou co největšího výběru, rozvolněností a flexibilitou, a sice především v oblasti volného času, konzumu, zájmů. Naráží tím na práci, pracovní dobu. Nicméně v pracovních procesech a poměrech se projevuje logika personalizace podobným způsobem jako svůdnost. Pracovní vztahy ve firmách, společnostech a institucích nejsou již charakteristické přísnou direktivní autoritářskou atmosférou, ale pracovníkovi je nabízena možnost větší flexibility, klouzavé pracovní doby a šéf není přísný diktátorský pedant, ale často „srdečný kamarád“. Totéž se děje na úrovni politiky. Svůdnost se projevuje určitým zjemněním vztahů. Politici jsou lidem blíže, objevují se v médiích ve svetech a snaží se ukázat lidskou tvář. *„Personalizovaná politika odpovídá nastolení nových hodnot, jako je srdečnost, důvěrnost, blízkost, autenticita či osobitost. Jsou to hodnoty nadmíru individualistické a demokratické a díky masové spotřebě se rozvinuly ve velkém. Svůdnost vychází mnohem spíše z hédonického individualismu a psychologie než z politického machiavelismu.“*⁶²

Ačkoli se objevují v oblasti erotiky morální odsudky především v souvislosti s pornografií, i zde působí logika svůdnosti a personalizace. Odhalení těla je rozšíření subjektu a pornografie je něco, co ruší rigidní tabu, zákony a nabízí rovněž co největší možnost rozmanitosti, experimentování a neustálé inovace.⁶³ Tomuto tématu je prostor věnován ještě v kapitole Kult těla.

2.1.4 PSYCHOLOGIZACE

Dalším významným fenoménem postmoderní společnosti je kladení důrazu na lidskou duši. Rozkvět psychologických hodnot a metod přináší jedinci možnost podrobovat svou duši terapiím, oduševňovat materiální entity, vyhledávat různé alternativní meditativní spirituální a orientální cesty životem. Jinými slovy má tak narcis možnost hýčkat si a pečovat o svou duši téměř podle své libosti. Pro narcise je typické, že se psychologizuje a nechává psychologizo-

⁶⁰ Na toto téma se vyjadřuje psychoanalytik Jiří Tyl, snažící se rovněž o reflexi postmoderní éry z hlediska narcismu: *„Nesmírné bohatství kamenů se nám nabízí pro stavbu naší identity. Pro přežití a sebeprosazení je žádoucí jich obsáhnout co nejvíce a propojit je. Jednotlivé kameny však také vážou naši sílu a pozornost a není-li jí dostatek, stavba se může rozpadat. Narcistické osobnosti mají přímo povinnost rozumět všemu, vše obsáhnout a být ve všem nejlepší, všemocné, onnipotentní.“* TYL, J. NARCISMUS JAKO PSYCHOLOGIE POSTMODERNÍ KULTURY. [online].

⁶¹ Srov. LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 30.

⁶² Tamt. s. 40.

⁶³ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 47.

vat rád. Jeho já, potažmo jeho duše, je to nejcennější, co ho zajímá. S ohledem na výše zmíněnou ztrátu zájmu o společenské, tradiční, politické a náboženské hodnoty mu vlastně ani nic jiného nezbyvá. „*Nastal konec člověka homo politicus a přichází éra člověka homo psychologicus, lačnického po vlastním blahobytu a vyšší životní úrovni.*“⁶⁴

Narcis je tak podle Lipovetského posedlý objevováním svého Já. Toto objevování je nekonečný a nutný proces. Chce se osvobodit a stát se nezávislým. Čím více se ale jedinec zabývá svým já, hledá o něm informace a podrobuje se různým analýzám, interpretacím, asociacím, tím vzniká více otázek a tím větší je jeho nejistota a destabilizace.⁶⁵ Zásadním důsledkem je podle Lipovetského devalvace vztahu k bližnímu. Na základě mechanismu neustálého zabývání se svým Já, se narcis nezajímá o Druhého. Příčinu autor vidí v demokratizaci a rovnosti, které tak připravily půdu pro nahrazení vztahu k bližnímu vztahem k sobě. Pro Já není Jiným druhý člověk, nýbrž nezodpovězené a nenalezené Já.⁶⁶ Podobným způsobem „předpověděl“ dopady demokracie na sociální cítění člověka Alexis de Toqueville v roce 1835: „*Demokracie vede nejen k tomu, že člověk zapomíná na své předky, ale zatajuje mu i jeho potomky a odděluje jej od jeho současníků; obrací jej neustále k sobě samému a hrozí, že jej nakonec celého uzavře do osamělosti vlastního srdce.*“⁶⁷

Jaký má vliv lhostejnost, destabilizace a nejistota způsobená výše zmíněným mechanismem na člověka a jeho životní styl? V medicínském názvosloví to nemůže být nic jiného, než-li deprese, úzkosti, stres, nebo různé další psychopatologické stavy. Člověku uvězněnému samu v sobě, bez transcendentálních opor, donekonečna hledajícímu své Já, tak dělají problémy zásadní životní vývojové etapy, okamžiky, rozhodnutí na úrovni jednotlivce v jakékoli sociální roli, ale i běžné každodenní činnosti. Vše se pro postmoderního člověka stává stresujícím dramatem. Stresuje se stárnutím, spaním, výchovou dětí, oblékáním, jídlem, odjezdem na dovolenou. Zdálo by se, že výše zmíněný „cool uvolněný pohodář“, by měl být nad toto všechno povznesen a oproštěn od disciplíny a drezúry dob minulých by měl zůstat jaksí „nad věcí“. Nikoliv, Lipovetsky podotýká, že není sebemenší důvod, aby byl odolnější a méně zranitelnější než kdy dříve. Není ani důvod přičítat tyto úzkosti soudobým jevům ve světě a společnosti. Hlavní důvod tkví v oné lhostejnosti ke všemu ostatnímu kromě posedlosti sebou samým. „*S existencialitou je to stejné jako se školstvím nebo s politikou: čím víc se jimi zabýváme a napravujeme je, tím je situace nepřekonatelnější.*“⁶⁸

⁶⁴ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 81.

⁶⁵ Viz tamt., s. 89.

⁶⁶ Viz tamt., s. 95.

⁶⁷ PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, s. 206.

⁶⁸ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 74.

Na základě statistik Lipovetsky uvádí zajímavý fakt ohledně fenoménu sebevražd.⁶⁹ To, že se počet sebevražd v postmoderní době snižuje, si vysvětluje tím, že suicidium je natolik radikální a tragické řešení a týká se natolik zásadně bytí a nebytí, že proto jaksi není v souladu s postmoderní laxností a lhostejností.⁷⁰ Jak uvidíme později, v kontextu doby „hypermoderní“, Lipovetsky tuto úvahu poněkud přehodnocuje. Na rozdíl od éry tradiční nebo moderní, kdy sebevražda byla odsuzována jako hřích, nebo provinění proti společnosti, mravní prohřešek či urážka důstojnosti lidskosti, v době postmoderní se náhled na sáhnutí si na život mění. Už nejde o něco nemravného, ale jde o tragické politováníhodné intimní psychologické drama. Souvisí se zoufalstvím, nedostatečnými citovými vazbami, s depresí a vzbuzuje soucit.⁷¹ Zprvu se může zdát zarážející, že narcistický člověk je schopen soucitu. Lipovetsky ale v tomto ohledu nepovažuje lhostejnost a soucítění za kontrární pojmy a nepodporuje tak Rousseauovy obavy z toho, že individualistická atomizující společnost soucítění postrádá. Moderní nebo tradiční kolektivní společnost není schopna se tolik ztotožnit citově s druhým, jako společnost neindividualistická, jelikož kolektivismus podněcuje představy a ztotožnění pouze s nějakou třídou nebo skupinou, atomická individualistická společnost je naproti tomu i díky oproštění se od direktivních příkazů, jak se má člověk chovat, co má dělat, čemu má věřit apod., schopna většího soucitu. Paradoxně je tak člověk, který je zahloubán do sebe, schopen vnímat více neštěstí druhého člověka. „*Čím víc existuje jakožto soukromá osoba, tím víc pociťuje bolest nebo zármutek druhého; pohled na krev a na tělesné poranění se stává nesnesitelný, bolest je jako pohoršující zvrácenost, trvalým znakem člověka homo clausus se stala citlivost.*“⁷² V tomto směru tak sdílí Lipovetsky Toquevillův názor, totiž, že v demokratických dobách se sice málokdy lidé obětují za druhé, ale projevují soucit.⁷³

Jedním z dalších průvodních jevů postmoderní éry je tolerance. Stejně tak jako je individuuum v postmoderní společnosti soucitné, lze v určitém smyslu pojednávat o tom, že je i tolerantní. Souvisí to se zmiňovaným zjemňováním vztahů. Lipovetsky udržuje v napětí dvojici pojmů „lhostejnost“ a „tolerance“, nicméně v jeho kritickém přesvědčení o postmoderní společnosti, coby společnosti bytostně narcistické, tak „vyhrává“ lhostejnost nad tolerancí, jinými slovy tolerance je v očích Lipovetského něco jako eufemismus pro lhostejnost. A proč? O toleranci se Lipovetsky zmiňuje v souvislosti s jejím projevem v oblastech etnik, kultur, ná-

⁶⁹ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 72.: „Ve Francii v roce 1913 připadalo na milion obyvatel 260 sebevražd, zatímco v roce 1977 už jen 160. V pařížské oblasti dosahoval počet sebevražd v posledním desetiletí 19. století 500 na milion obyvatel, zatímco v roce 1968 jen 105.“

⁷⁰ Viz tamt.

⁷¹ Viz LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti*, s. 117.

⁷² LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 308.

⁷³ Viz tamt.

boženství, politice, životních stylů, trendů, humoru. Každému zkrátka podle jeho gusta a „mě do toho nic není“. Tolerance se tak stává díky demokratizaci a personalizaci kardinální ctností. Jenže její původ zároveň nepramení z povinnosti k bližnímu, ale „...z kultury, která diskvalifikuje velké kolektivní projekty, vymyčuje autoritářskou morálku, zbavuje ideologické, politické a náboženské spory veškeré absolutní závaznosti a stále více jednotlivce směřuje k osobní realizaci,(...). Není výrazem přikázání rozumu, nýbrž lhostejností k druhému, neztělesňuje ideál nasměřovaný k druhému, nýbrž pohyb individualistického sebepohlčení, neplyne z kategorické povinnosti, nýbrž ze subjektivního práva.“⁷⁴

Psychologizace se rovněž projevuje i v jazyce a vyjadřování. Dochází k rozmachu psaní autobiografií a v běžné, akademické i politické komunikaci se upřednostňuje vyjádření v první osobě. Nikoho už nezajímají neosobní prohlášení, komunikace musí obsahovat intimitu vlastního já s niternými náležitými emocemi, jinak je člověk považován za anonymního a chladného.⁷⁵

Téma humoru v postmoderní době považuje francouzský autor za tak důležité a věnuje se mu natolik široce, že si dovoluje nazvat západní společnost (kromě zmíněné narcistické a individualistické) také „legrační“. Lipovetsky se totiž domnívá, že humor je přítomen vesměs ve všech sférách společnosti. Ve sférách mediálních, publikačních, akademických, politických, všedních, zkrátka postmoderna je plná humoru. Výše zmíněné narcisovy starosti a strasti jsou vyvažovány zesměšňováním a zlehčováním událostí, situací a všelijakých entit. Zajímavým Lipovetského zjištěním je ovšem postmoderní, poněkud odlišná, dimenze humoru. Odlišná od věků dřívějších.⁷⁶ Na postmoderní úrovni se podle Lipovetského vytrácí satira a společnost se baví *hravostí*. Humor již nemusí být nutně proti někomu namířen, jeho náplní je především uvolnění, nenáročnost, sblížení s druhým, spontánnost, všudypřítomnost bez ohledu na vážnost, pohodovost, často i bezdůvodnost a u mladých lidí jistá potrhlost.⁷⁷ „*Komika je dnes plná bizarností a nadsázky, smysl pro detaily a objektivnost anglického stylu ustoupily*

⁷⁴ LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti*, s. 201.

⁷⁵ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 102.

⁷⁶ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 220.: V dobách minulých existovalo přísné rozdělení mezi vážnou obřadností a komikou. Postmoderní doba je charakteristická tím, že tuto hranici smývá a humor významně proskakuje i do oblastí, kde v minulosti neměl své místo. Zatímco ve středověku byla komika spojená s lidovým masopustem a v době klasicismu se svobodnou duchaplnou satirou a jednalo se tak tedy o jisté vymezené časoprostory, kam humor patřil, v postmoderní epoše již nehraje roli ani vymezený sváteční prostor, ani sváteční čas. Masopust a svátky jsou už jen folklórem. Lipovetsky se tedy domnívá, že humor je od středověku možné zachycovat v rámci třech období na základě typických principů. Středověk je charakteristický převážně veselícími a masopusty spadajícími pod princip „groteskního realismu“, založeném na bujarém zesměšňování a zlehčování moci, vznešenosti a posvátnosti, parodickým a někdy dosti hrubým způsobem. Cílem takového středověkého humoru je rehabilitace mládí a obroda. Klasicismus je typický vzdalováním se od hrubého groteskního zesměšňování, převládá duchaplný humor převážně s prvky ironie a satiry namířené na typické mravy a povahy. Ze symboliky se stává spíše kritika.

⁷⁷ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 219-221.

opájení bodovými reflektory a slogany. Masový humor už nepředstírá lhostejnost a nestranost, je vábivý, osvěžující a psychedelický, chce být výstižný, vřelý a srdečný.“⁷⁸ Neslušnost, hrubost a rouhačství už v rámci humoru nejsou „in“ neboť se postupně všeobecně rozšířily, zevšedněly a přestaly provokovat. Lipovetsky má za to, že na humoru lze vidět zjemňování mravů, druhý člověk je stále více a více ušetřen posměšků, sarkasmů a děti, které se vyznačovaly vždy jistou krutostí (trápení zvířat), se už v tomto směru také „zkultivovaly“.⁷⁹ Na toto téma s Lipovetským polemizuje Petrušek připomínaje, že Lipovetsky pozapomněl, resp. si patrně ještě v době psaní *Éry prázdnoty* tolik neuvědomoval rozkvět počítačových her, kde se to násilím jen hemží. Petrušek si je vědom toho, že jde pouze o simulaci, avšak o simulaci, která by nemusela nebýt předstupněm banalizace zla.⁸⁰ Nicméně všechny výše uvedené charakteristiky humoru odpovídají zjemněné psychologické srdečné osobnosti, která je dokonce schopna stále více si „utahovat“ sama ze sebe, což ale svědčí o zalíbení v sebereflexi a narcistické zpupnosti. Groteský alá Charlie Chaplin tak přenechávají prostor pro narcisticko-neurotické sebe-reflexivní filmy Woodyho Allena. Dochází zároveň k zlehčování dříve nutně vážných institucí, autorit a hodnot (svědomitost, pracovní nasazení, přesnost, úsilí,...). Petrušek však Lipovetskému připomíná, že s onou paušalizací humoru v postmoderně se „to nesmí přehánět“ a zmiňuje, že jsou místa (nemocnice), kde si i narcis zachovává „vážnou tvář“.⁸¹

2.1.5 HÉDONISMUS

Hédonismus⁸² zažívá v postmoderně podle Lipovetského svá zlatá léta. Tato teze se zdá být jednoznačná. Nicméně pojďme se přesvědčit, zda je tomu skutečně tak po celou postmodernu, nebo zda hédonismus nabírá na své intenzitě. Jednoznačné je podle Lipovetského to, že hédonismus se stává po přelomu moderny a postmoderny ústřední hodnotou společnosti a je třeba zdůraznit, že celé společnosti, neboť v době moderní byl hédonismus záležitostí omezených uměleckých skupin vymezujících se proti měšťáctví. Poté, co došlo k rozpoutání masového konzumu, si může „užívat“ každý. V tomto ohledu Lipovetsky odkazuje k Bellovi: „*Kulturní transformaci moderní společnosti vyvolal především nárůst masové spotřeby, tedy rozšíření zboží dříve považovaného za luxusní mezi střední a nižší vrstvy společnosti. Jde o proces, v jehož rámci je stále další a další luxusní zboží redefinováno jako »nutné potřeby«, takže se člověku nakonec zdá neuvěřitelné, že ten či onen obyčejný předmět mohl dříve být pro běžné-*

⁷⁸ LIPOVETSKÝ, G. *Éra Prázdnoty*, s. 221.

⁷⁹ Srov. tamt., s. 225.

⁸⁰ Srov. PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, s. 161.

⁸¹ Viz PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, s. 161.

⁸² BLECHA, I. *Filosofický slovník*, s. 163.: z řeč. *hédoné*, rozkoš, radost, slast.

ho člověka nedosažitelný.“⁸³ Jasně jsme si tak vymezily příčinu a zároveň hnací motor hédonismu. Je jím masová spotřeba, která začala propukat v moderně a v postmoderně nabrala obrátky.

Lipovetsky se shoduje s Bellem rovněž ohledně období šedesátých let. Ta oba považují právě za zlatý věk hédonismu. Jsou charakterizována studentskými bouřemi, kontra-kulturou, módou marihuany a LSD, sexuální revolucí, ale i filmovým a časopiseckým porno-popem, stoupající vlnou násilí a krutosti ve filmech. Běžná kultura se naladila na vlnu svobody, rozkoše a sexu. Hédonismus a naplnění hesla „*carpe diem*“ v tuto dobu kulminuje. Samozřejmě tu jde i o vzpouru. Vzpouru proti puritánství, autoritám, proti odcizené práci.⁸⁴

Lipovetsky vnímá, že po letech šedesátých nastává útlum: „*Po triumfální fázi, kdy skutečně na prvním místě stál orgasmus a kdy se úspěch ztotožňoval s honbou za věcmi, jsme vstoupili do postmaterialistické fáze rozčarování, kdy nad kvantitativními výsledky začíná mít vrch kvalita života; sám hédonismus se personalizuje a přechází do zpsychologizovaného narcismu.*“⁸⁵ Konzumní věk sebou přináší stále více a více výrobků, neustále se množících a zrychlujících se informací a služeb a člověk je tak určován masovou spotřebou z hlediska odpovědnosti vůči samému. Konzumní společnost ho nutí stále více a více si vybírat, kam pojedete na dovolenou, jaké si koupí auto, na jaký půjde film do kina apod.. Masová spotřeba, rozpínání trhu a distribuce tak mají za působení svůdnosti výrazný personalizační efekt. Lidé jsou svobodní ve volbě více než kdy jindy a volba jejich životních stylů je vskutku pestrá. Každý se tak stává operátorem vlastního života, který se musí stále informovat a komunikovat. Melting pot stírající sociální entity a identity podle Lipovetského neznamena homogenitu, ale naopak rozrůžňování. Stereotypy se hrouť na úrovni pohlaví, věků, sexuality, módy. Konzumní věk sebou nese od šedesátých let prvky impulzivity a iracionality, ale spíše prvky racionality ve smyslu informací, testování, plánování, udržování se a recyklování se. V tomto směru tak jde o dvousečný ráz odspolečensťování a socializace zároveň.⁸⁶ Lipovetsky upozorňuje Bella, že si coby neopuritán nepovšiml, jakou proměnou hédonismus po šedesátých letech prošel. Nejde totiž už o impulzivní vzpoury a protesty, ale šedesátá léta dostala do popředí onu *cool* uvolněnou kulturu, která se v dalším desetiletí etabluje a prosazuje, hédonismus se stává umírněným: „*Bezuzdné radovánky, prostopášnost, smyslová nezřízenost nejsou ani obrazem, ani pravděpodobnou budoucností našich společností. Psychedelické nadšení už opadlo a "touhy" vyšly z módy, místo kontra-kultury máme duchovní, psycho-analytický a*

⁸³ BELL, D. *Kulturní rozpory kapitalismu*, s. 85.

⁸⁴ Srov. LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 166.

⁸⁵ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 183.

⁸⁶ Viz tamt. s. 170-176.

*sportovní rozvoj, místo standingu feeling, přátelský a ekologický "prostý život" je uznávanější než posedlost po majetku, alternativní metody léčení založené na meditacích, na bylinkách, na zkoumání vlastního těla a jeho "biorytmů" ukazují, jaká vzdálenost nás dělí od „hot“ hédonismu počátečního typu.*⁸⁷ Lipovetsky si je samozřejmě vědom, že to nutně neznamená absenci extrémistických, násilných, destruktivních tendencí. Chce jen postulovat, že hédonismus zlatého věku (60. let) se nebude šířit geometrickou řadou. Extrémismus a umírněný hédonismus tu jaksi spolu-existují, někdy se prolínají, požívačnost a euforie však pozbývají na obrátcích, i protože sám hédonismus se stal obětí lhostejnosti.⁸⁸

2.1.6 KONZUM

Poněvadž byly hlavní principy konzumu jako takového v postmoderní epoše v určité míře prezentovány již v předešlé kapitole a kapitolách, vyhraňme prostor v této kapitole tématům, která nebyla ještě vůbec, nebo do dostatečné míry zohledněna, ale která přitom s konzumem a životním stylem samozřejmě nemálo souvisí a jejichž principy se na nich mohou ukázat. Jde o témata informací, médií, módy a luxusu.

Množství informací, jejich rychlost jakou se předávají a prezentují, míra v jaké se konzumují, to vše eskaluje. I přes hospodářské poklesy je Lipovetsky v díle *Éra prázdnoty* přesvědčen o tom, že konzumní éra jen tak neskončí a lidé budou dále konzumovat stále více statků, vztahů, péče, sportů, cestování, hudby a samozřejmě i informací.⁸⁹ Neděje se to sice *hot* způsobem (super-požívačným neokázalým způsobem šedesátých let), ale ve zmíněném pohodovém stylu *cool*. Proces personalizace to však umocňuje a postmoderna typická svůdností, umírněným hédonismem, psychologizací tak diverzifikuje životní styly napříč generacemi, napříč vrstevníky i napříč časem a v rámci jednotlivých osobností. To vše se děje stále rychlejším způsobem. Média se za přispění technologií samozřejmě přizpůsobují a v rámci postmoderny zažívají rozmach ve stylu vznikajících videopřehrávačů, videotechniky, videoher.⁹⁰ Ačkoli se paradoxně i přeinformovanost projevuje lhostejností, svůdnost nezahálí a proti lhostejnosti „bojuje“, a tak se s televizemi, pořady, filmy, reklamami, zprávami, tiskem trhá stále šíře nezměrný pytel. V souvislosti s médii se začínají drát do popředí fenomény jako *show*, spektakulárnost, hravost, *look*, posedlost přímými přenosy, senzácemi. Divák lačnicí po informacích tak dostává vše v uvolněném, někdy šokujícím, každopádně stále přesněji na míru ušitém hávu. Vzniká také stále více pořadů a programů pro jejich typické „nadšence“. Ni-

⁸⁷ LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 183.

⁸⁸ Viz tamt., s. 185.

⁸⁹ Srov. LIPOVETSKY, G. *Éra Prázdnoty*, s. 14.

⁹⁰ Srov. tamt. s. 32.

kdo už není zvědavý na suchopárné moderátory v omšelých oblecích, moderátoři musí vypadat šik, mladě, svěže. Z obrazovek se vytrácí monotónnost a přibývá rychlejších sledů (shotů), klipů, blikavosti, barvitosti, reklama se snaží samozřejmě zaujmout, šokovat, vtírat, originalizovat, to vše se děje za účelem svést a to vše má určitý již umíněný humorný, lehkovážný a pohodový podkres (snad kromě tragedií prezentovaných ve zprávách, ty jsou ale zaobaleny často také ve „svůdném kabátě“). Média však podle Lipovetského s divákem vždy nutně nemanipulují, ale vedou ho k rozšiřování obzorů a samostatnému rozhodování. Poskytují možnosti a náměty k rozhovoru a podněty k diskuzím a tím napomáhají lidské svobodě.⁹¹

Takto popisuje Lipovetsky informační a mediální boom v *Éře prázdnoty* a z větší části v *Říši pomíjivosti*. Z výše uvedeného je cítit, že se jedná o záležitosti sedmdesátých, ale především spíše let osmdesátých. Pohybujeme se zde tedy v rámci Lipovetského díla na hranici (možná i za ní) postmoderny a hypermoderny. Sám Lipovetsky v *Říši pomíjivosti* (*L'Empire de l'éphémère*, 1987) s předponou „hyper“ téměř neoperuje, tu „zavádí“ až s dílem *Hypermoderní doba* (*Les temps hypermodernes*, 2004) a v knize *Paradoxní štěstí* (*Le bonheur paradoxal*, 2006). Onu hranici vymezuje tedy až jaksi „zpětně“. Jakoby si až v letech devadesátých a pozdějších uvědomoval, jakou závratnou rychlostí a způsobem se konzum rozmohl a rozmáhá a chtěl to tak zpětně zdůraznit právě předponou „hyper“? Pokusme se ale spolu s ním prozatím stále „udržovat“ v postmoderně, zřídka už v moderně.

