

JIRÍ CETL

ČLOVĚK V SOUDOBÉ SOCIOLOGII

Chci se tu zabývat současnou západní sociologií (přesněji řečeno: sociologií a sociální psychologií) pouze z jediného, snad úzkého a omezeného hlediska. Chci sledovat její antropologický aspekt, tj. zjistit, jaká je nebo jaké jsou její koncepte člověka, jak chápe a definuje člověka, jeho nynější situaci, jeho perspektivy a smysl.

Mohla by ovšem vzniknout pochybnost, je-li oprávněné ptát se, co soudí o člověku (tj. o člověku jako o jednotlivci i jako o „lidském rodu“), právě sociologie. Je to přece výslovně „věda plurálu“, zabývá se lidmi, seskupením lidí, vztahy mezi lidmi, lidskými celky, tj. společnostmi a jejich zákonitostmi, nikoli však výslovně člověkem. Tato pochybnost se zdá být potvrzována některými sociologickými systémy, které na otázku „co je člověk“ neodpovídají, a dokonce si ji ani nekladou; leckterý sociolog by jí nerozuměl nebo by se při nejmenším nepovažoval za povoláného k tomu, aby se k ní vyslovil; pečlivé rejstříky nejednoho sociologického díla heslo „člověk“ neznají atd. Je to však důkaz, že sociologie postrádá antropologický aspekt, že nemusí zaujímat stanovisko k problému člověka? Nikoli. Ta nebo ona sociologie sice může pominout explicitní formulování a řešení této problematiky, avšak tím nepřestává být tato problematika závazná ani pro ni: i pak tu je, byť skrytě, implicitně. Nelze jednat o lidské společnosti bez jistého pojetí člověka. Tak jako každé pojetí člověka obsahuje jisté pojetí společnosti, tak každá koncepte společnosti zahrnuje a předpokládá jistou koncepti člověka. Avšak nejen to. Problém člověka zdaleka nemá v sociologickém učení podřadný význam. Je vždy v souladu s teoretickým, světově názorovým základem sociologické soustavy: reprodukuje (často v koncentrované podobě) hodnoty a ideály, které soustava vytýčuje a k nimž směřuje, a objasňuje tím její místo v současných společenských zápasech. Ptáme-li se tedy, jak současná sociologie chápe člověka, klademe jí sice otázku možná speciální, nikoli však neoprávněnou a nenáležitou. Naopak: touto otázkou směřujeme přímo k ústřednímu a klíčovému, třeba často skrytému momentu každé sociologické koncepte. Proto i rozpětí rozdílů v odpovědích na otázku člověka podává jistý obraz o celku západní sociologie.

Je ovšem samozřejmé, že sociolog si bude problém člověka řešit vždy ve svém specifickém kontextu a ve své nejvlastnější látce zkoumání. Člověk mu bude vždy tak nebo onak člověkem společenským, nebo alespoň bytostí, která musí být chápána a určována vždy ve vztahu k vyšším a komplexnějším útvarům společenským. Vždy tu půjde o problematiku souvislosti jedince a společnosti, člověka a poměrů atd. Proto se v sociologii leda výjimečně a spíše jen v tendenci můžeme setkat se subjektivistickou absolutizací člověka izolovaného od společnosti, k níž směřuje jeden z proudů současné západní filosofie člověka, antropologismus existencialistický. To však naprosto neznamená, že by současná sociologie vy-

tvorila jednotnou, nerozpornou a obecně uznávanou koncepci jakéhosi „homo sociologicus“, koncepci, jež by byla jednoznačně objektivistická a vylučovala subjektivistické absolutizace. I soudobá sociologie vykazuje značné rozdíly v chápání člověka, jež mají obdobnou povahu jako rozdíly v soudobých nemarxistických filosofiích člověka.¹ I v sociologii se objevuje svár jednostranností, které vznikají při začleňování člověka do dialektiky objektivního a subjektivního. Spor mezi (jednostranně pojatým) determinismem a (jednostranně pojatou) svobodou, jež charakterizuje soudobý filosofický antropologismus, tu nabývá podoby sporu o vztah člověka a okolností, člověka a daných poměrů moderní společnosti. Máme-li to vyjádřit v nejvlastnější látce soudobé sociologie: ve spor o to, je-li znakem člověka, a proto i jeho údělem v moderní společnosti, přizpůsobení nebo aktivita.

Tento svár o charakteristiku člověka tu ovšem nemohu sledovat v celé šíři soudobé sociologické produkce. Omezím se na několik — jak doufám — typických příkladů, jimiž mají být dokumentována nejen základní stanoviska tohoto sporu, nýbrž i souvislosti toho nebo onoho pojetí člověka s metodologickou a teoretickou výstavbou sociologického názoru i s jeho ideologickým smyslem. Shodou okolností, avšak nikoli náhodou, jsou zvolené typy čerpány vesměs ze sociologické produkce americké.

I

Oněmi sociologiemi, které si problém člověka nekladou, tj. neformulují jej a neřeší explicitě, jsou většinou sociologie budované podle scientistického modelu, sociologie v širokém slova smyslu pozitivistické. Definovat člověka, tj. určovat jeho podstatu, je pro ně záležitost více méně „metafysická“, postrádající smyslu. Avšak, jak uvidíme, i zde je člověk jistým způsobem definován.

George A. Lundberg je právě představitelem této sociologické orientace. V jeho hlavním spise *Foundation of Sociology*² výslovnou odpověď na otázku „co je člověk“ nenajdeme. Ostatně Lundberg si vůbec málo klade obecné, „ontologické“ a ideové problémy. Soustřeďuje se především na otázky metodologickognozeologické. Vyhláší program „zvědečtění sociologie“ a jeho realizaci spatřuje — stručně řečeno — v přijetí „exaktní metodologie“ přírodních věd a přesného „jazyka vyjadřování“ sociologických poznatků, tj. jazyka matematiky a fyziky. Tento záměr se však neprojevuje pouze v rovině metodologickognozeologické, nýbrž má i jisté důsledky „ontologické“: vede k naturalizaci samého předmětu sociologického zkoumání. Lundberg prohlašuje, že „všechny lidské a kulturní jevy jsou zcela obsaženy ve fyzikálním kosmu a jsou zcela závislé na změnách energie v tomto kosmu“ (146). Odmítá „všechny pokusy o rozlišení, všechny domněnky nebo předpoklady o rozdílech konečné ‚podstaty‘ ‚fyzikálních‘ a ‚společenských‘ jevů, předpoklady rozdílnosti ‚hmotného‘ a ‚nehmotného‘, ‚mentálního‘, ‚spirituálního‘ nebo ‚kulturního‘“ (10). „V nynějším systému,“ píše Lundberg, „budeme všechny společenské jevy vykládat z dynamického hlediska jako mezilidské chování... Toto chování budeme zkoumat jako předmět výkladu v témže smyslu jako jakýkoli jiný druh chování. To znamená, že je budeme vykládat jako pohyb v silovém poli a v čase. Vnímání projevy chování budou vysvětleny jako funkce energie, definované podobně jako v jiných vědách v termínech měřitelné kvantity změn“ (106). Ze sociologického zkoumání se tak vykládá vše, v čem se společenské odlišuje od přírodního, anebo se společenské

