

Michal Kaplánek

NAUKA O VOLNÉM ČASE

Studijní texty pro pedagogy volného času

**České Budějovice
2011**

Obsah

Úvod	3
1 Volný čas jako součást života.....	4
1.1 Čas.....	4
1.2 Volný čas	6
2 Dějinný vývoj volného času	8
2.1 Starověk a středověk	8
2.2 Volný čas v novověku.....	10
2.2.1 Oddělení pracovní doby a doby volna	11
2.2.2 Nedostatek volného času jako sociální problém	12
2.2.3 Volný čas jako „čas svobody“.....	15
2.3 Volný čas - dnes.....	18
3 Současné postoje k volnému času	20
3.1 Funkce volného času.....	20
3.2 Volný čas – čas k regeneraci sil pro další práci.....	21
3.3 Volný čas – čas k naplnění potřeb, které nejsou naplněny v práci.....	21
3.4. Volný čas – integrální součást života	22
4 Specifika volného času v konzumní společnosti.....	24
4.1 Postmaterialistická společnost zážitku.....	24
4.2 Privatizace a individualizace volného času.....	25
4.3 Volnočasové klíše a jeho následky.....	26
4.3.1 Ve volném čase musím mít radost, být veselý a spokojený	26
4.3.2 Ve volném čase nesmím mít žádné problémy.....	26
4.3.3 Volný čas je mi přidělen	27
4.3.4 Volný čas si musím zasloužit	27
4.3.5 Volný čas vytváří strach.....	27
5 Oblasti volného času důležité pro současného mladého člověka	28
5.1 Zážitek.....	28
5.1.1 Hudební zážitek	28
5.1.2 Zážitky napětí a uvolnění	30
5.2 Přátelství a láska.....	30
5.3 Parta	32
5.4 Zábava a dobrodružství	32
5.5 Hra a sport.....	33
5.6 Tělesnost	35
5.7 „Hledání něčeho většího“ ve volném čase.....	37
6 Aktuální problematika nauky o volném čase	40
6.1 Výzkum volného času	40
6.2 Etika volného času.....	41
6.3 Pedagogika volného času – výchova k hodnotám?	43
Epilog.....	44
Seznam literatury:	45

Úvod

Studijní texty, které máte v rukou, vznikly v zimním semestru 2007/2008 jako podklad k výuce nově koncipovaného předmětu Nauka o volném čase pro bakalářský studijní obor Pedagogika volného času na Teologické fakultě Jihočeské univerzity (TF JU). Předkládaný text vychází z původního textu z r. 2008, který je však v některých kapitolách aktualizován. K sestavení tohoto skriptu mě přivedla potřeba zaplnit mezeru v české literatuře pojednávající o volném čase z hlediska osobnostního rozvoje a socializace jedince.

V minulých letech bylo toto skriptum uveřejněno jenom jako příležitostný pracovní text na webových stránkách TF JU pro potřebu studentů fakulty. Vzhledem k tomu, že většina informací, které skriptum obsahuje, nebyla dosud v češtině publikována, obrací se na mě častěji kolegové a studenti z jiných univerzit v ČR a na Slovensku, kteří mají zájem toto skriptum citovat. To mě přivedlo k myšlence dosavadní skriptum formálně upravit do přehlednější podoby, která bude snadněji využitelná. Přesto jsem zůstal zatím u formy pouze elektronicky publikovaného – zatím nerecenzovaného – skriptu. Hlavním důvodem je příprava publikace, kterou připravuje tým naší katedry společně s odborníky s dalších univerzit v rámci týmového projektu podporovaného Grantovou agenturou Jihočeské univerzity. Přípravovaná publikace bude mít charakter kritické studie, zatímco toto skriptum je spíše sbírkou pojednání vycházejících z omezeného počtu především německých pramenů. Pokud se ovšem ukáže potřeba zpřístupnit informace obsažené v mých studijních materiálech širší veřejnosti, uveřejním vybrané kapitoly společně s aktualizovanými staršími články formou monografie. To ovšem připadá v úvahu až v letech 2012 nebo 2013.

Základní zdroje, o něž se tyto texty opírají, se dají v podstatě rozdělit do dvou skupin. První skupinu tvoří pojednání z pera německých autorů z okruhu *Komise pro výzkum volného času při Německé pedagogické společnosti (DGfE)*, jako je například Horst Opaschowski, Wolfgang Nahrstedt, Renate Freericks nebo Reinhold Popp, případně jejich předchůdci (Giesecke, Schmidchen, Weber ad.). Druhá skupina autorů jsou filozofové, sociologové a teologové, kteří se zabývají analýzou života společnosti 2. poloviny 20. století, jsou to např. Josef Pieper, Ronald Inglehard, Gerhard Schulze, Roman Bleistein, Thomas Luckmann ad.

Pro lepší využitelnost k samostudiu uvádím na konci každé kapitoly kontrolní otázky, které mají pomoci studentům zaměřit se v textu na to podstatné.

České Budějovice, duben 2011

doc. Michal Kaplánek, Th.D.

1 Volný čas jako součást života

1.1 Čas

Náš život probíhá v čase. Čas ovšem považujeme za relativní veličinu, která je z fyzikálního hlediska určena změnami v rámci struktury hmotného světa určené *hmotou a prostorem*. Lidské vnímání času je dáno dvěma dimenzemi: *cyklickou dimenzí* času, která je odrazem opakujících se skutečností (den a noc, roční období) a jeho *lineární dimenzí*, která vychází z konečnosti lidského života a neopakovatelnosti historických událostí, a tak vytváří základ evropského chápání dějin. Asi od začátku své existence vnímal člověk napětí mezi těmito dvěma dimenzemi. Cyklická dimenze mu dávala základní jistotu, s níž mohl člověk počítat a plánovat. Lineární dimenze zase odrážela na jedné straně *skutečnost konečnosti* hmotných skutečností, včetně lidského života, na druhé straně garantovala *originalitu a nabodilost dění*.

V různých kulturách je kladen rozdílně silný důraz na cyklickou resp. lineární dimenzi času. Zatímco přírodní kultury starověku a filozoficko-náboženské směry východní Asie zdůrazňují linii cyklickou, u kulturních systémů ovlivněné židovstvím, křesťanstvím a islámem převažuje důraz na lineární dimenzi. Jedná se o základní filozofické paradigma. V pluralitní společnosti se na první pohled zdá, jakoby si každý jedinec mohl libovolně zvolit, které z těchto paradigmat více odpovídá jeho životnímu postoji. Ve skutečnosti jsme do hloubky ovlivněni filozofickým systémem kultury, v níž žijeme.

Evropský kulturní prostor je ovlivněn především židovstvím, křesťanstvím a islámem a v posledních staletích ideologiemi, které z těchto náboženských systémů zčásti vycházeli a zčásti je odmítali. Proto je v našem kulturním prostoru zdůrazňována *historičnost* dějinného vývoje i jednotlivého lidského života, a tím i jeho jedinečnost a nenahraditelnost. Historičnost dějinného vývoje v sobě zahrnuje existenci zákonitostí osobního a společenského jednání, a tím i možnost podobného vyústění podobných situací, jaké se objevily v minulosti, což na první pohled může vyvolat dojem opakování dějin. Ve skutečnosti však vychází z lineárního chápání času, tedy z předpokladu, že existence vesmíru, přírodních systémů, lidské civilizace i konkrétního života má svůj začátek a konec, případně vyústění do další, nové etapy existence. Tento princip v našem kulturním prostředí platí i přesto, že okamžik, který bychom mohli označit jako začátek určitých historických skutečností (ať už myslíme třeba na vznik vesmíru nebo na vznik konkrétního lidského individua) lze určit jen přibližně a o budoucnosti „po konci“ jednotlivého života i celých dějin nelze mít jistotu, vyjma jistoty víry (ať už náboženské či nenáboženské).

Východní filozoficko-náboženské systémy naproti tomu přenášejí zkušenost z cyklického opakování přírodních jevů na osobní i společenské děje, a proto zdůrazňují opakovatelnost všech skutečností, i když třeba v pozměněné podobě. Jako příklad může sloužit rozšířená představa o

reinkarnaci (jedinec se po smrti stává jinou bytostí, která se znovu vrací do našeho prostoru a tento koloběh se dále opakuje).

Uvedená paradigmata mají zásadní vliv na chápání času a na představu o jeho *smysluplnosti*. Lineární chápání času s sebou přináší zásadní odpovědnost jedince za čas svého života, který je vnímán jako *neopakovatelná šance*. Celý život člověka i dějiny světa jsou pak vnímány historicky, tedy jako *děj*, který má svoje *východiško a cíl*, což je vyjádřeno v prastarém archetypálním přirovnání života k cestě.

Evropská kulturní tradice počítá s jedinečností a neopakovatelností každého lidského života, s jeho historickou hodnotou a s ní spojenou zodpovědností. Vědomí této hodnoty a zodpovědnosti vedlo k tomu, že právě ve středověkých klášteřích se ctílo přesné dělení času a pozornost vůči časovým údajům byla chápána jako ctnost. Teprve mnohem později – s rozvojem městského života a průmyslu – se stalo přesné určení a dodržování času jedním z rozhodujících měřítek ve veřejném a hospodářském životě. *Jednotné dělení času* (denního, ročního i historického) se prosadilo na celé planetě teprve asi před sto lety. Dělení času na roky, měsíce a dny odráží pohyb Země, příp. Měsíce, zatímco dělení na hodiny, minuty, sekundy a jejich zlomky můžeme považovat za umělé produkty astronomie, matematiky a fyziky. Pokud chápeme čas v jeho objektivizované formě, v níž je předmětem měření a plánování, mluvíme o *fyzikálním čase*.¹

Zdá se ovšem, že původní formou lidského vnímání času je *čas biologický*, který je určen fyziologickými pochody, ať už jde o fyziologické pochody, které se opakují, jako např. srdeční činnost, dýchání, jídlo, pití, spánek, tak i fyziologické pochody nevratné, jako je např. narození, stárnutí, smrt, nebo nahodilé (např. nemoc, zranění). Odborníci zabývající se biologickým časem a jeho cyklickými pochody (biorytmy) jsou přesvědčeni, že biologický čas je v podstatě nezávislý na lineárním čase.²

Napětí mezi fyzikálním a biologickým časem se projevuje také v napětí mezi objektivním a subjektivním vnímáním času. *Objektivní vnímání času*, tedy vnímání, které není závislé na vnitřním prožitku jednotlivce, je dáno jednak fyzikálními zákony (fyzikální čas), jednak společenskou konvencí (sociální čas). Naproti tomu *subjektivní vnímání času* je dáno tím, jak jedinec prožívá běh času. Jinak vnímá čas mladý člověk, jinak starý, jinak podnikatel, jinak nezaměstnaný. Jednotlivé časové úseky se od sebe liší, jak svojí faktickou náplní, tak vztahem člověka k právě vykonávané činnosti nebo prožívané události. Přesto i zde můžeme najít zákonitosti, vytvořit typologii osob

¹ Srov. FREERICKS, Renate. *Zeitkompetenz. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung der Freizeitpädagogik*. Hohengehren : Schneider-Verlag 1996, 9-10.

² Zástupci jsou např. Weizsäcker a Rindenspacher (WEIZSÄCKER von, V. *Gestalt und Zeit*. Göttingen 1960, RINDENSPACHER, J. P. *Gesellschaft ohne Zeit*. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit. Frankfurt; New York 1985)

podle toho, jak prožívají čas. Jedno možné rozlišení nabízí německý ekonom Michael Häder (Bochum):

- 1) *příležitostné (okazionální) vnímání času* – v centru vnímání je moje současné jednání (hic et nunc), podle zásady: „Nezajímá mě, co bylo včera, nebo co bude zítra. Důležité je teď!“
- 2) *cyklické vnímání času* – v centru vnímání je moje současné jednání, ale já ho interpretuji jako neustálé opakování se známých věcí: „Nic nového od života neočekávám, stejně se stanou věci, na které nemám vliv.“
- 3) *lineárně otevřené vnímání času* – minulost, přítomnost a budoucnost jsou vnímány jako souvislý děj; současnost chápu jako výsledek minulosti a budoucnost jako výsledek přítomnosti. Při tomto pojetí chybí většinou nějaký jasný životní cíl. Tito lidé mají motto: „Na tom, co dnes udělám, závisí moje budoucnost. Ale jak bude přesně vypadat, to nevím.“
- 4) *lineárně uzavřené vnímání času* se liší od předchozího tím, že je určeno cílem, konečným bodem vývoje, podle motto: „V mém vývoji směřuji k cíli, jehož dosažení mohu ovlivnit svým úsilím.“³

Uvedené typy vnímání času vznikají na základě povah a postojů jednotlivých lidí, případně na základě zafixovaného postoje skupiny, etnika, subkultury atd.

1.2 Volný čas

Volný čas je moderní pojem. Ačkoli fenomén volného času existuje už od starověku, pojem volného času je poměrně nový a vznikl z nutnosti vymezení volna vůči pracovní době. Za předchůdce pojmu volný čas můžeme považovat pojmy jako *svátek*, *rekreace* nebo *otium* (čas k reflexi, prožívání, kontemplaci). Tyto pojmy ovšem nejsou synonyma a vznikem moderního volného času vznikl zcela nový fenomén, jak se ukáže v pojednání o vývoji volného času v dějinách.

Volný čas můžeme definovat buď *negativně* nebo *pozitivně*. Negativní definice volného času vycházejí z vymezení volného času vůči pracovní době („mám volno od práce“), zatímco pozitivní definice se pokouší vymezit volný čas na základě jeho vlastní kvality, tedy jako čas, *s nímž může jedinec svobodně nakládat* („mám volno pro sebe, pro svoje záliby, pro druhé atd.). Ačkoli v pedagogice volného času prosazujeme pozitivní definici volného času, nelze ve

³ Srov. HÄDER, Michael. *Linear, zyklisch oder okkasional?* Ein Indikator zur Ermittlung der individuell präferierten Form des Zeitbewußtseins. In *ZUMA Nachrichten* 20.Jg., 39, cit. dle: TOKARSKI, Walter. „The taste of now“ – vom Umgang mit der Zeit. In FROMME, Johannes; FREERICKS, Renate (Hg.) *Freizeit zwischen Ethik und Ästhetik*. Herausforderung für die Pädagogik, Ökonomie und Politik. Neuwied; Kriftel; Berlin : Leuchterhand 1997, 128-138.

skutečnosti volný čas oddělit od časových úseků věnovaných práci. Dle německého filozofa *Theodora W. Adorna (1903-1969)* se toto propojení projevuje ve dvou směrech:⁴

- produkty práce vzniklé v pracovní době vytváří základnu pro možnosti volného času a tak působí více nebo méně silně na volný čas jedinců i celé společnosti a podílí se na stanovení cílů, obsahů a forem volného času,
- současně se však i pracovní doba stává závislá na volném čase, v němž se realizuje rekreace, spotřeba, sociální kontakty, kulturní vývoj, politické rozhodování a pozitivní nebo negativní společenská atmosféra.

V posledních dvou staletích se změnil poměr mezi prací a volným časem, byl narušen monopol vyšších společenských vrstev na volný čas. Práce přestala být sociální poskvrnou. Také už není vynucena otrockou nebo feudální závislostí na osobách. Ale tato nově nabytá svoboda práce je současně omezena závislostí na trhu. Činnost se proměnila buď v produktivní práci (materiální hodnoty) nebo se sama stala zbožím (služby). Negativní určení volného času v praxi zůstalo nebo se dokonce posílilo. Člověk totiž i v době, kdy nepracuje, zůstává ve službě produkce, a to alespoň svým konzumem (výdajem peněz). Intenzivní reklama a sdělovací prostředky pomohly a dále pomáhají „plnit“ a „využívat“ čas, kdy člověk není v práci.

Při definování volného času rozlišujeme mezi *volným časem v širším smyslu* a *volným časem v užším smyslu*. Jako volný čas v širším smyslu se označuje veškerý čas mimo pracovní dobu, tedy včetně spánku, jídla, péče o vlastní tělo, cesty do práce atd. Volný čas v užším smyslu v sobě nezahrnuje časové úseky spojené s prací, jako např. cestu do práce, spánek nebo jiný nutný odpočinek. Nepatří do něj také činnosti, které jsou pevně zakotveny v osobním denním programu jednotlivce.⁵

K definici volného času lze dojít rozdělením celkového (životního) času na jednotlivé časové úseky. Přední představitel německé pedagogiky volného času Wolfgang Nahrstedt (Bielefeld) vychází nejprve z rozdělení času na *čas spánku* a *čas bdělosti*. Čas bdělosti můžeme pak rozdělit na *pracovní dobu* a *volný čas*. Pojem volný čas můžeme pak ještě upřesnit a rozlišovat mezi *polovolným časem*, tedy časem pro nezbytné činnosti mimo zaměstnání,⁶ a *vlastním volným časem*. Vlastní volný čas můžeme chápat jako *disponibilní čas*⁷ nebo jako *čas k libovolnému jednání*, tedy jako

⁴ ADORNO, T. W. *Stichworte*. Kritische Modelle 2. Frankfurt 1969. Citováno dle NAHRSTEDT, Wolfgang. Freizeitpädagogik, 223. In HIERDIES, Helmwart (Hg.) *Taschenbuch der Pädagogik*. Bd. 1. Baltmansweiler : Pädagogischer Verlag 1986, 222-235.

⁵ Srov. MÜLLER, H. Freizeit, 26. In ROMBACH, Heinrich. *Lexikon für Pädagogik*. Bd. 2. Freiburg; Basel; Wien : Herder 1970, 26-27.

⁶ Tento pojem vytvořil Dumazdier (DUMAZDIER, J. *Vers une civilisation de loisir?* Paris 1962).

⁷ Tento pojem poprvé použil Marx ve svém díle *Základy kritiky politické ekonomie* z r. 1857-1858 (MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin 1953, 305).

