

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra sociologie a andragogiky

Člověk v zajetí společnosti umělých potřeb

Man as a hostage of society of artificial needs

Bakalářská diplomová práce

Jan Kubanek

**Vedoucí bakalářské diplomové práce: Mgr. Pavel Zahrádka,
Ph.D.**

Olomouc 2013

„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou diplomovou práci
vypracoval samostatně na základě uvedených pramenů a literatury.“

V Olomouci, dne

Podpis:

Velmi děkuji Mgr. Pavlu Zahradkovi, Ph.D., za podporu i cenné rady, které mi poskytl v průběhu zpracování této bakalářské diplomové práce.

V Olomouci, dne

Podpis:

Obsah

Úvod.....	6
1. Vymezení základních pojmů	8
1.1. Společnost masové spotřeby	8
1.2. Vztah mezi výrobou, reklamou a spotřebitelským úvěrem	10
1.3. Prestiž vyplývající z vlastnění statků.....	12
1.3.1. Spotřeba pro spotřebu	12
1.4. Odlišovací strategie, soutěživá spotřeba.....	13
1.5. Majetek jakožto výtah k lepšímu postavení ve společnosti.....	14
1.6. Okázalá spotřeba jakožto zdroj sebeuspokojení	15
1.7. Životní úroveň.....	16
1.8. Centrální postavení peněz.....	17
1.8.1. Peníze jakožto ekvivalent veškerých hodnot.....	19
1.8.2. Peněžní systém a z něj vyplývající přesnost a exaktnost mezilidských vztahů	20
1.8.3. Peníze zrcadlem společnosti.....	20
2. Heathova klasifikace kritiky spotřební kultury.....	21
2.1. Ideologická kritika	21
2.2. Problematické rozlišení mezi pravými a nepravými potřebami	22
2.3. Problém kritiky kapitalismu a reklamy	23
3. Člověk v zajetí společnosti umělých potřeb	23
3.1. Frommovo vidění stavu soudobé společnosti.....	23
3.1.1. Dvě chybné psychologické premisy industrialismu	25
3.1.2. Egoismus, sobectví, chtivost a válka všech proti všem	25
3.1.3. Radikální hédonismus	28
3.1.4. Cesta ke štěstí, pravé a nepravé potřeby	30
3.2. Marcuseho rozlišení pravých a nepravých potřeb	34
3.2.1. Represivní sociální kontrola	35
3.3. Frommova kritika životního stylu a zaměřenosti na vlastnění	37
3.4. Schweitzerova kritika moderního člověka jakožto hlavního činitele úpadku civilizace.....	39
3.4.1. Člověk nesvobodný.....	39
3.4.2. Člověk vnitřně nesoustředěný	40
3.4.3. Člověk neucelený	42
3.4.4. Člověk v zajetí specializace a všeobecné organizace věcí veřejných.....	42

3.4.5. Lidskost v ohrožení.....	43
Závěr.....	45
Anotace.....	47
Annotation.....	48
Použitá literatura.....	49

Úvod

Byla zde doba, kdy se lidé v míře od té doby nevídané stavěli na odpor hodnotám, jež tvořily základní stavební kameny společnosti.

Přišli Rozhněvaní mladí muži se svou kritikou konzumní společnosti, morálky a společenských konvencí. Následovala je Beat generation se svou inklinací k východním náboženstvím a transcendentálním útekem od společnosti, v níž nemohli a nechtěli žít. Obě tyto skupiny, jakkoli se jejich myšlenky nakonec staly celosvětově známými, byly jen výsledkem pnutí v soudobé společnosti. V lidech od let poválečných bobtnal odpor proti stávajícím hodnotám a normám. Proti tomu, že v jejich očích společnost povýšila peníze, majetek a moc nad druhými nad starost o to, co činí člověka člověkem. V šedesátých letech přišlo jakoby v odpověď na společenskou objednávku hnutí Hippies se svou zaměřeností na bytí, lásku a solidaritu. Přišla RAF se svými teroristickými útoky, jež měly mobilizovat jedince k revoluci a tím k odstranění kapitalistického útlaku.

Právě v této době společností nejvíce zní dílo autorů Frankfurtské školy či filosofů, jakým byl například nositel Nobelovy ceny za mír Albert Schweitzer. Ve své práci se budu zabývat jejich kritikou společnosti masové spotřeby. Tato kritika má silný normativní charakter, jenž odkazuje na soudobou, takřka revolučním duchem prodechnutou, atmosféru ve společnosti. A nemohlo tomu ani být jinak, neboť otázka, na níž museli odpovídat, byla položena na pomyslné škále mezi tím, co je pro společnost a člověka dobré a co je pro ně naopak špatné.

Práce je rozdělena do tří kapitol. V kapitole první vymezují společnost masové spotřeby. Píší zde o vlivu výroby, reklamy a jejich dalších nástrojů na člověka a jeho potřeby. Jakožto vliv, jenž člověka udržuje v nákupním koloběhu, ukazují moc nad druhými

skrze hromadění bohatství směřující k odlišení se od ostatních svou životní úrovní a z toho vyplývajícím stylem. Ukazují zde na centrální postavení peněz a na jejich schopnost zrcadlit pohyby společnosti. V kapitole druhé klasifikují kritiky společnosti masové spotřeby, naznačují jejich hlavní argumenty a poukazují na jejich normativní charakter. V kapitole tři se pak již těmito kritikami zabývám podrobně. Ukazují základní argumenty Fromma, Marcuseho a Schweitzera a rovněž se pokouším nalézt kořeny jejich kritiky v dílech Rousseaua a Hobbesa. V závěru této práce shrnu jejich kritiky a pokusím se tak nastínit celkový obraz společnosti tak, jak její autoři viděli.

Cílem této práce je ukázat na vybrané kritiky společnosti masové spotřeby a na jejich argumenty a následně díky nim představit postavení člověka v zajetí společnosti umělých potřeb.

1. Vymezení základních pojmů

1.1. Společnost masové spotřeby

Jak již bylo naznačeno v úvodu k této práci, zabývám-li se konzumní společností, zabývám se její druhou vývojovou fází. Tato fáze se, dle Lipovetskiho, dostává ke slovu kolem roku 1950 a zabírá třicet poválečných let. Jedná se o dobu jedinečného hospodářského růstu, přičemž se rovněž kvalitativně zvyšuje produktivita práce. Druhá vývojová fáze poskytuje čistý vzor „společnosti masové spotřeby“ (Lipovetski, 2007, s. 36).

Základními kritérii, kterých chce „společnost masové spotřeby“ jakožto kolektivní projekt a nejvyšší cíl západních společenství dosáhnout, jsou dle Lipovetskiho tato: hospodářský růst, zlepšování životní úrovně a nikde nekončící zásoba konzumních objektů. Zvyšování hrubého domácího produktu a zlepšování životní úrovně se přitom stává žhavou povinností, která mobilizuje celou společnost s úkolem nastolit komfortní, snadnou každodennost coby synonymum štěstí. Je oslavováno hmotné pohodlí, bohaté vybavení domácnosti a v oblasti ekonomiky se tato společnost řídí spíše logikou kvantity než kvality (Lipovetski, 2007, s. 39).

Lipovetski dále hovoří o tom, že druhá vývojová fáze realizuje „konzumní zázrak“, který, jak již bylo naznačeno výše, poskytuje dostatečnou kupní sílu stále širším skupinám obyvatel a rovněž jim umožňuje doufat, že jejich životní podmínky se budou neustále zlepšovat. Pochopitelně ruku v ruce s rostoucí kupní silou. A když reálné možnosti důchodu domácnosti či jedince najdou svou mez v prázdné peněženice a zdálo by se tak, že se zvyšování životní úrovně musí zastavit na dobu nezbytně nutnou k nahromadění dostatečného kapitálu použitelného na koupi dalšího zboží či na pouhé udržení úrovně stávající spotřeby, nastupuje na scénu spotřebitelský úvěr. Poprvé v historii se tak masy stávají pramenem psychologizované a individualizované

materiální poptávky, a aspirují na způsob života vybavený dlouhodobě využitelnými produkty, volným časem, dovolenou a módními trendy (Lipovetski, 2007, s. 37).

Konzumní společnost druhého vývojového stádia se přitom dle Lipovetskiho neomezuje pouze na rychlé zvyšování průměrné životní úrovně. Tato společnost je prostoupena vnější stimulací touhy a reklamní euforií. Donucování je v tomto typu společnosti nahrazeno sváděním, povinnost hédonismem, spořivost utrácením, slavnostní důstojnost humorem, disciplína osvobozením a budoucí přísliby přítomností (Lipovetski, 2007, s. 40).

