

Ulrich Beck o druhé moderně*

Pane profesore, již delší dobu rozvíjíte teorii druhé moderny. Mohl byste prosím krátce shrnout historii této teorie: Co pro Vás bylo rozhodujícím podnětem, abyste tak radikálně změnil myšlení o sociálně filosofických a sociologických znacích současnosti, co tvoří jádro této teorie, k jakým výsledkům se při rozvoji druhé moderny dosud podařilo dospět?

Východisko úvah o druhé moderně představuje zkušenost rapidní změny společenských základů. Už během mého vysokoškolského studia se mi zdálo neúnosné, či přímo rozporuplné, aby věda, která hlásá a analyzuje změnu, sama vycházela z principu konstantního vztahového rámce změny, který koření ve zkušenostech 19. století. Z tohoto důvodu jsem již záhy začal používat sociologii proti sociologii a pracoval jsem přitom s tímto předpokladem: Probíhající „odkouzlení“ světa, jež popsal Max Weber, postihuje stále víc také základy první moderny, založené na industrialismu a národním státu, a vznáší otázku nad těmi momenty, které se po dlouhou dobu chápaly jako „přirozený“ základ a samozřejmá součást moderny. Paralelně s tím dochází rovněž k „odkouzlení odkouzlovače“, k odkouzlení sociologie.

Konkrétněji řečeno, neexistuje žádný důvod, proč bychom měli považovat společenské struktury prosperujícího poválečného uspořádání v západní Evropě za posvátné a absolutizovat je jako konečný stav (společenských) dějin. Výrazem první moderna chápu v tomto smyslu za prvé: ztotožnění společnosti s národním státem, tedy kontejnerový model nacionálně organizované společnosti; za druhé ideál normální společnosti s plnou zaměstnaností, tedy normální pracovní vztahy se standardizovanou kariérou; za třetí masové strany, které koření v tříd-

* Převzato z časopisu *Aluze*, 2002, č. 2. Přetištěno se svolením redakce.

ních kulturách; za čtvrté malé rodiny s obyčejovou dělbou práce mezi muži a ženami; ale také jasné hranice mezi přírodou a společností, jasné hranice mezi „my“ a ostatními, životem a smrtí, věděním a nevěděním. To všechno jsou základní předpoklady, které dnes ztrácejí stabilitu. Vedu v Mnichově výzkumné centrum, které se zabývá těmito tématy, a dokonce i nás překvapilo, jak jsme přes značně heterogenní sféry jednání a systémy dokázali vypracovat určitou „metazměnu“ v tomto smyslu, tedy změnu vztahového systému a základů sociální změny. Počínaje vědou a technikou, přes každodenní skutečnost a sociální struktury až po hospodářství a stát vykazují a dokazují naše výzkumy ustavičně nové formy různosti, akceptované plurality a ambivalence, které smývají hranice, a tím zpochybňují základní instituce první moderny, jež na jasných hranicích a pořádcích stojí. Účastníkům těchto procesů a organizacím to přináší mnoho nejistoty a problémů při rozhodování, protože pro tuto situaci nemají vyhovující pracovní rutinu a rozhodovací postupy.

Rozlišování první a druhé moderny ovšem předpokládá, že existují různé moderny, avšak jedna společná „modernost“. Při našich výzkumech se v tomto smyslu ukázalo, že bude plodné rozlišovat mezi základními principy moderny – například státností – a základními institucemi první a druhé moderny – například národním státem v první a etnickým, transnacionálním nebo kosmopolitním státem v druhé moderně.

To je zajímavé rozlišení. Co ale přináší tato pluralizace forem státu pro otázky mezinárodních vztahů a mezinárodní bezpečnosti?

Mnozí politologové začali velice rychle koncepčně vyjadřovat svou víru a naději, že typ partikulárního národního státu lze chápat jako universální, totiž tehdy, když v systému partikulárních států můžeme ne-li vyřešit, pak alespoň historicky uklidnit jejich rozpory. Bylo úkolem teoretiků mezinárodních vztahů, aby nám to připomněli. Avšak otázky, jak mohou existovat různé typy státu nejen historicky přechodně, ale trvale vedle sebe a proti sobě, jak tedy bude vypadat svět a jaká bude jeho rovnováha, v němž již neplatí, že monopolním vzorem je

národní stát, čili svět, v němž pluralizace představ o státu vedla k „systému“ vzájemně si odporujících pojetí státu – tyto otázky metaobratu státnosti tím nejsou ještě ani položeny, natož pak, abychom na ně znali odpověď. Co se týče mezistátních vztahů, trvá mezi první modernou spojenou s národním státem a pluralně státní druhou modernou zásadní rozdíl: zatímco v první moderně se předpokládala principiální homogennost globálně platného obrazu „národního státu“, diferencuje se ve druhé moderně státnost do různých podob. Je nezbytné upravovat protikladné zaměření rozdílných forem a pojetí státu, v nichž například etnické a kosmopolitní státy dospívají ke zcela různým představám a hodnocením hranic, suverenity, lidských práv a s tím spojených norem a jejich výkladů v rámci „národního práva“. Dnes se to ukazuje na vztahu USA k Evropě, například na otázkách ochrany životního prostředí, ale rovněž při zřizování světového soudu. V obou případech hájí Evropa spíše kosmopolitní stanovisko, tedy politiku, jež chce napomoci tomu, aby se prosadil kosmopolitní režim, zatímco opozice USA lpí na vzoru hegemoniálního národního státu. Jestliže v první moderně vycházela nestabilita mezinárodního systému z anarchie národních států, jejichž vztahy ale bylo možné upravovat prostřednictvím homogenního pojetí státnosti, pak na místo „anarchie stejných“ nastupuje mnohem obtížněji zkontrolitelná „anarchie nestejných pojetí státu“.

Jinými slovy: V oblasti státnosti probíhá to, co jsme již mohli sledovat v dalších oblastech sociálních věd. Na místo klasického obrazu „normální rodiny“ nastoupila již uznávaná pluralizace rodinných životních forem, na místo monopolního obrazu „normální práce“ se dostala (ještě spornější) pluralizace forem námezdné práce. Úplně otevřeným problémem však zůstává, jak je možné zajistit ve světě plurální státnosti stabilitu a bezpečnost.

