

zákonitosti a nezpochybnitelnosti, který byl odvozen především z vývojové biologie. Odtud čerpali představitelé organicismu také své přesvědčení o škodlivosti prudkých (neorganických) společenských změn. I když téměř všichni působili jako významní sociální reformátoři a zabývali se intenzivně postavením dělníků a otázkami sociálního zákonodárství, vystupovali zároveň s kritikou radikálních proudů požadujících systémové změny společnosti.

I když se v různé míře snažili doplnit biologický pohled psychologizováním, měli problémy s uchopením kulturních fenoménů, tedy všeho toho, čím se život lidí ve společnosti odlišuje od slepých procesů, probíhajících na úrovni živých organismů, ať již rostlin či živočichů. Právě tato „kulturní nekompetentnost“ citelně znevýhodňovala stoupence organicismu při vysvětlování všeho dění, jehož součástí jsou lidské hodnoty. Kompenzovali si tuto nedostatečnost částečně mysticismem, částečně oslavou kultu života.

5.4 PSYCHOLOGISMUS V SOCIOLOGII – KOLEKTIVNÍ ZÁKLAD MYSLI

Není náhodné, že psychologismus se v sociologii uplatňuje od poslední třetiny 19. století a směrem ke konci století jeho vliv stále sílí. Podněty pro tento vývoj přicházejí z více stran současně. Psychologové zjišťují, že psychický život člověka nelze vysvětlit čistě jen pomocí biologie, tedy redukcí na procesy probíhající na úrovni fyziologické. Považují za nutné přihlížet při výkladu lidské psychiky ke vlivům daným společenskou povahou lidského života. V podobném směru působil například vliv sociologů Eugèna de Robertyho či Alfréda Espinase.

Zároveň řadu sociologů neuspokojují ani příliš zjednodušující analogie organicismu inspirované biologií. Nebylo z nich možno vyčíst, jak fungují procesy předpokládající vědomou motivaci aktérů. Nedokázaly vysvětlit intencionální jednání a například při výkladu sociálně patologického jednání nedávaly žádný prostor pro úvahy o individuální zodpovědnosti těch, kdo se takového jednání dopouštějí.

Navíc stále převládající evolucionismus přímo vybízel k dotážení principu postupující evoluce až na úroveň lidské psychiky a odtud ještě dále – do oblasti kolektivního vědomí jako určujícího prvku nadindividuální sociální organizace. Tento krok byl učiněn např. v pracích amerických psychologických evolucionistů Lestera F. Warda a Franklina H. Giddingse, kteří spatřovali ve vývoji socializované psychiky nejvyšší stupeň univerzální kosmické evoluce.

Kromě všech těchto impulsů přicházejících z oblasti vědění se v psychologismu odrážel také vliv proměn samotné společnosti. Nástup organizované modernity vytvářel příznivé prostředí pro úvahy o nadindividuální povaze duchovního života a o společenských mechanismech formování a reprodukce zdánlivě přísně individuálních psychických jevů. Logicky rostl zájem

o studium skupinového a masového chování, tedy o studium chování organizovaných aktérů sdružených do velkých sociálních konglomerátů.

Psychologismus konce 19. století měl řadu směrů a proudů, které se lišily tím, na jaké psychické kvality a procesy kladly hlavní důraz při vysvětlování společenských jevů. Některé vycházely z vrozených instinktů a snažily se ukázat, nakolik tyto slepé instinkty podmiňují lidskou sociabilitu. Jiné se soustředily na pozorovatelné lidské chování a sledovaly jeho kolektivní formy. Další zdůrazňovaly vliv psychických kvalit, jako je touha, chtění či zájem na podobu individuálního jednání a lidského soužití. Stoupenci psychologismu se shodují v tom, že společnost a její fungování nelze vysvětlit z racionálního kalkulu nezávislých individuí, tak jako se o to pokoušely teorie společenské smlouvy či klasické ekonomické myšlení. Naopak, kladou důraz na to, že individuum je produktem interakce sil, které samy o sobě nikterak racionální nejsou. Stoupenci psychologismu tím narušovali osvícenskou představu společnosti jako racionálního stroje, ve kterém zájmy individuí působí stejným směrem jako zájmy celku a jsou s nimi v předem dojednané rovnováze.

