

PAVEL PÁČL

KONEC ZÁPADNÍHO INDIVIDUALISMU?

Jednou z nejčastěji používaných zbraní antikomunistické propagandy je líčení západních společností jako společností „svobodných“, ve smyslu minimálních omezení, kterými je tu jedinec brzděn nebo usměřován ve svém individuálním vývoji. Jakkoli jsou podobná tvrzení nenová, patří podle mého názoru stále ještě relativně mezi nejúčinnější. Jistou živnou půdu mohou nalézt kromě jiného právě u některých vysokoškolských studentů, a to hned ze tří víceméně přirozených příčin. Zaprvé — z fyziologickopsychického hlediska — studenti stále ještě procházejí postpubertálním obdobím zvýšené citlivosti či přecitlivělosti k vlastní osobě. Zadržé — z hlediska sociálního — stávají se příslušníky sociální vrstvy inteligence nebo na tomto místě snad lépe řečeno příslušníky sociální kategorie vysokoškolsky vzdělaných lidí, která není koneckonců ve srovnání s celou společností nijak početná;¹ tato skutečnost spolu s malou životní zkušeností studentů může vést k pocitu jisté nadřazenosti vůči ostatním. A konečně zatřetí — z pedagogického či světonázorového hlediska — je vysokoškolské studium upevněním, rozšířením a zdůkladněním celého dosavadního komplexu vědomostí, které se ovšem neobejde bez nahražování některých původně jednodušších představ představami složitějšími a komplexnějšími. Tento proces může mít i podobu zpochybňování či boření dosavadních dílčích vědomostí studenta o světě a činí ho tak vnímavějším k názorům, teoriím i propagandě různého zaměření.

Ze všech těchto důvodů se domnívám, že je třeba se neustále vracet k otázkám svobody jedince v různých společenských zřízeních. Jednou z plodných cest v tomto směru může být i využití výsledků vlastní reflexe současných západních sociologů na toto téma.

I

S filozofickou či sociologickou obhajobou tvrzení o absolutní svobodě jedince v současné západní společnosti se dnes už sotva setkáme. Hluboké sociální rozdělení společnosti je zde očividným a nepopíratelným faktem;

¹ Podle posledního sčítání lidu bylo v České socialistické republice v r. 1970 z úhrnu

průpovídky o šancích každého jednotlivce vyšplhat se v relativně krátké době — tedy alespoň v rozmezí trvání jednoho lidského života — z nejnižších na nejvyšší příčky sociální hierarchie jsou i zde už pokládány za pohádky typu „z kamelota milionářem“. Panuje tu koneckonců také shoda v tom, že příčinou tohoto současného sociálního rozdělení je nestejná pozice jednotlivců ve výrobním procesu a především hluboce rozdílné rozdělování důchodu, které z toho vyplývá; dalo by se snad říci, že jsou tu tedy obecně víceméně uznávány principy určitého třídního rozdělení společnosti, i když jsou pochopitelně zkreslovány a traktovány zdaleka nikoli komplexně.

Jestliže ovšem to, co lidi v západních společnostech rozděluje (a co je tedy de facto činí nesvobodnými), je stručně řečeno práce, tím větší pozornost se zde věnuje manévrování v tak řečeno zbytku lidského života. Z tohoto hlediska získává proto podstatně na důležitosti *oblast volného času*, neboť právě ona to tedy je, v níž by se měla projevit celá svoboda západního člověka. Především pak jde o to zde dokázat, že se volný čas stává životním centrem současného jedince. že pokročilé západní společnosti se proměňují ve „společnosti volného času“, že rozsah volného času je v současné době tak velký, že tvoří vůbec dominantu lidské časové dimenze; že způsoby, jimiž lidé naplňují svůj volný čas, jsou do značné míry neodvislé od jejich jiných sociálních rolí (tedy především opět od práce) a že tedy hodnoty a postoje volného času mají obecný vliv na všechny další sféry jedinceva života.