Ve skutečnosti se „národní suverenita“ nikdy nechápala jako buď – anebo mezi universalismem a partikularismem, ale vždycky jako jedna v sobě samé jakoby historicky ultrastabilní, tudíž konec konců nepřekonatelná kompromisní formule, v níž hraje partikularismus první housle a universalismus druhé. Při

tom se ale zapomíná, že tato nacionální marginalizace kosmopolitních hledisek spočívá na určitých historických předpokladech a za podmínek metazměny začíná být radikálně nestabilní. Ostatně, bylo by přirozeně naprosto chybné, kdybychom se domnívali, že všechny státy na světě, případně celé světové obyvatelstvo má stejné možnosti volby mezi různě hodnotnými alternativami státnosti druhé moderny. Chybou by bylo rovněž, kdybychom opomíjeli nebo zapírali, že mezi různými jednotlivými strategiemi a skupinami strategií existují jednak vztahy, kterými se vzájemně vylučují, jednak rozpory s řadou vedlejších důsledků. Rozhodovat bude spíše to, zda dokážeme systematicky zpracovat otázku po konfliktech šancí: Jak bude možné na jednu stranu uzavírat mezistátní svazky, které otevřou kosmopolitní perspektivy, a na stranu druhou kout koalice s kapitálovými strategiemi, které by měl kosmopolitní stát přece znovu začít krotit? Jak je možné pěstovat etnizaci státu, ale současně neztratit schopnost podílet se na světovém trhu, jestliže aktéři globální občanské společnosti pranýřují etnický protekcionismus před světovou veřejností? Jak je možné získat ve volebním boji politickou podporu pro světu otevřené zákonodárství, jestliže se tím delegitimizují globální nerovnosti?

Teorie druhé moderny tím ale nastoluje problém, jak lze rozlišovat mezi „druhou modernou“, „modernitou“ a „postmodernitou“.

Máte pravdu, to jsou velmi komplikované a nevyhnutelné otázky. Míří na jevové formy novosti – v epoše, která si novost vepsala na svou vlajku. Sporné je – a v důsledku právě to je jádro problému –, jak můžeme popisovat novou absenci struktur ve druhé moderně. V mnoha případech se ukázalo, že staré struktury (bázové instituce) nemizí jen tak jednoduše bez náhrady a nejsou ani nahrazovány podle principu „buď – anebo“. I kdyby platilo tohle, i kdyby tedy existoval jakýsi „čistý typ“ novosti, ani on sám by neunikl aporiím jednoznačnosti. Naproti tomu ukázaly naše dosavadní výzkumy, že samu novost musíme myslet podle principu „nejen – nýbrž i“. Nové se totiž neobjevuje v „čisté“ formě, ale v rozdílných a mnohoznačných konfiguracích.

Tím se ale vyhrocuje Vaše otázka, jak lze rozlišovat mezi druhou modernou a postmodernou. Dovolte mi, abych sáhl po zásadním rozlišení, a to mezi společností a přírodou. Myšlenku úplného zrušení hranic vnesli do diskuse postmoderní autoři jako Bruno Latour nebo Donna Harawayová, a to nejen jako popis fenoménu hybridizace, nýbrž také jako normativní návrh. Teprve uznání hybridních kvaziobjektů, říká Latour, by umožnilo jejich regulaci a kontrolu. Proti tomuto „ontologickému monismu“ jak v jeho deskriptivní, tak také normativní variantě je nutné vznést řadu protiargumentů. Pro mě má význam především jedna sociologická námitka: Úplné opuštění základního kategoriálního rozlišení, jako například diference mezi přírodou a společností v jejich rozdílných a specifických charakteristikách, není možné již jenom proto, protože pak by už nebylo možné přisoudit nikomu žádnou zodpovědnost. Pak by lidé museli zodpovídat buď za všechny jevy tohoto světa, anebo vůbec za žádné. Jinými slovy: I když si člověk osvojí postoj ontologického monismu, zůstává mu společenská nutnost rozdělovat svět do sfér lidských kompetencí. Tento funkcionální požadavek, který můžeme označit jako vymezování (i kdyby dané meze byly zcela fiktivní), nezbytný k tomu, abychom se vůbec mohli rozhodovat, je sociologicky slepou skvrnou postmoderny.

Máte ale zcela pravdu: Co znamená či by měla znamenat „modernita“ v současnosti a v budoucnosti, je z různých úhlů pohledu a zkušeností s naším světem značně rozdílné. O tom se bude diskutovat a musí se diskutovat, a to v konfrontaci západoevropských a východoevropských zkušeností, periferie a centra, asijských, afrických, jihoamerických a severoamerických zkušeností s modernizací a s projekty moderny. V tomto smyslu míří řeč o druhé moderně na radikální sebekritiku dosavadního etnocentrismu a eurocentrismu západní teorie modernizace a sociologie modernizace. Tím se otevře prostor pro globální diskusi o cílech, hodnotách, předpokladech a cestách alternativních modernit.

Prožíváme tudíž, a to považuji za vzrušující, změnu společenského a sociálněvědného paradigmatu uvnitř moderny, změnu, která nás nutí k tomu, abychom rozvíjeli nové pojmy, ale rovněž nové společenské a politické instituce umožňující

nacházet přiměřené odpovědi na tyto výzvy. A právě při tom „postmoderna“ selhává, právě při tom nás teorie a teoretikové postmoderny nechávají na holičkách. Řekl bych dokonce, že postmoderna ochromuje nezbytnou – jak říkal Hegel – námahu pojmu a výzkumu, jenž má vést k definování nové globální situace; zůstává ahistorická a uzavřená sama v sobě. Naproti tomu dovoluje teorie druhé moderny, abychom bez jakékoli nostalgie a z hledisek budoucnosti kritizovali modernu spojenou s industrialismem a s národním státem.

Podle Vaší teorie je součástí druhé moderny „riziková společnost“. Jaké jsou znaky rizikové společnosti?

Pro mě spočívá jeden z hlavních znaků „rizikové společnosti“ v tom, že se smývají hranice mezi kalkulovatelnými riziky a nevypočitatelnými nejistotami, mezi „objektivní“ analýzou rizik a jejich sociálním vnímáním. To přináší mnohostranné důsledky:

- Ohrožení má stejnou ničivou sílu jako válka, jak jsem napsal v roce 1986. Řeč ohrožení je nakažlivá: sociální nouze je hierarchická, nová nebezpečí naopak demokratická. Postihují i bohaté a mocné lidi. Otřesy procházejí všemi oblastmi. Trhy se hroubí, právní systémy nedokážou zahrnout všechna fakta, na vlády dopadá záplava kritiky a současně se jim dostává nových možností k jednání.
- Stáváme se členy jediné „světové obce ohrožení“. Ohrožení již nejsou vnitřní záležitosti země, odkud pocházíme, a žádná země se s nimi nemůže vyrovnat osamoceně. Vzniká jakási „vnitřní světová politika“.
- Je to právě vědecký pokrok, který podkopává roli expertů. Vědy a jejich vizualizační technologie fundamentálně zpochybnilly princip „rizika vidím, tudíž rizika neexistují“. Více vědy neznamená nutně zmenšení rizika, nýbrž vyostřuje vědomí rizikovitosti.
- Životní pocit je ovládnut strachem. Hodnota jistoty vytlačuje hodnotu rovnosti. Dochází k tomu, že se zostřují zákony, že nastává zdánlivě rozumný „totalitarismus obrany před nebezpečím“.