čas, s nímž individuálně disponujeme a podle svých osobních přání jej užíváme,⁸ jednoduše řečeno: *individuálně volně disponovatelný čas*.⁹

Empirický výzkum volného času rozlišuje tzv. *měkké volnočasové aktivity*, které se staly samozřejmostí a realizují se bez zvláštní koncentrace a zájmového zaměření (např. poslech rozhlasu nebo televize), a *tvrdé volnočasové aktivity*, které mají aktivnější charakter a jsou výsledkem vědomé volby, např. sport.¹⁰

Kontrolní otázky:

1. S jakými formami vnímání času se setkáváme v různých kulturách a náboženstvích?
2. Co je charakteristické pro vnímání času v biblické (židovsko-křesťanské) tradici?
3. Jaký je vztah mezi časem fyzikálním a biologickým?
4. Jaký je rozdíl mezi negativním a pozitivním vymezením volného času?
5. Vyberte definici volného času, která se vám zdá nejhodnější, a odůvodněte proč.

2 Dějinný vývoj volného času

2.1 Starověk a středověk

Ve starověku a středověku bylo rozdělení mezi pracovní dobou a volným časem jiné než dnes.¹¹ Pojem *volný čas* se v dnešním slova smyslu začal používat až v době osvícenství. Přesto i ve starověku existoval nejen čas věnovaný práci, ale také čas určený pro odpočinek, kult nebo zábavu.

V antice mohl být pouze svobodný muž pánem svého času. V této souvislosti se setkáváme s dvěma protikladnými pojmy. Na jedné straně je to latinské slovo *negotium*, kterým se označovala práce a vůbec plnění obyčejných všedních úkolů, na druhé straně *otium* (řecky σχολη),¹² které bylo výsadou svobodných občanů. Tímto výrazem (jehož ekvivalentem je německé slovo „Musse“¹³) se označoval volný čas a klid ke konání toho, co odpovídalo zájmům jednotlivce.¹³ *Otium* bylo „považováno za nezbytný předpoklad vědecké práce a uměleckého

⁸ SCHELSESKY, H. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf 1958, 327.

⁹ NAHRSTEDT, Wolfgang. *Freizeitpädagogik*, 222-223. In HIERDIES, Helmwart (Hg.) *Taschenbuch der Pädagogik*. Bd. 1. Baltmansweiler : Pädagogischer Verlag 1986, 222-235.

¹⁰ WEBER, E. *Freizeitgesellschaft, Freizeiterziehung*, 73. In ZÖPFL, Helmut (Hg.) *Kleines Lexikon der Pädagogik und Didaktik*. Donauwörth : Auer 1970, 73-74.

¹¹ Viz graf ve Vážanského dějinném přehledu vývoje volného času (VÁŽANSKÝ, Mojmír. *Základy pedagogiky volného času*. Brno : Print-Typia 2001, s. 15)

¹² Uvedené latinské a řecké výrazy vyslovujeme: *óciium – negóciium – scholé*

¹³ Srov. Musse. In *Duden*. Deutsches Universal Wörterbuch A-Z. Version 2.0. Mannheim : Bibliographisches Insitut; Brockhaus 1997, elektronická verze na CD.

zážitku“.¹⁴ Nejednalo se v pravém slova smyslu o nečinnost, nýbrž o *svobodu od nutné práce*. Fyzická práce byla uložena jako povinnost nižším společenským vrstvám. Proto byla těžká fyzická práce považována za otrockou dřinu, kterou svobodní občané pohrdali.¹⁵

Německý křesťanský filozof *Josef Pieper (1904-1997)* považuje právě *otium* za jeden ze základů západní kultury.¹⁶ Odkazuje se přitom na výrok *Aristotela (384-322 př. Kr.)*: „*Plabočíme se, abychom měli volno (σχολη)*“.¹⁷ Podobně se Aristoteles vyjadřuje i na jiném místě: „*Volno (σχολη) je střed, kolem něhož se všechno točí.*“¹⁸ Aristoteles mluví také o *odpočínku* (řec. αναπαυσις, σχολη, διαγογη, lat. relaxatio, oblectatio),¹⁹ který podle Aristotela spočívá ve vznešeném požitku hodném svobodného občana a není zatížen praktickým účelem.

Na aristotelskou tradici navazuje středověký důraz na *kontemplativní život* (vita contemplativa), který měl vyvažovat praktický život (vita activa). Příkladem může být například nejstarší západní mnišská tradice, která se odvolává na *sv. Benedikta z Nursie (cca 483-543)* a na jeho heslo: *Ora et labora* (modli se a pracuj). Benediktýni – a po nich členové dalších mnišských řádů – měli (a dosud mají) podle této zásady sestavený každodenní program, v kterém se střídá fyzická, příp. duševní práce s modlitbou.²⁰ Kontemplativní život se považoval za předpoklad praktického (aktivního) života. Aktivní život obdržel smysl až na základě kontempace. Takže čas, který mniši věnovali vnímání duchovních skutečností měl docela jiné parametry než volný čas současného člověka. Nicméně i současný člověk potřebuje chvíle kontempace, tedy okamžiky, kdy může více vnímat než dělat, více přijímat než vydávat, více reflektovat než produkovat. Přednost kontemplativního života před aktivním byla dána žebříčkem hodnot, v němž to, co směřovalo přímo k cíli života mělo přednost před tím, co bylo považováno pouze za prostředek.

Zatímco v křesťanském středověku bylo za ideální životní poslání chápáno *mnišství* anebo povolání *rytíře*, vystoupil v novověké filozofii a náboženství do popředí ekonomický faktor: úspěch v podnikání byl chápán jako důsledek lidské píle a Božího požehnání. Práce byla chápána – zejména v Německu – jako základní životní náplň, někdy dokonce jako smysl života. Tento důraz na práci a výkon byl charakteristický zejména pro část protestantské tradice (pro

¹⁴ IRMSCHER, Johannes (Hrsg.) *Lexikon der Antike*. Digitale Bibliothek, Bd. 18. Berlin : Directmedia 1999, 3795n.

¹⁵ OPASCHOWSKI, Horst, *Pädagogik der freien Lebenszeit*, 3. Aufl., Opladen : Leske+Budrich 1996, 99.

¹⁶ Tématu je věnována kniha: PIEPER, Josef. *Muße und Kult*. München : Kösel 1949.

¹⁷ Aristoteles, *Etika Nichomachova*, 10, 7 (1177 b).

¹⁸ Aristoteles, *Politika*, 8, 3 (1337 b).

¹⁹ Výslovnost: *anapausis scholé – diagogé – relaxáció – oblektáció*

²⁰ Slovo „kontemplativní“ se překládá obvykle jako „rozjímavý“. Obsahem křesťanské kontempace je uvažování o tajemstvích víry, prožívané v modlitbě. Ve středověku byl nejvíce ceněn život mnichů a mnišek, a to právě pro jejich radikální a bezprostřední zaměření na to, co je v křesťanství považováno za nejvyšší výsadu člověka, tedy na oslavu Boha. Křesťanství ovšem vždy udržovalo rovnováhu mezi rozjímáním a praktickým životem. Proto kromě kontemplativních řádů existovaly také řády, tzv. aktivní, zaměřené na kázání, výchovu mládeže nebo péči o nemocné atd.

reformované a puritány). Podle interpretace Maxe Webera byla právě protestantská etika předpokladem rozvoje kapitalismu.²¹ To vedlo ve svém důsledku k *vyčlenění volného času* jako samostatné časové kategorie.

2.2 Volný čas v novověku

Vznik moderního pojmu „volný čas“ bývá interpretován v zásadě dvěma způsoby. Zatímco další průkopník německé pedagogiky volného času Horst W. Opaschowski (Hamburg) vychází z analýzy vztahu protestantismu a kapitalismu, jak jej zpracoval německý sociolog *Max Weber (1864-1920)*, Wolfgang Nahrstedt upozorňuje na rozhodující vliv osvícenství a ideálu svobody na současné pojetí volného času. Sociální pedagog Hermann Giesecke (Bovenden) naproti tomu zastává názor, že moderní pojem volného času je teprve výsledkem průmyslové revoluce, která s sebou přinesla fenomén „odcizené práce“.²² Tyto interpretace nejsou mezi sebou v zásadním rozporu, spíše jedna navazuje na druhou. Rozdíl je daný tím, do jaké historické hloubky, tj. jak daleko do minulosti, chceme sledovat myšlenku volného času, jakožto času, s nímž může jedinec svobodně disponovat. Jelikož byl volný čas – jako čas svobody k rozvoji jedince i společenského života – až do začátku 19. století výsadou vyšších společenských tříd, stává se během 19. a 20. století postupně prostorem i symbolem svobody pro široké vrstvy obyvatelstva. Demokratizaci volného času postuloval jasně už zakladatel teorie komunismu *Karl Marx (1818-1883)*, takže se stala jedním z cílů socialistického hnutí.²³ Mezi výsledky úsilí o sociální spravedlnost můžeme počítat jak omezení pracovní doby v průmyslových podnicích, tak i zakotvení práva na dovolenou v právním řádu většiny zemí světa. Dnes je volný čas považován za jedno z kritérií kvality života.

Pro pochopení významu volného času v současnosti se musíme zabývat podrobněji alespoň třemi faktory, které ovlivnily vývoj chápání volného času v 16.-20. století. Prvním faktorem je *vznik pravidelné pracovní doby* a v návaznosti na ni dnů a hodin *pracovního volna*. Dalším faktorem je *nárůst pracovní doby v období industrializace*, čímž se stal nedostatek volného času závažným *sociálním problémem* a jeho zmírnění cílem hnutí za sociální spravedlnost. Posledním

²¹ Současní autoři (Pöggeler, Opaschowski, Nahrstedt) se odvolávají na Weberovu knihu z roku 1904 *Die protestantische Ethik* (v němčině dostupné ve vydání z r. 1965), dále: PÖGgeler, Franz. Grundlagen einer Ethik der Freizeit. In FROMME, Johannes; FREERICKS, Renate (Hg.) *Freizeit zwischen Ethik und Ästhetik*. Herausforderung für die Pädagogik, Ökonomie und Politik. Neuwied; Kriftel; Berlin : Leuchterhand 1997, 36-52.

²² Tento pojem pravděpodobně poprvé použil Karl Marx. Na tomto základě vysvětluje Giesecke svůj názor na vznik moderního volného času (srov. GIESECKE, Hermann. Zur Geschichte der Freizeit und ihrer Erforschung, 9-10. In GIESECKE, Hermann (ed.) *Freizeit- und Konsumerziehung*. 3. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1974, 9-18).

²³ Srov. MARX, Karl. *Das Kapital*. Bd. 3. 1894. Berlin 1959, 873-874.

faktorem, který budeme sledovat je osvícenská *idea svobody* jako základ moderního pojetí volného času.

2.2.1 Oddělení pracovní doby a doby volna

V evropském novověku došlo ke specifickému vývoji, jehož výsledkem bylo striktní rozdělení veřejně-pracovní a soukromé sféry. Opaschowski tvrdí, že vlastně prvním místem, kde vznikla oddělení pracovní doby a volna, byla škola. Vychází totiž z toho, že toto oddělení je dáno třemi faktory:

1. místo zaměstnání (příp. vzdělávání) je odlišné od bydliště
2. pracovní doba je čas, v němž zaměstnanec plní svěřené úkoly
3. mzda je vázána na dobu strávenou na pracovišti

První dva faktory se realizovaly už před industrializací, a to ve školství. Rozdělení mezi práci, výukou a dobou rekreace můžeme vystopovat již ve středověku (např. v klášteřích a klášterních školách). Je však jasně doloženo v díle *Jana Ámose Komenského (1592-1671)*. Ve svém díle *Didactica magna* požaduje, aby byly do školního vyučování zařazeny přestávky, které se mají zaplnit veselou zábavou, hrou, hudbou a dalšími činnostmi.²⁴ Podle Komenského dobrá škola určuje řádně dobu práce a odpočinku, činnosti, prázdnin a rekreace.²⁵ Tato zmínka je sice v díle Komenského ojedinelá, ale získá svůj ohlas o více než sto let později v díle *Jobanna Heinricha Pestalozziho (1746-1827)*, který do řádu své internátní školy v Ifertenu vložil následující pravidlo:

„Čtvrt hodiny před obědem se děti pustí ven; po jídle mohou odpočívat do půl druhé; pak trvá vyučování do půl čtvrté a do pěti mají volno“.

Kromě každodenních volných chvil měli žáci také tzv. Bummeltage (procházkové dny) a v nich měli možnost jít na výlet nebo i na několikadenní cestu, mohly si hrát, koupat se v jezeře nebo si v zimě hrát na sněhu.

Důvodem oddělení pracovní doby od doby volna byl rozvoj kapitalismu, který vedl k racionálnímu rozdělení života na sféru povinnosti a volna, na sféru veřejnou a privátní. Max Weber – a pod jeho vlivem také Horst Opaschowski – vidí příčinnou souvislost mezi protestantskou etikou a rozvojem kapitalismu, a tedy i rozdělením života na uvedené dvě sféry. Zatímco starověk i středověk chápal produktivní práci jako prostředek k hmotnému zabezpečení života, pro německý pietismus 17. stol. se práce stala jedinou smysluplnou náplní života. Jako mravně hodnotný byl oceňován čas, v němž člověk plní své povinnosti. Naproti tomu „užívání si života“ ve zbylém volném čase bylo považováno za těžký hřích. Volno mělo být využíváno

²⁴ Srov. Komenský, *Didactica magna*, XV/12

²⁵ „Recta igitur Scholarum institutionis bona pars erit, legitima Laborum et quietis, sive Operarum et Vacationum, atque Recreationum, dispositio.“ (Komenský, *Didactica magna*, XV/13).

především k rozvoji náboženského života.²⁶ Podle učení kalvínské reformace bylo možné získat jistotu spásy jen když člověk věnoval svým povinnostem víc času a energie, než bylo nezbytně nutné. Důsledkem takového chápání povinnosti si člověk nemohl dovolit investovat svůj čas pro činnost, která by ho „pouze“ bavila.²⁷

Vzhledem k tomu, že se reformace realizovala v provázanosti světské a duchovní moci, ovládala výše popsaná pietistická etika alespoň v oblastech ovlivněných protestantismem celkové uspořádání veřejného i soukromého života. Tak vznikl styl života založený na racionálním systému povinností, které má člověk plnit. Tento systém vzbudil v lidech reakci – touhu po „opačném“ světě, který je svobodný, neomezený pravidly, soukromý, blažený a „volný“. Polarizace mezi veřejnou povinností a soukromými sklony, mezi určením zvenčí a sebeurčením, mezi nátlakem a svobodou vedla nakonec k radikálnímu rozdělení veřejné a soukromé sféry v myšlení lidí, k rozdělení na determinovaný čas (pracovní dobu) a volně disponovatelný čas („volný čas“).

Opaschowski se tedy domnívá, že *volný čas v dnešním slova smyslu vznikl jako důsledek náboženské reformace 16. století* a tvrdí, že „volný čas nemůže být považován ani za realizaci osvícenského pojmu svobody 18. století, ani za produkt moderní průmyslové revoluce 19. století“, čímž polemizuje s názorem Nahrstedta, který ve svém díle o pedagogice volného času v postindustriální společnosti vysvětluje vznik moderního pojmu „volný čas“ právě na základě rozboru díla osvícenských autorů (Rousseau, Kant, Schiller, Goethe, Schleiermacher).²⁸

Podle Opaschowského se promítají důsledky protestantské etiky také do *pedagogizace volného času* (viz níže), která se projevuje zdůrazňováním „smysluplném využití volného času“ a odmítnutím přirozeného lidského přání občas nedělat nic bezprostředně užitečného a účelného.

2.2.2 Nedostatek volného času jako sociální problém

První, kdo v německy mluvící oblasti hovořil o nutnosti zkrácení pracovní doby také pro poddané byl německý teolog a filozof *Friedrich Schleiermacher (1768-1834)*. Jeho východiskem byla osvícenská myšlenka svobody a rovnosti pro všechny. Dobro volného času nemělo být omezeno pouze na vyšší společenské vrstvy.

²⁶ Opaschowski, *Pedagogik der freien Lebenszeit*, 102

²⁷ Srov. tamtéž, 110

²⁸ Srov. OPASCHOWSKI, Horst. *Pädagogik der Freizeit. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis*. Bad Heilbrunn : Klinkhardt 1976, 21nn. a NAHRSTEDT, Wolfgang. *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*. Bd. 1. 1974, 10-44.

Z jiného hodnocení společenské situace vycházel Karl Marx s *Friedrichem Engelsem* (1820-1895). Správně postřehli, že práce v industriální společnosti představuje problém nové kvality. Jedná se totiž o „odcizenou práci“:

„Práce proletářů ztratila díky rozšíření strojního zařízení a dělbě práce jakýkoli samostatný charakter, a tím také jakoukoli přitažlivost pro dělníky. Dělník se stává pouhým příslušenstvím stroje, od něž se vyžaduje jen ten nejjednodušší a nejjednotvárnější úkon, který se dá co nejsnadněji naučit.“²⁹

Podle Gieseckeho právě tato nová kvalita pracovního výkonu, tzn. jednotvárná práce se stoupajícími nároky na výkon jednotlivce, resp. na jeho podřízení systému, vytvořila moderní fenomén volného času:

„Tato nová forma práce – tedy ne práce jako taková – byla snesitelná jen tehdy, když existovaly co možná nejrozsáhlejší časové úseky osvobozené od této práce – tedy volný čas.“³⁰

Neúnosné pracovní nároky v době industrializace – jak po stránce kvantitativní, tak kvalitativní – vedly v 19. století ke vzniku aktivit směřujících ke zlepšení situace těžce pracujících, zejména dělníků. Toto sociální hnutí ovšem nebylo jednotné a vycházelo z různých myšlenkových základů – od ideologie komunismu až k sociální nauce katolické církve.³¹ Vzhledem k tomu, že se rozsah volného času širokých vrstev obyvatelstva začal postupně zvětšovat až od konce 19. století, dá se předpokládat, že se pojem „volný čas“ začal v běžném životě užívat právě v tomto období.³² Současně s prvními výsledky boje dělnictva za zkrácení pracovní doby se začal vynořovat do té doby neznámý problém: „Co s volným časem?“ Zejména v Německu, kde byl tradičně kladen důraz na pracovní povinnosti, považovaly státní orgány volný čas obyvatelstva za rizikový potenciál. Na konferenci pořádané r. 1892 Berlínskou centrálou sociálních zařízení pro pracující (Berliner Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen) se diskutovalo o tom, jak „účelně využít“ nově vzniklý volný čas.³³ Tuto konferenci můžeme chápat také jako určitý předěl v chápání *mládeže*, protože zde zazněla zajímavá definice mládeže na základě *vlastního volného času*:

²⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Das kommunistische Manifest*. Berlin-Ost 1955, 15.