V tomto směru je skutečně západní sociologie volného času značně plodná. Francouz J. Dumazedier, který názvem svého stěžejního díla zavedl pojem „civilizace volného času“, například tvrdí, že volný čas není vedlejším, nýbrž ústředním produktem moderní společnosti: „Volný čas už není nějakou malou položkou, doplňkem velkých aspektů moderní civilizace, kterému by se mohla věnovat pozornost jen v případě přebytku času či peněz. Naopak, stal se ústředním prvkem v životním stylu miliónů lidí... Prosadil se jako něco víc nežli atraktivní možnost; ustavil se jako samostatná hodnota.“²

Současně s Dumazedierem se objevila na Západě řada dalších prací, které se snaží teorii o centrálním postavení volného času v životě člověka více či méně podpořit, někdy i pomocí pravdivých, ale nekomplexně vykládaných postřehů. Tak Carter a Downes ve svých studiích o mládeži dokazují, že právě volný čas jí přináší ty nejvíce uspokojující (a proto také nejdůležitější) zážitky, což jí pak vede k posuzování ostatních životních sfér (včetně případné delikvence) výlučně z tohoto hlediska.³ Wolfesteinová sleduje důsledky vlivu hodnot volného času na oblast současné západní morálky,⁴ Foote tvrdí, že hodnoty volného času změnilo dokonce i sexuální

obyvatelstva staršího než 15 let 3,5 % absolventů vysokých škol. Viz čas. Synopsis, ÚTEIN, Praha, roč. 2, č. 5/1971.

² J. Dumazedier: *Toward a Society of Leisure*, The Free Press, New York 1967, str. 3—4 a str. 8.

³ M. P. Carter: *Home, School and Work*, Pergamon 1962; D. M. Downes: *The Deligent Solution*, Routledge, London 1966.

⁴ M. Wolfestein: *The Emergence of a Fun — Morality*, in: *Journal of Social Issues*, Vol. 7.

život.⁵ Riesman pak vyhláší nutnost přeorientace běžných amerických institucí na hodnoty volného času; tato přeorientace je podle něho nutná, mají-li instituce dále efektivně fungovat.⁶ A tak dále.

Když má tímto způsobem připravenou půdu, může posléze anglický sociolog K. Roberts tvrdit toto: „Pokud jde o distribuci volného času, může být Británie nazvána demokratickou společností. Zatímco distribuce příjmu a bohatství je nesporně nerovná, o volném čase to neplatí. ... Volný čas je v Británii demokraticky distribuován nejen co do svého rozsahu, nýbrž i co do shodného rytmu. ... Británie demonstruje také jisté egalitářství v aktivitách, kterými je volný čas naplněn. Přes rozdíly v příjmech a finančních zdrojích jsou způsoby, jakými obyvatelé naplňují svůj volný čas, do značné míry shodné.“⁷ Jinými slovy tedy: Nerovná distribuce bohatství, plynoucí z práce, dává sice jednotlivcům různé šance, ale to nikterak nevádí, protože práce je oblast pro lidský život stále méně důležitá. Rozhodující je zde — v tomto pojetí — oblast volného času; ta je pro jedince v západní společnosti centrální a v ní jsou koneckonců všechny šance stejné. Prostor pro individuální svobodu je tedy zachráněn!

II

Je třeba ovšem popravdě říci, že Robertsovo pojetí volného času, které jsem tu uvedl, je přes nedávnost svého původu v dnešním kontextu západní sociologie přece jen už ojedinelé a dá se říci i konzervativní. Věnuji se mu obsírněji jen proto, že ilustruje určitou *první fázi ústupu* západní sociologie od apologetiky sociálně neohraničené svobody jednotlivce, charakteristickou takřčeno „vyklizením“ oblasti práce. (Toto „vyklizení“ je v tomto pojetí ostatně pouze „dočasné“; podle podobných teorií totiž volný čas v budoucnu svým rozsahem i významem práci zcela vytlačí a uskuteční tak „sjednocení“ společnosti „nerevoluční cestou.“)