Jednotlivé proudy psychologismu se lišily ve svém postoji k organizované modernitě. I když se shodovaly v tom, že lidská mysl má kolektivní, naindividuální základ a je formována a ovlivňována děním ve skupinách různého typu, rozcházely se v hodnocení tohoto faktu. V tomto ohledu lze rozlišit několik typických postojů. Charles Horton Cooley (1864–1929) spatřuje v interaktivním formování individuální mysli jednoznačně pozitivní skutečnost a bere je za předpoklad blahodárného společenského vývoje. Naproti tomu Gustav Le Bon (1841–1931) považuje vliv skupiny na lidskou mysl za hlavní faktor degenerace společnosti. Ani Gabriel Tarde (1843–1904) o skupinovém charakteru psychických jevů nepochybuje, staví na něm však, v polemice s Durkheimem, koncepci individuí mnohem racionálnějších než Gustav Le Bon a odvozuje z ní pohled na společnost mnohem méně komunitární než Charles Horton Cooley.

Jedna z nejvýznamnějších Cooleyho prací nese název *Sociální organizace* a v podtitulu je upřesněno, že se zabývá studiem širší, rozsáhlejší mysli, než je mysl individuální (Cooley 1909/1962). Cooley zdůrazňuje závislost individuálního Já na sociálním mikroprostředí, z něhož vyrůstá. Individuum vzniká díky formativnímu působení primárních skupin a teprve poté je schopno uměle se od ostatních lidí izolovat a považovat se iluzorně za samostatný produkt svého vlastního úsilí.

Vztahy v primárních skupinách, tedy v rodině, uvnitř skupiny hrajících si děti a v rámci sousedství, formují povahu člověka i jeho ideály. Jednota těchto útvarů se odráží v pevné identitě osobnosti a kooperativní vztahy uvnitř nich se promítají do ochoty jednotlivců spolupracovat s druhými. Učí se v nich také obětovat své úzké osobní zájmy zájmům celku. Všechny rozvinutější sociální instituce mají svůj původ v těchto malých pospolitostech a vyrůstají z nich.

Cooley musí pochopitelně nějakým způsobem vysvětlit, jak se z těchto pozitivních vlastností skupinového života mohly zrodit četné problémy sužující společnost konce 19. století. Vysvětluje to úpadkem komunitních útvarů v prostředí velkoměst, nedostatky v komunikaci v rámci společnosti a potlačováním kladů lidské povahy despotickou strukturou velkých organizací.

Zároveň se však domnívá, že organizovaná společnost dokáže těmto problémům čelit. Rozhodující úlohu v tom mají sehrát dvě moderní instituce: masová média a veřejné mínění. Masová média posilují, přes všechnu svoji povrchnost a senzacechtivost, smysl a hodnoty sdílené pospolitosti a sounáležitosti. Veřejné mínění, v jehož rámci mohou být věcně prodiskutovány společné problémy, je zase školou respektu k názorům druhých. Demokracie, která odtud vyrůstá, je rozšířením původních komunitních ctností, především ochoty kooperovat a obecné shody o principech, které je třeba ctít.

I když je zřejmé, že Cooley byl mnohem hlubší a pronikavější jako sociální psycholog než jako politolog, jeho optimismus je příznačný pro řadu amerických sociologů-reformátorů na přelomu 19. a 20. století. V jeho základu tkví přesvědčení, že nejdůležitější konzervativní hodnoty typu rodiny, komunity, či přirozené autority lze bez větších potíží sladit s ideály osvícenství, tedy s myšlenkou kontinuálního zdokonalování společnosti v takovém směru, který bude nejvíce vyhovovat maximálnímu počtu jejích členů. Právě tato víra v možnost renesance konzervativních hodnot v měřítku celospolečenském stojí ostatně za celým projektem organizované modernity.