³⁰ GIESECKE, Zur Geschichte der Freizeit, 10

³¹ Za historický předěl postoje představitelů katolické církve k sociálním otázkám se považuje encyklika papeže Lva XIII. *Rerum novarum* (1891). Někteří považují za osudovou chybu, že vznikla až 50 let po Komunistickém manifestu Marxe a Engelse (1848).

³² Fromme uvádí, že od konce 19. století je pojem „volný čas relevantní“ v běžném společenském životě (srov. FROMME, Johannes. *Freizeitpädagogik*. In OTTO, Hans-Uwe; THIERSCH. *Handbuch Sozialarbeit, Sozialpädagogik*. Neuwied; Kriftel : Lercherhand 2001, 610-629). Bohužel zatím neproběhl žádný výzkum, který by dokumentoval historický výskyt a užívání pojmu „volný čas“ v Čechách a na Moravě. Proto odvozujeme situaci u nás od situace v sousedním Německu.

³³ Na konferenci bylo konstatováno, že volný čas „nesmí být ponechán sám sobě, ale že musí být smysluplně využit a především smysluplně uspořádán“ (cit. dle Fromme, *Freizeitpädagogik*, 612).

„Rostoucí volný čas dá také dospívajícím dělníkům to, co jim dosud nebylo dopřáno: vlastní fáze mládeži“³⁴

V obavách o to, že zejména mladí lidé nebudou umět zacházet se svým volným časem, můžeme vidět původ pozdější *pedagogizace volného času*, která se projevila zejména v praxi obou totalitních režimů 20. století, nacismu a komunismu. Fráze o „smysluplném trávení volného času“ jakožto cíli pedagogiky volného času, kterou můžeme slyšet i v naší pedagogické veřejnosti, lze považovat za důsledek pedagogizace volného času.

Boj o kratší pracovní dobu a o právo na dovolenou probíhal zejména na přelomu 19. a 20. století. Po 1. světové válce byl zaveden 48 hodinový pracovní týden (6 pracovních dní po 8 hodinách).³⁵ V 60. letech 20. století byl pracovní týden zkrácena na 5 dní v týdnu. V České republice byl na konci 60. let zaveden pracovní týden 42½ hodinami (5 pracovních dní po 8½ hodinách), který byl po r. 1989 změněn na čtyřicetihodinový pracovní týden (5 dní po 8 hodinách). V některých zemích byla zákonná pracovní doba zkrácena ještě více. Obdobně rostl rozsah nároků na dovolenou.

V 20. století se v ekonomicky vyspělých zemích stalo právo na volný čas téměř samozřejmostí, ačkoli je ve skutečnosti v mnoha případech porušováno: mnoho věřících lidí různých náboženství (např. křesťanství, židovství, islám) nemůže bez velkých těžkostí slavit „svůj“ sváteční den (křesťané zpravidla neděli, židé sobotu, muslimové pátek), lidé jsou pod hrozbou ztráty zaměstnání nebo finanční újmy nuceni pracovat přesčas nebo ve volné dny či ve svátek. Ačkoli se v 90. letech 20. století v některých zemích uvažovalo o dalším zkracování pracovní doby, které by umožnilo snížit nezaměstnanost, vývoj globální ekonomiky směřoval jinam. Ukázalo se, že jsme současným ekonomickým systémem drženi v kleštích: snížení pracovní doby, případně úplná nezaměstnanost sice na jedné straně zvyšuje disponibilní čas, ale na druhé straně snižuje možnost „užívat si“ ho. Poskytování pracovní příležitosti i tam, kde by se dalo „racionalizovat“ a kde by výkon odvedla technika, vzniká poměrně těžké etické dilema: je pro veřejné dobro lepší, aby ulice zametali metaři nebo auta? Z etického hlediska je nutné stanovit hranice nahrazování člověka robotem. Zdá se totiž, že je humánnější nechat člověka pracovat než ho nechat klesnout na životní minimum.

³⁴ Fromme, *Freizeitpädagogik*, 612

³⁵ Na základě čl. 424 Versailleské smlouvy se konala ve Washingtonu od 28.10. do 30.11.1919 mezinárodní konference pracujících, která schválila návrh osmihodinového pracovního dne a čtyřicetihodinového pracovního týdne. Tento požadavek (zejména osmihodinové pracovní doby) se důrazně zopakoval na mimořádném Sjezdu odborů Mezinárodního odborového svazu v r. 1920 v Londýně. (Údaje dle: OSTERROTH, F.; SCHUSTER, D. *Chronik der deutschen Sozialdemokratie*. Hannover 1963, 234 a 256, cit. dle Nahrstedta)

2.2.3 Volný čas jako „čas svobody“

Volný čas našel svoji moderní podobu jako výraz a symbol osobní svobody člověka a prostor pro její realizaci. Vývoj tohoto chápání můžeme sledovat bezmála 250 let. Svůj počátek má v osvícenském ideálu svobody a svůj vrchol v prosazení práva na volný čas v legislativě. Wolfgang Nahrstedt rozlišuje tři etapy tohoto vývoje. První je situována do doby od poloviny 18. do poloviny 19. století. V této době se vytvářel ideový podklad moderního chápání volného času, jenž byl chápán jako „čas věnovaný svobodě“. Autory tohoto ideového konstruktů byli tzv. osvícenci – myslitelé pocházející zpravidla z měšťanských vrstev. Druhá etapa sahá od poloviny 19. století do roku 1920. Během této etapy se teoretický požadavek volného času pro všechny (včetně dělníků) stával postupně skutečností, ale zatím se týkal pouze průmyslově vyspělých zemí. Třetí etapa sahá od r. 1920 až do současnosti. V této etapě se rozšiřuje požadavek „práva na volný čas“ na všechny obyvatele naší planety.

V tomto pojednání se budeme věnovat ideovým základům myšlenky volného času jakožto „času svobody“ a „času pro svobodu“, tak jak shrnuje ve svém pojednání Wolfgang Nahrstedt.³⁶ Nahrstedt vidí počátek moderního pojetí svobody (volného času) v ideologii hédonismu, která byla v příkrém rozporu s křesťanským pojetím svobody. Zatímco křesťanské pojetí svobody v sobě zahrnuje svobodné rozhodnutí a nevylučuje závazek nebo i bolest, která je důsledkem tohoto rozhodnutí, hédonistická ideologie postuluje *naturalistickou svobodu*, tedy svobodu umožňující maximum požitku.³⁷ Trochu mírněji, ale přesto zřetelně je tento požadavek „univerzálního práva na štěstí“ formulován ve Vyhlášení nezávislosti Spojených států amerických. Podle něj mají všichni lidé právo na „*liberty and the pursuit of happiness*“.

Nahrstedt uvádí jako prvního tvůrce myšlenky svobody aplikované na volný čas francouzského osvícence *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778). Ve svém díle *Emil* (1760) požaduje pro vychovávaného (Emila) *úplnou svobodu*, aby mohl odhalit svůj charakter. Tento „čas svobody“ (ce temps de liberté) není ztrátou času, ale naopak tím nejlépe využitým časem. Zatímco Rousseau požaduje *čas úplné svobody* pro mladého člověka, německý filozof *Immanuel Kant* (1724-1804) rozšiřuje tento požadavek na všechny lidi. Mluví o *času rezonance* (Zeit zum Rasonnieren), který by ideálně zahrnoval všechny životní čas, což ovšem reálně není možné. Proto požaduje, aby měl člověk každý den aspoň nějaký volný čas, časový úsek rezonance. Za ideální činnost v „čase svobody“ považoval čtení a psaní „pro veřejnost“.³⁸ Všimněme si, že cílem či náplní času svobody není u Kanta požitek, ale „rezonance“, což nám připomíná jak antický, tak středověký

³⁶ NAHRSTEDT, Wolfgang. *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*. Bd. 1. 1974.

³⁷ Pojem „naturalistická svoboda“ zavedl W. Sombart (*Der proletarische Sozialismus*, Jena 1924), a to na základě *Morellyho* díla *Code de la nature* z r. 1755.

³⁸ Srov. KANT, Immanuel. Beantwortung der Frage Was ist Aufklärung. In *Berlinische Monatsschrift* (12/1784), cit. dle Nahrstedta.

ideál volna určeného k tvořivosti a kontemplaci. Jestliže Kant hovoří o „rezonanci“, jeho žák, spisovatel *Friedrich Schiller (1759-1805)* pojednává nejen o kultivaci rozumu, ale i citu. V této souvislosti uvádí, že k plnému lidství také patří schopnost hrát si:

„Člověk je naplněn člověkem teprve tehdy, když si hraje.“³⁹

Schiller si také asi jako první všiml časového aspektu výchovy a potenciálu výchovného působení ve volném čase:

„Svoji výchovnou ruku můžeš vyzkoušet (právě) když se poflakují. Vyháněj svévoli, frivolnost a hrubost z jejich záby, tím ji budeš nenápadně vyhánět také z jejich jednání, a nakonec i z jejich smýšlení“⁴⁰

Právě nicnedělání představovalo pro Schillera prostor pro estetickou výchovu a zdokonalení člověka a světa. Přitom se odvolával na antickou tradici. Zastával názor, že by bylo vhodné, kdyby existovala určitá skupina lidí, která by „byla aktivní, a přitom nepracovala, spřádala myšlenky, a přitom nesnila“.⁴¹ To však sám považoval pouze za ideál. Současně se zasazoval o rovnost mezi lidmi, tzn. o to, aby také pracující člověk měl podíl na *výchovném nicnedělání*. Konstatoval, že při práci člověk nemůže realizovat to, co mu přináší slast, takže je třeba mít zvláště určený – volný – čas k požitku, což ovšem není tak jednoduché, protože většina lidí, když má volno, odpočívá od práce, takže už jí nezbyvá energie na „zušlechtující požitky“.

Podobné myšleny jako Friedrich Schiller sledoval také slavný básník, spisovatel a myslitel *Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)*. Ve svém díle *Viléma mistra léta učednická* naznačil, že ideálem by bylo věnovat veškerý čas místo práci vzdělávání, přičemž jádrem vzdělávání bylo pro Goetha umění. Goethe si ovšem byl vědom reálné situace své doby, která umožňovala „čas k lenošení“, a tedy i čas ke vzdělání, pouze příslušníkům šlechty, proto požadoval, aby také měšťané měli stejnou možnost rozvoje osobnosti jako šlechtici. Tento požadavek v praxi znamenal, aby lidé, kteří se věnují praktické činnosti měli k dispozici alespoň určité časové úseky volna, podobně jako má šlechta. Z toho se vyvinul pro 19. století charakteristický způsob života měšťanstva, které se sice věnovalo praktické činnosti (např. podnikání), ale přitom se bavilo „po šlechticku“ podle hesla: „Přes den práce, večer hosté. Kyselé týdny, veselé svátky!“

Ideu *tvůrčího času volna* se pokusil aplikovat na univerzitní život filozof *Wilhelm von Humboldt (1767-1835)*. Podle něj se měla univerzita stát prostorem pro „čas svobody“, místem čistého volna ke studiu (ve smyslu starověkého *otia*).

V této linii se pohyboval také Friedrich Schleiermacher, který rozlišoval tři životní oblasti: povolání, domácí život a společenská zábava (*Geselligkeit*). Každé z těchto oblastí přisuzoval

³⁹ SCHILLER, Friedrich. *Werke*. Bd. 7. Leipzig o. J., s. 326.

⁴⁰ „An ihrem Müßiggange kannst du deine bildende Hand versuchen. Verjage die Willkür, die Frivolität, die Rohigkeit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, andlich aus ihren Gesinnungen verbannen.“ (Schiller, *Werke*, Bd. 7, 326; cit. dle Nahrstedta)

⁴¹ Tamtéž, 534n

vlastní časové úseky. Za „svobodný čas“ považoval čas určený pro společenskou zábavu. Tu dělil na „vázanou“ (např. poslech přednášek) a „volnou“. Vytvořil tak pojem *volné zábavy* („freie Geselligkeit). Tím, že se tato volná zábava děje v čase pro ni určeném, vzniká vedle pracovní doby volný čas – čas svobody. Ovšem tento čas svobody je i pro Schleiermachera určený k zušlechťování jedince: při společenské zábavě by každý měl „harmonicky rozvíjet svoje síly“. Společenská zábava je podle Schleiermachera svobodný společenský styk „vzájemně rozumně se vzdělávajících lidí“. Z teorie *společenské zábavy* vytvořil r. 1826 základ své pedagogické teorie. Tvrdil, že kromě tradičních společenských veličin, jako je stát, církve a univerzita (jako sídlo vědy), existuje ještě čtvrtá veličina, kterou bychom mohli nazvat *společenský život*.

Zatímco jmenovaní filozofové vytvořili ideu „času svobody“, teprve Marx s Engelsem z tohoto ideálu vytvořili sociální *požadavek volného času pro všechny*. O tento požadavek se opíralo již zmíněné úsilí o zkrácení pracovní doby:

„Říše svobody začíná ve skutečnosti až tam, kde končí práce, která je určená nouzí a vnější nutností. ... Základní podmínkou je zkrácení denní pracovní doby.“⁴²

Z uvedené analýzy vztahu ideálu svobody k formujícímu se pojmu volného času vyvozuje Nahrstedt, že volný čas byl od doby osvícenství chápán jako *prostředek společenského pokroku*. Ve skutečnosti byly ekonomické síly silnější než ideály, takže se díky industrializaci 19. století a dalšímu vývoji ve 20. století změnil smysl volného času. Volný čas se stal především *čas k zotavení*, a tak předpokladem k další produkci, *časem konzumu* vyprodukovaných hodnot, a tím opět předpokladem další produkce, a nakonec také *časem dalšího vzdělávání*, které je opět z větší části zaměřeno na využitelnost v procesu produkce. Volný čas dnes stojí ve službě ekonomických zájmů, a tak ho můžeme považovat dokonce za rafinovaný *vykořisťovací prostředek*.

Z dvojí protikladné funkční definice volného času – čas k osobnímu rozvoji (vzdělání v širším slova smyslu) na jedné straně a čas ke konzumu na straně druhé – logicky vyplývají také dva směry odborného zájmu o fenomén volného času: pedagogika volného času vycházející z německé pedagogické teorie a rekreologie navazující na *leisure studies*, které jsou široce rozvinuty zejména v anglosaské oblasti. Blízko německému pojetí pedagogiky volného času stojí široký pojem *animace*, který zejména ve Francii propojuje oblasti sociální práce, kulturní osvěty a pedagogiky.

⁴² MARX, Karl. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3. Berlin 1959, 873n. (1. vydání v r. 1894)

2.3 Volný čas - dnes⁴³

Volný čas můžeme chápat dvojitým protikladným způsobem – buď jako „sociální vymoženost“ nebo jako důsledek pokračující průmyslové racionalizace. V každém případě můžeme považovat kvantitativní rozšíření volného času za jeden z projevů „kulturního převratu“ současné doby, o němž mluví Inglehart. Tento převrat se projevuje mimo jiné rostoucí konzumní orientací, hédonismem, novým oceněním zábavy, hry, komunikace, družností, ale také novým způsobem práce.

Nahrstedt rozděluje čas na spánek a bdění, bdění pak rozděluje na pracovní čas a volný čas, volný čas pak ještě dělí na polovolný čas (nutné činnosti mimo zaměstnání)⁴⁴ a *vlastní volný čas*, který se vyznačuje tím, že se v něm může člověk chovat tak, jak chce,⁴⁵ to znamená, že člověk tímto časem „individuálně disponuje bez věcné nutnosti a užívá ho podle svých osobních přání“⁴⁶.

Na začátku 80. let vydala *International Commission on Advancement of Leisure Leadership (Intercall)*, která byla součástí WLRA (World Leisure and Recreation Association – Světová asociace pro rekreaci a volný čas) dokument, v němž se vychází z předpokladu, že volný čas a tedy i pedagogika volného času v nějaké formě vždycky existovala. Volný čas se tedy dá chápat jako současný výraz prastarého úsilí člověka o nezávislost (emancipaci) na silách přírody a společnosti, které člověka utlačují (hlad, žízeň, zima, nemoci, práce, útlak, vykořisťování, válka).

Volný čas patří podle Organizace pro hospodářskou spolupráci a rozvoj (OECD) mezi 24 sociálních indikátorů, podle nichž se určuje životní kvalita v určité zemi. Blahobyt ještě automaticky neznamená kvalitní život. Pokud je volný čas znakem životní kvality, tak to znamená, že k zaměstnání a čistě existenčnímu zabezpečení musí přistoupit ještě další nehmotné hodnoty, které dělají společenský život lidštější a důstojnější člověka.

