1977 ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE - PHILOSOPHICA ET HISTORICA 2 PAG. 9–38
STUDIA SOCIOLOGICA VI

MARTIN MARUŠIAK

ZPŮSOB ŽIVOTA V ROZDÍLNÝCH SOCIÁLNĚ EKONOMICKÝCH FORMACÍCH

POUŽÍVANÁ TERMINOLOGIE V ANALÝZE ŽIVOTNÍCH FOREM

Stále vzrůstající pozornost různým stránkám společenského života v socialistické společnosti vede společenské vědce k nutnosti ujasnit si základní kategorie a pojmy, jako je „způsob života", „životní styl", „životní sloh", „životní úroveň", „kvalita života" atd. Při tomto běžném výčtu základních pojmů používaných ve společenských vědách by se zdálo, že uvedené pojmy v sobě neskrývají žádné „tajemství" a že je lze buď považovat za synonyma („životní způsob, životní styl, nebo životní sloh") anebo ve druhém případě za kategorie výlučně ekonomické („životní úroveň"). problematičtější by pak zůstávaly ostatní dva pojmy, jako je „úroveň života" nebo „kvalita života". Bylo by nadměrnou ambicí, kdybychom se pokusili v této části práce podat vyčerpávající nebo definitivní vymezení těchto pojmů. Každá kodifikace základních kategorií je vždy rušena dalším rozvojem společenských věd, jakož i dále precizována a rozvíjena v souvislosti s rozvojem dané oblasti vědy. Jistá „dílčí ukončenost" je však nutná a pro další orientaci studia nezbytná.

V našich i sovětských společenskovědních publikacích se do jisté míry ustálilo, že ústřední a základní kategorií postihující nejlépe život v jeho různých aspektech je termín „způsob života". „Způsob života" je syntetický pojem, který zahrnuje jak ekonomické, tak sociální, ideové a morální stránky charakterizující podmínky životní činnosti lidí. Marxismus tím, že objevil objektivní metodu studia společnosti jako celku – materialistické pojetí dějin – dává klíč k pochopení a vysvětlení „způsobu života", jeho jednotlivých stránek, jeho geneze, jeho funkce ve společenském systému jako celku. Způsob života lidí v každé společnosti je podmíněn výrobním způsobem, který je určující silou v systému všech společenských vztahů. Tato souvislost je patrná zejména s tou stránkou života lidí, kterou označujeme jako „podmínky materiálního života lidí". Způsob výživy, způsob bydlení, oblékání, materiální komfort vůbec přímo odráží dosažený stupeň rozvoje výrobních sil v dané společnosti. Způsob života však nelze redukovat jen na tyto materiální a technické podmínky života, ale nutno

brát v úvahu rovněž charakter a stupeň vývoje výrobních vztahů dané společnosti, které rozhodují o tom, na kolik se při dané úrovni rozvoje výrobních sil mohou rozdílné „životní styly" protikladných tříd (např. proletářů a kapitalistů) rozvíjet zcela v odlišném směru.

Při analýze způsobu života proto nevystačíme s analýzou ekonomické základny daného společenského řádu, nebo dokonce s analýzou jen jeho technického rozvoje. Jak zdůrazňuje K. Marx: „způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec."[1]) „Materiální převrat" přírodovědecky zjistitelný je vždy doprovázen jistými „ideologickými formami", stupněm „vědomí", které rovněž vcházejí do společenských podmínek života individuí. Zejména tyto soukromé vztahy lidí jsou velmi složité; jejich specifickým rysem je právě to, že zde se proplétají těsně, organicky, nebo rovněž „neorganicky" jevy kultury tradiční i soudobé, kultury duchovní i materiální, konvencionální normy nejbližšího okolí, nebo rovněž hodnoty a normy tříd přesahující meze daných „prostředí", státní normy, právo atd. Způsob života zahrnuje v sobě nutně i ideologické nadstavbové prvky. Tyto nadstavbové prvky nemusí vždy vystupovat ve formě racionalizovaných idejí, ale ve formě ještě přesně nevyhraněných názorů a pocitů. Právě tuto okolnost má na mysli K. Marx, když tvrdí, že „nad různými formami vlastnictví, nad sociálními, existenčními podmínkami se pne celá nadstavba různých a svérázně utvářených pocitů, iluzí, způsobů myšlení a životních názorů. Celá třída to všechno tvoří a utváří ze své materiální základny a příslušných společenských poměrů.[2]) Ve způsobu života jednotlivých tříd se tak odráží „citový reflex" příslušných společenských poměrů, ať jakkoliv nejasný a neurčitý – stává se komponentem určitého způsobu života. Jen tak se může stát, že „způsob života lidí" jednou navyklý má tendenci se zachovávat i ve změněných společenských poměrech. Způsob života lidí se ovšem mění v průběhu formace, obsahuje proto v sobě vždy jisté „nesourodé elementy", zkostnatělé tradice, nebo vůbec nedostatek těchto tradic, očekávání novot, nebo strach před nimi, potřeba se vymanit z minulosti nebo rovněž „jistého návratu k ní".

Tato složitá činnost lidí je vždy ovšem spojená s jistými aspiracemi. Aspirace jsou všeobecné, ale jejich konkrétní náplň, jejich vnitřní obsah je dán reálnými zájmy, rozdílnými od třídy k třídě, od národa k národu. Ve způsobu života lidí tyto aspirace hrají významnou roli, vždyť kolem nich se upíná vůle jednajících individuí. V rámci převládajícího „způsobu života", jak se v daném řádu vytvořil, se však formuje ještě rozmanitost jednotlivých „životních stylů". Jejich početnost je značná, ne však neome-

[1]) K. Marx, B. Engels, *Vybrané spisy*, Praha 1950, s. 370.
[2]) K. Marx, B. Engels, *Spisy* 8, Praha 1960, s. 167.

zená. Existující „pluralita" je vždy brzděna; přijaté společenské normy na daném stupni vývoje vládnoucí, jisté „životní styly" považují za „vhodnější", v jiném případě za „vyšší", nebo se zcela odmítají jako nevhodné, neodpovídající „dobře" vrstvě, třídě.

Životní styl (nebo životní sloh) je podřízen celkovému způsobu života, je proto termínem užším a specifičtějším. Všeobecně socialistický způsob života se rozvíjí s rozvojem socialistických výrobních vztahů, socialistického společenského vědomí, s rozvojem kolektivní sociální psychologie, odpovídající morálky, v boji s přežitky soukromovlastnickými, individualistickými atd., ale tento způsob života dané formace má – při zachování svého obsahu – jistou modifikaci u jednotlivců nebo větších sociálních skupin. Všechny skupiny a třídy socialistické společnosti jsou sjednoceny společenským vlastnictvím výrobních prostředků a cíl výstavby vyspělé socialistické společnosti je přijat větší částí lidí v této společnosti. Těmito všeobecnými podmínkami se však neruší rozmanitost „stylu života", rozmanitost empiricky pozorovatelná, ale přes svoji rozmanitost zařaditelná do rámce společenskoekonomické formace. Dosud existují rozdíly v příjmech, rozdíly v proporcích materiálních a kulturních potřeb, rozdíly v úrovni vzdělání, rozdíly v životě obyvatel měst a vesnic, života průmyslového dělníka a zemědělce v družstvu, rozdíly v nárocích na rekreaci nebo vůbec různé formy trávení volného času; toto vše vytváří rozmanitost „životních stylů".

Termín „způsob života", jako syntetický pojem, „životní styl" jako specifický „model" nebývá vždy v naší sociologické literatuře dodržován, objevuje se však v práci našich marxistických společenských vědců. Tak např. F. Hronský chápe životní styl jako složku způsobu života.

„... v kvalitě pracovního pojmu chceme používat i pojem životní styl. Odvozujeme jej od kategorie způsobu života jako funkční integraci společenského života, jako souhrn životních forem, které vyhovují určitým kritériím ... zahrnuje tedy celou soustavu hodnot hmotných, etických, ideových a politických, které si lidé osvojují podle svých potřeb, zájmů a názorů a které vyjadřují jejich životní cíle a tužby ... Pravda, do utváření příběhu všech těchto procesů vstupuje socialistická společnost a ovlivňuje jej v zájmu dosáhnutí cílů svého rozvoje."[3])

Jednotlivci i sociální skupiny si však v každém případě vytvářejí i vlastní životní styl, tj. integrují životní formy v jistém smyslu osobitě (diferencovaně).

Tato osobitá forma života je tak někdy označovaná „životním stylem". Osobitost životního stylu může být dána příslušností k sociální třídě, děl-

[3]) F. Hronský, *K poňatiu výskumu socialistického zpôsobu života a jeho vzťahu k výskumu životnej úrovne*, Sociologický časopis, r. 1972, č. 3, s. 241 – 242.

bou práce, sociálně profesionálním zařazením, výší příjmu, příslušností k věkové skupině, pohlavím osoby, sociálními a rodinnými poměry, příslušností k určité etnografické skupině, podmínkami geografickými a klimatickými. Individuální životní styl má tendenci k harmonizaci s větším celkem, sociálními a pracovními podmínkami nebo s přírodně geografickými a klimatickými podmínkami. Proto nejednou novátorské a revoluční styly musí rozbíjet ve svém prostředí krunýř vzájemných vazeb konzervativních forem, zejména v době, kdy dochází k revoluční přeměně struktury společnosti, kdy se mění jak ekonomická základna, tak jí odpovídající nadstavba.

Tak např. ve svých zásadních vlastnostech „styl života" každého člena socialistické společnosti je určen obecnými znaky socialistické společnosti, tj. na styl života každého člena společnosti působí jednak podmínky samého života; (společenské, nikoliv soukromé vlastnictví výrobních prostředků, všeobecná pracovní povinnost, státní investiční politika, sféra služeb, potřeby kulturní a potřeby kvalifikace, vzdělání, působení pracovní disciplíny v zaměstnání, úroveň a rozrůznění příjmů, ale zároveň socialistická společnost formuje životní styl svých členů rovněž pomocí sociálních norem, jako jsou normy etické, právní, nebo některé normy zvykové).

Tyto normy přecházejí jednak z minulosti (dožínky), nebo se vytvářejí i nové zvyky, dříve neznámé (jako MDŽ, nebo „oslavy dnů" jednotlivých profesí – horníků, stavbařů, učitelů atd.) a jsou zde i mnohé jiné zvyklosti, značně specifické v jednotlivých socialistických zemích. Akt přijetí za občana v NDR, způsoby např. svatebních obřadů v Sovětském svazu spojených s návštěvou památníku padlých atd.

Ale všechny tyto jednotlivé „styly" se formují na jisté společenské základně a představují jen modifikaci stále se formujícího „způsobu života" v socialistické společnosti, který je podřízen zákonitostem této společensko-ekonomické formace.