To je umožněno díky tomu, že se, jak tvrdí Lipovetski, drojí dosavadní kulturní rezistence vůči materiálně založené existenci. A to je zase možné díky tomu, že do procesu nabídky a poptávky se svou rozhodující a nezastupitelnou rolí vstupuje reklama. Spotřebitel je sváděn inovacemi výrobků, proměnou modelů a stylů, módou. Jak již bylo naznačeno výše, velmi důležitou roli zde taktéž hraje spotřebitelský úvěr, neboť v této společnosti je každý povzbuzován, aby využil půjček a nakoupil si zázraky ze zaslíbené země, aby nečekal a uskutečnil své tužby. Konzumní společnost tak ve velkém vytváří chronickou touhu po zboží, vášeň po novotách. Životní styl, který prosadila je založen na materiálních hodnotách (Lipovetski, 2007, s. 40-41).

Dle Lipovetskiho nastává v druhé vývojové fázi hypertrofická epocha „vytváření umělých potřeb“, marketingem a reklamou organizovaného plýtvání, všudypřítomných svodů a hořčnaté stimulace tužeb. Uplatňuje se zde nezadržitelná dynamika komercializace, která povyšuje zbožní spotřebu na životní sen, kolektivní sen a smysl života (Lipovetski, 2007, s. 41).

1.2. Vztah mezi výrobou, reklamou a spotřebitelským úvěrem

Na chvíli se ještě zastavím u otázky, jakou roli hraje v této společnosti vztah mezi výrobou, reklamou a spotřebitelským úvěrem.

Dle Galbraitha bezprostřední spojení mezi výrobou a potřebami zajišťují právě instituce moderní reklamy a marketingu, které se nemohou smířit s představou o nezávisle determinovaných potřebách, neboť jejich hlavní funkcí je vyvolávat stále nové požadavky. Což jinými slovy znamená, že jejich hlavní starostí je uvádět v život ty potřeby, které by bez nich neexistovaly. Toto vyvolávání potřeb je přitom prováděno samotným výrobcem zboží či na jeho příkaz. Velmi jasně se zde rýsuje vztah mezi produktivní spotřebou při výrobě spotřebního zboží a spotřebou, která je ovlivněna umělým vyvoláváním požadavků po této produkci. Je přitom obecně známým faktem, že nový spotřební předmět musí uvést na trh vhodná reklamní kampaň, která by o jeho existenci spotřebitele informovala (Galbraith, 1967, s. 154-155).

Galbraith dále rozvádí vzájemný vztah mezi výrobou a reklamními či marketingovými strategiemi. Tento vztah ilustruje na základě přímé úměry mezi zámožností společnosti a potřebami, které jsou vytvářeny v procesu, jímž jsou uspokojovány. Výroba přitom může potřeby vyvolávat pasivně, což znamená, že přírůstky spotřeby jako protiváhy přírůstků výroby působí na vyvolávání potřeb pomocí sugesce nebo soupeřivosti. Anebo výrobce může, jak již bylo naznačeno výše, ovlivňovat tvorbu přání prostřednictvím reklamy či marketingu, čímž se potřeby stávají závislými na výrobě (Galbraith, 1967, s. 157).

Jak bylo řečeno výroba a její distribuční kanály nečekají na to, až si koncový spotřebitel sám vybere zboží, o které má zájem, a které mu bude skutečně k užitku. Právě naopak. Jak ukazuje Lipovetski

po celou druhou vývojovou fázi obchod svými výboji vpadá do každodenního života. Rodí se idea výrobní diverzifikace a systematicky se u zboží zkracuje doba životnosti, což se děje tím, jak produkty vycházejí z módy vlivem obměny modelů a stylů. Jednoduše řečeno, co je dnes nové a krásné, zítra bude staré, omšelé a nemoderní. Společnost se nezastavuje u masového marketingu, přicházejí segmentační strategie zaměřené na věk spotřebitele a na společensko-kulturní faktory (Lipovetski, 2007, s. 39).

Tento způsob vytváření potřeb dle Galbraitha skýtá bezprostřední nebezpečí v souběžném zadlužení konzumentů. Spotřebitelská poptávka se totiž stává stále více závislá na schopnosti a ochotě spotřebitelů zadlužovat se. Vzrůst spotřebitelské zadluženosti přitom téměř přímo vyplývá z toho, jaké potřeby společnost uměle vytváří. Reklama a soutěžení, tyto dva na sobě nezávislé zdroje touhy, působí v celé společnosti a to jak na ty, kteří mají prostředky, kterými by své tužby ukojili, tak na ty, kteří těmito prostředky neoplyvají (Galbraith, 1967, s. 193)

Nicméně ani pro ty, kteří momentálně prostředky neoplyvají, neznamena tato jejich dočasná nedostatečnost překážku v tom, aby se do nákupního koloběhu nezapojili. Bylo by totiž velmi překvapující, kdyby společnost, jak poukazuje Galbraith, která je ochotna vydávat miliardy a miliardy na tvorbu stále nových potřeb, neučinila další krok k jejich financování, a kdyby krom toho spotřebitele nepřesvědčovala o tom, jak snadné a dokonce prospěšné je zadlužovat se za tím účelem, aby se tyto potřeby mohly realizovat. Tato společnost šla dokonce ještě o krok dál, neboť přesvědčování lidí o tom, aby se zadlužovali a opatření k tomu směřující učinila součástí moderní výroby stejně tak, jak tomu je u výroby zboží či podněcování potřeb (Galbraith, 1967, s. 193-194).

1.3. Prestiž vyplývající z vlastnění statků

Tento typ konzumenství bývá vymezen jako „*struktura společenské směny, ukotvená v logice stavovských rozdílů a stavovské konkurence, a uchopena jako pole zvláštních znaků, jehož aktéři se netouží těšit z té či oné užitné hodnoty, nýbrž chtějí dát najevo postavení, klasifikačně se zařadit v hierarchii konkurenčních znaků*“ (Lipovetski, 2007, s. 43). Z toho dle Lipovetskiho vyplývá, že příčinou ohromného nárůstu spotřeby a důvodem, proč pro uspokojování potřeb nelze nalézt žádnou mez, jsou odlišovací strategie a konkurenční boje, v nichž se sváří společenské třídy (Lipovetski, 2007, s. 44).

Po celou druhou fázi si konzumenství zachovalo silný prestižní potenciál a, jak poukazuje Lipovetski věci, kterými se lidé zahrnovali, byly nadále hodnoceny jakožto hmatatelné projevy úspěchu, jako důkazy společenského vzestupu a doklady sociální integrace (Lipovetski, 2007, s. 45).

1.3.1. Spotřeba pro spotřebu

Nicméně ani toto vysvětlení není pro nárůst spotřeby dostačující. Již od padesátých let, jak píše Lipovetski, představovala mezi spotřebiteli dostupnost snadnějšího, pohodlnějšího, svobodnějšího a především hédonističtějšího života velmi důležitou pohnutku. Reklama a média, o jejichž vlivu bylo hovořeno výše, vyzvedly na piedestal ideál soukromého blaha a volného času, čímž podporovaly rozvoj spotřebitelského chování. Lépe žít, užívat si radostí, které konzumní život člověku zprostředkovává, nic si neodepírat a dopřávat si takřikajíc co hrdlo ráčí, se stále zřetelněji jevílo jako legitimní postoje a svébytné cíle. (Lipovetski, 2007, s. 44).

1.4. Odlišovací strategie, soutěživá spotřeba

Jak již bylo naznačeno na konci předchozí kapitoly hlavní pohnutkou, která spotřebitele nutí k tomu, aby se zapojili do nákupního kolotoče, jsou odlišovací strategie a prestiž plynoucí z nahromaděného majetku. *„Úkol „sebeidentifikace“, před kterým stanuli muži a ženy ve chvíli, kdy padly tuhé stavovské hranice, se v raně moderní době zhustil do apelu, aby byl člověk „věrný své třídě“ (aby držel krok s ostatními): aby se činně přizpůsoboval ustaveným sociálním typům a modelům chování, aby napodoboval, následoval dané vzorce, aby si osvojoval specifickou „kulturu“, aby nevypadl z řady, aby se neodchýlil od normy (Baumann, 2004, s. 172). Jelikož se jedná o pohnutku, která v jednání lidí v této době převažuje, podívám se na ni na následujících řádcích o něco důkladněji.*

Veblen tvrdí, že se boj o bohatství v podmínkách nově, do dříve nevídané velikosti, narostlé industriální základny traktuje jako soutěž o zvýšení blahobytu, přičemž se především jedná o snahu spotřebitelů zvýšit si fyzické pohodlí, což umožňují spotřební statky (Veblen, 1999, s. 26). Spotřeba přitom může být obecně pojímána tak, že *„slouží buď uspokojování fyzických potřeb-materiálního blahobytu - nebo takzvaných vyšších potřeb – duchovních, estetických, intelektuálních, a tak podobně. Tato druhá třída potřeb je uspokojována nepřímým způsobem prostřednictvím výdajů na materiální statky“* (Veblen, 1999, s. 26).