„Kvalitativní vývoj směrem ke humánní, sociálně spravedlivé a ke změnám otevřené demokratické společnosti musíme chápat jako proces individuálního a společenského osvobození od závislosti a nátlaku, existenčního minima, celoživotního osudového určení prostředí, společenské determinace rolí muže a ženy a totality role zaměstnance. Musíme jej chápat jako pedagogický a politický cíl osvobození ke sebeurčení (realizace principu svobody), spolurozhodování (realizace principu pokroku), sociální spravedlnosti (realizace principu solidarity), rovnosti šancí (realizace principu spravedlnosti), životní kvalitě (realizace principu humanity).“⁴⁷

⁴³ NAHRSTEDT, Wolfgang. Freizeitpädagogik. In HIERDIES, Helmwart (Hrsg.) *Taschenbuch der Pädagogik*. 1. Teil. 2. Aufl. Baltmansweiler : Pädagogischer Verlag 1986, 222-235.

⁴⁴ Srov. DUMAZEDIER, J. *Vers une civilisation de loisir?* Paris 1962.

⁴⁵ Srov. BLÜCHER, V. G. *Freizeit in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart 1956, 201.

⁴⁶ SCHELSKY, H. *Die skeptische Generation*. Eine Soziologie der deutschen Jugend. 2. Aufl. Düsseldorf 1958, 327.

⁴⁷ OPASCHOWSKI, Horst. *Pädagogik der Freizeit*. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis. Bad Heilbrunn : Klinkhardt 1976, 14n.

Většinou o volném čase uvažujeme z hlediska 19. a 20. století, které s sebou přineslo spolu s industrializací výraznou koncentrací pracovních nároků na jedince. Díky tomu se velmi vyostřily sociální problémy (dlouhá pracovní doba, dětská práce), a tak se stalo právo na dovolenou a volný čas jedním ze zásadních požadavků sociálního hnutí.

Důvody, proč za posledních 150 let vzrostl význam volného času, jsou tyto:

1. Volný čas se stal (od poloviny 19. století) pro široké vrstvy obyvatelstva znakem sociálního vzestupu a pokroku.
2. Industrializace spolu se zvýšenými nároky na výkon a produktivitu práce si vynutila prodloužení doby pro rekreaci a konzum.
3. Různé formy zkracování pracovní doby jsou také prostředkem proti rostoucí nezaměstnanosti.
4. Díky alternativním politickým hnutím je od 70. let 20. století také některými politickými subjekty podporována hodnotová orientace spojená se systémem volného času (na Západě).
5. Od poloviny 19. století do dneška došlo k silné redukci pracovní doby a rozšíření volného času.

Koncem 70. let 20. století se začalo v západní Evropě hovořit dokonce o *společnosti volného času*. Za charakteristické znaky společnosti volného času se považuje:

1. Jasně oddělení zaměstnání a volného času
2. Výrazný růst volného času
3. Socializace a demokratizace volného času
4. Přesun existenciálního důrazu do volného času.⁴⁸

Pokud hovoříme o přesunu existenciálního důrazu do volného času, myslíme tím, že většina zážitků, které člověka hluboce ovlivňují, a velké množství aktivit, v kterých naplňuje svoje životní potřeby, zájmy a ideály se odehrávají ve volném čase, a to převážně v privátní sféře. Volný čas můžeme tedy dnes charakterizovat asi takto:

- *Volný čas je pro člověka jeho „vlastním“ časem, časem bez povinností* – lidé si přitom právě dnes přejí mít ještě více disponibilního času, než skutečně mají.
- *Volný čas je čas sociálních kontaktů a společenského života* – ve volném čase mají lidé možnost pěstovat mezilidské vztahy, ať už jde o společné akce, setkání, spontánní kontakty nebo dlouhodobé zapojení do společnosti (sociální angažovanost).

⁴⁸ WEBER, E. Freizeitgesellschaft, Freizeiterziehung. In ZÖPFL, Helmut et al. *Kleines Lexikon der Pädagogik und Didaktik*. Donauwörth : Auer 1970, 73-74. Autor k tomuto tématu publikoval také minimálně dvě monografie, např. WEBER, E. *Das Freizeitproblem*. Anthropologische-pädagogische Untersuchung. München 1963.

- *Volný čas je ovšem také pracovním časem* – člověk pracuje i ve volném čase, ať už pro radost (koničky, kutilství), tak pro sebe (práce pro domácnost) nebo pro přátele (pomoc známým), ale také kvůli zvýšení příjmů (druhé zaměstnání).

Kontrolní otázky:

1. *Vysvětlíte starověké (aristotelské) chápání pojmu „scholé“ (lat. otium).*
2. *V čem je myšlenka vyjádřená heslem „ora et labora“ aktuální i v dnešní době?*
3. *Charakterizujte tři různé názory na vznik moderního pojmu „volný čas“ (Giesecke, Nabrstedt, Opaschowski). O které starší myslitele se opírají názory uvedených autorů?*
4. *V jakém prostředí došlo nejdříve k oddělení doby volna od doby práce?*
5. *Jaké faktory způsobily vydělení pracovní doby jako zvláštní kategorie v životě člověka?*
6. *Pro které století je charakteristický boj dělníků o zkrácení pracovní doby?*
7. *Jaký sociální problém vznikl zavedením „práva na odpočinek po práci“?*
8. *Co napsali o volném čase významní osvícenci (Rousseau, Kant, Goethe)?*
9. *Proč se někdy mluví o tzv. „společnosti volného času“?*

3 Současné postoje k volnému času

3.1 Funkce volného času

Jednou ze základních otázek nauky o volném čase je funkce volného času v současné společnosti. Jak je vidět z dosavadního výkladu, volný čas během historie měnil svou funkci. Zatímco ve starověku a středověku mohl mít volný čas vedle funkce rekreační také funkci sociální (navazování společenských kontaktů) a náboženskou (bohoslužby, rozjímání). Rozlišujeme v současnosti minimálně 3 hlavní funkce volného času (E. Weber), a to: regenerace sil, kompenzace jednostranné práce a vlastní orientace v životě (volný čas jako prostor k hledání a nalézání smyslu života).⁴⁹ Opaschowski ve své práci z r. 1977 uvádí sedm funkcí volného času:

- Volný čas jako rekreace (zotavení)
- Volný čas jako kompenzace (vyrovnání toho, co se v ostatním životě nedostává či nedaří)
- Volný čas jako katarze (osvobození a odreagování od potlačených emocí a napětí)
- Volný čas jako ventil (ventil k uvolnění přebytečné energie)
- Volný čas jako konzum (prostředek k užívání věcí a produktů)
- Volný čas jako kontrast (protiklad vůči práci)
- Volný čas jako doba podobná práci (kongruenční teorie)

S rostoucí racionalizací a byrokratizací pracovního procesu roste potřeba jedinců rozvíjet své schopnosti spontánně a kreativně v rámci volného času, tedy především v oblasti zábavy, hry,

⁴⁹ WEBER, E. Freizeitgesellschaft, Freizeiterziehung, 73. In ZÖPFL, Helmut (Hg.) *Kleines Lexikon der Pädagogik und Didaktik*. Donauwörth : Auer 1970, 73-74.

sportu, kultury a politiky. Mezi tyto schopnosti, které může jedinec rozvíjet v rámci volného času patří např. schopnost komunikace, kooperace, řešení problémů a konfliktů, schopnost abstrakce, citlivost, fantazie, nové nápady (inovace). Zde se otvírá pole pro pedagogiku volného času.

3.2 Volný čas – čas k regeneraci sil pro další práci

Lidé, kteří aplikují pracovní orientovaný životní styl, chápou volný čas negativně, tzn. jako zbytkovou kategorii. Tito lidé vidí smysl života v práci. Volný čas podle nich slouží hlavně k odpočinku a regeneraci sil – pro další práci. Toto pojetí převládá dosud v právních normách (např. zákoník práce). Bylo jistě velkým úspěchem bojovníků za sociální spravedlnost, když se podařilo prosadit v průmyslových zemích právo na dovolenou a v posledních 30 letech také na dva volné dny v týdnu. Požadavek dostatečného „volna k zotavení“ pro pracující zazněl už koncem 19. století (Schlaiermacher, Arbeiter-Katechismus, 1899).⁵⁰ Přesto ještě dnes je volný čas zaměstnanců velmi závislý jak na pracovním procesu jako takovém, tak i na vůli (nebo dokonce libovůli) zaměstnavatele.⁵¹

3.3 Volný čas – čas k naplnění potřeb, které nejsou naplněny v práci

První postoj je postoj, který můžeme nazvat *kompenzační* a který se váže na životní styl, který někteří autoři považují za hédonistický.⁵² Domnívám se, že toto označení je poněkud zjednodušené a nespravedlivě hodnotící. Jedná se o životní styl charakteristický pro většinu obyvatel vyspělých průmyslových zemí, zejména pro mládež. Vzhledem k tomu, že široké vrstvy obyvatelstva si vydělávají práci, která je nemůže dostatečně uspokojovat a s níž se nemohou identifikovat, realizují svoje touhy a zájmy ve volném čase, a tak prožívají volný čas jako protipól k pracovní době a někdy ho vnímají jako jediný čas, v němž opravdu žijí.

Německý filosof a sociolog *Jürgen Habermas (Frankfurt)* předpovídal už v roce 1958 následující vývoj: s rozvojem průmyslu a obchodu souvisí na jedné straně stále menší radost z práce, která se současně vyrovnává (kompenzuje) konzumním blahobytem. Podle Habermase je radost z práce nepřímou úměrnou požitku z konzumu, a tak se člověk stále více v práci „odlidsťuje“ a nachází radost v prožívání volného času. Důvodem je potřeba kompenzace pocitu nesvobody a determinace v rámci pracovního procesu – člověk si připadá jako „kolečko v soukolí“ (H.

⁵⁰ Opaschowski, Pädagogik der Freizeit, 28

⁵¹ Opaschowski uvádí příklad sporu mezi zaměstnavatelem a zaměstnancem z konce 60. let: zaměstnanec v rámci dovolené lezl po horách a po návratu byl unavený a dělal ve své práci chyby; když se chyby objevovaly ještě po týdnu zaměstnavatel mu strhnul peníze za dovolenou. Zástupce odborů se vyjádřil, že zaměstnavatel jednal správně. (srov. Opaschowski, Pädagogik der Freizeit, 43)

⁵² Vážanský, 50

Plessner, 1954).⁵³ Volný čas je ovšem prožíván konzumně, protože člověk, který je navyklý na stereotyp práce, není obvykle schopen osvobodit se od tohoto stereotypu ani ve svém volném čase. Habermas rozlišoval kompenzačně orientované volnočasové chování (volný čas prožívaný uzavřeně v malé skupince, užívání komerčních volnočasových nabídek, sport, hra atd.) a suspenzivní (oddalovací) volnočasové jednání (fušky, aktivity podobné pracovním, a to v rámci náboženských, světonázorových, politických a charitativních „zájmů“, alternativní životní formy).⁵⁴ Volný čas je sice podle Habermase definován negativně, jako čas, kdy nemusí být člověk v práci, kdy je „svobodný od práce“, ale přitom zaujímá v životě člověka významnou roli – člověk v něm realizuje sebe sama. Habermas se domníval, že člověk ve svém volném čase jakoby doplňuje to, čeho se mu v zbývajícím (pracovním) čase nedostává. To se ovšem nedá empiricky dokázat. Spíše se zdá pravděpodobný názor Lindeho a Heinemanna, podle nichž není volnočasová orientace závislá na práci jedince, ale na jeho zájmech, které se zformovaly v dětství (selektivní funkce sociálních procesů).⁵⁵

Je třeba přiznat, že Habermas ve své kritice konzumního prožívání volného času staví do protikladu kulturu a konzum, a to takovým způsobem, že vyvolává zdání, jakoby „kultura“ byla pouze výsadou elity. Tohoto pojetí se drží i ostatní zástupci tzv. frankfurtské školy (Adorno, Horkheimer a Marcuse). Také současní analytici zdůrazňují ty aspekty lidského života, které mají svoje místo většinou spíše v oblasti volného času. Volný čas se stal oblastí, v níž se velmi nápadně zrcadlí společenské změny.

3.4. Volný čas – integrální součást života

Zcela jiný způsob kritiky konzumního chápání volného času najdeme u hlavních tvůrců a propagátorů moderní německé pedagogiky volného času, jako je Giesecke, Nahrstedt a Opaschowski. Opaschowski vyvinul v 70. letech 20. století pedagogickou teorii, jejímž cílem bylo překlenout rostoucí propast mezi prací a volným časem, jak ji popisuje Habermas. Jeho pedagogickým cílem bylo tyto dvě oblasti života znovu spojit – integrovat – v jeden celek. Proto můžeme jeho pojetí označit jako *integrační*. Prostředkem k dosažení tohoto cíle měla být pedagogika volného času, která se v Německu 60.-70. let 20. století začala extenzivně rozvíjet.

Opaschowski se nespokojil s konstatováním situace, ale předložil určitou vizi budoucnosti. Domníval se, že je možné, ba dokonce nutné, vyvinout nový volnočasový kulturní životní styl, který se bude vyznačovat aktivitou a samostatností, spontánností a rozvojem sebe sama, komunikací a vytvářením společenství, uvolněním a dobrou náladou, radostí a užíváním

⁵³ Opaschowski, *Pädagogik der Freizeit*, 84

⁵⁴ Tamtéž, 86

⁵⁵ Tamtéž, 86

života.⁵⁶ Aby byl jedinec schopen vytvořit si takový životní styl, musí dosáhnout tzv. *volnočasové kompetence*. Jako volnočasová kompetence se označuje soubor vlastností, které jedinci umožňují svobodně a přitom zodpovědně zacházet se svým časem, aby *časové úseky, s nimiž může volně disponovat, také skutečně užíval podle svého svobodného rozhodnutí, a to k prospěchu svému i ostatních*. Tak můžeme formulovat cíl pedagogiky volného času v jeho pojetí.

V 70. letech 20. století se stal volný čas předmětem zájmu politiků. V roce 1977 byla při Mezinárodní asociaci pro volný čas a rekreaci (World Leisure and Recreation Association, zkr. WRLA) zřízena Mezinárodní komise pro rozvoj pedagogiky volného času (International Commission on Advancement of Leisure Education, zkr. Intercall). Mezinárodní komise Intercall vydala v r. 1978 dokument o významu volného času *Statement on the Need and Value of Leisure Education*. Tento dokument se měl stát základem celosvětového rozvoje pedagogiky volného času. Jelikož ovšem tento vývoj musí být přiměřený podmínkám jednotlivých států a typů společnosti, byl uvedený dokument rozšířen o další rámcový dokument s názvem *Framework for the Development of Education for Recreation/Leisure Leadership*.

Uvedené dokumenty navazují na 24. článek Všeobecné deklarace lidských práv (1948): „Každý má právo na odpočinek a zotavení, zejména také na rozumné vymezení pracovních hodin a na pravidelnou placenou dovolenou.“ Právo na volný čas pak bylo rozpracováno v 70. letech, a to jak na úrovni světové, tak evropské.⁵⁷

Kontrolní otázky:

1. Jak rozumíte jednotlivým funkcím volného času? Pokuste se je vysvětlit (na základě významu slov)?
2. Charakterizujte trojí pojetí volného času v současnosti.
3. Co kritizoval Opaschowski na kompenzačním pojetí volného času?
4. Jak souvisí integrační pojetí volného času s pedagogikou volného času?

⁵⁶ Vážanský, Základy pedagogiky volného času, 51

⁵⁷ V letech 1976-1976 pracovala při Evropské společnosti pro volný čas a rekreaci (ERLA) skupina poradců pro základní a další vzdělávání pracovníků v oblasti volného času. Tato pracovní skupina připravila dokument ve formě „charty pedagogiky volného času“. V roce 1976 se konala ve Vancouveru (Kanada) mezinárodní konference HABITAT o osídlení naší planety (Un-Conference on Human Settlements). Tato konference doporučila vládám jednotlivých států, aby vytvořily vzdělávací programy pro vedoucí rekreačních a volnočasových aktivit.

4 Specifika volného času v konzumní společnosti

4.1 Postmaterialistická společnost zážitku

Od počátku 70. let můžeme mluvit o *kulturním převratu*, který sice začal v rozvinutých zemích severní polokoule, ale ve svých důsledcích se projevil v celém světě, jak o tom svědčí dlouhodobé srovnání provedené americkým sociologem Ronaldem Inglehartem.⁵⁸ Inglehart vychází ve své teorii z Maslowovy hierarchie potřeb.⁵⁹ Přitom označuje respondenty orientované především na uspokojení základních potřeb a na společenské jistoty za „materialisty“. Naproti tomu ty, kteří se soustředí spíše na dosažení estetických a sociálních hodnot, označuje za „postmaterialisty“. Inglehart sledoval po 15 let (1973-1988) vývoj v různých zemích světa a z výsledků srovnání jednotlivých výzkumů došel k závěru, že se jedná o souvislý proces změny hodnotové orientace směrem od materialismu k postmaterialismu. Tento vývoj vysvětluje stoupající ekonomickou jistotou západní společnosti ve sledovaném období.⁶⁰ Opíraje se o Maslowa tvrdí, že právě tato jistota umožňuje lidem vnímat sociální a estetické potřeby:

„Ne samým chlebem žije člověk, zejména tehdy, když má chleba dostatek. ... Zastáváme názor, že uspokojení fyziologických potřeb vede k vyššímu důrazu na jiné – nefyziologické – neboli postmaterialistické cíle.“⁶¹

Tato změna akcentu ovšem neznamená zmenšení významu materiálních hodnot. Ty se staly samozřejmostí, a proto se na ně už nejsou zdůrazněny. Ve skutečnosti roste hedonistický trend, který se projevuje rostoucími nároky.⁶² Inglehartovy výsledky signalizují spíš zvýšení citlivosti pro postmaterialistické hodnoty než nějaký návrat k duchovní dimenzi života.