Ve stejném roce, kdy Cooley publikoval své úvahy o možnostech humanizace společnosti pomocí komunitních hodnot, vychází kniha Gabriela Tarde nazvaná *Les Transformation du Pouvoir* (1909). V této práci aplikoval Tarde svoji obecnou teorii na problematiku organizované modernity. Jak známo, základem Tardovy teorie lidské psychiky i společnosti je výklad mechanismů nápodoby. Fenomén nápodoby mu umožňoval vysvětlit nadindividuální povahu společnosti, aniž by musel ze společnosti udělat bytost svého druhu, jak to činil Emile Durkheim. Pro Tarde je společnost jen sumou jednotlivců, a právě procesy, které tyto jednotlivce navzájem propojují, vytvářejí celou její specifickou.

Jde o procesy nápodoby, opozice a přizpůsobení. V jednání jednotlivých členů společnosti se tu a tam objevují inovativní prvky. Některé z nich se ujmou, jsou napodobovány druhými lidmi. Tato nápodoba se šíří z centra inovace v soustředných kruzích. Kruhy nápodob různých vzorů se protínají a vzniká mezi nimi opozice. Ta může nabýt formy konfliktů, střetů, sporů, konkurence. Výsledkem soupeření je vždy určitá forma vzájemného přizpůsobení odlišných impulsů. Tím ovšem vzniká nová kvalita, tedy další inovace, která se začíná šířit v soustředných kruzích. Tarde se pečlivě zabýval faktory, které určují, proč se některé inovace šíří, zatímco jiné zapadnou. Zkoumal případy, kdy novinky jsou v souladu s existujícími představami, i případy, kdy

jim odporují, analyzoval podrobně průběh nápodoby a zjišťoval, jakými způsoby se ve společnosti šíří.

Tardovu teorii lze interpretovat dvojnásobně. Pokud položíme důraz na sám mechanismus nápodoby, získáme obraz společnosti, tak jak ji v jeho době líčila psychologie davů, či později teorie masové kultury. Jde o společnost silně konformní, jejíž členové ve své průměrnosti jen opakuji a imitují své výjimečné vzory. Důraz však můžeme položit naopak také na to, co je přenášeno, tedy na projevy individuální invence, inovativnosti a tvořivosti. Společnost pak vypadá zcela jinak, jako zdroj stále nových nápadů, jejich tvorby a neustálého přetváření v nikdy nekončícím procesu tvůrčího přizpůsobení. V každém případě je Gabriel Tarde typickým myslitelem organizované modernity tím, jak zdůrazňuje meziindividuální, skupinový, kolektivní charakter šíření inovací.

V práci pojednávající o přeměnách moci kritizuje Tarde v osobě Spencera liberalismus, který podcenil jak význam vlády pro koordinaci společnosti, tak význam vzájemné pomoci pro sociální oblast. Potřeba, ba přímo touha být veden a ochraňován, je podle Tarda mezi lidmi rozšířena neméně než potřeba mít prostor pro svoji svobodu. Potřeba být ochraňován vyrůstá v rodině a je spojena s pozicí dětí i manželky. Potřeba být ochraňován se doplňuje s potřebou vést a řídit, a to i u těžké osoby. Hlava domácnosti využívá svého dominantního postavení k tomu, aby si zajistila ochranu a pomoc ze strany dětí, až budou dospělé, a také k tomu, aby si v podobě kultu mrtvých zajistila ochranu ze strany svých předků. Mimo rodinu nabývá potřeba řídit a ochraňovat mnoha různých podob, například ve vztahu mezi vazalem a jeho pánem, či ve vztahu mezi věřícím a jeho náboženstvím. Přímo z modelu rodiny jsou navíc odvozeny korporace povahy náboženské, profesní či vojenské. Otcovská moc je v nich oslabena a je vyzdvížen svazek sobě rovných, jenž zůstává zaštiťován mocí kněží, zaměstnavatelů, či vojevůdců. Vždy jde o aplikaci původně otcovské autority a jde jen o to, zda je otec představován jako stařec obdařený moudrostí věku, jako kněz disponující magickými tajemstvími, jako šéf výroby znalý tajemství fabrikace, či jako hrdina a neporazitelný válečník. Formální organizace tak vznikají a fungují jako jakési rodiny rodin, kde potřeba řízení a náležitosti se může reprodukovat ve velkém. Moc přitom ztrácí svůj subjektivní, osobní charakter a získává povahu svazku objektivního a neosobního.