*

Pojem „životní úroveň" byl převážně doménou ekonomů. Ukazatelé životní úrovně dávaly víceméně ucelený obraz „materiální" životní úrovně, o faktickém stavu příjmů, spotřeby obyvatelstva, spotřeby individuální nebo společenské. Popis „životní úrovně" tak podával obraz o velikosti národního důchodu, o všeobecných spotřebních fondech přepočítaných na jednoho obyvatele, o výšce reálných a nominálních příjmů obyvatelstva, o trvání pracovní doby, doby dovolených (např. mateřských), o výšce důchodu, o struktuře spotřeby, rozrůznění příjmů a výdajů obyvatelstva podle rozvrstvení, podle sociálních skupin, zaměstnání, města, vesnice, okresů, krajů atd. Ekonomové přepočítávali např. velikosti příjmu

na jednotlivé členy rodiny podle počtu tzv. produktivních a neproduktivních členů, studovali délku života, stáří, populace, přírůstek obyvatelstva a jiné ukazatele, které spadají do sféry materiální životní úrovně, tj. do životního standardu.

Pojem „životní úroveň" označuje jisté ekonomické možnosti závislé na příjmech, na jejich stabilitě, zdroji a velikosti, na velikosti a kvalitě společenské spotřeby. Už stěží lze měřit životní úroveň jen „možností opatření určitého množství zboží a služeb v rámci jednoho měsíce nebo spíše roku", jak tvrdí např. A. Siciński.[4]) Vysoký výdělek může mít příležitostný charakter, nebo je spojen s nadměrným ruinováním fyzických a psychických sil – nebo vůbec struktura potřeb je v dané společnosti organizována tím způsobem, že v jisté době lze snadno získat např. osobní automobil, ale v případě nemoci výdaje za lékařskou péči představují zruinování normálního rodinného rozpočtu.

Kromě této okolnosti je mnohem vážnější problém povahy potřeb. Potřeby a životní úroveň jsou těsně svázané se sociální strukturou společnosti. Kvantifikace potřeb naráží na značné těžkosti. Potřeby neexistují jako takové, ale vždy jenom jako konkrétní a kvalitativně odlišné. Strukturu „potřeb" a životní úrovně za socialismu nelze ztotožňovat např. se strukturou potřeb, která existuje v kapitalistické společnosti. V kapitalistické společnosti existující „spotřebitelská kultura" orientuje jednotlivé třídy a vrstvy společnosti na konzum všeho druhu, který ovšem je těsně svázán se samotným kapitalistickým způsobem výroby. Spotřeba nemá jen funkci uspokojovat „abstraktní. lidské potřeby, ale zároveň symbolizovat „status", „sociální prestiž" atd. Tato strukturální složka potřeb hraje velmi významnou roli a není jen a jen věcí „tzv. kvantity příjmů".

Kvantum materiálních statků přivlastňovaných daným jedincem není jediným měřítkem životní úrovně. Sociální nejistota např. ve spojení se sociální deklasací může být tak veliká, že faktické „kvantum věcí" zbavuje člověka možností individuálního rozvoje a plného uspokojení z existujících spotřebitelských statků. Nejistota běžná v kapitalistické společnosti a daná její strukturou může vést i ke spotřebě množství „narkotik", snižuje možnost seberealizace, a není tudíž známkou vysoké „úrovně života".

Ale i v ekonomických a kvantifikovatelných údajích se nejednou ukazuje potřeba objasnit širší souvislosti, které ekonom nemůže nerespektovat. Tak např. v práci našich ekonomů V. Sova, V. Teichman, M. Dohnalová se tvrdí:

[4]) A. Siciński, *Perspektivy přeměn životního stylu v Polsku*, Sociologický časopis, r. VIII, 1972, s. 282.

„... slovní obsah pojmu životní úroveň naznačuje, že jde o úroveň života v celé šíři, že tedy nelze životní úroveň dávat do souvislosti jen s některými vybranými životními potřebami, ale s životními potřebami v celé jeho bohatosti a rozmanitosti. Není například možné, jak se to často vyskytuje, zužovat životní úroveň jen na její spotřební stránku. Životní úroveň nelze omezit jen na spotřebu předmětů uspokojujících potřeby v jídle, odívání a bydlení, jen na spotřebu uspokojující různé potřeby cestou osobní spotřeby. Neméně důležitou její složkou je péče o zdravotní stav obyvatelstva, sociální zabezpečení, podmínky pro získání vzdělání, péče o novou generaci, dále také na pracovní podmínky v nejširším slova smyslu, délka pracovní doby, pracovní a bezpečnostní podmínky v závodech a v neposlední řadě i způsob rozdělování jednotlivých životních prostředků vyplývající ze společenskovýrobních vztahů vůbec."[5])

Ekonomické přístupy se snaží rozčlenit jednotlivé potřeby lidí. Tak vzpomínaní ekonomové rozdělují potřeby lidí na materiální a duchovní. Tyto materiální opět na nezbytné a „potřeby v nejširším smyslu". „Vedle naprosto nezbytných, jako je potrava, odívání, bydlení, zahrnujeme v nejširším smyslu do hmotných potřeb také zdravotní péči, rekreaci, osobní dopravu atd. Obdobné rozlišení bychom mohli učinit i mezi duchovními potřebami (vzdělání, umění, zábava atd.)".[6])

Obdobně je to s přístupem k příjmům, které jsou v kategorii „životního standardu" významnou složkou. Cílem ekonoma bylo postihnout „příjmy" ve vší rozmanitosti, tj. tak, aby neunikla ani jedna jeho sféra.

Příjmy je možno dále členit podle toho, jak jsou závislé na práci těch, kteří je získávají. Kromě pracovních příjmů, jejichž výše závisí na množství, kvalitě a společenském významu vykonávané práce, existuje druhá skupina příjmů, které jsou na práci nepřímo závislé, jako např. dávky nemocenského pojištění, důchody, přídavky na děti, slevy z daně ze mzdy atd., nebo které nejsou na práci závislé vůbec, jako např. stipendia, sociální podpory atd. K druhé hlavní skupině tohoto členění, tj. k bezplatnému zajišťování potřeb společnosti, patří především zdravotní péče, školství atd.[7])

Přes toto všechno vyčíslení jednotlivých stránek „životní úrovně", zásadní vadou formulovaných ekonomických kritérií bylo, že ekonomové nemohli brát v úvahu jednotlivé politické, sociální a morální složky nadstavbového charakteru, které rovněž vcházejí do „způsobu života" lidí, odrážející její jednotlivé stránky. Plná všestranná charakteristika člověka v socialistické společnosti, jeho fyzický i duchovní rozvoj, jeho cíle i metody dosažení těchto cílů, jeho „uspokojení", nebo rovněž „neuspokojenost" s dosaženým stavem; pojem „životní úroveň" nebo „životní standard" se

[5]) V. Sova, V. Teichman, M. Dohnalová, *Problémy dlouhodobého vývoje životní úrovně*, SNPL, 1961, s. 10.
[6]) C. d., s. 16.
[7]) C. d., s. 17.

jeví jako nepostačující při postižení mnohotvárných forem životní aktivity lidí. Do těchto kategorií zůstává velmi obtížné zahrnout tak významnou stránku života člověka, jako je uspokojení z práce, možnost seberealizace ve výsledcích práce, stírání sociálních rozdílů mezi jednotlivými vrstvami a společenskými třídami nebo uspokojení lidí jako angažovaných bytostí na těchto společenských přeměnách. A právě tato složka ničím nebrzděná, ale naopak garantovaná, dává možnost tvůrčího projevu individua, stává se velmi vážnou stránkou života člověka v socialistické společnosti.

„Způsob života" má více úrovní své konkretizace. Ve své nejkonkrétnější podobě je termín „způsob života" svázán se způsobem výroby, ale bylo by velkým omylem ztotožňovat socialistický způsob života se socialistickým způsobem výroby. Ve své nejabstraktnější rovině způsob života zahrnuje všechny nejdůležitější a nejvýznamnější stránky aktivity lidí – jako jsou vztahy spolupráce, sociální rovnosti, stejný vztah lidí jako členů společnosti k výrobním prostředkům, tvořící se vzájemné vztahy, v nichž úspěchy jedněch nejsou na překážku úspěchu druhých, ale naopak „úspěchy jiných" vcházejí do všeobecného „bohatství" společnosti a stávají se zdrojem rozvoje celé společnosti.

Socialistický způsob života spěje k stále větší stejnorodosti socialistické společnosti, odstraňuje sociální přehrady, které tak destruktivním způsobem působí v kapitalistické společnosti. Tato homogenizace se ovšem netýká jen „příjmů", „spotřeby" nebo ekonomických stránek života, ale dotýká se a bude se stále více vztahovat i na nejelementárnější stránky vzájemného soužití. V kapitalistické společnosti oblékání, zařízení bytů, „čtvrť, ve které bydlí", gesta, rozmluvy, jako témata, o nichž se mluví, musely přesně odpovídat sociální roli, kterou daný jednotlivec v sociální struktuře vykonává. V zachování „symbolů" a sociální pozice se měla manifestovat nejen pozice dosažená, ale rovněž stabilita v ní, možnost vzestupu do vyšší. Socialistická společnost poznamenaná „mateřskými znaménky" kapitalistické společnosti nemohla rázem odstranit tyto navyklé druhy chování, tyto styly tzv. „bývalých lidí", ale socialistická kulturní nadstavba paroduje tyto styly, strhává z jejich „honosného vystupování" svatozář, v jejich „honoru" vidí obsahovou stránku, v jejich „citech" nejednou sentimentalitu, v hrdinství zbabělost; tak jako za „obhroublostí" pracujícího člověka „pravdivou lidskou duši". Homogenizace v socialistické společnosti tak proniká i do sfér, kde jsou „výsady" i v nejdemokratičtějším buržoazním zřízení nedotčeny. Tato forma soužití lidí osvobozená od vzájemných bariér (dosud nerealizovaná) se však jeví rovněž jako významná hodnota nevyjádřitelná „čistě kvantitativními ukazateli" v materiální životní úrovni, ale vcházející do socialistického způsobu života.

Významnou složku v socialistickém způsobu života hraje jeho zkultur-

nění, jev přesahující „materiální komfort" běžného životního stylu. Tento úkol v socialistickém pojetí kulturnosti je dlouhodobým úkolem, jak o tom psal V. I. Lenin.

„Kulturní úkol nemůže být vyřešen tak rychle jako úkoly politické a vojenské. Je třeba pochopit, že podmínky vpřed jsou nyní jiné. V době zostřené krize je možno politicky zvítězit za několik týdnů. Ve válce se dá zvítězit za několik měsíců, ale na poli kultury se v takové lhůtě zvítězit nedá; podstata věci vyžaduje delší lhůty; a v této delší lhůtě je třeba se přizpůsobit, rozpočítat svou práci a projevit největší houževnatost, vytrvalost a systematičnost. Bez těchto vlastností nelze k politické osvětě ani přikročit".[8])

Bylo by ovšem naivní vznášet požadavky „kulturnosti" jenom na pracující lid s nižší úrovní školského vzdělání. Jiný je druh „nekulturnosti" maloburžoazních vrstev, nezanikající často ani s nejvyšším školním vzděláním, nekulturnosti spočívající např. v nápodobě „panského" životního stylu, provincionalismu, nacionalismu atd. V oblasti umění v snobské nadutosti, ve znalosti titulů, nikoliv v pochopení obsahu a hloubce díla, v oblasti mezilidských vztahů poukazováním na své styky, známosti, v nichž nachází „seberealizace" svoji společenskou důležitost. Tato nekulturnost maloburžoazních vrstev má ztíženou pozici právě proto, že si tuto svoji nekulturnost neuvědomuje, naopak „předvádí ji" ve svém společenském okruhu, dává ji najednou punc „vyšší kultury národní".