Tuto změnu popisuje z poněkud jiné perspektivy německý sociolog Gerhard Schulze, který označuje západní společnost slovem „Erlebnisgesellschaft“ (společnost zážitku).⁶³ Podle Schulzeho mají dnes pro výstavbu sociálního povědomí velký význam právě zážitky.⁶⁴ Zatímco se musel člověk v minulosti starat hlavně o přežití, nejde nám dnes tolik o dosažení objektivních (materiálních) cílů, ale spíše o uspokojení osobních potřeb. Dnešní člověk – podle Schulzeho – definuje smysl života na základě „kvality subjektivních procesů“:

⁵⁸ INGLEHART, Ronald, Cultural Change, Princeton 1989. Dále uváděné citace jsou převzaty z německé verze (Kultureller Umbruch. Wertwandel in der westlichen Welt, Frankfurt/New York 1995.)

⁵⁹ Maslow vychází z představy pyramidy potřeb, kde v základně stojí fyziologické potřeby, potom potřeba fyzické jistoty, dále potřeba sounáležitosti a lásky a nakonec potřeba sociálního uznání a seberealizace. „Vyšší potřeby“ přichází podle Maslowa ke slovu až tehdy, když jsou uspokojeny bazální potřeby.

⁶⁰ Srov. INGLEHART, 169-186.

⁶¹ Srov. 174.

⁶² BARZ, Heiner, Religion ohne Institution. Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung, Opladen 1992, S. 29.

⁶³ SCHULZE, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.

⁶⁴ Tamtéž, 15.

„Člověk chce krásný, zajímavý, příjemný a fascinující život. ... Nejde nám v první řadě o přežití, o jistotu, o odvrácení nebezpečí a o boj proti omezení, ale o uspořádání života nezávisle na problémech daných situací, nezávisle od objektivní existence těchto problémů.“⁶⁵

Ačkoli by dnes Schulze formuloval svá tvrzení patrně trochu opatrněji, vzhledem k hrozbám teroristických atentátů a hospodářských a válečných konfliktů, zdá se, že přes tyto skutečnosti jeho diagnóza stále platí. Západní člověk se dnes, tak jako před dvaceti lety, snaží uspořádat život tak, jakoby zmíněné problémy vůbec neexistovaly. Reálný tlak makroekonomických ukazatelů a celková potřeba „vydělat si“ (zčásti také proto, abychom měli na „volnočasový konzum“) natolik ovlivňuje současné myšlení, že nemůžeme jen tak lehce mluvit o „společnosti volného času“, a pokud ano, tak v poněkud jiném smyslu, než v západní Evropě konce 80. let.

4.2 Privatizace a individualizace volného času

Zajímavou diagnózu konzumní společnosti podal už roku 1950 americký sociolog David Riesman ve své knize *Osamělý dav* (The Lonely Crowd).⁶⁶ Ve své knize identifikoval jedno z dosud málo reflektovaných nebezpečí konzumní společnosti, a to je *ovladatelnost člověka z venčí*. Riesman hovořil o *člověku volného času*, jehož odhalení je teprve otázkou budoucnosti. Viděl, jak hluboce tento nový způsob života ovlivní veškeré lidské jednání. Už tehdy přemýšlel, co lze udělat pro to, aby se člověk osvobodil od sociálního tlaku skupiny a přílišného vlivu médií a reklamy. V těchto prognózách pokračovali v šedesátých letech např. Herman Kahn s Anthony J. Wienerem z newyorského Hudsonova institutu. Jejich prognózy situace v roce 2000 udivují ještě dnes svojí přesností. Předpovídané jevy jako hédonismus, individualismus a uvolnění rodinných a dalších tradičních vazeb se staly skutečností.

Privatizaci života – a tedy i volného času – dobře diagnostikovala Faith Popcornová v r. 1992 ve své knize „Život v kokonu“. Podle ní pociťuje současný člověk naléhavou potřebu zavřít se do svého soukromí, do své místnosti, do své postele, kam na člověka „nikdo nemůže“. Člověk chce mít od všeho a od každého pokoj. Tato potřeba nicnedělání a lenošení, potřeba vyspat se a „vypnout“ je reakcí na moderní hektický životní styl. Pro tuto potřebu použila Popcornová výraz *zakuklit se* (dosl. *cocooning*, od cocoon = hedvábný obal kukly).

Stoupl objem volného času, který prožívá člověk sám, na úkor volného času prožitého ve společnosti. Velká část společnosti, která je postavená na výkonu, si může dovolit ve svém volnu lenořit.

⁶⁵ Schulze, 22.

⁶⁶ Poslední české vydání: RIESMAN, David. *Osamělý dav*. Studie o změnách amerického charakteru. Praha : Kalich 2007.

Volný čas je tedy chápán především jako čas, který má člověk pro sebe. Člověk se chce věnovat sám sobě, pečovat o sebe, o prostředí, v němž žije, a dělat, co se mu zachce – někdy se povalovat, jindy zase sportovat. Pro mnohé je volný čas zaměřený egocentricky. Samotný pojem „volný čas“ vzbuzuje dnes spoustu vesměs pozitivních asociací, které spočívají v představě splněných přání, vytoužených činností nebo zážitků. Volný čas je pro současného člověka něco, co k životu neoddělitelně patří a dodává člověku nový elán (elixír života). Současně je to „čas splněných přání“ (rajský čas). To pozitivní na volném čase je dáno spíše pocitem, který člověk má nebo jej očekává, než konkrétní činností nebo možnostmi aktivity, kterou člověk dělá. Jde tedy hlavně o pocit bezstarostnosti a svobody. Takto kontrastuje „barevný volný čas“ s šedí všedního dne. Tato představa volného času vytváří navenek určité kliše, pod jehož pláštíkem se skrývá vysoce konfliktní realita:

- *Volný čas je časem prázdnoty* (pocit „bezedného sudu“, fenomén nudy)
- *Volný čas se „musí naplnit“* („naplnění“ volného času se stává povinností)

4.3 Volnočasové kliše a jeho následky

Současné volnočasové kliše vytváří v člověku představy, které mohou ve svém důsledku velmi zatěžovat, a to jak jedince, tak společenství. Jsou to například tyto představy či předsudky:

4.3.1 Ve volném čase musím mít radost, být veselý a spokojený

S vážnosti světa práce kontrastuje „svět zábavy“, který vzbuzuje dojem ráje svobody, radosti a požitku. Reklama propagující tuto neskutečnou realitu vybudovanou zábavním průmyslem vytváří reálný protiklad proti představě „smysluplného využití volného času“. Tato reklama probouzí v lidech sotva splnitelná přání a burcuje představu o svobodě a štěstí do takové míry, která přesahuje reálné možnosti. Propast mezi mediálně sugerovaným klišé a reálnou zkušeností s volným časem se stále prohlubuje a způsobuje *zklamání z volného času*.

4.3.2 Ve volném čase nesmím mít žádné problémy

Další kliše spojené s volným časem spočívá ve skutečnosti, že reálné životní problémy se stávají při společenské zábavě tabu a člověk je ze svého volného času vytěsňuje („když jsme na dovolené, nebudeme přece řešit problémy“). Pokud se toto tabu dodržuje, stává se volný čas nedotknutelnou sférou osobního soukromí. Kdo by přiznal problémy – třeba jen problémy s využitím volného času – diskvalifikuje se ve společnosti. V některých zemích se lidé naučili hrát určité role šťastných výletníků, šťastné rodiny atd. Porušení těchto rolí nebývá většinou okolím pochopeno.

4.3.3 Volný čas je mi přidělen

Zaměstnaný člověk „nemá“ volný čas, ale „dostává“ volno, ať už od svého zaměstnavatele nebo od státu či od společnosti (ze zákona). S „přidělením“ volného času je spojeno jeho nutné odůvodnění – uvedení účelu, jako např. „dovolená na zotavenou“. Volný čas tedy nemá žádné vlastní právo, které by bylo nezávislé na práci. Všeobecná deklarace lidský práv sice mluví o tom, že „každý člověk má nárok na volný čas“ (čl. 24), ale ve skutečnosti je většinou toto právo chápáno jinak: každý zaměstnanec má právo na volný čas k zotavení.

4.3.4 Volný čas si musím zasloužit

V současnosti nelze mluvit o volném čase, a přitom nemluvit o zaměstnání. Ve veřejném mínění má právo na volný čas jen ten, kdo chodí do zaměstnání. Volný čas je pak v praxi mnoha lidem upírán nebo se o něm jako o volném čase neuvažuje, což se týká třeba lidí, kteří nejsou zaměstnaní, jako jsou nezaměstnaní, důchodci, ženy v domácnosti, studenti, děti a další skupiny obyvatelstva. Podle Opaschowského stále ještě ve společnosti převládá pocit viny z „nezaslouženého volného času“.

4.3.5 Volný čas vytváří strach

Škola, vzdělání a zaměstnání propůjčují životu strukturu a formu, poskytují určitou životní jistotu. Pokud některá součást této kostry chybí, člověk se cítí nejistý a má strach, že „vypadne z rytmu“ nebo že si zvykne na příliš velký prostor volného času. Jelikož se většina lidí nenaučila svobodně a suverénně zacházet se svým volným časem, trpí pocitem, že musí svůj volný čas „smysluplně naplnit“, a tak stoupá strach z volného času, který by měl člověk opravdu ve vlastní režii. Tento strach se navenek kryje hromaděním volnočasových aktivit. Důsledkem je, že když člověk má volný čas, svěří starost o jeho využití někomu jinému – médiím, organizátorům zábavy atp.

Kontrolní otázky:

1. *Charakterizujte pojmy postmaterialismus a společnost zážitku.*
2. *V čem můžeme vidět myšlenkový přínos knihy Davida Riesmana Osamělý dav?*
3. *Přiblížte pojem „volnočasové klišé“. Jaké postoje považujeme za volnočasová klišé?*

5 Oblasti volného času důležité pro současného mladého člověka

V sociologických výzkumech mládeže je možné vystopovat některé oblasti zájmu mladých lidí, jejichž význam spočívá právě ve skryté (implicitní) touze po transcendentnu. V rovině zážitku se jedná především o *hudbu, hledání napětí a kompenzace* a o nové *vnímání vlastního těla*. V rovině vztahů hledají mladí lidé *přátelství a lásku* (mezi dvěma lidmi) a *zážitek sounáležitosti ve větší skupině* (v partě).⁶⁷

V rámci těchto oblastí zájmu se dají charakterizovat ty veličiny, které jsou pro mladé lidi právě proto významné, že jim umožňují překračovat hranice vlastního já. Jako společný jmenovatel tužeb mladých lidí, které se projevují oblíbeností jmenovaných oblastí činnosti lze označit dvě ústřední veličiny: *zážitek* a *vztah*. Mladí lidé hledají *zážitek* a *vztah*, protože to odpovídá jejich dvěma základním potřebám: *stimulace* a *kommunikace*.

5.1 Zážitek

Zážitek má dnes velký význam jak pro osobní život, tak pro život společenský. Jestliže se v minulosti dávali lidé dohromady na základě příslušnosti ke společenské třídě, k církvi nebo k národu, dávají se dnes dohromady na základě společných zálib. V západní společnosti, kde má většina lidí zajištěno vše, co potřebuje k běžnému životu, není pro člověka směrodatný praktický význam předmětů, které koupí či užívá, nýbrž jejich estetická (zážitková) hodnota. Např. kdo si chce koupit mýdlo, dostane se do nesnází, jakmile vejde do obchodu. Narazí totiž na celý regál mýdel v podstatě stejné kvality a musí se rozhodnout podle toho, jaká barva nebo vůně se mu líbí, resp. jaký „zážitek“ chce spojit s nutnou péčí o tělesnou čistotu.⁶⁸ Nejde o věc samotnou a o její praktičnost, nýbrž o zážitek, který je přislíben. Touha po zážitku (stimulaci, kompenzaci) je jedním z motivů poslechu hudby, využívání zábavního průmyslu (médií, „action“), oblíbenosti nových forem sportu (fitnes, jocking) a ostatních činností zaměřených na intenzivnější prožívání vlastní tělesnosti.

5.1.1 Hudební zážitek

Zážitky spojené s poslechem hudby, příp. s tancem zaujímají ústřední místo v životě mladých lidí. Převážná většina mladých lidí poslouchá denně reprodukovanou hudbu a mnozí navštěvují pravidelně diskotéky nebo rockové (či jiné) kluby. V 80. letech walkman, později CD

⁶⁷ FISCHER, Arthur/ZINNECKER, Jürgen, Jugend '92, 4 sv., Opladen 1992; FRIESL, Christian a kol., Jugend im Umbruch, Wien 1994; SAK, Petr, Aktivita mládeže ve volném čase, in: Mládež, společnost, stát (1993) sešit 2, s. 22-45.

⁶⁸ K tomuto tématu: SCHULZE, Gerhard, Erlebnisgesellschaft, Frankfurt 1993.

přehrávač, dnes spíš přehrávač MP3, se stal takřka symbolem mládeže. Teolog Ralf Sauer vyjádřil na základě rozhovorů s mladými lidmi význam hudby v jejich životě takto:

„Walkman znázorňuje symbolicky extatický hudební zážitek mladé generace. Celé tělo vibruje, až do konečků prstů... A když se mladých lidí zeptáte, proč hraje hudba v jejich životě tak velkou roli, tak vám odpoví: ‚Bez hudby by byla nuda!‘ A jeden mladý Francouz míní dokonce: ‚Bez hudby bych umřel.‘“⁶⁹

Hudba nabízí mladým lidem jinou realitu, než tu v níž žijí. Umožňuje jim uvolnit své pocity a vstoupit do hezčího a svobodnějšího světa. Jedná se tedy zčásti o únik z tohoto světa, který vnímají mladí jako „cizí“ a „chladný“. Zejména rocková hudba je projevem odporu ke společnosti, v které má největší význam úspěch a výkon. Tato hudba se pokouší překročit hranice všednosti a proniknout do mezních oblastí, které jsou normálně nepřístupné (extáze).

Rolf Siedler se zabývá ve své disertační práci (Mohuč 1995) pozitivními hodnotami, které může zprostředkovat rocková hudba. Je možné se domnívat, že právě tyto hodnoty hledají mladí lidé v poslechu rockové hudby. R. Siedler jmenuje mj. následující hodnoty, které rocková hudba zprostředkuje (nebo alespoň může zprostředkovat):⁷⁰

1. motivace na základě zkušenosti kontrastu
2. vyvážení společnosti
3. smyslová zkušenost
4. návrat k přirozenosti
5. sebeurčení a participace
6. dotek Posvátna

Motivace na základě zkušenosti kontrastu je důsledkem konfrontace mezi životní realitou mládeže a jejími sny, které jsou vyjádřeny v rockové hudbě. Touha po jiném a lepším světě se může stát motivací k pozitivní změně životní orientace. To souvisí s *vyvážením společnosti*; tímto termínem označuje Siedler přínos rocku „ke změně a k dalšímu vývoji společnosti“.⁷¹

Smyslová (dosl. tělesná) *zkušenost* zprostředkovaná rockovou hudbou má mladým lidem pomoci „zmenšit odstup mezi jejich vlastním já a jejich tělem“, aby mohli prožívat jednotu vlastní osoby a tak přijmout sami sebe.⁷² Citové a smyslové zážitky, které rocková hudba zprostředkuje, obsahují nezdánlivě prvky, které se v rámci civilizačního procesu vytratily. Jde tedy o určitý *návrat k přirozenosti*.

⁶⁹ SAUER, Ralph, *Mystik des Alltags*, Freiburg/Basel/Wien 1990, 73.

⁷⁰ Sr. SIEDLER, Rolf, *Feel it in your body*, Mainz 1995, 306-309.

⁷¹ Tamtéž 309.

⁷² Tamtéž 307.

Pod pojmy *sebeurčení* a *participace* se skrývá hledání rovnováhy mezi kolektivem a individualitou. Rocková hudba by mohla prostřednictvím kolektivně prožívaného zážitku přispět k nastolení této rovnováhy.

Z našeho hlediska je obzvlášť důležitý „*dotek Posvátna*“. Myslí se přitom na možnost překročit meze materialistického vnímání:

„Rocková hudba umožňuje dotknout se ... jiné oblasti, než je management a chip; oblasti, která se nedá zmanipulovat a která se vymyká každé relativizaci. Toto je pro mnoho mladých důležitá přístupová cesta k náboženství.“⁷³

5.1.2 Zážitky napětí a uvolnění

Další oblast, která je pro mnohé mladé lidi „svatá“, poněvadž jim přináší zážitek, je oblast *zábavy, napětí, hry a sportu*. Mladí lidé provozují spoustu činností v nichž uspokojují přirozenou potřebu *změny* a potřebu střídání *napětí a uvolnění*. Velká část mládeže hledá především „action“ - a na tuto potřebu odpovídají producenti konzumní zábavy. Tato část mládeže vytváří určité prostředí - prostředí lidí, kteří se chtějí bavit.⁷⁴

Německý sociolog Gerhard Schulze charakterizuje životní styl lidí, kteří touží po napětí následujícím způsobem:

„Nejjasněji se napětí vyjadřuje v hudebních stylech... Publikum této hudby si nenechá pohyb jen předvádět, ale samo jej praktikuje a zaplňuje tak diskotéky, hospody, herny a kina. Jít ven, být venku až do noci, měnit scény a osoby - to přináší do života pohyb. Také doma se dává přednost neklidu: něco pořád běží: rádio, gramofón, kazeták nebo televize. Přednost mají krimi-seriály, science-fiction, kreslené filmy, hudební pořady. A přitom se často telefonuje. K tomuto životnímu stylu patří někam si vyjet...“

Při pěkném zážitku ... hraje tělo ústřední roli. Fyzikálně měřitelná intenzita podnětů se stala vlastním prostředkem tohoto stylu. Hlasitost, rychlost, kontrast světla a tmy a barevné efekty nabývají často takové intenzity, že člověk potřebuje zapojit všechnu svou pozornost jen pro samotné smyslové vnímání. A vedle receptivní funkce těla vystupuje do popředí jeho expresivní funkce. Člověk „řadí“ (disko, sport, koncerty), užívá čas a peníze pro svůj vnější vzhled, ukazuje se a posuzuje druhé.“⁷⁵

5.2 Přátelství a láska

Touha po lásce - po vztazích a po komunikaci - je nejdůležitější touhou člověka. Člověk formuje svoji osobnost na základě vztahů. Aby člověk našel sám sebe, musí překročit stín

⁷³ Siedler, 309.