Robertsovo pojetí volného času se ovšem ukázalo neudržitelné prakticky ještě dříve, než vůbec bylo vysloveno. Pomíneme-li marxistickou interpretaci celého problému, stojí tu proti němu hned dvě skupiny západních badatelů. První z nich napadá samu jeho podstatu, nesouhlasí z různých příčin s takovým odtrháváním volného času z ostatního komplexu lidského života a poukazuje přinejmenším na to, že práce má na volný čas nepopíratelný vliv. Můžeme tu hovořit o „segmentačním“ a „holistickém“ pojetí celé otázky. Některé z významnějších západních nemarxistických holistů Roberts ve svém díle přímo napadá a vytýká jim — ač sám je eklektikem par excellence — nedostatečnou empirickou průkaznost. Především na jejich adresu tvrdí: „Rozdíly mezi využitím volného času u středních tříd a dělníků nejsou zřejmě ve skutečnosti ničím víc než statistickými variacemi, které se nám objeví, užijeme-li příliš širokého rozdělení profesí do dvou velkých skupin.“⁸ Tvrdí dále, že takoví badatelé opírají své vý-

⁵ N. Foote: *Sex as Play*, in: *Social Problems*, Vol. 1.

⁶ D. Riesman: *Leisure and Work in Post-Industrial Society*, in: *Mass Leisure*, Glencoe Free Press, 1958.

⁷ K. Roberts: *Leisure*. Longmann Group Lmt., London 1970, str. 10 a násl.

⁸ Tamtéž, str. 29–30. Roberts tu zejména napadá studii G. Friedmanna *Anatomy*

vody o zastaralé údaje a nejsou metodologicky schopni zachytit nové změny ve společnosti.

Ovšem druhá skupina nepřímých odpůrců samospasitelných teorií volného času se už v západní současnosti tak lehce odbýt nedá, poněvadž jejich hlavním argumentem je každodenní bezprostřední zkušenost. Je to celá významná řada západních sociologů, filozofů a dalších společenských vědců, které můžeme souhrnně nazvat „buržoazními kritiky masové kultury“. Vycházejí především z nepopíratelné komercializace celé oblasti volného času v západních společnostech, ze vzniku a fungování takzvaného „průmyslu volného času“, a poukazují také na s tím související obrovskou standardizující moc sdělovacích prostředků. Bijí na poplach právě ve jménu individuální svobody jednotlivce; připouštějí, že za kapitalismu je jedinec v oblasti práce manipulován (s čímž se v jejich pojetí nedá nic dělat), avšak právě proto se ho snaží „ochránit“ od manipulace v oblasti volného času. Jejich společným jmenovatelem je tedy sice konstatování toho, že i prostor volného času je z hlediska svobody jednotlivce ohrožen, avšak také víceméně úporné hledání řešení tohoto stavu. Standardizující důsledky masové kultury jsou v tomto pojetí sociální nemocí, kterou je nutno léčit; v tomto směru představují tedy buržoazní kritikové masové kultury *druhou fázi ústupu* západních společenských věd od apologetiky sociálně neohraňované svobody jednotlivce.

(Charakteristické pro Robertsovu „první fázi ústupu“ je, že neblahé důsledky masové kultury na západní skutečnost nechce ani přiznat. Tvrdí, že výtky a diskuse v tomto směru pocházejí jen ze snah o přerozdělení zisku v této oblasti, že mají tedy jen „reklamní“ charakter a jsou tak projevem „normálního“ kapitalistického konkurenčního boje.⁹)

Mnohá jména z řady těchto buržoazních kritiků masové kultury jsou u nás dostatečně známa; jestliže některá z nich uvádím, je to spíše jen pro ilustraci značně rozdílných přístupů i anticipovaných řešení celého problému. Už pro samého Dumazediera není jeho civilizace volného času tak jednoznačně optimistickou záležitostí jako pro mnohé z jeho následovníků. Hrozí se některých záporných stránek masové kultury: „Aby se zvýšila jistota prodeje zboží, nemusí být obsah masových médií přesvědčivý, nýbrž překvapující, nemusí informovat, nýbrž zaplavovat. Je to snaha zredukovat člověka na pud a peněženku. V tomto směru je to jednoduchý systém: stačí vzrušit pud, aby se vyprázdnila peněženka... Komerční využití zábavy a masových médií pohlíží většinou na člověka jen jako na spotřebitele. Nabízí mu zábavu v ohraničeném, deformovaném a falešném světě; může nejen zabrzdit jeho rozvoj, nýbrž způsobit jeho stagnaci a regresi.“¹⁰ Dumazedier však neskrývá své potěšení nad tím, že situace je v jeho Francii daleko příznivější než v Americe; východisko pak jednoznačně vidí v osvícené kulturně sociální politice státních, průmyslových i veřejných institucí.