Motivem, který dle Veblena, leží v základech vlastnictví, je soupeření. Stejný motiv hraje velmi podstatnou roli i v dalším rozvoji vlastnictví a stejně tak v rozvoji všech pozorovatelných aspektů společenské struktury, kterých se instituce vlastnictví dotýká. Bohatství přitom dává člověku, jenž jej vlastní, úctu a vyznamenává jej v očích a k závisti ostatních (Veblen, 1999, s. 26).

Zdálo by se, že Veblen zde naprosto upírá vliv, který na spotřebitele, má snaha zajistit si obživu a zachovat tak svůj život,

jakož i snaha navýšit své materiální pohodlí. Není tomu tak. Veblen tvrdí, že snaha zajistit si obživu a navýšit materiální pohodlí může být po nějaký čas dominantním motivem přivlastňování statků pro ty, kteří obvykle vykonávají fyzickou práci, nemají mnoho prostředků nazbyt a jejich bytí je tak podepřeno velmi nejistými základy. Tito lidé tak mají málo a díky tomu zpravidla jen málo hromadí (Veblen, 1999, s. 26). Nicméně těchto lidí není v popisované společnosti mnoho a navíc, jak bylo ukázáno v předcházející kapitole, i lidé, kteří momentálně hotovost nemají, znají řešení tohoto problému – spotřebitelský úvěr.

1.5. Majetek jakožto výtah k lepšímu postavení ve společnosti

Nyní je potřeba zmínit další důležitý faktor, který se k instituci vlastnění váže. Jak ukazuje Veblen, mít majetek je v jistém slova smyslu nezbytné, neboť chce-li člověk získat význačnější postavení ve společnosti, nezbyvá mu zkrátka, v zájmu zachování svého dobrého jména nic jiného, než akumulovat majetek a hromadit statky. Určitý standard bohatství je totiž nezbytnou podmínkou úctyhodnosti jedince a vše, co tento blíže nespecifikovaný, pohyblivý, standard převyšuje, si zasluhuje chválu a obdiv. Ti však, kteří tohoto standardu nedosahují, se těší u svých soukmenovců jen malé vážnosti. To je zase zapříčiněno tím, že mírou bohatství a schopností bohatství dosáhnout se v této společnosti posuzuje jedincova zdatnost. A aby toho nebylo málo, není-li jedinec schopen této úrovně zdatnosti dosáhnout, snižuje se u něj úcta k sobě samému, neboť podstatnou částí lidské sebeúcty bývá obvykle to, jaké mínění o nás mají lidé kolem nás (Veblen, 1999, s. 29-30). Tak je tedy zaručeno, že až na deviantní jedince, se všichni zapojí do soutěže o prestiž a úctu, která se váže k bohatství a k spotřebě statků.

Ukázal jsem již, že k tomu, aby člověk dosáhl společností respektovaného postavení, musí akumulovat majetek a hromadit

statky. Jaký je však, je-li nějaký, konečný cíl tohoto snažení? Jak píše Veblen, cílem akumulace majetku je dosažení takové majetkové pozice, která by jedince vynesla nad zbytek společnosti, neboť dokud vyznívá výsledek každodenního srovnávání v jedincův neprospěch, bude normální, ničím se nevymykající jedinec, pociťovat ustavičnou nespokojenost se svým postavením. (Veblen, 1999, s. 31). Veblen to komentuje takto: „*V každé společnosti, kde jsou statky drženy v osobním vlastnictví, je nezbytné, chce-li si jedinec zajistit klid myslí, aby vlastnil stejně velký majetek, jako jiní, mezi které se navykl se řadit, a mimořádně příjemné je vlastnit o něco více než ostatní*“ (Veblen, 1999, s. 30).

Když se však, jak píše Veblen, jedinci konečně podaří dosáhnout takové úrovně naakumulovaných statků, že převyšuje v rámci své komunity nebo třídy normální nebo průměrnou úroveň, nenastává u něj úleva a jedinec neskládá ruce do klína s tím, že od nynějška se bude z úrovně svého majetku již jen těšit a udržovat ji. Jeho úsilí se nyní napne k tomu, aby svou aktivitou neustále zvyšoval rozestup mezi stavem zámožnosti, jehož dosahuje, a onou průměrnou úrovní, které dosahují ostatní. Nicméně, je-li boj o bohatství ve skutečnosti pouze dostihem za úctyhodností, vyplývajícím z prestižního srovnávání, je prakticky nemožné se vůbec k nějakému konečnému výsledku přiblížit (Veblen, 1999, s. 31). Neboť dostat se na vrchol této pomyslné lidské pyramidy a udržet se na něm bez další snahy o navyšování svého majetku pro jedince nutně znamená, že bude muset toto své místo přenechat někomu jinému. Někomu, kdo se nezastaví, dokud tohoto dočasného vítěze z jeho vážené a úctyhodné pozice nesesadí.

1.6. Okázalá spotřeba jakožto zdroj sebeuspokojení

Již jsem pojednal o tom, že proto, aby jedinec dosáhl vážnosti a úcty v očích druhých, je pro něj zcela nezbytné vlastnit určité množství majetku. Toto je však jen polovina pravdy. Neboť k tomu, aby jedinec získal a udržel si vážnost a úctu druhých,

nepostačuje bohatství pouze vlastnit. Jak ukazuje Veblen, bohatství a moc z něj plynoucí je potřeba vystavit ostatním na odiv, neboť úcta se v této společnosti jedinci přisuzuje až na základě jejich viditelných odznaků. A jak již bylo řečeno, známky svědčící o jedincově bohatství slouží nejen k vzbuzení úcty u jiných a k udržování životnosti tohoto dojmu, neméně často se bohatství využívá jako zdroj a nezbytná podmínka k uchování vlastního sebeuspokojení. (Veblen, 1999, s. 35). Veblen to ilustruje těmito slovy: „*Ve všech stádiích kultury s výjimkou těch nejnižších nachází normální člověk vnitřní uspokojení a oporu své sebeúcty ve „slušných životních podmínkách“ a v tom, že není nucen vykonávat „sprosté práce“*“ (Veblen, 1999, s. 35).

1.7. Životní úroveň

Již jsem psal o tom, co vede jedince k tomu, aby akumulovali majetek. Nyní se zaměřím na kritéria, kterými se lidé řídí při výběru toho, za co své peníze utratí. Jinými slovy se tedy podívám na to, co v očích této společnosti „stojí za to“.

Veblen píše, že kritéria, jimiž se jedinci v této společnosti řídí ve věci výdajů, neméně i u jiných předmětů stavovského soupeření, stanovuje to, co je obvyklé u lidí kteří, bráno z pohledu jedince, zauímají na stupnici úctyhodnosti nejbližší možné postavení nad ním. Z toho vyplývá, že se všechna kritéria úctyhodnosti, vážnosti, patřičnosti a adekvátní spotřeby těžko postřehnutelným odstupňováním odvozují od obyčejů a návyků, jež jsou vlastní nejvyšší společenské a majetkové vrstvě (Veblen, 1999, s. 84).

Do hry zde rovněž významnou měrou vstupuje i fakt, že, jak poukazuje Veblen, životní úroveň má povahu návyku. Jednoduše se jedná o navyklou škálu a metodu, jíž jedinci reagují na určité podněty. Přičemž sestoupení z úrovně, jíž jedinec přivykl, je nesmírně těžké, neboť je velmi složité zpětně odbourat jednou vytvořené návyky. Poměrná lehkost, s kterou jedinci stoupají po

žebříčku životní úrovně vzhůru, svědčí, jak se zdá, o tom, že životní proces je neustávajícím tokem aktivity a že tato aktivita se bez vybízení ochotně vydává novými směry kdekoli a kdykoli, kde protikladné síly, které jí stojí v cestě, ochabnou a otevřou jí tak prostor, který ukrývají za sebou (Veblen, 1999, s. 86).