Móda je jedním z témat, na němž prostřednictvím Lipovetského lze ukázat, jakými principy se projevuje konzum s dopadem na jednotlivce a jeho životní styl. Móda symbolizuje odchod z tradičního světa. Zatímco tento svět společností byl vázán na strnulost a udržování tradic, moderní móda sebou přinesla pomíjivost, důraz na přítomnost a hledání nového. Je však charakterizována také podstatnou složkou, a to estetickou fantazií. Ta nabízí možnosti variace, odpoutání se od standardizovaných norem, hodnotit individuálněji svůj vzhled a nastolit osobnější vkus. Moderní móda není záležitostí chaotickou, jak by se mohlo zdát, lze v ní spatřovat určitý řád. Tím je podle Lipovetského demokraticko-individualistická dynamika společnosti, která je typická nástupem individualistických hodnot svobody, demokracie, mladistvosti a hédonismu: „*S nástupem módy mladých začíná vnější vzhled podléhat silnému individualistickému tlaku, svého druhu dandismu přisuzujícímu nesmírný význam vzhledu, stavícímu na odiv radikální rozchod s průměrností a pohrávajícímu si s provokací, přeháněním a výstředností...*“⁹²

⁹¹ Srov. LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti*, s. 341-350.

⁹² LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti*, s. 183.

Móda, existující již od čtrnáctého století, kde bývala jen okrajovým fenoménem, se postupně stává mechanismem společnosti a zároveň paradoxním jevem, neboť sice kopíruje třídní rozvrstvení, ale přitom se v ní může projevovat kritika a svoboda. Zavádí obecnou normu, ale nechává vyniknout osobní vkus dle vlastní volby.⁹³ Dnes už tolik nebije do očí to, že v rámci módy a jejího vývoje panují a panovaly významné genderové rozdíly, ale z hlediska moderní módy (začátek v polovině devatenáctého stol.) až do šedesátých let dvacátého století byla móda záležitostí vesměs ženskou. Dynamiku moderní módy nastartovala tzv. *haute couture* (vysoká krejčovina), která se, byť byla původně orientována na luxusní výrobu a určovala sezónní trendy, začala počátkem dvacátého století soustředit na zjednodušené dámské oděvy. Tím se móda stala snadněji napodobitelnou a tudíž lehce dostupnou. Dřívější okázalé přepychové oděvy se stávají ve společnosti známkou špatného vkusu a ženy i prostřednictvím variabilnějších jednodušších šatů mohou zdůraznit svou jedinečnost v různých směrech dle předností a libostí. Dochází k individualizování a rozrůžňování ve společnosti prostřednictvím módy. Podle Lipovetského jde o dvousměrný princip, neboť prostřednictvím módy se přispělo k individualismu, ale bez individualistických hodnot by nedošlo ke vzniku módy.⁹⁴

Ačkoli se v Lipovetského koncepci často setkáváme se souslovím „každému na míru“, v šedesátých letech dvacátého století se paradoxně v rámci módy (odkud patrně tento výraz vzešel) ruční šití na míru v podstatě ruší. Na scénu přichází cenově dostupnější sériová výroba tzv. *pret-à-portér* přizpůsobující se průmyslové výrobě, která se rozmáhá na základě stále výkonnější technologie. Pod hédonistickým imperativem tak v módě nacházejí lidé v tuto dobu nesmírnou zálibu a výrazně propuká trend vypadat mladě. Dříve se chtěly dcery podobat svým matkám, od šedesátých let tomu začíná být naopak. Tento trend se ale pochopitelně netýká jen žen, ale módou a omlazováním svého vzhledu se zabývají čím dál více i muži. Neexistuje už jen jedna „móda“ ale vznikají nové a nové styly a trendy.⁹⁵ Znamená to však, že se by se ulice postmoderny hemžily výstředními originálními jedinečnými módními individui? Tento jev (totiž, že se nehemží) podle Lipovetského neznamená to, že by míra oděvního individualismu klesla, neboť „...*individualismus je méně znatelný, protože péče o originalitu je méně nápadná, avšak je mnohem zásadnější, neboť může určovat samu podstatu vnějšího vzhledu. Individualismus módy je méně samolibý, avšak svobodnější, méně zdobný, avšak volitelnější, méně okázalý, avšak tvořivější, méně spektakulární, ale rozmanitější.*“⁹⁶

⁹³ Viz KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 202.

⁹⁴ Viz tamt., s. 204.

⁹⁵ Viz tamt.

⁹⁶ Tamt.

Akcelerace a diverzifikace módy je dobře vidět na vzorech ve hvězdách showbyznysu. S postupným rozmachem showbyznysu je nepřímou úměrná touha po napodobování vzhledů a dlouhodobější vzhlížení k té či oné hvězdě. Na jeho počátku nebylo neobvyklé, že se vzezření *stars* stalo rozšířeným kultem, ale hvězdy se postupně začínají množit, pozbývají tak na své jedinečnosti a zároveň podléhají eskalující nemilosrdné rotaci na výsluní. Jedinec tak v podstatě ztrácí šanci stíhat se svou oblíbenou postavou showbyznysu ztotožňovat: „...showbyznys zdemokratizoval hvězdnou scénu a přiměl stars vyjít z nesmrtelnosti: méně božské povýšenosti a neochvějného obdivu. Idoly hromadně sestoupily ze svého Olympu; i je svérázným způsobem postihl rozvoj rovnoprávnosti životních podmínek.“⁹⁷

Situace ohledně luxusu je dána rovněž demokratizujícími a individualizujícími aspekty. Zatímco dříve byla luxusní výroba odvislá od rodinných společností a nezávislých tvůrců, v době postmoderní (a hypermoderní) se luxus, který už funguje také převážně na sériové výrobě, dostává do prostoru světových gigantů, bujícího finančního trhu, marketingu, reklamy, konkurenčních bojů, kontraktů, fúzí, koncentrací, děje se „válka luxusů“. Už nejde o záležitost oblasti uměleckého přepychu, ale o předmět financí a ekonomiky. Přepych je nadále diferenčním prvkem společnosti, ale široké veřejnosti je stále „blíže“, jen ty úplně nejluxusnější prestižní modely „zůstávají stranou“ pro ty nejbohatší. Poptávka po luxusu, dána proměnou společnosti na základě individualistických hodnot, funguje na principu „chci zdůraznit svou odlišnost od mas“. Svou jedinečnou odlišnost, nikoliv třídní. Zároveň ale hrají významnou roli emoce a hédonismus. Přepych, který není vyráběn a distribuován pod taktovkou dřívějších rigidních předpisů, si lidé dopřávají, aby si ho „užili“, již nejde o odlišení se ve smyslu „kupuji si to, abych ukázal, jak jsem bohatý.“⁹⁸ „Vášně přepychu neživí jenom touha být obdivován, vzbuzovat závist a být uznáván druhými protože ji nese touha obdivovat a vážit si sám sebe, těšit se ze svého elitního image. Právě tato dimenze narcistního typu dnes převažuje.“⁹⁹

2.1.7 KULT TĚLA

Tak jako narcis postmoderní doby pečuje o svou duši, vynakládá velké úsilí na péči o své tělo. Jenže dělení individua na tělo a duši v Lipovetského koncepci radikálně provádět nelze. V této práci tak bylo provedeno čistě s důvodu přehlednosti. Lipovetsky totiž vnímá, že v postmoderní době již dávno není tělo považované za „res extenza“, není považováno ani za stroj a už vůbec se na něj nepohlíží jako na něco zavrženého. Duše a tělo již nejsou se-

⁹⁷ LIPOVETSKY, G. *Říše pomjivosti*, s. 318.

⁹⁸ Srov. LIPOVETSKY, G. *Věčný přepych*, s. 68-80.

⁹⁹ Tamt., s. 75.

parovány. Tělo je jakýmsi „subjektem a objektem zároveň“. V tomto bodě se Lipovetsky odkazuje na fenomenologa Merleau-Pontyho: tělo je „...kolísavou smíšeninou toho, co vnímá, a toho, co je vnímáno.“¹⁰⁰ Jinými slovy „Já jsem své tělo“. Došlo tedy k zpsychologizování těla a tělo se stalo součástí osobnosti, identity. Tělu je potřeba naslouchat, komunikovat s ním, udržovat ho v kondici všelijakými způsoby (jóga, relaxace, koncentrační techniky). Narcismus, projevující se péčí o své tělo, si tak bytostně vyžaduje posedlost linií, hygienou, lékařskými prohlídkami, masážemi, sportem, dietami. I v této kapitole připomeňme, že proces personalizace, který systematicky odstranil vše transcendentní, má za následek subjektivistické sebeokouzlení a uzavření se do sebe sama. Lidé zažívají úzkost ze stárnutí a bojují proti času právě udržováním svého těla všelijakými způsoby. Tělo, jenž se stává osobností si proto zaslouhuje osvobození estetické (kosmetika, dieta, apod.), ale i sexuální.¹⁰¹

Tělo je potřeba stavět na odív (nuda pláže), opravovat a milovat. Funguje jako nástroj odpovědnosti a je možné využít jeho libidinózní kapitál. V této souvislosti se Lipovetsky věnuje tématu pornografie. Lipovetsky vidí v její oblíbenosti důkaz nejen zmíněné svůdnosti s ohledem na rozmanitost a možnosti kombinací a únik od nehybnosti, ale také důsledek personalizace a subjektivizace těla, přičemž svůdnost a personalizace spolu samozřejmě souvisí: „...lze ji (pornografii) považovat za činitele subjektivizace sexu a jeho vymanění z norem právě tak, jako všechna hnutí za sexuální osvobození: všechno je v ní totiž dovoleno, je třeba zacházet stále dál, hledat neslýchané, nové kombinace, jak svobodně nakládat s tělem, jak svobodně v sexu podnikat. Větší libidinózní rozmanitost a množství zvláštních inzerátů dosvědčují, že po ekonomice, vzdělávání a politice zasáhla svůdnost se svým požadavkem personalizace člověka i sex a tělo.“¹⁰² Samozřejmě ale je, že v tomto bodě je možné zvažovat přístup k pornografii mužů a žen.¹⁰³

Hygienický diskurz se také od dob minulých podle Lipovetského změnil. Dříve byla hygiena předmětem autoritativní disciplíny a souvisela silně s morálkou. Špinavost znamenala poklesek duše, čistota ctnost. Otrhaný a špinavý člověk v tomto diskurzu ztrácel svou důstoj-

¹⁰⁰ LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 99.

¹⁰¹ Srov. tamt., s. 96-100.

¹⁰² LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 43.

¹⁰³ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 43-46: To, že je přístup žen k pornografii jaksi zdrženlivější, je dáno jejich přístupem k erotice obecně. Ačkoli proces personalizace způsobil, že žena již dávno není disciplinována v konzervativním (pruderním) náhledu na sexu a nejsou u ní neobvyklé prázdninové lásky, přechodné vztahy, útěky na jednu noc, ženská erotika si nadále udržuje sféru citových významů a představ. Ženy tedy mají dodnes na rozdíl od mužů sklon spojovat sex s citem. Ženám nevádí četba erotické literatury a filmy smyslnější povahy. „Sfěře ženské fantazie se vymyká pouze strojové a „gynekologické“ hard porno. Ženské publikum nešokuje excesivita smyslů, nýbrž její nedostatek, protože sex se tu redukuje na anonymní fungování takřka bez jakékoli imaginativní, estetické a emotivní odezvy.“

nost. V době postmoderní již není hygiena otázkou povinnosti, ale tělesného potěšení (hédonismu). Lipovetsky je přesvědčen, že v současnosti (postmoderna?) diktuje hygienu „poetická svůdnost“, estetika a sebeláska. „In“ jsou samozřejmě přípravky, které krásně voní a narcisův nos se rád nechá opájet. Koupele, balzámy, šminky, bublinky, hladkost, jemnost, vláčnost, to vše je prostě příjemné.¹⁰⁴ „Ústup obviňování posiluje narcistickou úzkost, ochabnutí ideálních příkazů nastoluje funkcionální direktivu skrze informace, módu a experty na dietetiku, hygienu či estetičnost těla.“¹⁰⁵ V tomto směru se Lipovetsky obdobně vyjadřuje o tabáku, alkoholu. Již nejsme napomínáni autoritativními příkazy, ale jsou nám prezentovány podněty k zamyšlení. Represi nahrazuje prevence. Nejsme omezováni, ale přesvědčováni a odrazováni (propagační šoty, zvyšování cen tabáku). Samozřejmě, je tu sice zákaz kouření na veřejných místech, ale to je asi to nejpřísnější omezení, které tu je. Spotřebu tabáku jako takovou nikdo nezakazuje. V nehygienickém státě cílem není zahájit silou nástup ctnostného člověka, ale chránit zdraví, nikoliv změnit život, ale prodloužit ho, nikoliv vymítit mravní zkaženost, ale omezit škodlivé excesy.¹⁰⁶

Zpsychologizování těla a odpoutání se od disciplinárně-morálního apelu minulosti se projevuje také ve sportu. Stává se náplní volného času a koníčků a v takto rekreačně využitém sportu jde především o pocity vznášení, trénink dle vlastního výběru, zmiňované naslouchání vlastnímu tělu, rytmus, celkové uvědomění těla (jogging, windsurfing, gymnastika pro potěšení). Narcis se musí v rámci sportu samozřejmě informovat a pořizovat nejnovější vybavení. To, že dnes je nadšený pro surfování nemusí znamenat, že se zítra nenadchne pro cyklistiku.¹⁰⁷ Postmoderní sport samozřejmě znamená diverzifikovanější sport. Nejen že vznikají sporty nové, ale stávající se dělí na další a další odvětví. Narcis jako divák rovněž není vázán mravním a tělesným imperativem minulosti. Sport je nyní zábavná podívaná a projevuje se tu snaha o zaujetí co největší masy diváků. Cílem je co nejspektakulárnější zábava a napětí. Popularitu získává především sebepřekračování, sáhnutí si na dno sil, výjimečnost. Lipovetsky se domnívá, že snižující se návštěvnost stadionu a naopak zvyšující se sledovanost přímých přenosů sportu, nemá příčinu ve zdražování vstupenek nebo v pohodlí diváka. Základním důvodem tohoto jevu je prý to, že televizní stanice vysílají pouze vrcholový sport přitahující obrovské masy diváků, kteří nechtějí vidět příběh „obyčejného člověka“, ale něco virtuózního, neslýchaného, extrémního.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Srov. LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti*, s. 136-138.

¹⁰⁵ Tamt., s. 138.

¹⁰⁶ Viz LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti*, s. 141.

¹⁰⁷ Srov. LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 34.

¹⁰⁸ Viz LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti*, s. 155-157.

Zmíněná touha po pocitu „vznášet se“ a zažívat rytmus se v postmoderně projevuje jedincovým všudypřítomným zájmem o hudbu. Rozpuk hudby, její komercializace, a vznik všelijakých stylů tomu napomáhá. Zatímco v moderně měla hudba přísně vymezen prostor a čas (koncerty, plesy, tančírny,...), v době postmoderní je hudba slyšet všude. Tomu napomáhá samozřejmě i pokrok techniky a mediální přenosnost hudby (walkmany).¹⁰⁹ Postmoderní člověk „...jako by neustále cítil potřebu být někde jinde, být. unesen a obklopen rytmickým prostředím, jako by potřeboval nějakou stimulující, euforickou nebo opojnou derealizaci světa.“¹¹⁰ Hudební rytmus už samozřejmě není také to, co býval v dobách minulých, „nehraje se“ už na rigidní přísné taktování, ale se vznikem různých hudebních žánrů vznikají i nové rytmy, někdy až „záchvatovité“, řeklo by se „rytmus postrádající“. „Stejně jako se instituce stávají pružnějšími a přizpůsobivějšími, i člověk se stává člověkem kinetickým, touží po rytmu, po tom, aby se na něm celým tělem a všemi smysly mohl podílet“¹¹¹ Není se pak ani čemu divit, když Petrušek v kontextu autorů zabývajících se fenoménem hudby v moderně a postmoderně nazývá mj. tuto dobu „hlučnou“.¹¹²

Tolik tedy Lipovetského postmoderna. Je asi zbytečné důsledně shrnout znovu výše uvedené. Snad jen zmiňme, že Lipovetského typické pojmy jsme celkem přehledně uspořádali do kapitol a principy oněch hlavních termínů (personalizace, svůdnost, psychologizace, hedonismus, konzum) se projevily v tématech životního stylu jedince tak dostatečně, jak si to jeden z cílů práce vyžaduje. V tomto momentě přichází na řadu vysledování okolností zmiňovaného Lipovetského kroku, tedy vytvoření nového epochálního schématu s názvem „hypermoderna“.

2.2 HYPERMODERNA?

Platí výše zmíněné kategorie pro nejaktuálnější období? Může se zdát, že jevy charakteristické pro postmodernu jsou v podstatné míře přítomné i v hypermoderně. Má to, že Lipovetsky nahrazuje předponu „post“ předponou „hyper“, značit jejich zrychlování, umocňování, zesilování? Existují fenomény v hypermoderně, které mají opačný efekt, které oproti postmoderně slábnou, rozpouštějí se, nebo už vůbec neexistují? Nebo má odkazovat tento pojem k návaznosti na modernu? Pokusme se spolu s Lipovetským odpovědět na tyto otázky a zároveň hledejme zbrusu nové úkazy společnosti, pokud nějaké jsou. Primárním předmětem zájmu samozřejmě zůstává životní styl.

¹⁰⁹ Viz LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 36.

¹¹⁰ Tamt.

¹¹¹ LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty*, s. 36.

¹¹² Viz PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*, s. 103.

2.2.1 ATMOSFÉRA HYPERMODERNY

Podle Lipovetského je nyní poněkud jiná nálada, ovzduší ve společnosti než tomu bylo v postmoderně. Postmodernita, jejíž význam vidí Lipovetsky, i přes určitou nejednoznačnost a neobratnost pojmu „postmoderní“, ve zdůraznění rozkvětu konzumu, masové komunikace, odumírání autoritativních norem, rozvoje individualismu, vyzdvižení požitkářství a psychologismu, ztráty víry v budoucnost a ochabnutí záliby v politickém zaujetí, je již překonána. Postmoderní cyklus se nesl ve znamení rozvolnění a pohodové společenské atmosféry. „*Jenže dnes začínáme pociťovat, že přituhuje, stahují se nad námi mračna a časy se mění.*“¹¹³

Nejvíce se změnila atmosféra ve společnosti s ohledem na vztah k času. Opuštění tradičních hodnot už není vnímáno jako osvobozující, ale jako zneklidňující. Stále více podle Lipovetského převažuje pocit strachu z nejisté budoucnosti. Jedním z faktorů, zapříčiňujících tento jev, je princip globalizace, jenž se odehrává nezávisle na vůli jednotlivců. Dochází také k vyhocení liberální soutěživosti a ke zcela neomezenému rozvoji informačních technologií. Pracovní uplatnění a udržení zaměstnání je nejisté, nezaměstnanost se udržuje na vysoké úrovni. Na mezinárodní úrovni Lipovetsky uvádí hrozbu terorismu, na regionální znečištění životního prostředí ve městech a rostoucí násilí v okrajových čtvrtích.¹¹⁴ Nynější globalizovaná éra, která nepodléhá žádnému řádu, tak stojí na třech pilířích: trh, technická efektivita a jednotlivců. Důsledkem je přítomnost extrémů, vír pohybu a spirála nepřiměřených změn. Burzovní a finanční aktivity bují, ekonomické operace se zrychlují, konzumní společnost zažívá přemrštěnost a přebytečnost zboží a výrobků. Vznikají hypermarkety, které nabízejí obrovskou škálu produktů, značek a služeb. Technika se samozřejmě rozvíjí, digitalizuje a přizpůsobuje. Tělesnost a pornografie zažívají hyperrealistickou transparentnost tak jako televize a její pořady. Internet se zaplňuje nezměrnou záplavou webů, odkazů, textů, které se rok od roku zdvojnásobují. Turisté a rekreanti jsou stále „všudypřítomnější“ tak jako miliony kamer dohlížejících na občany nikoli v duchu dřívější disciplíny, ale v duchu hypermoderního „dohledu“.¹¹⁵ Heslem doby se stává „stále víc“. „*Čím méně je budoucnost předvídatelná, tím proměnlivější, flexibilnější, reaktivnější a připravenější ke změnám musíme být. Je třeba být supermoderní, modernější než moderní jedinci z hrdinské doby modernity.*“¹¹⁶

V hypermoderní době se stáváme svědky komprese času způsobené zmíněnou globalizací, informačními technologiemi, volným časem v protikladu s pracovním procesem, zrychlující se komunikací v různých sférách společnosti. Kvůli nedostatku času vznikají sociální konflik-

¹¹³ LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 55.

¹¹⁴ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 28-29.

¹¹⁵ Viz tamt., s. 58-59.

¹¹⁶ Tamt.

ty a rodí se určité nové rozvržení časovosti (volná pracovní doba, koníčky, čas mládí, čas třetího a čtvrtého věku). Lipovetsky je přesvědčen, že důraz na přítomnost se zesiluje, minulost oproti postmoderně ale začíná vyplouvat na povrch a do hry vstupuje také budoucnost, která již dávno není optimistickou vidinou pokroku, ale spíše zdrojem obav.¹¹⁷ Čím to? Lipovetsky nepovažuje za hlavní příčinu vystřízlivění a deziluzi způsobenou politickými selháními (dvě světové války, holocaust, gulagy, atd.), ale spatřuje ji ve vzniku masové konzumní společnosti a v jejích principech, které jsme výše podrobně popsali (svádění, móda,...). V postmoderně a především pak v hypermoderně je díky těmto jevům nastolen úplně jiný způsob života člověka, který považuje „nové“ velice brzy za „staré“. Podstatu uspořádání přítomnosti představují novinky a soustavné pokušení, bezprostřední uspokojování našich potřeb, zábava, potěšení, pohodlí, neustálé nadšení ze stále nového, rozptýlení, cestování. Orientaci na politicky slibované zářné zítřky nahradila orientace na konzum s příslibem prožívání euforické přítomnosti.¹¹⁸ S hesly postmoderny „všechno hned“ a „*carpe diem*“ se lidé budoucnosti tolik neobávali, obzvláště když hospodářství zaznamenávalo od padesátých let do sedmdesátých let růst, sociální stát fungoval, a když slýchávali bájně příběhy o konzumní společnosti. Byli oproti dnešní době v ohledu budoucnosti víceméně bezstarostní. V současné době však převládá nejistota a obavy. Projevuje se „turbokapitalismus“¹¹⁹ a v zaměstnáních se upřednostňuje výnosnost, což mívá za následek masová propouštění a strach z nezaměstnanosti rozptylující se po společnosti. Narůstají rovněž obavy o své zdraví. Z médií se na nás valí informace o terorismu, katastrofách a epidemiích. Postmodernu tak Lipovetsky přirovnává takřkajíc k euforickému snu, po kterém nyní zažíváme postupné prozření. Společnost nás stále sice nabádá ke konzumnímu požitkářství, zábavě, úsilí o spokojenost a blahobyt, jenže život už není tak bezstarostný, je prožíván ve stresu a úzkostech.¹²⁰

Takovýto emocionální náboj tedy „cítí“ Lipovetsky z dnešní doby. Úzkost a stres jsou tedy jedním z rysů společnosti, který byl přítomný již v postmoderně, ale v hypermoderně nabývá na intenzitě. Stres, úzkost a nejistotu připisoval Lipovetsky v postmoderně převážně ztrátě transcendentna a „topení se“ v sobě samém, ve svých rozhodnutích, aktivitách apod., neboť pro postmoderního narcise není nic důležitějšího, než-li tyto *jeho* záležitosti. Nyní je však stres, nejistota a úzkostlivost umocněna hospodářsko-sociální destabilizací, globalizací a s ní související „časovou kompresí“ a určitým pocitem „stísnění“ nebo „smrštění“ světa a mediální transparentností projevující se obavami o své zdraví a bezpečí.

¹¹⁷ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 63.

¹¹⁸ Viz tamt., s. 65-69.

¹¹⁹ Domnívám se, že tím Lipovetsky myslí „rychlejší“, ale zároveň „nevypočitatelnější“ kapitalismus.

¹²⁰ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 69-72.

2.2.2 HYPERKONZUM

Konzum, který jak jsme zjistili, je hlavním faktorem výše zmíněných změn ve způsobech života lidí v postmoderně, samozřejmě funguje i nadále. Lipovetsky však uvádí, že se v rámci něj udála důležitá změna, která ho „opravňuje“ přidat před tento pojem předložku „hyper“. Sám konzum, který vyvolal někde na přelomu moderny a postmoderny zásadní převrat ve společnosti, také během posledních dvaceti let prodělal revoluci. Onou revolucí je přechod z orientace na nabídku k orientaci na poptávku. Jinými slovy ústřední postavou trhu a ekonomiky, které nyní „zdobí“ důraz na rozmanitost, reaktivitu, nové nástroje komunikace a konkurenceschopnosti, důraz nejen na kvalitu, ale i na čas a inovaci produktů, se stává spotřebitel, „turbokonzument“.¹²¹ Tento konzument nového typu lační po kvalitním co nejdelším životě, blahobytu a štěstí pro sebe a pro své nejbližší. Konzum, který působil ve společnosti atomizací a diferenciací, se tak dnes těmto principům přizpůsobuje. Důležitým aspektem v těchto souvislostech je však konzumentův emocionální vztah k produktu. Lipovetsky si všímá, že v rámci hyperkonzumní revoluce došlo k projevu zásadního nového¹²² fenoménu. Už v kapitole o luxusu jsme téma tohoto jevu lehce předešřeli. Je jím proměna spotřebitelského chování. Dnes v rámci již masivní střední třídy nefunguje konzum na základě odlišení ve smyslu demonstrace vyššího sociálního statusu, nýbrž projevuje se stále více spotřeba pro sebe samého. Jejím cílem je individuální, emocionální a intimní potěšení jedince. „*Od věcí již v první řadě nečekáme, aby nás odlišily od ostatních, nýbrž aby nám zajistily větší nezávislost a mobilitu, působivé dojmy a zážitky, kvalitnější život, trvalé mládí a zdraví. Společenská diferenciaci samozřejmě zůstává ve hře, nicméně představuje dnes již jen jednu z mnoha možných motivací, jejichž celkový souhrn se řídí úsilím o soukromé blaho. Spotřebu „pro druhého“ nahradila spotřeba „pro sebe“, jak to odpovídá nezadržitelné tendenci k individualizaci nádejší, zálib a chování.*“¹²³

Charakteristickým rysem hyperkonzumní éry je také orientace služeb na nabídku zážitků. Dnes si nekupujeme věci pro věci samotné, ale jde nám o zážitek, který věc přináší. Společnost se čím dál více zaměřuje na zábavu, podívanou, hru, turistiku, dobrodružství a rozptýlení.¹²⁴ Spotřeba se v dnešní době zdá být únikem od ustrnutí, od fosilizace každodennosti neustálým vyhledáváním novinek a nových prožitků.¹²⁵

¹²¹ Viz LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 13-16.