- „Hospodářství strachu“ se bude obohacovat na obecném nervovém zhroucení. Nedůvěřivý a podezřívavý občan bude muset být vděčný za to, že je „kvůli své bezpečnosti“ naskenován, prosvícen, prohledáván a vyslýchán. Bezpečnost se stane stejně jako voda nebo elektrický proud veřejně organizovaným zbožním statkem.

Mnoho z těchto strukturálních znaků rizikové společnosti můžeme dneska číst jako popis světa po 11. září 2001, po teroristických atentátech na New York a Washington.

Kladete otázku, jak je možné politicky utvářet dnešní společnost. Proč tento důraz na politiku? Můžeme se přece stejně tak ptát, jak je možné kulturní, psychologické nebo náboženské utváření společnosti, a narazíme při tom na tytéž hranice jako v případě politiky. Náleží politice pořád ještě toto výjimečné postavení, když je stále očividnější, že i politika je přívažek hospodářských mocenských zájmů koncernů, že se „politika“ ani politikové nemohou a nesmí rozhodovat svobodně a nezávisle?

Právě těmito otázkami se zabývá moje nová kniha *Moc a opak moci v globálním věku – nová světově politická ekonomie*. Zvolil jsem pro tuto knihu motto, které jsem četl na plakátu jednoho demonstranta: „Ti, které jsme zvolili, moc nemají. A ty, kteří moc mají, jsme nevolili.“

Žijeme ve vysoce politické době, protože se mění základy a hlavní formy legitimního panství. Domníváme se, že víme, a přesto víme, že nevíme, o čem mluvíme, když pouštíme z úst slova „politika“ a „stát“. Jistě, politika se dělá v parlamentu, ve vládě, v politických stranách, ve volebních bojích. Nejsou to ale právě tyto prefabrikované odpovědi na všechny otázky po základech legitimního panství, které nám brání rozumět řeči globálních mocenských bojů, jež otřásají světem?

Ještě stále se necháváme ukolébat vírou, že víme, na kterou instanci se musíme obrátit a na kterou apelovat, aby se konečně začaly řešit problémy veřejného blahobytu. Pak ale čteme v hospodářské rubrice novin, že kapitálové toky plynou sem a tam, podle pravidel světového trhu, který jak známo uniká jakýmkoli nárokům na státní kontrolu a řízení. Export pracovních

příležitostí, flexibilní lokalizace výroby, informační toky, světy globálních symbolů, supranacionální organizace (jako Světová banka, Mezinárodní měnový fond, Evropská unie) hluboce zasahují do našich životních podmínek. Nemůžeme už nebrat na vědomí, že na denním pořádku politiky jsou možná již nyní „globální ekologické krize“ nebo „mezinárodní politická ekonomie“ – klíčové problémy, o něž se přou experti. Právníci probouzejí důvěryhodný dojem, že to už nejsou pouze státy, komu náleží zákonodárná a soudní moc. Lokální skupiny aktivistů jednají globálně, slovo globálních koncernů platí lokálně, současně se ale zřikají své legální povinnosti platit daně ze zisku. Hrozbou nebo i skutečností se stávají vojenské intervence do cizích zemí, skrývané za zástitou lidských práv. A abych uvedl poslední příklad: Universalizace nařčení z terorismu svádí samotné demokratické vojenské mocnosti a státy k tomu, aby si svévolně vystavovaly všeobecný honební lístek na „teroristy“. Co však znamená „legitimní panství“ za těchto podmínek smývajících se hranic a mizejících rozlišení?

V současnosti se odehrává, jak zní teze mé knihy, tvůrčí sebezničení „legitimního“ světového řádu, v němž dominovaly národní státy – zaniká řád „nacionalistické perspektivy“. Je to vysoce ambivalentní vývoj, který (vedle mnoha jiných scénářů) otevírá také možnost „kosmopolitní perspektivy“ a dalšího vývoje politiky směrem ke „kosmopolitnímu státu“. Nejedná se tudíž o clash of civilizations, nýbrž o boj za lidskou kulturu za hranicemi moderního barbarství, o kulturu, v níž spolu budou moci žít nejrozličnější tradice.

Jinak řečeno: Politika ve druhé moderně nevymřela, jenom není přítomná. Před našima očima, pod našima rukama probíhá změna pojmů a forem politiky, k jejímuž sledování a výzkumu nám dosud chyběly potřebné kategorie a nazírací formy. Struktura šancí, které má politika, proniká dualismem nacionálního a internacionálního a nachází své místo v „glokálním“ prostoru. Světová politika se stala vnitřní světovou politikou, která odstraňuje meze a základy národní politiky. Nové není to, že kapitálové strategie dostávají státy pod tlak. O tom pojednává politická ekonomie od počátku. Nové je, jak to dělá. A také to, jak

světová politická ekonomická moc využívá nikoli starou imperialistickou logiku vpádu a okupace, ale hrozbu stažení investic, díky níž triumfuje nad politikou, která ustrnula ve svých vazbách k rodné hroudě. Aktéři světového hospodářství tedy nejsou principiálně mocnější než státy. Podařilo se jim ale rychleji se oprostit od přežitků nacionální ortodoxie: To je tím novým.

Všude se však hovoří o konci politiky. Jak si to vysvětlujete?

Ten, kdo očekává návrat politiky v pojmech a formě národního státu, bude následně přizvukovat tomuto chóru nářků nad koncem politiky. Je to jedna z největších chyb nacionální perspektivy, která zaslepuje velké oblasti politické teorie a politické vědy a znemožňuje jim vidět změnu forem politiky v druhé moderně. Pomíjí se tak politická reflexivita budoucnosti otevřené společnosti a dějin; základní zkušenost dějinnosti, dvojité kontingence, proměny otevírající budoucnost jinému druhu společnosti, státnosti a politiky.

