

- Kardinál Miloslav Vlk (2002): Globalizace dobra. In: *Slova z katedrály – Z úvah v Rádiu Svobodná Evropa 1993–2000*. Praha, Vyšehrad.
- Kohler, Heinz (1997): *Economic Systems and Human Welfare. A Global Survey*. Cincinnati, Ohio, South Western Publishing Company.
- McIntyre, R.: „Globalization from Central and Eastern European Perspective: Human Development and Social Policy in Transition“. Příspěvek na konferenci organizované Světovou radou církví, Budapešť, 24.–28. červen 2001, 33 s.
- Martinek, C.: „Globalizace – cesta ke křesťanskému univerzalizmu, nebo ke světové revoluci? MIMEO, pracovní text týmu pro list „Pokoj a dobro“, Praha 2000.
- Mlčoch, L.: „Globalizace jako výzva“, promoční projev k absolventům magisterského studia ekonomie, FSV UK 2000, publikováno v *Hospodářských novinách, Literárních novinách, Křesťanské revui, Poutníkovi*.
- Mlčoch, L.: Postsuverenní stát v situaci nedokončené transformace. *Finance a úvěr* č. 11/1999.
- Mlčoch, L.: „Katolická sociální nauka z pohledu ekonomie“, příspěvek do sborníku CDK Brno, dosud nepublikováno (leden 2002), 15 s.
- Naše globální sousedství. Zpráva komise pro globální řízení (1995). Praha, Rada pro mezinárodní vztahy.
- Paths out of Poverty. The Role of Private Enterprise in Developing Countries*. International Finance Corporation, Washington, D.C. 2000.
- Rychetník, L.: „Spirituální globalizace – zpráva o osobní zkušenosti.“ Příspěvek pro seminář hnutí „Křesťan a práce“, Velehrad 26.–28. březen 1999 /mimeo/.
- Sociální encykliky 1891–1991*. (1996) Praha, Zvon.
- Social Security Systems as Elements of Poverty Alleviation in Developing Countries*. Study of Experts on „World Economy and Social Ethics“, German Bishops' Conference, Bonn, 1998.
- Soros, G. (1998): *The Crisis of Global Capitalism*. Public Affairs, Perseus Books LLC.
- Stallings, B., Peres, W. (ed.): *Growth, Employment, and Equity. The Impact of the Economic Reforms in Latin America and the Caribbean*. United Nations Economic Commission – Brookings Institution Press, Washington, D.C. 2000.

## Sociální souvislosti globalizace: globalizace jako postmoderní ambivalence

Miloslav Petrušek

### Existenciální a ontologická nejistota a problém důvěry

V posledním desetiletí nastal v sociologii (jako vědě, která se primárně zabývá *sociálními* souvislostmi globalizace) boom zájmu o téma do té doby ani zdaleka nijak zvláště exploatované – o téma důvěry: píše o něm stejně tak Fukuyama jako Giddens, Sztompka jako Beck a samozřejmě celá řada dalších autorů méně známých a snad méně významných. Žádná móda v sociologii ale není úplně náhodná, tedy ani módnost tématu důvěry není produktem rozmaru jednotlivých autorů nebo prosté tematické nápodoby. Problém důvěry se totiž stal jedním z ústředních problémů naší doby, a to rozhodně nikoli náhodou. Příčiny zájmu o toto téma (pomineme-li důvody ryze „vnitrovědní“) spočívají pravděpodobně v následujících jevech, které charakterizují v podstatně větší míře naši dobu než epochy předchozí:

1. **Tradiční společenství** (tzv. *Gemeinschaft* v terminologii německé sociologie 19. století), jež bylo založeno na bezprostředním kontaktu mezi lidmi a jež stálo a padalo se vzájemnou důvěrou, bez níž prostě nemohlo přežít, **se rozpadlo**: rozpadlo se již v raných fázích vývoje moderní společnosti a definitivně skončilo v epoše globalizace – globální společnost nezná společenství založené na interpersonálních vztazích, jež předpokládají vzájemné poznání lidí, kteří jsou ve styku, a tedy i možnost formulace zdůvodněného předpokladu o jejich důvěryhodnosti.

2. **Globální ekonomika** (na rozdíl od „tradičního kapitalismu volné soutěže“) je **ve značné míře anonymní**, nemůže tedy být založena na personální důvěře, prostě proto, že je téměř totálně odosobněna (depersonalizována), **důvěryhodnost jejich jednotlivých aktérů se pak odvozuje od důvěryhodnosti firmy**, která je ale sama produkována z podstatné části masovými médii (a reklamou), jejichž důvěryhodnost může být sama zpochybněna.
3. Globální ekonomika, zejména její tlak na národní státy, vede k oslabení národní (státní, etnické, prostě v podstatě jakékoli kolektivní) identity, a tedy k **oslabení důvěryhodnosti dosavadních institucí**, jež garantovaly možnost samozřejmého a s vysokou mírou pravděpodobně správně se orientovat v sociálním světě.
4. Ačkoli žádná společnost nikdy v dějinách nebyla společností „poklidného spočinutí“ (tuto nostalgickou iluzi v sobě uměle živíme vlivem špatné historické literatury a chybně generalizované individuální zkušenosti, že „za mlada bývalo všechno lepší“), ba naopak – každá společnost byla společností rizika (středověké společnosti velice dobře věděly, co je to „sociální riziko“, ačkoli pro to neměly výraz), je přece jen globalizovaná či globalizující se společnost společností rizika řádově většího, protože **„globálního rizika“** (U. Beck), přičemž komplementární stránkou rizika je nejistota, nedůvěra a existenciální neklid.
5. Přijmeme-li předpoklad (a ten je základem našeho dalšího uvažování), že globalizace je v jistém smyslu **extenzí postmodernity**, pak nutným důsledkem globalizace je na individuální úrovni ztráta toho, co kdysi Anthony Giddens nazval **ontologickou jistotou** (a co má základy ve fenomenologii Husserlově a Schutzově): ontologickou jistotou se rozumí samozřejmý předpoklad, že vnější, zejména sociální svět, který nás obklopuje, je takový, jak se nám jeví, že „věci jsou takové, jaké jsou“ a že se můžeme spolehnout na jejich kontinuální trvání.

Tato ontologická jistota, která provázela moderního člověka řekněme minimálně tři století (a pro člověka středověkého měla ještě důraznější platnost, protože byla garantována existencí Boží), se s nástupem postmoderního myšlení zhroutila: nic není takové, jaké bývalo, a zejména nic není takové, jaké se nám jeví. Ale odkud, kde a proč se toto zpochybnění světa, a tedy i vědění vlastně vzalo? Ta otázka by byla čistě akademickým problémem, kdyby se netýkala zásadním způsobem fenoménu globalizace a zejména způsobu inte-

grace člověka, konkrétní lidské bytosti do tohoto procesu a způsobu, jímž tento vstup do „nového, skvělého světa“ prožívá.