¹²² Zrodil se v postmoderně, ale zásadně se projevuje až poslední dobou.

¹²³ Viz LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 46.

¹²⁴ Viz tamt., s. 71.

¹²⁵ Viz tamt., s. 78.

V rámci konzumní společnosti vzkvétá i marketing, značky, reklama a její variabilita. Ta často bývá sociology označována jako hrozba ve smyslu manipulace a totalizace lidí. Jak už jsme předeslali, Lipovetsky se v tomto směru vůči podobným názorům ohrazuje. Je toho názoru, že *homo consumericus* není pasivní ovládaná loutka. Zůstává aktivním hráčem na spotřebním trhu a vybírá si na základě svých preferencí a tužeb. Takže „...pokud vám nechutná whisky, žádná reklama vás nikdy nedonutí, abyste si ji koupili.“¹²⁶

2.2.3 HYPERNARCIS A JEHO ŽIVOTNÍ STYL

Jak tedy vypadá narcisův životní styl v západní společnosti dnes? Začněme zprvu na obecnější úrovni. Vyjdeme-li z výše popsané atmosféry dneška, těžko obhájíme tezi, že si jedinec spontánně extaticky a nekontrolovatelně „užívá“. Naopak, heslo „*carpe diem*“ jde ruku v ruce s vývojem hospodářsko-sociálních, konzumních, technologických, globalizačních, mediálních, informačních a komunikačních proměn a jejich vlivem na chápání času současného člověka. Někdejší hédonismus (byť i dnes je „velkou“ hodnotou, ale je umírněnější) a *carpe diem* let šedesátých se už dávno neodehrává ve stylu „utržení z řetězu“. Požitkářství a nabytá svoboda je dnes nahrazena nejistotou a obavami.¹²⁷ „*Posedlost sebou samým se už dnes neprojevuje v horečném požitkářství, ale ve strachu z nemoci a ze smrti a v postoupení běžných událostí lidského života do odborné lékařské péče. Narcis už není tak zahleděný sám do sebe, převažuje vystrašenost z každodenního života, z vlastního těla a ze společnosti a lidských vztahů, které na něj působí negativně.*“¹²⁸ Narcis je pod tlakem. Odehrává se desynchronizace času na úrovni jednotlivců. Čím jsme v dnešní době rychlejší, tím méně máme času. Zaměstnaný má pocit ztráty času a nezaměstnanému přijde, že o čas přichází. Tyto tlaky jsou řešeny nákupními horečkami, snahou „osvěžovat si život“ zážitky a malými dobrodružstvími. Hlavně nesmíme ustrnout. Není čas na zahálku a rozjímání. Ano, heslo sice zní „stále více“, nicméně se toto motto projevuje i ve vlastní sebereflexi a především s důrazem na kvalitu života. Čelíce těmto tlakům jsme sice flexibilnější, ale zároveň citlivější a náchylnější k psychické destabilizaci a psychosomatickým obtížím.

Bylo zmíněno, že minulost vyplouvá opět na povrch. V jakém smyslu? Dnešní narcis hledá dobrodružství a prožitky i prostřednictvím minulosti a tradic. Navštěvuje památky, místa, kde se odehrává tradiční folklór a kde jsou předváděna např. středověká řemesla. To vše je ale zahaleno marketingovým hávem módního konzumu. Tradice už nemají sjednocující vliv. Narcisovi jde „pouze“ o pocity a prožitky nostalgie a estetiky. S rostoucími obavami a nejisto-

¹²⁶ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 195.

¹²⁷ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 69-72.

¹²⁸ Tamt., s. 72.

tou aktuálního světa však stoupá narcisova touha po bezpečí a smyslu. Tím vzniká nový prostor pro duchovno a náboženství. Různé komunity, sekty a tendování k východním duchovním náboženstvím a směrům se tak dnes těší velkému zájmu.¹²⁹

Co se humoru týče, těžko lze spatřovat v jeho rámci na úrovni hypermoderny nějaké přelomové paradigma. Humor postmoderní je samozřejmě i humor hypermoderní. Lipovetsky se v *Hypermoderní době* ani v *Paradoxním štěstím* patrně proto tomuto tématu téměř nevěnuje. My se snad můžeme jen domnívat, že jeho postmoderní aspekty stále přetrvávají v podobě protknutí nadsázky různými sférami. Vznikají filmy, které, i když nejsou primárně označovány jako „komedie“, si udržují prostor pro humor, často seberefektivní, sebe-ironizující, někdy vyšinutý, internet je zahlcen „smajlíky“ snažící se odlehčit a zdůraznit příslušný text, atd.. Je však otázkou, nakolik se dnešní doba, Petruskem (potažmo Lipovetským na úrovni dřívějších děl) dá označit mj. i za „legrační“ při tom všem Lipovetského zdůrazňování aktuální přecitlivělosti, prozření, obav, nejistot apod., jehož jsme v posledních kapitolách svědky.

Péče o tělo hypermoderního narcise je umocněna a ovlivněna pocitem nejistoty, stresu a obav z blízké budoucnosti. Je posedlý hygienou, udržováním linie a vitality. Dnešní doba nepatří v ohledu jídla nekontrolovatelným epikurejským žranicím, nýbrž dietám a prevenci. Lehká strava, boj proti nadváze a vráskám, bioprodukty v regálech obchodů, to je gró dnešního konzumu. Svědčí o tom mj. i to, že spotřeba alkoholu klesá na rozdíl od spotřeby minerálních, ovocných a nealkoholických nápojů.¹³⁰

V rámci sexuální tematiky je zřejmé, že si Lipovetsky všiml závratného vzestupu pornografie, která už se neomezuje jen na sexshopy a časopisy, ale pronikla do počítačových obrazovek a vnucuje se zde prostřednictvím nevyčíslitelných webů a odkazů, které nabízejí ke shlédnutí i různé extrémní kategorie, možnosti chatování na seznamovacích stránkách apod.. Lipovetsky uvádí fakta, která o tomto rozmachu pornografie sice svědčí, ale zároveň nepropadá úvahám, které by naznačovaly, že se nacházíme v tomto směru v době nekontrolovatelných libidinózních orgií. Spíše naopak. Sexuální mravy hypermoderní doby nejsou ani zdaleka tak horečnaté. „*Jádro pudla nespočívá ve fenoménu nezkontrolovatelných orgií, nýbrž v tom, jak malou část společnosti zasahují. Doba se nerozvíjí unisono a společenská realita není prostým odrazem hypersexuální mediální scény, která se nám rozpoutává před očima.*“¹³¹ Sex je sice zobrazován stále skandálnější způsobem, ale to neznamená, že je takové i každodenní chování. To je podle Lipovetského naopak „poměrně krotké“. Éros se civilizuje a model

¹²⁹ Srov LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 90-111.

¹³⁰ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 257.: „...v rozmezí let 1960-2001 klesla spotřeba alkoholu na jednoho dospělého Francouze z 24,6 litrů ročně na 15,1 litrů, konzumace vína ze 100 litrů na 58 litrů.“

¹³¹ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 269.

dneška není orgiastický, ale ani puritánský. Směřuje k umírněnému hédonismu, bez excesů. Čím si to Lipovetsky vysvětluje? Kromě strachu z pohlavních nemocí, kterému nepřikládá nejvýraznější úlohu, postuluje dva hlavní faktory. Prvním je silný vliv ideálu citového vztahu a druhým klíčový nárok na uznání vlastní subjektivity. Dnešní doba je charakteristická důrazem na cituplný vztah a důvěrnou komunikaci mezi Já a Ty. Jde o niterné sblížení s druhým. Není to pozůstatek puritánských časů, ale čerpání síly z odvěkého ideálu citu a štěstí, chápaného jako „štěstí ve dvou“. Láska působí dvousečně. Projevuje se jako destabilizační ideál, který vyhrocuje touhu, ale zároveň jako zdroj sebekontroly a dohledu nad instinkty. Druhý faktor souzní s modelem narcise, kterému vyhovuje prožívání cituplného vztahu. Chce být druhým uznán, milován, obdivován a nechce být pouhým směnitelným sexuálním objektem.¹³²

V oblasti oděvní módy se „hypermoderní Lipovetsky“ nijak zásadně od „postmoderního Lipovetského“ neliší. Zdůrazňuje však jejím prostřednictvím námi nastíněnou proměnu závislosti od doby moderní: „*Oděvní rozdíly již nevyvolávají žádnou újmu, i ty nejrozmanitější styly mají právo na život a obecně význam oděvu klesá, pocity hořkosti na tomto poli znatelně oslabily. Za stavu decentrovaného pluralismu již lidé s výjimkou dospívajících necítí žádné potěšení z toho, když mohou nošením nejnovější módy vyvolat závist okolí. Pro naprostou většinu není podstatné podnitit závist, nýbrž nosit to, co se jim líbí, co jim padne, co vyjadřuje jejich osobitost a vkus.*“¹³³ To, že je závist na ústupu, však podle Lipovetského nutně neznamená, že si naše společnost může v tomto ohledu příliš gratulovat. Tento jev je dán totiž stále onou lhostejností ke druhému a pozorností obrácené k sobě samému.¹³⁴

Sféru sportu v hypermoderní éře popisuje Lipovetsky obdobně jako tomu bylo u éry postmoderní. Není třeba pojednávat o vzniku stále nových a nových sportovních disciplín, které jsou častokrát disciplínami individuálními. Lipovetsky zdůrazňuje v oblasti profesionálního sportu prohlubující se problém dopingu. Sportovní profesionálové touží po překonání sebe sama, hledají nové výzvy, sahají si na dno. Často k tomu však používají podpůrné prostředky, které nejsou mnohdy pravidly povolovány. To má za následek atletovu rozkolísanost nejen tělesnou ale i psychickou. Sportovní profesionál tak dokonale souzní s Lipovetského výše popsaným modelem nevyrovnaného narcise. Na amatérské úrovni sportu však nemáme co do činění s obrazem „supermana“ překonávajícího své možnosti. To, že sport se stává stále významnější a častější náplní volného času člověka hypermoderního, má příčinu v něčem

¹³² Viz LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 270-272.

¹³³ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 357.

¹³⁴ Viz tamt. s. 364.

jiném, než je soutěživost a heroismus. Příčina tkví ve vyhledávání bezprostředních počitků, slasti a emocí. Sport je dnes rekreační lehká módní zábava, ve které si není potřeba tolik dokazovat, ale chceme se u něj cítit dobře, mít pocit, že děláme alespoň něco pro své zdraví, a pod záštitou módního konzumu a komercializace u něj chceme vypadat dobře. Ale ani se sportem coby lékem na vrásky a formovačem figury to není podle Lipovetského „tak horké“. Působí tu rozporná logika, v jejímž rámci na jedné straně vznikají různé diety, fitness programy, ale to jen kvůli tomu, že se množí chaotická životospráva, se sportem se sice setkáváme na každém kroku, ale častokrát nejvíce v televizi a u počítače, nikoliv na „vlastní kůži“.¹³⁵ A tak si Lipovetsky dovoluje tvrdit, že „...dnes nám nevládne společnost dopingu, nýbrž společnost, v níž se konzumují jedinečné vzory a obrázky vítězství. Zpoza bouře výkonnosti vykukuje „triumf lenivosti“.“¹³⁶

Pohoda, klid, příjemný prožitek a harmonie. Hlavně žádné excesy. To se zdá být mottem hypermoderního narcise v ohledu volného času obecně. Lipovetsky v tomto směru naráží na usedlost a privilegium pohodlí domova. Samozřejmě, občas navštěvujeme různé formy zábavy, které vykazují určité prvky nespoutanosti a extatičnosti, nicméně máme podobné druhy zábavy plně pod kontrolou. Lipovetsky prezentuje fakta v souvislosti s audiovizuálními prostředky. Televize, rádia, mobily, internet si podmaňují stále širší pozornosti. Pokud lze pojednávat o excesech hypermoderního jedince, pak jen o excesech formou audiovizuálních prostředků z pohodlí domova.¹³⁷

Shrneme-li ve zkratce Lipovetského provedený epochální předěl, zjistíme především to, že hledání vnitřní pohody a vyrovnanosti je tedy pro hypermoderního člověka složitější, než tomu bylo u člověka postmoderního. To je to hlavní, co se jeví jako rozdílový moment těchto dob z pohledu jednotlivce při srovnání Lipovetského děl starších a novějších. Pod vlivem polysouvisejících faktorů, které jsme předestřeli (globalizace, orientace konzumu na poptávku, pocity časové tísně, mediálně předkládané hrozby, hospodářské a tržní výkyvy, nejistota zaměstnání, strach z budoucnosti, rozvoj informační technologie, zrychlení komunikace) se dnes člověk necítí tak bezstarostně, jako tomu bylo v éře postmoderní. Naopak, přecitlivělý hypernarcis, který na první pohled může (a měl by?) vypadat spokojeně a blahobytně, je sžírán úzkostmi a nejistotou, což se projevuje i ve statistikách.¹³⁸ To je to, v čem tkví „paradox-

¹³⁵ Srov. LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 300-307.

¹³⁶ Tamt., s. 307.

¹³⁷ Srov. tamt., s. 235.

¹³⁸ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 220.: „O tom, do jaké míry jde civilizace blahobytu na úkor subjektu, svědčí nevidaný rozmach psychických obtíží. Nastává pozoruhodný paradox, kdy se ve společnosti, v níž se 90 % lidí prohlašuje za šťastné anebo velmi šťastné, zároveň lavinovitě množí deprese a pokusy o sebevraždu, úzkost a konzumace psychotropních léků. Podle epidemiologického průzkumu, jehož výsledky byly zveřejněny v roce

ni štěstí“ dnešní doby. Ona zdrženlivost a nejistota se projevuje vesměs v umírněnějším hédonismu, vyhasínajícím *carpe diem*, hledáním smyslu prostřednictvím duchovních směrů, v opatrném a střízlivějším životním stylu a životosprávě.

Ústřední hodnotou dnešní doby jsou tedy sice spotřeba a hédonismus, ale hédonismus v umírněnější formě. Nesměřujeme do nihilismu a vůbec ne do nespoutaného extatického anarchismu. Spíše naopak, jsme citlivější v otázkách smyslu a zároveň sebe-reflektivnější. Nejsme v době rozpadu všech ostatních hodnot. I přes rostoucí vliv trhu a technologií, sílí humanistické hodnoty demokracie, jejich jednomyslné přijetí a jejich vnímání jako zásadní a všem společné opory. Stále cítíme lásku a přátelství. Stále se pohoršujeme nad zotročováním a barbarským děním. Stále hodnotíme média, politiku a jejich působení.¹³⁹ Na základě těchto úvah si Lipovetsky dovoluje i určitou predikci: „*Pokud se vynoří nové přístupy k hodnocení hmotných rozkoší a bezprostředních slastí a prosadí se jiný postoj ke vzdělání, bude hyperkonzumní společnost vystřídána kulturou odlišného typu. Hnacím motorem nadcházející změny bude objevování nových cílů a úběžníků smyslu, nových existenčních perspektiv a priorit. Jakmile přestaneme štěstí tak silně ztotožňovat s uspokojením co největšího počtu potřeb a nekonečným pozměňováním věcí a zábavy, hyperkonzumentská fáze se uzavře. Součástí této společensko-historické změny není ani to, že bychom se měli zříci hmotného blaha, ani zmizení komerční organizace životních stylů. Hlavní předpoklad tvoří nový pluralismus hodnot a nová vnímavost k životu, jenž jsou dnes požírány nekonečně proměnlivým konzumentstvím.*“¹⁴⁰

Hlavním tématem etiky jednadvacátého století, jejíž dílčí témata nám zde během prezentace Lipovetského koncepce prosvítala, „postmoralistní“ sekularizované etiky, která není etikou povinností, ale „bezbolestnou“ etikou ochrany práv individua, kde hraje významnou roli tolerance místo sebeobětování, by se s ohledem na výše citovanou pasáž měla stát dialogicky založená etika *zodpovědnosti*.¹⁴¹

2004, zažilo 11 % Francouzů v poslední době závažnější depresi, 12 % v průběhu posledních šesti měsíců trpělo obecnou úzkostí a 7,8 % se podle vlastního prohlášení již někdy pokusilo o sebevraždu. Procento depresivních jedinců vzrostlo mezi lety 1970-1980 na čtyřnásobek a mezi lety 1970-1996 na sedmínásobek. Více než 11 % dospělé populace navíc běžně užívá psychotropních léčiv. Je zřejmé, že čím více triumfuje svět konzumu, tím častější jsou projevy rozkladu mentálního života, psychologických útrap a neschopnosti žít.“

¹³⁹ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 38-39.

¹⁴⁰ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 402.

¹⁴¹ Srov. tamt., s. 375.

3 KONCEPCE MICHELA MAFFESOLIHO

Michel Maffesoli se narodil v roce 1944 Graissessac poblíž Montpellier. Studoval filosofii a sociologii na univerzitě ve Štrasburku, kde byl ovlivněn hlavně Julienem Freundem a německou sociologií (Weber, Simmel). V roce 1981 byl Maffesoli jmenován profesorem na pařížské Sorboně, kde získal místo na Durkheimově katedře. V roce 1982 založil s G. Balandierem *Středisko pro výzkum aktuálního a každodenního* (CEAQ), v jehož čele stojí dodnes. Stal se také genereálním sekretářem *Centre de Recherche sur l'imaginaire*.¹⁴²

Maffesoliho práce vybočují z hlavního proudu současné sociologické produkce způsobem, jímž tento autor vede svoji argumentaci, i literárním stylem (využívání etymologie, metafory). Napsal zhruba dvacet publikací, z nichž jsou nejznámější *Stín Dionýsa* (*L'ombre de Dionysos*, 1982), *Čas kmenů* (*Le temps des tribus*, 1988), *O nomádství* (*Du nomadisme*, 1997), *Rytmus života* (*Le Rythme de la vie*, 2004) a *Znovuzakouzlení světa* (*Le réenchanatement du Monde*, 2007).¹⁴³

3.1 MAFFESOLIHO POSTMODERNA

Současná doba je dle Maffesoliho charakteristická návratem určitých prvků minulosti, které byly v době moderny potlačovány a vytěšňovány. Moderní teoretické substancialistické koncepty založené na primárních pojmech (individuum, instituce, politika, rozum) podle Maffesoliho nejsou schopny uchopovat sociální jevy současnosti. Maffesoliho dominantními pojmy jsou naopak oproti klasickým, z moderny vyrůstajícím přístupům, nevšedního symbolického a antropologicko-metaforického rázu. Postmoderna je podle něj plna dynamiky, cirkulace, prostorového i imaginativního vření a pohybu. Tyto charakteristiky vyjadřuje pojmem „nomádství“. Dalším dominantním prvkem v Maffesoliho koncepci je pojem „dionýství“, odkazující k iracionálnímu, extatickému a bujarému způsobu současného života. Tribalismem je pak označen socializační jev ve smyslu shlukování se do jakýchsi novodobých kmenů, které jsou tak v příkrém protikladu k modernímu individualismu.

Protiklad či vymezení postmoderny oproti moderně je klíčovým východiskem k následujícímu průřezu Maffesoliho konceptu. K takovému vymezení používá Maffesoli schématu, které vzniklo na základě pozměnění teorie Emile Durkheima o sociální struktuře. Zatímco Durkheimova modernistická teorie pojednává o kolektivním vědomí, Maffesoli pracuje spíše s pojmem kolektivní nevědomí (převzato od Carla Gustava Junga). Durkheim používal dichotomii sakrální vs. profánní, Maffesoli tvrdí, že dochází k jejich opětovnému spojení.

¹⁴² Viz ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie IV.*, s. 196.

¹⁴³ Viz tamt.

V durkheimovské koncepci byl kladen důraz na sociální instituce, zatímco Maffesoli se soustředí na psycho-sociální jevy. Moderní společnost se vyznačuje mechanickou solidaritou, pro archaickou a postmoderní společnost je typická solidarita organická. Na základě těchto vymezení Maffesoli vytváří opoziční dvojici pojmů „sociální“ a „socialita“. Chce jejich pomocí prezentovat a zdůraznit úplně nový (paradigmatický) pohled na sociální strukturaci. V moderně, kde platí označení „sociální“ „mechanické“ struktury, jsou individua funkcionálně podřízena politicko-ekonomickým organizacím (politické strany, výrobní podniky, zájmové spolky apod.). Jednotlivci tu vytvářejí skupiny fungující na principu smluvní logiky a plní v nich stanovené funkce. Společnost postmoderní, pro jejíž organickou povahu platí strukturální označení „socialita“, je oproti modernímu modelu politicko-ekonomických organizací typické lidské soužití v podobě mas. Jedinci tu nepůsobí jako individua na základě funkcí, nýbrž jako osoby na bázi rolí, které mohou měnit dle osobního, sexuálního, kulturního, náboženského aj. vkusu. Tímto způsobem se mohou zapojovat a spojovat se s emocionálně založenými skupinami, kmeny. Durkheimovskou sociální strukturu, založenou na principu efektivní dělby práce tedy střídá Maffesoli socialitou fungující na základě dionýsovských a orgiastických orientací.¹⁴⁴

Co se myslí oním dionýstvím? Maffesoliho stylem to můžeme popsat tak, že Dionýsos vystupuje ze svého stínu, aby naboural zadřené sociální soukolí moderny, její zkostnatělý a umírající institucionalismus „věznicí“ lidi ve vymezených teritoriích, funkcích a v sobě samých. Dionýsos (rebel, de-konstruktor, nevyzpytatelný rošťák, svůdník) vytváří organickou socialitu a staví lidské bytosti do souladu s universem díky nejpřirozenější, biologické, kulturní, posvátné funkci a dimenzi, kterou jsou lidské bytosti obdařeni, totiž díky dimenzi sexuálního života.¹⁴⁵ Ale nejde tu jen o samotný sexuální život. Maffesoli na úrovni díla *Stín Dionýsa* prezentuje erotično jakožto podstatnou strukturální složku a důležitý faktor sociální. Cirkulace sexuality a hédonismus (v různých projevech) nabývají v postmoderně na síle a tím se odlišují od moderních „strnulých“ struktur, které svým působením rozrušují. Maffesoli tímto otevírá svým neotřelým pohledem nový prostor pro témata každodenního života, jež jsou ortodoxními sociologickými přístupy poněkud přehlížena.¹⁴⁶

I teorií zmíněných „novodobých kmenů“ se Maffesoli jaksí odklání od přesvědčení různých soudobých autorů (Bauman, Sennet, ale i Lipovetsky), totiž od přesvědčení, že v současnosti narůstá individualismus. Autoři, pohlížející na sociální fenomény moderním

¹⁴⁴ Srov. ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie IV.*, s. 200.

¹⁴⁵ Srov. MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus*, s. 25 a jinde.

¹⁴⁶ Tamt.

teoretickým prizmatem, vycházejícím z pojmu individua, jsou v opozici k Maffesolimu, jenž se pokouší o neortodoxní metodologický přístup holistický.¹⁴⁷ V knize *Čas kmenů* předkládá svou teorii o současné masové společnosti, která se diverzifikuje do malých seskupení, kmenů. Tento „neotribalismus“ se odehrává kolem módy, sloganů, „hlášek“, trendů, značek, stylů a podobných úkazů konzumní kultury. Vše se děje spolu s principem orgiasmu, tedy působící aktivitou dionýství, což Maffesoli rozpracoval převážně ve výše zmíněném díle a následně jej promítá i do publikace tvrdící, že žijeme v „čase kmenů.“¹⁴⁸

Podstatnou roli hraje v postmoderně také „nomádství“. Tak Maffesoli označuje reakci na strnulost a svazující tendence moderny. V knize *O Nomádství* operuje s výše zmíněnými pojmy (dionýství, tribalismus), ale jeho primárním cílem je zde ukázat dynamické projevy v postmoderně: „*To je vskutku to, oč tu běží. Uzavřenost, fungující v průběhu celé moderní doby, vykazuje na všech stranách známky slabosti. Nesejde ostatně příliš na tom, skrze koho se tato slabost projevuje: hippies, tuláci, básníci, bezprizorní mládež, nebo dokonce turisté, polapení v okružních cestách naprogramovaných prázdnin. Jisté je, že znovu nastupuje cirkulace. Je neuspořádaná, ba dokonce. vířivá, neušetří nikoho a nic. Rozbílí všechna pouta i ustavené meze a ve všech oblastech, v nichž se vyskytne (v oblasti politické, ideologické, profesní, afektivní, v oblasti kultury i v oblasti kultu), se bortí bariéry. Její tok nemůže nic zastavit. Ve všech hlavách dochází k pohybu či vření.*“¹⁴⁹

Syntetizující knihou mj. těchto už tří zmíněných dominantních prvků v Maffesoliho koncepci je *Rytmus života*. Zde a např. v eseji o *Každodenní tragédii a stvoření*¹⁵⁰ nalezneme podněty pro výstupy k této práci, výstupy týkající se současného životního stylu.