Socialistický způsob života je rovněž „zkulturnění života" v jeho ideových, hodnotových a lidských dimenzích. Opět ovšem sféra, která přesahuje rámec ekonomie.

*

V ekonomické, sociologické i filozofické literatuře (zejména v literatuře západní) se v poslední době stává frekventovaným pojmem pojem „kvalita života". Tento termín „kvalita života" nesměřuje k postižení kvalitativních stránek životního stylu jako objektivních vlastností, ale je v jistém smyslu hodnocením života a to z určitých třídních východisek nebo požadavků na tento život. Je přirozené, že jiná je „kvalita života" pro příslušníky buržoazie a jiná pro dělníky. Tyto rozdílné „hodnoty života" ovšem buržoazní sociologie stírá, snaží se, aby její hodnoty a její představy o životě byly univerzálními měřidly na „kvality života".

Pojem kvalita života tak zahrnuje celou koncepci morálky, kultury, filozofie; je proto jiná pro rozdílné společenské řády, jiná pro socialismus a jiná pro kapitalismus. Pojem kvalita života má svoje „objektivní" i „subjektivní" aspekty. Je proto pochopitelné, že mnoho z těchto aspektů a komponentů lze jen velmi těžce postihnout kvantitativními ukazateli. Lze např.

[8]) V. I. Lenin, *Spisy* 33, s. 71.

srovnávat průmyslový růst, produkci na hlavu, ceny zboží přepočtené na denní mzdu, nebo vůbec počet automobilů – ale už vůbec nelze takto měřit „nejistotu o zítřejší den v kapitalistických zemích", možnosti a naděje pracujících vrstev nebo naopak jejich brzdění. Kvalita života jako charakteristika nároku na život aktivizuje proto hodnoty lidí, tříd, sociálních skupin i celých systémů. Představy o „kvalitě života" se liší od třídy ke třídě, jsou dány také tím, jakou roli hraje v životě lidí „soukromé vlastnictví", nebo, jak říká K. Marx, nakolik se „přemístilo soukromé vlastnictví přímo do podstaty člověka",[9]) nakolik se „bezprostřední držba" stala součástí života lidí. Lze život chápat jako prostředek hromadění bohatství, nebo naopak považovat jistý stupeň společenského bohatství za prostředek života, v němž se mohou rozvíjet i jeho nové kvality? Pro buržoazii „život v socialismu" je bez „ceny", pro pracující lid má nyní svoji kvalitu.

Kvalita života je proto neodmyslitelná od navyklého způsobu uspokojování potřeb, změnou lidských potřeb se mění i hodnocení „kvality". K. Marx tvrdí:

„Soukromé vlastnictví z nás udělalo takové hlupáky a omezence, že nějaký předmět je naším předmětem teprve tehdy, když jej máme, tedy teprve když pro nás existuje jako kapitál, anebo když jej bezprostředně máme, když ho bezprostředně jíme, pijeme, nosíme na těle, bydlíme v něm atd., zkrátka když jej bezprostředně používáme". (Cit. dílo, str. 97).

Socialistická společnost emancipuje člověka od této závislosti, provádí jeho emancipaci lidskou, tj. kultivuje všechny jeho lidské smysly a vlastnosti právě proto, že „tyto smysly a tyto vlastnosti se staly lidskými, subjektivně a objektivně lidskými".[10]) Teprve socialistická společnost může vytvořit u lidí takové potřeby či požitky, které ztrácejí svoji „egoistickou přirozenost", kdy si člověk osvojuje zrovna tak "smysly a požitky druhých lidí", a v bezprostřední činnosti s druhými vzniká tak jistá forma „životního projevu", „určitý způsob osvojování lidského života".[11]) K. Marx říká, že „smysl mít" zatlačil v důsledku nadvlády soukromého vlastnictví všechny jiné „fyzické a duchovní smysly". Je to stav života člověka, který ho přivádí do stavu „absolutní chudoby", a toto své vnitřní bohatství může prokázat jen při prosazování hodnot vedoucích k osvobození od těchto závislostí. Vztah k věcem a vztah k člověku nejsou tak od sebe oddělené vztahy, jak by plynulo z jejich rozdílné povahy. „Věc sama je předmětným lidským vztahem" a „prakticky" – říká K. Marx „mohou zaujmout k věci lidský vztah jen tehdy, má-li věc lidský vztah k člověku".[12])

[9]) K. Marx, *Ekonomicko-filozofické rukopisy*, Praha 1961, s. 85.
[10]) C. d., s. 97.
[11]) C. d., s. 97.
[12]) C. d., s. 97.

Kvalita života, jakož i představa o těchto „kvalitách" se v postupném vývoji společnosti mění; a proto nelze jistou tuto kvalitu považovat za univerzální, za věcné podmínky života. „Materiální standard" bývá v kapitalistických zemích nejednou zdrojem manipulace pracujících, nástrojem kanalizace jejich nespokojenosti, nejednou má být dokonce svědectvím „realizace socialistického ideálu". Buržoazní sociolog Gehlen si např. staví otázku:

„Jak je možné označit společnost, v níž klasické revoluční postuláty Gothajského programu z roku 1875 byly splněny na osmdesát až sto procent a v níž neustále stoupá životní standard nižších vrstev, ale rovněž boháči jsou stále bohatší?"[13])

Gehlen zapomíná, že celý Gothajský program nevystoupil nad měšťáckou úroveň" a že je vlastně zamořen „poddanskou vírou v buržoazní stát".[14])

V chápání toho, co lze označit za kvalitu života, se jednotliví buržoazní sociologové liší. Tak např. A. Gehlen spoléhá na racionalizaci plynoucí z technizace společnosti, staví „na optimistické ochotě stavět si nové cíle, plánovat a „přeorganizovávat", „zavádět" organizační opatření, nikoliv přebudovávat společnost" a „pozvednutí životního standardu" má být legitimací moci nad přírodními silami".[15])

Tento buržoazní sociolog vycházející z „osvícenských tradic" nepodléhá tolik ani náboženství, jako spíše na obrat „od mýtu k logu", v němž tento logos má všechny znaky akceptace buržoazního „rozumu" a je jeho povýšením na „kvalitu života" v tzv. průmyslové civilizaci.

Tato jeho apologetika buržoazního životního stylu jako stylu vyššího a odpovídajícího životu elity je zejména v zhuštěné podobě vyslovovaná v jeho kritice tzv. pleonexie.

„Slovo pleonexie znamená zároveň chtivost, aroganci a panovačnost. Dnes by se sociální psychologie bez něho sotva obešla. Dá se použít i k definování masy, zvláště když dnes už standardizovaný význam tohoto pojmu, založený na představách, jako je primitivismus apod., dávno nevyhovuje. Ať má jednotlivec jakékoliv vzdělání a sociální postavení, projevuje-li pleonexii, patří k mase, zatímco naopak je třeba připočíst k elitě každého, kdo má kázeň, sebekontrolu, distanci k sobě a jakoukoliv představu o tom, jak se může člověk sám přerůst." (str. 116)

„Buržoazní sociolog nemůže pochopit, že ani vysoký materiální standard" není pro masu pracujících lidí zdrojem uspokojení s životem v kapitalistické společnosti – že mu dokonce nestačí ani to, že v důsledku tech-

[13]) A. Gehlen, *Duch ve světě techniky*, Svoboda 1972, s. 126.
[14]) Viz K. Marx, *Kritika Gothajského programu*, K. Marx, B. Engels, *Vybrané spisy* II, s. 11–32, Praha 1950.
[15]) A. Gehlen, *Duch ve světě techniky*, Svoboda 1972, s. 113, 126.

nické produkce může mít i takové průmyslové produkty, které byly „kdysi nákladným luxusním zbožím a nyní zlevněny velkovýrobou, se staly předmětem masové spotřeby" (str. 114). Jsou zde jiné představy o „kvalitě života", ve které právě ona „divoká štvanice" je dělnické třídě vnucována vládnoucími buržoazními poměry a důsledkem „ideologické malé zralosti" této třídy. Rozklad buržoazního světa hodnot, buržoazního způsobu života, představuje ovšem A. Gehlen jako „problémy" ducha ve světě techniky, ve které se buržoazní zájmy upínají na nové možnosti racionalizace všech tradičních posvátných hodnot, s nimiž byl svázán kapitalismus po celá staletí.

Zatímco A. Gehlen představuje redukci kvality lidského života na racionalizaci, na jeho sebekontrolu, na zlepšení mechanismu, na zharmonizování ducha a techniky, na pochopení industriální morálky atd., druhá část představuje duchovědné humanistické vylepšení, z nichž jedni se obracejí na boha, jiní pak na přesněji nedefinovanou víru jakožto protipól rozumu.

Tento druh tzv. humanistického myšlení považuje skepticismus a racionalismus v soudobé epoše za zdroj relativismu a nejistoty, a nedostatek víry za výraz hlubokého zmatku a zoufalství.[16]) Toto druhé stanovisko představuje E. Fromm. V tomto frommovském pojetí má být víra prostředkem proti sterilnosti, proti ztrátě naděje, proti bázni, která proniká až do samého jádra bytí. Má to být racionální, nikoliv iracionální víra. Jejím objektem nemůže být nic, co přesahuje lidskou zkušenost. Fromm používá dokonce výrazu „víra" podle interpretace z biblických textů:

„Snad nám pomůže, připomeneme-li si, že pojem víry, jak se používá ve Starém zákoně – emunah – znamená pevnost, což naznačuje určitou kvalitu lidského prožitku a tedy spíše charakterový rys než víru v něco.[17])

Problém kvality života jako starodávného lidského problému i jeho hledání v nové kvalitě života, který by odpovídal ekonomickotechnickým změnám industriálních společností, buržoazní sociologie neřeší, protože představuje přímou nebo nepřímou apologetiku její kapitalistické formy, v nichž skutečné řešení lidských problémů pro pracující třídy vzhledem k charakteru výrobních vztahů je nemožné. Ani důraz na uplatnění racionality nebo v jiné reformní vizi důraz na prosazení víry – nemůže v poslední instanci vést k radikálnímu rozchodu s tou společenskou základnou, která vytváří sociální antagonismus, rozdílné a neslučitelné nároky na kvalitu života.

Sociálně politické uspořádání kapitalistické společnosti je i v nejvyspě-

[16]) Erich Fromm, *Člověk a psychoanalýza*, Praha 1967, s. 156.
[17]) Tamtéž.

lejších státech takové, že může dát lidem kvantum produkovaného zboží, vysoký komfort pro jisté vrstvy, ale nemůže dát lidem jistotu bez pocitu rozčarování ani bezpečnou a zaručenou práci. Kapitalistická společnost je totiž nucena produkovat takové vztahy, které vedou k upevňování instituce soukromého vlastnictví, k rozmnožování a upevňování kapitálu. V této společnosti vždy vysoká kvalita života jedněch je vykupována na úkor nízké kvality života jiných.

