

života podle vlastních zákonů. Pozorované „odchyly“ od normy a registrované „nedostatky“ společně nakonec vytvářejí individuální a neopakovatelnou životní historii jednotlivce. Individualizovat se podle této logiky znamená ocitnout se mezi těmi, kteří byli nejpodrobněji popsáni, nejpronikavěji prozkoumáni a byli podrobeni nejdelšímu vyšetřování. Zkušenost větší svobody byla připsána postavení dítěte, nemocného a zločince, protože jejich svoboda je svobodou „neznormalizovanou“, tedy nezharmonizovanou s nabídkou systému (tamtéž, s. 186–189).

Jinak řečeno, člověk se individualizuje, pokud v sobě odhaluje dítě, traumatické zkušenosti z minulosti nebo destruktivní či sebedestruktivní sklony a „šílené“ touhy. Odtud pramení nadšení pro ustavičné sebezkoumání a ochota se podrobovat rozmanitým „psychologickým“ testům, zjišťujícím typ osobnosti, odolnost vůči závislostem, sklon k onemocnění určitými chorobami, úroveň asertivity, uspokojení z vykonávané práce, zdravý svazku atd. Za tímto neurotickým a hypochondrickým motivem se vždy skrývá naděje na odhalení něčeho, co „nesplňuje“ normy a přinese zkušenost „vyloučení“ a bytí „na okraji“.

Zde se v plné míře zviditelňuje protiklad spojený s procesem individualizace. Touha jednotlivce být „nezařazen“ totiž nakonec vede přímo k tomu, že se ocitá mezi lidmi nejlépe a nejdůkladněji klasifikovanými, tedy mezi těmi, kteří jsou podrobeni nejsilnějšímu tlaku disciplinujícího a normalizujícího působení. Ale ať už byla touha po nezařazenosti jakkoli zapletena do tohoto rozporu, šedesátá a sedmdesátá léta, tedy doba kontrakultury a expanze étosu „nové střední třídy“, přinesly v oblasti řízení prostřednictvím klasifikací a v oblasti distribuce, lze-li to tak říci, „plného života“ určité změny. Tyto změny se týkají především povahy a rozsahu používaných klasifikací. Z důvodu oné rozpornosti, o níž jsem se zmínila výše, dochází k rozšíření a podrobnějšímu propracování systému klasifikací, ale používané klasifikace už nejsou v tak velké míře stigmatizující (Cohen, 1987).

Stigma má moc definovat podstatu toho, koho se týká, a má tedy moc „v poslední instanci“ rozhodovat o identitě jedince. Pro stigmatizovaného člověka se „vlastněné“ stigma stává základní perspektivou zkušenosti sebe sama. Stigma determinuje, protože

usměrňuje zkušenost a jednání vůči sobě i ostatním. V tomto kontextu je pochopitelné, že se prostor politických bojů jak ve vědomí, tak ve zkušenosti jednotlivců rozšiřuje o všechna ta pole, v nichž se tvoří klasifikace a kde se vynášejí, jak tvrdí Bourdieu, sociální rozsudky rozhodující o zkušenosti menšího či většího bytí (Bourdieu, 1982, s. 121–134).

Právě proto jsou v šedesátých letech zejména vzdělání, ale také medicína a terapie vtaženy do prostoru politických zápasů. Výsledkem těchto zápasů, v nichž se angažovala „nová střední třída“, je, jak zamýšlím dokázat, pluralizace stigmatizujících onemocnění, a co je důležitější, redefinice podstaty stigmatu. Skutečnost, že étos „nové střední třídy“ získal právoplatný status, vedla k rozbití monolitčnosti kulturního centra. V „osvojené“, tj. zneutralizované podobě fungují dnes kontrakulturní volby v rámci institucí a mohou nabývat právoplatnost v procesu „obvyklých“ bojů a her, které v nich probíhají (Connor, 1997, s. 274–275). Terapeutická kultura prosazovaná „novou střední třídou“ se podílela na rozšiřování tolerance. Chování a volby označované kdysi jako zločinné byly přejmenovány na „životní volby“. Manželská nevěra, narkomanie a homosexualita byly dekriminalizovány, ale objevily se nové „sociální hříchy“ a zločiny: znečištění životního prostředí, *tabakismus* (holdování tabáku, pozn. red.) či prostě absence patřičné péče o zdraví či mužský šovinismus (Cohen, 1987, s. 30–33). Dekriminalizace však není totožná s vynětím z oblasti patologických jevů. To, co dříve fungovalo jako zločiny, se například stává známkou nové patologie – závislosti. Dekriminalizované jednání se tím otevírá novým způsobům intervence a institucionálně sledované korekce. V důsledku toho se podle Cohena bezprostřední účinky rozšíření tolerance nedají jednoznačně zhodnotit, zvláště pokud se podrobněji podíváme na jiné jevy, bezprostředně i zprostředkovaně spojené s dekriminalizací. Tolerantní město se totiž změnilo v „džungli“ a vyvolalo novou „mobilitu“ ve směru předměstí. Ve městě se objevily také nové „oblasti zamoření“ – čtvrti, do nichž je lépe nenahlížet, a místa (zejména sportovní stadiony), k nimž se nelze v určité době přiblížit (tamtéž, s. 205–224). Touha být nezařazen tedy nejenže nezadržela proces demografizace, ale přičinila se dokonce o jeho zesílení.