Někteří z kritiků masové kultury jdou hlouběji, pod pouhý popisný po-

of Work a dílo W. H. Whytea *The Organization Man* (česky: *Organizační člověk*, Svoboda, Praha 1968).

⁹ K. Roberts: cit. dílo, str. 77.

¹⁰ J. Dumazedier: cit. dílo, str. 67 a 69.

zitivismus; platí zde ovšem, že čím hlubší pohled, tím také pohled bezúspěšnější a bezvýchodnější. Typickým pro to je např. výrok W. Dirkse: „Osud člověka, jeho skutečná velikost, jeho tragické možnosti, jeho volnost jsou prohrány... Diktatura zdánlivě volného, ve skutečnosti odměřeného konzumu je horší než diktatura pracovní povinnosti, považovaná v tomto stádiu již za překonanou.“¹¹

Hodně se spoléhá na vzdělání a výchovu člověka jako na jeho určité vyzbrojování proti vnějším tlakům; nicméně narůstá také skepse, zda společnost, která celou svou podstatou plodí tyto tlaky, je schopna sama institucionálně zároveň „očkovat“ lidi protivakcínou. E. Fromm proto už apeluje spíše na jedince, aby se chopil sám své vlastní sebeobrany. Ve své „Zdravé společnosti“ volá po tom, aby člověk změnil svou dosavadní „receptní a tržní orientaci“ na orientaci „produktivní“; zatímco první orientace odsuzuje člověka do role manipulovaného spotřebitele, produktivní orientace vytvoří situaci, v níž lidé budou participovat na tom, co dělají, ať už je to v práci, či ve volném čase.¹² Fromm znovu a znovu zdůrazňuje nutnost uvědomit si pravdu, protrhnout „závoj iluzí“, což činí člověka schopným svobodné volby.¹³

Nehledě na to, že tím je posunuto řešení sociálních záležitostí do čistě etickopsychických oblastí, je i tato cesta pochopitelně iluzorní; v takovém bludišti se lze snad už jen modlit o nějaký společenský zázrak, jak to činí v následujícím výroku T. W. Adorno: „Možná, že opravdová společnost bude mít nechuť k expanzi a ponechá volné, nevyužitě jisté možnosti, místo aby se vrhala v pošetilé touze do jejich dobývání... Nedělat nic, jako živočich ležet ve vodě a poklidně hledět do oblak, ‚být‘ a nic jiného, bez dalšího určování a uvědomování, to vše by mohlo nahradit proces, akci a čin.“¹⁴

III

Základní omezení všech pestrých přístupů buržoazních kritiků masové kultury k celému problému tkví samozřejmě v tom, že nedokáží či nechtějí domyslet či připustit, že jediným realistickým a efektivním řešením celé otázky je radikální přeměna společenských vztahů. Západní společenská teorie se tak ocitá ve dvojím ohni; na jedné straně nedokáže léčit zhoubné následky masové kultury, na druhé straně nesmí otřást nosnými pilíři společenského řádu. Zdálo by se, že z této slepé uličky není úniku; tím větší pozornost proto musí upoutat těch několik autorů, kteří tvrdí, že východisko našli. V čem spočívá tato *třetí fáze ústupu* od západní apologetiky svobody jednotlivce?

Je to řešení svým způsobem překvapivé. Tkví v odřeknutí se svobody jednotlivce jako takové, v odřeknutí se nároků jedince na jakýkoli individuální prostor. Přitom — a to považují za signifikantní — zde neběží o ně-

¹¹ Citováno podle B. Filipcové: *Člověk, práce, volný čas*, Svoboda, Praha 1966, str. 32.