Teprve socialistická společnost si může stavět takové nároky na kvalitu života, které v sobě zahrnují humanistický ideál odstranění tříd a sociální nerovnosti lidí. Tato kvalita života však nemůže být srovnatelná jen a jen na úrovni „potřeb" a jejich uspokojování, ale na úrovni jiných „měřítek", v nichž se otevírá perspektiva nových a ušlechtilejších forem spotřeby, než jsou ty, které vytvořila třídně antagonistická společnost.

Životní styl, životní materiální úroveň, kvalita života, mají své opodstatnění jako kategorie postihující jednotlivé stránky životních forem lidí, jejich způsob života. Ale jejich jednotlivé charakteristiky, vedou-li se izolovaně od jiných, mohou přece jenom zkreslovat celkovou představu o nových životních podmínkách, které se v rozdílných společenských řádech už vytvořily a v dalším vývoji ještě v mnohém pozmění. Jisté zamyšlení nad termíny, které jsou používány v této oblasti života lidí, má svoje opodstatnění.

ANTINOMIE PRÁCE — VOLNÝ ČAS V BURŽOAZNÍ SOCIOLOGII

V kapitalistických zemích, kde procesy odcizení do značné míry formují život lidí, se považuje volný čas za únik od práce a společenských povinností. Buržoazní sociologie sice neschvaluje každý způsob trávení volného času a nejednou existující formy ostře kritizuje, vidí však většinou ve volném čase prostor, v němž se má formovat člověk jako člen společnosti, a to ve shodě se zájmy, které má bezprostředně nebo zprostředkovaně kapitalistický řád. Buržoazní sociolog G. Friedmann tvrdí:

„Miliónům mužů a žen nepřináší každodenní výdělečná činnost obohacení, ani pro ně není faktorem rovnováhy. Mohou hledat své uskutečnění a uspokojení jen v mimopracovní činnosti, přesněji řečeno v činnosti ve volném čase, který se prodlužuje s postupným zkracováním pracovní doby."[18])

Volný čas se představuje v jakési „kompenzační roli", zdůrazňuje se jeho funkce léku, a to léku za negativní podmínky práce, je náhradou

[18]) G. Friedmann, *Rozdrobená práce*, Praha, Práce 1970, s. 180.

za bezdušné poměry v zaměstnání. Buržoazní sociologie volného času nachází řešení pracovních a společenských problémů, které vznikají v zaměstnání vlastně ve volném čase. Je to rozptýlení a zábava, která „rekompenzuje" nadměrné tempo, ruší napětí získané v práci, odstraňuje negativní následky frustrace, zkrátka volnému času se přisuzuje funkce „školy života, kde vzniká umění žít". Výrazně to zdůrazňuje americký sociolog D. Riesman:

„Zároveň poskytuje volný čas a zábava vnějškově řízenému člověku alespoň částečnou naději, že některé institucionální a charakterologické překážky, které se staví do cesty autonomii, bude snáze možno překonat v oblasti zábavy než v oblasti pracovní. Volný čas zdaleka nepředstavuje jen zbytek času nevyplněný prací s pocitem povinnosti: může se rostoucí měrou stát oblastí, v níž se bude rozvíjet a zdokonalovat umění žít. Zábava a volný čas se mohou osvědčit jako oblast, kde člověk usilující o autonomii nalezne možnost uplatnit svůj individuální charakter proti pronikajícím nárokům na jeho charakter společenský."[19])

V tomto pojetí teorie volného času přesouvá angažovanost z práce na volný čas a celkově se tak zdůrazňuje propast mezi prací a skutečným životem, mezi člověkem v zaměstnání a mimo pracovní dobu. V kapitalistické společnosti tato teorie rozdvojující práci a volný čas plní jistou sociální funkci, sugeruje totiž pracujícím vrstvám možnosti „demokratizace života" ve volném čase, tj. bez odstranění rozdílů v soukromovlastnických vztazích, bez odstranění třídní hierarchie panující ve společenské dělbě práce. Značná část buržoazních sociologů nahlíží na volný čas jako na sféru, ve které se mají nivelizovat třídní rozdíly. Jiní naopak ve „kvantu volného času" vidí zdroj nově vznikající třídní struktury kapitalistické společnosti. Podle nich nikoliv postavení ve vlastnických vztazích, ale způsob trávení volného času, jakož i jeho kvantum mají být objektivním kritériem soudobého sociálního rozvrstvení. J. Dumazedier dokonce v přesouvání „problému práce" do volného času jde tak daleko, že mluví o jakémsi přechodu lidstva z epochy práce do epochy volného času. V této údajně nové epoše podstata lidského života už není dále určována prací, nýbrž volným časem. V blízké budoucnosti, jak ji líčí J. Dumazedier, má teprve volný čas vystoupit ze svými aspiracemi a stát se zdrojem ekonomických zájmů, zdrojem společenských konfliktů, zdrojem kulturních a sociálních aspirací pro rozličné třídy a kategorie aktivní populace.[20])

Buržoazní sociologie nejednou mluví o tzv. „dehumanizačních účincích práce", ale tyto „dehumanizační účinky" nenachází ve vládnoucím způsobu výroby, v jeho sociálně ekonomických vztazích, ale v pokroku techniky,

[19]) D. Riesman, *Osamělý dav*, Praha, Mladá Fronta 1968, s. 270.
[20]) J. Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?* Éditions du seuil, Paris, 1962, s. 55.

nedokonalosti tzv. technické civilizace. Údajně tato technizace procesu výroby, jakási „zákonitá" nuda u běžícího pásu, rozdrobenost technických procesů způsobuje, že pracující vrstvy nenacházejí uspokojení v práci, že se v ní necítí dobře. Technická civilizace je zobrazovaná jako fatum, vystupuje odtrženě od společenskotřídních konfliktů a sociálně ekonomického pokroku; jednou plní andělskou funkci, je zdrojem „demokratické spotřeby", podruhé se ve své ďábelské funkci stává zdrojem znudění, neuspokojení, prostředkem mrzačení lidských bytostí. Buržoazní sociologie, aby se vyhnula sociálně ekonomickým vztahům ve výrobě, vytváří ze vzrůstajícího volného času zvláštní druh opiátu pro pracující vrstvy. Někteří buržoazní sociologové, jako J. Dumazedier a A. Touraine („Travail loisir et société", Exprit nr 6, 1959) spoléhají stále více na tzv. demokratickou spotřebu statků, na tzv. růst „masové produkce", která – podle nich – směřuje k tomu, že uspokojí „masového konzumenta", ať je příslušníkem kterékoliv třídy. Ideál „rozšířené sféry volného času", který je předkládán pracujícímu lidu jako nová atraktivní historická perspektiva, je zároveň prostředkem útoku na tzv. „staré sociální ideály dělnické třídy", jako je socialismus, či proletářský internacionalismus. Buržoazní sociologie tak pomocí „univerzálního masového spotřebitele" vytváří takovou koncepci sociálních přeměn, v nichž by „přestavba společenských základů" byla zapomenutým archaismem a v níž by dělnická třída už nevedla boj za svou emancipaci, neusilovala o změnu třídní struktury kapitalistické společnosti, ale kladla si „nové cíle", „nové plány", dožadovala se organizačních opatření v rámci existující kapitalistické společnosti, zkrátka se zbavila oné „metapolitické orientace".[21])

Většina buržoazních sociologů vyslovuje svoji nespokojenost se způsobem trávení volného času a chtěla by – ať už o tom výslovně mluví nebo ne – i tuto sféru podřídit zájmům buržoazní společnosti. V otázce využití volného času se jednotliví buržoazní sociologové liší mezi sebou – někteří volají po potřebě autonomie, dovolávají se sféry volného času jako doby, která má zůstat „soukromá a neorganizovaná". Toto stanovisko zastává D. Riesman:

„... člověka, který se baví, musíme teprve objevit. Má však smysl vybízet k vědeckému průzkumu volného času a zábavy, je-li možné, že to povede k rostoucím veřejným a organizačním zásahům do oblasti, která by v ideální podobě měla zůstat soukromá a neorganizovaná? Nebylo by mlčení kolem volného času a zábavy jejich nejlepší ochranou?..."[22])

[21]) A. Gehlen, *Duch ve světě techniky*, Praha, Svoboda 1972, s. 110–111.
[22]) D. Riesman, *Osamělý dav*, Praha 1968, s. 271.

Druzí buržoazní sociologové jsou nespokojeni s touto „autonomií" volného času a volají po zásahu států do této sféry, dovolávají se potřeby „humanistického vzdělání" a v tomto vzdělání vidí větší možnosti pro zvýšení úrovně jeho trávení. Toto stanovisko představuje G. Friedmann:

„... dnešní člověk kotvící v technické civilizaci potřebuje daleko víc než všichni jeho předkové výchovu, která by mu dovolovala těžit z největších kulturních hodnot, čerpat z nesmírných statků světového kulturního odkazu, v nichž se člověk rozepjal k celé své velikosti a podal strhující výpověď o otázkách, nadějích a dramatech svého života a osudu."[23])

Dovolává-li se buržoazní sociologie „vzdělání" jako prostředku k vyšším formám trávení volného času, předpokládá, že zdroj rozdílů mezi vysokým a nízkým způsobem jeho trávení je založen na vzdělání. Buržoazní sociologie není schopna pochopit pozitivní význam „osvobozené práce" pro rozvoj jedince, stejně tak jako není schopna pochopit charakter práce odcizené. Někteří sociologové jako G. Friedmann předpokládají, že práce je dělníkovi odcizena v důsledku automatizace, že je odcizena proto, že dělník je snadno zaměnitelný, nebo že práce je „odosobněna", „rozdrobena" na jednotlivé operace. Stěžejní otázka základního vztahu dělníka k výrobním prostředkům je zcela těmito buržoaznímí sociology opomíjena a úmyslně zamlčována. Má to důsledky i na falešné chápání odcizení. Odcizení, to je nezájem, a zrušení odcizení „psychologická zaangažovanost" dělníka. Celý problém by bylo možné vyřešit, kdyby se přihlédlo ke schopnostem, zálibám a potřebě zaangažovanosti každého jednotlivce.[24]) Buržoazní sociologie vytváří iluze u pracujících vrstev, když sféru volného času vyčleňuje do sféry jejich vlastní autonomie. Za podmínek nerozvinutého třídního boje, za podmínek nízké uvědomělosti určité části dělnické třídy a ostatních pracujících vrstev iluze o „úplné nezávislosti volného času" od vztahů, které existují v procesu materiální výroby, vchází do vědomí pracujících vrstev jako jejich zájmům cizí ideologie. Tato iluze je proto škodlivá. Cítí-li se dělník zcela závislý na kapitalistovi v procesu výroby a tuto závislost považuje za zřejmou, utěšuje se hlásanou nadějí, že v mimopracovní době a volném čase se této závislosti vyhne. Buržoazní stanovisko tvrdí, že dělník musí v práci trpět, aby mohl užívat svého ovoce ve volném čase. Čím více strádá, tím větší spotřeba se mu slibuje jako odměna.

Toto rozčlenění dvou sfér života lidí, z nichž jedna se dává do protikladu k jiné, je v buržoazní sociologii nadměrně zveličeno. Marxismus dávno předtím, než vznikla exploze zájmů o volný čas, ukazoval, že pracující vrstvy stejně v procesu práce jako v době mimopracovní a ve volném čase

[23]) G. Friedmann, *Rozdrobená práce*, Praha 1970, s. 172.
[24]) Viz G. Friedmann, c. d., s. 166–170.

zůstávají v systému stejných společenských vztahů, že volný čas neruší tento systém.