Tarde se, podobně jako Cooley, domníval, že proces modernizace povede ke stále dokonalejší rovnováze mezi organizací a jejími členy, mezi společností a individuem. Stejně jako Cooley připisoval přitom velkou úlohu rozvoji veřejného mínění, podporovaného prostředky masové komunikace, tedy především novinami. Mínění veřejnosti jako publika, jehož členové jsou odděleni v prostoru a čase, výslovně odlišoval od psychiky davu, shromážděného v určitém čase na tomtéž místě. Věřil, že pomocí racionální debaty ve veřejnosti informované masovými médii bude možno současně rozvíjet jak mezilidskou solidaritu, tak také individuální svobodu.

S optimistickými pohledy Charlese Cooleyho a Gabriela Tarda ostře kontrastuje pojetí modernity (a hlavně organizované modernity), které nalézáme v pracích Gustava Le Bona. Ten vysloveně kriticky komentoval organizovanou modernitu jako epochu, kdy individuální racionalita je znehodnocena a kdy je vytlačena zcela iracionální mentalitou mas.

Podle Le Bona nehraje individualita a individuální rozum v lidské společnosti příliš významnou roli, a to ze dvou důvodů. Tím prvním je faktor rasový, jehož rozboru se věnoval v knize *Lois psychologiques de l'Évolution des Peuples* (1894). Rasu nechápe ve smyslu antroporasových směrů jako biologicky danou odlišnost fyzických a mentálních vlastností. Zajímají ho „historické rasy“, tedy národy a etnické skupiny s vlastní kulturou, s historicky vzniklými institucemi a se specifickou mentalitou. Ta je dána poměrně nízkým počtem sentimentů, které jsou pro každý národ charakteristické a jsou vysoce stabilní. „Jen málo ovlivněny inteligencí, národy jsou řízeny zejména charakterem své rasy, to znamená zděděným agregátem sentimentů, potřeb, obyčejů, tradic a aspirací, které představují podstatný základ duše národů“ (Le Bon 1919: 2).

Le Bon rozlišuje nižší a vyšší historické rasy. Příslušníci méně vyvinutých národů jsou si navzájem velice podobní, mají téměř identickou mentální úroveň, která je společná pro muže i pro ženy. U rozvinutějších národů jsou mentální rozdíly mezi jednotlivci mnohem výraznější a výraznější jsou i rozdíly v povaze žen a mužů. V protikladu k tomu, co tvrdí teorie rovnosti, konstatuje Le Bon, s vývojem civilizace se intelektuální rozdíly mezi lidmi neustále zvyšují a společnost se mentálně stále více diferencuje. Moderní společnost tak má podobu pyramidy, kde jen špičky zvyšují celkovou intelektuální úroveň. Z hlediska sentimentů je ovšem tato společnost mnohem homogennější, neboť sdílet mentalitu národa je osudem všech jeho členů.