vykládá jen z těch stránek, které lze postihnout v jazyce fyziky. Základními kategoriemi se tu stávají pojmy jako pohyb, síla, energie, pole; o společenských skupinách mluví Lundberg dokonce jako o „elektronoprotonových konfiguracích“ (204). Přitom je charakteristické, že tímto pojmoslovím chce Lundberg nahradit hlediska starších, „předvědeckých sociologií“, které zkoumaly motivy, zájmy, cíle atd. lidské činnosti a překračovaly prý tak hranice „objektivit“, tj. pokoušely se překonat objektivismus, vnější obzírání „lidského chování“. Program „zvědečtění sociologie“ je tedy programem fyzikalismu a strohého objektivismu ve zkoumání společnosti.

V tom všem je zahrnuto jisté pojetí člověka: „fyzikalizace“ společnosti znamená i „fyzikalizaci“ člověka. Lundberg pak ovšem ani nepotřebuje definovat člověka: člověk v jeho sociologii nemá svoji „specifickou diferenci“, neliší se od kteréhokoli jiného jevu, ani od jiných živých bytostí ani od předmětů fyzikálního světa. Je považován za bytost pouze reagující, která je nazíraná jako předmět, jako věc.

Toto zvěčnění člověka pak vede k dalším charakteristickým důsledkům. Je-li člověk pouhá věc, pouhý fyzikální objekt, může být s ním také nakládáno jako s věcí, jako s objektem, může být přetvářen a opracováván týmiž nebo obdobnými způsoby jako jiné objekty. Člověk je v tomto smyslu mechanismus, kterým lze „technicky“ manipulovat. Tak se Lundbergova objektivistická koncepce člověka stává zároveň koncepcí přizpůsobivosti a přizpůsobitelnosti člověka. Ostatně Lundberg sám svůj sociologický systém chápe jako sociologii přizpůsobení a manipulace. Již v úvodní definici sociologie jednoznačně prohlašuje: „Sociologie má co činit s komunikativními technikami přizpůsobení... Veškeré bádání počíná postižením napětí nebo porušením rovnováhy zkoumaného organismu. ‚Napětí‘ a ‚porušení rovnováhy‘ — to jsou slova použitá k popisu nedokonalého přizpůsobení. ‚Přizpůsobení‘ je slovo, které je použito pro popis situace, v níž činnost organismu dosahuje rovnováhy. ‚Rovnováhu‘ pak definujeme — podobně jako ve fyzice — jako stav maximální pravděpodobnosti organismu nebo jiného systému. O tomto stavu maximální pravděpodobnosti budeme zase mluvit jako o ‚normálním‘ stavu jakékoli společenské situace“ (5).

Krátce: sociologie má podle Lundberga vypracovávat různé technické prostředky, jimiž by se lidé přizpůsobovali (nebo spíše: byli přizpůsobováni) danému společenskému systému, a toto jejich přizpůsobování je jakousi zárukou jeho stability. Člověk je tu proto prohlášen za objekt, za věc, aby bylo zdůvodněno jeho ovládnutí. Taková sociologie i taková koncepce člověka pak slouží těm, kdož manipulují s člověkem, aby upevňovali danou, tj. kapitalistickou společnost. Stabilizace společenských poměrů je tu výchozí hodnotou a konečným cílem.³

Lundberg je ve svém programu i argumentaci možná trochu výjimečný a radikální. Značně radikální je jeho vyslovené fyzikální model člověka. Avšak podstatné stránky jeho sociologie (scientismus) a jeho pojetí člověka (objektivismus) nejsou v západní sociologii ničím výjimečným. Zejména Lundbergův názor na sociologii jako obranu dané společnosti a na člověka jako tvora přizpůsobujícího se a manipulovatelného zcela vhodně charakterizuje široký proud teoretické a aplikované sociologické práce, zejména v USA.

Chtěl bych to dokumentovat alespoň na koncepci člověka, s níž pracuje tzv. *sociologie práce* neboli „*podniková sociologie*“.

Nejde tu ovšem ani tak o pojetí člověka, jako spíše o pojetí *pracujícího* člověka, dělníka a zaměstnance. Tato koncepce pracujícího člověka se ovšem vý-

razně proměňovala: od jakéhosi „fyziologického“ modelu dělníka v Taylorově „scientific management“ (dělník tu byl chápán jako neurofyziologický mechanismus, jehož činnost mohou podněcovat a stupňovat pouze vnější impulsy, zisk, pracovní podmínky atd.) k jakémusi rozhodně bohatšímu „psychologickému“ modelu „zaměstnance“ jakožto mnohostranně motivované osobnosti v koncepci „human relations“. ⁴ Přes tyto proměny však zůstal konstantní úhelný kámen pohledu: pracující člověk je i nadále považován za objekt manipulace, který musí být přizpůsobován — nyní ovšem jemným a taktickým způsobem — daným úkolům výrobním i společenským. I když tedy teorie „lidských vztahů“ proklamuje „zlidštění“ pracovních podmínek a zejména sociálních poměrů a vazeb, ve své podstatě utužuje odlišnění pracujícího člověka a jeho determinovanost sociálními poměry. Přizpůsobení „okolností“ potřebám „osobnosti“ v mikrosvětě pracoviště („příznivé klima v podniku“) má jediný cíl: přizpůsobit a vintegrovat člověka do daných poměrů společenského makrosvěta. „Sociologie práce“ je tedy zcela jednoznačně „sociologií přizpůsobení a manipulace“.