Buržoazní sociolog G. Friedmann, sociolog buržoazně liberálního zaměření, kritizuje např. pracovní podmínky dělnické třídy. Ukazuje na to, že v práci se dělníkovi upírají „jeho nejvlastnější potřeby, sklony, schopnosti a tužby"[25]) „výdělečná práce je morálně sterilní, nebo dokonce škodlivá",[26]) dělníkovi se upírá veškerá možnost spolurozhodování a spoluodpovědnosti",[27]) chová se proto tak, že i když práci má, počíná si, jako by ji neměl, tj. byl bez zaměstnání[28]), zkrátka v materiálním procesu výroby jsou ubíjeny zájmy dělníka. G. Friedmann kritizuje tuto sféru jako sterilní a hledá kultivaci obohacení osobnosti dělníka v novém způsobu trávení volného času. Chce tento volný čas upravit tak, aby dělníkovi poskytl „náhradu" za zmrzačení jeho lidské osobnosti. V tomto zájmu vytváří prognózu humanistického vzdělání, jehož cílem by mělo být vštěpovat dělníkovi „základní společenské a lidské hodnoty", čímž by dělník mohl překročit „horizont" jednostranného technického vzdělání a zařadit se tak do společenského celku. Od humanistického vzdělání si slibuje to, že naučí pracující vrstvy dovednostem vykládat „společenské, politické a hospodářské změny", a to dokonce nejen v národním, ale i v celosvětovém kontextu. Humanistické vzdělání je i lékem proti „přehnanému konformismu". G. Friedmann se podrobněji nezmiňuje, co rozumí tímto „přehnaným konformismem" – zda je to vnitřní solidarita dělnické třídy, oddanost normám dělnické třídy, její vlastní morálce, nebo zda jím rozumí oddanost vůči kapitalistickému podniku, zda je to netvůrčí servilnost maloburžoazních vrstev před mocí kapitalistických vládců atd.

Ať je jeho prognóza myšlena sebeupřímněji, nepřekračuje jeho „reforma" meze kapitalistického zřízení, ale naopak kultivuje onu bezduchost vládnoucích poměrů, dává těmto poměrům naději, že vyřeší pomocí humanistického vzdělání a profesorů odchovaných buržoazním školstvím problémy pracujících vrstev v „jejich duchu" a v „jejich zájmu", tj. odstraní dehumanizující účinky práce v procesu materiální výroby. Ona mesiášská funkce vzdělání, která byla v začátcích dělnického hnutí nástrojem boje buržoazie proti rozvíjejícímu se dělnickému hnutí, má dnes, i když v jiném pojetí, plnit funkci dalšího spoutání pracujících vrstev s vládnoucími společenskými vztahy.

Jak jsme viděli, existuje podle K. Marxe objektivní materiální jednota

[25]) G. Friedmann, c. d., s. 183.
[26]) G. Friedmann, c. d., s. 185.
[27]) G. Friedmann, c. d., s. 187.
[28]) G. Friedmann, c. d., s. 169.

společenských vztahů, která je založena na způsobu materiálních statků, a ta nemůže být zrušena nějakou jednou „reformou", nebo dokonce úpravou marginální sféry kapitalistických výrobních vztahů, může být jen přetvořena v revoluční přeměně celé společenské struktury této společnosti. Teprve za těchto podmínek demokratické kultury a nové vzniklé nadstavby může svobodná práce i volný čas plnit ty funkce, které jsou spojeny s potřebami seberealizace pracujících.

J. Dumazedier, jeden z největších buržoazních expertů na volný čas, vypočítává různé činnosti, které lidé vykonávají v mimopracovní době. Ale bohužel v rozporu s míněním ostatních buržoazních sociologů nevidí v těchto vzniklých činostech nic, co by svědčilo o lepší perspektivě rozkvětu člověka – zejména pracujících vrstev, nic, co by svědčilo o jejich povznesení. Vzniklé činnosti – podle J. Dumazediera – sice přetvářejí osobnost, vytvářejí u jedinců nové postoje, ale typologie, kterou uvedený autor uvádí, typologie na základě činností ve volném čase je spíše další degradací lidských bytostí než jejich rozvojem.

Jaké typy lidí ve volném čase vznikají?

a) Má to být především *„nový homo faber"*, člověk projevující zájem o manuální práci, kutilství, konstruktérství a zahradnictví. Je to jakýsi druh návratu k individuální práci – která má být reakcí na práci specializovanou. Tuto aktivitu nazývá J. Dumazedier polovolný čas (semi-loisirs), protože je to práce spontánní, nezištná, zčásti užitečná. Podle autora tato nová práce má vyvážit svou tvůrčí hodnotou „rozdrobenou práci", práci monotónní v průmyslu nebo v administrativě.

Tento typ „nového" člověka, vzniklého údajně ve volném čase, se nezajímá o žádné otázky, které se nedotýkají jeho soukromého života. Jako „noví řemeslníci nedělí" (les nouveax artisans du dimanche) zasvětí značnou část svého volna práci. Lidé tohoto druhu – „bezvýznamní občané" – si nestaví otázky politické, sociální a kulturní, nezajímají se o tisk, televizi o dělbu práce, o třídní boj, ale žijí v izolaci od ostatní buržoazní společnosti, zcela absorbováni svými zálibami.

b) *Nový homo ludens* je člověk snažící se najít v zábavě a v rozptýlení jakýsi druh úlevy od neustálého napětí způsobeného prací v novodobém průmyslu. Na rozdíl od klasického „homo ludens", popsaného v díle Huizinga, který měl údajně čelné místo v lidské kultuře, „nový homo ludens" nemá tyto znaky. Zajímá se jen o hry všeho druhu, vážné nebo banální, o hry, které mají za cíl kompenzaci malicherných starostí života, o hry, které slouží k rozplynutí vzniklých starostí.

Tento život v hrách se tak vyvíjí na úkor života angažovaného, souvisí se ztrátou odpovědnosti a rozplynutím takzvaných kulturních sil. V hrách,

v zábavě se vytváří východisko do druhé reality, reality, která je osvobozena od všech povinností a je souběžná s každodenním životem.

c) *Nový člověk imaginace.* S rozvojem volného času stoupá požadavek na literaturu s fiktivním obsahem, není rozhodující umělecká hodnota díla, ale napínavý obsah, který je vzdálen skutečnosti. Tento zájem o fiktivní příběhy vysvětluje J. Dumazedier tím, že většina převládajících ideologií je racionalistická. Nedává dost místa pro uspokojení imaginace. Mechanismy projekce a identifikace, které následují po fiktivních příbězích, mohou uspat a ve skutečnosti i uspávají celého kritického a výběrového ducha. Tato imaginace podporovaná „masovou kulturou" ovšem neřeší vztahy mezi snem a skutečností a naopak zavádí zmatek do vztahů mezi fiktivním a reálným světem. Osobnost se odcizuje ve světě hvězd (Les stars). Život jimi zobrazovaný a představovaný nahrazuje reálný život. Místo toho, aby byl zdrojem vhodného snění, orientuje tohoto diváka jenom na svět činnosti hvězd a dává přednost neadekvátním činům. Svět fantazie a imaginace tak vede ve většině případů ne k pochopení reality, ale úniku od ní. Fiktivní svět se stává exilem, který zbavuje občana povinnosti aktivně se účastit společenského života.

d) *Nový homo sapiens* má ovšem málo společného s myslící bytostí. Volný čas mohl být podmínkou kontinuity kultury, kdyby byl využit pro sebevzdělání – ale takto se volného času nevyužívá. Nové lokální noviny jsou nejčtenějšími novinami, mají kolem 86 % pravidelných odběratelů. Tyto noviny – podle Dumazediera – by se mohly stát základní pro ekonomickou, politickou, sociální a uměleckou kulturu, ale tato možnost je uzavřena pro většinu místních novin. Publikum se ovšem v těchto novinách soustřeďuje na popis činnosti band (65 %) a na záškodnické činy (57 %). Tento druh čtení a převážná redukce na ně nevede k prohlubování a rozšíření nutných poznatků. V tisku je k dispozici množství rozdílných informací, běžný člověk není schopen jim rozumět, přizpůsobit se všemu tomu, co čte. Proto se chytá toho, čemu Lazarsfeld říká „vůdce mínění". Ti, co čtou a poslouchají, rezumují a sdělují toto rézumé. Jestliže se čtenář pokouší číst i vážnější texty, množství obecných idejí, nechává v něm jen povrchové stopy.

Kromě toho je zde „inflace" podávaných informací, faktů, zpráv, a tak ve skutečnosti vzniká iluze, jako by ten, kdo na dané téma mnoho mluvil, pro společnost mnoho udělal. Snaha představovat těžké otázky v žurnálech neuspěla, kapacita porozumění je velmi malá, a tak je veřejnost údajně nepřipravená na řešení společenských potřeb, nemůže ani plnit funkci reálné demokracie.

e) *Nový homo socius* – je člověk unikající od společnosti a hledající nové formy sociability. Zatímco se v minulosti sociologové nesetkávali se

žádnou formou asociace rekreační nebo kulturní, ale jen se společností víceméně politického charakteru, teď to má být – podle Dumazediera – naopak. Teď vládne všemocnost kabaretu v dělnickém životě a kavárna je důležitým místem volného času pro všechny, zejména pro dělníky. Tento „homo socius" nepovažuje svoji účast ve skupinovém životě za základnu svého života. Pokud se účastní pospolitosti volného času, pak tyto společnosti se netýkají budoucnosti, ale přítomnosti. Tyto společnosti volného času mají naopak tendenci se přetvářet v marginální pospolitosti.

A tak odcizení, které způsobuje odcizená práce, se ještě více prohlubuje v odcizení ve volném čase. Tento nový homo socius tak není aktivním občanem, ale naopak člověkem, který je lhostejný vůči budoucnosti.[29])

Sám volný čas nevytváří zcela nové a odlišné typy lidí, jak se domnívá J. Dumazedier. V mimopracovní době se projevují stejné typy lidí jako jsou ty, které byly již zformovány existujícími společenskými vztahy (školní a rodinnou výchovou a zaměstnáním), a proto tato typologie, spíše spekulativní než empirická, nepostihuje souvislosti mezi prací jako vypětím a volným časem jako odpočinkem. Pasívní lidé v zaměstnání projevují také pasivitu v odpočinku, odlišná typologie je málo pravděpodobná a vědecky zdůvodnitelná.

Společenské vědy rozvíjené v Sovětském svazu, práce zabývající se analýzou volného času odmítají dualismus práce a volného času. Shodně konstatují, že kvality, které se formují u osobnosti v procesu kolektivní tvůrčí činnosti ve volném čase, mají značný vliv i na jejich důsledky v činnosti v pracovní době. Z. A. Petrov[30]) ukazuje na to, že pracující, kteří se zabývali při klubu aktivní tvůrčí kolektivní činností, měli mnohem progresívnější strukturu volného času než ti, kteří si přicházeli prostě odpočinout nebo se rozptýlit. Mimopracovní doba je – tak podle Petrova – ukazatelem rozvinutosti duchovních potřeb a u posledních byla čtyřikrát větší než u prvních. U aktivních návštěvníků klubu se projevily rovněž příznivější ukazatelé v práci.