Sociální vědy stojí před výzvou nově formulovat, jaké je jejich základní rozumění společnosti, politice a dějinám. V první moderně se vytvořil „metodologický nacionalismus“. To znamená: Společnosti se organizují podle toho, jaké je běžné pojetí národního státu. Stát platí za stvořitele, kontrolora, garanta společnosti. Společnosti se chápou jako schránky na lidi, které vznikají a existují v mocenském prostoru státu. Toto ztotožnění společností se společnostmi národního státu hluboce zakořenilo v sociologii, v jejích pojmech, hlediscích, dá se říci v sociologické imaginaci. Národní stát se stal pozadím sociologického vnímání. Právě to je sporné. Tím nemyslím, že by národní stát byl přebytečný. Spíše se domnívám, že nacionální perspektiva sociálních a politických aktérů nesmí být sociálněvědně výlučná, protože pak by se vůbec nedostalo pozornosti tomu, že a jak zanikají a nově se směšují hranice mezi vnitřním a vnějším, vnitřní a zahraniční politikou, mezi sférami „nacionálního“ a „internacionálního“. To začalo být zřejmé právě po teroristických útocích z 11. září 2001. Národní bezpečnost – to je velké poučení z globálně vnímaného ohrožení terorismem – přestává být ve věku nelokalizovatelných rizik národní bezpečností. Jistě,

aliance existovaly vždycky. Avšak rozhodující rozdíl spočívá v tom, že dnes jsou nezbytné globální aliance nejen kvůli vnější, ale i kvůli vnitřní bezpečnosti. Dříve platilo: zahraniční politika je věc volby, nikoli nutnosti. Naproti tomu dnes vládne nová „nejen – nýbrž i“: zahraniční a vnitřní politika, národní bezpečnost a mezinárodní kooperace, to všechno je bezprostředně spojeno. Jedinou cestou k národní bezpečnosti je vzhledem k hrozícímu globalizovanému terorismu (ale rovněž vzhledem k finančním rizikům, klimatickým katastrofám, organizovanému zločinu) transnacionální kooperace. Platí paradoxní zásada: Státy se musí v národním zájmu denacionalizovat a transnacionalizovat, tedy vzdát se částí své autonomie, aby zvládly své národní problémy v globalizovaném světě. Podle mého soudu existuje z dlouhodobého hlediska především jedna cesta, která dovoluje adekvátně odpovědět na tyto výzvy: právně závazné mezinárodní smlouvy a konvence. Kdybych to měl říci jednou větou: V sedmdesátých letech minulého století platila formulace „make love not war“. Na začátku 21. století by měla platit formule „make law not war!“

Mohl byste precizovat, jakou roli může hrát ve druhé, reflexivní moderně politické rozštěpení na levice a pravici? Je to něco, co je třeba hájit i do budoucnosti, nebo jde už o relikv minulosti, který by se měl spíše antikvovat?

Domnívám se, že skutečně dochází k pluralizaci levicovosti i pravicovosti, jak dokládám ve své nové knize. Východiskem zde je politický paradox globalizace, čímž se myslí, že novou kosmopolitní konfliktní dynamiku lze zvládat zprvu a primárně jen v národním rámci a v národních politických procesech. Výhybky, které jsou nutné proto, aby se například otevřely transnacionální strategie států a jejich mocenské šance, se musí nastavovat nejdříve v rámci etablovaného stranického spektra a uvnitř existujících vlád. Teprve pak a v míře, v níž bude veřejně zřejmé a uznané, že tento model etablované politické organizace ztroskotává vzhledem k výzvám druhé moderny, by mohl začít zápas o explicitně nové strany. Avšak právě proto, že převládá nacionální perspektiva, musíme s velkou pravděpodobností vycházet

z toho, že, jak už řečeno, dojde k pluralizaci levicově pravicové pluralizace. Ukážu Vám to na pluralizaci levice: Protekcionistická levice hájí model politiky národního státu především kvůli své víře, že je to nutná podmínka dvou hlavních vymožeností první evropské moderny, totiž parlamentní demokracie a státu blahobytu. Je to tato víra v národní stát, která dokáže sjednotit tak protikladné pozice, jaké představují sociálně demokratičtí obhájci státu blahobytu, komunisté a ochránci životního prostředí. Mezi poválečnou generací politologů se tato pozice těšila velkým sympatiím rovněž proto, že se v této víře v národní stát vědecky socializovala nerozborná jednota národa, demokracie a sociálních jistot jako protijedu proti totalitarismu.

Neoliberální levice akceptuje a bere vážně výzvy globalizace, které protekcionistická levice jakoby preventivně popírá. Projektuje novou syntézu národního státu se světovým trhem, která byla formulována především v New Labour v podobě politického programu „třetí cesty“. Řečeno slovy Anthony Giddense se jedná o nový „rámeček úvah a politických formulací, které se pokoušejí přizpůsobit sociální demokracii zásadním proměnám, jimiž prošel svět během posledních tří desetiletí“. Tento nárok se naplňuje například dvěma programovými změnami: zaprvé v podobě nové konceptualizace pojmů pospolitost, národ a státní občanství v globalizujícím se světě; za druhé v pokusu o další rozvoj internacionalizace národního státu prostřednictvím jeho integrace do souvislostí světového hospodářství a supranacionálních organizací.

Méně jasné obrysy má politický program transnacionální levice – citadely. Kontury získává nejvíc tam, kde se při výstavbě a přestavbě Evropy více či méně nutně spojuje princip sociální státnosti se sebevymežováním vůči kulturně jiným (migrační politika) a vzniká „pevnost Evropa“.

Kosmopolitní levice teprve nastupuje, usiluje o prosazení kosmopolitní perspektivy uvnitř kontextů, v nichž jedná národní stát. Tady nastupuje na místo víry v národní stát víra v možnosti kosmopolitního rozšíření demokracie, na místo nacionálního utváření společnosti představa kosmopolitní tvorby identity a vzájemnosti. Ve středu pozornosti stojí programově cíle jiné

globalizace, což má za následek dvojí konfliktní situaci: jednak se kosmopolitní levice obrací proti hegemonii idejí neoliberální politiky, jednak proti pravicově populistickým a rasově xenofobním antiglobalizačním hnutím a stranám. To se hospodářsky odráží například v tom, že tato levice vystupuje za přijetí Tobinovy daně* a kulturně za platnost lidských práv.

Supranacionální organizace se mají programově a politicky demokratizovat. Mezi ústřední požadavky kosmopolitní levice náleží také tematizace globální nerovnosti, nikoli ale v nacionální perspektivě, stejně jako na to navazující otázka „globální spravedlnosti“, jasně vyložená v prioritách a programech světově hospodářské a rozvojové politiky.

Existuje kosmopolitní levice již v podobě politické strany?