Smysl této sociologické orientace i její koncepce člověka je zřejmý. Je však možno a nutno položit si otázky: je „sociologie přizpůsobení a manipulace“ přes svoje ideologické zaměření zcela bez výsledků, jež by měly charakter skutečného poznání? Je koncepce člověka přizpůsobovaného a manipulovaného zcela nepřiměřená charakteru člověka kapitalistické společnosti? Odpověď nemůže být jednoznačná. Nelze popřít, že tu byly poznány skutečné mechanismy jednání a řízení lidí, které mají svůj význam bez ohledu na ideologické cíle, jimž mají sloužit. Nelze také nevidět, že uvedená koncepce člověka má jisté racionální jádro, vystihuje nikoli nepodstatné stránky charakteru a postavení člověka v soudobém kapitalismu. Avšak z toho náprosoto nevyplývá oprávněnost této koncepce jako takové: fakt, že člověk v soudobé společnosti se musí přizpůsobovat, že je stále více zřabován aktivity, prostoru pro svébytné jednání, že přestává být člověkem činnorodým a podnikavým, že se stává objektem manipulace atd., je tu jednostranně absolutizován. Tato absolutizace — vedle toho, že tuto situaci člověka zvětňuje — je teoreticky nesprávná. Klade jednostranný důraz na objektivní určení člověka, vykládá ho pouze zvnějška, něčím, co je mimo něj i nad jeho vlastní síly, ⁵ totiž poměry, v nichž žije a vůči nimž je zcela bezmocný — poměry odcizenými.

Avšak v soudobém západním sociologickém myšlení existují i jiná stanoviska k faktu přizpůsobivosti člověka. A právě analýzy tohoto faktu otevírají možnost jiné koncepce člověka.

II

„Sociologie přizpůsobení a manipulace“ přijímá fakt přizpůsobivosti člověka jako daný, nehodnotí jej ani neobjasňuje jeho kořeny. V řadě sociologických a sociálně psychologických učení jiného zaměření je však fakt konformismu položen jako znepokojivý problém, který musí být analyzován. Názory Davida Riesmana, W. H. Whyta, C. Wrigtha Millse, Ericha Fromma aj., které jsou takto orientovány, liší se vzájemně hloubkou i mírou kritičností, metodologickými východisky, i politickými hledisky a cíli. Netvoří jednotnou školu. Rozhodně však lze o nich souhrnně mluvit jako o jistém (byť ne zcela jednotném) proudu, který se shoduje v tom, že konformismus je charakteristickým jevem moderní industriální společnosti, a to v podstatě jev negativní. Proto tu nacházíme nejednou

kritiku konformismu a úsilí o nalezení cest jeho překonání. Tato učení se však značnou měrou liší od „sociologií přizpůsobení a manipulace“ i co do teoretické výstavby a metodologie. Nemají podobu obvyklých scientistických sociologií a jsou značně vzdáleny pozitivistické tradici „sociologie bez předpokladů“; spíše jde o humanisticky orientované, kulturně kritické nebo sociálně psychologické „analýzy doby“, „sociálního charakteru“ soudobého člověka apod. V tomto smyslu jsou to učení značně porušující naši tradiční představu o „americké sociologii“, ač vznikla v Americe; vskutku v mnohém nepřímo navazují na starší evropskou „kritiku Ameriky“. Také v ideově politickém smyslu se odlišují od „sociologií přizpůsobení a manipulace“. Většinou je nelze považovat za přímé obhajoby kapitalistické společnosti: nevystupují-li otevřeně s kritikou soudobého kapitalismu a jeho negativního působení na člověka, při nejmenším pro ni dodávají bohatý a zajímavý materiál.

Tento proud současně západní sociologie bych tu chtěl charakterizovat dvěma příklady, které umožní pochopit nejen odlišnost tohoto proudu a jeho koncepcí člověka od „sociologie přizpůsobení a manipulace“, ale i jeho rozpětí a diferencovanost, jak pokud jde o obecně sociologickou orientaci, tak pokud jde o koncepci člověka.

Nejplastičtější a patrně i nejpopulárnější obraz moderního konformistického člověka podal David Riesman ve svém působivě nazvaném spise *Osmělý dav*.⁶

Riesmanovým cílem je „zkoumání proměn amerického charakteru“ (jak říká podtitul spisu). Zvláště mu jde o „typ charakteru, který v Americe dominoval v 19. století a o jeho postupné vystředání sociálním charakterem zcela jiného druhu“ (20). Pojem „sociální charakter“, který tu má základní postavení, Riesman hlouběji nezduodňuje: chápe jej prostě jako způsob, jímž je sociálně determinováno lidské jednání, jako způsob, jak „společnost zaručuje jistý stupeň konformity“ (22). Soudí pak, že se tento „sociální charakter“ ve vývoji západní, tj. evropskoamerické společnosti postupně proměňoval. K vystižení těchto proměn vytváří historické schéma tří typů, které nepříliš šťastně opírá o tři fáze populační křivky, jež má tvar S (1. „vysoký obrat obyvatelstva“, 2. „populační vlna“, 3. „počínající úbytek obyvatelstva“).⁷ „Každému z těchto tří stadií populační křivky odpovídá společnost, která vždy vynucuje jistý způsob konformity jednání a utváří jistý sociální charakter . . . Společnost odpovídající ‚vysokému obratu obyvatelstva‘ formuje ve svých typických representantech sociální charakter, jehož konformita jednání je zajištěna tendencí řídit se tradicí. Společnost ‚populační vlny‘ naproti tomu vyvíjí ve svých typických představitelích konformitu jednání, která je zajišťována tendencí osvojit si záhy schéma zniterněných životních cílů . . . Společnost, jež se ocitá ve fázi ‚počínajícího úbytku obyvatelstva‘ konečně utváří ve svých typických představitelích konformitu jednání, která je zajišťována tendencí ke vnímavosti pro to, co očekávají a co si přejí jiní“ (25). Tak Riesman dospívá k formulaci sukcese tří „sociálních charakterů“, tj. tří lidských typů: typu „řízeného tradicí“ (tradition directed), typu řízeného z nitra (inner directed) a konečně typu „řízeného z vnějška“, jinými lidmi (other directed). Každý z těchto sociálních typů vznikl v jisté fázi evropskoamerické společnosti (tj. ve společnosti středověké, v údobí nastupujícího kapitalismu a v soudobé buržoazní společnosti), a proto také „konformita jeho jednání“ odpovídá požadkům příslušné společnosti. V prvním případě jde o konformování ke zděděným sociálním hodnotám, které na člověka působí ve zinstitutionalizované podobě

v mravech, zvycích, v ceremoniálu atd.; ve druhém případě jde o řízení principiálními osobními, vnitřními stanovisky, jež jsou sice abstraktní, ale právě proto použitelné v nejrůznějších měnících se situacích; ve třetím případě se rozhodujícím vodítkem lidského jednání stává názor a uznání druhých — veřejné mínění a jeho signály, ať už vycházejí od známých, kolegů, sousedů nebo z prostředků masové komunikace.