Spolu se zavedením povinného vzdělání došlo k dříve nevídané explozi psychiatrických a psychologických „odchylek“ (Pinell, Zafiroopoulos, 1978). Různé druhy „vývojových opoždění“ byly dříve formou naturalizace a racionalizace školních neúspěchů dětí pocházejících z nižších sociálních tříd. Klasifikace, které jejich neúspěchy medikalizovaly, byly pro ně rozsudkem na celý život. Zásadní obrat v oblasti „zjišťovaných“ nemocí a odchylek od normy probíhal v souvislosti s tím, jak „nová střední třída“ postupně ovládla profese a instituce, které se specializují na tvorbu klasifikací a klasifikování účastníků. Zatímco rodiče dětí pocházejících z nižších sociálních tříd jsou vyloučeni („ve vlastním, dobře pojatém zájmu“) z procesu vzdělávání svých dětí, rodiče „nové střední třídy“ (rovněž „ve vlastním, dobře pojatém zájmu“) mohou přistoupit k vyjednávání se školou o zásadách hodnocení pokroků a úspěchů dítěte (Bernstein, 1990, s. 85–112).

Na přelomu padesátých a šedesátých let se objevují nové „odchylky“ – dyskalkulie, dysgrafie, dyslexie a disortografie (Pinell, Zafiroopoulos, 1978). Nové „odchylky“ už nemají, jak si lze snadno všimnout, stejnou moc vylučovat ze vzdělávacího procesu a nejsou rozsudkem na celý život. Nenárokují si také charakteristiku „celé osoby“, ale představují spíše „specifickou neschopnost“, která nedeterminuje konečné hodnocení a jednoznačně nerozhoduje o školní a v budoucnosti také o životní prohře. Všechny mezi dětmi nově odhalené „odchylky“, a zejména syndrom hyperaktivního dítěte či anorexie, jsou navíc „ušlechtilými chorobami“, které nejen nejsou „nevléčitelné“, jako například debilita, ale často jsou provázeny „nadprůměrnou inteligencí“ (Turner, 1992a, s. 216). Zanedlouho se vedle „formální“ a „od života odtržené“ inteligence objevují, možno říci v rámci „pozvedání života“, její nové koncepce – inteligence emoční, duchovní, a dokonce sexuální. Nejde totiž o to, jak si lidé vedou ve škole a jak si vedou ve školních – v každém významu tohoto slova – podmínkách. Nyní jde o to, jak si lidé vedou v životě.

Žádoucí a „novou střední třídou“ prosazovaný typ osobnosti a s ním spojená touha po „nezařazení“ představují také předzvěst charakteristiky současného pacienta psychoanalýzy a jeho problémů. Vzpomeňme si, že současný pacient už nemá touhu

„být sám sebou“. „Být sám sebou“ nebo odhalení pravdy o sobě je spojeno s definitivní a – ve dvojím nebo v každém smyslu toho slova – ukončenou formou bytí. Současný pacient chce poznat své skryté, nerealizované a často neuvědomované možnosti. Seberealizace není ani tak realizací „já“, jako spíše poznáváním a zkoumáním sama sebe v různých vtěleních. To proto už není důvodem k vyhledání pomoci odborníka hysterická paralýza ruky a spolu s objevením „umění života“ mizí paralyzující lidský konflikt mezi individuální touhou a povinnostmi. „Umění života“ má vlastně mnoho společného se skutečným uměním. „Umění života“ je život osvobozený od konvencí a morálních hodnocení. Jednotlivce definuje nikoli povaha, která mohla být buď dobrá, nebo špatná, ale osobnost, která může být dynamická nebo pasivní, autonomní nebo závislá. Pocit člověka, že „je dobrý“, nahrazuje „vysoké sebevědomí“ (Bellah a kol., 1985, s. 76–77) a čisté svědomí je dobré jen potud, pokud se ukáže jako užitečné, tzn. pokud dává klid, jak by dodal Weber, farizejský klid.

Podnět k vyhledání pomoci dávají problémy, které lze „dokonce stěžít nazvat“ a „nevyslovitelný pocit ohromného neštěstí“. Nejde totiž o „obyčejnou“ a „tradiční“ absenci životních perspektiv, ale spíše o ztrátu naděje spojenou s pocitem, že vše, co se mělo v životě stát, už se stalo. Účastníci terapeutických skupin očekávají, že se otevřou novým zkušenostem, odblokují se, odprogramují, budou se rozvíjet, opustí stará schémata myšlení, „rozšíří vědomí“, získají spontánnost dítěte, eliminují automatismy ve způsobech jednání a nakonec budou zakoušet to, co se jim *opravdu* v životě podařilo (Stone, 1976).

Představa umění života nejlépe vyjadřuje hypotézu transcendentálnosti života, tedy očekávání, že za mocenskými vztahy existuje nějaký jiný, skutečně plný život. Mocenské vztahy zapsané v postojích, ve způsobu myšlení o sobě a v obvyklých způsobech jednání, které se aktualizují nikoli příležitostně, ale v každodenním životě, jsou něčím, co skrývá před jedincem jeho „potenciál“, k němuž nemá přístup. Odhalování vlastních možností je proto totožné s rozvojem, seberealizací a osvobozením se. Hypotéza transcendentálnosti života řídí strategie prolamování hranice mezi životem a uměním.