⁷⁴ Německý sociolog G. Schulze nazývá toto prostředí „Unterhaltungsmilieu“ (sr. SCHULZE, Gerhard, Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/New York 1993, 278-283).

⁷⁵ SCHULZE, Gerhard, Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/New York 1993, 154 n.

vlastního já. Člověk hledá „jistotu vztahu“.⁷⁶ Nechce být sám. Chce mít jistotu, že je tady někdo, kdo ho má rád. Jak v přátelství, tak ve vztahu mezi chlapcem a dívkou jde zejména o hledání této „jistoty“. Množství rozhovorů (i telefonických) mezi mladými lidmi svědčí o rostoucí potřebě se sdělovat a svěřovat, tedy mít někoho, komu se mohou svěřit.

Z uvedených důvodů vyplňuje komunikace s přáteli (rozhovor, telefonát, jít ven mezi kamarády) vedle poslechu hudby největší část volného času mladých. Stále více jsou - i mezi chlapci - vyhledávána důvěrná přátelství. Také ve vztazích mezi chlapci a dívkami je tento moment v popředí (nikoli sex, jak se mnozí domnívají). Stále více mladých lidí usiluje o věrnost a o to, aby jejich sexuální vztahy byly projevem lásky.⁷⁷ Mladí lidé chtějí být milováni. Tuto lásku hledají různou formou v různých vztazích. Heiner Barz uvádí ve své studii pořadí osob u nichž hledají mladí lidé lásku a porozumění: 1. *partner, manžel, manželka*, 2. *rodiče, zvláště matka*, 3. *úzký okruh přátel*, 4. *formální skupina*, 5. *ostatní členové rodiny*, 6. *vlastní dítě*.⁷⁸

Lidé hledají v *přátelství* především porozumění a důvěru. Na tuto potřebu umí mnohem lépe odpovědět ženy než muži, neboť ženy vytváří vztahy „tváří v tvář“ (face to face). Muži jsou naproti tomu spíš spolupracovníky, spoluhráči, spolubojovníky. Jdou jakoby „bok po boku“ (side by side) za společným cílem.⁷⁹ Přátelství mezi lidmi stejného pohlaví neztrácí svůj význam ani tehdy, když tito lidé navážou pevné heterosexuální partnerské vztahy.

Přestože i heterosexuální partnerské vztahy nesou důležité rysy přátelství (důvěra), prožívají partneři *erotickou lásku* jako něco „nadzemského“. Také pro (post)moderního člověka znamená erotická láska „dotek transcendentna“. Stejně jako ve starověku, tak i dnes prožívají zamilovaní lásku⁸⁰ jako sílu, kterou nemohou plně obsáhnout a ovládnout.⁸¹ Jsou okamžiky, kdy ji mladí lidé prožívají jako cosi božského (extáze), a současně jako něco velice křehkého.

Výsledkem touhy po lásce a nedostatku lásky v primárních rodinách jsou nepřiměřené nároky na partnera. Díky těmto přehnaným nárokům končí mnoho vztahů zklamáním a mnoho manželství rozvodem. V důsledku toho je výhled do budoucnosti šokující. Helmut Fend formuloval svoji prognózu takto:

Pokud zůstane směr vývoje stejný jako dosud, musíme počítat s tím, že se asi jedna třetina manželství bude rozvádět a že asi 20 až 30% partnerských dvojic manželství vůbec neuzavře. Pokud je silný citový vztah chápán jako kritérium pro vzájemnou závažnost vztahů, pak je stabilita vztahů a spokojenost v manželství závislá na „výkonu“ (co jsou partneři schopni „udělat“ pro vzájemný vztah). Většinu dospívajících chlapců a děvčat očekává

⁷⁶ Pod pojmem „jistota vztahu“ chápu to, co vyjadřuje německé slovo „Geborgenheit“.

⁷⁷ Sr. TEBBICH, Heide, Junge Liebe, s. 44, in: GROSSEGGGER, Beate/HEINZELMAIER, Bernhard, Trendpaket 1., Graz/Wien 1997, 43-47.

⁷⁸ BARZ, Heiner, Postmoderne Religion, Opladen 1992, s. 56.

⁷⁹ Sr. KOLIP, Petra, Freundschaften im Jugendalter, Weinheim/München 1993, s. 86.

⁸⁰ Zde ve smyslu „erós“.

⁸¹ Biblický příklad: Píseň písní (např. Pís 8, 6n.).

bolestná zkušenost, že „je to s láskou v koncích“. Většinou musí počítat s tím, že po několika experimentálních formách soužití s různým stupněm závaznosti, zůstanou v druhé polovině života sami - mimo manželství.⁸²

5.3 Parta

Kromě přátelství a partnerství je pro mladé lidi důležitý vztah ke skupině vrstevníků, tedy k „partě“. Mladí lidé prožívají hodně času s kamarády, v partě. Tam nalézají uznání a jistou formu „domova“. Důležitý je pro ně pocit sounáležitosti, který někdy prožívají ve formě skupinové extáze (např. při nějakém „tahu“ nebo „party“). Heiner Barz jmenuje několik předpokladů, které vytvářejí „dobrou atmosféru“ tak, jak si ji mladí představují: aby byli spokojení, musí se „sejít ti správní lidé“, musí hrát „dobrou hudbu“, je potřeba nějaký „doping“ (alkohol, příp. drogy), „vhodné místo, jídlo, pití, zábava (např. video)“.⁸³ Pokud jsou splněny tyto předpoklady, prožívají mladí lidé zážitek „hezké atmosféry“, který se dá charakterizovat následujícími vlastnostmi: uvolnění (nebo také „vybičování se“ např. k tanci atp.), pocit bezpečí, sounáležitosti a harmonie, pocit sociální blízkosti, společenské uznání, bezstarostnost.⁸⁴

Jestliže konstatujeme, že skupina vrstevníků (parta) je pro mladé lidi nečím posvátným, máme na mysli nejen příslušnost k nějaké skupině, nýbrž rozsáhlou síť vztahů a celý komplex aktivit, které se skrývají za zdánlivě nic neříkajícími výpověďmi jako např. „rád jdu ven“ anebo „bavím se s kamarády“.

5.4 Zábava a dobrodružství

Velké množství lidí, zejména mladých, touží po napětí a dobrodružství. Střídání pocitů napětí a uvolnění přináší uspokojení a odreagování. Díky stále rostoucí nabídce komerční zábavy klesá schopnost radovat se delší dobu z jedné věci a stoupá tendence střídání vjemů. Život se stává jakoby videoklipem, v němž se jednotlivé obrazy velmi rychle střídají. Tato tendence je zvláště silná u mládeže s nižším stupněm vzdělání.

Německý sociolog Gerhard Schulze mluví v této souvislosti o celé vrstvě mládeže, jejíž život je zaměřen primárně na zábavu (Unterhaltungsmilieu).⁸⁵ Rostoucí orientaci na zábavu a napětí, spojuje Schulze s vývojem rockové hudby, se snadnou možností cestovat a

⁸² Volně přeloženo z: FEND, Helmut, *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz*, Bern/Stuttgart/Toronto 1991, 94 n.

⁸³ Sr. BARZ, 45 n.

⁸⁴ Sr. tamtéž, s. 47.

⁸⁵ Srov. SCHULZE, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt; New York 1993, s. 322-330.

s komunikačními prostředky, jako je televize, telefon, a dnes také Internet. Životní styl této vrstvy mládeže popisuje stručně a výstižně:

„Jít ven, zůstat venku až do noci a strídat scény a osoby – to vnáší do všedního dne pohyb. Také doma dává člověk přednost neklidu: něco musí být pořád zapnuté: radio, gramofón, magneták nebo televize. Přednost mají detektivky, science fiction, animované filmy nebo hudební pořady. Přitom nezůstává většinou ani telefon v klidu. ... Centrální rolí hraje tělo. Fyzikálně měřitelná intenzita vzruchů se stává stále více vlastním prostředkem tohoto stylu. Hlučnost, rychlost, světelné kontrasty a barevné efekty jsou často dovedeny do takové intenzity, že už jen samo smyslové vnímání vyžaduje plnou pozornost. A vedle receptivní funkce těla vystupuje funkce expresivní: člověk se vyžívá (disko, sport, koncerty), investuje čas a peníze na svůj vnější vzhled a posuzuje ostatní.“⁸⁶

Zdá se, že rostoucí obliba tohoto životního stylu nevychází pouze ze stále větší nabídky komerční zábavy, ale má nějaký hlubší důvod. Někteří se dokonce domnívají, že tímto důvodem je „nudná civilizace“ v níž žijeme, a že vyhledávání zábavy a napětí je vlastně „náhražkou“ životního dobrodružství (R. Sauer).⁸⁷ Příšinu vidí Sauer v nedostatku zkušenosti, že jedinec může vlastní aktivitou ve společnosti něco změnit. Často lidé spíše pocítují bezmocnost vůči společenským tlakům, které na ně doléhají, a tak podléhají pasivitě. Tento tlak lze kompenzovat jednáním, které nemá žádný praktický účel. Mezi tato „neúčelová“ jednání patří např. čistě náboženské úkony,⁸⁸ ale rovněž i zábava, jejíž základní formou je hra. Jestliže mladý člověk nemůže „nic vyhrát“ v životě, chce vyhrát aspoň ve hře; jestliže nemůže zasáhnout do běhu dějin ve skutečnosti, chce tento zážitek nahradit aspoň virtuálně. Pro dospělého (dospívajícího) člověka je prostor pro hru omezen. Jsou jenom některé příležitosti, při nichž může člověk na chvíli zapomenout na „šedivou realitu“ a odebrat se do „světa snů“. Mezi tyto okamžiky patří zábavy, oslavy, ale také sport a riskantní nebo hraniční zážitky (např. rychlá jízda na motorce nebo jumping).

5.5 Hra a sport

Hra patří mezi důležité kulturní faktory.⁸⁹ Funkci hry převzal v dospělé populaci z velké části sport. Sport participuje svojí podstatou na „bezúčelnosti a nahodilosti“ hry. Člověk vybočuje

⁸⁶ SCHULZE, 154 n.

⁸⁷ Srov. SAUER, Ralph. *Mystik des Alltags*. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche, Freiburg; Basel; Wien 1990, s. 99.

⁸⁸ „Profánní formy jednání ... sledují ve všedním světě přímo nějaký účel, a nejsou přitom bezprostředně ve spojení s „vyšší“ rovinou souvislosti. Naproti tomu rituální jednání, která mají bezprostřední vztah ke světu posvátna (dosl. Heiliger Kosmos), jsou v bezprostředním kontextu každodenního jednání přesně vzato nesmyslná.“ (LUCKMANN, Thomas. *Unsichtbare Religion*. Frankfurt 1993.

⁸⁹ HUIZINGA, Johann. *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg 1938.

z všedního života. Toto vybočení dává sportu vlastnosti podobné náboženství.⁹⁰ Sport bývá prožíván jako něco posvátného také díky svému rituálnímu charakteru. Je proto zajímavé sledovat historické souvislosti mezi sportem a náboženstvím.⁹¹ Tělesné úkony a snaha o konkrétní fyzický výkon hrály významnou roli ve všech kulturách. Existuje široká paleta literatury, která se zabývá tímto tématem.⁹²

Rituální charakter sportovních utkání je na první pohled nápadný:

„Všechno je rituál, v němž se zpracovávají situace a zasvěcení se informují o stavu události: od chvíle, kdy mužstva vběhnou na hřiště, přes výměnu vlajek a státní hymny na začátku, až k hymně vítězů...“⁹³

Sportovní utkání jsou událostí slavnostního rázu. Mají sváteční charakter. Sportovci prožívají uspokojení jak z výkonu, tak ze společenského uznání. U kolektivních sportů hraje důležitou roli také vědomí sounáležitosti. Diváci zase prožívají nadšení, uvolnění a pocit společenství. René Girard upozorňuje navíc na jeden zajímavý prvek slavení svátků, který lze aplikovat také na sportovního utkání:

„V době svátků přestává platit normální společenský pořádek. Stává se dokonce, že se stávající společenské role převrátí: muži oblékají ženské šaty, podřízené uráží nadřízené atd. Společnost, v níž byly na začátku slavnosti smazány rozdíly, upadá do chaosu. Mezi účastníky oslavy se vyvinou na základě soutěžní rivalitý zcela jiné vztahy. S ukončením slavnosti se vrací opět původní společenský pořádek.“⁹⁴

Proto můžeme tvrdit, že soutěživost v sobě nese „potěšení z krize“:

„Požitky z soutěžení, který se v naší společnosti rozšiřuje do mnoha oblastí společenského života, je potěšením z krize: chaotický stav, v němž se nacházejí různé síly, které bojují o převahu, aniž by se zatím prosadil určitý řád, vyvolávají radost z toho, že jeden určitý řád je schopen druhé potlačit nebo absorbovat, a tak si zajistit vedení.“⁹⁵

Kromě uvedených dvou příčin, proč je sport prožíván jako něco posvátného (sport jako hra, utkání jako slavnost), nesmíme zapomenout na další prvek, který má souvislost s kultem. Jedná se zjednodušeně řečeno o „kult těla“: sportovní výkon je oslavou fyzické síly a krásy. Sport

⁹⁰ Srov. SAUER, 100

⁹¹ „Ať už člověk ovlivněný Západem trénuje proto, aby jeho tělo uběhlo rovně 100 m, a tak aby vyhrál, anebo člověk žijící v hinduistické tradici se snaží pro vlastní esotericko-filozofické zdokonalení uvědomit si techniku svého dýchání a vylepšovat ohebnost svého těla anebo jestli cvičí sebeobranu Dálného východu kvůli uvědomění si a koncentraci nebo kvůli síle pohrdající člověkem, tak jsou to vždy staré náboženské kultury, které pro nás ... vyvinuly takovou tělesnou činnost.“ (WEIS, Sport und Religion, 127)

⁹² Např. HORTLEDER, G.; GEBAUER, G. *Sport - Eros - Tod*. Frankfurt 1986; WINKLER, Joachim; WEIS, Kurt (ed.), *Soziologie des Sports*. Theorienansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven, Opladen 1995.

⁹³ WEIS, Kurt. Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion. Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion, s. 129. In WINKLER, Joachim; WEIS, Kurt (ed.), *Soziologie des Sports*. Theorienansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven, Opladen 1995. s. 127-150.

⁹⁴ Myšlenka z knihy R. Girarda *La violence et le sacré* citována podle zpracování G. Gebauera (GEBAUER, Günther. *Gewalt und Ordnung. Bemerkungen über die Feste des Sports*, s. 281. In KAMPER, Dietmar; WULF, Christoph (ed.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1987, s. 275-291).

⁹⁵ GEBAUER, *Gewalt und Ordnung*, 287

se stal „jednou z posledních oblastí lidského života, která vyžaduje vnímat člověka celistvě“⁹⁶ s jeho fyzickými i duševními schopnostmi, protože přináší kromě společenských hodnot také zkušenost fyzické síly, vytrvalosti a zdraví. Zejména individualizovaný sport – ve formě pravidelného kondičního běhu (jogging) nebo cvičení v posilovně – směřuje jednoznačně k ideálu „krásného těla“. Zde můžeme objevit náznaky kultu těla, s nímž se setkáváme ve starověkých náboženstvích. Tělo už není považováno jen za nástroj ducha, který postupně díky technice ztrácí svoje původní určení. Stává se stále více nositelem identity, vyjádřením vlastního já.⁹⁷ Proto jsou vyhledávány silné smyslové zážitky, a to zejména v následujících oblastech: péče o vlastní tělo, sport, sex, tanec, hudba, meditace.

Můžeme tedy konstatovat, že zaměření sportu na fyzickou stránku člověka je v dnešní církvi plně uznáváno, což se nedá tak úplně tvrdit o jiných oblastech života, v nichž hraje tělesnost také významnou roli (rocková hudba, sexualita). Právě vývoj postoje církve vůči sportu v posledních sto letech ukazuje, že odmítnutí nebo přijetí určitých výrazových forem tělesnosti ze strany církve závisí spíše na obecném vnímání společnosti než na církevní tradici.⁹⁸

5.6 Tělesnost

Nesmíme přehlédnout zřetelnou souvislost mezi současným chápáním sportu – zejména individuálním sportováním – a novým vztahem k tělu a k tělesné kultuře. V mnoha oblastech života společnosti stojí dnes v popředí zájmu lidské tělo. Mladí lidé chtějí hezky vypadat (coolness), chtějí se dobře cítit a chtějí prožívat svoji intenzivně to, že jsou tělem, a to buď formou příjemného pohodlí anebo naopak extrémní námahy. V této souvislosti se někdy mluví dokonce o jakémsi „kultu těla“.