## Globalizace jako extenze postmodernismu

Je nepochybné, že prapůvod **existenciálního neklidu** je možné hledat již v samých základech moderní vědy s jejím pochybováním, s její skepsí jako integrální součástí poznávacího procesu samého. Víme ale velice dobře, že vědění samo existenciální neklid nevyvolává (Masaryk říká, že nikoli vědění, ale „polovzdělání“ vede ke ztrátě existenciální jistoty), že musí vstoupit do určitého sociálního kontextu. Tím kontextem se stává

- **sociálně** (tedy z hlediska sociálních struktur, institucí a interpersonálních vztahů a sociálních činností) **pozdní modernita** s jejími definičními i průvodními znaky a

- **kognitivně** (tedy z hlediska intelektuálního, duchovního, myšlenkového vyjádření „ducha doby“) **postmodernismus**, který je charakterizován několika podstatnými znaky, jež ontologickou nejistotu prohlubují a pobyt v sociálním světě činí daleko více zneklidňujícím, než byl v minulosti; zejména jde o důraz na **ambivalenci** jako podstatnou charakteristiku prakticky všech sociálních fenoménů pozdní doby<sup>1</sup>, odpor vůči zjednodušené představě o „reprezentaci“ věci a jevů (tzn. jako by se v našem vědomí vnější svět prostě odrážel jako v zrcadle), zpochybnění racionalismu a racionality jako jediné cesty k „opravdovému vědění“, odmítnutí „privilegované role rozumu a vědy“ ve struktuře a organizaci lidského poznání a konečně – v některých krajních verzích postmodernismu (například u Jeana Baudrillarda) o **zpochybnění „reality samé“**, která je prý téměř úplně substituována „obrazy“ (simuláky), jež si o ní vytváříme prostřednictvím masových médií atd.

Postmodernismus jako „filozofie a sociologie globalizace“ s sebou nese ještě další znaky – například **odmítnutí tzv. heroického**

<sup>1</sup> Pod pojmem „pozdní doba“ v souladu s Václavem Bělohradským a snad i Janem Patočkou rozumíme to, co označují západní teoretici pojmem „pozdní kapitalismus“, „dezorganizovaný kapitalismus“, „postmoderní doba“ atd. Protože všechny tyto pojmy mají buď specifickou konotaci ideologickou, nebo naopak poměrně přesně vymezený význam odborný, použijeme jich tam, kde se obejdeme bez obecnějšího opisu „pozdní doba“.

**životního stylu** (Mike Featherstone), důraz na radikální změnu hodnotových struktur (v některých verzích jde o krajní adoraci **hédonismu** a k tzv. permisivismu, tzn. k legitimizaci stavu, v němž je všechno nebo téměř všechno dovoleno), což ovšem souvisí s radikálním relativismem (poznávacím, kulturním i etickým), který je svorníkem celého tohoto přístupu.

Lze jistě namítnout, že „takto“ postmoderní filozofie a sociologie nevypadá, že je mnohem „sofistikovanější“, argumentačně propracovanější atd., což samozřejmě víme – je propracovaná až do podob, v nichž se stává zcela nesrozumitelnou, a proto je předmětem zlomyslných her ze strany „tradicionalistů“, kteří určitou část postmoderního myšlení prostě degradují na „slovní salát“, který je do té míry věcně bezobsažný, že jej lze generovat na počítači v libovolném množství a na libovolné téma. Postmodernismus – přes všechny kritiky a distance – je **legitimním dítětem pozdní doby, je radikálním (a jedinečně možným) filozoficko-sociologickým zdůvodněním globalizace jako sociálního procesu,**<sup>2</sup> který je sám o sobě historicky bezprecedentní, a proto nesmírně obtížně popsatelný.

Historicky bezprecedentní je ovšem sám postmodernismus, uvážíme-li, že jde poprvé v dějinách o filozofii a sociologii, která má programově „**pastišový charakter**“,<sup>3</sup> která se nestydí za **vědomý eklekticismus**. Jde o filozofii a sociologii, která pokládá rétoriku za důležitější, než je „standardní verifikace“, a je odpůrkyní „normální vědy“, v níž jsou jasně rozeznatelná paradigmatata (způsoby vidění vnějšího světa) – je tedy decentrovaná a deheroizovaná: žádné paradigma a žádná škola není výše než ostatní, protože žádná „velká teorie“ už není možná, protože k dispozici jsou jen a jen teorie lokální, tedy s prostorově i časově vymezenou platností atd.

To všechno a mnoho dalšího by mohlo být předmětem nezajímavého „akademického diskurzu“, kdyby postmoderní myšlení

2 Zdůrazňuji – „sociálního procesu“, protože argumenty pro ekonomickou globalizaci si samozřejmě bez postmodernismu vystačí, dokonce svým krajním „scientismem“ jsou s postmoderním modem myšlení v nepochybném rozporu či alespoň v nevysloveném napětí.

3 Pastiš (z ital. pasticcio: opera sestavená z úryvků jiných oper, směs, stylizace) byla Fredericem Jamesonem prohlášena „za základní modus postmoderního umění“. Pastiš slouží mj. k odhalení mystifikací, jichž se na člověku dopouštějí masová média tím, že předvádějí zdánlivou „realitu“, která je ve skutečnosti konstrukcí, již je možné pouze parodovat, ironizovat nebo zakomponovat do jiné výpovědi o světě.

v mnoha ohledech neodráželo skutečný stav věcí a skutečný **stav myslí pozdněmoderního, globalizovaného člověka**. Už v této poslední naší větě ale sdělujeme dominantní paradox každého uvažování o globalizaci z této perspektivy: postmoderní „paradigma“ totiž neuznává žádný „skutečný stav věcí“ (sama realita je zpochybněna) a žádný „skutečný stav myslí“, protože nic takového neexistuje, existují jen obrazy, texty a výpovědi, které jsou vždycky partikulární, jedinečné a nezobecnitelné.

Tož co s takovým pohledem na svět? Je vůbec k nějakému užitku?

## Ambivalence aneb Obtíže jednoznačnosti

Pomineme-li skutečnost (ostatně prokazatelnou), že existují postmodernisté radikální a umírnění, že existují postmodernisté, kteří se sami za postmodernisty nepokládají, a že existují **teoretikové globalizace, kteří s postmodernismem nechtějí mít nic společného**, dvě podstatné inspirující myšlenky ve zmíněném „modu uvažování“ najdeme mimo jakoukoli pochybnost:

1. Podstatným charakteristickým rysem (znakem, definičním „zkratkou“) jednotlivých globalizačních procesů je **ambivalence** a ambivalence sama je definičním znakem globalizace jako celku.
2. Globalizace je sociální proces, který umíme obecně charakterizovat, ale nedokážeme jej ani vysvětlit, ani **neumíme předvídat** jeho vývoj; umíme vyjmenovat některé podstatné sociální souvislosti tohoto procesu, ale neumíme je „zhodnotit“, neumíme jim připsat jednoznačnou („univerzální“) hodnotu.

Pokud jde o ambivalenci jako definiční znak (definiens) globalizace, i pokud jde o „nepředvídatelnost“ jejích efektů, použijeme autority dvou dnes asi nezpochybnitelných sociologů, kteří se fenoménem (oba nota bene v postmoderním kontextu) zabývají – Zygmunt Bauman a Anthonyho Giddense.<sup>4</sup>

Anthony Giddens v knize *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (1991) píše: „Globalizaci ... musíme rozumět jako dialektickému jevu, v jehož rámci události, které jsou situovány na jeden konec spektra dějů, vyvolávají vznik odlišných,

4 Abychom předešli opakování opakování, budeme citovat z jiných textů, než které jsou notoricky známy u nás.

či dokonce opačných jevů a událostí na jeho druhém konci“ (podle vyd. 2001, s. 31). To ale neznamená nic jiného, než že týž proces, který je „na jednom konci spektra“ pozitivní, je na druhém konci spektra negativní a naopak. Nebo jinými slovy a obecněji: Týž proces může být dokonce současně (nejen následně, ale následně vždycky!) hodnocen jako proces vyvolávající kognitivní, emocionální a konativní reakce stejně tak pozitivní jako negativní, a to nejen u různých individuů a odlišných sociálních skupin zároveň, ale současně u téhož jedince a téže skupiny. Tato teze je pro **porozumění sociálních souvislostí globalizace**, nechceme-li se omezit na jejich (ostatně vždycky neúplné) vyjmenování, naprosto zásadní.