Průkopnickou verzi těchto strategií musíme hledat v uměleckém poli. Ostatně ne náhodou se hovoří o *l'art de vivre*. Umělecké pole si totiž nejdříve ze všech vybojovalo ve vztahu k poli politickému autonomii, která je zde také největší. Tvorba, ale také kdekoli jinde neslýchaná svoboda (zejména od morálních hodnocení) připisované účastníkům tohoto pole jsou právě tím, co ho dnes odlišuje od jiných (Bourdieu, 2001). Neklasifikovatelnost v kontextu *l'art de vivre* dostává konkrétní sociální formu, zejména hry na bytí „v“ („in“) a „mimo“ („out“): bytí „mimo“ (zvyklosti, konvence, morální hodnocení, pravidla tvorby, rutinu, závaznou módu) se stává „tady“ (kde je možno počítat se symbolickým ekonomickým ziskem) symbolicky a ekonomicky nejproduktivnější strategií (Bourdieu, 2005, s. 610–615; Bell, 1998, s. 79 [český překl. 1999, s. 65–66]). Jinak řečeno, nová „ekonomická logika“ předvídá, že to, co se ustavuje a představuje jako neklasifikovatelné (v konkrétních podobách jako to, co je „nepřijatelné“ a „nevyskytuje se v uznávaných normách“), garantuje největší symbolický a ekonomický zisk. Kromě očividných rozdílů mezi životním stylem bohémy a životním stylem „nové střední třídy“ zároveň ve vztahu k jejich obsahu i podmíněnosti, lze oběma připsat jeden společný motiv. Bourdieu připomíná, že Duchamp se stal slavný stejně tak pro to, co udělal, jako pro to, co neudělal. Duchamp odmítl dokončit *Velké sklo* („hra na bytí mimo“) a byl to protest proti oddělování života a umění. Odstoupení Duchampa od projektu, píše Bourdieu (2001, s. 380), se však stalo uměleckým aktem („hra na bytí zde“). Nedokončení díla, absence díla nebo mlčení dostávají význam a stávají se formou exprese.

Nepřítomnost díla vyjadřuje „já“ ve stejné míře jako samo dílo, zvláště pokud jde o „opravdové já“. Skryté, nerealizované možnosti jsou – připomínám – hlavním problémem současného pacienta psychoanalýzy. Jeho „já“ charakterizuje čistá potencialita ve stejné míře, jako ho vyjadřují jeho „díla“, a možná ještě více. Mlčení či „absence díla“ se stávají tím více autorské a autentické, čím více se jazyk zaplétá do mocenských vztahů. Představa umění života vyjadřuje změny, k nimž došlo v individualistickém étosu. „Umění života“ se totiž přičinilo o změnu významu sebekontroly. Sebekontrola se stává především prostředkem „sebevytvá-

ření“. Představa sebekontroly se uvolňuje ze vztahu k morálním hodnocením, nebo alespoň se s nimi neváže tak těsně. „Umění života“ totiž dovoluje začlenit do odhalování „opravdového jáství“ také nezjevnou a „odvrácenou stranu“ zkušenosti jedince se sebou samým. Ve jménu „plného života“ může a musí vše akceptovat a „ve všem“ najít zalíbení. Utrpení, stud, strach, nevyzrállost, ale také zločinné záměry jsou emocemi a realizovanými či nerealizovanými verzemi, v nichž lze odhalovat „já“. Počítá se totiž především „kvalita“ a intenzivnost, nikoli „obsah“ zkušenosti (Campbell, 1987, s. 192). Sebekontrola už neslouží odhalení jediné pravdy o sobě. V náboženské zkušenosti to byla pravda o vlastní spáse nebo zatracení a v terapii to byla zase pravda, která umožňovala „být sebou“ bez ohledu na pocíťovaný útlak. „Potencialita“ nařizuje spíše hledat mnoho verzí „já“. Záruku zkušenosti „opravdového jáství“ už neposkytuje obyčejné „bytí sama sebou“, ale vytváří ho experimentování, zkušenosti sama sebe v mnoha verzích, včetně těch nerealizovaných, a dokonce „bytí vším“ v koncepcích spojených s mysticismem a pop-psychologií. Plnost života, kterou nabízí „umění života“, to je „možnost potkávat se na tisíci cestách“ nebo také žít tak, „jako by měl člověk tisíc životů“.

V tomto směru mohou být důležité výsledky zkoumání, které provedl Robert Wuthnow (1996, s. 154). Wuthnow zadával svým respondentům otázku, „co bys dělal, kdybys měl více peněz?“. Mnozí odpovídali jednoduše – „opustil bych domov“. Postavit někde jinde skvělou rezidenci nebo nejlépe hned několik v různých částech světa, někam si vyjet nebo se vypravit na dlouhou cestu – to byly plány, jaké lidé spřádali v souvislosti s náhlým a nečekaným přílivem peněz. Lidé například neplánovali, že by věnovali více času rodině nebo že by se sami dali na podnikání. Nebo ani nemluvili o tom, co by se s takovými penězi dalo dělat nebo jaké fantazie by se mohly realizovat, zato hovořili o životě bez závazků. Chtěli se, jak by řekl Bourdieu, „odlepit od země“. Mít po starostech s bankou, šéfy, sousedy, dětmi, prostě odtud odjed – to je konkretizace touhy po neklasifikovatelnosti. Nelze si také nevšimnout, že většina dnes na trhu dostupných příruček, které jsou věnovány vydělávání velkých peněz, se jen okrajově,

pokud vůbec, zabývá těžkou prací. Jejich názvy dokonce vytvářejí dojem, že aby člověk vydělal peníze, je nejen možno, ale i nutno „se odlepit od země“. *Poznej moc, která je v tobě, Tvoření peněz, Klíče k bohatství, Tvoje právo na bohatství, Praktický rádce tvorby bohatství a splnění snů* nebo *Sedm duchovních zákonů úspěchu, Praktický průvodce, jak splnit svoje sny* anebo prostě *Afirmace peněz*. Tyto příručky obsahují popis technik změny postoje vůči sobě, způsobu myšlení o sobě a „rozšiřování vědomí“. Bohatí lidé, jak je možno se dočíst v jedné z nich, mají peníze ne proto, že více pracují, ale peníze je prostě mají rády. Člověk tedy musí upravit svůj způsob myšlení tak, aby přitahoval blahobyť.