Doposud ne. Existují však již institucionalizovaní kosmopolitičtí aktéři, jako je Mezinárodní soudní dvůr, OSN, Evropská komise, spousta ekologických organizací atd. Moc kosmopolitního hnutí závisí zcela zásadně na tom, nakolik se v tomto smyslu podaří vytvářet aliance mezi Severem a Jihem pro politickou práci – což je výzva, která s sebou nese nejen značné problémy při transkulturní komunikaci a koordinaci, ale rovněž předpokládá iniciativu ve světově politických diskusích. Pokud se bude svět sociálních nerovností a demokratických institucí rozvíjet nikoli v národní, ale v kosmopolitní perspektivě, a pokud má vést k příslušným transnacionálním sítím organizací a subjektů jednání, musí se světové protiklady projevit uvnitř politických hnutí. Již neexistují „velké“ odpovědi, jenom pokusy vytvářet politiku z místních poměrů, z toho, co nás spojuje. Kosmopolitní perspektiva delegitimizuje globální nerovnosti, a v tom spočívá obrovský konfliktní potenciál. Kosmopolitní levice se důsledně věnuje ambivalentním světovým poměrům. Jejím cílem je tvůrčí mocenská regulace a utváření mnohosti

* James Tobin, nositel Nobelovy ceny, navrhl v 70. letech 20. století zdanění devizových transakcí na mezinárodním peněžním trhu. I při uvažované sazbě, která by činila zlomek procenta, by při rozsahu těchto operací byl její výnos obrovský. Kromě toho měla ztížit spekulativní pohyb kapitálu (pozn. red.)

a diference na základě jejich uznání, jehož prostřednictvím získává svůj profil a schopnost zaujmout proti fundamentalismům všech nových jednoznačností. Pro novou kosmopolitní levici je tedy charakteristické, že se programově a organizačně formuje nezávisle na hranicích, proniká do politických stran a do transnacionálních svazků mnohočetných seskupení a hnutí za občanskou společnost.

Můžeme říci, že se v tomto rozštěpení levice odrážejí také nové protiklady mezi společenskými vrstvami či třídami? Nebo se již pojmem třídy nedá vystihnout dynamika konfliktů ve druhé moderně?

V rámci našeho výzkumu pracujeme skutečně s domněnkou, že globalizace vede k novému druhu dynamiky konfliktů v prostoru národní politiky mezi vítězi globalizace a poraženými. Hodně věcí mluví pro to, že se kategorie „vítěz“ a „poražený“ nekryjí s třídními protiklady a liniemi politických konfliktů první moderny. Jestliže k „poraženým v globalizaci“ počítám ty lidi, jejichž životní šance byly až doposud chráněny a garantovány národními hranicemi a pro něž odstranění hranic národního prostoru znamená ohrožení jejich sociálního statusu a sociální bezpečnosti, pak není daleko k domněnce, že se tato nová konfliktní dynamika dá spojovat s rozlišením mezi tržně chráněnými sektory a trhu vystavenými sektory. Mezinárodní tlak na deregulaci vyostřuje protiklad mezi oběma těmito sektory. Rozhodující však je to, že tento protiklad alespoň částečně přesahuje třídní protiklady první moderny. Například zaměstnanci v chráněných sektorech jsou zainteresováni na zachování protekcionistických opatření stejně jako firmy, pro které pracují. Potencionálně ale starý třídní protiklad existuje nadále, protože podnikatelé v obou sektorech se přirozeně snaží snižovat mzdové náklady a kontrolovat zaměstnance. Platí však: Ani vítězové, ani poražení netvoří v rámci národního prostoru homogenní skupinu. A nadto, skladba vítězů a poražených se proměňuje od jednoho národního kontextu k druhému. Již z toho vyplývá, jak je těžké politicky organizovat a sociálněvědně analyzovat tyto nové politické potencionály za hranicemi národních států.

Ve svých knihách analyzujete ještě další proces, který probíhá nezávisle na třídní dynamice: individualizaci. Nezaniká s ní politická organizace společné vůle? Neodporuje to Vašemu předpokladu, že žijeme ve vysoce politické době?

Nemyslím, že by individualizace musela automaticky vést k politické apatii. Spíše mezi těmito „děťmi svobody“ vzniká jejich vlastní pojetí „společenství“, které nevylučuje, ale zahrnuje sebeuskutečnění. Naše organizování společné politické vůle – strany, odbory – předpokládají určité pochopení kolektivismu, které podřizuje individuální sebeuskutečnění takzvaným „kolektivním zájmům“. Politika, pochopená jako parlamentní a vládní politika, předpokládá agregované zájmy, a ty zase relativně přehlednou a stabilní sociální strukturu (která doposud odpovídá národnímu státu), stejně jako odpovídající strany a spolky. Pojem zájmu, jak ho definuje politologie, se zakládá na předpokladu kolektivního společenství, a právě ten začíná být v důsledku individualizace a globalizace sporný. Pak se ale objevuje otázka: Ruší dynamika druhé moderny sociálně strukturální předpoklady kolektivně závazných rozhodnutí státní politiky? Anebo vzniká nová forma politiky, která se zakládá na uznání jinakosti jiných na podkladě lidských práv? Individualizované konstelace společnosti a rodiny již nelze definovat a integrovat pomocí předem daných norem, hierarchií a organizačních forem. Musíme je definovat prostřednictvím „riskantních svobod“, tedy tak, že je nebudeme integrovat. Návazně se pak musíme ptát po právních, politických a ekonomických „konstitutivních normách“ riskantních svobod. Nesvazuje nás ale již žádný předem daný vzor, žádná esencionalistická definice člověka, muže, ženy, Žida, černocha, muslima, Korejce nebo Američana. Kultura se tím stává experimentem, jehož cílem je zjistit, jak spolu můžeme žít jako sobě rovní a přitom rozdílní lidé.

Nahlíženo zcela imanentně, nejsou individualizované a globalizované životní a zkušenostní souvislosti vůbec ohrožovány těmi strašidly, která se ve veřejných diskusích malují na zeď: úpadkem hodnot a sobectvím. Mnohem víc je ohrožuje to, že se jim za prvé nedaří přenášet tvůrčí impulsy plurálních přirozených, každodenních světů do veřejně politických témat a priorit

a že za druhé snaha najít základy individualizovaných životních souvislostí se rozbíhá a ztrácí v nekonečném regresu privátnosti, psychologizování a esoterismů. Proto je důležité, abychom rozlišovali mezi individualizací a atomizací. V jejím případě chybí institucionální předpoklady k tomu, aby bylo možné zakládat a udržovat sociální životní souvislosti přesahující pouhé tradice. Položíme-li tutéž otázku jinak, bude znít: Proč si stále i v procesu individualizace a globalizace uvědomujeme, že základy vlastního života můžeme získat a bránit jedině ve veřejné a politické směně s jinými lidmi? Jak je možné, že muži a ženy, černoši a běloši, křesťané a muslimové, buddhisté a Židé přesto sdílejí definici *conditio humana*, která není ani individualistická, ani esencionalistická? Na to, myslím, nemá dosud nikdo odpověď.

Ve světě, kde vládne nezřetelnost a ambivalence, se dá jen velice nesnadno určit, co je nezřetelné a ambivalentní, protože právě to zdánlivě nejvíc ambivalentní může být ve skutečnosti vrcholnou formou určitosti a naopak. Podle jakých kritérií určujete, kdy a jak jde o ambivalenci a polyvalenci, co Vám slouží za měřítko srovnání – existuje něco jednoznačného, neměnného, esencionalního, co by takové srovnání dovolovalo, anebo je to víceméně intuice odpovídající duchu doby?