Zatímco příslušnost k „historické rase“ ovlivňuje mentalitu lidí v celých dějinách, význam druhého faktoru, který mentalitu ovlivňuje, mimořádně vzrůstá právě v moderní době. Tímto druhým faktorem je působení davu, které Le Bon rozebírá v knize *Psychologie des foules* (1895). Hovoří o „organizovaném davu“ (nebo také o davu psychologickém), který dále dělí na davy heterogenní a davy homogenní. Pro každý dav je charakteristické, že eliminuje individuální rozumové odlišnosti, převládají v něm sentimenty, jež jsou směřovány jediným směrem. Formuje se tak kolektivní duše davu, která ovlivňuje své členy stejně, či dokonce ještě silněji než duše národa. Podmínkou mentální proměny, kterou způsobuje dav, není, aby lidé byli shromážděni na tomtéž místě. Stačí, když existuje něco, co je všechny ve stejnou dobu stejně vzrušuje. Vlastnosti davu se pak mohou projevit i u takzvaných davů homogenních, mezi které Le Bon zařazuje sekty, kasty a třídy.

Jak vidno, Le Bon definuje dav způsobem, který mu umožňuje podrobit kritice moderní společnost, ve které se dostávají ke slovu masy, jež byly vyloučeny z omezeně liberálního projektu. Ve své definici totiž vychází z vlastností delikventního davu, jež byly v té době zkoumány například italským kriminolo-

logem Scipionem Sighelem (1868–1913), autorem knihy *La Folla delinquente* (1891). Tyto vlastnosti, především oslabení racionální sebekontroly a snížení citlivosti ke krutostem a násilí, pak připisuje jakýmkoliv organizovaným vrstvám sledujícím své skupinové cíle.

Dav vymezený takto široce si počíná ve všech případech stejně. Propůjčuje svým členům pocit síly, takže se lidé nechávají vést instinkty, které by se snažil každý z nich potlačit, pokud by jednal sám za sebe a musel nést za své jednání zodpovědnost. Lidé se tak v davu sníží k jednání, jehož by se jinak nikdy nedopustili, na druhé straně ovšem jsou schopni vyvinout v tomtéž davu heroické úsilí a odhodlat se k obětem, které by za normálních okolností nikdy neučinili. V obou případech člověk v davu rezignuje na svůj osobní zájem a nechá se ovládat zájmem kolektivním, anebo spíše tím, co je za něj vydáváno. Jedinec ztrácí v davu své vlastní Já a jako by v hypnóze podléhá sugesci. Z člověka se v davu stává automat bez vlastní vůle, vrací se civilizačně nazpět a stává se barbarem.⁸

Le Bon často zdůrazňuje podobnosti mezi chováním davu a jednáním dětí, žen, nižších vrstev a divochů. Ti všichni mají údajně společné to, že nejsou schopni dát větší prostor rozumu, jsou ovládáni afekty a nestrpí žádnou překážku mezi touhou a její realizací. V davu se inteligence snižuje a sentimenty zesilují právě tak jako u dětí, žen a divochů. Z tohoto vymezení je zřejmá pozice Le Bona. Nesouhlasí s tím, aby ti, kdo byli vyloučeni z projektu omezeně liberální modernity, získali ve společnosti větší vliv. Považuje to za cestu k úpadku a za odklon od hodnot, jež jsou vlastní pouze bílým mužům z majetných vrstev. Falešná idea rovnosti podle něj vede nižší vrstvy ke snaze uvěznit všechny v systému socialismu a u žen vede tato idea k rozbití domácností, když požadují stejná práva a stejné vzdělání jako muži.

Le Bonova kritika poměrů, které nazýváme organizovanou modernitou, je zdrcující. Barbarské masy drží v šachu intelektuální elitu, tedy výkvět národa, a skrze svoje organizování se snaží stát všemocnými. Zakládají nebezpečně silné odbory, chtějí určovat vztahy mezi kapitálem a prací, umísťují své zástupce a mluvčí dokonce do vlády. Jejich preferovanou institucí a jejich mocným spojencem se stal stát se svojí snahou vše reglementovat a potlačovat jakoukoliv iniciativu. Le Bonova kritika této moderní mentality je předobrazem všech pozdějších kritik organizovaného člověka. „Stát, ať je již jeho politický režim jakýkoliv, představuje pro všechny politické strany dokonalé božstvo. Vyžadují od něho reglementaci a ochranu den ze dne větší, i sebe-menší aspekty života se snaží podřídit tyranii byzantských praktik. Mládež se stále více zřiká kariér, jež vyžadují vlastní úsudek, iniciativu, energii, osobní