Neklasifikovatelnost a hledání „opravdového jáství“, jak se zdá, znemožňuje či nepochybně znesnadňuje vydělávání peněz „tradičním“ a „racionálním“ způsobem. Vydělávání peněz se stává uměním nebo také otázkou jejich „vytváření“. „Programování podvědomí“, „programování se na vítěze“, autohypnóza, posilování asertivity, vizualizace budoucího bohatství, autosugesce, adekvátní aranžmá bydlení a pracoviště ve shodě se zásadami feng šuej, rozvíjení tvůrčího myšlení, ovládnutí „řeči těla“, změna vzhledu – to jsou jen některé z nejčastěji doporučovaných způsobů, jak si sáhnout pro bohatství. Znovu si však nelze nevšimnout, že ani tyto „alternativní“ způsoby obohacování se – obohacování se v obojím významu slova – neeliminují „tradiční“ a „racionální“ vztah k penězům. Příručka určená rodičům, kteří chtějí naučit děti správnému vztahu k penězům, obsahuje už naprosto jiné rady. Výmluvný je ostatně sám název příručky – *Peníze nepadají z nebe*. Autorka této příručky v předmluvě oznamuje, že je to knížka pro všechny, kdo chtějí naučit děti uvážlivě hospodařit s penězi. Dětem se tedy snaží všítipit spíše „racionálnější“, „tradičnější“ nebo také puritánský vztah k penězům, zejména pokud jde o jejich vydělávání. V podobném duchu jsou napsány příručky týkající se rozpočtu domácnosti. Kontext rodiny je celou dobu kontextem tradičních povinností, šetrnosti a disciplinovaného vztahu k financím. Změny v individualistickém étosu, pokud jde o peníze, tedy nespočívají v tom, že by jejich obvyklé – tj. spojené s těžkou prací – vydělávání nahrazovalo umění či magie jejich vytváření. Tyto změny se týkají spíše problematizace ob-

sahů spojených s výdělečnou profesí a s penězi. Profese v zaměstnání a peníze se stávají především otázkou postoje jednotlivce vůči sobě samému.

Koncepce „opravdového jáství“ a „zdravého jáství“ problematizují způsoby, jimž jedinec zakouší sám sebe, jak je dobře vidět v uvedených příkladech. Postoj vůči sobě má moc determinovat a rozhodovat o úspěších zaznamenaných v tomto světě. Přenesení zkušenosti násilí do „nitra“ (nízké sebevědomí, nedostatek asertivity, „zápisky poraženého“) je známkou psychologizace pocíťovaného útlaku. Socializace, vzdělávání a práce jednotlivce klasifikují. Klasifikace zase, připomínám, zabíjí aspirace. Takto rozpoznané násilí usměrňuje strategie orientované na život bez potlačování tužeb. Násilí se otiskuje „v nitru“ – právě v postojích jednotlivce vůči sobě samému. Nejen v jeho vědomí, ale také – podle zjištění nové disciplíny, tj. psychologie – v jeho nevědomí. Násilí je zvětšeno v nějaké podobě automatického jednání člověka proti sobě, jednání, které mu nedovoluje být sám sebou a uzavírá před ním určité možnosti. Klasifikace totiž nakonec rozhodují o sebehodnocení a pocitu důstojnosti. Proto je s povyšováním zkušenosti a s přesvědčením, že zkušenost je nejvyšší autoritou jednotlivce, vždy spojena nejistota, zda to, co pocíťuje, je jeho zkušeností (Stone, 1976; Sennett, 1977, s. 325, 331; Bellah a kol., 1985, s. 76–77). Nejistota v tomto ohledu je důsledkem přesvědčení, že použité násilí se týká „nejhlubších“ vrstev jáství, že ho může zbavit možnosti „být sama sebou“ a může ho odsuzovat k životu ve zkušenosti „bytí člověka opomíjeného životem“.

Proces subjektivizace pocíťovaného násilí však nabývá mnohem konkrétnější podobu. Dokonalou ilustrací tohoto způsobu myšlení je hnutí za zvýšení sebeúcty (*California Task Force to promote Self-Esteem and Personal and Social Responsibility*), které vzniklo v osmdesátých letech (Cruikshank, 1996). Prostřednictvím sebeúcty se projevuje souvislost mezi subjektivostí jednotlivce a mocenskými vztahy. Sebeúcta, samozřejmě špatná, je podle zakladatelů hnutí zdrojem všech sociálních problémů – bídy, zločinnosti, nerovnosti pohlaví a rasových a etnických předsudků. K opravdové revoluci musí tedy dojít „v nitru“. Je to revoluce nikoli proti kapitalismu nebo předsudkům, ale revoluce



proti určitému „vztahu k sobě“ a proti určitému způsobu řízení sebe sama. Ti, kdo „vytvářejí“ sociální problémy, to dělají proto, že mají nízkou sebeúctu. Nízká sebeúcta, jak z toho vyplývá, je prostě antisociálním chováním a druhem „sociálního hříchu“ (tamtéž). Účastníci tohoto hnutí měli povinnost se veřejně vyznávat a hovořit k tématu bojů a zápasů, které podstupovali, aby si zvýšili sebeúctu.