3.1.1 DIONÝSTVÍ

Dionýsos je tedy symbolickou postavou postmoderny. Jeho působení lze vyjádřit jako neustálý pohyb, který se však nenaplnuje v produkci a práci. Ty byly charakteristické pro modernitu ztělesňovanou figurou Prométhea.¹⁵¹ Svou aktivitou – orgiasmem Dionýsos narušuje logické a kauzální principy. Centrum, ohnisko dionýství, se nedá postihnout. Jako jiná božství je totiž nikde a zároveň všude, nemůže se nikdy rozplynout. Jeho návrat lze tedy vskutku chápat jako vystoupení ze stínu za účelem re-vitalizovat umrtvenou společnost moderny. Vysvětlení principu dionýství z hlediska současné přírodní vědy by se mohly blížit snad pouze teorie Einstei-

¹⁴⁷ Srov. ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie IV.*, s. 200.

¹⁴⁸ Srov. MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes*.

¹⁴⁹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 31.

¹⁵⁰ MAFFESOLI, M. *Everyday Tragedy and Creation*. [online].

¹⁵¹ Maffesoli navazuje na Nietzscheho model Dionýsos vs. Apollón, avšak pro symbol modernity se mu jeví výstižnější postava Prométhea.

na nebo Heisenberga s pojmy relativity a neurčitosti. Dionýství má na svědomí vzestup hodnot hédonismu a *carpe diem*. Tyto exaltující orgiastické hodnoty se v současné společnosti projevují v podobě senzitivity, vášni, žádostivosti, imaginace a důrazem na prožitek okamžiku přítomnosti.¹⁵² Maffesoli tvrdí, že jsme dnes přesyceni mýtem nekonečného pokroku, a tak dostává prostor mýtus dionýské výbušnosti, která se zatím ještě nepředvedla v plné síle, neboť stojíme teprve na počátku Dionýsova vpádu: „*Tváří v tvář tomu, co nazýváme světovou globalizací, tváří v tvář společnosti, jež chce být pozitivní, hladká a bez výčnělků, tváří v tvář technologickému rozvoji a ekonomické ideologii, vládnoucí pořád ještě pevnou rukou, zkrátka tváří v tvář společenství, které o sobě tvrdí, že je dokonalé a plné, se vyslovuje nutnost dutiny, ztráty, výdaje, všeho toho, co nelze obchodně zaúčtovat a co uniká fantasmatu číslic. Je tu potřeba jakéhosi nemateriálna.*“¹⁵³ Maffesoli si je tedy dobře vědom, že moderní principy (technologický rozvoj) tu stále přetrvávají. A i proto definuje postmodernu jako synergii archaickosti s technologickým rozvojem.¹⁵⁴ Dionýsovský životní pocit je podle něj kulturní fenomén, projevující se v různých formách, od řeckých bakchanálií přes římské „*carpe diem*“ až k současnosti, a to všem morálním nebo společenským institucím navzdory. Pro tuto práci je příhodné, že Maffesoli obrací pozornost mj. ke každodenním životním událostem Dionýsem protnutým (sportovní utkání, koncerty, zábavy, manifestace, pouliční vřava, městský život apod.).¹⁵⁵ Z výše uvedeného vyplývá, že tu tedy nepůjde o záležitosti upjaté, svázané mravními či institucionálními imperativy, ale o všeobecně známé heslo „víno, ženy, zpěv“.

„*Víno uvolňuje jazyk a spojuje těla.*“¹⁵⁶ Maffesoli má za to, že funkci vína (a alkoholu obecně) nelze redukovat jen na potěšení z chutě nebo na záležitost znalectví odrůd a ročníků, přisuzuje vínu funkci socializační. Spojování se u sklenky vína nemá jen povahu verbální a komunikační, ale také sensuální a rituální. Jde tu o pohyb v rámci sociality, který se děje „*od individuálního ke kolektivnímu, od přírody ke kultuře, od kultivovanosti k pozdvižení.*“¹⁵⁷

Dionýsos, byť se prezentuje v mužském rodě, má zženštilou tvář, jeho kult (oslavován menádami a bakchantkami) je esenciálně ženský¹⁵⁸ a ducha dionýství lze spatřovat jak v podobě revolty thébských žen, tak v podobě postmoderní feminizace.¹⁵⁹

¹⁵² Srov. MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus*, s. 18, 25.

¹⁵³ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 25.

¹⁵⁴ MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 51.

¹⁵⁵ Srov. ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie IV.*, s. 198.

¹⁵⁶ MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus*, s. 126. [překl. aut.]

¹⁵⁷ Tamt., s. 124. [překl. aut.]

¹⁵⁸ Viz tamt., s. 112.

¹⁵⁹ Viz MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 79.

Euripidem zachycené bakchantky bezuzdně tančící a zpívající ve jménu Dionýsa ztělesňují to, že hudba a uvolnění vášní jsou v pevném vztahu, což nám připomínají i dnešní taneční party, nightcluby, diskotéky.¹⁶⁰

3.1.2 ORGIASMUS

Maffesoliho pojem „orgiasmus“ je souhrnem dvou významů, tedy jak oslavování orgií tak vzrušujícího pocitu. Orgiasmus nám připomíná, že možnosti erotismu nemusí spočívat pouze v (re)produkci. Odehrává se na psycho-sexuální i psycho-sociální úrovni.¹⁶¹

Abychom pochopili pojem orgiasmu, je na místě prezentovat oblast pojmů, vůči kterým Maffesoli tento pojem staví. Jde o oblast etiky. Maffesoli předpokládá polaritu mezi morálkou a etikou, kde etika je přirozenou mravností, kdežto morálka představuje systém vnějších represí. Na základě této polarity vytváří teorii o určité „podzemní centralitě“, soustředěné síly umožňující lidské umění žít. Onou „podzemní centralitou“ Maffesoli myslí právě úroveň etiky, na níž panuje poetický a erotický čas, který leží pod vnějším časem produkce a ekonomiky, užitečným časem obráceným k budoucnosti. Podzemní cyklický čas uchovává organické spolubytí a vrací se, aby regeneroval ustrnulé hodnoty. Souvisí s překročením individualismu, restitucí symbolického, s návratem mýtu a vpádem vášní. V této podzemní centraci se ukrývá zdroj hluboké síly, panuje zde etický amoralismus. Podle Maffesoliho je tato podzemní sféra v protikladu k „výše“ položené racionální, domestikující, uniformující sféře vytvářející mýtnostnosti a snahu uniknout před vášněmi. Etický amoralismus vyjadřuje touhu žít nerepresivně, je chopen integrovat hodnotovou pluralitu a uchovat sociální pouto spolubytí. Orgiasmus dionýsovského mystéria je jakousi formou, dovolující porozumět multiplicitě situací, která uniká morální cenzuře.¹⁶² Maffesoli odůvodňuje, proč je pojmu podzemní centrality na teoretickém poli zapotřebí: „Navrhl jsem metaforu podzemní centrality proto, abych podtrhl fakt, že mnohé sociální fenomény, byť nejsou ještě plně prozkoumány, mají svou vlastní specifičnost. Tudiž, za předpokladu teorie neo-tribalismu, kdy můžeme hovořit o rozpadajících se masách, tu rovněž existuje multiplicita mikro-skupin, která uniká teoretickým předpokladům a zornému poli sociálních analytiků. Nicméně, existence těchto kmenů je zřejmá a existence jejich kultura není o nic méně skutečná, tyto kultury nejsou součástí politicko-morálního řádu...“¹⁶³

Maffesoli se tak snaží dostat pod povrch zmíněné vyšší institucionalizované sféry a jít „k věcem samým“, k onomu spodnímu proudu a lidské přirozenosti. Jejím projevem jsou zno-

¹⁶⁰ Srov. MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus*, s. 66.

¹⁶¹ Viz tamt. s 17.

¹⁶² Viz BORECKÝ, V. *Imaginace a každodennost*, s. II.

¹⁶³ MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes*, s. 155. [překl. aut.]

vožívající archaické fenomény (svátky, orgie, karnevaly apod.), které mají jak destruktivní tak konstruktivní vliv na sociálno. Domnívá se, že nevázanost, bezuzdnost ve skutečnosti odkazují na „část stínu“, která ustavičně znepokojuje a nahlodává společnost a její členy. Způsob, jak s touto nevázaností počítat a integrovat ji do celku formovaného kolektivním a individuálním organizmem, byl podle Maffesoliho vždy *orgiasmus*.¹⁶⁴ Ten ve svých vystupňovaných, ale i každodenních praktikách podtrhuje význam toho, co uniká racionalizaci, spoutání, potlačení a co navrácí světu kouzlo. Jde o význam hry vášní a naléhavosti smyslového, orientace na zábavu, erotiku, život naplněný radostí, potěšením, slastí, rozkoší, fungující jako fundament každé lidové etiky. Je to způsob, jak kolektivně prožívat rytmus času, v němž se neúprosně střídají světlo stín, život a smrt, napětí a uvolnění. Příkladem jsou cirkulace sexu, cirkulace řeči v rozmanitosti její výrazů, kolektivní svatby, nevázané zábavy, které blokují v individuu tendenci k přehnané koncentraci na sebe a připomínají mu, že existence je společným tvořením.¹⁶⁵ Vinobraní, hodování, svátky piva, plesy, karnevaly, rozličné party a orgie jsou možnosti, jak uvolnit nakumulované vášně a neřesti, které jsou tlumené, brzděné (nestřídmost, neuměřenost, sklon k utrácení, prostopášnost, rozmařilost, hýření atd..). V těchto prvcích „spodní sociality“ vidí Maffesoli důležitý socializační faktor vyjadřující touhu „být spolu“. Dagmar Smreková uvádí, že současné veřejné silvestrovské party spojené s koncerty, diskotékou, se světelnou-akusticko-pyrotechnickou show a velkolepým ohňostrojem, pořádané každoročně ve větších městech, nevázané televizní zábavy (různé reality show), jsou (navzdory morálním i estetickým odsudkům) v intencích úvah Maffesoliho „menší zlo“, které je naprosto běžným jevem, jsou tím, co čerá šed' každodennosti a zpestřuje život.¹⁶⁶

Nejde tu tedy o dionýsovské orgie ve výlučně sexuálním smyslu, ale o určité sjednocování, které překonává všemožné egoizmy i teoretický individualismus. Maffesoli se snaží vystihnout určitou potenci propojenosti, která upevňuje pocit sounáležitosti, jež sebou nese afektivní příval citů k přírodnímu a společenskému prostředí. V těchto souvislostech Maffesoli nazývá *orgiasmus* dokonce „kosmickým orgiasmem“¹⁶⁷ Dionýzos je bůh chtonický, zakořeněný, bůh rozkoše a země. Každý kraj, čtvrť, každý kousek světa má své produkty, krajové speciality, nářečí a každodenní rituály a to vše ve své banálnosti spoluutváří tělesnou rozkoš a zároveň strukturuje tělo společnosti, v jehož rámci vzniká právě pocit sounáležitosti.¹⁶⁸ Maffesoli se tak tímto pojmem snaží vyjádřit neuzavřenost individua v sobě samém, ale bytostnou

¹⁶⁴ Srov. MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus*, s. 27.

¹⁶⁵ Srov. SMREKOVÁ, D. *Nerest' a jej sociálny zmysel*, s. 437.

¹⁶⁶ Viz tamt.

¹⁶⁷ Viz MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 51.

¹⁶⁸ Viz tamt., s. 63.

touhu překračovat a transcendovat hranice jak v geografické, tělesné, sociální tak i imaginativní sféře. Konkrétním příkladem orgiastického jevu je např. technohudba, neboť v extázi, kterou vyvolává, je „něco transcendentního“. To samé vidí Maffesoli v hysterii, jíž v čase obchodních výprodejů vyvolává nutkání k frenetickým nákupům. Tato transcendentalita má svůj podíl i na bujení nočních podniků, kde dnes probíhají mj. populární výměny partnerů, nebo na rozvoji různých stánků sadomasochizmu. Tyto a další příklady, které by se jistě našly, svědčí o frenetické potřebě existovat jen v závislosti na druhých.¹⁶⁹ Pokud jde o čistě sexuální rovinu, je nasnadě, že v postmoderně znovuožívají vytlačené tendence Prométheovým racionalismem kladoucím důraz na reprodukci. Tyto tendence relativizují sexuální morálku a jejich účely nespočívají v sexuálním osvobození, jak to bylo požadováno v šedesátých letech, ale v empiricky intersticiální svobodě bez explicitních ideologií. „*Tyto svobody se podobají svobodám tuláka, jež nacházíme v různých historických obdobích a v rozličných civilizacích a které vyjadřují potřebu dobrodružství, potěšení z efemérních setkání, touhu po "jinde" a v posledku hledání určitého komunitárního splynutí.*“¹⁷⁰

3.1.3 TRIBALISMUS

Výše zmíněná „podzemní centralita“ tvoří východisko Maffesoliho zkoumání nových forem sociální kolektivity v tzv. „tribalismu“, též „neotribalismu“. Do této sféry svého myšlenkového schématu promítá samozřejmě i dionýsovskou tematiku orgiasmu s důrazem na rituály každodenního života. V postmoderním prizmatu, nahrazujícím lineární historii redundancí mýtu, se mu tribalismus stává stadiem následujícím po překonané moderní socialitě.¹⁷¹

Podle teorie tribalismu se nacházíme v době, kdy dochází k rozkladu homogenních společností, kdy se masy rozpadají do menších celků, fragmentů masové konzumní společnosti, skupin rozlišených na základě životních stylů a vkusu jejich členů, zkrátka v době kmenů. Avšak slovo kmen nelze chápat v tradičním antropologickém smyslu. A to především kvůli jejich (kmenů) neschopnosti dlouhodobějšího přetrvávání, stálosti v původním složení. Typických příkladů takových kmenů je spousta a nelze je omezovat pouze na skupiny kolem módních trendů, nebo na subkultury mladé generace. Tento termín lze totiž rozšířit i mj. na pole zájmových spolků, na pole „koníčkářů“, sportovních nadšenců, zastánců životního prostředí, skupin lobujících za různé cíle, atd..¹⁷² Stěžejním bodem v Maffesoliho teorii kmenů a charakteristikou soudobé sociality je výměna rolí, „kostýmů“ na základě toho, v jakém kmenu

¹⁶⁹ Viz MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 106.

¹⁷⁰ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 82.

¹⁷¹ Viz BORECKÝ, V. *Imaginace a každodennost*, s. II.

¹⁷² Viz MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes.*, s. xi.

se právě vyskytujeme. I v tom je právě vidět rozdíl oproti teorii tradičních kmenů. Postmoderní „triby“ se vyznačují tím, že jejich členové nejsou fixováni na ten který kmen, ale mohou být členy všelijakých „tribů“ a libovolně mezi nimi přecházet. Osoby (persony¹⁷³) hrají role a mění kostýmy podle sexuálních, kulturních, náboženských, přátelských tužeb. Každodennost sociálních vztahů tak připomíná театр, v němž se herci oblékají podle dané hry. Současné neokmeny jsou charakteristické fluiditou, příležitostným shromažďováním a opětovným rozpouštěním. Shromaždištěm může být centrum města, klubovna, nákupní centrum, sportoviště, ale také internetová stránka.¹⁷⁴ Na všech těchto úrovních jde především určitou „etickou estetikou“, o vyjití si vstříc v rámci kmene. Jejich příslušníkům je jasné, že udržování solidarity je klíčové a usnadňuje každodenní sociální interakce. Ačkoli je v těchto seskupeních oslabena disciplína (jejich možnosti spočívají v podstatě jen ve vyloučení nebo vyhýbaní se členům skupiny), o to více je kladen důraz na solidaritu. Na rozdíl od teorie atomizovaných jedinců moderny tak postmoderní kmeny vytvářejí postmoderní atmosféru, kde do popředí vystupují emoce, city, imaginace a mytologie, jakési kolektivní cítění. Toto kolektivní cítění (sensitivity), jež vyplývá z estetických forem, vede ke spojením etickým.¹⁷⁵ Tím tedy myslí Maffesoli onu „etickou estetiku“. Vztahy uvnitř kmenů fungují na základě propojení (reliance¹⁷⁶) a v takovýchto sítích daných přátelskou atmosférou často není nikdo svazován orientací na nějaký projekt, cíl. Může jít čistě o harmonii s přírodou, nebo jen o ledabylé „poflakování“. Nutkavý pocit sounáležitosti s druhým je patrný i z Maffesoliho názoru, že s přechodem od moderny k postmoderně se střídají v hlavní úloze i sensuální orgány. Ano, skutečně tím myslí tělesné smysly (chuť, čich, ...). Těžko soudit, do jaké míry jde o metaforu či analogii, nicméně Maffesoli tvrdí, že předchozí období bylo „optické“, vizuální, myslí tím, že se na svět pohlíželo z jakéhosi odstupů, zatímco dnešní doba je typická hmatem, touhou dotýkat se (tactile), být v blízkosti. Demografové nás dnes upozorňují na závratný růst megalopolí. V intencích Maffesoliho koncepce jde o vytváření vesnic ve městech a idea vřelého spolubytí je pak způsobem, jak se aklimatizovat a domestikovat v rámci nějakého prostředí, aniž bychom podléhali institucionálním tlakům státu.¹⁷⁷ Sdílení citů, důraz na přítomnost a další výše zmíněné aspekty

¹⁷³ Pův. význam „maska“

¹⁷⁴ Viz MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes*, s. 76.

¹⁷⁵ Viz tamt., s. x (foreword)-18.

¹⁷⁶ MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 51: „Neologismus „propojenost“ (reliance), který navrhl sociolog Marcel Bolle de Bal, je skutečně pozoruhodný. Správně vyzdvihuje sklon „být ve spojení“, je tedy dobrým přístupovým bodem k analýze každé sociální fúzi. Zároveň usměrňuje naši pozornost k faktu, že kmeny, v kterých probíhá fúze, jsou jaksi „vnořené“ do nějaké přírody, do skutečného nebo symbolického kraje, který jim slouží jako základna, jako přibýtek. Anglosaská podoba tohoto termínu „reliance“ zároveň vypovídá o nastávající důvěře k přírodě, která ji určuje a vytváří nové sociální pouto.“ [překl. aut.]

¹⁷⁷ Srov. MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes*, s. 23-42.

Maffesoliho nastolené sociality, ho nutí používat pojem „transcendentní imanence“. Tedy jakési bytostné touhy po přecházení hranic individua směrem k druhému. Empatie, synotnie (vzájemné sladění), to vše svědčí o tom, že člověk je bytost primárně vztahová. A proto i pro Hegela znamenal stát cosi jako „*communitas communitatum*“, kde nehraje primární roli jedinec, nýbrž vzájemné vztahy mezi nimi.¹⁷⁸ Nezáleží tu jen na verbální komunikaci, ale i na nonverbální. Maffesolimu jde také o vyjádření disindividuální participace, kterou lze slovy těžko vyjádřit. Svérázné masky, všelijak barevné účesy, tetování, ožívování retro-stylů, ale klidně i všední omšelý vzhled, tím vším může dát osoba najevo svou blízkost, přináležitost k nějaké skupině. Je v tom cosi mystického, tyto „masky“ jsou našimi „spiklenci“ v boji proti etablovaným institucionálním silám a zároveň oplývají propojující schopností. Propojenost, která dnes panuje, však nespočívá v samotném propojení mezi lidmi, ale vytváří novou dimenzi ve smyslu spojení s městem, prostorem, přírodním prostředím, zkrátka s prostředím, která sdílíme s ostatními. Rovněž chápání času je odlišné od dob dřívějších. Sbližování se krom zmíněných úrovní děje i v prožívání času. Ona tendence blízkosti se projevuje umocněným prožíváním přítomnosti, v němž je obsažena úzkost, tragika (na rozdíl od dramatičnosti, související spíše s progresem). Takovou atmosférou je tedy protknutá postmoderna, děje se tu něco jako upřednostňování prostoru, jako by byl prostor koncentrovaným časem a historie se nyní odehrávala na zhuštěném principu „den za dnem“.¹⁷⁹ V takovéto atmosféře je podle Maffesoliho nutný význam hédonismu: „...*jedinec nabývá hodnotu jen skrze svoji vepsanost do masy, v níž má tendenci se ztrácet do kmenových seskupení, která ho jako takového konstituují. V tomto specifickém rytmu je cosi poněkud drsného, ba úzkostného. Duch doby se vyjadřuje v překotnosti a rychlosti. Tato rychlost však na konci své cesty a skrze samotné své zrychlení prezentuje určitou formu nehybnosti. V intenzitě okamžiku je důležité usilování o slast pro ni samu. Hledání slasti, které se vyčerpává v aktu, jenž se již nepromítá do budoucnosti.*“¹⁸⁰

Na úrovni díla *Rytmus života* se snaží Maffesoli spíše jen cizelovat svou výše předestřenu teorii tribalismu, pro níž může být výstižnějším označením „osmóza s druhým“, což lépe vyjadřuje jakýsi odstup ve vztahu k identitě (o té ještě budeme pojednávat), určitou formu otevřenosti vůči druhému, jistou připravenost dělit se s jinými o emoce, „otevření nedobytné pevnosti, hradu duše, do kterého býval každý člověk vtěsnaný, rozpad pevného bodu v hledání individuální dokonalosti.“ Současnost je naladěna na „volné bytí“, zdůrazňující nestálost

¹⁷⁸ Srov. MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes*, s. 67-88.

¹⁷⁹ Srov. tamt., s. 91-129.

¹⁸⁰ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 154.

věcí, prázdnotu těch zdánlivě nejpevnějších institucí.¹⁸¹ „Slova kmene jsou vším možným, jen ne individuálním. Slova banality, slova skandovaná v rytmu rapu, sladká slova populárních písní, zažívaná slova velkých televizních hrdinů, to vše jsou rituální formulky zabezpečující sociální koherenci. Mají symbolickou rozpoznávací funkci, která ulehčuje zapojení do určitého tělesa. Mějme tolik jasného úsudku a uznejme, že přítomnost takového imaginárního znamení, že jsme více myšleni, než myslíme sami za sebe.“¹⁸²

Můžeme spolu s Maffesolim předkládat další a další příklady touhy po sdílení, spolu s nímž ve větší či menší míře bují orgiastické vášně (od technoparty, koncertů Rolling Stones, přes frenetické shlukování se kolem hollywoodských celebrit, fotbalové fandovství k stále mladé mytologii Tour de France), nicméně z výše uvedeného je dostatečně patrné, o co se Maffesoli snaží. Je totiž naprosto zřejmé, že se zásadně odvrací od „krátkozrakých“ teoretiků individualismu, neboť touha po skupině, vztah k jinakosti, k tomu, co je pro člověka jiné v něm samém, k tomu, co je jiné v rámci kmenu, se vrací do centra pozornosti postmodernity, kterou chce Maffesoli stále a znovu zdůrazňovat.¹⁸³

3.1.4 ESKAPIZMUS

Tento pojem (sám Maffesoli ho používá sice zřídka, ale zdá se být poměrně podstatný) nahlédněme a ustanovme jako takový předstupeň dominantního pojmu, jehož prezentace bude následovat v další podkapitole. Samozřejmě jsme si vědomi, že nikdy neoddelíme strukturálně koncepčně pojmy tak, aby navzájem nesouvisely do značné míry s klíčovými termíny ostatními. To samé platilo v rámci koncepce Lipovetského, ale v tomto případě je to umocněno tím, že nesouvislost, hraniční omezenost je něco, co se Maffesolimu svým způsobem přičí a jeho samotné dílo je tím samozřejmě poznamenáno.

Nahlédneme-li do různých slovníků cizích slov, zjistíme, že eskapismus se definuje jako „útěk do fantazijního světa“. V rámci Maffesoliho schématu je však potřeba tuto definici rozšířit. Samozřejmě, že tento termín souvisí s překračováním hranic. To se ale může dít na různých úrovních. Jak na úrovni imaginativní, tak na úrovni identit a sociálních pohybů. Jde o určitou „potencialitu“, která nám dovoluje *unikat*. Zjednodušeně se zdá být eskapismus něčím, co na epochální úrovni dovolilo únik od moderny k postmoderně. Něco, co nás nechává na společensko-státní úrovni unikat před tlakem institucí, především (jak jsme viděli) k tribalismu a i na této úrovni jsme schopni unikat od kmene ke kmeni a podle toho měnit své „kostýmy“ (identity). A když se zdá být „nejhůř“, eskapismus „funguje“ i jako záchrana

¹⁸¹ Viz MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 95.

¹⁸² MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 72. [překl. aut.]