V psychologii (ale i sociální psychologii a sociologii) „ambivalence“ znamená schopnost lidského intelektu (emocionálních dispozic nebo postojové orientace) připsat témuž jevu (faktu, procesu) zároveň pozitivní i negativní, kladné i záporné „hodnocení“, zařadit jej současně do dvou logicky se (zdánlivě) vylučujících kategorií. Ale „**dialektika**“, o níž mluví Giddens, to není ďábelský vynález Karla Marxe, který v tichu londýnské knihovny a za Engelsovy peníze snoval šílené filozofické konstrukce, to je fakt, s nímž se modernita utkávala nejen jako s problémem filozofickým, ale také jako s fenoménem sociálním – a tedy každodenním: *dialektika*, *ambivalence*, *rozpornost* vstupovaly čím dál častěji do lidských domovů, aniž by byly zvány a vítány. Ambivalence (nebo obecněji: víceznačnost), říká Bauman (1991; polsky 1995), je „možnost připsat předmět či událost nikoli do jedné, ale současně do několika kategorií“, což je ovšem „specificky jazykový ne-řád“: jazyk přestává, ba odmítá plnit svou základní funkci, totiž zařadit objekty do kategorií, oddělit je, odlišit, segregovat. A přece, dodává Bauman, **nejde o patologii jazyka**, protože tato nezpůsobilost jazyka být jednoznačným „roste současně se složitostí skutečností, která se stává jednoznačně neuchopitelnou“. Tak totiž proti sobě stojí na jedné straně „**svět řádu**“, kde je všechno uspořádáno, kde jsou věci správně a přesně zařazeny, odděleny od sebe, kde se od sebe významně liší, a naopak přiřazeny k sobě všude tam, kde k sobě patří, je to svět, v němž si můžeme spočítat pravděpodobnost určité události, ba v němž dokonce můžeme tuto pravděpodobnost zvýšit nebo snížit. A na druhé straně je **svět náhody**, svět neuspořádanosti, svět nevypočitatelnosti a nepředvídatelnosti, svět, v němž události a procesy nemůžeme jednoznačně přiřazovat a oddělovat, protože jejich povaha se tomu vzpírá.

Bauman (1995, s. 12) dodává: „Situace se stává ambivalentní, mnohoznačnou, jestliže se naše jazykové prostředky stávají neade-

kvátními a když situace nenáleží buď do žádné z vymezených klasifikačních tříd, nebo patří do několika tříd současně.“ Takový stav pocítujeme jako vnitřně nepřijemný, jako napětí, jako cosi, čeho je třeba se rychle zbavit... Ale pozor: Celá modernita nebyla přece ničím jiným než úsilím učinit svět uspořádaným a jednoznačným – a to zejména s využitím (moderní) vědy a jejích prostředků a ve sféře politiky s využitím všech legitimních prostředků, a nebylo-li to možné, tedy s použitím násilí.<sup>5</sup> Čas postmoderní, a tedy čas globalizace, je ale časem právě takové nejednoznačnosti, takové čertovské dialektiky, takové *ambivalence*, kdy globalizace je i není „lokalizací“, kdy multikulturalismus je i není řešením globálních migračních pohybů, kdy masová kultura je i není demokratizací kultury, kdy kulturní průmysl je i není produkcí „opiátů pro masy“, kdy nadnárodní společnosti jsou i nejsou impulzem pro rozvoj lokálních ekonomik, kdy uvolnění tradičních morálních norem (v části světa) je i není cestou k uskutečnění opravdového osvobození individua, kdy individualistická ideologie je i není hybnou silou a motivem produktivní aktivity osvobozeného člověka, kdy globalizace zlepšuje i zhoršuje postavení lidí v zemích tzv. Jihu naší planety, kdy amerikanizace je i není příznakem úpadku tradiční evropské kultury atd.

To podstatné, co musíme vědět, jsou tři triviální axiomy:

- **nic se nestane globálním, co se nestane zbožím** (axiom komodifikace);
- **co je neprodejně, to se neglobalizuje** (axiom trhu);
- **všechno, co se může globalizovat, se globalizuje** (axiom totality).

Tyto axiomy platí nejen pro hmotné statky – globalizace je přece globálním pohybem kapitálu, zboží a lidí. Od dob *Pierra Bourdieua* ale víme, že kapitál není jenom kapitálem ekonomickým, ale že existuje také kapitál sociální (sítě lidských vztahů, zejména mezi vlivnými tohoto světa) a kapitál kulturní či symbolický (který se pohybuje v rozpětí od uměleckých artefaktů nevyčíslitelných hodnot po tele-novely, od ovládnutí písma po schopnost manipulace se sofistika-

<sup>5</sup> Bauman proslul svou knihou *Modernity and Holocaust*, v níž se pokusil dokázat, že holocaust je radikálním domyšlením a do konce dovedeným úsilím o totální jednoznačnost: každý „cizí“, každý „jiný“, každý „odlišný“ byl nejprve takto „klasifikován“ (protože do naší tradiční, standardní klasifikace se nám prostě nevešel) a potom vyloučen ze společenství. V krajním případě vyloučen fyzickou exterminací – zabitím.

nou výpočetní technikou). Od dob *Theodora Adorna* víme, že umělecké dílo se „ve světě reprodukovatelnosti“ (výraz *Waltera Benjamina*) nejen mění nutně a „zákonitě“ ve zboží, ale vytváří sociální a psychologický předpoklad k tomu, aby se díla nevytvářela „pro ně samotná“, ale proto, aby byla reprodukovatelná (tedy – prodejná).

A jak je to s člověkem? Odmitáme-li důsledně apokalyptický tón, který v globalizaci vidí nevyhnutelnou zkázu lidstva, musíme připustit, že člověk má tím větší šanci se „globalizovat“, čím větším kapitálem (ekonomickým, sociálním a symbolickým) disponuje a čím volněji je ochoten zacházet se svou původní identitou: identita se proto stává ztělesněním, sloganem, výzvou, tématem i hrozbou globalizace jako celosvětového procesu, v němž se sráží, setkává a utkává globální s lokálním, identita „místní“, národní s identitou „světovou“, nadnárodní.

A tak tedy máme ve stejné výkladní skříni knihy *Žádný strach z globalizace* vedle *Antinomii globalizace*, knihy, které v globalizaci vidí proces univerzalizace lidských práv a hodnot pro celý svět, vedle knih, které v globalizaci spatřují totální ohrožení samých základů demokracie. Jsme totiž před toutéž výkladní skříní, jaké jsou v Praze, Londýně, Paříži i Šanghaji, kde na jedné straně máme přepestrý výběr kuchařek s radami, jak „chutně vařit“, a na druhé straně výběr podobně barevných příruček s radami, jak bezbolestně (hlavně bez cvičení) zhubnout... Tato metafora je *metaforou globalizace*: ukazuje její ambivalenci, totiž naše současné chtění „neslučitelného“, a současně vylučuje z oblasti tohoto chtění ty, pro něž problém „chutné stravy“ je problémem elementárního přežití a problém „bezbolestného zhubnutí“ problémem fyzické smrti. Nelze se divit, že my, kteří se sami vidíme v pozitivních kategoriích, nemáme valného porozumění třebaš pro filozofii *Leonarda Jeffriese*, jenž v evropských běloších vidí „ledové lidi“, kteří místo na slunci (jako černoši) vyrůstali v jeskyních, a proto jsou individualističtí, materialističtí a agresivní a jejich přínos světu se redukuje na tři D – Domination, Destruction, Death... Jsme schopni „tolerovat“ i toto vidění světa a tuto interpretaci dějin jako pouhou odlišnost, diferencí od našeho vidění, nebo se okamžitě stavíme do obranné pózy těch, jejichž hodnotový systém je ohrožen „afrocentrickým rasismem“? (variace na téma knihy Barša, 1999, s. 35 aj.).