S podobným způsobem uvažování se setkáváme u Ericha Fromma (2000, s. 115–116 [český překl. 2003, s. 86–88]), který píše o zvláštní podobě incestních sklonů. Lidé nevyzrálí a neschopní, píše Fromm, vzít život do vlastních rukou, mohou v sobě živit jen pocity, s nimiž jsou dobře obeznámeni. Neschopnost vzít život do vlastních rukou se projevuje v připoutanosti k rodičům, která se přenáší na „své“. „Své“ zastupuje národ, rasa, sociální třída a politické strany. Zde, v neschopnosti prožívat sebe jako svobodnou bytost a vstupovat do vztahů s „cizími“, tkví podle Fromma kořeny nacionalismu a rasismu. Rasistické a nacionalistické předsudky tedy souvisí s nedostatečným pocitem odpovědnosti, s ustrašenými postoji a s nevyzrálostí. Guru americké terapie orientované na proces (POP) Max Schupbach hovoří přímo o nutnosti ustavení „vnitřní demokracie“. „Narušená percepce“ je percepce zúžená, která nedovoluje člověku, aby se rozpoznal v Jiném. Třídní, sexistické, ageistické a rasistické předsudky jsou projevem nedostatečně integrovaného jáství. Nedostatečně integrované jáství je zase důsledkem vytlačování určitých obsahů a neakceptování určitých částí sebe sama. Represe, agrese a diskriminace jsou zvnějšněnou podobou represe, agrese a diskriminace, které jednotlivci uplatňují vůči sobě. Vzhledem k tomuto způsobu ustavení příčinně-důsledkových vazeb a zákonů řídících svět je pochopitelné to, co píše o terapeutické kultuře Christopher Lasch (1979, s. 103). Terapeutická kultura je především kultura, konstatuje tento autor, v níž léčba a terapie nahrazují trest a pokání.

Subjektivizace pocíťovaného násilí je však v kultuře individualismu spojena také s přesvědčením o obrovské, možno říci globální odpovědnosti jednotlivce za své postavení. Ženy jsou odpovědné za sexismus, chudí za bídu, černí za rasismus, staří za ageismus, smrtelně nemocní za to, že onemocněli atd. „Roz-

širování vědomí“ a odhalování „opravdového jáství“ musí vést, jak je vidět, k uznání kosmické odpovědnosti. „Opravdové jáství“ v náboženských a terapeutických koncepcích se často charakterizuje jako mikrokosmos. Tento výraz ukazuje, že také jáství odhalované za klasifikacemi existuje na pozadí nějakého celku a může s ním být v souladu. Nicméně jak dokládá Robert N. Bellah (Bellah a kol., 1985, s. 81), romantický nebo psychologický panteismus, který je příznačný pro část kultury individualismu, se ani v té nejmenší míře nedá převést na konkrétní doporučení ohledně toho, jak žít.

V podstatě si lze snadno všimnout, že tento pocit obrovské odpovědnosti jedince je vyvažován či spíše neutralizován přesvědčením, že adekvátním řízením „nitra“ může každý poměrně lehce a jednoduše měnit to, co je „vně“. Mějme na paměti, že věci podle této antiesencialistické vize nemají žádnou podstatu. Vždyť skutečnost – jakožto lidský výtvar – není až tak tvrdá, jak se někdy zdá. Skutečnost je v terapeutickém diskursu projektována, konstruována a manipulována (Stone, 1976; Wuthnow, 1978, s. 83; Abraham, 1983).

„Vnější“ skutečnost není tvořena strnulými a neměnnými strukturami, a tak se problematizuje. Změny, k nimž dochází v kultuře individualismu, tvrdí Richard Sennett (1977, s. 325–336), vedou k erozi vnější skutečnosti. Jednotlivec je pohlcen sám sebou a hledá „opravdové jáství“, v čemž se projevuje jeho narcistní povaha, pro niž Jiný existuje jen jako zrcadlo.

Nicméně Jiný v kultuře individualismu získal strukturální, což neznamena, že uskutečnitelné, záruky svých práv, a to práv nejen omezených na svou zrcadlovou existenci. Jiný v étosu „nové střední třídy“ existuje konkrétnějším způsobem, než ukazuje Sennett. To, jak se aktualizuje Jiný, dobře vystihly feministické interpretace psychoanalýzy (Barrett, 1991, s. 90). Začlenění Jiného do procesu sebevytváření se vyžaduje zejména při hledání „opravdového jáství“. V rámci moderní „politické ekonomie“ se totiž setkáváme, jak píše Foucault, se „sestupnou“ individualizací (Foucault, 1998, s. 186–188 [český překl. 2000, s. 272–274]). Jednotlivci budují, znovu připomínám, zkušenost vlastní individuality nikoli prostřednictvím „hrdinských výkonů“, ale „od-

chýlením se“ od normy. Tím v procesu individualizace dochází k systematickému začleňování toho, co bylo původně reprezentováno Jiným a eliminováno. Jiný – dítě, šílenec, zločinec – představuje to, co nebylo disciplinováno a co provází nějaká forma života mimo normu. Jiný tedy zakouší život svobodnějším, protože neracionalizovaným způsobem.