¹⁸³ Viz tamt., s. 74.

v podobě úniku do fantazie. Tato potencialita však není čímsi „privilegovaným“. Je to bytostný rys, kde ani nehraje roli to, zda unikáme „k“ nebo „od“, je to něco jako dynamická sebe-utvářející existenciální touha. Touha po „jiném“. Pokud je člověk bytostně vztahový a na základě pojednání o tribalismu tomu v rámci tohoto schématu nemůže být jinak, oním „jiným“ je ten „druhý“ (člověk, Bůh?). V tomto směru se Maffesoliho koncepce velice blíží konceptu Emmanuela Lévinase. A také, že Lévinasovo „sokratovské ponaučení“ v tomto duchu Maffesoli cituje: „*Nepřijímat od druhého nic, co není už ve mně, jakoby jsem už odnepaměti měl to, co mi přichází zvenku*“.¹⁸⁴ Potencionální schopnost, která „druhému“ umožňuje projevit se, totiž každý z nás vlastní „už odnepaměti“.¹⁸⁵ Tuto existenciální touhu Maffesoli dokládá mj. i na příkladech *Dona Quijota*, *Tristrama Shandyho*, Kerouacovy knihy *Na cestě*: „*V každém z těchto případů nacházíme určitý hravý a trochu nevázaný eskapismus, umožňující setkání s jiným, a v důsledku toho i něco, co můžeme puntičkářsky nazvat intersubjektivní konstrukcí skutečnosti. Tato skutečnost, má-li být sama sebou, zahrnuje notnou dávku neskutečnosti. Nemateriální aspekt cesty, zejména ve svých afektivních a citových potencialitách, představuje způsob, jak navazovat vztahy, ustavovat kontakty, uvádět kulturu i lidi do cirkulace, zkrátka strukturovat sociální život*“.¹⁸⁶ Eskapismus je zkrátka něco, co nám umožňuje „bloudit“.

3.1.5 NOMÁDSTVÍ

Už víme, že postmoderní éra je charakteristická pohybem, cirkulací. Maffesoli je přesvědčen, že svým způsobem se pohybuje „bloudí“, každý z nás. Tvrdí, že postmoderní člověk je blouděním proniknut „skrz na skrz“. Kde že se vzala najednou taková mobilita? Vznikla z každodenních migrací práce nebo spotřeby. Podstatnou roli tu hrají i migrace sezónní jako cestování, turismus, u nichž můžeme předpokládat, že dojde k významnějšímu rozvoji. Maffesoli rovněž zmiňuje sociální mobilitu a masové přesuny obyvatelstva, zapříčiněné ekonomickou nerovnováhou. „*Tohle všechno je zajisté banální, nicméně se v tom skrývá nezanedbatelná dávka dobrodružství. Takové dobrodružství může být zamýšlené, převzaté či trpěné, ale o to zde nejde. Můžeme je chápat jako současnou modulaci oné touhy po "jinde", jež se pravidelně zmocňuje jednotlivců i širokých mas*“.¹⁸⁷ Ono bloudění může probíhat i na fantazijní, imaginativní, snové úrovni. Maffesoli všechny tyto cirkulace vidí v paradoxním světle, neboť když už se zdálo, že se technostruktura všechno podaří uchopit pevně do svých rukou, vše ustálit a

¹⁸⁴ MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 117. [překl. aut.]

¹⁸⁵ Viz tamt., s. 118.

¹⁸⁶ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 157.

¹⁸⁷ Tamt., s. 34.

předvídat, nikdy dříve nenabyla takového významu cirkulace (i fantazijní). Internet, televize, letecká doprava, informační toky, v dobrém či špatném slova smyslu umožňují prožívat (především kolektivně) kulturní, sexuální, vědecké nebo náboženské zkušenosti, probouzející existenciální dobrodružství. Kyberprostor je také spjat s určitou cirkulací a pohybem (surfování na internetu). Přesto, že se člověk nachází na určitém místě, existuje pouze ve vztahu. Maffesoli tento oxymoronní status člověka vyjadřuje termínem „dynamická zakořeněnost“¹⁸⁸. Na různých historických a náboženských příkladech Maffesoli dokládá význam mobility: „*Už v náboženském přesvědčení je totiž zakořeněna domněnka, že nomádství izraelskému lidu umožňuje, aby se udržel coby pevná entita. Vyhnanství bylo v tomto ohledu faktorem soudržnosti a vytrvalosti. A u základu evangelijního poselství zase stojí ideál homo viator, člověk cestovatel, jehož příkladem se stává i sám Kristus, skrze mýtus o nanebevstoupení, kanonizující touhu po „jinde“.*“¹⁸⁹ Jistý dynamický aspekt nachází Maffesoli etymologicky i v samotném pojmu existence, kdy „ek-sistence“ evokuje nějaký pohyb, zlom, odchod, něco vzdáleného a existovat pak znamená vycházet ze sebe sama, otevírat se transgresivním způsobem jinému. Touha po bloudění je zároveň touhou po vzpouře, proti uvěznujícím principům funkcionality, dělby práce, přehnané specializaci, zkrátka proti tendencím společnosti učinit z člověka kolečko v průmyslovém mechanismu. Projevem takové vzpoury může být spolu s toulavostí zahálčivost, nečinnost. Vzpouru proti zmíněným mechanismům projevovat na moderní úrovni flanér.¹⁹⁰ Ustálení práce jde ruku v ruce s ustálením mravů. Flanér je však nastaven na nostalgii po dobrodružství, otevřenosti a unikání z ochočeného způsobu života. Na úrovni doby postmoderní může být symbolem, ikonou takové dynamické tendence mj. skupina Rolling stones (valící se kameny).¹⁹¹ Maffesoli se snaží zdůraznit, že bloudění či nomádství (není tolik podstatné jak to nazýváme), zkrátka tyto dynamické tendence nemají základ v ekonomických či funkčních příčinách, jak je to prezentováno v prostředí pozitivizmu, ale jsou obsaženy v přirozenosti, a to v přirozenosti individuální i sociální. Tezi, že bytí se nachází v neustálém dění, podporuje Maffesoli úvahami o neustálých změnách počínaje prvotním traumatickým zážitkem v podobě odtržení od matčina prsu, přes období dětství, dospívání a s nimi spojené střídavé úspěchy, naděje, zklamání, úzkosti, až ke smrti. Prcháání má dle něj archaickou podstatu. V těchto intencích se jako důležité figury jeví Maffesolimu např. tuláci, mniši, v modernější době pak zmínění flanéři, bezdomovci apod.. Jsou to postavy naborávající zavedený řád a upomínající na hodnotu cestování či toulání. Nelze je nazírat pou-

¹⁸⁸ Viz MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 34-35.

¹⁸⁹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 35.

¹⁹⁰ Walter Benjamin nazývá „flanérstvím“ protestem proti rytmu života orientovaného výhradně na produkci.

¹⁹¹ Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 37-40.

ze kategoriemi psychologie, ale je potřeba jim udělit status „antropologické konstanty“. Jakési červené nitě dějin, která ztělesňuje fenomén dobrodružství a symbol „nekonečné cesty.“¹⁹² Tyto postavy coby cizinci vzbuzují nedůvěru a bylo tomu tak vždy. To Maffesoli dokládá citacemi z Platónových *Zákonů*: „*Úředníci musí dohlédnout na to, aby žádný z takových cizinců nezaváděl nějakou novotu, a stýkat se s nimi jen pokud je to nutné, ale co nejméně.*“¹⁹³ Cizinec sebou může přinést novinky a člověk, který, jakmile se jednou usadil, má tendenci je zapomínat, popírat a pranýřovat. Podobnou „paranoiou“ prý zažívali Římané vůči barbarům.

Historických příkladů používá Maffesoli i v souvislosti s vymezením samotného středověku oproti moderně. Už víme, že moderna je typická spíše svazujícími, domestikujícími a statickými hodnotami. Středověk naproti tomu oplýval pohybem, bouřlivým míšením a cirkulací. Veřejné lázně s neodděleným prostorem na základě pohlaví (míšení), partnerská nestabilita, preference kolektivního života, toulky studentů, přístupná a otevřená domácnost přímo z ulice. V každém z těchto příkladů najdeme cosi pohyblivého, neinstitucionalizovaného. Sexualita, bydlení, výchova a práce postrádají stabilitu nebo vymezení, vládne tu spíše nejednoznačnost, polysémie, otevřenost, nahodilost a nepředvídatelnost. I těmito příklady se snaží Maffesoli dokázat, že pohyb, chceme-li „migrační pud“, podněcující ke změně místa, zvyklostí, partnerů, nemá jen ekonomické, funkcionální rysy, je potřeba ustanovit ho jako antropologickou strukturu.¹⁹⁴

I ve sféře trhu a obchodu, kde by se zdála být primární dimenzí spíše dimenze utilitární, Maffesoli však vidí především nekonečnou dynamickou rušnost, jež destabilizuje a stabilizuje řád: „*Rušnost určitého města, určité země, oblasti nebo korporace, na tom v tomto ohledu příliš nesejde, zkrátka život obecně je příčinou i následkem intenzivní cirkulace. Trh je z tohoto hlediska vždy místem par excellence. Zbožní směna jde ruku v ruce se směnou symbolů. Nejnestydatější nevázanost rezonuje se ziskem a smyslem pro přepych. Právě na těchto místech se rovněž šíří nové myšlenky, zavádějí se novoty a rozpoutávají hereze. Tohle všechno můžeme nazvat „sociálním ruchem“ v nejširším slova smyslu.*“¹⁹⁵ Ruch a dobrodružství se samozřejmě mají rády. I pro dnešního „nomáda“ je tedy např. návštěva nákupního střediska něco jako dobrodružná výprava. I zde dochází k výměně symbolů. Maffesoli přirovnává dopad atmosféry nákupního střediska na návštěvníka termínem „závrati, okouzlení ztrátou sebe sama v určitém kvazi-kosmickém celku.“ Tyto prostory, v nichž na nás působí vystavované před-

¹⁹² Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 41-50.

¹⁹³ Tamt., s. 52.

¹⁹⁴ Viz tamt., s. 62.

¹⁹⁵ Tamt., s. 72.

měty, v nichž se setkáváme s ostatními, byť třeba jen letmo, jsou u Maffesoliho tavicím kotlem, v němž zapouštíme kořeny, z něhož vyrůstáme a unikáme.¹⁹⁶

Zapouštění a unikání se vůči sobě nachází ve vztahu, jenž Maffesoli vyjadřuje právě již zmíněným pojmem „dynamická zakořeněnost“. Jedná se o určitou dialektickou relaci, bipolaritu, paradoxní antagonismus vši existence, kdy nelze nahlížet pojmy obsažené v tomto vztahu odděleně, ale pouze vztahově. Hranice nenabývá významu, dokud se nepřekračuje, stejně jako je potřeba odejít z rodného teritoria, aby se naplnil význam rodiště. „*To, co přírodní národy prožívaly paroxysmálně, zažívají v oslabené podobě i současné společnosti. Statičnost má zapotřebí bloudění či, abychom použili emblematické figury, Prométheus potřebuje Dionýsa a naopak.*“¹⁹⁷ Význam dynamické zakořeněnosti vidí Maffesoli mj. i v souvislosti s módou. Existovat s veškerými zkušenostmi, co k existenci patří, to je podle něj záležitost dynamiky, vycházející z modelu, který je stabilní. Maffesoli si všímá, že určitý model (hudební, sportovní, politický či náboženský), který už nekoresponduje s tím, pro co byl zvolen, bývá zavrhnutý a nahrazený jiným, příhodnějším. Takže to, co nazýváme vrtkavostí módy, není nic jiného než nekonečný tanec idealizačních modelů. Pominutelnost vtělení, trvalost forem. Chce tím vyjádřit jakýsi růst vycházející z kořenů, idealizaci na základě hmoty, mystiku ve spojení s tělesností. Člověk se pak v tomto světle zdá být něčím jako lidskou rostlinou, která se při svém růstu přizpůsobuje okolí. Při tomto růstu velice záleží na korespondenci mezi dvěma na sobě silně záviselými pólech. Maffesoli podotýká, že tento princip přizpůsobování (jakéhosi zvykání, navykání) dobře vystihuje tomistický výraz *habitus*. Vystihuje totiž souvislost mezi ošacením (fr. habit), zvykem (fr. habitude) a způsobem, jakým se vpisují do prostoru, čímž vlastně zdůrazňuje vztah, který jednotlivec udržuje se svým přírodním nebo společenským okolím.¹⁹⁸ Dynamická zakořeněnost je zároveň tím, co zaručuje pevnost sociálního pouta. Každý z nás pochází ze svého dětství, prostředí, a tak se účastníme na vymezeních (determinatio), jako je území, kmen, fantasma či záliby, které máme společné s druhým. V onom růstu podle Maffesoliho spočívá to, co nás přesahuje. Pevnost sociálních vztahů nezaručuje vzdálená politická sféra nebo racionální ideál společenské smlouvy, ale dennodenní společné prožívání emocí.¹⁹⁹

Statičnost tedy potřebuje dynamiku, jinými slovy, moderní doba potřebuje postmodernu. Moderna totiž kladla až příliš velký důraz na teritorium, na individualitu, domestikaci, uni-

¹⁹⁶ Viz MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 111.

¹⁹⁷ Tamt., s. 98.

¹⁹⁸ Viz MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 61, 101.

¹⁹⁹ Viz tamt., s. 119.

formitu, separaci. Odsuzovala nomádství, jako něco co přesahuje logiku identity jedince.²⁰⁰ Maffesoli tento vyvažující princip, kdy jeden z pólů dominuje, aby přenechal opět působnost pólu opačnému, přirovnává ke kyvadlovému pohybu: „Protože *individuální teritorializace (identita) či teritorializace sociální (instituce) získaly během moderny všeobecně známý význam, přišel nyní čas nastoupit novou cestu. Čas masového exodu, který se staví proti identickým jistotám či institucionální zabezpečení a pouští se na dobrodružné cesty nového iniciačního hledání, jehož obrysy dosud nejsou přesně ohraničeny.*“²⁰¹

3.1.6 PLURALITA OSOBY

Ona „touha po jinde“, jež je především v dnešní době tak aktuální souvisí s Maffesoliho pojetím osoby. Abychom mohli předestřít tuto jeho část koncepce, je potřeba vyjít z určitého metodologického rámce, který si Maffesoli stanovuje. Již víme, že jeho koncepce se jaksi přičí tradičním západním substancialistickým přístupům. Pokusme se nyní tento metodologický rámec, který je s racionálními a empirickými moderními metodami poněkud neslučitelný, nastínit. Jedná se o metodu, dovolující pracovat s množinou pojmů, jež nejsou moderním racionalismem přístupné. Tuto metodu je možné nazývat termínem „formismus“.

Vztah formy k realitě se má analogicky ve vztahu etiky k morálce a ve vztahu obrazu, jevení, každodennosti k poznání a smyslu, jehož jsou vektory. Maffesoli rozlišuje formismus od konceptuálního formalismu, který chce v racionální tradici moderny dát smysl všemu, co pozoruje, přičemž své výstupy obhájí rozumovými důvody. Abstraktní koncept má vylučující funkci a vytváří spíše formule než formy. Věci existují díky formě, která je zachovává. Ale samotná forma neexistuje, neboť je to jen prázdný celek, který dává porozumět existujícím jevům, zakládajícím kulturu a vše dostává význam teprve v konfiguracích, které se mohou opakovat. Zatímco konceptuální formalismus dominující moderně zdůrazňoval jednotu, uzavřenou strukturu, formismus umožňuje v postmoderním duchu přístup k jedinečnosti možností v otevřené struktuře. Maffesoli hovoří o tzv. cestě od jevení k formě a zpět. Formismus dovoluje držet oba konce řetězu tohoto paradoxu. Nutnost reflektovat formu, která by dovolovala integrovat celek sociálního života, chápe Maffesoli jako epistemologický požadavek prvního řádu. Forma trvá paradoxně zároveň ve významu celku i v hloubce jevení. Formismus tak svou otevřeností dokáže odhalovat organickou strukturu kultur. Dokáže sledovat krystalizaci života ve společnosti v daném okamžiku. Forma bere v úvahu spojení mezi obsahem a obsahujícím, mezi vnější a vnitřní formou. Zatímco v západoevropské tradici je významnější ob-

²⁰⁰ Viz MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 103.

²⁰¹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 132.

sah a substance, Maffesoliho formismus, jenž má kořeny v japonské kontextuální logice, pracuje i s obsahujícím a formou. Formující formy se vyjadřují figurami, a tak filmové nebo hudební hvězdy, sportovci, náboženští guru jsou magickými karikaturami, v nichž se může každý poznat nebo alespoň vyjádřit svůj pocit sounáležitosti, aniž by byl hvězdou, atletem atd.. Zároveň se může prostřednictvím těchto figur podílet na jejich činnosti. To vše má účinek na naši osobnost, na konstituování našeho já jako pluralitní osobnosti složené z různých identifikací v následných rolích (viz výše zmíněná výměna kostýmů). Vazba na tyto figury má totiž sjednocující sociální funkci, vyvolává projekce, sny, iluze. Forma představuje rovněž způsob, jak uchopit pluralitu světů na sociální makrokosmické úrovni i na individuální mikrokosmické. Neredukuje realitu na abstraktní jednotu, ale uchovává její jedinečnost. Maffesoliho formismus se tak vymezuje oproti demytizační pozitivistické tradici, oproti redukcionistickým metodám v racionálním duchu pracujícím s pojmem jedince s uzavřenou identitou. Místo toho nabízí přístup imanentní transcendence s paradoxem formy, s emocionální koncepcí role, opírající se o osobnost s pluralitou možných identifikací, což nevede Maffesoliho k závěru ústícího do demytizace světa, ale k jeho „znovuzakouzlení“.²⁰²

Pluralita je tedy podle Maffesoliho zásadním jevem dnešní společnosti, a to jak na úrovni jednotlivců, tak společnosti: „*Živoucí síla pluralismu se v tomto ohledu rozmanitými způsoby projevuje v četných filozofických nebo náboženských synkretismech, skrze sportovní nebo existenční dobrodružství, v sexuálních toulkách, anebo dokonce –triviálněji– v tom nejkonvenčnějším turismu nebo organizovaných cestách, jimž se nevyhne žádná sociální vrstva. Každý z těchto případů vyvrací samu myšlenku „globalizace“ či „jednotného myšlení.“*²⁰³

Ve sféře náboženství se odehrává stejný princip bloudění mezi identitami osoby. Jestliže pro monoteismus je výrazem jednotnosti Boha a v důsledku toho i jednoty našeho já, polyteismus dává podnět ke strukturálnímu bloudění. Tak jako osoba přeskakuje mezi rolemi, které je nucena hrát, stejně tak dochází k přecházení od jednoho boha k druhému. Polyteismus narozdíl od monoteismu, jenž se dobře snáší s ovládnutím celého univerza i vlastního já, je daleko bludnější. Zároveň však vytváří mosty k znovuoobjevení tradičních hodnot. „*Jejich společným jmenovatelem je fakt, že se nespokojují se stabilní, funkcionální, čistě racionální a instrumentalizovanou existencí, ale že naopak oklikou přes fantasma, fantazii, imateriálně či jiné imaginární procedury rozehrávají pluralitu osoby.*“²⁰⁴ Maffesoli se domnívá, že hodnotový pluralismus je příčinou i následkem toho, že jednotlivec nerozhoduje ani tolik sám za

²⁰² Viz BORECKÝ, V. *Imaginace a každodennost*, s. III-IV.

²⁰³ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 136.

²⁰⁴ Tamt, s. 142.

sebe, ale je spíše „rozhodován“ a unášen instinkty, afekty a jinými formami vášni a něčím, co se zdá být kolektivním nevědomím. Jde tu o jistý vitální princip, s nímž coby plurální osoby a nepatrné části splýváme. Podle Maffesoliho tak už nemůže být řeč o uzavřeném individuu a předpokládaném narcismu.²⁰⁵

Realita je tvořena fikcemi, fantaziemi, virtuálním prostorem, který je vytvářen současnými technologiemi. Proto je podle Maffesoliho realita svrchovaná, plurální. Nespokojuje se s redukcí na počitatelnost jejich komponentů, ale jde mu primárně o vztahy, relativitu, o otevření relace směrem k druhému, ke kmeni, k přírodě. Relativita na úrovni jednotlivce tak Maffesoliho nutí o vytvoření teze, že Já je vždy někde jinde, někým jiným.²⁰⁶

3.1.7 IMAGINACE A KAŽDODENNOST

Tématem imaginace se Maffesoli zabývá z i důvodu jeho přehlížení západoevropským ikonoklasmem, kladoucím důraz především na evidenci faktů ve vnímání a evidenci myšlení v logických zákonech (empirismus a racionalismus). Maffesoli si je však vědom toho, že v sociálním životě existuje pregnance konkrétního obrazu před myšlenkovými abstrakcemi. V rámci Maffesoliho úvah dochází ke splývání pojmů obraz (image) a jev (phénoméne). Jev, potažmo obraz, považuje tento autor za kontemplativní vektory komunikace s druhými a poznání vůbec za základní možnost sociality. Ikonická funkce sama osobě nemá nějakou samostatnou hodnotu, je ve své podstatě evokativní. Vyvolává a podporuje ostatní věci a má relativní rozměr. Obraz neusiluje o dosažení něčeho absolutního, ale uvádí nás k němu do vztahu. Podle Maffesoliho současnou postmoderní skutečnost zakládá právě „imaginární“ svět. Obraz je tím, co se nalézá mezi makrokosmem a mikrokosmem, mezi univerzalitou a konkrétním, obecným a zvláštním, snem a skutečností. Je i tím, co spojuje přítomnost s minulostí a což zároveň umožňuje vazbu s posvátným. Maffesoli tento princip nazývá „nakažlivou religiozitou“ spadající do spodního proudu současného života. Nejde o vlastní náboženskou oblast, ale o analogii náboženství. To můžeme pozorovat na různých jevech každodenního života (sportovní utkání, hudební koncerty, spotřebitelské aktivity).²⁰⁷

Imaginace je cestou úniku, cestou, jak se vyrovnat s úzkostí plynoucího času. V současné době podle Maffesoliho nabývá na významu. Na tom, že se družíme na základě společného vkusu, původu, společných snů, příběhů a mýtů, na tom, že se přimykáme k určitému území, na tom se zakládá socialita, na níž má velký podíl právě imaginárnost. Nejde tu již o dlouhodobé projekty zaměřené do budoucna, o ideologie. Maffesoli chce jít (jak už jsme si zvykli)

²⁰⁵ Viz MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 150.

²⁰⁶ Viz MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 140.

²⁰⁷ Viz BORECKÝ, V. *Imaginace a každodennost*, s. III.

navzdory všem empirickým, racionálním, abstraktním, všeobjímajícím schématům na samou dřevě života. Života v jeho každodennosti. Jde mu tedy o jistý imanentismus. Současný každodenní život je typický presentismem, čili důrazem na okamžik, na přítomnost. Nesmyslnost života, významovost, která se nepromítá do budoucnosti, to je to, nad čím se musíme zamýšlet.²⁰⁸ Maffesoli tak chce určitým způsobem rehabilitovat jakousi bergsonovskou filosofii. „*Bergson, Nietzsche, Simmel, to jsou autoři, kteří dostali punc narušitelů. Není divu, snažili se jít proti proudu západní tradice, uctívající racionalizaci a nadřazenost kognitivních funkcí.*“²⁰⁹ Všední a fantastické je možno brát jako dvojí tvář stejné věci. Maffesolimu tak jde o vytvoření určité nové hermeneutiky, snažící se porozumět každodenní žité zkušenosti. Každodennímu životu s jeho střídáním světla a stínu, s jeho tragickými aspekty. Je potřeba si uvědomit, že tu jsou již zmíněné antropologické konstanty (tuláci, vandráci, bezdomovci), ale i mystikové, snílci, vypravěči, zkrátka ti, kteří se vymykají sociálnímu konformismu, ti, jejichž hodnota zůstávala často přehlížena.²¹⁰ Tyto konstanty, které pudí imaginaci, spolu s ní tvoří jakousi záchrannou síť: „*Různé typy kolektivní imaginace jsou intenzivně vyživovány absencí, ať už se jedná o primordiální nepřítomnost božství, o absenci boha, na níž jsou založena rozličná náboženství, nebo o absenci milované bytosti v každodenním životě. Mýty, báje, legendy a krásná literatura rovněž ukázaly, že afektivní separace tvoří kořeny přítomnosti a zajišťují opravdovou esenci těch nejbanálnějších aspektů běžného života. Přitažlivost „drobných klepů“ a zájem o avantýry veřejných osobností, všelijaké anomické situace, jež jsou charakteristické pro fejetony a soap opery, tvořící denní chléb obecného lidu, to vše neomezeně zdůrazňuje onu fascinaci, jíž se vyznačuje milostný život.*“²¹¹ Fascinace je podle Maffesoliho ontologická, protože se projevuje v nejfádnejší každodennosti a v mystice. V tomto duchu se Maffesoliho zájem upíná především k mladé generaci, při níž takřkajíc „stojí“. Mladá generace (a hnutí New Age) podle něj překypuje hédonistickým úsilím a zároveň se těší z přítomnosti. Navzdory odsudkům, k nimž bychom mohli řadit i výše zmiňované vyjádření Poněšického (viz kap. 1.3), navzdory odsudkům těch, kteří mají „vyjadřovací moc“, pomocí níž postulují materialistický a individualistický egoismus mladých lidí, těch, jejichž představy jsou zastřešeny politickými, ideologickými či morálními hodnotami, jsou mladí lidé podle Maffesoliho schopni udivující šlechetnosti, pozoruhodných forem solidarity a nepopiratelného altruismu.²¹² „*Jsou to zkrátka materialisté i spiritualisté, požitkáři i asketové, tuláci i usedlíci.*“²¹³

²⁰⁸ Srov. MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 42.

²⁰⁹ MAFFESOLI, M. *Everyday Tragedy and Creation*, s. 203. [překl. aut.]

²¹⁰ Viz tamt.

²¹¹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 246.

²¹² Srov. tamt., s. 247-248.