Odborníci tvrdí, že silné zvýraznění tělesnosti a smyslových zážitků je reakcí na útlak, kterého se moderní civilizace dopouští na lidském těle.⁹⁹ Kurt Weis uvádí konkrétní znaky tohoto násilí, kterého se moderní civilizace dopouští na člověku a na jeho těle. Možná nám tyto znaky pomohou pochopit zvýšený význam individuálního sportu a pohybu pro současného člověka:¹⁰⁰

- a) *tělesnost a tělesná zdatnost ztratili svůj přirozený význam pro fungování společnosti a společenského systému*

⁹⁶ WEIS, Sport und Religion, 146

⁹⁷ Srov. výrok Nietzscheho: „Jsem zcela a úplně tělo a nic jiného.“

⁹⁸ Další příklady: hodnocení klasické a moderní hudby, tance, zobrazení lidského těla v umění, módy, koupání.

⁹⁹ Srov. např.: BETTE, Karl-H., Theorie als Herausforderung. Beiträge zur systemtheoretischen Reflexion der Sportwissenschaft, Aachen 1992; KAMPER, Dietmar/WULF, Christoph (Hrsg.), Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989; WEIS, Kurt (Hrsg.), Institutionen und Einzelne im Zeitalter der Informationstechnik, München 1994.

¹⁰⁰ WEIS, Kurt, Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion, 144 n., in: WINKLER, Joachim/WEIS, Kurt (Hrsg.), Soziologie des Sports. Theorienansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven, Opladen 1995, 127-150.

- b) *intelektualizace společenského života způsobila, že tělesná síla a rychlost je zdrojem uznání nikoli v běžném životě, ale v prostředí sportovního soutěžení*
- c) *zdokonalením strojů a nástrojů se tělesná práce stále více vytrácí*
- d) *vytrácí se rovněž používání a využívání smyslů*
- e) *vnímání je stále více redukováno na vidění, vlastní zážitek je nabíráván informacemi z druhé ruky*
- f) *můžeme sledovat všeobecný trend ke abstrahování (ignorování) lidského těla*
- *čas je chápán abstraktně*
 - *peníze jsou abstraktní*
 - *přístroje reagují jen na nepatrné podněty (zmáčknutí knoflíku, hlas)*
 - *možnost virtuální reality – člověk přestává potřebovat vnější prostředí*
- g) *bohuzel i křesťanské církve někdy přispívají k tomuto trendu (odtělesnění)*
- h) *také ve válečné technice poslední doby dochází k „derealizaci“*
- i) *informace jsou předávány stále menšími a výkonnějšími médii*
- j) *pro komunikaci se už nevyžaduje fyzická přítomnost, ba ani ne komunikace ve stejném čase.*

Doposud bylo lidské tělo v důsledku dualistické filozofie chápáno jako nástroj duše. Díky technickému pokroku se stal tento nástroj často přebytný, někdy je dokonce chápán jako rušivý element. Člověk však chce – jako psychosomatická bytost – prožívat a vnímat svůj život také svými smysly, tělesně. Proto se fyzická aktivita a prožívání vlastní tělesnosti přesunulo do oblasti volného času. Ve volném čase člověk vnímá vlastní tělo jako své vlastní Já a vyhledává smyslové zážitky, a to zejména v následujících oblastech: péče o vlastní tělo, sport, sex, zábava (tanec a hudba apod.) a meditace.

Oblastí, v které hraje sport výjimečnou roli, je sport. Sport můžeme dokonce charakterizovat jako „jednu z posledních životních oblastí, v nichž se z podstaty věci samé podporuje celistvý pohled na člověka“.¹⁰¹ Právě na vztahu ke sportu můžeme pozorovat vývoj postoje církve k lidskému tělu. Zatímco se antické olympijské hry považovaly za neslučitelné s novým státním náboženstvím římské říše (křesťanstvím), a tak byly r. 394 zakázány,¹⁰² dnešní účastníci olympijských her a dalších sportovních utkání bývají často přijímáni církevními představiteli, někdy i samotným papežem. Dnešní katolická církev sport nejen přijímá, ale i doporučuje jako důležitou součást volného času.¹⁰³

¹⁰¹ Srov. Weis, 146.

¹⁰² Srov. tamtéž, 139.

¹⁰³ „Zejména od pontifikátu Pia XI. vyzdvihovali papežové sport, a to nejprve jako pedagogický a ozdravný prostředek, zejména pro mládež. Papež Pavel VI. zdůraznil dokonce vlastní hodnotu sportu jakožto pozemské skutečnosti a samostatné oblasti lidské činnosti, za kterou nesou laici zvláštní zodpovědnost.“ (WEILER, Rudolf, Sport, 720, in: ROTTER/WIRT, Neues Lexikon der christlichen Moral, Wien 1990, 718-724)

5.7 „Hledání něčeho většího“ ve volném čase

Některé volnočasové aktivity jsou oblíbené právě proto, že otevírají možnost k překročení (trancendenci) vlastního já, jako např. poslech hudby, četba knih, být spolu s milovanou osobou. Chtěl bych se nyní zabývat právě tímto aspektem života mládeže. Jedná se o „náboženskou dimenzi“ běžného života, která se může doplnit vědomě hledanou zkušeností transcendence. Každá zkušenost transcendence (ať už je vyhledávaná vědomě či nevědomě) vytváří „posvátný svět“ mládeže. Tento „posvátný svět“ (heiliger Kosmos) obsahuje to, co je mladým lidem svaté.

V pozadí silného zájmu mladých lidí o různé aktivity se setkáváme nezdědka s (třeba implicitní) touhou po něčem větším, co přesahuje každodenní zkušenost, s touhou po nějakém ne pouze imanentním cíli života. Toto hledání nazývám hledáním transcendence. Důvod k tomuto označení leží v širší pojmu „transcendence“. Tento pojem předpokládá hranice lidské zkušenosti a současně poukazuje na možnost, tyto hranice překročit. Existují však různé hranice, a proto i různé transcendence. Všechny (nižší) transcendence chápu jako nasměrování k „metafyzické transcendenci“, která stojí mimo rámec emiricky dokazatelného.¹⁰⁴ Právě tento pojem se pro svoji šíři hodí k tomu, aby mohl označit různorodé zkušenosti mladých lidí, aniž by se musely hned zařazovat do kategorií profání, resp. náboženský.

Mladí lidé hledají transcendenci buď implicitně nebo explicitně. Jako implicitní hledání chápu „světsky“ orientovanou touhu po štěstí, lásce, zážitku atd. Explicitní hledání kromě toho obsahuje ještě nárok (či očekávání) na překročení hranice běžných zkušeností.

Jevy, které se vnímají jako něco, co přesahuje všechny zkušenosti a poukazuje na „vyšší moc“, religionisté označují pojmem „posvátno“ (das Heilige). Tento pojem objevil pro moderní religionistiku Rudolf Otto (1917), který „das Heilige“ definoval jako „mysterium tremendum et fascinans“.¹⁰⁵ Tak se stal z pojmu „posvátno“ v odborné literatuře terminus technicus pro to „zcela jiné“ (ganz andere), tedy pro to, co se vymyká našim každodenním zkušenostem, co v člověku vzbuzuje fascinaci a bázeň zároveň.¹⁰⁶ Diskusí o „posvátnu“ byl znovu objeven význam

¹⁰⁴ K. Lehmann rozlišuje v Lexikonu für Theologie und Kriche čtyři scholastické významy pojmu transcendence:

1. noetická transcendence (to, co přesahuje oblast vědomí),
2. metafyzická transcendence (nadpřirozené, absolutní, „onen svět“, poznatelné skrze abstrakci, intuici či dedukci),
3. antropologická transcendence (zkušenost, že člověk v reálném životě nikdy nedosáhne svého nekonečného potenciálu, ačkoli k němu pořád směřuje),
4. theologická transcendence (absolutní odlišnost a svoboda Boží vůči světu)

(Srov. LEHMANN, Karl, Transzendenz, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Freiburg 1965, 317)

¹⁰⁵ Srov. OTTO, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987.

¹⁰⁶ Prožívání „tremenda“ a „fascinosa“ patří k lidským zkušenostem všech náboženství a všech kultur, takže to můžeme chápat jako společné jádro všech náboženství. Pohledy na „posvátno“ se ovšem mezi sebou liší, a sice ve vysvětlování těchto jevů.

extáze a dalších silných zážitků, které svědčí o tom, že člověk hledá to „zcela jiné“. Postmoderní skepsi vůči racionalitě můžeme chápat jako jednu z příčin velké „poptávky po tajemnu“, která se projevuje vzrůstem zájmu o duchovní a okultní nabídky.

Při hledání transcendence nejde jen o vědomou touhu po tom „zcela jiném“ (explicitní hledání). Mnohem víc se jedná o hledání štěstí a bezpečí v oblastech, které s „tremendum und fascinosum“ zdánlivě nemají nic společného (např. lenošení v posteli, poklidný večer v babiččině kuchyni apod.). Podle hovorovém použití slova „posvátný“ můžeme poznat, že tyto zkušenosti patří také do oblasti „posvátna“.

Nejčastější asociace ke slovy „posvátný“ či „svatý“ pochází z církevního života: svatí lidé, svaté svátosti, svatá místa. Toto použití vyvolává vzpomínku na dějiny, legendy, rituály, relikvie, zkrátka na věci, které jsou (z hlediska moderního člověka) většinou chápány jako něco cizího světu. Ale uctivé zacházení s těmito věcmi, což hraje v praxi velkou roli, propůjčuje slovu „posvátný“ sekundární význam: Posvátné je to, co si zaslouží nejvyšší úctu. A z tohoto hlediska existuje spousta věcí, které se mohou stát pro člověka „svaté“. Proto také uspořádalo biskupství v Cáchách (Aachen) roku 1993 sérií výstav „svatostánků“ dětí a mládeže.¹⁰⁷ Dvojznačnost lidového použití tohoto pojmu ukazuje následující příklad z rozhovorů s mladými. Sedmnáctiletá dívka odpověděla na otázku: „Co je pro tebe svaté?“ takto:

„Ne, já myslím, že mi taky není nic svaté, protože mě to slovo příliš připomíná ty zlatem přeplněné kostely ... Současně bych ale mohla říct, že je toho nekonečně mnoho, co je pro mě svaté – sluneční paprsek, který teď padl na mou dlaň ... nebo nepořádek v mé tašce...“¹⁰⁸

Zpráva z cášské výstavy přinesla další zajímavé odpovědi na tuto otázku:

„Můj svatostánek: to je fotka mého nevlastního táty. Neznám svého skutečného otce, ale můj nevlastní otec mě vychoval víc než půlku mého života...“ (Kati, 14 let),

„PUBLIC ENEMY je moje nejsvětější, protože mi připomíná černochoy, které policajti zabil, i když nic neudělali. Uchovávám je ve svém regálu na céděčka. Table skupina bojuje za práva černosobů a dělá nejbezpečnější hudbu.“ (Viktor, 16 let)

„Moje baseballová pálka je mně svatá. Kolikrát mě ubránila.“

„Pro mě je svatá moje třída a moje parta.“

„Pro mě je posvátný můj první pár bot, protože jsem v nich udělala své první krůčky.“

„Pro mě je posvátná moje postel, protože v ní spím.“

¹⁰⁷ Při výstavě platily jako „svatostánky“ (Heiligtümer) takové předměty (nebo také osoby a místa), která odhalují jakýsi prapůvodní smysl pro posvátno, tak jak to ve svém průvodním slově k výstavě řekl biskup Klaus Hemmerle: „Příběh, vztahy a kritérium – tyto tři veličiny udělají z něčeho osobní svatostánek.“

¹⁰⁸ DELLER, Ulrich, Eine tiefe Sehnsucht nach Beziehung und Verbindung. Wertvoll, wichtig, heilig: Von Kindern und Jugendlichen, die Erwachsenen Werte vermitteln, S. 8, in: Jugend und Gesellschaft (1993)8-11.

Všechny tyto výroky mají jedno společné. Za „svaté“ je považováno to nejcennější. Ačkoli superlativ „moje nejsvětější“ se v běžném životě relativizuje, dokládá nám přece jen podstatnou souvislost mezi tím „zcela jiným“, o kterém mluví R. Otto. Toto měla také ozřejmit výstava v Cáchách:

„Uzavřený pojem ‚svatý‘ nabízí nástroj k tomu, aby ... se zajistilo a zviditelnilo metafyzické zakotvení hodnot“¹⁰⁹

Osobní svatostánky zasluhují velkou úctu. Subjektivní posvátnost nějaké věci nebo osoby může mít pro individuum stejný význam jako posvátné věci nebo osoby v náboženství.

Mezi výsledky výzkumů mládeže jsou nápadné některé oblasti zájmu, které se mohou chápat také jako místa *implicitní touhy mládeže po transcenci*. Jedná se o tyto oblasti: hudební zážitky, osobní vztahy mezi dvěma lidmi, skupiny vrstevníků, hledání napětí a kompenzace a „nová tělesnost“. Pokusím se ve všech těchto oblastech objevit ty veličiny, které mladé lidi oslovují právě proto, že jim umožňují překročit (transcendovat) jejich vlastní hranice.

Úvahy, které jsem vám právě předložil, mají na první pohled s pastorační praxí společného. Nyní se chci pokusit objasnit vám svůj úhel pohledu, a tím také naznačit souvislosti těchto religionistických úvah s pastorační mládeží. Pochopení těchto souvislostí závisí totiž na interpretaci současného posunu v sekularizaci.

Kontrolní otázky:

1. Jak může současná populární hudba – zejména různé směry rockové hudby – přispět k rozvoji osobnosti mladého člověka?
2. Proč považujeme lásku a přátelství za formu transcendence (překročení vlastních hranic)?
3. Jaké je možné vysvětlení pro oblíbenost dobrodružství a adrenalinových sportů?
4. Co má sport společného s rituálem?
5. Jak reaguje současný člověk na to, že v běžném životě málo využívá své fyzické síly?
6. Pokuste se vysvětlit pojem „posvátno“ (*mysterium tremendum et fascinans*).

¹⁰⁹ Tamtéž, 9

6 Aktuální problematika nauky o volném čase

6.1 Výzkum volného času

Výzkum volného času začal už v druhé polovině 19. století v návaznosti na to, že volný čas začal být masově rozšířeným jevem.¹¹⁰ Sociologové se otázkou volného času začali zabývat v 50. letech 20. století, pedagogové již ve 20. letech. Od 50. let můžeme datovat také výzkum volnočasových prostředí, nabídek a zařízení. V 70. letech převládal (v Německu) výzkum chování ve volném čase. V USA a v některých zemích západní Evropy se rozvíjí výzkum volného času v rámci „leisure studies“, tento výzkum však zpravidla není zaměřen primárně pedagogicky.

Pedagogický výzkum volného času začal už reflexí německého pedagoga F. Klatze ve 20. letech 20. století. V r. 1932 byla zveřejněna první psychologická studie o volném čase (Pearl Greenberg), na niž navázal r. 1936 Johannes Feige.

Opravdový rozmach výzkumu volného času můžeme však zaznamenat až v 60. a 70. letech 20. století. Filozofické úvahy o volném čase se opírají o společenskou kritiku Habermasovu a Adornovu, teologickou reflexi volného času najdeme v 60. letech i u jednoho z nejznámějších katolických teologů – Karla Rahnera (ten se tématu dotýká při příležitosti zavedení pětidenního pracovního týdne), hlouběji se teologickou reflexi volného času zabývá jezuita Roman Bleistein. Většina studií o volném čase v 60. a 70. letech byly však studie buď sociologické nebo psychologické. Proto se tento směr výzkumu určitým způsobem „vyčerpal“. Novým podnětem k výzkumu byla myšlenka „životního stylu“ (M. Weber), která se v 80. a 90. letech aplikovala mj. i na oblast volného času. Blížící se konec století přinesl další směr výzkumu – *výzkum volného času jako výzkum budoucnosti*. Díla H. Opaschowského z konce 90. let míří tímto směrem. Tématem, které je aktuální i pro současnost je *etika volného času*. Výzkum volného času totiž upozornil na řadu problémů etické povahy.

Uvedený velmi stručný přehled vychází ze střeoevropského pojetí německých autorů. Je to pojetí, které má dva výrazné specifické rysy: *pedagogické zaměření a interdisciplinaritu*. Tyto dva rysy odlišují tento způsob reflexe fenoménu volný čas od výzkumů realizovaných v anglosaské oblasti v rámci *leisure studies and education*, kterým se u nás nejvíce blíží studijní a vědecký obor *rekreologie*.¹¹¹ Tradice tohoto oboru – jakožto studijního oboru pro přípravu profesionálních pracovníků – se

¹¹⁰ Nahrstedt ve sborníku z r. 1978 *Freizeitdienste, Freizeitberufe und Freizeitwissenschaften in den USA* hovoří o stoleté historii pedagogiky volného času v USA. Za nejstarší německou publikaci, která se zabývá problematikou volného času širokých vrstev obyvatelstva se považuje sborník Ústředí dělnických dobročinných zařízení (Centralstelle für Arbeiter-Wohlfahrtseinrichtungen), který vyšel pod názvem *Die zweckmäßige Verwendung der Sonntags- und Feiertage* (Berlín 1893). Sborník obsahuje mj. také výzkum V. Böhmerta o rekreaci dělníků mimo domov.

¹¹¹ Rekrologie se ve světě rozvinula zejména na základě poptávky soukromých podnikatelů v oblasti volného času. Podle Národní asociace pro rekreaci a /zábavní/ parky (National Recreation and Park Association, NRPA) existovalo v USA již v r. 1976 jedenadvacet profesí zaměřených na zajištění volnočasových aktivit.

dá v USA vysledovat už od 30. let 20. století. V současnosti je v USA rozvinuté vysokoškolské vzdělání „odborníků na volný čas“ (Leisure Experts) zejména v oblasti tělesné výchovy, sportu a rekreace (Physical Education), managementu (Administration/Management). Jedná se tedy o poněkud jiný směr, než naše pedagogika volného času.