Jestliže ale ambivalence a mnohoznačnost je skutečně definičním znakem našeho světa, jestliže jeho antinomie nejsou pouze „chybami našeho jazyka“ („nesprávně zvoleného diskurzu“ nebo „nevhodných argumentačních strategií“), pak je nutné vzít definitivně (tedy pro

tento čas *hic et nunc*) na vědomí, že žádné jednoznačné řešení není k dispozici a že každé jednostranné hledisko, hledisko, které nerespektuje vnitřní (imanentní) rozpornost globalizace je *čirou ideologií*, zpupnou doktrínou, která může být vlivná, ale nemůže být „pravdivá“. Nevěděl-li Pilát Pontský, „co je pravda“, víme to my, lidé globalizujícího se světa, ještě méně.

## Smutek pesimistických scénářů

Ale nebudme pesimisty už proto, že pesimistických scénářů bylo napsáno tolik, že z nich snad ani žádné poučení neplyne. Možná jedině: Všechna vážná varování už formulována byla, a to v různých sociálních kontextech a odlišných sociálních situacích (a ze značně diferencovaných světónázorových pozic). Uvedeme příklad nejtypičtější, protože nejčastější. V kritice globalizace se velice často objevuje „elementární rovnice“:

globalizace = westernizace = amerikanizace,

což se dokládá argumenty ekonomickými, sociálními, ale zejména kulturologickými a (zvláště v geopolitickém kontextu ruském) politologickými. Známý kdysi disident, tvůrce proslulého pojmu *homo sovieticus*, Alexandr Zinovjev píše, že „westernizace (amerikanizace) je snahou Západu udělat jiné země sobě podobnými z hlediska sociálního uspořádání, politického systému, ideologie, psychologie a kultury. Ideologicky se to zobrazuje jako humánní a osvoboditelská mise Západu, jenž je přece vrcholem civilizačního rozvoje a koncentruje v sobě všechny ctnosti, které si jen lze představit. Ale realita westernizace je jiná: jejím cílem je přivést předurčené oběti do takového stavu, aby ztratily způsobnost samostatného vývoje, integrovat je do sféry západního vlivu, nikoli však v roli rovnoprávných partnerů, ale v roli satelitů či kolonií nového typu.“ (Zinovjev, 1995, s. 414)

Připusťme, že Zinovjev je prostě zaujatý a že generalizuje svou osobní zkušenost. Ale co říci o stanovisku téměř polooficiálního „teoretika globalizace“ A. S. Panarina, který varuje před tím, že „globalismus, který se opírá o diasporu mezinárodního dravého finančního kapitálu, hrozí světu na jedné straně, totiž v ekonomice, tím, že produktivní princip zamění za princip spekulativně redistributivní a rozhazovačný, a na druhé straně, v politice, tím, že pluralitní systém mezinárodní rovnováhy, který spočívá na principu národní

suverenity, nahradí nepokrytým diktátem nositelů ideologie monopolárního světa“; nepůjde tedy o „globální propojení světa, jak nás ujišťovali noví liberálové, o svět *vzájemné závislosti*, ale o svět *prosté, jednoduché závislosti* – řízené z jednoho centra“ (Panarin, 2000, s. 11 a 181).

Panarinovo vidění světa, motivované přirozeně faktem, že v globalizovaném (ergo: monopolárním) světě „není místo pro Rusko“, je ovšem závažnější tím, že na rozdíl od jednoduchých, většinou geopoliticky motivovaných „odmítačů“, Panarin přesně ví, že *existuje logická souvislost mezi postmodernismem a globalizačními procesy*, a dokáže tuto svou znalost sugestivně zjednodušit například do této podoby: „Všechny politické technologie, jichž používal Jelcinův režim, spočívaly na hlavním postulátu postmoderního diskurzu – na záměně označovaného označujícím, na záměně objektivních ukazatelů, které se vztahují k realitě, za znaky“ (s. 187). V této logice kritiky globalismu se dostávají do jedné, ale logické řady lingvista de Saussure (se svým rozlišením označujícího a označovaného) – poststrukturalista Jean Baudrillard (se svým rozlišením „reálného“ a „simulovaného“) – politický klaun Žirinovskij (se svým strategickým rozlišením pravdivosti a zajímavosti) a Jelcin (s rozlišením reality a znaků a důrazem na to, že vztah mezi realitou a znakem je „konvenční“, dohodnutý, s čímž ovšem přišel de Saussure). Vůbec nejde o to, že ani Žirinovskij, ani Jelcin (ale ani prezident Putin, jehož z postmodernismu obviňuje profesor Reznik) o postmodernismu patrně nemají solidní představu. Jde o to, že Panarin přesně pochopil, že postmodernismus není ani tak „stav reality“ jako spíše „stav ducha“, je to nová mentalita, jejíž podstata je podle Panarina v tomto: „*Postmoderní mentalita* je vedle adorace brutálního instinktu charakterizována současně krajní slabostí a demobilizovaností. Zázrak modernity spočíval v tom, že byly nalezeny nejen nové energetické zdroje jako elektřina a pára, ale především nové zdroje sociální energie. Antropologický převrat modernity poskytuje obraz člověka výrazně mobilizovaného, který se stále dívá na hodinky, který se snaží dodržovat termíny a koncentrovat čas do krajnosti, protože jej chce nasytit událostmi a výsledky. Postmodernismus proklamuje opačný obrat – totiž totální demobilizaci. Rozkoš ze samolibé současnosti, osvobození od despotie všeobjímajícího finalismu, který inspiruje naše úsilí ve jménu ambiciózních cílů, zřeknutí se projektů ve prospěch hravého bytí – to jsou opravdové rysy postmoderního životního stylu.“ (Panarin, 2000, s. 223)

Nelze popřít, že Panarin sice nadsazuje, ale na druhé straně se úplně nemýlí: *postmoderní mentalita* připouští totiž obě verze lidského vztahu ke skutečnosti – vztah parazitně egoistický stejně tak jako vztah vysoké odpovědnosti. Ostatně začali jsme naše uvažování tématem důvěry – což je koneckonců druhá strana mince, která nese označení hodnoty – **odpovědnost**. Zygmunt Bauman je přímo prokem „odpovědnosti“, protože nevidí v ničem jiném než v individuální odpovědnosti garanci morálního jednání lidí, kteří nejsou „pod despotií“ ani ambiciózních (modernistických) projektů, které vyžadují vysokou míru mravní angažovanosti, ale ani pod diktátem morálních norem, které vycházejí z mravních tradic náboženských věr, jež ztratily svou bývalou legitimitu...