Zkušenosti Jiného je právě „plný život“, o němž jde v étosu „nové střední třídy“. Žena, dítě, šílenec, bezdomovec a „sebranka“, která kazila harmonii kapitalistického kosmu, a proto byla vyhozena na ulici, se pak stávají v individualistickém étosu reprezentací nového „kosmického řádu“. Je jasné, že strategie orientované na zkušenost svobody připisované oné „sebrance“ jsou podřízeny hře na „bytí mimo“ (kvůli zproštění povinností a determinací řídicích kapitalistický kosmos) i hře na „bytí v“ (kvůli vytváření symbolického a ekonomického kapitálu v „kosmickém řádu“). To, co reprezentuje onu „sebranku“, je bližší „přirozenosti“. Její „subjekty“ kvůli či možná tentokrát díky diskriminaci, jakou pociťují, zůstávají celou dobu přinejmenším částečně vyloučeny z bezohledné konkurence a nemusí zastávat „kalkulující postoj“. Zdá se, že étos „nové střední třídy“ připisuje prvořadý význam postavení dítěte. Hledání „vnitřního dítěte“, „spontánnost a naivita dítěte“, být a žít „jako dítě“ jsou dnes populární formy hledání a získávání „plného života“, zejména jedné z jeho verzí – autentičnosti (Wuthnow, 1996, s. 370; Urry, 1990, s. 101–102). Autentičnost, jak píše Dean MacCannell (2002), není jen hodnotou, ale přímo svátostí současné kultury.

Právě dítě a nikoli například žena je v současné kultuře individualismu patrně paradigmatickým příkladem Jiného. Neboť kromě autentičnosti jsou postavení dítěte připisovány také jiné atributy, které dobře zapadají do étosu „nové střední třídy“. Aktuální zkušenost dítěte se dá shrnout v tom, že „není ničím“, ale ta je vyvažována otevřenou možností „být vším“ v budoucnosti. Ke zkušenosti aktuální neklasifikovatelnosti patří i dítěti připisovaný hermafroditismus. Ekvivalentem absence „výrazného tvaru těla“ je zde absence identity. Svoboda spojená s postavením dítěte, to je otevřenost ke zkušenostem, rozšířené vědomí, neinstrumentální vztah ke skutečnosti a způsob vidění světa nepodmíněný utili-

tárním motivem. Svoboda, která je údělem dítěte, je svobodou ve zkušenosti, spojenou s nedostatkem zkušeností. Neexistence minulosti nebo minulost příliš krátká na to, aby mohla determinovat, a neobeznámenost s pragmatickým motivem dovolují dítěti navíc žít celou dobu přítomností a neodkládat život „na potom“. Dítě také nesvede intelektualizovat či racionalizovat to, co prožívá. Se zkušeností si umí poradit jediný způsobem, který zná: prostě ji zakouší. Postavení dítěte poskytuje strukturální záruku, že se život nemusí šetřit „na zlé časy“.

Privilegiem dítěte je navíc to, že si neuvědomuje nutnosti řídící svět. Každý z nás, píše Bourdieu (2005, s. 71), začíná život jako *bourgeois*. Tento způsob života končí spolu se ztrátou přesvědčení o možnosti magického ovlivňování lidí a skutečnosti. Přesvědčení, že vše je možné, a víra v ovládnutí magické síly působící na jiné (rodiče) jsou ještě „naivním“ ekvivalentem už jejich vyzrálých verzí, charakteristických pro étos „nové střední třídy“ a projevujících se v odmítání přiznat světu význam „tvrdé“ skutečnosti a v jeho pojmání jako „konstruktů“. Svět, který vidí dítě, přece neřídí žádné příčinně-důsledkové závislosti.

A konečně, postavení dítěte charakterizuje – pro „novou střední třídu“ rovněž důležitá – neschopnost vystupovat v „představeních“. Dítě vyzrazuje tajemství dospělých a kompromituje je, a tak propichuje mýdlovou bublinu umělé skutečnosti a hry zdání. Neztrácí tím ani půvab, ani nevinnost, protože to nikdy nedělá v „dobře pojatém zájmu“ svém či jiných, ale naprosto nezištně. S tímto darem schopnosti propichovat mýdlovou bublinu světa zdání je navíc spojena moc objevovat „celou pravdu“ o lidech. O dítěti se také nikdy nedá říci, že předstírá nebo odehrává nějaké role, protože i když to dělá, je přece jen především autentické a celou dobu dítětem v tom, co předstírá, i v tom, co zkouší hrát (Maffesoli, 1979, s. 128–129).

Jakkoli se tomuto postavení připisuje absence zkušenosti, v obecném přesvědčení je právě jemu vlastní určitý druh vědění, jak jednat. Vědění, které mají děti a zvířata, je vedeno intuicí a instinktem. Dětská představivost, která nehierarchizuje, neklasifikuje a nesrovnává, a přesto dává takové vidění světa, „jako by při každé věci stál vykřičník“, je vzorem „rozšířeného vědomí“.

Je však nutno mít na paměti, že kultura moderního individualismu zdaleka není nekritickou idealizací postavení dítěte. Jakkoli je svoboda, kterou „disponuje“ dítě, svobodou zaručující „plný život“, tj. život bez povinností, nesešněrovaný konvencemi a běžnými způsoby myšlení, dětství je zároveň identifikováno jako doba útlaku.

Stejně platné obrazy této životní etapy nacházíme v psychologizované a medikalizované vizi dětství jako doby života v absolutní závislosti na jiných a s náchylností k úrazům i jako stavu divokosti a nemotivované krutosti vůči jiným. Přesvědčení, že v kultuře individualismu máme co do činění se selektivním upřednostněním jedné, tj. světlé stránky dětství, není pravdivé. Pro tuto kulturu jsou charakteristické spíše dvě různé a nezávislé vize této životní etapy. Koexistence těchto dvou různých vizí je podmíněna faktem, že se v podstatě vztahují ke dvěma různým dobám zkušenosti spojené s dětstvím. Jde zde o dětství aktuálně prožívané a dětství retrospektivní, tedy dětství dospělých.