Především oni vnímají a jsou součástí znovuožívání mytična, fantazie, mysteriózna, imaginárna, znovuzakouzlení světa. Mýtické prvky Maffesoli zachycuje v mediích, v žurnalistice, v rozhlasových a televizních pořadech, kinematografii (Pán prstenů, Harry Potter).²¹⁴ Mystické záměry spatřuje v kultu těla, v piercingu, bodybuildingu, barokizaci ošacení, kosmetice, barvě vlasů, úmyslném zjizvení, uniformovaných oděvy, leitmotivech jazyka. To vše jsou rituály spojení, svátosti, zviditelňující neviditelnou sílu. To vše jsou projevy dravé životaschopnosti, která vyjadřuje určitý kmenový hédonismus, kde má solidarita, vzájemnost pomoc i štedrost své místo. Dávání těla na odiv není výrazem narcismu, ale vyjádřením symbolické příslušnosti.²¹⁵ V současné oděvní módě, kde dnes dominuje krep, plisování, různé sklady a záhyby, vidí Maffesoli interakci různých prvků tvořící jednotu, představující empatickou propojenost nežli oddělenost a spíše organickost než mechanismus.²¹⁶

Dnešní techniku Maffesoli nechápe jako něco odcizujícího, oddělujícího. Naopak, vnímá mobil, počítač, internet, televize atd. jako spojující novodobé „totemy“, které pluralizují já a fundují kmenovost.²¹⁷

Vše, čím se Maffesoli v tomto ohledu zabývá, se zdá jako banálnost, samozřejmost. Řeklo by se, vždyť to jsou pouhé povrchní záležitosti běžného dne. Ale o to mu přesně jde, jít k „věcem samým“. Fascinace sportovní či mediální hvězdou, zpěvákem, hudební skupinou. Všechny tyto jevy či entity nabývají smyslu jen skrze svou zakořeněnost v každodenním životě a díky odezvě, kterou v něm nalézají. Každodenní život nám přináší svědectví o tom, co Lévinas nazýval „vznešená plochost“, plochost „věcí samých“, díky kterým se osoba podílí na nekonečnu, které ji současně přesahuje, tvaruje a omezuje.²¹⁸

²¹³ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 248.

²¹⁴ Srov. MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 65.

²¹⁵ Srov. MAFFESOLI, M. *Rytmus života*, s. 45, 62.

²¹⁶ Srov. tamt., s. 105.

²¹⁷ Srov. tamt., s. 141.

²¹⁸ Srov. tamt., s. 129.

4 KOMPARACE KONCEPCÍ V KLÍČOVÝCH BODECH

Zpočátku je třeba poznamenat, že důležitým rozdílem koncepcí obou autorů je jejich teoretický přístup k dané problematice. Obě koncepce se snaží vystihnout diagnózu současné doby a s ní související životní styly a hodnoty. Maffesoliho přístup se blíží interpretativní, formalistické resp. formistické sociologii. Skutečně je však na místě slovo „blíží“, neboť z výše uvedeného vyplývá, že zařazovat pod kategorie a systematizovat koncepci, která se sama o sobě snaží o neotřelý přístup k dané problematice, lze stěží. Metodologicky se Maffesoliho koncept zdá být založen na holismu, metafoře, symbolismu, relativismu a formismu. Lipovetského teoretický reflexivně-deskriptivní přístup vyrůstá z pojmu individua a nelze mu upřít kritický a hodnotící nádech. Oba autory spojuje esejistický styl psaní. Lipovetského vyjadřování se zdá však být oproti Maffesoliho stylu poněkud prozaičtější.

Pokusme se nyní o vystihnoutí zásadních diferencí mezi koncepcemi i za použití metody vysledování určitých argumentačních střetů. Výše zmíněné metodické přístupy těchto dvou autorů se projeví v jejich pohledech na člověka, socializaci, dějiny, etiku i terminologii.

4.1 NARCIS vs. NOMÁD

Emblematické postavy postmoderny. Lipovetského narcis, který je úzkostlivě a pečujíc o své tělo a duši, zahleděn sám do sebe vs. Maffesoliho bloudící nomád ve smyslu imaginace, cestování, dobrodružství, mystiky. Již na úrovni tohoto elementárního rozlišení je patrná určitá dichotomie ve smyslu statiky vs. dynamiky. Narcis (hlavně ten hypermoderní) má rád „své jisté“. Snaží se vyvarovat „pohnutím mysli i těla“ v jakémkoli směru. Nejde o to, že by si nerad „užíval“ a nerad cestoval. Nejde o to, že by nepodnikal dobrodružné výpravy, nevyhledával dosud neznámé náboženské, mystické expedice v různých podobách i za cílem nalezení smyslu. To vše je ale jednak v Lipovetského koncepci „cítit“ určitým konzumním obalem, který spolu se svými druhy (reklamou a marketingem,...) zbavuje takové podniky mystického iniciačního prvku a jednak pragmaticky vědomým dočasným prožitkem, po němž se narcis chystá pod heslem „stále více“ na další. Nikoliv obětování se (svých závazků, jistot) a bezhlavé vrhnutí se do neznáma. Vše je potřeba důkladně naplánovat a mít jaksi „pod kontrolou“. Jako by byl v tomto směru Lipovetského narcis (obzvlášť ten „hypermoderní“) oproti Maffesoliho nomádovi tak trochu „upjatým strašpytlem“, jehož imaginace je svazována zneklidňujícím informačním tokem valícím se z médií, nejistotou ohledně udržení svého zaměstnání, zkrátka nejistotou ohledně budoucnosti. Z Lipovetského koncepce je ostatně patrné to, že dnešní člověk klade důraz nejen na prožitek okamžiku a přítomnosti pod rouškou hédonismu, ale rovněž je také jaksi „vykloněn“ do budoucnosti.

Nomád se naopak vrhá všanc neznámému osudu, uniká před svazujícími principy institucí, chce splynout v orgiastickém smyslů-zbaveném davu. Využívá eskapizmu a možnosti bloudit, se vydává tam, kam ho zrovna napadne. Jeden den může sbírat známky, hrát počítačovou hru a poté se vydat na diskotéku. Druhý den může dělat zase úplně něco jiného. V tom všem věření však zapomíná na budoucnost, na čas, podstatu zde tvoří pouze ryzí okamžik a přítomnost. V Maffesoliho koncepci nenajdeme zmínky o tom, že by dnešní člověk byl zaměřen na budoucnost. Tyto možnosti, jak trávit čas, má samozřejmě i narcis, avšak v očích Lipovetského jsou tyto eventuality jakýmsi „nutným zlem“, kdy tu funguje přímá úměra „čím více možností, tím větší lhostejnost, apatie“. Ale přesto mezi nimi narcis třepe, v duchu sousloví „nic jiného mu nezbyvá“. Není však výše zmíněné Lipovetského „nesmíme ustrnout“ Maffesoliho „pojďme bloudit“? Narcis si potřebuje zajistit maximální pohodu a prožitek, stejně jako nomád, jenž si však všechny tyto podniky užívá „na maximum“. Když není možnost uniknout lokomočně, nomád rád unikne cestou fantazie na rozdíl od narcise, který se sice také pohybuje, ale netranscenduje a zůstává uvězněn sám v sobě. Tím se dostáváme k další důležité distinkci obou symbolických postav ve smyslu „nasměrování“, chceme-li „tendování“. Jinými slovy tu jde o jistou „uzavřenost“ oproti „otevřenosti“. Zmínili jsme totiž, že nomád i narcis hledají „jiné“. Avšak zásadním rozdílem je to, že narcis ono „jiné“ hledá v sobě samém. Zahlubává se do sebe, snaží se odhalovat své já, jako by čekal, že tam najde nejen klid duše (proto ty podniky na východ za sebepoznáním skrze orientální směry), ale snad nějaké ještě „úžasnější já“, které je dosud pouze latentním pupkem světa. V určité pasáži bylo podotknuto, že „narcis už není tolik zahleděn sám do sebe“. Tím se však myslí převážně to, že je v hypermoderní době nasměrován na nejistou budoucnost, která ho nutí více se zaopatřovat. U nomáda funguje určitá otevřenost, exteriorita. Vřelé přivítání druhého a touha po vzájemném sdílení. Bytostná touha po sounáležitosti. Jako by byl nomádovi bližší narcis z šedesátých let. Znamená to, že se Maffesoli „zastavil“ v šedesátých letech a Lipovetsky je „o krok dál“? A nebo to, že se atmosféra od let šedesátých tolik nezměnila i přes Lipovetského zdůrazňování umírněného hédonismu?

Už v samotném užití termínů „narcis“ a „nomád“ lze spatřovat určitou odlišnost. Lipovetsky se na základě využití koncepce Laschovy a nenáhodné příbuznosti terminologie psychologie snaží etablovat svůj pojem jakožto určitý „nový termín“, označující současného člověka, který neměl v dějinách (snad jen v mytologii) takové připodobnění. Maffesoliho pojem „nomád“ označuje člověka, který je oním „nomádstvím“ proniknut v současnosti „skrz naskrz“, přičemž však toto označení zásadně souvisí s Maffesoliho pohledem na dějiny, kdy se „no-

mádství“ odehrává v dějinách neustále, jen se mění jeho míra na základě střídajících se svazujících či uvolňujících epochálních principů.

4.2 INDIVIDUALISMUS vs. TRIBALISMUS

V této kapitole je na místě znovu zdůraznit teoretický přístup obou autorů. Maffesoli vychází z pozmeněného Durkheimova schématu, když zdůrazňuje organickou povahu society při přesvědčení, že masy se rozpadají v kmeny více či méně orgiastického a dionýského hodnotového rázu. Lipovetského výchozím pojmem je personalizace, zdůrazňující odklon od disciplinárně-ideologicky založené moderny směrem k rozvolněnější postmoderně. V uvolnění z těchto pout, v demokratizaci, kapitalismu a v rozpuku konzumu Lipovetsky vidí hlavní příčiny postmoderního a hypermoderního individualismu, který navazuje na individualismus umírněný, moderní.

Jak tomu tedy dnes je? Žijeme v kmenech či individuálně? Nezapomeňme, že si nelze představovat pod Maffesoliho pojmem „kmen“ jednotnou tlupu lidí podobného ražení, která žije neustále pospolu. Připomeňme, že dle Maffesoliho je vše neustále v pohybu a že se dnes děje i mezi-kmenové hemžení. Kmenem může být v podstatě jakákoli skupina, organizace, sdružení apod.. To, že s nimi člověk lokálně není, neznamená, že s nimi není na úrovni myslí nebo virtuální a že nemá tendenci se družít. Právě naopak, pluralita osoby dovoluje Maffesolimu teorii o výměně rolí podle kmenů, ve kterém se nacházíme. Nikdy nejsme sami sebou. Jelikož rolí a identit je v nás v souvislosti s fantazií potenciálně nespočet, žádná se nezdá být dominantní, esenciální, substantiální. Zato Lipovetského narcis se jeví jako uzavřená monáda, atom, komůrka, ve které je člověk uzavřen. Že i narcis tíhne k sociálnímu? Zmínili jsme, že ano. Opět ale jen kvůli sobě samému. Aby se předvedl, vyventiloval (ostatně je jedno komu, hlavně, že se „vypovídá“) a aby byl centrem pozornosti. Čeho tím dosáhne u druhých? Maximálně soucitu nebo uznání (viz kap. 4.5). Vždyť jsou vlastně všichni dnes tolerantní, to ale neznamená, že jsou schopni se za druhého obětovat. Ono soucítění, pochopení bolesti je omezovalo zachováním vlastní integrity, jakýmsi bojácným odstupem. Lipovetského současný člověk chce být s druhými nikoliv kvůli nim, ale především kvůli sobě. Zároveň zjišťuje, že nemůže být ani sám se sebou. Toto bolestné napětí překonává Maffesoli eskapismem na úrovních plurality osoby a touhou po jiném, touhou být s druhým a v podstatě být druhým, splynout, souzáležet. Lipovetského narcisovi není cizí solidarita, která se projevuje i v Maffesoliho kmenech. Jenže „dělání dobrých skutků“ je podle Lipovetského implikováno opět pouze narcisovým egem, kdy čím větší ohlas na daný skutek a čím větší medializace, tím lépe pro samotného narcise. Když Lipovetsky v souvislosti s dnešním nastavením individua do obávané blízké

budoucnosti uvádí, že mladé generace demonstrují proti důchodovým reformám²¹⁹, chce tím zdůraznit především úzkostné obavy z hroucení osobního blahobytu časů budoucích (zde je mimochodem dobře patrná rozdílnost oproti postmodernímu narcisovi s ochablým zájmem o res publica). Maffesoli by si nicméně všimal u podobných aktivit spíše ohledu shlukování se, dotýkání se ve vřavě lidí, splynutí s davem, extatického zážitku mladých generací. Nešlo by mu ani o vyjádření samotného účelu stávky, jako spíše o její orgiastický okamžitý akt. Na těchto příkladech vidíme, že z hlediska komparace je podstatné i to, čeho si oba všimají a co sledují.

V této kapitole si můžeme předestřít i konkrétní vzájemné útoky obou autorů. Začneme útokem Lipovetského: „*Mnoho zábav je sice prožíváno v mikroskupinách anebo v kolektivním prostředí, avšak neztrácejme ze zřetele, že privilegovaným sídlem zábavy a odpočinku je soukromí domova. Nad proklamacemi o exponenciálním rozmachu primitivně kmenových společenství a orgiastickém splývání, které transcenduje jakékoli individuální postoje, se lze jen pousmát, když si uvědomíme, že zdaleka největší podíl času věnovaného zábavě zabírá televize. V roce 2003 trávili Evropané před televizí v průměru tři a půl hodiny denně. Francouzi věnují televizi, poslechu rádia, CD disků a kazet v průměru 43 hodin týdně. Televizní programy si dnes podmaňují veřejnost dokonce i v létě: průměrná doba sledování je v tomto období vyšší než po zbytek roku. K tomu nutno přičíst čas strávený na internetu, který brzy značně naroste s tím, jak se rozšíří neomezený přístup.*“²²⁰ Maffesoli by mohl opáčit: „*Starý modernistický individualismus přenechává v rámci malých kmenových uskupení místo prozkoumávání plurality lidského já. V různých posedlostech současné doby, v jejich frenetických nákazách a úkazech týkajících se módy se nejedná o nic jiného: docílit prolomení individuální ohraničenosti, „roztříštit se“ v situacích sympatie, empatie a v dalších formách skupinového splynutí, neřkuli zmatení.*“²²¹ V tomto momentu je dobře vidět určitá rigidita Lipovetského termínu atomizovaného individua. Ano, empirická data možná hrají v tomto ohledu ve prospěch Lipovetského, nicméně Maffesoli by mohl pravděpodobně kontrovat tím, co televize a další mediální prostředky s oním „individuem“ dělají. Fanouškovství, nadšení kolem senzací, kultů osobností (herci, politici, atd.) apod. jen dává znovu vyniknout Maffesoliho termínu plurality osoby a možnosti na těchto jevech, entitách prostřednictvím něho participovat. To, že se tak děje za pomoci „novodobých totemů“ pro Maffesoliho není až tak důležité. Důležité je, že se to děje. A děje se to neustále, nikoliv strnule.

²¹⁹ Viz LIPOVETSKY, G. *Hypermoderní doba*, s. 82.

²²⁰ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 234.

²²¹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 173.

Lipovetsky také útočí na Maffesoliho v již lehce naznačeném ohledu, totiž v ohledu efemérní sounáležitosti s „kmenem“ a s ní souvisejících věkových kategorií. Lipovetsky uznává, že se kolem hudebních stylů, sportů, značek atp. vytváří citové vazby kolektivního typu (punteři, metalisté, skateboardisté, emo, atd.). Avšak podle něj je pevnější pouto s kmenem nepřímě úměrné s vyšším věkem lidí. U dospělých jsou tyto konzumentské postoje stále propletenější a eklektičtější. Takové pouto ke kmeni není uvalováno podle Lipovetského ničím zvenčí. Záleží jen na osobních zálibách a rozhodnutích. Skupinové emoce a postoje jsou sice reálné, ale podle Lipovetského, který vidí tuto problematiku především prizmatem konzumu, je tento fenomén z hlediska individualismu bezvýznamný. Je to maximálně jen jakýsi nový projev procesu personalizace, kdy se spotřeba a zábava stále více posouvá do soukromé sféry, přičemž dochází k vypočítavým a distancovaným nákupům jedince, který podle Lipovetského různorodost davu špatně snáší (rozčilování u pokladen v nákupním středisku) a neustále se informuje ohledně kvality a ceny. Počíná si utilitaristicky a potěšení mu dělá „dobrá koupě“.²²² Ačkoli nelze Lipovetského postřeh v tomto směru označit za absolutně mylný, Maffesoliho obhajoba by se nesla ve znamení toho, že kmeny jsou jím definovány v širším sémantickém poli. Viděli jsme, že by Maffesoli patrně souhlasil s tím, že kmenovost se odehrává zřetelněji u generací mladších, to však neznamena, že se u dospělých neodehrává vůbec. Takto položený spor by zůstal otevřen s odkazem na konkrétnější empirická data, před nimiž dávají oba autoři přednost esejistickému vyjádření. Nemůže však zůstat otevřen z hlediska jiného pohledu, totiž z hlediska „přílišné“ rigidity Lipovetského pojetí osoby. Sice jsme podotkli, že Lipovetsky ve vztazích spatřuje citovost, emocionalitu. Nicméně jim neuděluje na rozdíl od Maffesoliho téměř žádný význam, nehledě pak na imaginaci, fantazii, mýtus apod.. V Lipovetského koncepci tak zůstává v tomto ohledu rigidní individuum determinované pouze konzumními a hédonistickými faktory. Kategorie imaginace, emocí, fantazie jsou pro Maffesoliho „trumfy“ v podobě mostů k druhému, jinému. Onu omezenost člověka v podání přístupu Lipovetského vnímá i Pavel Floss: „*Nechápu, proč mnozí současní myslitelé, k nimž tento autor patří, vyznávají na jedné straně individualismus a pluralismus, ale člověka, ke kterému se upírá téměř veškerá jejich pozornost, obětují často jednodimensionálním interpretacím různých redukcionismů.*“²²³ Maffesoli oproti tomu vidí člověka i přes zvláštní paradoxy (k tomuto pojmu se ještě vrátíme) zmíněné dynamické zakořeněnosti, vyrůstající rostliny, tedy něčeho, co v sobě nese známku určité substanciality, jako rozvrstvené já, které není nikdy sebou samým.

²²² Srov. LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 237-238.

²²³ FLOSS, P. *Ztracené paradigma?*. [online]

Vraťme se však nyní zpět k otázce generací a pokusme se nad ní a nad aspekty společnosti, které s ní souvisí, zamyslet. Můžeme si povšimnout toho, že Lipovetsky uznává určitý zlom v pohledu na generace. Mladá generace podle něj vyjadřuje sice jiné životní styly, než generace starší, zároveň však tvrdí, že v současnosti panuje kult věčného mládí, kdy se starší generace snaží přiblížit generacím mladším. Diferencovanost životní stylů Lipovetsky samozřejmě uznává, neboť ji spojuje se svou generální teorií individualismu a atomismu, nicméně musíme dát za pravdu i Maffesolimu, protože mladá generace se přeci opravdu shlukuje kolem různých oblastí (hudba, sport, atd.). Je tu vskutku cítit určitá dichotomie ve smyslu míry individualizace mládeže a individualizace starší generace. Na základě obou teoretických přístupů bychom uvažovat nad tezí „čím je člověk mladší, tím je méně individualizovanější“. Lipovetsky tu totiž nahrává určitým způsobem Maffesolimu „na smeč“, když uznává, že mladí lidé se druzí kolem různých spolků všelijakého druhu. A skutečně je i v rámci tohoto shlukování se dnešní mladý člověk zahleděn natolik do sebe ve výše zmíněných projevech narcismu? Mohlo by se zdát, že mladý člověk se těchto kmenových aktivit účastní, aby skutečně splynul s davem, aby si poslechl muziku s lidmi jemu podobnými, aby splynul ve víru vášní diskoték a koncertů, aby se nechal unášet příběhy a atmosférou počítačových her za interakce s jinými lidmi ať už formou „online“ nebo kdesi u Playstationu, aby se učil od druhého nebo byl učen druhým ve skate-parcích, apod.. Kde tu je pak prostor pro individualismus? Copak člověku jde v rámci těchto aktivit skutečně o to vyhrát, vyniknout nad druhým v jakékoli podobě aktivity? Jde přeci převážně o zábavu. A copak dříve v dějinách nešlo v rámci her a zábav člověku o to vyhrát? Navíc, pokud se nad těmito jevy zamyslíme, těžko obhájíme tezi, že by snad ona snaha vyhrát byla poněkud agresivní a děla se za absence určitého přirozeného citu fair play. Není přeci žádný dostatečný důvod k tomu, abychom byli v tomto směru přehnaní pesimisté, navíc, když sám Lipovetsky uznává principy ambivalence a paradoxnosti ve společnosti. Pokud uvažujeme takto a neslučujeme touhu vyhrát v rámci zábavy s narcismem, pro který pak ani není v podstatě prostor, prim hraje v těchto intencích teorie Maffesoliho. Nehledě také na to, že v některých oblastech zábav a společného trávení času ani o vítězství nejde. Samozřejmě, předpoklad efemérnosti účasti na kmenových aktivitách hraje ve prospěch Lipovetského, nicméně, co na tom, že nedochází k určité trvalé participaci na tom kterém druhu kmene. Byť se člověk (ať už mladší nebo starší) pohybuje od kmene ke kmeni, je to stále určitá forma družení se a individualismus jde stranou. Maffesolimu přeci nejde o postulování jakéhosi bezbřehého sektářství, trvalosti a závaznosti vztahů v rámci skupin. Nikde nic takového názorně netvrdí. To, zda se tribalismus v právě zmíněném smyslu ve společnosti vyskytuje stále častěji, nebo se vytrácí, je však otázka jiná. Výše zmíněná předestřená statisti-

ka v podání Lipovetského by i na základě našich úvah opravňovala předpoklad, že pokud bude do budoucna klesat toto shlukování se kolem jakýchkoli zájmových oblastí, mohlo by to vskutku znamenat, že i mladá generace se individualizuje a individualizuje se tím pádem i celá společnost. Těžko však předpokládat, že ve společnosti bude upadat hra a zábava a sám Lipovetsky, akcentujíc sice především jejich konzumní aspekty, nic takového nikde nepředpokládá. Zmiňuje sice nárůst individuálních sportů, her a forem zábav, ale nemluví o zásadním úpadku těch kolektivních. Úvahy o tom, zda je dnešní společnost více hravá a sdílející, než-li upjatější a více zaměřena na výkon, zda byla hravější Lipovetského překonaná postmoderna, nežli současná nepřekonaná Maffesoliho postmoderna, ponechme jako otevřené otázky s odkazem na statistická data podrobnějšího rázu. To, na co Lipovetsky prostřednictvím oněch dat upozorňuje, je především forma zábavy. Tato data by snad vskutku mohla určitým způsobem evokovat a vykreslovat reálnější obrysy sci-fi literatury o napojených atomizovaných a izolovaných lidských bytostech na virtuálno. Touto formou zábavy jakoby se však Maffesoli tolik neznepokojoval. Zdůrazňuje kupodivu na jedné straně imaginaci, na druhé haptiku. Místo starší generace zdůrazňuje generace mladší. Když už pojednává o audiovizuálních formách zábavy, všimá si u nich mystična a principů propojujících (např. novodobé totemy) a nikoliv principů oddělujících.

V následující kapitole se zaměříme podrobněji na dílčí formy zábavy a oblasti životního stylu.

4.3 APOLLÓN vs. DIONÝSOS

Proč se v názvu této kapitoly objevuje figura Dionýsa, je do dostatečné míry předznamenáno. Upřesněme ještě, proč na straně Lipovetského vystupuje Apollón, přičemž už víme, že by Maffesoliho bujarý Dionýsos dal přednost konfrontaci s pracovitým Prométheem. Lipovetsky v souvislosti s hypermodernou uvádí: „*Dnešním ideálem není rozpustit vlastní já v opojných průvodech ikonoklasmu, nýbrž najít štěstí v rovnováze a vnitřní harmonii, žít v poklidu a míru, zdravě a fit. Očividně navazujeme spíše na „umírněné a poklidné“ smysly člověka demokratického, jak jej zachytil Tocqueville, než na výbuchy smyslnosti a maximalistický hédonismus. Konzumní svět ve všem svém horečnatém chvatu hledá cosi jako apollinský ideál.*“²²⁴ Na základě tohoto vyjádření se otevírají následující otázky: Co myslí Lipovetsky oním „horečnatým chvatem“? Opravdu by se spokojoval dnešní člověk s nalezením klidu a míru při zdravém životním stylu? Není onen „horečnatý chvat“ právě znakem působení Dionýsa? Hledání „eldorada“ ve jménu dobrodružství? Pokud dnešní člověk něco hledá (v Maffesoliho očích

²²⁴ LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 236.

„bloudí“), jako by v tomto směru dával Maffesoli přednost ve svém zorném poli onomu procesu, dění, hledání, kdežto Lipovetsky se zdá být zaměřen na cíl hledání. Na podrobnějších tématech z oblasti životního stylu se nyní pokusíme tyto otázky více proniknout.