¹² E. Fromm: *The Sane Society*, Routledge, London 1956.

¹³ E. Fromm: *The Heart of Man*, New York 1964. Citováno podle Sociologického časopisu 3/1966, str. 382.

¹⁴ Citováno podle G. Toti: *Právo na lenost*, Mladá fronta, Praha 1966, str. 186.

jaké katastrofické vize budoucí společnosti, která v důsledku neschopnosti řešit své vlastní rozpory hyne; neběží ani o pasivní rezignaci na snahy o pochopení či ovlivnění společenského dění. Dá se říci, že je tomu v jistém smyslu právě naopak. Konec svobody jednotlivce je tu prezentován jako výsledek hluboké analýzy společnosti, jako nově odkrytá sociální zákonitost, již jako takové nejenom že nemá smysl odporovat či se jí dokonce děsit, nýbrž přinejmenším se jí co nejlépe přizpůsobit. V tom spočívá snad nejnápadnější obrat v celém kontextu západního myšlení, který mohl působit na nepřipravené publikum až šokujícím nárazem. V tom spočívá také nejvýraznější rozdíl od těch koncepcí, které jsem zahrnul do druhé skupiny.

Obrat tohoto druhu signalizoval už D. Riesman svou knihou „Osamělý dav“¹⁵ která svého času u nás vyšla česky. Omezím se zde proto jen na několik z mého hlediska rozhodujících aspektů. Autor tu prohlašuje, že v nejnávštějnějších západních společnostech v poslední době vznikl nový typ člověka co do způsobu jeho chování a komplexů motivací. Zatímco předcházející typ byl „vnitřně řízený“, nový typ je řízen „vnějškově“; zatímco předcházející typ měl v sobě jakoby kompas, který mu v každé situaci ukazoval víceméně stálý směr jeho snah, nový typ je vybaven jakoby radarem, který podle signálů z okolí určuje chování člověka bezprostředně. Hlavním kritériem tohoto vnějškově řízeného člověka je soud okolí, skupiny vrstevníků, přátel, sousedů; právě toto uznání je jediným cílem, nic víc. „Víc než na tom, co člověk je a dělá,“ píše Riesman o tomto typu, „záleží na tom, co si o něm myslí druzí – a na tom, nakolik je schopen manipulovat ostatními a být sám manipulován. . . . Jde o schopnost ustavičně vyčerpávat vkus druhých. Skupina vrstevníků se stává měřítkem všech věcí.“¹⁶

Domnívám se, že v době svého českého vydání nebyl u nás Riesman zcela pochopen; jeho dílo bylo podvědomě zařazeno mezi práce buržoazních kritiků masové kultury už i díky nepřehlednosti a nekonceptnosti naší tehdejší ediční politiky. Avšak sám Riesman se v „Osamělém davu“ nestaví do role kritika, nepoukazuje na ztrátu hodnot či jistot; svého vnějškově řízeného člověka se snaží předložit čtenáři jako objektivní fakt, jako typ, k němuž směřují trendy vyspělé západní společnosti. K tomu dokonce ulamuje hroty případným protestům proti takovým trendům právě poukazem na to, že člověk sice manipulován je, ale současně s ním jsou manipulováni i všichni ostatní, a navíc, že člověk sice manipulován je, ale současně také všemi ostatními manipuluje. Osobní nesvoboda je tedy v Riesmanově pojetí všeobecná; nikdo není ve společnosti v tomto směru ani zvýhodněn, ani znevýhodněn. A je-li tomu tak, potom není proč individuální svobodu oplakávat. (V tvrzení o všeobecnosti a rovnoměrnosti míry osobní nesvobody v kapitalistické společnosti tkví ovšem podle mého názoru základní Riesmanův omyl.)

Ještě typičtější představitelem tohoto nového směru je však Američan M. McLuhan ve svém díle „Smysl sdělovacích prostředků“.¹⁷ Tato kniha,

¹⁵ D. Riesman: *Osamělý dav*, Mladá fronta, Praha 1968.

¹⁶ Tamtéž, str. 49 a 82.