Na tomto místě bych měla připomenout, že určitý archetyp kultury individualismu představuje nikoli příroda, ale „návrat k přírodě“. Podobně také nikoli dětství a dítě v jejich aktuální zkušenosti, ale retrospektivní dětství a retrospektivní dítě je archetypem této kultury. Vzorem „rozšiřování vědomí“ je dítě odhalované v sobě – „vnitřní dítě“ a dětství jako čas předcházející civilizovanému a sešněrovanému životu. Paradigmatický typ tohoto retrospektivního dětství představuje rozmanitými terapiemi prosazovaná „regrese“. „Regrese“ je bezpečným, dávkovaným a kontrolovaným návratem do vlastního dětství. Regrese podněcovaná psychoterapií je regresí vyvažovanou stabilním egem, schopným sebezpozorování, vyzrálým, usazeným ve skutečnosti a této regresi nepodléhajícím (Killingmo, 1995, s. 100–106). Jedná se o „funkcionální“ návrat do dětství, na rozdíl od toho, co Freud nazývá patologickou lítostí, tj. spojením s minulostí, které vede k odvracení se od současnosti a budoucnosti (Freud, 1958, s. 245). O funkčnosti tohoto návratu do dětství rozhodují očekávané výsledky terapie, jimiž jsou osvobození jednotlivce z monotónního nutkání a rozšíření světa symbolů a myšlenek, který prožívá, takovým způsobem, aby tento jednatel přestal škodit sám sobě,

stal se životnějším, expanzivnějším a v určitém smyslu nepředvídatelným (Horney, 1997, s. 17–20; Killingmo, 1995, s. 178–179).

Přijmeme-li hypotézu, že retrospektivní dětství představuje paradigmatický nebo jeden z nejpobulárnějších vzorů „rozšiřování vědomí“, pak se v kultuře individualismu rýsuje jasná souvislost mezi kultem „opravdového jáství“ a „zdravého jáství“. „Rozšiřování vědomí“, hledání „opravdového jáství“ či „niterného jáství“ se už dlouho ztotožňují s programem mnoha podob psychoterapie. Dokonce i v psychoterapeutických programech orientovaných na utilitární cíle je přítomen kontext mystických možností jáství. „Obohacování se“ a „obohacování svého života“ si ve většině terapií zachovává dvojí význam takto definovaných cílů (Robertson, 1978, s. 132–133; Champion, Hourmat, 1999).

Rozdíl mezi hledáním „opravdového jáství“ a kultem „zdravého jáství“ se tedy nedá prostě převést na rozdíl mezi individualismem v jeho expresivní verzi a individualismem utilitaristickým. V podmínkách komercionalizace zdraví se zdraví navíc stává prostě hodnotou a ztrácí utilitární kontext: zdraví, včetně zdravého jáství, není už prostředkem ani zásobárnou, z níž je možno „čerpát“. Proto snahy směřující k uzdravení jáství se vyskytují nejen v utilitaristickém modelu individualismu. Problém odlišení utilitárního a neutilitárního cíle je pro kulturu individualismu charakteristický a nakonec je to sám jednatel, kdo rozhoduje o tom, co je, co pro něho znamená a jaké „obohacení“ hledá (Bellah a kol., 1985, s. 75–81; Wuthnow, 1996, s. 369–370).

Zjišťování rozdílu mezi hledáním „opravdového jáství“ a kultem „zdravého jáství“ odkazuje spíše k jinému problému. Hledání „opravdového jáství“ a „zdravého jáství“ se stalo stále přítomným motivem masové kultury. Mystický kontext hledání „opravdového jáství“ koexistuje a integruje se s medicínským řádem budování „zdravého jáství“. Předcházející formy terapie a autoterapie (šamanismus, modlitba, ale také raná podoba psychoanalýzy) byly podřízeny cílům a hodnotám společenství (Bellah a kol., 1985, s. 120–121). Utrpení a choroba byly identifikovány s poruchami komunikace ve sféře společenství. Nemoc je pro společenství převratnou událostí, protože se v ní rodí zkušenost nesmyslnosti, projevující se bludnými idiosynkratickými symbolizacemi vzhle-

dem k životu společnosti obdařenému významy (Dybel, 1995, s. 39–43). Proto se také první formy terapie realizovaly v práci na opětovném začlenění trpícího a nemocného jednotlivce do společnosti (Descombes, 1996, s. 131 [český překl. 1995, s. 106]).

Oproti tomu narcistní a hypochondrické sebezkoumání eliminovalo funkce tradiční kultury (Rieff, 1966; Sennett, 1977; Lasch, 1979). Terapeutická doporučení mají totiž nahrazovat kulturu ve způsobu organizace a usměrňování života jednotlivce. Posilování ega, asertivita, odolnost vůči tlakům jakéhokoli druhu, a zejména soběstačnost prosazovaná terapeutickou kulturou se mají nějak přičinit o „odtržení“ jednotlivců od kultury. Život v terapeutické kultuře získává povahu byznysu – nejdříve je nutno definovat touhy a potřeby. I bez výzkumů se ví, že lidé chtějí být zdraví, mít rozvíjející práci, atraktivní vzhled, podařený sex, uspokojující svazky a chtějí, aby „to vše“, co už mají, mělo v jejich očích ještě smysl. Potřeby a touhy se dělí na „vyšší“ a „nižší“, „zdravé“ a „nezdravé“, doporučují se priority, věci, na něž je možno nebo nutno rezignovat, pak přichází čas na určení strategií, dalších postupných kroků nezbytných pro dosažení toho, co bylo doporučeno jako priority. V těchto „byznysplánech“ na společenský a kulturní kontext v podstatě není místo (Bellah a kol., 1985, s. 80–81).