Těžiště a význam Riesmanovy knihy ovšem nespočívá ve vypracování tohoto jednoduchého a ostatně značně ploše zdůvodněného schématu tří „sociálních typů“ a jejich sukcese, nýbrž ve vylíčení situace soudobého člověka. Riesmannův výklad nabývá na zajímavosti tím, že tohoto v podstatě pasivního a přizpůsobivého člověka, který počíná převládat v soudobé americké společnosti, staví do protikladu k aktivnímu a cílevědomému člověku „gryndérské“ (nebo — pokud jde o americké poměry — ještě spíše „pionýrské“) epochy kapitalismu.⁸ Protikladnost obou typů pak Riesman zhušťuje do dvou výstižných obrazů: dřívější člověk „řízený z nitra“ je „člověkem vnitřního kompasu“, soudobý člověk „řízený jinými“ je „člověk radarový“, který musí být s to „přijímat signály zblízka i zdaleka, z mnoha vysilačů, a reagovat na časté změny programu“ (41).

Utváření „radarového člověka“⁹ tj. přechod od „řízení z nitra“ k „řízení jinými“, pak Riesman sleduje v nejrůznějších oblastech života, ve výchově dětí i v životních podmínkách dospělých, v práci, ve volném čase, v politických postojích atd. Není tu možné zaznamenat všechny zajímavé podrobnosti a dílčí analýzy. Podám tu jen stručnou celkovou charakteristiku Riesmanova „radarového člověka“.

Všechny stránky osobnosti a jednání člověka „řízeného jinými“ jsou určeny tím, že je především konformista a spotřebitel. Vcelku vědomě nivelizuje svoji individualitu, a i když usiluje o jistou odlišnost a originalitu, je to jen povrchní odlišnost (marginal differentiation), pseudooriginalita — v podstatě chce „být jako jiní“. Toto „být jako jiní“ mu znamená „být dobrý“, tj. nemá pevné vnitřní mravní zásady, vlastní stanovisko, odpovědnost vůči sobě samému: je oportunist. Je vůči jiným lidem zcela otevřen, je družný, lehce navazuje kontakty, „v jistém smyslu je doma všude a nikde“, bojí se samoty a izolace. Méně mu záleží na tom, co skutečně je a co dělá, než na tom, co si o něm lidé myslí: uznání jiných si cení víc než schopností (tj. schopností pracovních, talentu apod.; schopnost „řídít a nechat se řídit“ ovšem hodnotí vysoce). Vůbec práce v jeho životě ustupuje poněkud do pozadí: smyslem života se stává zábava a konsum. Avšak ani v zábavě, tj. ve volném čase, není zbaven kontroly druhých, jeho volný čas není skutečným soukromím (smývá se hranice mezi prací a zábavou, zábava se stala nástrojem přizpůsobení). Práce a s ní tvořivá aktivita je v jeho životě vytlačována pasivním užíváním, „sbíráním zážitků“, postojem „spotřebitele“. Ve shodě s tím ztrácí podnikavost, iniciativnost a cílevědomost; netouží po „cestě nahoru“, po vynikajícím postavení (domnívá se, že úspěch ohrožuje jeho kontakty s jinými a vystavuje ho nebezpečí samoty). Netouží po vyniknutí, po moci nebo aktivitě ani v politice, k níž zaujímá stanovisko neangažovaného pozorovatele, jakéhosi „sběratele informací“, konsumenta zpráv, zejména z politického zákulisí (Riesman tu používá termínu „inside dopester“). Jeho život ovšem přesto není lehký: je stále naplněn vnitřní nejistotou (Riesman mluví dokonce o „difuzním strachu“), že nezaznamenal všechny různotvárné a proměňující se vnější signály, tj. že se ještě dokonale nepřizpůsobil.

Riesmanovo pojetí „radarového člověka“ — v mnohém korespondující s charakteristikou člověka, kterou přinášejí jiní představitelé americké humanistické

kulturní kritiky,¹⁰ a v mnohém zachycují skutečný pohyb západní, zvláště americké společnosti 20. století — tedy podává dost neradostný obraz povahy a situace člověka moderní, vysoce industriální a materiálně bohaté kapitalistické společnosti. Nesporně znamená odsouzení konformismu a manipulátorství, jak o tom svědčí i postulát „autonomie“ člověka, ve který tento odsudek vyúsťuje. Lze si však z toho učinit závěr, že tím Riesman překonává objektivistickou koncepci člověka jako tvora přízpůsobujícího se a manipulovatelného, tj. koncepci obsaženou v „sociologii přízpůsobení a manipulace“?

Řekněme hned: Riesman tuto koncepci člověka nepřekonává.

Jak už řečeno, Riesman kritizuje moderní konformismus; avšak nakonec jej přece jen považuje za jev nutný, za znak vyspělé soudobé civilizace (nemluvě ani o tom, že naznačuje i jeho „pozitivní stránky“). Nelze se vrátit k „řízení z nitra“, ostatně rozdíl mezi „řízením z nitra“ a „řízením jinými“ je pro Riesmana pouze relativní: i „radarový člověk“ vnější impulsy zníterňuje, jako zase naopak i „člověk kompasu“ své jednání také jistým způsobem konformuje (viz 46—47, 121, 172 aj.). Prostě Riesman je v podstatě přesvědčen (je to vyjádřeno již v jeho termínu „sociální charakter“), že se člověk ve svém jednání vždy konformuje, jeho jednání je vždy determinováno, člověk jedná (a většinou chce jednat), jak musí, jak ho k tomu nutí společnost, „okolnosti“, něco vnějšího. Riesman tedy v podstatě nechápe člověka nijak jinak, než opět jako tvora přízpůsobení, určovaného „poměry“ — tedy absolutizuje jednu stránku (objektivní určení) člověka obdobně jako „sociologie přízpůsobení a manipulace“. Jestliže ovšem proti skutečnosti přízpůsobujícího se člověka nevytyčuje jinou, méně jednostrannou definici člověka — jako hodnotu, již by mohl měřit každou historickou formu člověka — může aktuální formy přízpůsobení nejdříve označit za jakési nenáležitě, chorobné „mody“ lidské situace, avšak sám fakt konformity nemůže nepovažovat za oprávněný.

Nepřekonává však Riesman — třeba v rozporu se svou koncepcí úspěchu „sociálních charakterů“ — ono objektivistické pojetí člověka přízpůsobujícího se v postulátu příští „autonomie“ člověka? Není tato „autonomie“ nejen příští stav člověka, nýbrž i jiná definice člověka?