⁸ Jak vidno, Le Bon na rozdíl například od Spencera a dalších sociologických nominalistů uznává, že dav vytváří novou kvalitu, jejíž vlastnosti nejsou odvoditelné z vlastností jednotlivců, z nichž se skupina skládá. Na rozdíl od stoupenců organicismu a dalších sociologických realistů se ovšem Le Bon domnívá, že nová kvalita celku je výrazem úpadku oproti kvalitě částí, z nichž je celek složen.

úsilí a silnou vůli. Seběmenší zodpovědnost je odrazuje. Stačí jim prostřední vyhlídky v zaměstnáních placených státem“ (Le Bon 1921: 182).

Dav se neobejde bez svého vůdce. Hledá svého pána, protože mu nejde o svobodu, nýbrž o poslušnost. Dav bytostně nesnáší slabou autoritu a je naopak výrazně servilní vůči autoritě silné. Vůdce může davy oslovit jen díky tomu, že jeho slova rezonují s jejich mentalitou. Davy nemají pochopení pro logickou argumentaci, protože jim chybí vůle a schopnost věcně diskutovat. Chtějí být posilovány ve své iracionální víře a ve svých pocitech. Úspěšným vůdcem se stává ten, kdo je dokáže v jejich iluzích posilovat, kdo dokáže zvěstovat pravdy bez jediného důkazu, neustále je opakuje a vede ostatní k tomu, aby ho v tom napodobovali. Naopak ten, kdo by je chtěl z jejich iluzí vyvést, se stane první obětí davy.

Pohled Le Bona na podstatu společnosti a povahu člověka však není zdaleka tak přímočarý a jednoznačný a výklad jeho myšlení, který by se v tomto bodě zastavil, by byl příliš zjednodušující. Stanovisko Le Bona je ve skutečnosti výrazně ambivalentní, a to jak ve vztahu k úloze rozumu v dějinách lidské společnosti, tak také ve vztahu k modernímu individualismu.

Le Bon odsuzuje vzestup významu davů v moderní době a je odpůrcem vstupu mas do politiky a jejich narůstajícího vlivu při rozhodování. „Požadavky davů se dnes stávají stále výraznějšími a mají tendenci zničit v základu celou společnost,“ konstatuje v úvodu ke své *Psychologii davů* (Le Bon 1921: 4). Stěžuje si, že „božské právo davů“ nahrazuje někdejší božské právo králů, což je katastrofa, neboť davy jsou schopnější akce než myšlení a nedokáží mít jiný názor než ten, který je jim vsugerován. Dav není schopen ovládat své reakce, z jedné chvíle na druhou mění svoje pocity. Je právě tak neschopen prosazovat trvaleji své cíle, jako je neschopen logické úvahy a sebekontroly.

Le Bon si zde odporuje. Na řadě míst tvrdí o davech, že nedokáží nic vytvořit, jsou čistě destruktivní silou, která si v boření libuje. Zároveň však přiznává, že lidské dějiny se nevyvíjejí pod vedením rozumu. Mohutnou tvůrčí silou je v nich naopak právě iracionalita. Fenomén davového jednání je jen zvláště koncentrovaným výrazem iracionálních až mystických sil, které řídí veškerý běh dějin a které tvoří podstatu většiny sociálních jevů. V dějinách vždy sehrával nejdůležitější roli nikoliv snad rozum, nýbrž ty nejklamnější ideje a nejsvědňější iluze. Iluze, které daly vyrůst pyramidám a katedrálám, jsou tou nejmocnější civilizační silou a lidský rozum by zřejmě nebyl schopen tak energicky vést davy cestou civilizace, jako to dokáží ty nejiracionálnější chiméry. „Lidstvo vyvinulo nejvíce úsilí při sledování nikoliv pravdy, nýbrž svých omylů. Chimérických cílů, které sledovalo, nemohlo nikdy dosáhnout. Ale tím, že o ně usilovalo, byl realizován, i když nezáměrně, veškerý pokrok“ (Le Bon 1921: 173).