Z jiného hlediska postihuje problémy „stylu života" a jim vytvořené typy lidí francouzský sociolog J. Fourastier, který operuje pojmem tzv. „průměrného člověka". Průměrný člověk je všedním, řadovým člověkem, zahrnujícím všechny třídy francouzské společnosti. Z hlediska historického má to být člověk soudobé francouzské společnosti, který je co do třídního zařazení neurčitý. V pojmu průměrného člověka je tak prováděna mystifikace historických a třídních vztahů, odrážející maloburžoazní před-

[29]) J. Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir?* Éditions du seuil 1962, s. 30–43.
[30]) Z. A. Petrov, *Svobodnoje vremja trudjaščichsja i dejateľnost učreždenij kultury po jego racionaľnomu ispoľzovaniju*, kandid. dizertace, Moskva 1966, s. 15, cit. ze studie V. N. Pimenova, Svobodnoje vremja, Moskva 1974, s. 225.

stavu o jednotě tříd. Průměrný člověk má jisté specifické znaky, které přísluší tomuto souboru – ale nikoliv jednotlivým konkrétním lidem.

Průměrný člověk má být člověkem novým z hlediska intelektuálního, ekonomického a biologického.

a) Z hlediska intelektuálního průměrný člověk chodí do školy až do sedmnácti let. Je ovlivňován rozhlasem, televizí, kinem, výtvarným uměním, ulicí a závodem. Nemá zvláštní duchovní kvality a ani zvláštní schopnosti. Dosud se nerozvinul, snad až v budoucnosti projeví větší schopnost vlastního úsudku a samostatnost v rozhodování. Zatím nedospěl tak daleko, abychom ho mohli nazvat „homo intelektualis".

b) Z hlediska ekonomického je tento průměrný člověk zámožný, jeho hlavní vlastností je nenasytnost. Je to „homo oeconomicus". Životní úroveň stoupá, ale potřeby se neuspokojují. J. Fourastier nepozoruje ochabnutí chuti ke spotřebě – nepozoruje ani to, že by tento člověk toužil po pokroku.

c) Z hlediska biologického chce průměrný člověk žít biologicky úplný život. Má snahu co nejvíce se přiblížit k plnému využití svých biologických schopností. Jak vidíme, nejsou to záviděníhodné vlastnosti lidí, kteří jsou do tohoto souboru „průměrný člověk" zahrnuty.

V průměrném člověku se ovšem stírají rozdílné kvality rozdílných společenských tříd a jejich jednotlivých příslušníků, rozdílné stupně bohatství, rozdílné společenské aspirace, rozdílná „kvalita života", pro rozdílné třídy – takže vzniklý hybrid staví před maloburžoazní masu jedinou útěchu „počkejte, co kapitalismus dokáže", stačí, když budete trpěliví, budiž pro vás jedinou útěchou, že pracovat lze ve věku techniky a civilizace jen 40 000 hodin, po této době lidského života nastane pro vás doba svobody a blahobytu.[31])

Volný čas tak má nejen u J. Fourastiera, ale i u řady jiných buržoazních sociologů převzít na sebe ty funkce, které pro dělnickou třídu představuje atraktivnost socialismu a jeho společenského zřízení. Není také nahodilé, že se do tohoto ideálu snaží vtěsnat – ovšem v značně revidované podobě – některé představy o novém společenském zřízení se zrušením tříd. Tak podle představ buržoazních sociologů, údajné seskupení lidí, které se vytváří ve volném čase, neprobíhá ve směru stratifikace, ale proti ní (J. Dumazedier). Ale tento demokratismus, který se vytváří ve volném čase, nevytváří pozici jedinců ve společnosti, ale jenom dále zachovává třídní strukturu. Vzniklý „pseudodemokratismus" volného času neodstraňuje společenská privilegia, která vznikla ve sféře materiální výroby a procesu práce vůbec.

[31]) Viz J. Fourastier, *40 000 hodin*, Praha, Mladá fronta 1969.

Buržoazní sociologie stejně jako buržoazní společnost i ve společnosti technicky rozvinuté nemůže úspěšně řešit vztahy mezi prací a volným časem, nemůže sladit činnost v těchto dvou sférách lidské činnosti ve prospěch převážné části pracujících vrstev. Brání tomu systém sociálně ekonomických vztahů. A právě tato sféra sociálně ekonomických vztahů ve výrobě, se všemi funkcemi ve společenských vztazích je ovšem pro buržoazní sociologii místem, kam nemůže vkročit jinak než jako buržoazie, tj. obhajuje věčnost těchto vztahů, dovolává se v nejlepším případě jejich vylepšení, a to jednou technicky, po druhé humanitně, ale nikdy ne tak, aby byla dotčena sama sociální struktura buržoazní společnosti.

ŘEŠENÍ VZTAHU „PRÁCE—VOLNÝ ČAS" V DÍLE K. MARXE

K. Marx připisoval velkou roli volnému času, který v racionálně řízené společnosti vzniká v důsledku rozvoje společenské výroby. Tento vzrůst sumy volného času spojoval s potřebou přetvoření charakteru práce samé. „Pravá říše svobody" může vykvést jen na této říši „nezbytnosti", tj. na bázi materiální výroby. Za podmínek kapitalistické formy přivlastňování a odcizené práce se volný čas nemůže stát „říší svobody". Proto jen abstraktně a nehistoricky se dovolávat této „říše svobody" jako místa pro rozvoj lidských sil je nejen nepochopením K. Marxe, ale naopak zneužíváním jeho autority v prospěch manipulace buržoazních vrstev se socialistickým a komunistickým přesvědčením pracujících mas. Říše svobody může vzniknout z hojnosti volného času, ale jenom za podmínek, že se stává protiklad „vládnoucí a vykořisťované třídy zbytečností", že tento protiklad bude nahrazen vládou „sdružených výrobců", že bude nastolena moc dělnické třídy.

Pro úplnost nutno uvést celý Marxův výrok:

„Říše svobody se začíná ve skutečnosti teprve tam, kde se přestává pracovat pod tlakem nouze a vnější účelnosti; leží tedy povahy věcí mimo sféru vlastní materiální výroby ... S tím, jak se člověk vyvíjí, tato říše přírodní nutnosti roste, protože rostou i lidské potřeby; ale zároveň se rozšiřují výrobní síly, které tyto potřeby uspokojují. Svoboda na tomto poli může spočívat pouze v tom, že zespolečenštěný člověk, sdružení výrobci řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují ji své společenské kontrole, místo aby jí byli sami ovládáni jako slepou silou; uskutečňují ji s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější a nepřiměřenější. Ale přesto to vše spadá stále do říše nutnosti. Za ní se začíná rozvoj lidských sil, který je sám sobě účelem, pravá říše svobody, která však může vykvést jen na této říši nezbytnosti jako na své základně. Zkrácení pracovního dne je základní pod-

mínkou." (K. Marx, Kapitál III/2 SNPL 1956, s. 368). Buržoazní sociologie se najednou odvolává na tento výrok K. Marxe, ale vytrhává ho ze souvislosti s jeho celkovým dílem. Tak např. G. Friedmann tvrdí „a právě tento mimopracovní čas" – jak to postřehl Marx a před ním už Hegel – se musí stát pro člověka „opravdovou říší svobody".[32])

Volný čas se nemůže stát „opravdovou říší svobody", je-li tato „říše" sama vtěsnána do buržoazních výrobních poměrů a má-li v nich působit jako zdroj „útěchy" za nesvobodnou a odcizenou práci. Podstata problému „práce – volný čas" netkví v úniku od práce, do sféry volného času, ale rovněž – a to je z hlediska marxismu rozhodující – v přetvoření práce, ve změně výrobních vztahů, v nichž pracující i práci jako „nezbytnou nutnost" budou chápat jako svůj svět, svůj „cíl života" a volný čas za další zdroj vlastní seberealizace.

„Říše svobody" a „říše nezbytnosti" není v díle K. Marxe od sebe odtrhována, ale viděna v souvislostech. Obraz člověka nemůže být určen jen prostřednictvím zábavy a ani výlučně prostřednictvím „práce". Člověk je vždy jeden a tentýž, jak ve volném čase, tak v životě a v zaměstnání. Nemá jinou osobnost doma a jinou v práci, je vždy týž. Jeho osobní starosti, rozčarování, obavy mají vliv na práci a rovněž na domácí prostředí. Nelze uměle rozdělovat společenský život na ten proud, který je v okruhu podnikatelů, a ten, který se rozvíjí mimo pracovní dobu. Práce i volný čas netvoří protiklady, i když současná organizace života je odlišná; jsou to součásti toho jednoho a téhož procesu společenského způsobu života. Získané vlastnosti v oblasti kultury práce se přenášejí rovněž na kulturu odpočinku, v nichž nedostatky jedné sféry se projevují rovněž jako vady sféry druhé.

„Rozumí se ostatně samo sebou, že sama bezprostřední pracovní doba nemůže zůstat v abstraktním protikladu k volnému času – jak se jeví z hlediska buržoazní ekonomie."[33])

K. Marx připisuje velkou úlohu volnému času, který v socialistické společnosti vzniká v důsledku společenské výroby. V tomto čase viděl prostor, v němž se mohou rozvíjet přirozené schopnosti člověka. Ale rovněž vzrůst zásoby volného času chápal s potřebou přetvoření charakteru samé práce. Oba tyto procesy, tj. „vzrůst volného času" a „přetvoření charakteru práce", chápal jako jevy vzájemně se podmiňující.

„Úspora pracovní doby se rovná růstu volného času, tj. času pro plný rozvoj individua, který zase působí zpětně na produktivní sílu práce jako největší produktivní síla." (K. Marx, *Grundrisse* II., s. 343.)

[32]) G. Friedmann, *Rozdrobená práce*, Praha 1970, s. 180, 181.
[33]) K. Marx, *Grundrisse*, sv. II, s. 343.

V kapitalistické společnosti ovšem ani volný čas nelze vyjmout ze zákonitosti dané formace. Nejen ve výrobě, ale i ve způsobech trávení tohoto času, ve formě rozptýlení, zábavy, účasti na kultuře, jak v pasívní formě, nebo v její aktivní amatérské podobě atd. jsou vždy přítomny vládnoucí společenské vztahy, s jejími vládnoucími hodnotami, které nemohou být ničím jiným, jako hodnotami vládnoucí buržoazní třídy.

Nelze proto souhlasit s buržoazní sociologií, která tvrdí, že ve volném čase se vytváří nová „sociální stratifikace", než je ta, kterou tvoří materiální proces výroby a kterou přijímají účastníci výroby. Toto nové rozvrstvení ve volném čase neodpovídá pravdě, nemůže být zdrojem „statusů jedinců"; nikoliv „volný čas", ale místo v systému organizace práce, ve vlastnických vztazích je zdrojem oné „rozhodující" stratifikace.