¹⁷ M. McLuhan: *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw-Hill Book Company, New York 1964.

u nás známá mnohem méně, vzbudila ve Spojených státech skutečně velikou pozornost a vynesla autorovi reklamní titul „nejdiskutovanějšího muže desítiletí“. Ve stručnosti je McLuhanova koncepce takováto:

Dosavadní chápání a výzkum hromadných sdělovacích prostředků je postaven na chybných základech. „Náš konvenční vztah ke všem sdělovacím prostředkům, zejména ke způsobu, jímž jsou využívány, je pozici necitlivého technologického idiota.“ Chyba tkví v tom, že za obsah sdělovacích prostředků považujeme to, co je jimi přenášeno; ve skutečnosti však „... každý sdělovací prostředek je v operativním a praktickém smyslu sám o sobě sdělením. ... Elektrické světlo se běžně nepovažuje za komunikační prostředek právě proto, že nemá ‚obsah‘; tím je ovšem také necenitelným příkladem toho, jak se chybně rozumí sdělovacím prostředkům vůbec. ... Například železnice... zrychlila a rozšířila škálu dřívějších lidských možností, vytvořila zcela nové typy měst i druhy práce a volného času. To se stalo bez ohledu na to, zda železnice funguje v tropickém či polárním pásmu, bez ohledu na náklad, který převáží. ... Sdělením každého prostředku je totiž změna škály či rytmu vzorů, kterými zasahuje do lidských záležitostí.“¹⁸

Sdělovací prostředky je tedy nutno chápat podle McLuhana jako nové technické postupy, jako nové technologie, a v tomto smyslu tedy také jako extenzi jednotlivých orgánů či smyslů člověka. Tak řeč je extenzí myšlení, písmo extenzí řeči, čísla extenzí hmatu, kolo extenzí rukou či nohou, tisk extenzí lidských vizuálních schopností a tak dál. Vlastní obsah či smysl těchto starších sdělovacích prostředků byl v tom, že rozbily, fragmentovaly a specializovaly původní jednotnou kmenovou či tribální společnost, oddělily jednotlivce od kmene, individualizovaly ho. Největší zásluhu má na tom písmo a tisk („Gutenbergovská technologie“) a nejdále v tomto směru došly právě západní společnosti, jejichž kulturu označuje McLuhan za „literární“ (ve smyslu „založenou na písmu“) a vizuální, na rozdíl od společností „zaostávajících“, jejichž kultura je více orální (tedy založená na mluveném slově) a taktilní (založená na hmatu).

To všechno ovšem platilo jen do příchodu elektřiny. Elektřina a sdělovací prostředky s ní kombinované znamenají tentokrát extenzi lidské ústřední nervové soustavy, a to daleko mimo člověka. A výsledek? „Objev kola, písma nebo jakékoli jiné dřívější formy zrychlení výměny informací rozdroboval kmenovou strukturu, avšak... mnohem větší zrychlení, jaké představuje elektrická technologie, tribalitu obnovuje.“ Nové sdělovací prostředky jsou protifragmentační a protispecializační, jsou naopak sjednocující a všezahrnující. „Elektrická technologie přenáší člověka zpátky do tribálních a orálních vzorců chování s jejich jednotnou pavučinou vzájemné závislosti.“ ... „Elektrické komunikace nás zpřítomňují a dávají k dispozici kterékoli jiné osobě na světě.“ ... „Jsou neodbytným vměšovatelem a stíhatelem, který nerespektuje ani čas ani místo a ignoruje všechny zásady soukromí.“ Elektrické sdělovací prostředky vytvořily z každého jednotlivce účastníka a participátora na každém dění kdekoli na světě. „V elektrickém věku je naší pokožkou celé lidstvo.“ ... „Dnešní

¹⁸ Citováno z 2. vydání knihy (The New American Library, Inc., New York 1966), str. 32 a str. 23–24.

televizně orientovaný styl života je prakticky ... antigutenbergovský a tedy koneckonců také antiamerický.“