Přijmout životní úroveň, která je momentálně v módě a praktickým životem splňovat její požadavky je, dle Veblena, věc, jež je na jedné straně nesporně příjemná a na straně druhé stejně tak užitečná, neboť povětšinou bývá nezbytnou podmínkou osobního uspokojení a rovněž úspěchu v životě. Životní úroveň každé třídy přitom v souvislosti s okázalým plýtváním nabývá takové výše, jakou umožňuje výdělečná schopnost dané třídy. Navíc zde existuje tendence - vycházející z neustálého soupeření jedinců o úctu a prestiž tak, jak jsme o ní pojednali výše -, již je vlastní stoupavý charakter. Nevyhnutelným důsledkem toho je, že hlavní lidské aktivity, téměř bez výjimek směřují k jedinému cíli. Tedy k získání co možná největšího bohatství (Veblen, 1999, s. 90).

1.8. Centrální postavení peněz

Již bylo řečeno, že západní společnost třiceti poválečných let byla společností masové spotřeby. Ukázal jsem nejdůležitější nástroje, které trh využívá k tomu, aby spotřebitele nalákal do svých tenat, a rovněž jsem se podíval na to, proč vůbec k masové spotřebě dochází. Nyní bych rád pojednal o prostředku, díky němuž jsou lidé schopni svá přání a tužby naplnit. Tímto prostředkem jsou peníze.

Simmel mluví o tom, že centrální postavení, jehož peníze dosáhly především díky nezměrnému rozšíření okruhu objektů, jichž lze s jejich pomocí dosáhnout, se nutně musí individuálně promítnout do mnoha rysů, jež jsou pro moderní uspořádání života charakteristické. Peníze totiž, ruku v ruce s ohromnou nabídkou zboží a služeb, posunuly do dosud nevídané, těsnější a zároveň svůdnější blízkosti jedince šanci na plnější uspokojení jeho přání.

Nabízí se mu zde možnost získat příslovečnou jednou ranou takřka cokoli, co se mu vůbec jeví žádoucím (Simmel, 1997, s. 19).

Peníze vsunují mezi jedince a jeho tužby, dle Simmela, svého druhu zprostředkující stupeň, jakýsi usnadňující mechanismus, neboť poštěstí-li se mu a získá tento prvek, může díky němu dosáhnout i na nespočetně mnoho jiných věcí. Peníze zde přitom navozují iluzi, která v jedinci vzbuzuje pocit, že dnes více než kdy dříve, je možné dosáhnout i na všechny ostatní věci s nebyvalou lehkostí. Čím blíže se však člověk ke štěstí přiblíží, tím více, jak jsme ostatně ukázali již na předchozích stranách, roste touha po něm. Nejpálčivější touhu a vášně totiž ve skutečnosti nevzbuzuje to, co je člověku propastně vzdáleno a odepřeno, nýbrž to, čehož se mu momentálně nedostává a přitom se mu, právě díky iluzi snadnosti, která plyne z peněžní organizace moderní doby, může zdát, že chvíle, kdy tuto svou touhu konečně naplní, je již takřkajíc za rohem (Simmel, 1997, s. 19-20).

Nesmírná touha po štěstí, tak jak ji můžeme u moderního člověka veskrze snadno pozorovat, je dle Simmela, patrně živena právě mocí a úspěchem peněz, jakožto prostředníku mezi jedincem a naplněním jeho tužeb a přání. Ona specificky moderní žádostivost tříd a stejně tak jednotlivců, zde mohla vyrůst jen proto, že je zde nyní klíč, kterým lze otevřít dveře, za nimiž se skrývá všechno, co je ve společnosti považováno za žádoucí. Právě tento klíč nyní jedinci umožňuje dosáhnout všeho, po čem vůbec zatouží. Peníze se tak nevyhnutelně stávají oním absolutním cílem, o nějž lze v zásadě usilovat v kterémkoliv okamžiku. A právě toto moderního člověka trvale pudí k činnosti. Tento cíl je potencionálně přítomen neustále a v podstatě jen čeká na to, až mu ostatní, svou povahou konstantnější cíle, přenechají volnou cestu. Odtud onen neklid, horečnatost a tempo moderního života, jež neposkytuje oddych (Simmel, 1997, s. 20).

1.8.1. Peníze jakožto ekvivalent veškerých hodnot

Tím, že se peníze stávají ve stále větší míře absolutně postačujícím výrazem a zároveň ekvivalentem veškerých hodnot, se, jak podotýká Simmel, vznášejí ve zcela abstraktní výši, z které zhlížejí na veškerou rozmanitost objektů, jež se nacházejí v této pomyslné hierarchii v prostoru pod nimi. Peníze se tak stávají středem, v němž se protnou i ty nejprotichůdnější, nejcizejší a nejvzdálenější věci, přičemž zde nalézají společný základ a vzájemně se zde dotýkají. Peníze tak lidem umožnily povznést se nad jednotlivosti a představily se nám, jakožto prostředek, v nějž můžeme mít absolutní důvěru. To je možné jen díky tomu, že peníze lidem poskytly jistý vyšší princip, který jim v každém jednotlivém okamžiku může poskytnout ono jednotlivé a nižší, v které se dokáže kdykoli proměnit. Tento pocit jistoty a klidu, který člověku poskytuje pocit, že peníze vlastní a že skrze něj má v rukou průsečík veškerých hodnot, se jeví v ryze psychologickém smyslu jako výsledek takřka nábožného charakteru, kterého díky modernímu hospodářství peníze dosáhly (Simmel, 1997, s. 21).

Ze stejného zdroje pramení, dle Simmela, i jiným směrem zaměřené a již méně bezprostřední rysy moderního člověka. Moderní peněžní hospodářství s sebou přineslo nutnost neustávajících matematických operací v každodenní realitě. Život nespočtu lidí je tak nyní vyplněn takovýmto určováním, zvažováním a propočítáváním, redukováním hodnot kvalitativních na hodnoty kvantitativní. To, jak se zdá, přispívá k převažujícímu racionálnímu, kalkulujícímu charakteru moderní doby. Vším pronikající peněžní hodnocení, tak do životních obsahů všeobecně zaneslo mnohem více přesnosti a neproniknutelných hranic, které člověka naučily každou jednotlivou hodnotu určovat a posléze specifikovat až po haléřové rozdíly (Simmel, 1997, s. 21).

1.8.2. Peněžní systém a z něj vyplývající přesnost a exaktnost mezilidských vztahů

Rozšíření peněžního systému se dotklo, jak podotýká Simmel, i mezilidských vztahů, jímž vdechlo jistou přesnost a exaktnost. Svým nepochybně objektivním a indiferentním charakterem, díky kterému jej lidé mohou využít jak k těm nejušlechtlejším, tak k těm vůbec nejnižším činům, peníze nutně svádějí k jisté lehkomyšlnosti a neuváženosti, která je v jednání moderního člověka dobře pozorovatelná. Přičemž v těch okamžicích, kdy se peníze stávají vlivem, který v dopadu na výsledné jednání člověka převáží, přestává člověk vnímat vnitřní strukturu objektů, s nimiž jedná, a neřídí se tak ani svým individuálním vztahem k nim. Řídí se objektivní racionalitou, kterou peněžní vztahy bezpochyby oplývají. Převážná většina lidí si tak bude méně svědomitě počínat v ryze peněžních záležitostech, než aby se dopustili něčeho morálně pochybného v jiných ohledech. To je způsobeno tím, že na výsledku, jehož se tímto jednáním dosáhne, tedy na získaných penězích, již není vidět nic z jejich původu, jakkoli mohl být zavrženíhodný. A v tom je právě rozdíl mezi penězi a jinými formami majetku; ty v sobě totiž stále nesou stopy svého původu, svou existencí na něj upomínají (Simmel, 1997, s. 22-23).

1.8.3. Peníze zrcadlem společnosti

Do rozsáhlého a jednotného životního procesu, jenž, dle Simmela, duchovní a sociální kultura moderní doby staví do přímého protikladu vůči všem dobám dřívějším, se začleňuje vláda peněz, nese jej a je jím sama nesena. Tím, že téměř všechny věci zde nalézají svůj ekvivalent v naprosto beztvarem prostředku, jenž stojí mimo jakoukoli specifickou určenost, tím, že se takřka v každém okamžiku za tento prostředek směňují, obrušují se a tím se zbavují pomyslných ostrých hran, jejich třecí plochy se tak zmenšují a soustavně mezi nimi dochází k vyrovnávacím

procesům. Jejich oběh nyní probíhá v nesrovnatelně jiném tempu než v dobách naturálního hospodářství. Stále více věcí je přitom, jakkoli se může zdát, že stojí mimo tento směnný oběh, do tohoto oběhu vtahováno. A tak se stalo, že ten samý přechod od stability k labilitě, který můžeme tak dobře pozorovat na charakteru moderního obrazu světa, postihl i vztahy ekonomické a jeho osudy, které tvoří nedílnou součást onoho celkového pohybu a zároveň tento pohyb symbolizují a zrcadlí (Simmel, 1997, s. 24-25).