Ne, nejedná se o intuici. V našem výzkumném ústavu pracujeme na typologii „nejen – nýbrž i“, která se musí ověřit a osvědčit na nejrůznějších tématech. Ve Vaší otázce, jak jí rozumím, zaměňujete ostatně druhou, reflexivní modernu s postmodernou. Druhá moderna nehovoří na rozdíl od postmoderny o jakékoli ambivalenci. Taková domněnka by kolidovala s nutností rozhodovat se a přisuzovat či přejímat odpovědnost, což je pro druhou modernu ústřední. Zatímco postmoderna tvrdí, že existuje nová otevřenost a pluralita hranic, trvá reflexivní moderna na tom, že individuální a institucionalizované rozhodování předpokládá novou praxi vymezování a ohraničování. V reflexivní moderně není tudíž k dispozici pouze omezený prostor voleb, ale tyto hranice se musí samy teprve spoluvytvářet. Čím víc různých a divergentních zdrojů pro vymezování a ohraničování budeme uznávat a akceptovat, čím zřetelnější bude fiktivní cha-

rakter hranic, tím více bude zřejmé, že jsou pouze jakoby hranicemi, a tuto fiktivnost bude možné podle okolností výslovně uznat. Lakmusovým papírkem reflexivní modernizace je v protikladu k postmoderně to, nakolik si uvědomuje a uznává artificální charakter stanovování hranic. To znamená, nakolik se institucionalizují systematické postupy pro zacházení s fiktivními jakobyhranicemi.

Předpokládá to však, že se se ztrátou předem daných mezí a z nich odvozovaného „legitimního“ vymezování dostávají instituce do turbulencí. Jejich rozkolísání lze zvládnout nejméně dvěma způsoby: buď budeme zkoušet obnovit vládu starých mezí, ať již decizionisticky nebo fundamentalisticky, anebo začne proces, v němž se budou instituce učit, jak rozvíjet a do praxe přenášet reflexivní postupy při zacházení s nejistotou, s riziky.

Jedním z důvodů obtíží při zachovávání daných mezí jsou operační důsledky pluralizace a diverzifikace vědění a odpovídajících racionalizačních nároků. Hranice vědění – hranice mezi experty a laiky, věděním a nevěděním, vědou a nevědou, vědou a politikou etc. – se samy pluralizují. Závěry debat o charakteru vědění ztrácejí svou samozřejmost. Zejména v etablovaných vědách nelze již dlouho vyřknout „konečný“ soud. Nyní musí jednak sami vědci dát najevo tuto nejistotu v základech vědy, a jednak mohou vědci, kteří překračují hranice vědy směrem k veřejnosti a k politice, tyto závěry debat nerespektovat a popírat. Mimo to se nového významu a uznání dostává jiným zdrojům, které dříve platily za „nelegitimní“.

To by se opět mohlo chápat jako postmoderní situace. V protikladu k ní se reflexivně moderní situace vyznačují tím, že k závěrům diskusí se dochází explicitně, bez ohánění se autoritou vědeckého vědění. Motto zní: „I když nevíme, co vědět musíme, musíme se rozhodovat, anebo alespoň rozhodovat o tom, že se nerozhodneme a kdy se rozhodneme.“ Příkladem je pravidlo opatrnosti, které říká, že za podmínek nejistoty a pochybnosti se musíme rozhodnout pro pochybnost. Taková pravidla nelze již zdůvodnit čistě vědecky, otevírá se jimi však proces stanovování hranic pravidel a postupů, které v sobě zahrnují mnohostranná měřítká a instance racionality. Jinými slovy:

Uznává se mnohost vědeckých hledisek, stejně jako kontroverze mezi vědci samotnými, vědci a veřejností, vědci a demokracií. Přednostní úloha pak již nespočívá v tom, aby takové kontroverze umlčovala, ale aby veřejně propůjčovala hlas mnohosti a tak umožňovala demokracii.

Svou teorií druhé moderny (reflexivní modernizace) jste se sám dostal do role osvícence, a ti to mají vždycky těžké, protože, byť nechtěně, musí stát za tím, že vědí lépe než ostatní. Mohl byste prosím krátce popsat, jak se Vaše teorie dosud prosadila – jak byla přijata v Německu a v zahraničí? A co je snad ještě důležitější – můžete již pozorovat nějaké její projevy ve společenské praxi?

Tento problém si velmi dobře uvědomuji. Ve své nové knize jsem navrhl metodologickou formu, jak s ním zacházet – nazývám ji „sebekritická teorie“. Vystupuji za nový kosmopolitismus, ale dělám to tím, že pronáším „malou pohřební řeč u kolébky kosmopolitismu“. Má teze zní: velké ideje evropské moderny – nacionalismus, komunismus, socialismus, ale rovněž neoliberalismus – se vypotřebovaly. Příští velkou ideou by mohl být sebekritický kosmopolitismus, pokud by se podařilo otevřít tuto prastarou tradici moderny výzvám 21. století.

Za tímto účelem bude však nezbytné, aby se sen o kosmopolitní obnově politiky a státnosti opřel o noční můru, která jistě dřímá i v něm. Po 20. století, v němž se, jak napsal Adorno, stala báseň zločinem, protože mlčela o tak nezměrných zvěrstvech, po takovém století se musí zlá, vzteklá a od základu chybná věta *Kdo říká lidstvo, chce podvádět* proměnit ve vůdčí metodickou otázku po nezamýšlených vedlejších důsledcích kosmopolitního režimu před jeho uskutečněním.

Ve druhé moderně, ve věku vedlejších důsledků už neexistuje velkolepé zdůvodnění toho či onoho, zůstává už jen obtížná cesta co možná největší kritiky vlastních tvrzení. Tak musí fungovat nová sebekritická teorie. Pro kosmopolitní věk promýšlím poněkud pozměněnou větu Jeana-Paula Sartra: *Peklo jsme my*. Pouštím se tedy do pozorování světa, která jsou pro většinu lidí zcela utopická, rozuměj slepá vůči realitě, kosmopolitická,

abych vdechoval jejich air permistie a mohl, jak jsem říkal, přenést malou pohřební řeč u kolébky kosmopolitního věku.

Pokud jde o působení mé teorie a výzkumů druhé, reflexivní moderny, nedokážu je posoudit. Mohu jen říci, že se o ní diskutuje, a to celosvětově. Mé knihy byly přeloženy do pětadvaceti jazyků.