Zprvu se vskutku zdá, že „autonomie“ znamená překonání přízpůsobení. Avšak Riesman „autonomii“ umísťuje jako jakousi zlatou střední cestu mezi přízpůsobením a „anomalii“ (neschopnost přízpůsobit se). Svoboda a svébytnost „autonomního“ člověka tedy nemá spočívat ve zrušení, nýbrž jen v omezení přízpůsobení. V tomto smyslu lze „autonomie“ dosáhnout „sebepochopením“ situace člověka, nikoli však jejím překonáním. Sama „situace“, tj. podmínky, „poměry“ zůstávají mimo dosah člověka, i tohoto člověka „autonomního“; ovšem právě v nich chce Riesman shledávat zásadní objektivní možnost realizace „autonomního“ člověka (hlavně v rozporech mezi různými typy „sociálních charakterů“, v mezích uplatnění typu „řízeného jinými“ atd.) V tomto smyslu tedy i „autonomní“ člověk budoucnosti je určován, právě tak jako přízpůsobující se člověk minulosti a přítomnosti, především okolnostmi, které jsou na něm nezávislé. Může je nanejvýš pochopit, může v nich nalézt více prostoru pro svoji „soukromou“ svobodu, více se obrnit proti jejich nátlaku (to je také asi obsah Riesmanovy „autonomie“ — tedy ne víc, než jakési „rozumnější“ přízpůsobení), avšak nemůže je přízpůsobovat sobě samému, vytvářet je a měnit. I v Riesmanově pojetí „autonomie“ tedy člověk zůstává bytostí, již je upřena aktivita, schopnost pozitivně utvářet vlastní osudy; zůstává člověkem odcizeným.

III

Značně dále — a také docela jinam — než Riesman se dostal ve své analýze moderního konformismu (i ve svém pojetí člověka) E r i c h F r o m m, představitel soudobé západní humanisticky orientované sociální psychologie.¹¹ Je tomu tak proto, že pracuje s jinou, rozhodně hlubší teoretickou výzbrojí a že zaujímá jednoznačnější a konec konců pokrokovější stanovisko ideově politické.

Riesman pokoušející se o uhájení pozice nezávislého intelektuála (tato „nezavislost“ ovšem v USA neznamená víc než snahu nebýt ani liberálem ani konzervativcem) pěstuje v podstatě sociologickou kulturní kritiku, jež po metodologické stránce nemá být ani pozitivisticky nazíravá ani duchovědně spekulativní.¹² Fromm, antifašistický emigrant, který své politické stanovisko označuje jako „demokratický socialismus“,¹³ navazuje ve svém teoretickometodologickém postoji na evropské tradice, byť svérázně transformované. Jeho základním východiskem je bezesporu freudismus, ovšem postupně jej přepracovává a nově dále promýšlí: chce jej zbavit biologismu a pansexualismu a dát mu vysloveně humanistický ráz. Svému stanovisku pak v důsledku toho dává jméno „humanistická psychoanalýza“. Frommův pohled na společnost a člověka je trvale psychologický, byť ovšem nikoli ve smyslu empirickoscientistické psychologie. Fromm totiž zůstává i v Americe věren tradici německého (zvláště duchovědného) myšlení, a již to ho staví zcela jednoznačně mimo proud scientisticky pozitivistického pojetí člověka a společnosti. V této tradici a orientaci lze však patrně hledat kořen i dalšího rysu Frommova postoje: jistých dispozic k tomu, aby se přiblížil stanoviskům existencialistickým. Patrně zde se však pro Fromma otevřela možnost využít i třetího zdroje „humanistické psychoanalýzy“ — marxismu nebo přesněji řečeno názorů Marxových: některých prvků analýzy kapitalismu, a zejména Marxovy koncepce odcizení, ovšem v interpretaci svérázné a příznačné.

Frommův rozbor moderního konformismu a situace soudobého člověka i Frommovo pojetí člověka tu naznačím v podobě, jaké nabyly v jeho spise *Zdravá společnost*.¹⁴

Situaci člověka moderní industriální společnosti, kterou vytvořil kapitalismus 20. století, vidí Fromm v mnoha bodech shodně s Riesmanem, i když se více soustřeďuje na vnitřní, psychologickou stránku této situace. „Dnes se setkáváme“, píše Fromm, „s člověkem, který jedná a cítí jako automat, který nikdy nedosahuje skutečně vlastní zkušenosti a sám sebe prožívá jako osobnost, za kterou ji podle jeho mínění považují jiní; je to osobnost, jejíž umělý úsměv nahradil skutečný smích, jejíž bezvýznamné plácání zapudilo skutečný závazný a vízící rozhovor, a která pociťuje jen temné zoufalství, a nikoli již pravou bolest“ (19—20). Jako Riesman konfrontuje stav člověka soudobého kapitalismu s charakterem a hodnotami člověka raného údobí kapitalismu; upozorňuje na to, že individualismus 19. století byl nahrazen pseudokolektivistickou druživostí, jež se projevuje v konformismu, v manipulaci; stejně jako Riesman zdůrazňuje „spotřebitelský charakter“ soudobého člověka atd. Ale všechny tyto rysy člověka vidí Fromm v širší dimenzi — považuje je za pouhé příznaky jistého hlubšího, podstatnějšího určení. Právě proto, že nahlíží především do nitra soudobého člověka, za navenek spokojenou fasádu jeho života, i proto, že chce jít k hlubším kořenům situace člověka, shledává tuto situaci ještě hrozivější než Riesman. Mnohem více než on se však také přibližuje k pochopení jejích příčin. Jestliže soudobý člověk žije neplným životem, jestliže přestává být sebou samým, jestliže se stává pouhou

manipulovatelnou věcí atd., je to proto, že žije v odcizení, že v industriální společnosti, kterou Fromm charakterizuje jako společnost nezdravou (jeho kritika kapitalismu se v některých bodech stýká s marxistickou kritikou), vládne odcizení, jež tou nebo onou měrou postihuje všechny příslušníky a vrstvy společnosti. Tak do analýzy situace soudobého člověka vstupují nové prvky: marxizující pohled na kapitalistickou společnost a na její vliv na lidskou osobnost, a v souvislosti s tím — marxovská koncepce odcizení. Tím se pro Fromma otevírá možnost, aby zaznamenal nejen jednotlivé chorobné znaky situace člověka, nýbrž aby se přiblížil k pochopení jejich podstaty.