Le Bon považoval za výraz davového chování především socialistické hnutí. Znaky davové mentality zvolil tak, aby mu umožňovaly charakterizovat socialismus jako pokleslé učení. Jestliže však přiznal iracionalitě status

nejmocnější historické síly a nejdynamičtějšího civilizačního faktoru, pak nemohl tuto kvalitu upřít ani socialismu. Socialistické hnutí se přece chovalo právě tak jako všechny síly, které v minulosti, třeba nezáměrně, realizovaly veškerý pokrok.⁹

Obdobná ambivalentnost se projevuje také v Le Bonově postoji k individualismu. Na jedné straně staví elitu racionálních individualistů proti průměrnosti davu. Zároveň ovšem spojuje úpadek doby, v níž žije, s rozvojem egoistického individualismu. Civilizační vývoj postupuje jen potud, pokud si historická rasa, tedy národ, udržuje svoji kohezi, svoji víru a své sentimenty. S tím, jak se národ vyvíjí a jeho elita se vzdaluje od lidí průměrných, je kolektivní síla národa, jeho kolektivní egoismus, nahlodávána individuálním egoismem. Národ se stává jen nesoudržným konglomerátem jednotlivců, které už nic nespojuje. Staré tradice a instituce pro ně ztrácejí význam. Jejich úzké egoistické zájmy a osobní aspirace je rozdělují, nejsou už schopni obětovat se pro celek. Volají pak po silném státu, aby je řídil, protože sami už nejsou schopni vyvinout společné úsilí. „S definitivní ztrátou starých ideálů ztrácí rasa také svou duši. Není už ničím víc než jen prachem složeným z izolovaných individuí a proměňuje se v to, čím byla na samém počátku – v pouhý dav“ (Le Bon 1921: 179).

Neomezený egoismus vede pouze k tomu, že individuum je pohlceno samo sebou. Není schopno ovládat své nezměrné aspirace, ale zároveň není schopno je ani naplnit. Proto touží podřídit se vládě mocných organizací, které vše obstarají za něho.¹⁰

Le Bonův moderní dav, jenž bývá pojímán jako odstrašující důsledek socialistického kolektivismu, je tedy paradoxně důsledkem ničím netlumeného kultu individua. Je ve skutečnosti složen ze sobeckých, chtivých, ale zároveň

⁹ Le Bon je ve vztahu k socialismu ve stejné pozici jako Vilfredo Pareto či Max Weber. Všichni tři vystupují jako rozhodní odpůrci socialismu, zároveň však musejí uznat, že vzestup socialistického hnutí probíhá přesně podle jejich představ o povaze dějin. Pro Gustava Le Bona a Vilfreda Pareta byl socialismus výrazem iracionality, která v lidském počínání vždy převažovala nad rozumem. Pro Maxe Webera byl završením logiky byrokratické, která se v dějinách prosazuje jako dehumanizující účelová racionalita. Gustave Le Bon řeší tento problém tím, že přiznává socialismu sílu náboženství, které je, jako každé náboženství, schopno prosadit se navzdory naprosté absurdnosti svého učení. Všechna náboženství, včetně těch politických, jsou iluzorní systémy. Víra v ně však dává pocit síly a štěstí, které mimo ně nikde nalézt nelze. Bez předsudků a iluzí, které jsou vlastní každému náboženství, by se civilizace rozpadla. Le Bon zastává v tomto ohledu naprosto stejné stanovisko jako později Vilfredo Pareto, který se domnívá, že lidskou společnost drží pohromadě mimologické jednání, zatímco rozum je rozkladnou silou.