Dobrá, ale jak to všechno souvisí s globalizačními procesy? Podstatně, protože podle tohoto vidění soudobého světa s jeho globalizací jako vtělením postmoderní mentality je jediným (žádoucím? plánovaným? předpokládaným?) výsledkem toto: „*Amerikocentrický globalismus* předpokládá opravdovou mravní revoluci hrozící diskreditací všech klasických postojů, jež jsou charakterizovány solidaritou s trpícími, duchem soucitu a mravní citlivostí. Není proto náhodné, že součástí nejnovějšího globalizačního lexika jsou vedle již standardních nadávek, jako je vlastenectví, služba vlasti nebo věrnost národní tradici, také nová zavřená slova jako sociální spravedlnost, rovnost, solidarita, soucit. Ale v tom je nutné vidět na jedné straně rukavici hozenou osvícenství, které bylo přece orientováno na chudé a nevzdělané, na druhé straně ale také obecné lidské morálce, protože všude tam, kde se požaduje zrušení všech bariér, jež brání přirozenému tržnímu výběru, se hlavním terčem nutně stává sám mravní cit.“ (s. 67)

Můžeme si myslet o Panarinově rétorice cokoli, můžeme jakkoli zpochybňovat jeho antiglobalizační scénáře, co mu však nelze upřít, je přesný postřeh, že *teorie globalizace* se stává *ideologií* a že je nutné počítat s tím, že se s ní jako s ideologií bude pracovat. A to je další z vnitřních antinomií či ambivalencí globalizace – na jedné straně je *objektivním procesem*, na straně druhé je *teorií, duchovní reflexí současného stavu světa a ideologií určité skupiny obyvatelstva, určité skupiny národů či států*.

Dříve než položíme otázku po globalizaci jako „objektivním procesu“ s evidentními sociálními důsledky, setrvejme ještě u oněch pesimistických scénářů. Podstata pesimistických scénářů globalizace (a sám fakt jejich existence je jedním z jejich – a nikoli nedůležitých – sociálních důsledků!) spočívá v tom, že podtrhují strach

z neznámého: globalizace je sociální proces, jehož průběh, souvislosti a důsledky jsou bezprecedentní, a proto vysoce riskantní. Globalizace tak tvoří vlastně optimální rámec pro vznik sociálního ovzduší, pro něž je příznačné to, co je označováno termíny jako *sociální panika, sociální a kulturní pesimismus a kultura strachu*.

Oliver Bennet v knize *Kulturní pesimismus* (s podtitulkem *Velká vyprávění o úpadku v postmoderním světě*, 2001) shrnuje své obavy samozřejmě jinak než Panarin, ale v tomtéž duchu. Globalizace je mu totožná s tím, co je označováno termínem „*nový kapitalismus*“, přičemž Bennet je dalek toho, aby popíral evidentní přednosti „standardního kapitalismu“, stabilizované ekonomiky vyspělých kapitalistických zemí. Obavy vznikají z toho, že se v rámci tohoto tradičního kapitalismu objevují nové a podstatné elementy, které svými *sociálními důsledky* vzbuzují obavy. Jsou to:

1. Snaha o maximalizaci zisku vede v globalizované ekonomice (jež vytváří náročnější konkurenční prostředí) k tomu, že se používají stále **bezohlednější přístupy k řízení**, které umožňují, aby „nový kapitalismus“ byl ekonomicky efektivnější než tradiční kapitalismus, jehož symbolem (a zkratkovitým označením) byl *fordismus*.
2. Roste **nerovnoměrnost rozdělení bohatství**: zatímco bohatí se stávají ještě bohatšími, chudí nejen chudnou, ale jejich počet se zvyšuje, protože roste lokální i globální nezaměstnanost (příčinu vidí Bennet mj. ve vysoké flexibilitě režimu akumulace).
3. Nový kapitalismus je ještě těsněji než klasický kapitalismus spjat s **růstem sociálního napětí** a možností totálního sociálního rozkladu proto, že roste míra jeho vývojové nepředvídatelnosti: krizové tendence a to, co bylo označováno jako „kreativní destrukce“, se stávají mnohem nebezpečnějšími.
4. **Tržní hodnoty prostupují „celou texturu sociálního života“**, což ve svých důsledcích vede k tomu, že altruismus se stává překážkou rozvoje (George Soros upozornil v této souvislosti na nebezpečí, že „v globálním kapitalismu se neomezený individualismus stává převládající, dominantní sociální normou“).
5. Nový kapitalismus všemi prostředky mobilizuje v lidech („individuálních“) **pocit hluboké neuspokojenosti, nedostatečnosti a nenaplněnosti**, pocit, který může být ukojen, samozřejmě pouze dočasně, rostoucí spotřebou.
6. Vznik globálního kapitalismu nebezpečně **ohrožuje („podminovává“)** procesy demokratického rozhodování a vládnutí: „Svobodný pohyb kapitálu znamená, že investoři, kteří disponují

penězi, obligacemi, kauce, dluhopisy atd. a sklady zboží, získávají také bezprecedentní vliv na rozhodování v oblasti národních ekonomik, přičemž zájmy těchto investorů se ani zdaleka nemusí kryt se zájmy zvolených vlád a lidí, kteří je volili, ba naopak – mohou s nimi být v radikálním rozporu“ (Bennet 2001, s. 162).

Tento scénář nepochybně nesděljuje nic neobvyklého, ale sděljuje to argumentovaně (argumentaci zde přirozeně rekapitulovat nelze) a komprimovaně představuje jeden přístup ke globalizaci, přístup věcně kritický a opatrný, přístup spojený s vědomím **sociálního rizika**, které s sebou „nový kapitalismus“ nese.

### Argumentace pesimistických scénářů

Na těchto pesimistických scénářích není nic neobvyklého – kromě jedné věci, kterou vzápětí uvedeme. Není na nich nic neobvyklého proto, že se objevují v dějinách evropského myšlení (ale zčásti i amerického, např. u tzv. transcendentalistů, jako byli Emerson a Thoreau) zhruba od poloviny 19. století v nejrůznějších politických „baleních“, filozofických kontextech a s odlišnými důrazy. Jejich typologii podal Jerzy Jedlicki a jakkoli je vytvořena na základě analýzy „jeremiád“ 19. a počátku 20. století, platí naprosto jednoznačně i ve vztahu ke globalizačním obavám, strachům a panikám. Jde tedy o následující argumenty „proti“ civilizaci pozdní doby, a tedy i globalizačním procesům:

1. **Argument náboženský**: Globalizační proces posiluje sekularizační tendence a zejména likviduje zcela totálně dominantní postavení křesťanské civilizace, kterou staví na stejnou úroveň jako civilizace budované na jiných religiozních principech (Peter Berger v té souvislosti mluví o „globalizaci heretického imperativu“).
2. **Argument morální**: Růst konkurence a soutěživosti, důraz na individualismus a hédonismus (okamžité uspokojování nekonečně rostoucích a uměle stimulovaných potřeb) vede ke vzniku tzv. permissivní společnosti, která přestává rozlišovat mezi Dobrem a Zlem, v níž jsou relativizována všechna nebo většina morálních pravidel.
3. **Argument personalistický**: Globální civilizace likviduje lidskou identitu tím, že ji „globalizuje“, že vytváří model unifikovaného člověka, který je nadto redukován na své funkce výkonné nebo spotřební.