Proti odcizenému, tj. ochuzenému, přizpůsobivému, pasivnímu člověku soudobé industriální společnosti klade pak Fromm jako hodnotu a kritérium druhovou definici člověka jako plné, bohaté bytosti, jako bytosti aktivní. Pokouší se stanovit specificky lidské potřeby (29—64) a ty pak se mu stávají měřítkem „zdraví společnosti“. Mezi těmito potřebami pak připisuje důležité místo potřebě tvoření, aktivního uplatnění. Člověk je člověkem od té chvíle, kdy přestal být neuvědomělou, harmonickou, avšak pasivně do přírody začleněnou biologickou bytostí. „Vývoj člověka spočívá na faktu, že ztratil svoji původní vlast, přírodu, a že se do ní již nikdy nemůže vrátit, tj. již nikdy se nemůže stát zvířetem. Je před ním jediná cesta: plně se pozvednout nad svoji přírodní vlast a nalézt novou vlast, kterou si sám vytváří tím, že vpravdě lidsky utváří svět a sám se plně stane ‚člověkem‘“ (26). Člověk tak stojí před „nutností hledat stále nová řešení pro rozporů své existence a tvořit stále vyšší formy sjednocení s přírodou, s bližními, se sebou samým . . .“ (27). Tak Fromm dospívá k myšlence, že základním rysem člověka, jakousi jeho „specifickou diferencí“, je životní praxe, interakce člověka se světem. Vytváří tak koncepci člověka, která se diametrálně liší od objektivistické koncepce člověka přizpůsobujícího se, jak jsme ji zaznamenali v „sociologii konformismu a manipulace“ a konec konců i u Riesmana. Je však Frommova koncepce člověka již tím koncepcí autentickou a oprávněnou, prostou rozporů a jednostranností?

Na první pohled by se mohlo zdát, že tomu tak je, a to tím spíše, že Fromm tu využívá Marxe a jeho pojetí člověka. Vliv Marxových myšlenek o člověku z Ekonomicko-filosofických rukopisů z roku 1844 je to nepopíratelný. Fromm patří k těm západním myslitelům, kteří Marxe znají a uznávají; ba Fromm jej dokonce popularizuje v západním světě.¹⁵

Frommovo přiblížení k Marxovi nelze ovšem přeceňovat. Fromm přijímá pouze některé teoretické analýzy Marxovy, nikoli však jejich důsledky. Přijímá Marxe (jistým způsobem ovšem interpretovaného), odmítá však marxismus, Marxe odtrhuje od marxismu.¹⁶ Je to patrné na Frommově interpretaci klíčové otázky — koncepce odcizení. Marxův pojem odcizení nevykládá autenticky. Na jednom místě sice odcizení charakterizuje jako „inherentní kapitalistickému způsobu výroby“, ale v zásadě je vykládá s jistou psychologickou, ahistorickou jednostranností (srov. 109—137). Odcizení charakterizuje jako „způsob prožívání, v němž člověk pociťuje sama sebe jako něco cizího . . .“, tedy jako stav, kdy „neprožívá sebe sama jako střed svého vlastního světa, jako tvůrce svých činů; kdy se spíše jeho činy a jejich důsledky staly pánem, jež poslouchá . . .“ (109—110). Odcizení jako psychologický stav má ovšem podle Fromma své reálné kořeny v situaci člověka, nikoli však v tom smyslu, který odhalil Marx. Na rozdíl od Marxe, který všechny formy odcizení člověka vysvětlil odcizením lidské práce, tedy kapitalistickými výrobními poměry, spojuje

Fromm odcizení s působením moderní průmyslové výroby, s „moderní industriální společností“. S úsměškem mluví o těch, kdož věří, že „ekonomickopolitická revoluce zruší odcizení“; zcela samozřejmě soudí, že i v socialistickém světě bude odcizení trvat, ba bude prý vzrůstat úměrně s tím, jak se bude socialistická společnost přibližovat charakteru „industriální společnosti“: „teror“ bude nahrazen jemnější „psychologickou manipulací“ atd. (srov. kapitola 8 a 9). Zde se s celou silou projevují skutečné rysy Frommova politického postoje, iluze a mystifikace „demokratického socialismu“. Avšak o ně nám tu nejde. Jde nám o jeho koncepci člověka.

I tu se však ukazuje, že Fromm Marxovo pojetí člověka přijímá jen velmi omezenou měrou, v interpretaci značně jednostranné. Aktivita člověka v pojetí Marxově znamená něco jiného než u Fromma: je zařazením člověka do dialektiky subjektivního a objektivního, nikoli absolutizací subjektivity. (Nevyústuje proto také ve zdůvodnění abstraktní a nehistorické aktivity o sobě, nýbrž v program tvorby nových společenských vztahů; proto také nelze mladého Marxe umisťovat někam mezi „existenciální myšlení“ a „filosofii protestu“, jak velmi příznačně soudí Fromm.¹⁷) Stručně řečeno: nakolik Fromm jednostranně interpretuje Marxovo pojetí člověka (je to interpretace svým duchem blízká interpretacím existencialistickým), natolik jednostranná je i jeho vlastní koncepce člověka. Definice aktivního člověka, které tu bylo použito jako kritické zbraně proti skutečnosti pasivního, přízpusobivého člověka odcizeného, neoprávněně absolutizuje individuální aktivitu člověka, odtrhuje člověka od „poměrů“ právě tak jednostranně, jako jej koncepce „sociologie přízpusobení a manipulace“ jednostranně do „poměrů“ včleňovala.

Tak se Frommova koncepce člověka ocitá velmi blízko subjektivistických pojetí člověka, které charakterizují soudobé filosofické „antropologie svobody“.¹⁸



Pokusme se nyní shrnout to, co tu bylo řečeno o antropologickém aspektu soudobé západní sociologie, a naznačit smysl této problematiky pro filosofii marxistickou.

V současné západní sociologii jsme konstatovali dvojí chápání člověka: jednak jako pasivního objektu (Lundberg), jednak jako aktivního subjektu (Fromm). Oba tyto pojmy člověka jsou jednostranné, každý svým způsobem absolutizuje tu nebo onu stránku určení člověka. Jejich dualismus však znamená mnohem víc než střetnutí a spor dvou definic člověka. Vyjadřuje také — jak bylo naznačeno — rozdílnost dvou teoretických a metodologických tradic západní sociologie — tradice empiristického scientismu a pozitivismu na straně jedné, a tradice humanistické sociologie na straně druhé. Přitom se ukázalo, že právě empiristický postoj je metodologií konservatismu, ba reakce. Staví sociologa do úlohy „experta na lidské vztahy“, vychází z požadavku stability společenského systému, a analyzuje společnost proto, aby vytyčoval praktické direktivy k dosažení daného cíle, tj. upevnění společností. Ve druhém případě je možný přece jen pokrokovější postoj (i když většinou nejsou v kapitalistické společnosti plné možnosti k tomu, aby byl realizován): postoj nezávislosti usilující o kritiku společnosti a navrhuující změny společnosti ve jménu jistých hodnot, jež mají mít hlubší smysl.¹⁹ To by mělo přinejmenším rozptýlit iluze o pokrokovosti pozitivistické metodologie a naznačit další vývojové možnosti směru humanistického.