Ze všeho pak plyne jediný závěr: „Fragmentovaný, literární a vizuální individualismus je v elektricky formované společnosti nemožný.“ To je ovšem také konec západní svobody jednotlivce, neboť „...svoboda byla v západním smyslu vždy chápána jako forma separace, oddělení jednotlivce od společnosti“.¹⁹

Tento McLuhanův „pohřeb západního individualismu“ se ovšem koná — jak už jsem naznačil — nesentimentálně a bez slz. Naopak — je třeba se co nejrychleji přizpůsobit: „Elektrická energie je už uvnitř bran, avšak my jsme jako němí, hluchí a slepí při jejím střetu s gutenbergovskou (tedy literární) technologií, na níž a jejímž prostřednictvím byl vybudován americký styl života. Připadám si jako Louis Pasteur, když lékařům tvrdil, že jejich největší nepřítel je zcela neviditelný a jimi zatím zcela nepoznán.“²⁰ A je tady dokonce „nebezpečí z prodlení“, neboť: „Zdá se... že zaostávající země, méně proniknuté naší vlastní mechanickou a specializovanou kulturou, jsou lépe schopny přijmout a pochopit elektrickou technologii. ... Naše stará industrializovaná území, která své orální tradice automaticky otupila, jsou v situaci, kdy by je měla obnovit, aby se mohla s elektrickým věkem vyrovnat.“²¹

IV

Jsem si vědom toho, že mnou podávané schéma ústupu západní sociologie od obhajoby svobody jednotlivce je do velké míry zjednodušeno; je to dáno i výběrem autorů, o nichž referuji, poněvadž dávám přednost těm, kteří mají nějaký vztah k problematice volného času. Dalo by se například uvažovat o tom, zda tzv. „třetí fázi ústupu“ netvoří koncepcí existenciální a křesťanskoperzonalistické (tedy spíše filozofické než sociologické koncepce), čímž by se teorie o úplném zániku individualismu posunuly do fáze čtvrté. Ovšem pro existencialismus není problém vnějšího prostoru realizace osobní svobody relevantní a v tomto smyslu — snad by se to tak dalo říci — vidí rozhodující prostor uvnitř člověka, kdežto perzonalistická pojetí posouvají tento prostor do transcendentna.²²

Faktem tedy zůstává, že zatímco západní antikomunistická propaganda stále ještě staví na svobodě člověka jako na jednom ze svých základních argumentů, *západní společenské vědy pod tlakem nepopiratelné skutečnosti sociální prostor pro uskutečnění této svobody — jako jediný prostor, v němž se tato svoboda dá prakticky realizovat — stále výrazněji vyklízejí nebo úplně likvidují.* A to je fakt, který bychom v našem ideologickém boji rozhodně neměli nechat zahálet.

¹⁹ McLuhanova kniha je spíše esejí než souvislým výkladem, a proto se z ní pro potřeby stručného shrnutí citují souvislejší pasáže velmi obtížně. Jednotlivé citáty v obou odstavcích jsou z druhého vydání knihy, postupně ze stran 38, 58, 219, 238–239, 56, 198, 59 a 239.

²⁰ Tamtéž, str. 32.

²¹ Tamtéž, str. 40.

²² Srov. např. D. Tanalski: *Wolność człowieka, personalizm i marksizm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, str. 92–94.

Hlavní náš důraz ve výchově musí však samozřejmě záležet v marxistickém chápání a výkladu celého problému společnosti a jednotlivce. Vyděme-li z už citované McLuhanovy teze, že „... svoboda byla v západním smyslu vždy chápána jako forma separace, oddělení jednotlivce od společnosti“, pak tedy musíme především zdůrazňovat, že člověk je od společnosti neoddělitelný. „Člověk není abstraktní bytost, trůnící někde mimo tento svět. Člověk, to je svět člověka, stát, společnost.“²³ Proto také základem jeho skutečné svobody musí být především jeho sociální osvobození, onen skok z říše nutnosti do říše svobody, v němž „... objektivní, cizí síly, které dosud vládly nad dějinami, přejdou pod kontrolu lidí“.²⁴ Západní pojetí svobody staví jednotlivce proti společnosti; socialismus naopak jeho zájmy se zájmy společnosti slašuje. To však v žádném případě neznamená splynutí samotného jednotlivce se společností. „Vlastní zespolečnění lidí, které stálo proti nim dosud jako nátlak přírody a dějin, bude nyní jejich *vlastním svobodným činem*,“ píše o tom B. Engels.²⁵ Socialistická revoluce nejenže nezuzuje prostor pro svobodu jednotlivce, nýbrž jej zespolečněním výrobních prostředků naopak rozšiřuje do celé jeho komplexnosti, poněvadž vrací člověku jeho nejvlastnější sféru — oblast práce. Ruší tak zároveň dosavadní schizofrénií jednotlivce na „člověka práce“ a „člověka volného času“.