4. **Argument sociologický:** Globální společnost rozkládá „přirozená společenství“, zejména likviduje národní identitu ve jméno nadřazené identity „světoobčana“, která je ovšem jednak iluzorní, jednak nerovnoměrně distribuovaná (jen někteří se stávají „globtrotery“, jiní jsou navždy připoutáni ke svému místu), společnost se ještě více atomizuje a mění v „mrtvý agregát“.
5. **Argument politický:** Na jedné straně globalizace rozšiřuje sféru občanských a lidských práv „na celou planetu“,<sup>6</sup> na druhé straně však zvětšuje sociální nerovnost, kterou nelze žádnými lidskými právy, jakkoli garantovanými, kompenzovat, přičemž nebezpečí příliš velké sociální nerovnosti („tzv. rozevřených stratifikačních nůžek“) spočívá v tom, že vyvolává sociální napětí a minimálně výrazné emocionální resentimenty (globalizace tak paradoxně zvyšuje vzájemnou nelásku, protože extremizuje závist).
6. **Argument národně-kulturní:** Globalizace vede k unifikaci, která je výslednicí expanze unifikované městské a industriální kultury, komodifikace kulturních artefaktů, a vede tedy stejně nutně ke ztrátě (zániku) národní kulturní identity, která nemůže být kompenzována žádnou „ethnic music“ nebo „world music“, protože tyto kulturní formy jsou průmyslově prefabrikovány a žádnou kulturní specifickou nevyjadřují.
7. **Argument estetický:** Ačkoli se postmoderní (globální svět) estetizuje (každý produkt globální civilizace nese svou osobitou estetiku), jde ve svých důsledcích o proces tzv. anestetizace (termín Wolfganga Welsche), tedy estetického znečitlivění – čím více „estetických obrazů“, tím větší pravděpodobnost, že zmizí jakákoli možnost (a smysluplnost) rozlišování mezi uměním a kýčem, přičemž tato diference (rozlišení „vysokého umění“ a masové kultury) je programově relativizována v tzv. cultural studies.
8. **Argument ekologický:** Globální civilizace bezohledně ničí krajinu – a to nejen z hlediska přírodovědně-ekologického, ale i estetického, a tím umocňuje proces zániku lokální identity a ruší byť relativní, ale přece jakousi rovnováhu, či dokonce harmonii mezi

6 Víme, jak je toto téma sporné: mnoho diskusí se vede o možnosti univerzalizace lidských práv. Ruští kritici, které jsme uvedli, pokládají „ideologii lidských práv“ za nástroj nikoliv osvobození, ale zotročení člověka, protože ostatně sama idea univerzality lidských práv je v rozporu s deklarovanou kulturní pluralitou a relativismem, v jehož rámci mohou být lidská práva pojímána odlišně – ne-li vcelku, tedy rozhodně v jednotlivostech a s různými akcenty.

člověkem a přírodním prostředím. (Zpracováno velmi volně podle Jedlického, 2000, s. 34–36.)

Problém a potíž s katastrofickými či alespoň pesimistickými scénáři není v tom, že by byly jaksi absolutně nesprávné nebo a priori zaujaté, naopak – ukazují nepochybně na některé souvislosti, které nadšení (a dodejme – nekritičtí) stoupcem globalizace prostě nechtějí vidět nebo vidí-li je, nacházejí pro všechny problémové situace prostá a elementární řešení (k takovým publikacím nepochybně patří text Oskara Lafontaine a Christy Müllerové *Žádný strach z globalizace: blahobyť a práce pro všechny* (1999), který svou naivitou upomíná na Baťovu propagační brožuru *Budujeme Československo pro 40 milionů ze třicátých let 20. století* – ta měla aspoň veselé barevné obrázky). Problém a potíž je v tom, že tyto scénáře jsou staré (v první verzi šlo o scénáře romantiků 19. století, potom konzervativních kritiků modernity, vzápětí postmoderních kritiků modernity a dnes kritiků globalizace včetně jejího duchovního podloží, obvykle shledávaného buď v postmodernismu, nebo jalově interpretovaném liberalismu), a jejich prognostická hodnota je tedy sporná. Závažnější však je toto: Jestliže „diagnóza doby“ je v těchto scénářích stanovena v zásadě správně, pak je legitimně položena otázka: Má společnost, která je takto *sociálně a kulturně nemocná*, společnost, která je *axiologicky (hodnotově) destabilizovaná*, „právo na expanzi“?

## Expanzivní globalizace jako neřízená střela?

Globalizace je sociální fakt: kde se vzal, tu se vzal – je tu. Na některé otázky neumíme odpovědět, například jak vlastně vznikl kapitalismus. Zygmunt Bauman v článku publikovaném v roce 1998 napsal toto: „Módní pojem globalizace dnes v nejhlubším významu znamená nedeterminovaný, neurčitý, sebepohánějící (self-propelled) pohyb světových událostí. Znamená absenci centra, řídicího panelu a manažerského ústředí. Globalizace je Jowitův nový svět ne-řádu, ale pod jiným jménem. Tím se globalizace liší od jiného pojmu – od univerzalizace, pojmu kdysi konstitutivního pro moderní diskurz o světových událostech, ale dnes zapomenutého.“ (Bauman, 1998, s. 34)

Bauman má jistě pravdu v tom, že *osvícenecká idea univerzalizace* byla zásadně odlišná od představy globalizovaného světa už proto, že do globalizace nejsou integrovány takové pojmy a před-



stavy, jako je všeobecná rovnost, stejné životní podmínky, sociální spravedlnost, obecná vzdělanost atd. Globalizace je, pokračuje Bauman, „souborem globálních efektů, nikoli záměrem“, je souborem efektů „notoricky nečekaných a nezamýšlených. ... Globalizace není to, co my všichni nebo alespoň většina bohatých a podnikavých mezi námi chce či přeje si udělat, ale je to to, co se nám děje.“ (l. c., s. 39)

Jinými slovy: Bauman má za to, že jde o proces, který není vědomě řízeným procesem (globalizace není globálním „sociálním inženýrstvím“), není tedy *vědomou expanzí*, je něčím, co se podobá Hayekovým „spontánním procesům“, které lidstvo v konečných důsledcích přece vždycky spíše jen oblažovaly. Hayek postavil, jak známo, svou vlivnou sociální (spíše sociologickou než ekonomickou) teorii na dvou předpokladech, které jsou vysoce relevantní v každé úvaze o povaze a podstatě globalizačních procesů:

1. **Předpoklad negativní:** „Nejrozšířenější myšlenky, které ovládaly 20. století, myšlenky plánovaného hospodářství se spravedlivým rozdělováním, sebeosvobozování od zákazů a konvenční morálky, myšlenky povolné výchovy jako cesty ke svobodě a nahrazení trhu racionálně vytvořeným orgánem s donucovacími pravomocemi, byly všechny založeny na pověrách v přísném smyslu toho slova“ (Hayek, 1991, s. 146); nebo jinými slovy: „Člověk není a nikdy nebude pánem svého osudu: sám jeho rozum dělá vždycky pokrok tím, že člověka vede do neznámého a nepředvídaného, kde se dozvídá nové věci.“
2. **Předpoklad pozitivní:** Za tohoto „negativního předpokladu“, totiž že člověk nemůže vytvářet programově a cíleně „řád“, ale že řád vzniká spontánně, musí být smysl a poslání společenských věd vymezeny takto: „Nejde o to, do jaké míry odpovídá lidský obraz světa objektivním faktům, ale o to, jak svým jednáním, svými činy, jež jsou determinovány sdílenými názory a pojmy, člověk buduje jiný svět, jehož se stává jednotkou. ... Sociální vědy se tedy zabývají *jednáním* lidí a jejich úkolem je  *vysvětlení nezamýšlených a neplánovaných důsledků jednání mnoha lidí.*“ (Jde o text z Hayekovy *Kontrarevoluce vědy*, cituji podle Kuninského, 1991, s. 175.)

Hayekova vize sociálních věd, které zkoumají nezamýšlené a neplánované efekty lidských činností, je jako stvořená pro globalizaci, jestliže je definována – viz Bauman – jako „soubor globálních a notoricky nečekaných důsledků“. Problém takto koncipované sociální vědy ale spočívá v začarovaném kruhu: *Jak můžeme vysvětlit*

„nezamýšlené důsledky“, jestliže je nedokážeme předvídat právě proto, že jsou nezamýšlené? A jestliže už nastaly, jaký má smysl je vysvětlovat ze souboru neúplných údajů o lidských činnostech?