Konstatovali jsme ovšem, že obě definice člověka jsou absolutizace skutečných jevů v postavení člověka v soudobé kapitalistické společnosti. Ukazuje se tu, že přes jednostrannost přináší západní sociologie v těchto koncepcích velmi závažné poznání, které by překonáním těchto koncepcí nemělo být ztraceno. Jestliže proto proti této jednostranným absolutizacím člověka klademe marxistickou koncepci člověka jako prostředek autentické reprodukce dialektiky objektivních a subjektivních určení člověka (a tedy i jako prostředek teoretického a praktického řešení problému postavení člověka v kapitalistické společnosti), naprosto to neznamena, že by tato marxistická koncepce mohla ignorovat všechny skutečné, třeba často jednostranné a neúplné výsledky, k nimž dospěla západní sociologie. I když marxistické pojetí člověka může a musí být sudidlem všech nemarxistických názorů o člověku, nemůže být vydáváno za sudidlo hotové a jednou provždy dané. Marxistická koncepce člověka tu ovšem je, avšak marxistická koncepce *člověka soudobé epochy* musí být v jistém smyslu teprve vytvořena. Teoretickofilosofický pojem člověka, který formuloval Marx, tj. pojetí člověka utvářejícího dějiny, avšak zároveň jimi utvářeného, musí být konkrétně uplatněn a rozpracován tak, aby postihoval nové skutečnosti naší epochy, a to jak v soudobé společnosti kapitalistické, tak v socialismu. Prozatím se zdá, že — zásluhou klasiků — marxismus hlouběji a úplněji podává analýzu situace člověka kapitalismu. Pokud jde o člověka socialistického, spíše se nám prozatím teprve počínají otevírat problémy, které je třeba řešit.

Stojí tak před námi mnoho otázek, jež se stávají naléhavými nejen při sledování západní sociologické produkce, ale i v úvahách o dosavadní podobě marxismu, o teoretických a praktických chybách minulého údobí, o perspektivách naší společnosti.

Projevují se např. i v podmínkách socialistické společnosti ony negativní jevy, které v postavení člověka v kapitalistické společnosti konstatují západní teoretické? Je také socialismus „industriální společností“, která s sebou nese konzumní postoj k životu, pasivní postoj přizpůsobení člověka, manipulaci s lidmi atd.? Tato otázka byla dosud málo řešena,²⁰ a proto by bylo předčasně odpovídat jí jednoznačně negativně — i když je jasné, že socialismus a komunismus mají v sobě dost sil, aby se hrozící možnost těchto negativních jevů nerealizovala. (Prozatím ovšem v našem životě je došt faktů, které by se zdály svědčit o odpovědi alespoň podmíněně kladné.)

Stojí před námi také např. teoretický a praktický problém formování socialistického člověka. Je nám obecně jasné, že nový člověk nevznikne ani automaticky „sílou poměrů“, ani moralistním apelem. Známe dialektiku determinovanosti a svobody, avšak jak je tomu s dialektikou determinovanosti a svobody člověka v konkrétních podmínkách našeho života? Jak překonává socialismus jednostrannosti manipulace a živelnosti, menežerismu a anarchie, konformismu a nonkonformismu?

Prostě otázek je mnoho, a patrně nové a další se budou postupně vynořovat. Je třeba na ně odpovídat. A v tom je poslání marxistické koncepce člověka.

Prosinec 1963.