2. Heathova klasifikace kritiky spotřební kultury

2.1. Ideologická kritika

Ještě předtím, než představím kritiky výše popsané společnosti, bude užitečné ukázat, že kritické pohledy, jež na následujících stranách popíši, mají jisté limity, v jejichž světle je taky nutné je vnímat. Mnohé z kritických pohledů se, dle Heath, zakládají na kritice toho, že lidé utrácejí spoustu peněz za statky, které ze své podstaty nemají možnost uspokojit jejich tužby a stejně tak jim nezabezpečují pocit štěstí. Tento pohled je podepřen tím, že společnost investuje velké peníze do reklamy a různých dalších forem podpory prodeje, když přitom neinvestuje do dalších důležitých společenských priorit, jakými mohou například být zdravotní politika, vzdělání, potírání hladomoru atd. Výsledkem toho je, že konzumní společnost má takové priority, s jakými, z pohledu těchto kritiků, nemůže rozumný člověk souhlasit. (Heath, 2001, s. 3).

Dalším důležitým bodem, jenž se v rámci kritik konzumní společnosti objevuje, je to, jak ukazuje Heath, že lidé žijící v konzumní společnosti jsou vystaveni formě praktické iracionality. Z toho vyplývá, že konzumní jednání je v určitém slova smyslu podloženo ideologií, z níž tato iracionalita vychází. Tato ideologie je přitom systémem víry či duševních stavů, jenž lidem brání v tom, aby se chovali takovým způsobem, jímž by lépe dosáhli svých cílů; tedy štěstí a spokojenosti. V důsledku toho dochází

k tomu, že lidé svět nevidí jasně v jeho pravých odstínech, ale hledí na něj skrze mlhu, kterou jim před očima vystavěla společnost. (Heath, 2001, s. 3).

Pokus vysvětlit konzumní jednání jako jakýsi druh kolektivní iluze, dle Heatha, často naráží na problém obhajoby tohoto argumentu. To proto, že v okamžiku, kdy prostředkům, jež lidé užívají k dosažení svých cílů, připišeme iracionální charakter, narazíme na odpor odkazující k normativnosti tohoto tvrzení. To ovšem neznamená, že je nemožné takovouto hypotézu obhájit. Existuje mnoho důkazů, jež na iracionální charakter prostředků, s nimiž lidé při dosahování svých cílů pracují, skutečně odkazují. Z toho vyplývá podstatný nedostatek, na nějž mnoho z těchto teorií nakonec naráží. Jde o to, že každá kritická teorie, jež připisuje prostředkům iracionální charakter, by měla prokázat v plné šíři, za pomoci mnoha důkazů, že k tomuto iracionálnímu zbarvení na straně prostředků skutečně dochází. (Heath, 2001, s. 4).

2.2 Problematické rozlišení mezi pravými a nepravými potřebami

Dalším problémem, na který kritiky konzumního jednání naráží, je, jak píše Heath, obhajoba velmi problematického rozdílu mezi potřebami, jež jsou člověku vlastní a těmi, jichž člověk nabyl v důsledku vlivu reklamních strategií. Viděno z jiného úhlu pohledu se jedná o rozdíl mezi potřebami pravými a potřebami nepravými. Přičemž se zde předpokládá, zjednodušeně řečeno, že potřeby přirozené jsou všechny dobré a člověku přiměřené, kdežto ty, jež člověk nabyl později v průběhu svého života, mu jsou na škodu (Heath, 2001, s. 5).

Každá potřeba, již lidé oplývají, je, jak poukazuje Heath, produktem společnosti, v níž se člověk nachází a sama společnost je produktem člověka, a tudíž je sama v jistém slova smyslu umělá. Z toho vyplývá problém s průkazností tvrzení o potřebách

přirozených a nepřirozených. Tyto kritiky se tak opět zakládají na normativním rozlišení mezi pravými a nepravými potřebami. Neboť ty potřeby, jež jsou pro někoho přirozené, mohou druhému vyznívat přesně naopak. Právě to lze lehce pozorovat u kritiků konzumního jednání a konzumních hodnot. Typickým argumentem, jenž tito kritici používají, je to, že konzumní společnost je materialisticky orientována a tudíž směřuje od lidství k zvěcnění. Z čehož potom, dle těchto kritik, vyplývá, že i přes to, že konzumní cesta životem může být lemována pohodlím a štěstím, není to cesta, jíž by se měl člověk vydat, neboť kdyby tak učinil, dostal by se do křížku se svým lidstvím (Heath, 2001, s. 6).

2.3 Problém kritiky kapitalismu a reklamy

Dalším argumentem, který lze v základech těchto teorií, dle Heatha, vidět, je problém kapitalismu a to, že reklamní strategie musí být ve svých důsledcích pro člověka špatné, neboť se zaměřují na to, co je dobré pro velké korporace a už méně, pokud vůbec, hledí na to, co je dobré pro spotřebitele. Problém tohoto argumentu spočívá v tom, že ve skutečnosti jedině, co mohou tyto korporace spolu se všemi reklamami světa udělat je, že mohou spotřebitele pouze přesvědčit k tomu, aby si jejich zboží či službu zakoupil. Nemohou jej k tomu však donutit. Takže i přes to, že může být něco špatného ve výběru zboží či služby, jež nakonec zakoupíme, neznamená to, že bychom se pro ně nerozhodli na základě své svobodné volby (Heath, 2001, s. 6).

3. Člověk v zajetí společnosti umělých potřeb

3.1. Frommovo vidění stavu soudobé společnosti

Než bude možné vůbec přikročit k samotné Frommově kritice, bude užitečné, když nejdříve popíšeme, v jaké situaci Fromm západní civilizaci nachází. Fromm uvozuje svou kritickou analýzu soudobé společnosti na základě selhání velkého příslibu neomezeného pokroku. Tedy příslibu, který od počátku průmyslové

éry plnil představy celých generací lidí nadějí v ovládnutí přírody, nadějí ve hmotný nadbytek a tím pádem v maximální štěstí pro maximální počet jedinců nezapomínaje přitom ani na neomezené osobní svobody (Fromm, 2001, s. 13).

Západní civilizace tak, jak ji vnímáme dnes, svůj vývoj nepochybně, dle Fromma, začala ve chvíli, kdy člověk začal aktivně řídit přírodu. Když totiž došlo k pokroku v průmyslu, když byla živočišná a posléze i lidská energie nahrazeny mechanikou a později jadernou energií, když lidskou mysl nahradil počítač, bylo možné se domnívat, že se lidé nachází na mnohoproudé cestě neomezené výroby a tím pádem i neomezené spotřeby, když věda a technika pokročila tak daleko, že lidstvo učinily vševědoucím a všemocným, tehdy se lidé ocitli na cestě, kdy se stali nejvyššími bytostmi, které mohou vytvořit druhý svět, v němž se svět přírody použije jen jako materiál pro jejich stvoření (Fromm, 2001, s. 13).

Nejprve muži a posléze stále více i ženy, dle Fromma, zakoušeli nový, nepřebornými moderními vymoženostmi umožněný, smysl svobody. Stali se pány svého života, již je déle nevázaly feudální řetězce, a tak si každý mohl dělat, co chtěl. Alespoň tak to lidé cítili. A i přes to, že tato pravda bez větších výjimek platila jen pro vyšší a střední třídu, výsledky dokázaly přesvědčit ostatní, že není daleko chvíle, kdy tato nová svoboda bude platit pro všechny členy společnosti. Ideálem, jenž rezonoval prostorem uvolněným starými pořádky, byl buržoazní život pro všechny. Dosažení blahobytu a pohodlného života bylo považováno za nutný předpoklad neomezeného štěstí pro všechny. Svatá trojice neomezené výroby, absolutní svobody a neomezeného štěstí umožnila vytvořit jádro nového náboženství. Pokrok a nová pozemská říše pokroku měly nahradit Obec boží (Fromm, 2001, s. 13-14).