Už od začátku 90. let se však ukazuje, že by bylo velkou ztrátou, kdyby se tyto dva směry výzkumu volného času vyvíjely odděleně nebo v konkurenci. Předmět zájmu – volný čas – je stejný, empirické metody použité při výzkumu jsou také obdobné. Rozdíl je v ideovém (cílovém) zaměření. Zatímco rekreologie se zdá být spíše hodnotově neutrální, pedagogický výzkum volného času se zabývá také tím, jak určitým směrem (na základě etických pravidel) ovlivnit schopnost jednotlivců i skupin prožívat volný čas.

Katedra pedagogiky Teologické fakulty Jihočeské univerzity usiluje o rozvoj takového výzkumu volného času, který by současně vycházel z empirických výzkumů a z poznatků společenských věd (nauka o volném čase), tak měl na mysli „pedagogické zhodnocování“ volného času (pedagogika volného času). Z tohoto hlediska je pro nás inspirující poslední vývoj pedagogiky volného času v Německu, kde se v r. 1998 rozhodli používat pojem *pedagogický výzkum volného času*:

„Pedagogický výzkum volného času by měl – v napětí mezi naukou o volném čase a pedagogikou – analyzovat především, jaké důsledky má kvantitativní i kvalitativní růst významu volného času pro pedagogické jednání ve jeho oblastech a jaké z toho vyplývají teoretické a metodické konsekvence pro zřízení pedagogické infrastruktury a pro pedagogy a pedagogy, kteří v nich pracují.“¹¹²

6.2 Etika volného času

Na základě stoupající orientace mládeže na volný čas, můžeme předpokládat, že výzkum volnočasových priorit mladých lidí může podstatně doplnit výzkumy hodnotové orientace. Potíže s obsahovou relevancí dosavadních výzkumů zaměřených na hodnoty mohu dokumentovat na příkladu ze známého výzkumu hodnot od Zulehnera a Denze z r. 1993.

Pojem „hodnota“ obsahuje podle P. M. Zulehnera – to, *co je pro člověka důležité při utváření jeho života jak ve všedním životě, tak mimo něj.*¹¹³ Proto se ve výzkumu hodnot pátrá po pořadí hodnot, které jsou důležité pro život individua. Přitom však nejsou empiricky ověřeny souvislosti mezi hodnotovými prioritami na jedné straně a jejich jednání ovlivňující relevancí na úrovni reálného chování na straně druhé. Odpovědi na otázku po hodnotách odráží více nebo méně reflektovaná přesvědčení a představy o hodnotách. Zmíněná jednání ovlivňující relevance pořadí

¹¹² Spektrum Freizeit 21(1999), H. 1.

¹¹³ ZULEHNER, Paul M./DENZ, Hermann, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1994, 12.

hodnot v obyčejném životě, která nejsou ověřená, a současně některé faktické každodenní trendy, které mládež nereflektuje, a tedy o nich ani nemluví, ukazují určitý metodický nedostatek ve výzkumu hodnot.

Naproti tomu můžeme v analýze volnočasových aktivit také identifikovat hodnoty, které život mladých lidí ještě výrazněji ovlivňují než jejich vědomá hodnotová orientace. Priority v každodenním životě mladých lidí jsou totiž odrazem jejich základních potřeb: potřeba autonomie (svobody), ale současně také potřeba jistoty, bezpečí a sounáležitosti.

Výsledky výzkumů hodnot a volnočasové orientace jsou pro nás důležitými ukazateli při hledání potenciálních styčných bodů mezi životem mládeže a křesťanskou vírou. Zajímá mě se ne ani tak o sociologické souvislosti výběru volnočasových nabídek, ale spíše o obsahové souvislosti mezi uvedenými prioritami hodnot a konkrétními životními podmínkami mládeže.

Z výsledků výzkumů docházíme k závěru, že dnešní mladí lidé touží po hodnotách, které se týkají jejich vlastní osoby, případně osob blízkých. V každodenním životě mladých lidí se projevují jak hodnoty zaměřené na životní jistoty, tak i tzv. postmaterialistické hodnoty, které se orientují buď na individuální stimulaci jedince nebo se v nich projevuje touha po bezpečí a lásce. Hledání bezpečí domova se neorientuje jenom na manželství a rodinu; mladí lidé spíše hledají vztah plný důvěry, ať už s partnerem (opačného pohlaví) nebo s přítelem/přítelkyní.

Základní problém hodnotové výchovy je ovšem problém filozofický. Pokud hovoříme o „výchově k hodnotám“, vždy se to nějak týká pořadí hodnot v životě člověka. Jestliže hovoříme o nějakých hodnotách, ke kterým chceme vychovávat, předpokládá to vědomí nějakého objektivního pořadí hodnot nebo alespoň společenského konsensu o etickém významu konkrétních postojů, vztahů a jednání. Necháme-li stranou teoretickou stránku axiologické diskuse,¹¹⁴ vnímáme jako základní problém současné pedagogiky určité ideologické vakuum. Zatímco ideologie totalitního režimu zastávala zcela normativní přístup k etickým problémům, který byl nadto velmi nepružný, protože nereagoval na reálné podněty, které nebyly kompatibilní s ideologickým schématem tzv. marxismu-leninismu, po roce 1989 vznikl v naší společnosti odpor proti jakýmkoliv normativním etickým systémům. Díky individualizaci ve stále více plurální společnosti tento odpor neslábne, ale spíše roste – pokud nebereme v úvahu ojedinělé pokusy ideologických nebo náboženských fundamentalistů.

V současné pedagogické praxi se setkáváme s několika způsoby řešení tohoto problému. Zdá se, že snad nejrozšířenějším přístupem k hodnotové výchově je *praktická rezignace na výchovu k hodnotám*, která se ideologicky ospravedlňuje světonázorovou neutralitou školy a prakticky nastává díky jednostrannému zaměření současné školy na vědomosti a výkon žáků. Další velmi

¹¹⁴ Několik zajímavých podnětů k axiologii najedeme například ve sborníku Pedagogické fakulty Univerzity Karlovy *Hodnoty a vzdělání* (Praha, PedFUK 1997).

rozšířenou formou je úsilí o *normativní prezentaci hodnot*, o kterých jsme tradičně přesvědčeni, že patří k našemu kulturnímu dědictví. Tento způsob má dvě základní slabiny:

- 1) vzhledem k tomu, že společenský konsensus týkající se těchto hodnot je stále méně přesvědčivý, omezujeme se pouze na kompromisně obecné a nejasné formulace etických zásad a jsme spokojeni s nekonekventním plněním těchto zásad;
- 2) bez racionálních důvodů a emočního vlivu pozitivních vzorů nemají děti dostatek motivace prezentované normy dodržovat.

Třetí formou – zatím málo realizovanou – jsou pokusy o kvalifikaci žáků k *etickému rozhodování na základě diskursivní etiky*.¹¹⁵ Ty se rozvíjí zejména v alternativním školství.¹¹⁶

6.3 Pedagogika volného času – výchova k hodnotám?

Již v roce 1976 formuloval Horst W. Opaschowski cíl pedagogiky volného času. Podle něj je cílem pedagogiky volného času proměňovat časové úseky našeho života, které nám umožňují svobodně volit, rozhodovat se a jednat, v čas, v němž skutečně svobodně jednáme, rozhodujeme se a volíme, a tak dosáhneme *relativní autonomie jedince ve společnosti*.¹¹⁷ Pojem „relativní autonomie“ chápal jako schopnost jedince být rezistentní vůči vnějším tlakům, být nezávislý a schopný změny, umět využívat možností výběru, aktivně se podílet na vytváření životního prostředí. Opaschowski je přesvědčen, že je možné této relativní autonomie dosáhnout, pokud výchova ve volném čase směřuje k dosažení sociální, kulturní, kreativní a komunikativní kompetence. Rozvíjení sociální kompetence by mělo bránit tendenci k útěku ze společnosti a k privatizaci zájmů. Kulturní kompetence by měla být protiváhou životního stylu zaměřeného na výkon a konzum. Kreativní kompetence – jakožto ochota vytvářet a do společnosti přinášet originální a nové prvky – by měla člověka ubránit před fixací na určitou společenskou roli a komunikativní kompetence vyvádí člověka z izolace vlastního já. Na dosažení těchto čtyřech kompetencí lze podle Opaschowského zaměřit řadu dílčích volnočasových aktivit – od vytváření skupiny přes dramatickou výchovu až po výchovu spotřebitelů a mediální pedagogiku.¹¹⁸

Zdá se, že právě výchovné zaměření, které je podstatou pedagogiky volného času, dovedlo tuto vědu do slepé uličky. Jestliže volný čas je právě ten čas, s nímž může člověk nakládat podle svého, stává se základním principem pedagogiky volného času právě *svoboda*.

¹¹⁵ Hodnoty nejsou předem dány, ale hodnocení vzniká na základě diskuse uvnitř společnosti nebo konkrétní skupiny.

¹¹⁶ Jedna z alternativních pedagogických metod směřující mimo jiné také k etickému diskursu je metoda „filozofie pro děti“, která se rozvíjí na Jihočeské univerzitě (kurzy na teologické a pedagogické fakultě).

¹¹⁷ Srov. OPASCHOWSKI, Horst W. *Pädagogik der Freizeit*. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis. Bad Heilbrunn : Klinkhardt 1976, 119-121.

¹¹⁸ Srov. tamtéž, 127-128.

Přístupy omezující svobodu – skutečně či třeba jenom zdánlivě – jsou posuzovány jako nepřijatelná *pedagogizace volného času*, tedy proměna volného času na pouhý nástroj výchovy nebo dokonce manipulace sloužící cizímu zájmu, a tím propírající samotnou podstatu volného času.

Zejména autoři kteří píšou o volném čase anglicky a francouzsky – používají tedy pojmy „leisure“ nebo „loisir“¹¹⁹ – nechápou volný čas jako součást časového systému, tedy jako časový úsek, který je třeba „smysluplně naplnit“, jak to máme zakořeněné v naší středoevropské tradici, ale spíše jako samotnou kvalitu – *volno, prázdno* – jejímž obsahem je právě absence jakéhokoli nátlaku či záměrného vlivu. Proto se na první pohled zdá, jakoby mezi pedagogikou a volným časem byl vnitřní rozpor. Kde ovšem končí oprávněné výchovné využití potenciálu volného času a začíná jeho manipulativní zneužití, není snadné určit.

Pokud chceme i v dnešní době hovořit o „pedagogice volného času“, musíme přijmout, že tento obor zkoumá nejen jak volný čas mění hodnoty mladého člověka, ale také jak je možné povzbuzovat autentické hodnoty prostřednictvím volnočasových aktivit a získáváním *volnočasové kompetence*.

Kontrolní otázky:

1. *Definujte pedagogický výzkum volného času.*
2. *Co označujeme pojmem hodnota – hodnoty?*
3. *Jaké jsou postoje učitelů a pedagogů k tzv. hodnotové výchově?*
4. *V jakém smyslu je oprávněné mluvit o „pedagogice volného času“? A jaké se v ní skrývá úskalí?*

Epilog

Na konci skript, které jsou určeny především pro studenty prvního ročníku studia pedagogiky volného času na Teologické fakulty Jihočeské univerzity, nelze dost dobře uvést nějaký závěr ve formě shrnutí, jak je obvyklé v odborné literatuře. Zde je namísto pouze „otevřený závěr“ – tedy zakončení, které vyjadřuje, že jsme stále ještě na začátku. A to platí jak pro studenty na začátku jejich pronikání do problematiky volného času a jeho „pedagogického zhodnocování“, tak pro odborníky, kteří si uvědomují, že pedagogický výzkum volného času – jako vědecká disciplína – je stále ještě v začátcích.

¹¹⁹ Výslovnost: angl. *ležr* – fr. *loasír*

Seznam literatury:

Použitá literatura, která může sloužit jako studijní materiál

- FROMME, Johannes. Freizeitpädagogik. In OTTO, Hans-Uwe; THIERSCH. *Handbuch Sozialarbeit, Sozialpädagogik*. Neuwied; Kriftel : Lerchterhand 2001, 610-629.
- NAHRSTEDT, Wolfgang. *Freizeitpädagogik in der nachindustriellen Gesellschaft*. Bd. 1. 1974.
- NAHRSTEDT, Wolfgang. Freizeitpädagogik. In HIERDIES, Helmwart (Hg.) *Taschenbuch der Pädagogik*. Bd. 1. Baltmansweiler : Pädagogischer Verlag 1986, 222-235.
- OPASCHOWSKI, Horst, Pädagogik der freien Lebenszeit, 3. Aufl., Opladen : Leske+Budrich 1996.
- VÁŽANSKÝ, Mojmír. *Základy pedagogiky volného času*. Brno : Print-Typia 2001.

Další použitá literatura k tématu volný čas

- BARZ, Heiner, *Religion ohne Institution*. Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung. Opladen 1992.
- BARZ, Heiner. *Postmoderne Religion*. Opladen 1992.
- BLÜCHER, V. G. *Freizeit in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart 1956.
- FEND, Helmut. *Identitätsentwicklung in der Adoleszenz*. Bern; Stuttgart; Toronto 1991.
- FISCHER, Arthur; ZINNECKER, Jürgen. *Jugend '92*. 4 sv., Opladen 1992.
- FREERICKS, Renate. *Zeitkompetenz*. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung der Freizeitpädagogik. Hohengeheren 1996.
- FRIESL, Christian a kol. *Jugend im Umbruch*. Wien 1994.
- FROMME, Johannes; FREERICKS, Renate (Hg.) *Freizeit zwischen Ethik und Ästhetik*. Herausforderung für die Pädagogik, Ökonomie und Politik. Neuwied; Kriftel; Berlin 1997.
- GIESECKE, Hermann (ed.) *Freizeit- und Konsumerziehung*. Göttingen 1974.
- HUIZINGA, Johann. *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg 1938.
- INGLEHART, Ronald. *Kultureller Umbruch*. Wertwandel in der westlichen Welt. Frankfurt; New York 1995.
- IRMSCHER, Johannes (Hrsg.) *Lexikon der Antike*. Digitale Bibliothek, Bd. 18. Berlin 1999, 3795n.
- KAMPER, Dietmar; WULF, Christoph (Hrsg.), *Transfigurationen des Körpers*. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989
- KOLIP, Petra, *Freundschaften im Jugendalter*, Weinheim/München 1993, s. 86.
- KOMENSKÝ, Didactica magna, XV/12
- LUCKMANN, Thomas. *Unsichtbare Religion*. Frankfurt 1993.

- MARX, Karl. *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3. Berlin 1959. (1. vydání v r. 1894)
- MARX, Karl. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin 1953.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Das kommunistische Manifest*. Berlin-Ost 1955, 15.
- MÜLLER, H. Freizeit, 26. In ROMBACH, Heinrich. *Lexikon für Pädagogik*. Bd. 2. Freiburg; Basel; Wien 1970, 26-27.
- Musse. In *Duden*. Deutsches Universal Wörterbuch A-Z. Version 2.0. Mannheim : Bibliographisches Institut; Brockhaus 1997, elektronická verze na CD.
- OPASCHOWSKI, Horst. *Pädagogik der Freizeit*. Grundlegung für Wissenschaft und Praxis. Bad Heilbrunn 1976.
- RIESMAN, David. *Osamělý dav*. Studie o změnách amerického charakteru. Praha 2007.
- RINDENSPACHER, J. P. *Gesellschaft ohne Zeit*. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit. Frankfurt; New York 1985
- SAK, Petr, Aktivita mládeže ve volném čase. In *Mládež, společnost, stát* (1993) sešit 2, s. 22-45.
- SCHELSKY, H. *Die skeptische Generation*. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Düsseldorf 1958.
- SCHULZE, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt; New York 1993, s. 322-330.
- SIEDLER, Rolf. *Feel it in your body*. Mainz 1995.
- Spektrum Freizeit* 21(1999), H. 1.
- TEBBICH, Heide, Junge Liebe. In GROSSEGGER, Beate/HEINZELMAIER, Bernhard. *Trendpaket 1*. Graz; Wien 1997, 43-47.
- WEBER, E. *Das Freizeitproblem*. Anthropologische-pädagogische Untersuchung. München 1963.
- WEIS, Kurt (Hrsg.) *Institutionen und Einzelne im Zeitalter der Informationstechnik*. München 1994.
- WEIZSÄCKER von, V. *Gestalt und Zeit*. Göttingen 1960.

Použitá literatura z oblasti filozofie a teologie

- ARISTOTELES, Etika Nichomachova, 10, 7 (1177 b).
- ARISTOTELES, Politika, 8, 3 (1337 b).
- DELLER, Ulrich. Eine tiefe Sehnsucht nach Beziehung und Verbindung. Wertvoll, wichtig, heilig: Von Kindern und Jugendlichen, die Erwachsenen Werte vermitteln. In *Jugend und Gesellschaft* (1993) 8-11.
- Hodnoty a vzdělání*. Praha 1997.
- HORTLEDER, G.; GEBAUER, G. *Sport - Eros - Tod*. Frankfurt 1986.

- KAMPER, Dietmar; WULF, Christoph (ed.). *Das Heilige*. Seine Spur in der Moderne. Frankfurt 1987.
- LEHMANN, Karl, Transzendenz. In *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 10, Freiburg 1965, 317.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*. Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1987.
- PIEPER, Josef. *Muße und Kult*. München : Kösel 1949.
- SAUER, Ralph. *Mystik des Alltags*. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche, Freiburg; Basel; Wien 1990.
- WEILER, Rudolf, Sport. In: ROTTER/WIRT, Neues Lexikon der christlichen Moral, Wien 1990, 718-724.
- WEIS, Kurt. Sport und Religion. Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion. In WINKLER, Joachim; WEIS, Kurt (ed.), *Soziologie des Sports*. Theorienansätze, Forschungsergebnisse und Forschungsperspektiven, Opladen 1995. s. 127-150.
- ZULEHNER, Paul M.; DENZ, Hermann. *Wie Europa lebt und glaubt*. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1994, 12.