¹⁰ V těchto úvahách o vzájemné přitažlivosti narcistních typů a byrokratické organizace Le Bon formuluje tezi, která se mnohem později stala základem koncepce Christophera Lasche obsažené v práci *Věk narcismu* (1979). Zároveň je Le Bonovo tvrzení o tom, že zdánlivě kolektivistický dav je ve skutečnosti složen z přehnaných egoistů, totožné s přesvědčením Roberta Michelse.

izolovaných a vykořeněných individuí, která se touží s něčím mocným identifikovat a podléhají v této své touze grandiózním sebeklamům a iluzím. Tato nákaza, která se šíří původně z nižších vrstev, zachvacuje postupně vrstvy stále vyšší a nakonec strahuje i bývalou elitu. Ani ona už se nedokáže ovládat a touží být ovládána někým jiným.¹¹

Vzestup moderních davů, složených z neukojených individualistů, je tak pro Le Bona příznakem úpadku celé jedné civilizace. Vždy, když se civilizace rodí, má malé potřeby, ale velké ideály. Když končí, je tomu právě naopak. „Přejít od barbarství k civilizaci sledující svůj sen, a poté upadat a zaniknout, když sen ztratil svoji sílu, takový je životní cyklus národů“ (Le Bon 1921: 180).

5.5 LESTER FRANK WARD – ORGANIZACE JAKO VRCHOL VÝVOJE

Nepočítáme-li poněkud izolovaného stoupence mechanistické školy Henryho Ch. Careye (1793–1879) a některé další spíše jen okrajové badatele, patří Lester F. Ward (1841–1913) nesporně k nejstarší generaci zakladatelů americké sociologie. Původním povoláním biolog a paleobotanik, začal se věnovat sociologii teprve jako čtyřicetiletý, takže publikovat v tomto oboru začíná až v první polovině osmdesátých let 19. století.

Celé jeho dílo jako by bylo polemikou s názory jeho současníka Williama G. Sumnera (1840–1910). Oba jsou silně ovlivněni Spencerovým evolucionismem. Zatímco Sumner si z něj osvojil krajní ekonomický liberalismus a vyhraněný individualismus, Warda inspiroval evolucionismus k úvahám o evolučních přednostech velkých organizací. Zatímco Sumner odmítal možnost ovlivňovat vývoj lidské společnosti a věřil v blahodárnost vývoje živelného, Ward pohlíží na živelný, slepý vývoj s despektem a jako přesvědčený reformista věří v možnost umělého vylepšování společnosti. Zatímco Sumner brojil proti všem formám státní regulace a obviňoval stát z ožebračování podnikavých středních vrstev, Ward črtá svoji teorii ideálního státu jako garanta a jako součást vyššího stupně vývoje společnosti.

William Sumner zůstal mnohem věrnější myšlenkám a odkazu Herberta Spencera než Lester Ward. Ward ovšem našel mnohem větší ohlas v rodící

¹¹ Základem morálky, kterou amorální dav zcela ignoruje, je respekt vůči sociálním konvencím a trvalá represe egoistických impulsů. Podle Le Bona jde o prastaré, předcivilizační impulsy, jež dokázali potlačovat příslušníci aristokratické elity, dokud ještě stáli ve službách národa. Ve věku davů lidé ztrácejí nad těmito impulsy kontrolu a stávají se tak opět barbari. Le Bon zde předjímá hlavní myšlenku José Ortegy y Gassetta z jeho knihy *Vzpoura davů* (1930). Zároveň vyslovuje přesně opačnou prognózu než Norbert Elias, který se v práci *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) domnívá, že schopnost kontrolovat vlastní jednání, která vzniká v prostředí knížecích dvorů, se postupně rozšiřuje do stále nižších a širších vrstev společnosti.