Marxistická sociologie neodděluje proto striktně život dělníka na ten proud, který vykonává jako dělník v procesu materiální výroby, od toho, který se rozvíjí v době, kdy už jako dělník nepracuje. Sovětský teoretik volného času k tomuto problému poznamenává:

„Nejen v procesu materiální výroby, ale i za jeho hranicemi v mimopracovní době a volném čase lidé jednají jako členové určité třídy. A jestliže za kapitalismu v pracovní době proletariátu stojí vlastník prostředků materiální výroby, tak ve sféře mimopracovní a volné – rovněž podnikatel ve sféře služeb a duchovní produkce."[34])

Mluvíme-li o volném čase jako sféře, která v důsledku rozvoje výroby byla uvolněna pro odpočinek a vlastní rozvoj, máme na mysli vždy takovou sféru „svobody", jisté „autonomie", která je ve svém celku součástí přijatého a vládnoucími poměry akceptovaného způsobu života. K. Marx přes fakt vzniku volného času v kapitalistické společnosti mluví o uzurpování civilizace kapitalisty.

„A protože veškerý volný čas se dá použít na svobodný rozvoj, uzurpuje kapitalista volný čas, který vytvořili dělníci pro společnost, tj. (uzurpuje) civilizaci, ..."[35])

Proto i tato individuální svoboda, vytvořená ve volném čase, je vždy omezována ekonomickou a duchovní mocí, ekonomicky vládnoucí třídou, je ve svém celku podřízena zákonům kapitalistických výrobních vztahů. V tomto smyslu mluví o „svobodném rozvoji jedince" a o individuálních svobodách K. Marx:

„Je to však svobodný rozvoj na omezené základně – na základně vlády kapitálu. Tento druh individuální svobody je proto současně naprostým zrušením veškeré individuální svobody a úplným podrobením individuality společenských podmínek, které na sebe berou

[34]) V. N. Pimenova, *Svobodnoje vremja*, Izdatelstvo Nauka, Moskva 1974, s. 215.
[35]) K. Marx, *Rukopisy* („Grundrisse II, Svoboda 1974, s. 260.

formu věcných mocí a dokonce přemocných věcí – věcí nezávislých na samých individuích, které mají mezi sebou vzájemné vztahy."[36])

K. Marx se nedovolává „morálky" v zájmu zušlechtění trávení volného času u dělnické třídy, nekáže tuto morálku, ale v té morálce, jaká je, vidí nutnou složku kapitalistických výrobních vztahů, v jistém smyslu vidí ve volném čase rub práce v zaměstnání:

„Nadměrná vyčerpanost způsobená zdlouhavým monotónním zaměstnáním je svádí k nestřídmosti a činí je neschopnými myšlení a uvažování. Nedovedou se fyzicky, intelektuálně nebo morálně zabavit jinak než tím nejhorším způsobem; všechna skutečná potěšení života jsou jim na hony vzdálena. Existence, kterou žije velká část dělníků za dnešního systému, nestojí jedním slovem za to, aby byla žita. Ale ze změny, které k tomu vedly, nemůžeme vinit individua; probíhají podle pravidel a řádu přírody a jsou přípravnými a nutnými stupni velké a důležité společenské revoluce, která je v pohybu."[37])

Na rozdíl od buržoazní sociologie, která se dovolává vzdělání, zásahu státu do forem trávení volného času, aby dělníka tzv. „povznesla", tj. ještě více spoutala s vládnoucím systémem hodnot, marxismus nevidí řešení v přeorganizaci" tohoto času, východisko ve zrušení „odcizené práce", ale naopak ve zrušení a překonání tohoto odcizení v práci samé, tj. ve změně výrobních poměrů kapitalistické společnosti.

ROZVOJ INDIVIDUA — ABSTRAKTNÍ A CELISTVÁ INDIVIDUA

K. Marxovi nebyla ovšem lhostejná otázka, jakým způsobem dělnická třída a její individuální příslušníci realizují svoji osobnost. Tato otázka byla jednou z centrálních. Dotýkal se jí v analýze tzv. abstraktní a celistvé osobnosti.

Tento protiklad vystupuje u proletariátu jako rozdíl odlišných epoch, v nichž v jedné vládne soukromé vlastnictví výrobních prostředků a ve druhé je toto soukromé vlastnictví zrušeno ve prospěch vlastnictví společenského. Je to rozdíl epoch třídně antagonistických a socialistických.

V protikladu abstraktních individuí a celistvých individuí vidí K. Marx protikladné možnosti činného sebeuplatnění pro příslušníky dělnické třídy. První typ individuí – jak bylo řečeno – je svázán s nadvládou soukromého vlastnictví a oddělení výrobců od tohoto vlastnictví. Je to větší část lidí, pro něž výrobní síly jsou něčím vnějším, existují vedle nich jako „naprosto nezávislé na individuích"; výrobní síly nejsou „silami individuí", ale silami vlastnictví. Stávají se silami individuií jen potud, pokud

[36]) Tamtéž, s. 280.
[37]) Tamtéž, s. 346.

jsou soukromými vlastníky. Ve velkém kapitalistickém průmyslu je to jenom malá část lidí, kteří se stávají vlastníky. V důsledku toho, že pro většinu individuí jsou výrobní síly odtrženy od nich, jsou „připraveni o všechnu skutečnou životní náplň". Práce pro ně ztratila vůbec jakéhokoliv „zdání činného sebeuplatnění", jejich práce má ovšem jednu funkci, udržuje je naživu a mrzačí jejich život. Materiální život se jeví v tomto stadiu vývoje jako účel a práce jako prostředek k životu. Tento druh práce pro jiné, tj. druh práce, v němž jsou výrobní síly cizí většině indiviuí, vylučuje jakékoli činné sebeuplatnění. Takovýmto individuím říkal K. Marx „abstraktní individua". Abstraktními individui je novodobý proletariát.

Tím, jak se v socialistické revoluci změní moc „dosavadní společenské struktury" a proletariát si přivlastní „výrobní síly", dojde k rozvinutí univerzálního charakteru a energie proletariátu". Postupným vývojem se zbaví všeho, co bylo pro jeho postavení v minulé společnosti zdrojem jeho „ochuzení". Na tomto stadiu vývoje „materiální život a činné sebeuplatnění" nejsou v protikladu, ale naopak splývají. Nastává nutná „masová přeměna lidí". V socialistické revoluci se lidé zbavují „všeho starého nepořádku" a jedině v této praktické činnosti vzniká „rozvoj individuí v celistvá individua". Teprve v této společnosti zbavené nadvlády soukromého vlastnictví získává individuum prostředky, jak po všech stránkách rozvinout své vlohy: K. Marx doslova říká:

V dosavadních náhražkách společenství, ve státě atd., existovala osobní svoboda jen pro individua vyrostlá v poměrech vládnoucí třídy a jen potud, pokud to byli příslušníci této třídy. Zdánlivá společenství, v jaké se dosud individua sdružovala, se vždy vůči nim osamostatňovalo, a protože to bylo sdružení jedné třídy proti jiné třídě, bylo to zároveň pro ovládanou třídu nejen úplně iluzorní společenství, nýbrž i nové pouto. Ve skutečném společenství dosahují individua ve svém sdružení a tímto sdružením zároveň i své svobody."[38])

Tomuto procesu, v němž se proletáři ujímají kontroly nad svými existenčními podmínkami, a tím i nad podmínkami všech členů společnosti, přisuzuje K. Marx významnou roli. V tomto procesu se stávají z „abstraktních individuí" odtržených od moci výrobních sil nové kvality indiviuí, kontrolující moc těchto sil, vzniká rozvoj individuí, kterým K. Marx říká „celistvá individua".[39]) U těchto individuí vzniká nová „životní náplň",

[38]) K. Marx, *Spisy* 3, s. 87–88.

[39]) Ovšem tento proces likvidace soukromého vlastnictví nelze chápat jako „zabrání". Při zabrání se zpravidla podřizuje individuum nadvládě zabrané věci. „Zabrání je" – jak říká K. Marx – „dále podmíněno předmětem, který je brán. Jmění bankéře, záležející jen v papírech, nelze vůbec zabrat, aniž se ten, kdo je bere, podrobí podmínkám výroby a styků zabrané země." (Spisy 3, s. 86.) Nové vzniklé společenské vlastnictví vyžaduje novou organizaci, nové formy řízení a zároveň v důsledku změněných materiálních podmínek výroby rovněž i práce nabývá nového charakteru. Likvidace sou-

nová funkce práce, vzniká odlišný způsob života, z porobených tříd, utiskovaných hmotně i duchovně, se postupně tvoří individua rozvinutá s možností pro tento rozvoj.

Za těchto společenských podmínek „práce" nemůže být jenom „prostředkem" a život účelem, bezprostřední pracovní doba jenom vnější sférou a volný čas jeho „vnitřní autonomií". Vzrůstající volný čas v socialistické společnosti kromě funkce odpočinku, racionální spotřeby, zábavy se může stát rovněž významným prostředkem na zvýšení poznání, rozvoji vlastních schopností, rozvoji zálib, dobou, ve které se dostává do kontaktu s uměním a duchovní kulturou. Práce v socialistické společnosti nemůže být chápána jen jako prostředek „uspokojení potřeb" v období volného času, ale i jako nová potřeba a v jistém smyslu i jako účel. V socialistické společnosti proto příkrý protiklad mezi prací jako sférou „povinností" a volném času jako sférou „zábavy" mizí. Stále u většího počtu pracovníků dochází ke „ztotožnění se s prací", práce překračuje hranice „vynucené nutnosti" a v jistém smyslu se stává i „novou lidskou potřebou".

SOCIALISTICKÝ ZPŮSOB ŽIVOTA

Socialistický způsob života – tak jak se empiricky tvoří – odstraňuje abstraktní protiklad mezi prací a volným časem, mezi prací jako „dřinou" a volným časem jako dobou „fyzické a duchovní lenosti", mezi prací jako „odříkáním" a volným časem jako dobou „spotřeby". Socialistická novodobá organizace společnosti předpokládá sice jinou organizaci v pracovní době – a jinou ve volném čase, ale v důsledku rozdílné organizace tyto různé sféry životní činnosti člověka nemusí tvořit ještě onen abstraktní protiklad. Ve společnosti založené na společenském vlastnictví výrobních prostředků se „volný čas" nejeví jako antiteze práce, není už „popřením práce", podobně jako i práce sama už není negativem svobody, ale jedním z důležitých zdrojů realizace lidských schopností.

Při uskutečňování socialistického způsobu života prochází společnost celou řadou etap, v nichž se postupně formuje nová kvalita života. Bylo by nadměrnou uspěchaností žádat, od třicetiletého vývoje socialistické společnosti, aby vše minulé odstranil a aby socialismu odpovídající forma způsobu života se prosadila ve všech jeho sférách a úrovních. Individuální vývoj lidí i jejich životní styl není jen a jen bezrozporným pohybem vpřed. V tomto vývoji jako v každém jiném se objevují i návraty k minulosti, návraty k „osvědčeným životním formám", dokonce recidivy maloměšťáctví, pěstování kultu věcí souvisícího s přeceňováním „materiálního

kroměho vlastnictví není proto jen „zabráním", ale přetvořením jeho funkce, z nadvlády nad společností, je postaveno do služeb této společnosti.

standardu", materiálních podmínek života vůbec, často pasívní postoj k životu a společnosti, fetišismus spotřeby, snobská sháňka po módním zboží atd., ale v postupném vývoji socialistické společnosti tyto recidivy staré psychologie, jakož i projevy maloměšťáckého individualismu, lhostejnosti vůči společnosti jako celku budou stále více pociťovány jako překážky všestranného rozvoje jedince a jako jevy neslučitelné se socialistickým způsobem života budou vyvstávat i jako problém společenské kritiky a všestranné výchovy.