Jeden řecký filosof řekl na téma smrti: Smrt se mě netýká, protože nyní jsem tu já a nikoli smrt, a až přijde smrt, už tu zase nebudu já. Často se mi zdá, jakoby se tahle úvaha stala mottem vědomí dnešních lidí: nyní jsme tu my a žádná katastrofa – co nastane s ní, to už nás vůbec nemusí zajímat. Co může teorie reflexivní modernizace postavit proti tomuto celkově civilizačnímu „carpe diem“? Není Vaše teorie ohrožena právě tím, že se nakonec promění v nové moralizátorství; že i Vy budete muset reagovat na nevyhnutelné morální konsekvence; že z toho všeho vznikne další krásné, ale vlastně zbytečné mravní napomenutí (viz Hans Jonas)?

Ne, s tím nemohu souhlasit. Myslím, že podceňujete nové vědomí katastrofy a civilizačního sebeohrožení – právě i v jeho politických důsledcích. Můj argument je ovšem empirický, dobově diagnostický a sociologický. Spolu se světovou rizikovou společností a v ní vzniká autonomní zdroj světově politické legitimizace panství, tím že se jeho aktéři – nejen státy a politické strany, ale také zájmová a občanská hnutí, v neposlední řadě i koncerny – mohou odvolávat na to, že jsou s to odvrátit sebeohrožení lidstva nebo aspoň proti němu působit. Legitimizační síla tady má zcela jiné dimenze, ať již jde o její původ nebo o její dosah. Odvolává se totiž na to, že vystupuje proti nebezpečí, které ohrožuje nikoli jednotlivé osoby, skupiny nebo národy, ale všechny, celé lidstvo.

Primát nekonečného sebezachování je nejpřednějším statkem lidstva. Mezi všemi zly zaujímá první místo smrt. Ta je sice na úrovni jednotlivého člověka neodvratná. Ne tak ale na úrovni lidstva. Smrt lidstva sebezničením všech jakožto možnost lidského jednání, to je novinka, kterou dala světu civilizace. Strach před ní může zakládat globální konsens, který vytvoří globální

moc. Skutečnost, že moc tohoto konsensu za vytvoření globální legitimní nadvlády usilující o odvrácení nebezpečí, jimž je lidstvo vystaveno, má vysoce ambivalentní důsledky, spočívá už v povaze politiky.

Možná sebevražda lidstva tedy nikdy nebude jako individuální zvolená smrt dobrovolnou smrtí (ze zoufalství, kvůli bolesti, osamění). Je to vždy nedobrovolná „vražda“ všech – kolektivní vražda jako nechtěný vedlejší důsledek vědeckého, technického, vojenského, politického jednání; „vražda“, která se odvíjí z našeho konání a ze systému osamostatnělého konání. Není to událost současná, ale budoucí, není faktická, ale možná. Fakt, že vnímáme hrozící sebevraždu lidského rodu, je rozhodující pro naše posuzování globalizované odpovědnosti a konsensu ohledně pramenů moci. Tyto zdroje legitimizace globálního panství jsou za prvé nedemokratické, protože se již na základě své globálnosti vymykají jakýmkoli demokratickým postupům. Jsou však odkázány na globální uznání, čili na to, že je budou inscenovat masová média. A za druhé jsou potencionálně také antidemokratické, protože s tím, jak se stupňuje vědomí ohrožení lidstva, také postupně vzrůstá ochota zbavit se pout demokracie.

Politická teorie suverenity, kterou navrhl Thomas Hobbes, spočívá na větě homo homini lupus, člověk člověku vlkem. Politická teorie rizikové společnosti vychází z poněkud obměněné zásady: lidstvo je lidstvu vlkem. „Charakter dravce“, o kterém hovoří Hobbes, není atributem pouze jednotlivců, ale lidstva jako celku. Lidstvo je subjektem a objektem svého sebeohrožení. Legitimitu nezakládá víra v „národní pospolitost“ (M. Weber), ale víra v odvratitelnost ohrožení lidstva pomocí zástupného politického jednání ve prospěch ohroženého lidstva. Základní vztahy soužití, včetně pořádků v národních státech, se tak dostávají pod nadvládu proměnlivosti, alternativnosti, kontingence.

Jak vidíte v kontextu Vaší modernizační teorie Evropskou unii? Bylo by třeba možné dojít sluchu tam a získat politická a hospodářská grémia sjednocené Evropy pro nutnost absolutního přehodnocení ve smyslu reflexivní modernizace? Jak si vůbec člověk může vynutit pozornost v dnešních politických kruzích,

které přežívají od jedněch voleb k druhým, aniž by měly potřebu dlouhodobé perspektivy?

Ano, domnívám se, že to možné je, ale dosud se tak skutečně nestalo. Evropská unie je především vynikající příklad aplikace teorie reflexivní modernizace. Ani v těch nejdůležitějších snech se nikomu nesnilo, jak by mohla vzniknout a jak také opravdu vzniká Evropa únosných životních poměrů: totiž silou vedlejších důsledků. Řečeno jazykem sociálněvědných teorií, je to reflexivní modernizace evropských národních společenství, která plodí ještě neznámou, nepojmenovanou společenskou skutečnost „Evropy“. „Evropskost“ společenských skutečností, které vznikají za fasádou nadále existujících národních států, je tím, co nikdo neviděl a nechtěl, a to právě proměnilo Evropu složenou z národních států, Evropu otčin a lidu, která ještě pořád a možná víc než kdy jindy straší v lidských hlavách, v onu pestrá směs, v onen experimentální prostor sociálních a politických forem a identit, který obecně označujeme etiketou „evropský“.

V podstatě už tedy neexistují země a autority, které stále ještě vystavují pasy a jejich představitelé se podepisují pod smlouvy: Francie, Itálie, Holandsko, Německo atd., alespoň ne ve smyslu ohraničených, autonomních společenských jednotek, které odpovídají slabikáři státních forem, z nichž vzešla a závaznost získala nacionálně-státní epocha moderny. V evropské dynamice, v evropském projektu se ruší základní rozlišení mezi nacionálním a internacionálním stejně jako představa suverenity, aniž by však vznikal útvar, který by si zasluhoval označení „Spojené státy evropské“. Znakem těchto dějin evropských vedlejších důsledků je tato fundamentální ambivalence: Na jedné straně to odráží lest rozumu, která Evropě umožňovala, aby vystoupila z dlouhého stínu svých válečných dějin a aby relativizovala svůj nacionální egocentrismus. Na druhé straně je Evropa vedlejších důsledků tím, co nikdo nezamýšlel a neautorizoval, co však současně převrací životní poměry lidí, a proto vyvolává nově se formující nacionalistický a etnický odpor proti Evropě. Záhadné slovo „Evropa“ skrývá neznámou, postnacionální společnost, v které žijeme, pro niž jako takovou však neexistuje žádná nebo

pouze rudimentární politická agenda, která by mohla kontroverzně vyměřovat její principy a budoucnost a demokraticky ji legitimizovat.