POZNÁMKY

- ¹ Viz J. C e t l, *Ob antropologických tendencijach v buržoaznoj filosofii*, SPFFBU, B 11 (1964).
- ² New York 1939. Spis představuje dnes už bezmála klasickou, avšak až příliš radikální metodologickou inauguraci sociologického novopozitivismu v USA. G. A. Lundberg patří ke starší generaci amerických sociologů (nar. 1895). Charakteristika jeho názorů viz Z. B a u m a n, *Lundberg czyli dehumanizacja humanistyki*, *Studia filozoficzne* 1962, 7; srov. i Z. B a u m a n, *Dwa typy inżynierii społecznej*, tamtéž 1963, 2.
- ³ Srov. k tomu i to, co píše Z. Bauman o motivech Lundbergova sociologického programu. Viz *Studia filozoficzne* 1962, 4, zvl. 3–6.
- ⁴ Srov. např. J. A. C. B r o w n, *Psychologie der industriellen Leistung*, Hamburg 1956; Z. B a u m a n, *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1961, zvl. kap. III.
- ⁵ V tom tvoří svéráznou obdobu „antropologii determinismu“ v soudobé západní filosofii člověka. Viz můj čl. cit. v pozn. 1.
- ⁶ *The Lonely Crowd*, New Haven 1950. Spis se stal záhy bestsellerem v USA a později získal popularitu na celém Západě. R i e s m a n, původně právník, byl po tomto úspěchu svého prakticky prvního sociologického spisu povolán na harvardskou universitu. Z marxistů o Riesmanovi psali M. O s s o w s k a, *Zmierzch ethosu purytańskiego w Stanach Zjednoczonych*, *Studia Socjologiczne* 1961, 1; J. A. Z a m o š k i n, *Sovremennyy kapitalizm i duchovnaja žizn ličnosti*, VF 1960, 5; *Bjuokratizacija buržuaznogo občestva i sudby ličnosti*, VF 1961, 4; *Krizis „amerikanskoy delovitosti“*, VF 1962, 11. V textu cituji z německého překladu Riesmanova spisu: *Die einsame Masse*, Hamburg 1960, 3. vyd.
- ⁷ Spojení „sociálního charakteru“ s demografickou zákonitostí se zdá nasvědčovat tomu, že se u Riesmana objevuje biologický motiv ve výkladu společenského vývoje. Je však třeba říci, že v konkrétních Riesmanových analýzách jednotlivých typů „charakteru“ hraje biologický faktor značně menší roli než ve výchozím schématu.
- ⁸ Jako reprezentant tohoto typu je uváděn protestantský podnikatel, bankéř, obchodník, inženýr. Riesman se tu značně opírá o analýzy Maxe Webera o souvislosti protestantské etiky a utváření kapitalismu (viz M a x W e b e r, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922). Riesman výslovně prohlašuje, že Weberův pojem „protestantská etika“ považuje za jeden ze znaků, které jsou shrnuty v pojmu „řízení z nitra“ (34), a často se při charakteristice „řízení z nitra“ odvolává u Webera (viz 54, 104, 135 aj.).
- ⁹ Reprezentantem tohoto typu je úředník, kancelářský pracovník, obchodní zaměstnanec, zkrátka příslušník „nových“, tj. pracovně závislých velkoměstských středních vrstev, které se podle Riesmana aj. amerických sociologů stále rozrůstají a jejichž životní styl a hodnoty se postupně stávají převládajícími (viz 36 aj.).
- ¹⁰ Viz např. Whytův „člověk bez hran“ (well-rounded man), Millsovi „lidé s bílým limečkem“ apod. W. H. W h y t e, *The Organization Man*, London 1958, W r i g h t M i l l s, *White Collar*, New York 1953.
- ¹¹ Hlavní Frommovy práce: *Escape from Freedom*, New York 1941, *Man for Himself*, New York 1947, *The Sane Society*, New York 1955, *May Man Prevail*, New York 1962. Z marxistů o Frommovi psali např. B. G. K r e m n ě v, *Probléma občestva i ličnosti v sovremennoj amerikanskoy psichosociologii*, sb. *Kritika sovremennoj buržuaznoj filosofii o sociologii*, Moskva 1961; autentičtější výklad Frommových názorů u E. L i š k o v é, *K dvěma pracím Ericha Fromma*, FC 1963, 5, a u M. J. S i c m k a, *Marksizm a humanistyczna psychounaliza*, *Studia filozoficzne* 1963, 3–4.
- ¹² „Riesman zjevně usiluje o střední pozici mezi empiristicko-detaalistickým a duchovnědně chápajícím sociálním bádáním, anebo, lépe řečeno, o syntézu, která je si živě vědoma nutné souvislosti obou druhů sociologie.“ (H. S c h e l s k y v předmluvě k cit. něm. vydání, 8).
- ¹³ Srov. např. *Let Man Prevail. A Socialist Manifest and Program*, *The Socialist Call* 1960, 2. „Socialistický program“ Frommův záleží v odmítnání jak kapitalismu, tak komunismu jako systémů, které prý se proměňují v „industriální novofeudalismus“. V posledních letech se však Frommovo stanovisko posunuje poněkud doleva. Viz *May Man Prevail*, New York 1962, jež chce být příspěvkem k mírovému hnutí.
- ¹⁴ *The Sane Society*, New York 1955. Zde se přidržuji německého překladu, jenž má název: *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, Frankfurt a. M. 1960. Proti původnímu vydání je autorem revidován. V textu odkazují na toto německé vydání.

- ¹⁶ Srov. Frommův úvod k anglickému vydání nejdůležitějších partií Ekonomicko-filosofických rukopisů. Viz *Marx's Concept of Man*, New York 1961, kde Marxovo pojetí člověka Fromm vysoce hodnotí.
- ¹⁶ Fromm vytýká marxistům, že jim prostředek přerostl cíl, že se jim odcizily samé prostředky, které teď odsouvají cíl do pozadí, že humanistická tendence marxismu byla zasunuta v praktických problémech ekonomických a politických. Viz *Siemek*, 266.
- ¹⁷ Viz *Siemek*, 266.
- ¹⁸ Viz *J. Cetyl*, čl. cit. v pozn. 1.
- ¹⁹ O těchto dvou postojích, „modelech“ viz i *Z. Bauman, Parsons czyli konzerwatyzm skodyfikowany, Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1962, 261.
- ²⁰ Výjimku tvoří např. článek *I. Dubské*, „Socialistický konformismus“ a výchova ke komunismu, *Host do domu*, 1963, 4. Viz i práce *Radovana Richty*, např. *Otazníky nad „faktorem člověk“*, Kulturní tvorba, 1963, 42.

DER MENSCH IN DER ZEITGENÖSSISCHEN SOZIOLOGIE

Der Aufsatz setzt sich zum Ziel, die Grundtypen der Auffassung des Menschen in der zeitgenössischen westlichen Soziologie an Hand einiger Beispiele zu beleuchten.

Der Repräsentant der positivistisch orientierten Soziologie G. A. Lundberg (*Foundation of Sociology*), fasst den Menschen als anpassungsfähiges und manipulierbares Objekt auf. Diese Auffassung lässt sich auch in anderen Strömungen der empirischen Soziologie feststellen, z. B. in der sog. „Soziologie der Arbeit“ oder „Betriebssoziologie“. Diesen im wesentlichen objektivistischen Konzeptionen, die den Menschen eindeutig durch die Anpassungsfähigkeit definieren, stellt eine Reihe vorwiegend humanistisch orientierter, kultur-kritischer oder sozial-psychologischer „Analysen der Zeit“ den Konformismus des modernen Menschen als ein beunruhigendes Problem gegenüber. D. Riesman (*The Lonely Crowd*) schildert plastisch den Menschen der gegenwärtigen industriellen Gesellschaft als den „von aussen gelenkten“, den „Radarmenschen“, und zwar mit einer reichlichen Gabe an Kritizismus, dem das Postulat der „Autonomie“ des Menschen innewohnt. Allerdings überschreitet auch er die objektivistische Ansicht in bezug auf den Menschen im wesentlichen nicht: dieser ist ihm das Produkt, doch nicht gleichzeitig der Schöpfer der „Verhältnisse“. Gleichartig kritisch schildert die Lage des modernen Menschen E. Fromm (*The Sane Society*), er fasst sie jedoch eingehender auf, wenn er sie, sich der Marxschen Idee bedienend, als eine Folge der Entfremdung charakterisiert. Dem passiven Menschen der zeitgenössischen industriellen Gesellschaft stellt er die Gattungsdefinition des Menschen als aktiven Wesens, als des Subjekts gegenüber, er absolutisiert jedoch einseitig die Aktivität des Menschen.

So ist die westliche Soziologie — ähnlich wie die nichtmarxistische Philosophie des Menschen — ausserstande, den Menschen in die Dialektik des Subjektiven und Objektiven einzu-reihen und verfällt in Absolutisierungen des Objektivismus und Subjektivismus.

Übersetzt von Rudolf Merta