Víme, že na straně Maffesoliho stojí záplavy rytmů, erotiky, posedlost módními značkami, svátky, slavnosti, koncerty, sportovní fandovství, drogy, diskotéky, alkohol, hry zkrátka určité vášnivé paroxysmální zážitky, již nastolené v kapitole o orgiasmu. Nabízejí se opět otázky: Jak často? S jakou intenzitou? Jak dlouho se tyto jevy odehrávají? A nezbytně také, zda se tyto jevy stávají ve společnosti častějšími? Lipovetsky oproti Maffesolimu využívá více empirických dat a byli jsme svědky toho, že se zdá, že na tomto poli mluví v jeho prospěch. Podle něj nemá teorie dionýství šanci na úspěch. Uvědomuje si, že tyto jevy existují. Je si vědom i toho, že samotný pohled na sociální prostředí k této teorii svádí (barevné billboardy, reklamy se sexuálním podtextem, kavárny, extravagantní móda, multiplexy, atd.). Na tomto pozadí se však podle Lipovetského nic orgiastického neodehrává. Nejde o to, že by se dnešní člověk stranil kolektivu a nevyhledával zábavu. Ty ale nezaručují orgiastické spolubytí, stále vyhrává efemérnost družnosti a individualismus, touha po klidu, komfortu v duchu estetickém (kompaktní design interiéru domova) i medicínském (hygiena, masáže, relaxace). V oblasti požitků z jídla a pití podle něj již dávno nejsme svědky nespoutaných žranic a pitek. Sportovní stadiony se vyprazdňují, spotřeba alkoholu klesá. Lidé bojují za obecní klid, zdravé ovzduší a proti dopravním zácpám. K tomu všemu Lipovetsky přidává individualistický projev zmiňované soutěživosti. Shlukování má totiž příčinu v touze po vyniknutí nad druhým svými schopnostmi i vzhledem. Podle Lipovetského se tu etabluje jakýsi apel „Supermanství“. Snažíme se být zdravější, krásnější, kompaktnější, výkonnější vyrovnanější, „v pohodě“.²²⁵ Můžeme dát v tomto ohledu za pravdu Lipovetskému? Tvrdí, že se dnešních výše zmíněných vášnivých aktivit dnešní člověk účastní. Ale stále trvá na individualistickém postoji. Hrouť se tedy v tomto světle celá Maffesoliho koncepce hlavně v ohledu dionýství a orgiasmu? Z hlediska Maffesoliho bychom opět mohli zdůrazňovat, že přestože orgiastické jevy ve společnosti mizí (příčemž je otázkou, jak závrtně), dnešní člověk po nich touží. To, že se uchyluje k virtuální a imaginativní sféře, nemusí znamenat, že Dionýsos vyklidil pole. Můžeme také zdůraznit hnutí New Age, které bujařejším vitalismem jen čiší. Maffesoliho přesvědčení o spodním etickém proudu lidské přirozenosti nemůže nechat nikdy pojem orgiasmu rozplynout. Prométheus, chceme-li Apollón či Superman bude podle něj vždy potřebovat Dionýsa.

²²⁵ Viz LIPOVETSKÝ, G. *Paradoxní štěstí*, s. 287.

Oba autoři se sice shodují v ohledu hodnoty „věčného mládí“, kdy ovšem Lipovetsky zdůrazňuje všelijaké procedury a omlazující kúry, zatímco Maffesoli vyzdvihuje vitalismus a touhu po dobrodružství.

V kategorii humoru vidí Lipovetsky především snahu odlehčit napjatou atmosféru, sebeironizující humor, který svědčí o narcistickém dávání se najevo. Maffesoli se explicitně humoru nevěnuje, ačkoli se můžeme domnívat, že by si na něm všimal spíše socializačního rázu, podobně jako je tomu v případě médií, internetu, kdy by například *facebook* mohl svědčit ve prospěch Lipovetského narcismu, zatímco Maffesoli tu vyzdvihuje tribalizační modus zájmových skupin ve smyslu domlouvání se na společných akcích, zábavách apod..

Film a hudba jsou fenomény, které společnost podle obou autorů baví. Lipovetsky upozorňuje na odlehčující aspekt kinematografie. Maffesoli v něm spatřuje znovuzakouzlení světa a ožívání mýtů (*Pán prstenů*, *Harry Potter*). Hudbu hypermoderní narcis používá jako útek před tichem, kdy nesmí ustrnout a zůstat sám se sebou, byť se tak má rád. Maffesoli v hudbě vidí socializační, dobrodružný, cirkulační a vitalizující ráz.

Oba se shodují v tom, že módní značky jsou stále na pořadu dne. Maffesoliho zrak se upíná k návrhářství, které nechává vyniknout záhyby, propojenost, organičnost. Lipovetsky u tématu módy sleduje především její zdůrazňující individualizační aspekt.

V oblasti sexu, ačkoli je „všudypřítomný“, se Lipovetského narcis chová pokojně, bez excesů. Maffesoliho nomád propadá excesům každou chvíli (*swingers-party* a podobné „dobrodružné“ záležitosti). Vystavování těla podle Maffesoliho není projevem narcismu, ale především výrazu někam patřit.

I v těchto ohledech se nabízí zamyšlení nad generačními rozdíly. Můžeme si klást otázku, o čem vlastně mladá generace do budoucna sní, po čem touží. Bylo by zajímavé sledovat takto položený a statisticky vymezený souboj Maffesoliho a Lipovetského, kdybychom se vydali do ulic a sbírali představy mladých lidí o své budoucnosti. Toužili by po pokojném rodinném životě např. někde na venkově v rodinném domku, anebo by chtěli žít ryzí nomádsky orgiastický a dobrodružný život zaměřený především např. na cestování?

Přístupy obou autorů se často zdají být i jako den a noc, pracovní týden a víkend, jako podnikatel v obleku a rebelující punker. Oběma autorům však není cizí zásadní princip. Totiž princip určité ambivalence, paradoxnosti ve smyslu „společnost je taková, ale i taková“. Maffesoli i Lipovetsky se totiž nesnaží přehlížet jevy, které nezapadají hladce do jejich diagnózy doby, ale jsou si jich vědomi a akceptují je. Jen se na danou problematiku dívají tak, že Lipovetsky stojí blíže břehu (umírněného) hédonistického individualismu a Maffesoli blíže břehu hédonistického spolubytí. Oba autoři se tedy shodují v pojmu hédonismu a tedy

i v hédonistických hodnotách současnosti. Je ale otázkou, jaké sémantické pole tomuto pojmu vytyčují. Nikde není jasně a koherentně definováno, jaký význam si pod tímto pojmem máme doslova představit. Podrobněji se na tento problém zaměříme v kapitole Dvojí hédonismus (viz kap. 4.4).

Zásadním rozdílem se však jeví již vícekrát zmíněný teoretický přístup k dané problematice. Totiž to, že Lipovetského mono-dimensiální výchozí teoretický termín individualismu nenechává prostor pro Maffesoliho termín multi-identity. Prostor pro to, aby se v pátek večer stal (transformoval se) podnikatel rebelujícím punkerem. Ačkoli u Lipovetského nalezneme také zmínky o jisté desubstancializaci osoby, nelze ji chápat v souladu s Maffesoliho rozpuštěním ega mezi druhé, nýbrž musí být chápána ve smyslu konce lidské bytosti, konce jakékoliv hierarchie a harmonie složek, jež ji komponují, což je moment, který u Lipovetského přístupu provokuje a zneklidňuje Flosse, jenž zastává hledisko postoje tradice křesťanského personalismu. Podle něj tu už od jeho (křesťanského personalismu) středověkých scholastických základů byla snaha harmonicky rozvíjet tři základní mohutnosti lidské osoby. Intelekt, vůle a svědomí. Smyslem personalizace, jak ji chápe Lipovetsky, je dekoncentrace psychických sil, „kreativní“ duševní rozptýlenost, slabost vůle a svoboda jako nikým a ničím neovlivňované podléhání žádostem typu „zde a hned“. *„To, co podle mnohých filosofů již od časů Hegelových a též v souhlase s moderní filosofickou antropologií umožnilo člověku stát se transanimální bytostí (a přispělo k vytvoření tzv. nitra), totiž zdržení se, odložení a transformování animálních potřeb, je zesměšněno a zpochybněno. Z tohoto hlediska znamená Lipovetského personalizace vlastně animalizaci, (...) díky oné desubstancializaci, atomizaci a deidentifikaci není žádná forma „být sám sebou“ realizovatelná.“*²²⁶ To, co v tomistickém konceptu Garrigou-Langrange a Jacquese Maritaina představovalo ve skladbě lidské bytosti průsečík všech možných determinací, totiž „individuum“, pohlcuje svým postmoralistním diskurzem Lipovetsky podle Flosse to, co v autentické personalistické tradici zakládalo personu s jejím svobodným „fiat“. Flosse velice zneklidňuje představa, že pokud se vytratí přesvědčení o důstojnosti lidské osoby, je demokracie právního státu, a tím i civilizace, vážně ohrožena.²²⁷

Být sám sebou není realizovatelné. To samé postuluje i Maffesoli. Jakoby v tomto směru Floss „usměrnil Lipovetského na druhý břeh k Maffesolimu“. I Maffesoli animalizuje člověka, ale jaksí transparentněji a nekriticky oproti Lipovetskému, který se před animalizací snaží varovat a společnost v tomto ohledu kritizovat, byť tak podle Flosse činí teoreticky nepřilíš adekvátně. Maffesoli totiž v jednom z nedávných rozhovorů prohlašuje, že *„komunismus i*

²²⁶ FLOSS, P. *Příspěvek k problematice současného morálního diskursu a ideje personality.*

²²⁷ Viz tamt.

*nacizmus je logickým dôsledkom popírání zviřete v nás. Krásnou myšlenkou osvícenství bylo zničit všechno kromě rozumu. Poněvadž jsme v modernitě popírali to animální v sobě, stali jsme se bestii. V bestialitě skončil velký německý národ, komunismus zase v gulazích. Proces, který aktuálně probíhá ve společnosti, nazývám homeopatizací animality. To divoké v nás jsme integrovali do reklamy, do humoru, techna, blackmetalové či gotické hudby. I současná choreografie má v sobě plno zvířecích prvků. Začínáme si uvědomovat, že jsme sice lidskými, ale stále pořád jen zvířaty, že nemáme jen rozum, ale i instinkty.*²²⁸ Pokud bychom se přidržovali Flossova hlediska, zdálo by se, že člověk v podání Lipovetského nemá žádnou integrální identitu. Člověk v podání Maffesoliho má identit více rozvrstvených, rozpouštějících se podle výše nastolených principů. Nějakou základní, chceme-li integrální či esenciální však nemá také. Jak potom můžeme sladit definici životního stylu, kterou jsme postulovali prostřednictvím Dufkové, definici, jež je založena na určitém jednotném základu, určitém jádru, jednotící linii, co se jako červená nit prolíná všemi podstatnými činnostmi, vztahy, zvyklostmi nositele životního stylu? Z pohledu určitého pnutí sociologie – filosofie je otázkou, zda je v tomto směru přínosnější primárně vycházet z politicko-hospodářských vztahů, spíše z vnějších faktorů a následně jejich důsledky zvažovat na člověku, který jako takový hlouběji rozpracován není a je označován spíše pojmem individuum, nebo se primárně zaměřit spíše na vztahovost, holismus a klást důraz především vášnivým, imaginativním a mýtickým tendencím. Je otázkou, zda není přínosnější vycházet podrobněji z pojmu samotného člověka, chceme-li osoby. I v tomto ohledu lze patrně spatřovat příčinu tak zásadní odlišnosti konceptů dvou současných autorů, kteří jsou stejné národnosti a kteří se dokonce narodili ve stejném roce.

4.4 DVOJÍ HÉDONISMUS

Hédonismus je oběma autory nazírán poněkud odlišnými prizmaty. Z obou koncepcí je patrné, že hédonistické hodnoty jsou v soudobé společnosti hodnotami ústředními. Je evidentní, že oba autoři nemají na mysli hédonistické hodnoty ve smyslu antického, epikurejského hédonismu, čili hédonismu založenému na duchovní slasti, na život v ústraní a určité asketické snaze o duševní vyrovnanost.²²⁹ Obtížně bychom však u Lipovetského nebo Maffesoliho hledali jasně vytyčené definice tohoto termínu. Roztříštěnost pojmu napříč díly musíme dát za vinu esejistickému stylu obou autorů. Pokusme se přesto i zde o vystihnoutí zásadních bodů, z nichž plynou opět jisté difference.

²²⁸ ULIČIANSKA, Z. *Sociológ Michel Maffesoli: Sme ľudské zvieratá*. [online].

²²⁹ Viz Blecha, I. *Filosofický slovník*, s. 163.

Zdá se, že Maffesoli s pojmem hédonismu spojuje zmiňovanou bujarost, okouzlení, vášně, emoce, zábavu, dobrodružství, chaotické bloudění, přechodnost. Důležité je to, že v hédonismu vidí prostředek k vymanění se z okovů disciplíny, řádu, stability, z principů, které vedou ke zkosnatění a pomalému umírání společnosti. Maffesoli si v tomto ohledu všímá toho, že hédonismus funguje jako určitý hybný faktor dějin, které se odehrávají cyklicky. Můžeme se tedy domnívat, že Maffesoli hledí na téma hédonismu z dějinného a antropologického hlediska, zajímá ho především to, že tu něco takového jako hédonismus je. Něco, co vyjádřeno metaforou Dionýsa vitalizuje umírající. Podrobnější a dílčí kauzální řetězce vedoucí od moderního kosnatění k postmodernímu hédonismu Maffesoli tolik nesleduje, spíše se pak snaží o antropologicko-existenciální vyjádření bytostných tendencí člověka. To, že je v člověku zakořeněné nomádství, chápe Maffesoli jako fakt, stejně tak jako to, že v každém z nás dřímá „zvíře“ a až teprve jaksi sekundárně záleží na vnějších faktorech, na institucionalizaci a dalších disciplinárních svazujících principech, které člověku na úrovni moderní socializace domestikující individua a smluvní skupiny „zkracují uzdu.“ Uzdu, jež však Dionýsos povoluje na úrovni postmoderních mas rozpadajících se do kmenového spolubytí.²³⁰

Mezi základní hodnoty hédonismu řadí podle Dufkové Lipovetsky utrácení, užívání si vlastního života, podřizování se vlastním rozmarům. Lipovetsky se sice rovněž soustředí na přechod od moderny k postmoderně, všímá si však primárně vnějších ekonomicko-politických faktorů: demokratizace, konzumu, personalizace, individualizace. To jsou faktory, které člověka animalizují, zdánlivě osvobozují, spíše ho destabilizují a ničí. Měnící se módní trendy, rychlé zastarávání, střídání vzorů, člověk jakoby ztrácel pod vlivem těchto principů svůj vlastní obsah, nesmí tedy ustrnout. Vědeckotechnické a byrokratické ovládání světa, které není již mechanické a disciplinárně-diktátorské, ale flexibilní, umožňující na jedné straně přání a emancipaci člověka, souvisí s konzumními faktory i s nekontrolovatelným tokem informací. Odtud pak pramení naplňování přání, tužeb, slastí zaměřených individuálně a pokles zájmu o věci veřejné. Odtud vedou nitky k množství rozvodů, přibývání stresu a depresivních potíží vnitřně nesourodého a destabilizovaného člověka. Seberealizace, užívání si je sice u postmoderního narcise zřetelnější než u narcise hypermoderního a slast vyhrává nad apelem výkonu, který se do určité míry vrací s nástupem hypermoderního narcismu, ale pokud bude člověk hledat štěstí pod rouškou konzumu, hédonismus, byť v umírněnější podobě, bude podle Lipovetského člověka uspokojovat, ale i trápit nadále.²³¹

²³⁰ Srov. KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 76-77.

²³¹ Srov. tamt. s. 75-76.

Máme tedy alespoň určitou dvojitou představu o sémantickém poli termínu hédonismu. Sémantické pole je totiž zásadním bodem difference obou autorů. Lipovetsky se přidržuje určitého tradičního pohledu na tento pojem. Tradičního nikoliv ve smyslu antického, ale ve smyslu novodobějšího s pejorativním nádechem. Tohoto pejorativního nádechu termín hédonismu Maffesoli zbavuje a přikládá mu ve výše zmíněném smyslu určitou pozitivní hodnotu. Ponechme otevřenou otázku pro filosofii jazyka, jak se k tomuto pojmu vůbec teoreticky stavět.

4.5 DVOJÍ ETIKA

V oblasti etiky se oba teoretické přístupy odlišují zřetelně hned na první pohled. Pro ještě transparentnější konfrontaci obou koncepcí v oblasti etiky je však nejdříve potřeba předložit ucelenější náhledy obou autorů na toto téma.

Lipovetsky označuje společnost jako postmoralistní. Otázky etiky tento autor sleduje především v souvislosti s pnutím v rámci vztahu práce – volný čas. Vztah těchto fenoménů v dějinách zásadními změnami. Od moderního období moralistního pojetí práce a rodiny, které bylo založeno na disciplíně, nutnosti úsilí, hodnotě dobře vykonané práce a hanebnosti zahálky, přešla etika nejprve do fáze období školy lidských vztahů.²³²

V této fázi se kladl důraz na zvnitřnění hodnot a na motivaci pracovníků. Začalo se mluvit o kultuře podnikání, o rozvoji potenciálu osobní autonomie, prosazoval se apel sdílených hodnot podnikání a zhodnocení lidských zdrojů. Šlo o zajištění sounáležitosti a motivace pomocí zvnitřnění cílů podniku, kdy mechanickou disciplínu nahradila jemnější komunikativní, symbolická kontrola, prováděná prostřednictvím podnikových rituálů, kréd a vizí. Tato fáze přispěla k tomu, že podnikání bylo zaměřeno stále více ideologicky, opíralo se o důvěru a skupinou sdílené přesvědčení. Na jedné straně stoupla hodnota individuality, na druhé straně se dbalo na ztotožnění zaměstnanců s organizací a jejich semknutí kolem společně sdílených cílů.²³³

Další fázi Lipovetsky označuje jako období divokého nezodpovědného individualismu. Toto období nastává v sedmdesátých letech dvacátého století a je charakteristické individualistickou reakcí na moralistní pojetí práce. Dochází ke zpochybnění profesního úspěchu, demokratizaci práce a opadnutí pracovního úsilí a zájmu. V této fázi vzrostl absentismus a hlavním požadavkem se stal volný čas a co možná nejširší soukromý život. Příčinou tohoto přechodu byl podle Lipovetského nástup masového konzumu a norem individualistického blaha.

²³² Viz KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu*, s. 98.

²³³ Viz tamt., s. 99.

Právě v této době se prosazují hodnoty štěstí, zábavy a volného času a rigidní pracovní dobu střídá pracovní doba flexibilní.²³⁴

Podle Lipovetského však v devadesátých letech i toto období končí a nezodpovědný individualismus je postupně nahrazován individualizmem zodpovědným. Stále samozřejmě hrají roli individualistická očekávání a motivace, ale dochází k oprošťování se od kultury protipracovních postojů. Práce nabývá nového významu. Kolektivní a individuální povinnost dřívějších časů jde stranou stejně jako ctnosti trpělivosti a vytrvalosti. Do popředí se naopak dostává apel na kreativitu, individuální autonomii, soutěživost mezi zaměstnanci, motivovanost, ale zároveň na týmového ducha, loajalitu a pospolitost. Určitá forma povinnosti se opět navrácí směrem k fázi moralistní, nyní je však tato „postmoralistní etika výtečnosti“ charakterizována požadavky vyhrát, vyniknout nad druhým, výzvou, hrou a kreativitou. Nejde již o bezprecedentní oddanost vůči podniku, ale o práci prováděnou skrze motivy svých osobních zájmů a seberealizace. S tím souvisí ona výše zmíněná touha po smyslu. K práci se současný člověk nestaví s alergií a odporem, ale hledá v ní niterné ztotožnění. Nejde o samotné vydělání peněz, ale o zisk uznání. Úkolem postmoderního managementu se stává spojení etiky a výkonnosti, což může mít za následek vzestup zodpovědného individualismu. V širším kontextu je pak podle Lipovetského pod maskou hodnot současná etika založena na logice moci kvůli moci, „vůli k vůli“, jak by řekl Heidegger, netíhne už k transcendentním nadřazeným cílům, nýbrž k propočtu účinných prostředků a jejich maximalizaci.²³⁵ Obrázkem současného morálního diskurzu jsou poté na jedné straně rozmáhající se krádeže a majetkové delikty, korupce a daňové podvody, na druhé straně se zavádějí morální opatření a probíhá diskuze o budoucnosti planety. Vládne všemocnost peněz a konkurenčních horeček stejně tak jako filantropie a všeobecná dobročinnost. Pečujeme hygienicky o své tělo a pečlivě spoříme na důchod a zároveň propadáme alkoholismu a toxikomanii.²³⁶ Podle Lipovetského nedochází ke všeobecnému úpadku hodnot, ale jsme svědky „těsného styku dezorganizačního procesu s procesem etické reorganizace, pramenící ze samotných norem individualismu. O postmoderní epoše je třeba uvažovat jako o „organizačním chaosu“.“²³⁷

Maffesoli nabádá k učení se teoreticky přistupovat k nemravnostem a k neřestem. Jde mu o to, aby se neztratily tyto jevy ze zřetele, je potřeba jim přiznat sociální účinnost. Klade si otázku: jaký je smysl mravní nevázanosti? Na jeho výše zmíněnou distinkci mezi morálkou a etikou lze nahlížet jako na opozici mezi tím, „co má být“ a „vůli žít“. Svět morálky, fungu-

²³⁴ Viz LIPOVETSKÝ, G. *Soumrak povinnosti*, s. 235-236.

²³⁵ Tamt. s. 237-240.

²³⁶ Viz tamt. s. 19.

²³⁷ LIPOVETSKÝ, G. *Soumrak povinnosti*, s. 19.

jící na základě logiky toho „co má být“ a na pravidlech stanovujících individuu i společnosti, jak je potřeba se chovat a kam se má směřovat, tu stojí proti světu etiky, jejíž logikou je kolektivní „vůle žít“ s důrazem na smyslovost a relativizaci hodnot. Takto ustanovená distinkce etiky a morálky nepřipouští vzájemné přemostění, což metaforicky Maffesoli symbolizuje postavami pracovitého Prométhea a bouřlivého Dionýsa. Námaha, tvrdá práce a odříkání nejsou již kategorickými imperativy a stávají se nevěrohodnými. Je potřeba porozumět dionýsovským hodnotám, které přestaly být výsadou privilegovaných vrstev (umělci, bohémové) a dostávají se do celku sociálního organismu. Dionýské hodnoty jako je „*carpe diem*“, rozkoše a požitky jsou dnes přijímány masově a je „podezřelé“, když si je někdo odírá. Etika okamžiku stojí v opozici proti morálce. Ta naopak existuje v těsné souvislosti s etablovaným pořádkem a funguje jako jeho inspirátorka. Znamená to, že i její zásluhou nabývají rysy tohoto pořádku pevný tvar a precizuje se hranice mezi dovoleným a zakázaným. Proti diferencii a rozmanitosti nastoluje pořádek principů a hodnot, jenž je možné univerzalizovat, zajistit, aby platily paušálně a rovnoměrně. Tento limitovaný soubor norem, implicitně zakotvený ve společenské a institucionální sféře nutí sociálního aktéra každodenně se podřídit vnějšně vyžadovaným hodnotám. Morálku pak podle Maffesoliho diskvalifikuje právě to, že funguje na bázi privilegování určitých hodnot a vylučování těch, které jsou jen těžko slučitelné s pacifikovanými mravy, neboť souvisejí s nekontrolovatelnou částí lidské přirozenosti. Etika, mající protikladnou roli k morálce je jakýmsi azylem pro postoje a formy chování vzpírající se rigidnímu řádu. Etika je především výrazem globální a nepotlačitelné vůle žít. Vyjadřuje zodpovědnost tohoto celku za své pokračování a její smysl spočívá v tom, že ve vůli žít tlumočí nezrušitelný etický požadavek kolektivity, artikulující její přetrvávání navzdory vnucujícím se morálním břemenům ze strany sociálních institucí. Etiku nelze vtěsnat do rámců etablovaného pořádku. Naopak, její podstatou je překračování jeho hranic, čímž dochází k transmutaci samotného teritoria obývaného spoutanými a civilizovanými mravy.²³⁸

Na těchto základech Maffesoli vytváří osobitý termín „etický amoralismus“, jenž podle něj ztělesňuje mnohost postojů, které se z hlediska morálky kvalifikují jako úchylné, nemravné, v nichž je podle něj zkondenzované pevné a suterénní vědomí, které má kolektivní organismus o sobě samém, přičemž je v něm ztělesněna zodpovědnost zakoušená tváří v tvář existenci. A tak má podle Maffesoliho morální úchylka v životě legitimně rovnocenné místo jako morálka, a to v zájmu zachování morálky samé. V ní totiž Maffesoli vidí způsob, jakým si kolektivita, konfrontovaná s morálními břemeny, lstivým a dráždivým způsobem uchovává to,

²³⁸ Viz SMREKOVÁ, D. *Nerest' a jej sociálny zmysel*, s. 427-431.

co je nevyhnutelné pro její přetrvávání. Maffesoli tak zastává stanovisko, že etický amoralismus přispívá ke konsolidaci symbolických vazeb každé společnosti a umožňuje strukturovat a regenerovat komunitu. Uznává sice, že moralizmu nelze upřít chvályhodné úmysly, ale na druhé straně mu však vytýká, že nadřazením určitých hodnot a postupným vylučováním jiných (s ním nekorespondujících) následně dochází ke kostnatění sociálního života a umrtvující uniformizaci. Je potřeba dodat, že Maffesoli je skeptický k možnosti zdokonalování lidské přirozenosti. Je přesvědčený o neúčinnosti krotit a potlačovat různými progresivistckými směry vášně. Morálku, která se snaží zdisciplinovat lidskou přirozenost a potlačit vášnivou nekontrolovatelnou část lidské přirozenosti, označuje za „tyranskou“. Tyto temné nekontrolovatelné stránky lidské přirozenosti jsou podle něj něčím mnohem fundamentálnější, než jsme si mysleli, a zároveň jsou konstruktivní pro to, co jsme jako jednotlivci i jako společnost. Etický amoralismus, nemorálnost povýšená na etiku, má tedy přinutit řád k tomu, aby se dynamizoval, aby uvolnil svoje přísně strážené hranice tomu, co dosud přežívalo nespoutaně a nekontrolovaně mimo ně. Nejde o vytěsňování, zastírání a odsouvání morálního nepořádku, nemravností, ale o jejich senzitivní vnímání a dynamizování řádu, který má tendence uvázat v zákazech, příkazech a nařízeních. Přílišná slepota, rigidita a neschopnost redefinování řádu, by se mu mohla nakonec vymstít.²³⁹

Maffesoli samozřejmě neobhajuje amorální chování, jen ho nevnímá přílišně moralisticky, chápe vášně jako přirozeně lidské, v rámci dějin nepopíratelně nomádské a nikoliv narcisticky podmíněné. Pokud mluví Maffesoli o narcismu, zbavuje ho pejorativního nádechu podobně, jako jsme tomu byli svědky v případě hédonismu: *„Přestože je jisté, že se tu ocitáme tváří v tvář nepopíratelné „péči o sebe“, není tato péče výhradně narcistická v tom smyslu, v jakém se tohoto slova obvykle používá. Znamená to, že nezůstává jen u individuální monády a její identitní uzavřenosti. Různé formy solidarity, rozrůstající se projevy soucitu, rozvoj charitativních aktivit, to vše je nekompatibilním s nějakým předpokládaným individualismem, který, (...) je v zásadě vyjádřením poněkud úzkoprsého a v každém případě nadmíru utilitárního měšťáctví. Nezpochybnitelná bytostná šlechtnost, charakterizující postmoderní atmosféru, je něčím docela jiným. Péče o sebe se projevuje spolu s druhými, se zřetelem k jiným lidem a velice často také s odkazem na Velkého druhého.“*²⁴⁰

Z takto nastolených přístupů pak vyplývají zmíněné a sledované jevy, kterých si jeden či druhý autor všímá a které upřednostňuje. Lipovetsky spíše sleduje dějinné proměny jevů společnosti, jako je především práce a její vliv na morální společenskou atmosféru, kterou zachy-

²³⁹ Srov. SMREKOVÁ, D. *Nerest' a jej sociálny zmysel*, s. 428-437.