Průmyslová éra, jak píše Fromm, ve skutečnosti velký příslib tak, jak jsme jej výše vymezili, nedokázala naplnit.

Neomezené uspokojování všech tužeb nevede k blahu a nevede ani ke štěstí, stejně jako nevede k maximální slasti. Sen, že lidé budou nezávislí pány svých životů, skončil, když začali vnímat smutnou pravdu – stali se kolečky byrokratického stroje, a to jak ve svém každodenním bytí, tak ve svých myšlenkách, citech a vkusu, jež jsou v manipulačním vleku vlády, průmyslu a masové komunikace (Fromm, 2001, s. 14).

3.1.1. Dvě chybné psychologické premisy industrialismu

Kromě podstatných ekonomických rozporů industrialismu bylo, dle Fromma, selhání velkého příslibu zabudováno do samotných základů průmyslového systému svými dvěma hlavními premisami. Jednak radikálním hédonismem, tedy představou, že cílem života je štěstí, což v termínech tohoto konceptu znamená maximální slast, jež je vymezená jako uspokojování jakékoliv žádosti nebo subjektivní potřeby, kterou může člověk vůbec pocítit. A jednak ospravedlněním myšlenky, že pro to, aby systém fungoval, musí vytvářet egoismus, sobectví a chtivost, neboť vedou k harmonii a míru (Fromm, 2001, s. 15).

3.1.2. Egoismus, sobectví, chtivost a válka všech proti všem

Nyní se podívám právě na druhý předpoklad, tedy na koncept, který tvrdí, že pro bezproblémové fungování systému je nezbytné vytvářet egoismus, sobectví a chtivost.

Tento koncept velice dobře postihuje Thomas Hobbes, když formuje jeho tři základní zákony. Jsou jimi přirozené právo, svoboda a zákon přírody. Přirozené právo je potom dle něj svoboda, kterou oplývá každý člověk za tím účelem, aby byl schopen uplatňovat svou vlastní moc, jak jen sám chce, což zachovává jeho vlastní přirozenost. Jinými slovy to znamená, že člověk má k zachování svého života dělat cokoli, co pokládá podle

svého vlastního uvážení a rozumu za nejvhodnější prostředek k tomuto cíli. Svobodou Hobbes rozumí neexistenci vnějších překážek. Přičemž se sice může stát, že tyto překážky člověka na čas připraví o část jeho moci, nemohou mu však nikdy zabránit, aby nadále využíval moci, která mu doposud zbyla, jak to dle Hobbesa přikazuje úsudek a rozum. Zákon přírody je potom předpis či obecné pravidlo, jež člověku zprostředkovává rozum a podle něhož se člověku zakazuje dělat to, co může ohrozit či zničit jeho život a rovněž to, co ho může zbavit prostředků nezbytných pro zachování jeho života a stejně tak člověk, jak říká toto pravidlo, nesmí opominout nic, co by ho dle jeho domnění mohlo zachovat lépe a do budoucna by mu tak poskytlo vůči ostatním výhodu, ať už se to nachází kdekoli a v rukou kohokoli (Hobbes, 2009, s. 91).

Podívám-li se zde na Frommovy pojmy egoismus, sobectví a chtivost a Hobbesovo přirozené právo, svobodu a zákon přírody, nelze nevidět, že oba autoři pojali jinými slovy tytéž pojmy. K úplnému vysvětlení rozdílu mezi Frommovým a Hobbesovým pojetím přirozenosti, je zapotřebí rozvést Hobbesovu představu o světě rozumu. Tedy o světě, ve kterém se uplatňují jím popsané zákony tak, jak jsem je pojal výše.

Mluví-li Hobbes o lidech a jejich vzájemných vztazích, mluví o nich jako o sociích. Jejich nepřátelské jednání je přitom motivováno a zároveň legitimováno snahou o sebezachování, a tedy je, jak již bylo uvedeno výše, přirozené. Jestliže tak dle něj dva jedinci usilují o tutéž věc, z které však nemohou mít prospěch společně, stávají se jeden druhému nepřítelem a na cestě ke svému cíli, jenž je v zásadě sebezáchovou avšak někdy jen cestou za požitkem, se snaží jeden druhého zničit anebo podrobit. Přičemž si nikdo nikdy nemůže být jist, že nezapojí-li se sám do tohoto soupeření, nebude sám napaden (Hobbes, 2009, s. 87-88).

Jedinou možností, jak zajistit, aby člověk nebyl ovládnut či zničen, aby nebyl zbaven svého majetku je, dle Hobbesa,

předjímání tohoto všudypřítomného nebezpečí. Jinými slovy to znamená, že člověk, aby zachoval sebe sama, své bližní a svůj majetek, musí napínat své síly za účelem ovládnutí druhých a získání jejich majetku. A jelikož se nejedná o nic víc, než co po člověku vyžaduje jeho přirozenost, tedy o snahu sebezáchovného charakteru, je to obecně dovoleno (Hobbes, 2009, s. 88).

Hobbes vidí tři hlavní příčiny tohoto konfliktu v soupeření, nedůvěřivosti a v touze po slávě. Přičemž příčina první vede lidi k tomu, aby se napadali kvůli zisku. Druhá jim napovídá, aby tak činily ve snaze o zachování vlastní bezpečnosti. A konečně příčina třetí žene lidi proti sobě v souboji o pověst. První užívají násilí, aby se stali pány nad osobami druhých a jejich majetkem; druzí, aby je bránili, a třetí se vzájemně napadají kvůli maličkostem, jakými jsou kupříkladu slovo, úsměv, odlišný názor a jakýkoliv jiný náznak podněcování, ať už se dotýká přímo jejich osoby nebo nepřímo jejich příbuzných, přátel, národa, profese nebo jejich jména (Hobbes, 2009, s. 88).

Dalo by se tak říci, že pro Hobbese je stav, ve kterém se člověk nachází, stavem války každého proti každému, v němž se každý do určité míry, a sice až potud, kam až to vyžaduje jeho sebezáchova, řídí vlastním rozumem a neexistuje nic, co by jej mohlo ochránit před jeho nepřáteli. Z toho, dle Hobbese, vyplývá, že za tohoto panujícího stavu má každý člověk právo na každou věc a dokonce i na tělo každého druhého. A jestliže trvá toto přirozené právo každého na každou věc, nikdo si nemůže být jist, že v klidu a bez konfliktů prožije čas, který mu příroda vyměřila. V důsledku toho Hobbes vymezuje další obecné pravidlo rozumu, které říká, že by každý člověk měl usilovat o mír až potud, dokud má naději na jeho dosažení, a když jej dosáhnout nemůže, smí vyhledat a využít všechny prostředky a výhody války. Přičemž první část tohoto pravidla obsahuje první a základní zákon přírody – člověk by měl vyhledávat a zachovávat mír. Druhá část potom shrnuje přirozené právo, které člověku nakazuje, aby se v případě

ohrožení bránil všemi prostředky, jimiž se bránit může. Z tohoto základního zákona přírody se potom odvozuje druhý zákon. Ten předpokládá, že člověk by měl být ochoten, je-li na tom s ostatními ve shodě, vzdát se svého práva na vše až do té míry, jakou považuje za nezbytnou pro mír a sebeobranu a měl by se umět spokojit s tak velkou svobodou ve vztahu k druhým lidem, jakou by přiznal jiným ve vztahu k sobě. Dokud totiž každý využívá svého práva dělat cokoli, co se mu jen líbí, dotud jsou všichni lidé ve stavu války. Pokud se však ostatní svých práv nevzdají, nemá nikdo důvod vzdávat se toho svého. Tím by se totiž ani o píď nepřiblížil míru, nýbrž by se bláhově vydal napospas druhým a to po něm nemůže nikdo požadovat (Hobbes, 2009, s. 92).

Fromm v uskutečňování individuálního egoismu nevidí cestu k harmonii a už vůbec ne k míru. Ve shodě s Hobbesem mluví o tom, že chce-li každý člověk všechno jen pro sebe, má-li slast z vlastnictví, přičemž se zde nejedná jen o vlastnictví statků, ale i lidí, jak si ještě později ukážeme, odkazuje to na jeho chtivý a bezohledný charakter, neboť jeho cílem je mít vše, na co jen pomyslí. Takovýto člověk pociťuje, že *je* tím více, čím více toho vlastní. Musí tak nezbytně pociťovat nepřátelství ke všem ostatním. To pro to, že pro takového člověka je život neustávajícím konkurenčním bojem, kde se každý pokouší pro sebe získat výhodu. Musí tak pociťovat nepřátelství ke svým zákazníkům, které chce podvést, ke své konkurenci, kterou chce pokud možno zničit, ke svým zaměstnancům, které chce vykořisťovat. Tento člověk rovněž nikdy nedojde uspokojení, neboť jeho přání neznají hranic, z čehož vyplývá, že musí závidět těm, kteří mají více než kolik má on sám a rovněž musí mít strach z těch, kteří mají méně (Fromm, 2001, s. 18-19).