V kontextu moderní „politické ekonomie“ lze terapeutickou kulturu chápat jako rozprostírání se měkkých technik kontroly a sebekontroly do dříve nevídané škály. Protest šedesátých let a étos „nové střední třídy“ se zkonstituovaly vzhledem k ohrožení ze strany stále větší moci expertů a podřizování života jednotlivců byrokratické kontrole. Avšak záměr snižovat byrokracii, decentralizovat, prosadit alternativní terapie a demedikalizovat život vede přímo k popularizaci terapeutické kultury a ideologie. Vyhledat pomoc odborníků nutí lidi nejen životní krize a deprese, ale zproblematizovány jsou i malicherné a všední starosti. Relaxace, spánek, podoba a řeč těla, dýchání, způsob odívání a úprava bydlení se stávají objektem racionalizace s ohledem na žádoucí zdravotní stav, zabránění stárnutí, větší účinnost jednání a větší štěstí.

Triumf „terapeutické kultury“ je neoddelitelně spojen s tím, že také ona podléhá svébytné racionalizaci; její obsahy se prostřednictvím neustálé translace a díky masové kultuře dostávají

do obecného povědomí. Terapeutická a masová kultura, navzájem ve stále větší míře provázané, provádějí kolonizaci *psyché* (Cohen, 1987, s. 232). To znamená, že *psyché* a její život jsou nakonec strukturovány podle terapeutických poznatků o jejich problémech a vlastnostech. Pro ilustraci toho, co se skrývá pod výrazem kolonizace *psyché*, se odvolám na příklady z poradenských příruček a literatury. Terapeutická kultura neprosazuje prostě jen „zdravé jáství“. Jak zdraví, tak jáství se zde realizují v určitých modelech. V těchto modelech si lze všimnout selektivního zdůraznění různých terapeutických programů. Vyžralá a zdravá osoba, píše Erik H. Erikson (1997, s. 275), umí snášet strach před ztrátou ega. Zřeknutí se sebe sama je v určitých situacích nezbytné. Solidarita s jinými, přátelství a sex, to jsou jen příklady vztahů, jejichž opravdovost se realizuje skrze možnost rezignace na vlastní ego.

Naopak i ze zběžného prolistování příruček vyplývá, že „zdravé jáství“ ve vztazích s jinými musí být především soběstačné a pak připravené na útok z jejich strany. Svět, který se vynořuje z poradenské literatury, je světem obývaným otravnými šéfy, citovými vyděrači, manipulátory, hochštaplery, cynickými hráči, prohnány podvodníky a materialisty. Velká část příruček vytváří obraz skutečnosti, který lze nalézt v pracích Ervinga Goffmana. Umění života, a možná především umění přežívat v novém, už „kosmickém“ řádu, spočívá na virtuózní kontrole exprese – dojmu, jaký jednotlivec „dělá“ na jiné – a imprese – dojmu, jaký na něho „dělají“ jiní aktéři. Úskoky, figle, pohrůžky, spiknutí, intriky, zneužití, manipulace a vydírání, to je svět, s nímž je nutno se smířit. Nutnou podmínkou zdravého jáství jsou tedy opevněné ego, samostatnost, odolnost, vysoké sebevědomí, asertivita, působení dojmem vítěze a spoléhání na sebe.

Možnosti jáství charakterizují především jeho schopnosti sebeobranu. Techniky sebeobranu a vysoké sebevědomí jsou kvalifikacemi nezbytnými pro přežití. Z příruček *Bud' asertivní*, *Asertivita*, *Dokonalá asertivita*, *Umění říci ne* (1. díl) a *Umění říci ano* (2. díl) se lze naučit „univerzální psychologické mechanismy“, které člověku umožní „být sám sebou a navíc udržovat dobré vztahy s jinými“. *Umění číst z tváře a řeč těla* učí, „na jaké rysy je třeba si dát pozor, abychom se zorientovali, s kým opravdu máme tu čest“.



Z příruček *Umění psychické obrany*, *K úspěchu prostřednictvím řeči*, *Moc pozitivního myšlení* a *Tongue fu* se lze zase dozvědět, „jaké jsou praktické způsoby udržování zdravých vztahů se šéfem, s kolegou a s klientem, kdy a jak zneužívají moci“ a „jak účinně odolávat psychickému napadení“. Ve školách ve Velké Británii byl zaveden nový vyučovací předmět „lekce ze života“, v nichž se dětem ukazují techniky, jak se vyrovnat se stresem. Doporučuje se v nich, aby děti během hádky rodičů používaly dechové techniky harmonizující tělo a mysl nebo autogenní trénink (techniku relaxace, která spočívá v přenesení vědomí do různých částí těla). Kdysi, píše Christopher Lasch (1979, s. 165), usměrňovaly život jednotlivce hodnoty jako práce, odpovědnost a úspěch. Oproti tomu dnes vyplňuje život člověka zoufalé hledání způsobu, jak přežít. Přetrvávání nahradilo i hledání „plného života“ v „džungli“ – neromantické verzi „přirozeného světa“.

Budování „zdravého jáství“ se nakonec projevuje jako vztyčování barikád a ztělesnění hranic identity. S takto pojímaným „zdravým jástvím“ se ve vši intenzitě vrací otázka, za jakých podmínek či zda vůbec vpustit Jiného do procesu „sebevytváření“. Kromě toho se v kontextu jáství stavějícího barikády musí objevit ještě jiná pochybnost. Neboť nejde už jen o to, jak regulovat styk s Jiným či jak dávkovat jeho přítomnost, ale zda vůbec vycházet za vztyčené barikády, nebo v rámci „profylaxe“ a „prevence“ setrvat raději v tvrzi identity.