Zůstaňme ještě u Evropské unie: Evropská integrace se váže také na určité předpoklady v oblasti vzdělání a školství, zejména vysokého školství. Kloním se k názoru či spíše naději, že při reflexivně společenské změně myšlení bude hrát rozhodující roli právě vzdělávání. Studenti se ale stále dál prefabrikují podle starého vzoru: Nadvládu ve vzdělání si nadále zachovává, jak ji nazýváte, „bud“ – anebo věda“, a tak vyrůstá další generace s představou, že tady něčemu pomůže ještě víc techniky, víc růstu, víc technologií, tedy stále víc kumulativního vědění. Myslíte, že sjednocená Evropa má určitou základní představu o „prototypu“ evropské vzdělanosti, který by odpovídal probíhajícími zvrátům a proměnám, rostoucímu ohrožení a vynuceným změnám ve všech oblastech společnosti? Není právě tohle parketa pro další rozvoj teorie reflexivní modernizace?

Reflexivní modernizace Evropy znamená: Prvky spojené s modernizačním projektem „evropské integrace“ – vytvoření jednoho evropského trhu, měnové unie a zavedení jedné měny – ruší přesně ty teritoriální formy sociálního smyslu, které vznikaly v národním státě – národ, třída, subsidiarita – a na nichž se původně zakládal projekt evropské modernizace. Není žádné tajemství, jak to probíhá. V Evropské unii se ze tří set zákonů iniciativ, které na základě Maastrichtských smluv (1992) sloužily a slouží jako „kritéria konvergence“ s měnovou unií, stal prostředek, jak zbavit kapitalistickou dynamiku a její rostoucí rychlost i svobodu všech omezení a pout. Jsou to nepředvídatelné a nekontrolovatelné důsledky této radikalizované modernizační dynamiky, která už nezná žádné hranice, s nimiž končí přes dvě století trvající éra teritoriálně vázaného, nacionálního vyprávění politiky s celou jí vlastní axiomatikou sociálně-morálních forem společnosti. Váš návrh je správný: Samozřejmě, že se to musí odrazit v procesech evropského vzdělávání – už jenom ve smyslu zájmu Evropy o sebe samu. Zaměstnává mě ale ještě další myšlenkový experiment: Předpokládejme, že se

identita evropského občana bude konkretizovat ve dvojnásobném občanství pro všechny obyvatele – to znamená, že každý a každá bude moci volit, zda jako třeba Polák bude současně ještě Němcem nebo Francouzem nebo Čechem atd., což samozřejmě zahrnuje i politické volby, zdanění apod. Taková situace by zásadně změnila mnoho věcí: politické strany, politickou veřejnost, veřejné rozpočty, konflikty atd. Všechno by se prostřednictvím této nové transnacionality zabarvilo evropsky – zdánlivě malá změna s revolučními důsledky.

**Závěrem jedna možná trochu provokativní otázka: Sám píšete, že pojem moderny je nezřetelný, mlhavý, neprůhledný a těžko pochopitelný. Už otázka, kdy se evropská kultura stala „moderní“ kulturou, působí hodně obtíží; nedávno zveřejnili historikové Paolo Prodi a Wolfgang Reinhard v knize Trident-
ský koncil a moderna (Berlín 2001) názor, že by počátek evropské moderny mohl být nahlížen v souvislosti s touto superreakční kapitolou církevních dějin. Člověk se tak rychle dostává do rozpaků: když měly už i protireformace, konfesionalismus nejbrutálnějšího druhu a staromilecký konzervativismus zahájit procesy modernizace, pak nezbyvá než položit otázku – existuje vůbec proces modernizace? Co ho vyznačuje, abychom mohli s nutnou jistotou říci, to a to je moderní, protože to prošlo procesem modernizace? Anebo pro nás modernizace znamená, že mechanický kartáček na zuby byl vystřídán elektrickým? Modernizace by pak znamenala jen stupňování našich technických schopností, protože i historicky jedinečný důsledek této modernizace, tj. fakt, že jsme technicky s to zlikvidovat život na této planetě, je důsledek technického pokroku, nikoli modernizace. Je snad modernizace technicky podmíněná a k technice se vztahující imaginace?**

Abychom mohli určit druhou, reflexivní modernu, potřebujeme skutečně historickou srovnávací perspektivu. Při takovém srovnání by se mohlo ukázat, že druhá moderna navazuje na premodernu, například v tom, že multietnicita byla ve světových dějinách pravidlem, nikoli výjimkou. Předpokládaná nutnost homogenních kultur je produkt epochy národních států,

nacionální perspektivy. Jedním z prvních globálních hráčů byla katolická církev. Přesto se ale nedá modernita redukovat redukovat na technickou (nebo hospodářskou) imaginaci, a naopak, můžeme ji velmi dobře vymezit proti konzervativním vlastnickým nárokům. Bude nutné formulovat základní principy ve smyslu minimálních požadavků na „projekt moderny“, které budou znázorňovat jeho „hnací síly“ a tím udržovat v chodu jeho rozvojovou dynamiku. Mezi takové principy patří například princip racionální zdůvodnitelnosti výroků, struktur a rozhodnutí; princip demokracie; princip základních práv; a s tím těsně spojený princip individualismu; ale rovněž princip individuální reprodukce prostřednictvím práce; princip egalitarismu; princip státnosti atd. Do detailu je zapotřebí rovněž vysvětlit a precizovat, co tyto principy znamenají. Základní principy moderny neztrácejí normativní platnost, naopak, během reflexivní modernizace se jejich nárok na platnost vyhrocuje. Je to v neposlední řadě právě tato dynamika vyhrocování, která zapříčiňuje kategoriální proměnu momentálních institucionálních odpovědí.

Vzrušující perspektivou této teorie je ale také to, že můžeme myslet a pozorovat rozvojovou dynamiku, která zpochybňuje obojí, jak základní instituce, tak základní principy moderny. V tomto smyslu může globalizace zpochybňovat nejen instituce platné v demokratických systémech národních států, ale mnohem víc dokonce samotný princip demokracie – alespoň v doposud uvažovaných formách. Nikdo neříká, že druhá moderna musí být. Může vzniknout také ne-moderna nebo antimoderna, což je něco jiného a víc než postmoderna; mohou se objevit v určitých světových zónách a regionech. Neexistuje ani prestabilní harmonie, ani není vyloučen pokrok v zacházení s ambivalencemi nebo ve smyslu uznání jinakosti jiného, kosmopolitního common sense atd. Je nezbytné, abychom tuto radikální otevřenost pochopili.

*Rozhovor, který se uskutečnil v červenci 2002,
vedl Břetislav Horyna*