I. S. Kon ve své „Sociologii osobnosti“ přesvědčivě poukazuje také na historickou podmíněnost západního chápání svobody jednotlivce.²⁶ Právě z tohoto hlediska je pak příznačné, že západní myslitelé typu McLuhana ztotožňují konec západního individualismu s koncem osobnosti vůbec, s jakýmsi dějinným pohybem „zpět“, v našich termínech „k prvobytné pospolné společnosti“. Ani toto tvrzení není pochopitelně pro marxismus přijatelné; vývoj člověka od tribalnosti k vytvoření jedinečných osobností je součástí společenského pokroku a jako takový je nenávratný. McLuhanovy „důkazy“ o „návratu k tribalismu“ jsou koneckonců jen postřehy (někdy správné a někdy přinejmenším diskutabilní) o účincích vědeckotechnické revoluce na společnost a jedince a jeho „návrat k tribalismu“ je maximálně svědectvím o rozpacích západních společností při řešení problémů z této revoluce vyplývajících. Marxistické prognózy jsou i v tomto směru zcela jiné. Proti úplné ztrátě osobnosti, prorokované západní sociologií, marxismus staví společnost vysoce uvědomělých jedinců. „Racionálně vědecká forma regulace se obrací na jedince, který nejen může, ale také chce nikoli pouze plnit, ale být i aktivním subjektem odpovídající činnosti.“²⁷ ... „Přitom individuální inovace (novoty) jsou nejen přípustné, ale i nevyhnutelné pro úspěšné fungování systému jako celku.“²⁸

Ostatně už v Komunistickém manifestu čteme: „Místo staré buržoazní společnosti s jejími třídami a třídními protiklady nastoupí *sdržení, ve*

²³ K. Marx, B. Engels: *Svatá rodina*, Bratislava 1963, str. 11.

²⁴ B. Engels: *Anti-Dühring*, VPL, Bratislava 1962, str. 237.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ I. S. Kon: *Sociologie osobnosti*, Orbis, Praha 1971, str. 167 a násl.

²⁷ Tamtéž, str. 157.

²⁸ J. Levada: *Soznáníje i upraveníje v občestvennych processach*, in: *Voprosy filosofii* 1966, č. 5, str. 69. (Podle I. S. Kon: cit. dílo, str. 156.)

*kterém je svobodný vývoj každého jednotlivce podmínkou svobodného vývoje všech.*²⁹

КОНЕЦ ЗАПАДНОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА?

Одним из наиболее распространенных орудий антикоммунистической пропаганды является утверждение о неограниченной свободе личности в современном западном обществе. Однако под давлением неотвратимых обстоятельств западные философские и социологические концепции все более откровенно снимают с повестки дня или вообще исключают социальную сферу, в которой бы должна была или имела возможность осуществляться свобода личности. Автор в своей статье говорит о трех фазах такой сдачи позиций. Первая из них характеризуется концепциями „общества свободного времени“, вторая — критикой „массовой культуры“, манипулирующей человеком и в его свободное время, и, наконец, третья — самая последняя — повествует об абсолютной ликвидации личности в современном обществе. Представителями этой последней фазы являются Д. Ризман и Мак-Луган. В заключении статьи автор предлагает марксистское решение проблемы взаимоотношений личности и общества.

²⁹ К. Маркс — В. Энгельс: *Коммунистический манифест. Выбранные сочинения I*, ВПЛ, Bratislava 1963, стр. 32.