3.1.3. Radikální hédonismus

Jak již bylo napsáno výše, Fromm, krom předpokladu, že egoismus, sobectví a chtivost nevedou k harmonii a míru, selhání

velkého příslibu přičítá radikálnímu hédonismu. Nyní se právě na radikální hédonismus zaměřím a pokusím se vysvětlit proč je tento koncept, viděno z Frommovy perspektivy, chybný.

Svou kritiku Fromm začíná zběžným historickým exkurzem, když tvrdí, že je dobře známo, že po celou historii praktikovali radikální hédonismus bohatí, kteří měli takřka neomezené prostředky. Šlo kupříkladu o privilegovanou vrstvu ve starověkém Římě, stejně jako v italských renesančních obcích, nezapomínaje přitom ani na anglickou či francouzskou šlechtu osmnáctého ale i devatenáctého století, čímž by výčet příkladů ani zdaleka nekončil. Ti všichni se snažili nalézt smysl života v neomezené slasti, v uspokojování všech myslitelných tužeb. Zatímco však bylo maximum slasti, tak jak jej hlásá radikální hédonismus, praktikováno specifickými skupinami prakticky v téměř celé historii lidstva, nikdy se podle velkých učitelů života – až do sedmnáctého století – nestalo teorií blaha. A to ani v Číně, Indii, Blízkém východě a dokonce ani v Evropě i přes to, že praktiků, měly všechny tyto oblasti dost a dost (Fromm, 2001, s. 15-16).

Žádný z velkých mistrů totiž, dle Fromma, neučil, že samotná existence žádosti by měla zakládat z ní vyplývající etickou normu. Jejich zájem se sdružoval kolem konceptu optimálního lidského blaha, přičemž neopominutelný prvek v jejich myšlení tvořil rozdíl mezi těmi potřebami či žádostmi, které jsou pociťovány pouze subjektivně a těmi potřebami, které nalézají svůj základ v lidské přirozenosti a jejichž uskutečňování tak vede k lidskému růstu, vyvolávající přitom eudaimónii. Jinými slovy se pokoušeli nalézt rozdíl mezi subjektivně pociťovanými potřebami a objektivně platnými potřebami, přičemž dle nich první skupina potřeb částečně škodí lidskému růstu a skupina druhá je potom v souladu se základním požadavkem lidské přirozenosti (Fromm, 2001, s. 16-17).

Fromm tvrdí, že učení, dle kterého je cílem života naplnění každé žádosti, přišlo až s filozofy sedmnáctého a posléze osmnáctého století. Tato představa vznikla velice snadno, když zisk přestal znamenat zisk pro duši a naopak začal znamenat materiální monetární zisk, což se stalo v období, kdy lidé střední vrstvy nejenže odvrhli svá politická pouta, ale rovněž všechna pouta lásky a solidarity. Tito lidé uvěřili, že být pouze pro sebe znamená být sám sebou (Fromm, 2001, s. 17). Právě v této době tak lze v souladu s Frommem hledat počátek onoho egoistického, sobeckého a chtivého onemocnění společnosti.

Hobbes představuje přesně ten typ filozofa sedmnáctého století, o kterém Fromm mluví, což jsem již ukázal na jeho konceptu světa jakožto světa rozumu. Krátké zopakování však neuškodí. Tvrdí zde, že, přistoupíme-li na Frommovy pojmy, egoismus, sobectví a chtivost nejsou pro člověka škodlivé, neboť vycházejí ze snahy o sebezáchovu a tím pádem ze samotné lidské přirozenosti. Hobbes rovněž ve stejném díle, kde předvádí svůj koncept lidského soužití jakožto války všech proti všem, píše o cestě ke štěstí. Tu rozeberu o něco podrobněji, neboť se jedná přesně o cestu, kterou Fromm kritizuje, a v které vidí počátek dnešních problémů lidstva.

3.1.4. Cesta ke štěstí, pravé a nepravé potřeby

Uvažuje-li Hobbes o štěstí, uvažuje o něm jako o neustálém pokroku touhy od jednoho objektu k jinému, přičemž dosažení tohoto jednoho objektu není nikdy ničím jiným, než jen cestou k dosažení druhého, což je zase zapříčiněno tím, že objekt, po kterémž člověk touží, jej nemá uspokojit jen pro jeden časový okamžik, nýbrž má pro příště zajistit cestu k budoucí touze. A proto volní jednání a sklony všech lidí směřují k tomu, aby jim zaručily pohodlný život. Odlišují se pouze cestou, jakou k jejich uspokojení jedinec zvolí. To je částečně dáno rozmanitostí potřeb, kterou můžeme u lidí pozorovat a částečně rozdílností vědění či

mínění, které člověk má o příčinách, jež produkují žádoucí účinek (Hobbes, 2009, s. 78).

Nyní bych měl představit opačný koncept, s kterým přichází o necelých sto let později Rousseau, a který je zároveň příkladem myšlení, které vyzvedává Fromm.

Rousseau usuzuje, že, i přes to, že je v lidské přirozenosti obsažena nutnost mít rozličné potřeby, nevyplývá z toho, že všechny potřeby, které pocítujeme, a které můžeme pozorovat u druhých, jsou přirozené. Jejich pramen je přirozený, ale tisícové proudy jej rozvodnily. Přičemž tento nezměrný proud roste bez přestání a dnes již bychom v něm stěží našli jen pár kapek vody původní. Přirozené potřeby jsou dle Rousseaua velmi omezené a to až potud, dokud jsou nástroji lidské svobody a směřují-li k sebezáchově. Všechny ostatní potřeby, které člověka ovládají, a které jej ničí přicházejí odjinud. Nejsou nám dány přírodou a my, osobujeme-li si je, činíme tak na úkor vlastní přirozenosti (Rousseau, 1907, s. 271). I přes to, že, jak si ještě ukážeme, se Rousseau s Hobbesem v mnohém liší, ve věci sebezáchovy, jakožto hlavního cíle, který by měl mít člověk v každém okamžiku na zřeteli, se s Hobbesem shoduje.

Pramenem všech lidských potřeb je pro Rousseaua, stejně jako pro Hobbesa, sebeláska. Rousseau usuzuje, že právě sebeláska je potřeba, která předchází všem potřebám ostatním, přičemž ty jsou v určitém smyslu jen jejími modifikacemi. V tomto určitém smyslu jsou potom všechny lidské potřeby přirozené, nicméně největší část z těchto potřeb má příčiny cizí a bez nich by tyto potřeby nikdy nepovstaly. Člověk by je zkrátka nikdy nepocítil. Tyto potřeby tak člověku v ničem neprospívají a naopak mu v mnohém škodí. Obracejí se totiž proti svému původu a člověk se díky tomu dostává do křížku s přírodou a tím pádem i se svou vlastní přirozeností (Rousseau, 1907, s. 271).

Kdybych se měl pokusit najít nějaké slovo či dvě, která by shrnovala Rousseauův koncept cesty ke štěstí, byly by to patrně skromnost a zaměřenost na vlastní bytí, kterou Fromm tak chválí u „velkých mistrů života“. Nyní se podívám na Rousseauův koncept o něco podrobněji.

Pro Rousseaua nespočívá cesta k moudrosti, nebo, jinak řečeno, k pravému štěstí, v tom, aby člověk silou vůle potlačoval své tužby a přání, neboť kdyby tak učinil, mohlo by se mu stát, že by část jeho sil zůstala nečinnou a člověk by se tak nikdy plně nerozvinul. Nespočívá však zcela jistě ani v tom, že člověk nechá svým přáním zcela volnou cestu tak, jak to požaduje kupříkladu Hobbes ve svém konceptu. To proto, že potom by přání rostla v míře tak velké, že by se brzy dostala do křížku z přirozeností a člověk by se tak v důsledku toho stal ještě nešťastnějším. Jediná cesta k pravému štěstí tak, dle Rousseaua, spočívá v tom, že by člověk měl omezit svá přání o to, co vystupuje nad jeho možnosti, a tím přivést svou moc a vůli v dokonalou shodu. To proto, že jen tehdy, když jsou všechny síly v činnosti, zůstává duše člověka klidná a člověk je v míře pravé. Tak to, jak píše Rousseau, zařídila příroda, která dává člověku jen ty tužby, které jsou k jeho zachování bezprostředně nutné, a poskytuje mu k tomu takovou sílu, která mu postačuje k tomu, aby byl schopen je ukojit (Rousseau, 1907, s. 105).