²⁴⁰ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 193.

cuje v měnicích se fázích. Dívá se na tyto jevy podrobněji a vyvozuje z nich výše zmíněné závěry. Maffesoli klade důraz na aspekty lidské přirozenosti. Lipovetsky směřuje svým pojetím spíše ke kritice současného člověka determinovaného konzumními faktory, snažícího se soustředit veškeré aktivity k vlastnímu egu. Maffesoli rezolutně odmítá Lipovetského teoretický konstrukt narcismu, nezastírá to, že je zde funguje konzumní společnost se všemi svými klady a zápory, nicméně upozorňuje především na nezištné chování, kterého je dnešní člověk schopen. Zamýšlí se však nad svazujícími principy, před nimiž v určitém smyslu varuje. Lipovetsky tolik nesleduje lidské vášně. Zdá se, že spíše hovoří o jakýchsi narcisových rozmazech, na rozdíl od Maffesoliho, jenž akcentuje temné stránky lidského já, nekontrolovatelné afekty přirozenosti člověka. Lipovetského pojetí morálky je podle Flosse příliš strohé. Pro Lipovetského je prý morálkou směsice Kantovy teorie kategorického imperativu, rigorózní povinnosti a praktikovaného pokleslého morálního etosu. V jeho pojetí chybí rozlišování mezi etosem a étosem. Lipovetského texty jsou však podle Flosse výzvou, abychom překonali všechna residua kantovské rigorózní povinnosti morálky, podle níž se konání dobra manifestovalo tím, že ho konáme s oporem proti své tělesné přirozenosti. Podle Flosse je potřeba se tvořivě obrátit k tradici eudaimonistické etiky (Alasdair MacIntyre, Aristoteles), podle které je konání dobra doprovázeno slastí, jež ovšem nemůže mít jen jedno-dimensiální smyslově-tělesnou podobu, tedy takovou podobu, kterou Lipovetsky zná.²⁴¹ Floss si však uvědomuje to, před čím Lipovetsky chce varovat a uznává: „*Ke cti (...) Lipovetského je ovšem třeba říci, že nezastírá důsledky, jež má (a bude mít) život podle ideálů konzumních, rekreačních a smyslových norem. Lipovetsky nepokrytě říká, že jedním z důsledků je, že na místo čistoty záměrů máme brutalitu sdělovacích prostředků a povrchnost věcí a že v našich společnostech se předměty a věci staví na odív více než morální zásady. Lipovetsky nehodnotí, ale jeho deskripce otrásá (alespoň mnou): žádostivost hmotných statků nad závazkem lidskosti, potřeby nad ctností, blahobyť nad dobrem. Jestliže v současné epoše převládají vztahy lidí k věcem nad vztahy lidí k lidem, pak je vymírání etiky opravdu přirozeným dějstvím. Stane-li se tak, vymře s etikou i člověk, neboť se stane věcí mezi věcmi.*“²⁴²

4.6 HYPERMODERNA vs. POSTMODERNA

Kdybychom chtěli být v rámci Lipovetského koncepce etymologicky důslední, mohli bychom se zabývat otázkou, do jaké míry jsou fenomény postmoderny (byť třeba v jiné, umocněnější podobě) přítomny v hypermoderně. Pokud je tomu tak do značné míry, z hlediska určité ná-

²⁴¹ FLOSS, P. *Ztracené paradigma?*. [online]

²⁴² Tamt.

vaznosti by dávalo možná větší smysl označení „hyperpostmoderna“. Anebo má snad „hypermoderna“ označovat návaznost na modernu a její umocnění, kdy by pak „postmoderna“ byla určitým vsunutým mezidobím, oním Lipovetským zmíněným euforickým snem? Z hlediska postoje k budoucnosti by Lipovetského určitým způsobem opravňovala forma „hypermoderna“, kterou používá. V moderně se totiž společnost na budoucnost orientovala, zatímco v postmoderně nikoliv. V moderně byl však postoj k budoucnosti charakterizován ideály a nadšením z pokroku. V hypermoderně je tomu však spíše naopak, budoucnosti se sice také pod přísliby vědo-techniky těšíme, ale zároveň i obáváme a jak už jsme zmínili, musíme být jaksi připraveni, nastraženi. Podle Lipovetského jsme v době, kdy čelíme tlakům a nařízením společnosti jako v moderně, to vše ale v jiné podobě a postmoderna byla jen jakýmsi osvobozujícím a „osvěžujícím“ přechodem. Byť jsou dílčí oblasti, které vskutku zažily vznik nebo rozkvet až v postmoderně (konzum, volnost sexuality, móda, ...), z hlediska Lipovetského těmito oblastem nadřazenému pojmu personalizace, bychom mohli souhlasit, že moderní fenomén individualismu přetrvává, akceleruje a modernita tak v tomto směru není dovršena. Postmoderna pak byla pouze přechodným obdobím, kdy se ještě projevovaly určité ještě tradiční, ubrzdňující, protichůdné a zároveň chaotické, lhostejné a bujaré principy. *„Na oběžnou dráhu byla vypuštěna druhá, globalizovaná modernita, která nepodléhá žádnému řádu. Nic jí nestojí v cestě, je absolutně moderní, ...žili jsme v moderní době s omezeními, nyní nastal čas dokonalé modernity.“*²⁴³

Víme, že Maffesoli je se zaváděním označení „nových období“ zdrženlivější. V jeho očích je postmoderna sice také přechodným obdobím. Ale ve smyslu přechodu k něčemu, co ještě tolik neznáme. Modernita, která stála na třech pilířích: individuum, historie, rozum, z nichž lze odvodit tripartitu: stát, instituce, ideologie, dosáhla svého vrcholu. Nynější postmodernita postupně prosazuje trojici: regionalita (územní), neotribalismus, mytologie. Individuum přechází v osobu a identita se pluralizuje.²⁴⁴

Nabízejí se otázky, zda je Lipovetsky v epochálním pojetí jaksi „napřed“ před Maffesolim. Není to náhodou tak, že Dionýsos se vyčerpal (kulminace v šedesátých letech)? Jak je to s Lipovetského doměním, že opuštění tradičních hodnot už není dnes vnímáno jako osvobozující, ale zneklidňující, jak je to se zrychlováním komunikací, informací, s hospodářskou nestabilitou, nezaměstnanostmi, globalizací, kamerami dohlížejícími na občany? Má toto všechno oprávnění k přesvědčení o nové éře? Maffesoli na toto konto uvádí: *„...klíčové období, které prožíváme, období, jež je, jak jsem často naznačoval, nadmíru paradoxní, tedy dává*

²⁴³ LIPOVETSKÝ, G. *Hypermoderní doba*, s. 57.

²⁴⁴ Viz BORECKÝ, V. *Imaginace a každodennost*, s. II.

vyvstat zdánlivé uniformizaci a zároveň skutečné diferenciaci či stvrzování specifických particularit, třebaže je občas fanatické a netolerantní. Opět zde nalézáme onu dialektiku (...) mezi masou a kmenem. Na jedné straně máme halasné, dotěrné, na odiv stavěné společné hodnoty, prosazované médii a ekonomickou či politickou mocí; můžeme je vynášet nebo naopak zpochybňovat, ale nakonec to vyjde nastejno. V posledku se však jedná o hodnoty čistě abstraktní, jež se jen velice málo dotýkají skutečné dynamiky individuálního a sociálního života. Na druhé straně oproti tomu stojí opětné vynořování, zakořeněných hodnot, oživení archaismů, které jsme pokládali za překonané, zkrátka oslavování v dobrém i špatném smyslu, vyhroceného tribalismu, jehož význam je zbytečné popírat a jehož důsledky bychom marně zamlouvali. Tato dialektika je vsutku známkou rodící se postmoderny.²⁴⁵ V tomto rozkolu obou autorů je patrné, že Lipovetsky se soustřeďuje více na politicko-hospodářské faktory, Maffesoli, jako by si jich téměř nevšímal, resp. jim nepřisuzoval fatální důsledky. Podle něj všechny ty zmíněné znaky (sexuální toulky, náboženské synkretismy, sportovní, existenční dobrodružství, turismus, cirkulace, pohyb, pluralita) vyvrací myšlenku globalizace jednotného myšlení. Vše to svědčí o vymaňování se z moderny, která ještě nevyhasla a o vstupování do postmoderny. „Ať si to uvědomujeme nebo ne, společným jmenovatelem všech těchto jevů je ve skutečnosti uznání diverzity kultur, uvědomění si plurality lidských věcí lidských a samozřejmě i relativismu, který z toho všeho plyne.“²⁴⁶

Určitá distinkce se vznáší nad těmito koncepcemi ve smyslu zneklidnění – uklidnění. Zneklidnění v podobě Lipovetského, jenž akcentuje konzumní vlivy desubstancionalizující a animalizující člověka, nebo-li to, nad čím se pozastavuje Floss. A také zneklidnění v podobě Lipovetského (unilineárního) výhledu do budoucna, který nemusí být sice katastrofální, ale záleží především na tom, jak „zkrotíme a usměrníme“ konzum.²⁴⁷ Na druhé straně jakési uklidnění v podobě Maffesoliho obhajování mladé generace a v podobě kyvadlového pohybu dějin, kdy se na epochálních úrovních střídají svazující principy s principy uvolněnějšími.

Těžko můžeme udělat jednoznačný závěr ohledně současného životního stylu jak ve smyslu univerzálního, tak na straně každého z autorů, kteří čerpají z odlišných zdrojů (Maffesoli např. z Duranda, Junga, Lipovetsky z Bella, Toquevilla). Byli jsme svědky toho, že obě koncepce jsou v tomto směru odlišné, protichůdné, někdy i komplementární. Autoři si

²⁴⁵ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 137.

²⁴⁶ Tamt.

²⁴⁷ Viz LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí*, s. 287: „Hnacím motorem nadcházející změny bude objevování nových cílů a úběžníků smyslu, nových existenčních perspektiv a priorit. Jakmile přestaneme štěstí tak silně ztotožňovat s uspokojením co největšího počtu potřeb a nekonečným pozměňováním věcí a zábavy, hyperkonzumentská fáze se uzavře. Součástí této společensko-historické změny není ani to, že bychom se měli zřící hmotného blaha, ani zmizení komerční organizace životních stylů. Hlavní předpoklad tvoří nový pluralismus hodnot a nová vnímavost k životu, jenž jsou dnes požírány nekonečně proměnlivým konzumentstvím.“

často všímali úplně jiných jevů. I to souvisí se současnými hodnotami, které oba autoři zdůrazňují a u kterých se můžeme spokojit se shrnutím, že z hlediska Lipovetského dnes panují hodnoty hédonismu, komfortu, a důrazu na přítomnost ale i budoucnost. Z pohledu Maffesoliho dominují hodnoty hédonismu, presentismu (důraz na přítomnost), fantazie a imaginace.

ZÁVĚR

Co se týče označení epochy, v níž se momentálně nacházíme, záleží, jaké fenomény upřednostňujeme a co ve společnosti sledujeme. Pokud stavíme do popředí chaotické a paroxysmální jevy, neuspořádanost, cirkulaci atp., opravňuje nás to k tomu, abychom zůstávali u termínu postmoderna. Zjistili jsme však, že pokud budeme na sociální dějiny pohlížet jako na kroniku střední třídy a pečlivě sledovat na první pohled nepatrné změny, kterými si střední třída prošla a prochází, nabízí se označení nové. Tyto změny, které ve srovnání s Maffesolim, sleduje Lipovetsky tak trochu „pod drobnohledem“, ale zároveň nikoliv bez širších souvislostí, skutečně dávají impuls k zamyšlení. Zamyšlení především nad tím, jaký má globalizace, hospodářsko-politické faktory a vývoj informační technologie dopad na současnou společnost. Záleží, jak moc si tyto faktory připustíme a nakolik je označíme za zneklidňující a v určitém smyslu tedy i za svazující. Pokud se totiž zabýváme především současným životním stylem v souvislosti s mladší generací, a provedeme přitom určitou syntézu obou koncepcí, vyrýsuje se tu určitá poněkud paradoxně znějící myšlenka, že současná mladá generace, naplňující samozřejmě Maffesoliho předpoklady, ale i Lipovetského prizma celé společnosti šedesátých let, udržuje společnost v postmoderně, na rozdíl od generace starší, která je hypermoderní, byť je v mnohém, především v kultu mladí, inspirována generací mladou. To, že je paradoxních jevů v této práci více, můžeme brát jako úspěšně naplněný předpoklad z úvodních kapitol. Zjistili jsme však, že právě kult mládí, chceme-li kult věčného dítěte, je hodnotou, v níž se oba autoři shodují. Shodují se i v případě hédonistických hodnot, byť má každý odlišnou představu o termínu hédonismu. Tento fakt můžeme označit za přínosný směrem k potenciálnímu zvážení a případnému předefinování samotného termínu teoretickými odborníky. Cíle práce, spočívající v náhledu na životní styl a hodnoty prizmaty převážně oponujících si autorů, jsme do určité míry tedy naplnili. Jako víceméně samozřejmý fakt, se ukázal ten, že zásadním rozdílem jsou jejich teoretická východiska a přístupy. Ty jsme však co nejpečlivěji přestřeli a nastínili jejich důsledky pro samotnou komparaci. Při zamyšlení se nad jejich přístupy k dané problematice se pak nemůžeme podívat nad tím, že Lipovetsky vystupuje spíše jako kritik současné společnosti, varující zejména před dopady konzumu, a že Maffesoli působí spíše jako obhájce postmoderny a jím sledovaných jevů. Můžeme zvažovat, do jaké míry jsou sociologické nebo filosofické přístupy, vyrůstající z moderního racionálního metodického rámce, schopny nazírat současné společenské jevy. Buď můžeme mávnout rukou, že tak činit vůbec nelze, nebo uznat jako dominující princip chaos, nebo se pokoušet o nový paradigmatický přístup po vzoru Maffesoliho, kterému jde primárně o vztahovost, relaci, holis-

mus, nikoli o politicko-hospodářské odhalování příčin, kdy se nakonec stejně nemůžeme obejít bez uznání principů paradoxů, návratů, oxymóronů, chceme-li ambivalence. V každém případě se projevilo to, že esejistický styl obou autorů sice na jednu stranu dává impulsy k zamyšlení nad společenskými jevy oproti čistě výzkumným sociologickým přístupům originálním způsobem ve smyslu využívání myšlenek velkých filosofů, na stranu druhou nás v jistých případech nabízející se otázky typu: „jak často?“, „s jakou intenzitou?“ a „jak dlouho?“, navedly tak trochu do slepých uliček a stálo by možná za verifikaci myšlenek obou autorů prostřednictvím konkrétnějších empirických dat a v určitých ohledech empiričtějších postojů i například při jedné z nenáhodně a přirozeně vykrystalizovaných otázek „po čem vlastně dnešní mladá generace v širším časovém horizontu do budoucna touží?“. Povaha samotné naší práce, jež se teoreticky pohybovala tu ve filosofických vodách, tu ve vodách sociologických případně etických, což není při mezioborovém stírání hranic v rámci humanitních věd dnes nic neobvyklého, by mohla nést označení „sociálně-filosofická“, blížící se tedy науце „sociální filosofie“.

Přínosem této práce může být podnět ke zvažování předpokladů etablování nového epochálního období. Přínosem může být i podnět ke zvažování metodologických přístupů k problematice sociálních jevů. Stimulem může být i zmiňované zneklidnění čtenáře hlavně v podání Lipovetského. Pročež čtenářovi, kterému je cizí filosofie zabývající se primárně lidskými vztahy, například filosofie dialogu, může tato práce sloužit jako určitá propedeutika k ní směřující, poněvadž jsme tu pojednávali o věcech každodenních, řeklo by se povrchních, avšak ve své povrchnosti zásadních a nikoli bezcenných. Nelze si nepovšimnout toho, že tu vyrůstají podstatné otázky ohledně vztahovosti, bez níž, jak bylo vidět, se zkoumání hodnot ani životních stylů neobejde.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

Primární literatura:

BELL, D. *Kulturní rozpory kapitalismu*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. ISBN 80-858-5084-2.

LIESSMANN, K. *Hodnota člověka: filosoficko-politické eseje*. 1. vyd. Praha [i.e. Břeclav]: Malovaný kraj, 2010. ISBN 978-809-0375-970.

LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*. 4. vyd. Praha: Prostor, 2008. ISBN 978-80-7260-190-5.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. *Hypermoderní doba: od požitku k úzkosti*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2013. ISBN 978-807-2602-834.

LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha: Prostor, 2007. ISBN 978-80-7260-184-4.

LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti: móda a její úděl v moderních společnostech*. 2. vyd. Praha: Prostor, 2010. ISBN 978-80-7260-229-2.

LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů*. 2. vyd. Praha: Prostor, 2011. ISBN 978-80-7260-237-7.

LIPOVETSKY, G. *Třetí žena: neměnnost a proměny ženství*. 2. vyd. Praha: Prostor, 2007. ISBN 978-80-7260-171-4.

LIPOVETSKY, G. *Věčný přepych*. Praha: Prostor, 2005. ISBN 80-726-0144-X.

LYOTARD, J. F. *O postmodernismu: Postmoderno vysvětlované dětem, postmoderní situace*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 2000. ISBN 80-700-7047-1.

MAFFESOLI, M. *Everyday Tragedy and Creation*. Cultural Studies Vol. 18, No. 2/3 March/May 2004, pp. 201–210. ISSN 0950-2386 print/ISSN 1466-4348 online © 2004 Taylor & Francis Ltd.
Dostupné z: http://eng7007.pbworks.com/f/Maffesoli_EverydayTragedy.pdf

MAFFESOLI, M. *O nomádství: iniciační toulky*. Praha: Prostor, 2002. ISBN 80-726-0069-9.

MAFFESOLI, M. *Rytmus života: variácie o postmodernom imaginárne*. Bratislava: Sofanet, 2006. ISBN 80-890-3356-3.

MAFFESOLI, M. *The Shadow of Dionysus: a contribution to the sociology of the orgy*. Albany: State University of New York Press. ISBN 07-914-1240-7.

MAFFESOLI, M. *The Time of The Tribes: the decline of individualism in mass society*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996. ISBN 080398474X.

NEUBAUER, Z. *Přímluvce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství, 1994. ISBN 80-711-1012-4.

PONĚŠICKÝ, J. *Člověk a jeho postavení ve světě*. 1. vyd. V Praze: Triton, 2006. ISBN 80-725-4861-1.

Sekundární literatura:

BENYOVSZKY, L. *Filosofická propedeutika*. 1. vyd. Praha: Pastelka, 1999. ISBN 80-902-7852-3.

BORECKÝ, V. Imaginace a každodennost. *ANALOGON*, 2002, roč. 34, č. 35, s. I-VI.

Filosofický slovník. Olomouc, 1998. ISBN 80-718-2064-4.

FLOSS, P. Příspěvek k problematice současného morálního diskursu a ideje personaly. *FILOZOFIA*, 2002, roč. 57, č. 8.

Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2002/8/536-540.pdf>

FLOSS, P. Ztracené paradigma?. [online]. [cit. 2014-03-23]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/etika/texty/studie/floss1.html>

GRENZ, S. J. *Úvod do postmodernismu: filosoficko-politické eseje*. 1. vyd. Překlad Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, 1994. ISBN 80-854-9574-0.

KUBÁTOVÁ, H. *Sociologie životního způsobu: filosoficko-politické eseje*. Praha: Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2456-0.

PETRUSEK, M. Moje texty z poslední doby. [online]. [cit. 2013-09-13]. Dostupné z: <http://www.petrusek.cz/index.php/texty>

PETRUSEK, M. *Společnosti pozdní doby*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2006. ISBN 978-808-6429-632.

PRUDKÝ, L. *Studie o hodnotách*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009. ISBN 978-807-3802-660.

ROKEACH, M. *Understanding human values: individual and societal*. New York: Free Press. ISBN 07-432-1456-0.

SMREKOVÁ, D. Nerest' a jej sociálny zmysel. *FILOZOFIA*, 2006, roč. 61, č. 6, s. 427-440. Dostupné z: <http://www.klemens.sav.sk/fiusav/doc/filozofia/2006/6/427-440.pdf>

ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie III*. 1. vyd. V Praze: Karolinum, 2008. ISBN 978-802-4614-861.

ŠUBRT, J. *Soudobá sociologie IV*. 1. vyd. V Praze: Karolinum, 2010. ISBN 978-802-4617-893.

ULIČIANSKA, Z. Sociológ Michel Maffesoli: Sme ľudské zvieratá. [online]. [cit. 2014-02-07]. Dostupné z: <http://www.sme.sk/c/6328934/sociolog-michel-maffesoli-sme-ludske-zvierata.html>

WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna: filosoficko-politické eseje*. 1. vyd. Překlad Jiří Fiala, Jan Frei. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-711-3104-0.

ABSTRAKT

VOLEK, J.: Analýza současného životního stylu podle Gillese Lipovetského a Michela Maffesoliho: komparace a konfrontace vybraných témat, problémů a kontroverzí. České Budějovice 2014. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce V. Erban.

Klíčová slova: životní styl, hodnoty, individualismus, narcis, personalizace, kult těla, konzum, hédonismus, psychologizace, tribalismus, orgiasmus, nomád, pluralita, societa, eskapismus, imaginace, Dionýsos, Apollón, postmoderna, hypermoderna, Lipovetsky, Maffesoli, mladá generace, viruálno, osoba, komparace, sociologie, etika, každodennost

Práce analyzuje a srovnává přístupy dvou autorů zabývajících se jevy v soudobé společnosti. Soustřeďuje se převážně na témata životního stylu a hodnot. Klade si otázky týkající se socializace a individualizace společnosti. Práce je rozdělena do čtyř částí. V první části jde o seznámení se základními termíny (postmoderna, životní styl, hodnoty) a jejich vymezení. Druhá část práce je věnována koncepci Gillese Lipovetského. Třetí část se zaměřuje na koncepci Michela Maffesoliho. Ve čtvrté části jde pak o komparaci těchto dvou myšlenkových konceptů, kdy se práce soustředí především na vysledování argumentačních střetů a třecích ploch. Na základě této komparace vyvstávají otázky a myšlenky, které jsou v závěrečné části práce prezentovány.

ABSTRACT

Analysis of contemporary life-style according to Gilles Lipovetsky and Michel Maffesoli: comparison and confrontation of selected themes, problems and controversies

Key words: life-style, values, individualism, narcissist, personalisation, cult of body, consumption, hedonism, psychologisation, tribalism, orgiasm, nomad, plurality, society, escapism, imagination, Dionysus, Apollon, postmodern, hypermodern, Lipovetsky, Maffesoli, young generation, virtuality, person, comparison, sociology, ethics, everydayness

The thesis analyzes and compares the approaches of two authors dealing with phenomena in contemporary society. It focuses mainly on issues of lifestyle and values. The thesis asks questions related to socialization and individualization of society. The thesis is divided into four parts. The first part is about definition of the basic terms (postmodernism, lifestyle, values). The second part is devoted to the concept of Gilles Lipovetsky. The third part focuses on the concept of Michel Maffesoli. In the fourth section, there is a comparison of these two concepts, where we are primarily focused on tracing argumentation clashes and controversies. In the final part, there is the presentation of the main questions and ideas, that come out on the basis of this comparison.