To jediné, co můžeme smysluplně učinit, je zformulovat tři skupiny velkých témat:

- Jaké otázky před nás globalizace klade (bez ohledu na to, zda na ně umíme či neumíme odpovědět).
- Jaké nezamýšlené důsledky globalizace vyprodukovala již dnes.
- Jaké postoje ke globalizaci lze zaujmout, jestliže respektujeme *pluralismus* nikoli jako ideologickou tezi, ale jako „návod k jednání“, tedy jako doporučení k rozumné toleranci odlišného názoru?

### Otázky, jež globalizace klade

Soubor otázek, které globalizace klade, lze víceméně systematicky shrnout takto:

- Koho globalizace zvýhodňuje a koho naopak marginalizuje?
- Koho vylučuje a koho vylučuje? Jak fungují mechanismy sociálního vyloučení (exkluze) v procesu globalizace?
- Co dělá globalizace s individuální a národní (lokální) identitou?
- Co nám globalizace nabízí a co nám bere? Čeho se musíme vzdát, chceme-li se „plnohodnotně“ zapojit do globalizačních trendů?
- Jak globalizace změnila a mění chod „velkých dějin“ (problém monopolárního světa) a jak ovlivňuje lidské biografie, konkrétní životy?
- Víme – vlivem globalizačních procesů (jejichž součástí je samozřejmě mediální svět) – o světě více, nebo méně? Je naše vědění o sobě samých bohatší tím, že víme více o jiných?
- Je svět, v němž žijeme, „reálným světem“ každodenní zkušenosti, nebo je spíše (z větší části) světem konstruovaným masmediálními obrazy (simuláky)?
- Jestliže je náš svět aspoň ze značné části „konstruovaným světem“, kdo je oním konstruktérem? My sami, nebo mediální magnáti? Nebo ještě někdo úplně jiný a zcela anonymní?
- Jestliže globalizace vede nutně k růstu objemu sociálních kontaktů mezi lidmi různých kultur, vede to k jejich sblížení, nebo spíše k růstu vzájemných resentimentů?
- Jaká je povaha moci v globalizovaném světě? Je koncentrovaná, nebo disperzní, je viditelná, nebo anonymní?

- Kdo a proč globalizaci glorifikuje jako jedinou správnou cestu? Kdo a proč globalizaci démonizuje jako nutnou cestu do pekel?

### Nezamýšlené důsledky, jež globalizace vyprodukovala

Nezamýšlené důsledky, které globalizace již evidentně vyprodukovala, jsou alespoň tyto:

V oblasti **politiky** došlo ke vzniku některých tzv. nových sociálních hnutí (zejména antiglobalizačních), ale současně k posílení sociálních hnutí, jež byla doposud spíše na okraji politického spektra.

V **ekonomické oblasti** došlo k zneprůhlednění kapitálových toků a zejména k anonymizaci ekonomických subjektů, k růstu jejich neodpovědnosti vůči dané lokalitě: zdá se, že v globálním kontextu neplatí tradiční „vlastník se lépe stará o ekologii apod., protože tak činí ve vlastním zájmu“ – vlastním zájmem globalizovaných společností není péče o danou lokalitu, ale o její maximální využití.

V **oblasti technologické** se zejména zkracuje proces od vynálezu k jeho masivnímu rozšíření (příkladem je mobilní telefon), roste objem disponibilních informací včetně vzniku informačního šumu a informačního „znečištění“.

V **oblasti kulturní** dochází na jedné straně k pokusům o uchování lokálněkulturních specifik, na straně druhé k rozsáhlé „amerikanizaci“ masové kultury.<sup>7</sup>

V **oblasti mediální**, která je s kulturní propojena přímo, dochází k procesům, které ve svých důsledcích nevedou ke kýžené diferenciaci, ale spíše k nežádoucí (?) unifikaci v oblasti módy, spotřebního zboží i „kulturního konzumu“.

Uvážíme-li, že všechny tyto procesy se dějí ve třech nesouměřitelných sociokulturních a sociopolitických kontextech, totiž v **kontextu postkoloniálním, postkomunistickém a postmoderním**, bude naše nejistota nad možností psaní budoucích scénářů ještě větší.

<sup>7</sup> Nejde o štkání nad úpadkem vysoké evropské kultury pod tlakem americké *mass culture*: obavy z amerikanizace měl již Georg Simmel v roce 1917, který tehdy prozíravě napsal, že dojde-li k amerikanizaci evropské kultury, pak to bude pouze svědectvím toho, že si evropská civilizace nic jiného nezasloužila...

### A co člověk?

Kdysi se parodoval jeden z komunistických sloganů slovy – *Na konci každého našeho snažení stojí člověk...* Opravdu – až na konci. Otázku velice podobnou si můžeme klást v souvislosti s globalizačními procesy, protože krucióální otázka „co to udělá s člověkem“ vlastně ani nebyla položena. Povede globalizace ke vzniku nějakého nového tvora *Homo globalis*, promění se podstatně mentalita lidí pod vlivem globalizace, a jestliže ano, kterých a jak?

Jediné, co víme zcela jistě, je to, že globalizace nikoho nenechává chladným. Patří k oněm sociálním procesům s obrovskými důsledky, jež vyvolávají reakce buď nadšeně souhlasné, nebo naopak kategoricky odsuzující, jako by přitakávala požadavku, který je formulován v Novém zákoně: *Vaše řeč budiž ano-ano, ne-ne; co nad to jest, od zlého jest.* Ačkoli jsme se pokusili ukázat, že fenomén globalizace je bytostně ambivalentní a že jednoznačné stanovisko je velice sporné, přece jen se nevyhneme elementární typologii postojů ke globalizaci, protože jsme přece také tvrdili, že globalizace je nejen „objektivní proces“, ale také ideologie – a ideologie je vždycky postojem.

Tyto postoje jsou trojího druhu:

1. **Entuziastický postoj**, který v globalizaci vidí nekonečně rozevřený vějíř možností a nových, dosud nevidaných šancí, jež jsou umožněny a současně umocněny novými technologiemi, zejména sdělovacími. Ačkoli pro tento postoj existují dobré důvody, které lze poměrně snadno identifikovat (růst spotřeby, „technologizace“ sociálního života, vznik nových životních stylů, prolínání kultur, široké kontakty lidí příslušejících k různým civilizacím atd.), nelze nevidět, že je v jednom ohledu naivní: pozitivní důsledky se nebudou dotýkat rovnoměrně všech a možnost „práce a blahobytu pro všechny“ zůstane nedosněným snem.
2. **Smířený postoj**, který v globalizaci vidí buď nutné zlo, nebo „historickou nevyhnutelnost“, či dokonce cosi, co se děje z vůle Páně. Tento poněkud fatalistický vztah ke globalizaci má ale své hluboké psychologické zázemí v tom, čemu se říká **nostalgické paradigma**. Toto paradigma je jakousi antropologickou konstantou, protože má pravděpodobně své psychofyzilogické kořeny ve faktu životního běhu (mládí vidíme vždycky idealizovaně, ať se odehrálo v jakémkoli kontextu „velkých dějin“, nebylo-li poznamenáno nějakou příliš krutou dlouhodobou životní tragédií či neodčinitelným traumatem). Vrací se do minu-

losti, která – ať byla, jaká byla – nemohla být horší než to, co nás čeká. Nostalgické paradigma, které má samozřejmě své úctyhodné předchůdce v sociologii i literatuře (romantická literatura, Tönnies aj.), je typickým sociálním konstruktem: minulost je v něm vždycky idealizovaná a budoucnost vždycky nejasná.