Marxisté se nedívají na člověka nehistoricky, nevsouvají do jeho podstaty věcné, „bezedné" spotřebitelské zájmy. Samy potřeby lidí nejsou dány jednou provždy, mění se nejen samy jeho potřeby, ale i sám člověk. Mění se jeho vlastnosti, mění se jeho vztahy ve společnosti, jeho vlastní bytí, jeho vztahy k vnějšímu světu, jeho pravidla a normy. Charakter, podstata vlastností člověka nikdy nejsou definitivně utvořeny a ukončeny, nachází se v rozvoji a tvoření. „Vytváření i uspokojování těchto potřeb je historický proces."[40]) To, co je nám známo z bezprostřední zkušenosti jako aktuální potřeba – nebo i jako aktuální nedostatek, nelze mechanicky přenášet na budoucnost; podobně jako ani životní nároky jedné země nelze považovat za „nároky" všeobecně závazné pro všechny jiné. K. Marx vidí strukturu potřeb v těsné souvislosti se strukturou dané historické formy společnosti.

„Přirozené potřeby samy, jako potrava, oděv, otop, bydlení atd., jsou různé podle klimatických a jiných přírodních zvláštností té či oné země. Na druhé straně je rozsah tzv. nezbytných potřeb, jakož i způsob jejich uspokojování sám dějinným produktem a závisí z valné části na kulturní úrovni země, mimo jiné do značné míry i na tom, za jakých podmínek, a tedy s jakými zvyky a životními nároky se vytvořila třída svobodných dělníků."[41])

Jestliže člověk žije v jistém nedostatku, jestliže jeho životní potřeby nejsou dostatečně uspokojeny, v jeho interesu mohou převládnout „spotřebitelské zájmy" a sám se jeví jako spotřebitel. Ale to není jeho věčná a neměnná podstata – i když v dané situaci se jeví jako zřejmá a viditelná. Spotřebitelský zájem přestává být jeho hybnou silou a člověk sám přestává být jenom bytostí orientovanou na konzum; mění se v „aktivního tvůrce" už nikoliv z důvodu nedostatku nebo „bídy", ale z důvodů nadání a jeho specifických vloh. V lidech ovšem existují i síla inerce. Navyklé způsoby spotřeby, jakmile se zaužívaly, mají tendenci se zachovávat, i když se už jeví jako neadekvátní vůči změnám společenské struktury.

Socialistický způsob života se ovšem formuje v kontextu rozděleného

[40]) K. Marx, B. Engels, *Spisy* 3, Německá ideologie sv. 1, s. 84.
[41]) K. Marx, *Kapitál* I, Praha 1954, s. 190.

světa, a proto se neformuje jen a jen pod vlivem vnitřních ekonomických podmínek. Nejednou jsou mu různými „tlaky" vnucovány i jiné hodnoty, než jsou jeho vlastní. Socialistická společnost má jiné potřeby, než jsou potřeby vytvořené v kapitalistické struktuře společnosti. Tato společnost nemůže a ani nechce uspokojovat potřeby, které jsou cizí jejímu charakteru. Např. taková struktura potřeby, která by v sobě zahrnovala šíření narkotik, sexfilmů, hororů a vůbec šíření umění, které má za cíl jedinou funkci, vyvolat u jedinců strach nebo „úžas", pěstování mystiky a spiritualismu nebo v oblasti materiální spotřeby kult věcí – prestižní zboží, bydlení podporující „status" – jsou neslučitelné s tou strukturou potřeb, které se v socialistické společnosti vytvářejí, a s těmi cíli, které tato společnost sleduje.

V pojetí potřeb vycházíme z toho, že člověk nemá stabilní souhrn potřeb, které by bylo lze jednou provždy uspokojit; potřeby mají třídní a historický charakter. Po uspokojení potřeb základních, jako jídlo, odění, bydlení, vyvstávají další, které se stejnou naléhavostí volají po uspokojení. Kapitalistický řád ovšem nedokáže přeorientovat lidské potřeby k jejich účelnějšímu a racionálnějšímu směru; teprve socialistický společenský řád se svým plánovitým růstem nejen životní úrovně, ale i způsobu života lidí může lépe než kapitalismus zformovat i zabezpečit rozmanitost lidských potřeb, pěstovat jejich kultivaci nebo „potírat" jejich „nadbytečnost". Řád, způsob výroby, řečeno slovy K. Marxe, vytváří nejen objekt pro subjekt, ale subjekt pro objekt. Socialismus uspokojuje a zároveň formuje potřeby lidí ve shodě se svou společenskou strukturou; doba pro toto sladění se nepočítá na desetiletí, ale zahrnuje celou „historickou epochu".

Čím větší je změna ve výrobních vztazích společnosti, jako v socialistické revoluci, tím radikálnější musí být přehodnocení (devaluace) návyků, zálib u mnoha jednotlivců i celých sociálních skupin. Nejde jen o větší nároky na přizpůsobení se měnícím se podmínkám života, ale i aktivní účast při změně těchto podmínek. Soukromý zemědělec se musel přizpůsobit novému pracovnímu rytmu v družstvu, vyhovět podmínkám kooperace v něm, v jiném případě si zvyknout na nové prostředí v továrenské hale i jiné mravy v ní. Ovšem tyto změny jsou velmi zřejmé,, ale nepřísluší výlučně této třídě. Rovněž dělník, který nezměnil svoje tradiční „pracovní prostředí", se musel readaptovat pro svoji profesi. Se změnou výrobních vztahů po odstranění kapitalistického způsobu výroby se vytvářela i větší potřeba jeho účasti na politickém a hospodářském řízení jeho podniku, potřeba „vzrůstu odpovědnosti". Tradiční odpor k cizímu kapitálu, k osobám představujícím jejich personifikaci, tj. ke kapitalistovi, se nemohl uplatňovat stejným způsobem k socialistickému vedení podniku. Ať už byla síla inerce sebevětší, a to jak u některých vedoucích „napodobovat

kapitalisty", tak u určitých málo uvědomělých dělníků chovat se „postaru", nově vzniklé výrobní vztahy svým každodenním fungováním neustále vštěpovaly do hlavy i návyky jiné, socialismu adekvátnější formy jednání.

Před nemalými problémy stála také veliká část samé inteligence. Ve výstavbě socialismu se řešila velmi těžká otázka převýchovy buržoazní inteligence, která se z představitelky vykořisťovatelských tříd stávala důležitou sociální vrstvou společnosti pod vedením dělnické třídy. Tyto změny třídní tvářnosti se netýkají jen ekonomických vztahů, ale postihují hluboké sociální změny ve způsobu života těchto vrstev a tříd. V podmínkách socialismu se však ukazuje – že přes komplikovanost těchto změn – je možné řešit nejvážnější úkoly výchovy a převýchovy nejen jednotlivých lidí, jen jednotlivých životních stylů, ale celých sociálních skupin a tříd, že je možné měnit jejich způsob života se změnou způsobu výroby a celé společenské struktury.

Ale právě proto, že tento proces je hluboký, že zasahuje všechny složky života lidí, nelze ho do důsledků provést v krátké historické době, ale jen v celé epoše historických přeměn, kterou je socialismus a komunismus.

ОБРАЗ ЖИЗНИ В РАЗНЫХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЯХ

Резюме

Работа состоит из трех частей. В первой части работы обьясняется взаимосвязь между основными категориями марксистской социологии, как образ жизни, стиль жизни, уклад жизни (»животни слог«), жизненный уровень, качественные аспекты жизни. Эти понятия обоснованы при условии, что они постигают некоторые специфические стороны форм жизни. Образ жизни, как сннтетическое понятие, включает в себя различные аспекты экономии, психологии и идеологии действительных индивидуумов.

Во второй части проводится критический анализ, решаются отношения между трудом и свободным временем в буржуазной социологии, в частности, французской. Критические замечания касаются прежде всего сущности понимания отчужденного труда, отношения между отчужденным трудом и свободным временем. В условиях отчужденного труда свободное время не может выполнять свою роль действительного пространства, в котором индивид применял бы свои способности. В этом отношении стремления, связанные с »эпохой свободного времени«, не осуществимы, и для буржуазной социологии они представляют собой лишь компенсацию идеалов, конкурирующих с атрактивностью социализма.

В третьей части работы дается пояснение отношения между трудом и свободным временем в сочинениях К. Маркса с точки зрения применения способностей отдельной личности. Понятия отвлеченные (абстрактные) и целостные индивидуумы отображают разные отношения к производству и жизни; анализ этих понятий является косвенной полемикой с т. наз. типологией свободного врмени, проводимой в буржуазной социологии. Социалистический образ жизни, описываемый в заключительноиї части статьи, ориентирован на проблематику структуры потребностей и их изменений.

DIE LEBENSWEISE IN UNTERSCHIEDLICHEN SOZIAL-ÖKONOMISCHEN FORMATIONEN

Zusammenfassung

Die Studie besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil wird der Zusammenhang zwischen den grundlegenden Kategorien der marxistischen Soziologie erläutert sowie Lebensweise, -stil, -standard, -niveau, -qualität. Diese Begriffe sind vollkommen begründet, soweit sie bestimmte spezifische Aspekte der Lebensformen erfassen. Als ein synthetischer Begriff umfaßt die Lebensweise verschiedene Aspekte von Ökonomie, Psychologie und Ideologie realer Individuen.

Im zweiten Teil der Studie werden kritische Analyse sowie Lösung der Verhältnisses von Arbeit und Freizeit in der bürgerlichen, vornehmlich französischen Soziologie durchgeführt. Kritische Beanstandungen betreffen in erster Reihe das Wesen der Auffassung der entfremdeten Arbeit, des Verhältnisses von entfremdeten Arbeit und Freizeit. Unter Bedingungen der entfremdeten Arbeit kann die Freizeit keineswegs ihre Funktion einer realen Sphäre für die Selbsgestaltung des Individuums erfüllen. In der Hinsicht sind die mit der „Epoche der Freizeit" verbundenen Hoffnungen nicht real; für die bürgerliche Soziologie sind sie nur Ersatzideale, die mit der Attraktivität des Sozialismus konkurrieren.

Im dritten Teil der Studie wird die Erläuterung des Verhältnisses von Arbeit und Freizeit im Werke von Karl Marx gegeben, unter Berücksichtigung des Wertes der Selbstgestaltung des Individuums. Die Begriffe von abstrakten Individuen und Individuen als Entität widerspiegeln das unterschiedliche Verhältnis zu Erzeugung und Leben; ihre Analyse ist indirekt eine Polemik mit der sog. Typologie der in der bürgerlichen Soziologie weitläufig erörterten Freizeit.

Die im Schlußteil behandelte Lebensweise wird auf die Problematik der Struktur der Bedürfnisse und ihrer Änderungen orientiert.