3. **Nesmířený postoj**, který má dvě základní varianty – variantu **aktivního odporu** a variantu **pesimistického vidění budoucnosti**, jež se může čas od času aktivizovat a proměňovat ve variantu aktivního odporu. Aktivní odpor vyjadřují samozřejmě především antiglobalizační hnutí, která patří do kategorie tzv. nových sociálních hnutí, přičemž je nutno mít na paměti, že v „pozdní době“ jsou to právě nová sociální hnutí, která mnozí autoři pokládají za „jeden z nejdůležitějších způsobů, jimiž se transformují soudobé společnosti“ (Herbert Blumer), za „tvůrce nových, zásadních společenských proměn“ (L. M. Kilian), nebo dokonce za „podstatné transformativní aktéry politického života a efektivní nositele nových historických projektů“ (Alain Touraine). Pesimistická varianta byla nejlépe vyjádřena v jiném kontextu kanadským sociologem Tyriakianem, který s odkazem na *Evangelium svatého Jana* mluví o pěti apokalyptických jezdcích, kteří mohou lidstvo přivést k nečekané, ale neodvratné katastrofě.

Jsou to: a) **ekonomické zhroutení**, které je v globalizovaných podmínkách apokalyptičtější než deset černých pátků na newyorské burze, protože se děje v „reálném čase“ a prostřednictvím virtuálních peněz vzájemně elektronicky propojených; b) **vyčerpání demokracie**, k němuž může dojít proto, že „globální moc“ má zájem na demokracii pouze potud, pokud hájí její aktuální ekonomický zájem, ale nevnímá demokracii jako lidský ideál, který musí být neustále naplňován a strážěn; c) **ekologický kolaps** jako důsledek neodpovědného vztahu ke zdrojům; d) **pandemie AIDS** nebo jiné podobné choroby, vůči níž lidstvo nemá zbraně (dnes bychom mohli doplnit Tyriakianovu úvahu o nebezpečí globálního zneužití nových biotechnologií), a konečně e) **globální konflikt**, který může být v podmínkách monopolárního světa důsledkem konfliktu mezi globalismem a fundamentalismem různého druhu, ale může být také důsledkem teroristického vydírání se strany malých a pocitově či fakticky ohrožených zemí (etnik, států), nebo dokonce důsledkem tragické náhody. Pesimistické scénáře mají oporu ve faktech, zatím jednotlivých, upozorňují nicméně na onu ambivalentní stránku globalizace, která spočívá v tom, že se globálně propojují nejen trhy a spojují nejen lidé, ale že se také globalizuje teror, násilnictví, mafi-

ánské praktiky v oblasti všech myslitelných forem lidského ponižování a zbídačování.

Posláním sociologie hodné toho jména bylo vždycky spíše kritizovat a varovat než chválit a posluhovat. Jestliže naše zamyšlení nad některými sociálními souvislostmi globalizace nevyznělo zrovna nadšenecky, není to dáno povahou procesu samého jako spíše povahou vědy, která se jím zabývá: zpronevěřila by se sama sobě a svým lepším tradicím, kdyby se vědomě zřekla svého kritického postoje ke „stavu tohoto světa“, protože je to stav světa lidí, kteří se mohou mýlit a kteří mohou chybovat – a to i tehdy, když si to sami nepřejí.

## Literatura

- Barša, P.: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno, CDK 1999.
- Bartelson, J.: Three Concepts of Globalization. In: *International Sociology*. Vol. 15, 2000, č. 2, s. 180–196.
- Bauman, Z.: *Modernity and Holocaust*. Cambridge, Polity Press 1989.
- Bauman, Z.: *Intimations of Postmodernity*. London and New York, Routledge 1992.
- Bauman, Z.: *Wieloznaczność nowoczesna i nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa, PWN 1995.
- Bělohradský, V.: Krajiny a pravda. *Salon Práva* 20. prosinec 2001.
- Bělohradský, V. et al.: *Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti*. Praha, GaG 1999.
- Bennet, O.: *Cultural Pessimism: Narratives of Decline in the Postmodern World*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2001.
- Ehl, M.: *Globalizace pro a proti*. Praha, Academia 2001.
- Featherstone, M.: *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Sage 2001.
- Fukuyama, F.: *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York, Free Press 1995.
- Giddens, A.: *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. London, Polity Press 1991 (polsky 2001: PWN).
- Giddens, A.: *Unikající svět*. Praha, Sociologické nakladatelství SLON 2000.
- Hayek, F. A. von: *Právo, zákonodárství a svoboda: Nový výklad liberálních principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Praha, Academia 1991.
- Jedlicki, J.: *Świat zwyrodniały: Leki i wyroki krytyków nowoczesności*. Warszawa, Sic 2000.
- Kuninski, M.: Rozumienie i wyjasnienie typu niewidzialna reka w teorii ladu spontanicznego Friedricha A. von Hayeka. *Praksologia*, 1991, č. 1–2, s. 165–185.

- Lafontaine, O., Müllerová, Ch.: *Žádný strach z globalizace: Blahobyť a práce pro všechny*. Praha, Ústav mezinárodních vztahů 1999.
- Panarin, A. S.: *Iskušeniže globalizmom*. Moskva, Russkij nacionalnyj fond 2000.
- Smart, B.: *Postmodernism*. Warszawa, Zysk 1993.
- Sztompka, P.: *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge UK, Cambridge University Press 1999.
- Zinovjev, A.: *Kommunizm kak realnost'*. Moskva, Geja 1994.
- Zinovjev, A.: *Zapad: fenomen zapadnizma*. Moskva, Geja 1995.

---

## Antropologický rozměr globalizace

---

*Ivan Mucha*

Co rozumět pod tímto názvem? V současné změti pojmů ani jeden ze dvou výše zmíněných neposkytuje dostatek přesvědčivých definic, které by umožnily vydat se správnou cestou. Přesto se o to můžeme pokusit, neboť vydat se takovou cestou je nesmírně lákavé.

Antropologie jako věda o člověku vznikla teprve na přelomu 18. a 19. století. V zásadě se dělí jednak na antropologii jako vědu o člověku v exaktním přírodovědném smyslu, využívající poznatků fyziologie a biologie, jednak na disciplínu vypovídající o člověku ve smyslu filozofickém, tak jak ji založil I. Kant. Dnes vedle sebe koexistují antropologie přírodovědná, kulturní, sociální a filozofická. Rozpor, na mnoha místech nesmiřitelný, mezi přírodovědně a filozoficky orientovanou antropologií je patrný dosud. A dalo by se říci, že se stále prohlubuje s tím, jak se jednotlivé disciplíny dále diferencují a jak na sebe přestávají brát ohled.

Obě disciplíny prodělaly bouřlivý vývoj a obě se považují za dostatečně silné pro uhájení svých pozic. Nelze dělat mezi nimi kompromisy. Již na počátku textu je třeba zdůraznit, že pod antropologickým rozměrem globalizace se rozumí soubor otázek, které je možné si klást v souvislosti s tím, jak a do jaké míry má globalizace vliv na tematizaci člověka, především v rovině filozofického antropologismu fenomenologického typu, tedy v duchu radikálního fenomenologického zamýšlení nad smyslem světa a lidského života.

Globalizaci můžeme chápat jako pokračování novověkého procesu sekularizace, racionalizace a modernizace, tedy jako procesu, jímž antropos-člověk novověku začal ovládat a měnit svět, přírodu a společnost s využitím bohatého arzenálu nových prostředků, jimiž začal disponovat, především technikou a vědou. Tento proces, jehož