Rousseau rovněž varuje před nebezpečím, které vyplývá z množících se potřeb. Potřeb, které se množí takřka periodickou řadou z těch, které se již člověku ukojit podařilo. Dle Rousseaua totiž zárodek všech ostatních potřeb, tedy těch, které bezprostředně nesouvisí se zachováním lidského života, vložila příroda člověku do hlubin duše, aby se tam potom vyvinuly dle potřeby. Jen v tomto stavu, kdy člověk žije v souladu s přírodou, která je mu matkou a rádcem v jednom, nalézá člověk rovnováhu své moci a tužeb a není tak nešťasten. Jakmile totiž začínají být jeho síly činné, představivost, nejčinnější z nich, se probudí nejdříve a

spěchá před všemi ostatními. Je to právě představivost, která je schopna posunout hranici mezi tím, co je pro člověka dobré a tím, co mu naopak škodí. Což je důsledkem toho, že pěstí lidské touhy a dává jim naději, že se dočkají ukojení. Nicméně, když už se může zdát, že dosažení uspokojení je již takřka nadosah ruky, zmizí člověku z očí rychleji, než jej může sledovat a domnívá-li se, že již předmětu uspokojení dosáhl, změní tento svou podobu a objeví se daleko před ním. A proto, že člověk nevidí prostor, který má již za sebou, nepovažuje jej za nic, co by stálo byt' jen za zmínku a naopak prostor, který má před sebou se s dalšími potřebami stává větší a zvětšuje se bez přestání. Tak člověk spíše umdlí, než dosáhne svého cíle. Čím více se totiž oddává požitku, tím více se vzdaluje od pravého štěstí. A naopak, čím více se člověk stává skromným a omezuje svá přání, tím blíže je konečné uspokojení jeho potřeb a tím blíže je pravé štěstí. Bída člověka totiž, dle Rousseaua neleží v nedostatku, nýbrž v nespočtu potřeb, které se v každém okamžiku hlásí o to, aby na ně člověk zaměřil svou pozornost a ukojil je (Rousseau, 1907, s. 105-106).

Rousseau se rovněž zamýšlí nad tím, že člověk vyrábí více, než kolik potřebuje k tomu, aby přežil. Usuzuje, že právě tento přebytek je dalším z pramenů jeho bídy. Kdyby totiž byl člověk dostatečně moudrý, pochopil by, že tento přebytek pro něj nic neznamená, vzdal by se jej a měl by tak vždy jen to, co je pro jeho zachování nezbytně nutné. Veliké potřeby totiž povstávají z velkých statků a často nejlepší cesta netkví v zaopatření věcí, které člověk postrádá, ale v tom, že se zbaví těch, které dosud má. Právě tím totiž, že člověk napíná své síly k tomu, aby zvětšil své štěstí hromaděním statků, mění je ve svou bídu. Z toho vyplývá, že každý člověk, jenž by si nepřál více než život, žil by absolutně šťastně (Rousseau, 1907, s. 106).

3.2. Marcuseho rozlišení pravých a nepravých potřeb

Nyní se zaměřím na to, jak problematiku potřeb vnímá ve své kritice Herbert Marcuse. Ten potřeby rozlišuje na pravé a nepravé. Přičemž nepravé potřeby do lidské mysli vložily partikulární společenské síly, jejichž hlavní zájem spočívá v potlačení člověka. Tyto potřeby potom jen zvětšují dřinu, agresivitu, bídu lidského údělu a rovněž nespravedlnost. Jejich uspokojování může v člověku vyvolávat pocity a emoce, které bychom mohli označit za vrcholně radostné, avšak tento stav štěstí není stavem, který by se měl uchovávat a chránit, neboť jeho hlavním cílem je potlačit vývoj schopností, jež směřují k tomu, aby byl člověk schopen rozpoznat šířící se nemoc, jež postihla moderní společnost, a především, aby byl schopen ji léčit. Výsledkem této euforie je neštěstí. Nepravé potřeby pak můžeme identifikovat ve veškerém konformním spotřebitelském jednání, kterým se moderní člověk prezentuje (Marcuse, 1991, s. 34).

Marcuse tak tvrdí, že potřeby, které moderní člověk pociťuje, mají společenský obsah a rovněž i společenskou funkci, přičemž zde rozhodující roli hraje fakt, že tyto potřeby jsou determinovány vnějšími silami, z čehož zase nutně vyplývá, že nad nimi člověk nemá prakticky žádnou kontrolu. Jejich vývoj a uspokojování má čistě heteronomní charakter a je přitom zcela lhostejné nakolik se tyto potřeby staly potřebami samotného individua, stejně, jako je lhostejné, zda se v jejich uspokojování nalézají a rovněž je naprosto jedno, zda jsou tyto potřeby nakonec jen reprodukovány a upevňovány podmínkami jeho existence. Pro Marcuseho je rozhodující, že tyto potřeby po celou dobu své existence zůstávají být tím, čím byly v okamžiku svého zrodu. Tedy produkty společnosti, jejímž dominantním zájmem je potlačování (Marcuse, 1991, s. 34-35).

3.2.1. Represivní sociální kontrola

Charakteristickým rysem moderní společnosti je to, jak jsme si naznačili výše a jak rovněž poukazuje Marcuse, že aktivním způsobem potlačuje ty potřeby, jež touží po svobodě, přičemž osvobozeny chtějí být nejen od nadvlády společnosti, ale rovněž od toho, co je snesitelné, výhodné a pohodlné. Tato společnost na druhé straně nadbytečně podporuje a dává prostor destruktivní moci a potlačující funkci společnosti (Marcuse, 1991, s. 35). Marcuse tento potlačující a destruktivní vliv společnosti na moderního jedince komentuje takto: „*Sociální kontrola si vynucuje mohutní potřebu výroby a spotřeby zbytečných věcí; potřebu otupující práce tam, kde již skutečně není nutná; potřebu takového uvolňování, které toto otupování mírní a tím prodlužuje; potřebu uchovávat takové klamné svobody jako volnou soutěž při předepsaných cenách, svobodný tisk, který je sám sobě cenzorem, svobodnou volbu mezi značkovým zbožím a zařízením*“ (Marcuse, 1991, s. 35).

Ovšem, jak tvrdí Marcuse, svobodná volba v podmínkách ohromné rozmanitosti zboží a služeb; jež jsou schopny ukojit jakoukoli potřebu, již člověk pocítí, právě proto, že, jak jsme ukázali výše, ve skutečnosti převážná většina z potřeb, jež člověk vůbec pocítí, není ničím jiným než produkty této společnosti a výroby; ve skutečnosti žádnou svobodu neznámá, neboť svou existencí a vlivem, jenž na moderního člověka má, jen utužuje a udržuje sociální kontrolu a tím pádem i odcizení. Žádnou autonomii rovněž člověku neposkytuje ani spontánní reprodukce těchto vnucených potřeb, neboť ta je jen tichým svědkem účinnosti sociální kontroly (Marcuse, 1991, s. 35).

Formy, jimiž se, jak poukazuje Marcuse, sociální kontrola prosazuje, jsou technologického charakteru. Samotná struktura tohoto technického aparátu, její produktivní a destruktivní schopnost, byla po celé moderní dějiny prostředkem, díky němuž

byly lidské masy podřizovány ideálu etablované dělby práce. Tato integrace byla doprovázena dalšími zřejmými formami útlaku. Člověku, jenž se jí vzepřel, hrozila ztráta živobytí, soudní sankce, policejní a jiné druhy ozbrojené represe (Marcuse, 1991, s. 37).

Výrobní aparát, zboží a rovněž i služby, které člověku ve formě pomyslného balíčku společnost poskytuje, dle Marcuseho, člověku ve skutečnosti vnucují sociální systém jako celek, neboť splývají s ustálenými postoji a zvyky, s duchovními a citovými reakcemi, jež konzumenty spojují ve větší či menší míře s producenty a tím pádem i s celkem. Ohromné množství materiálních statků, jímž moderní společnost disponuje, spotřebitelem pronikají, manipulují jím a v neposlední řadě rovněž podporují falešné vědomí, jež je vůči své falešnosti imunní. Tím, že se tyto výhodné produkty dostávají ke stále širším vrstvám obyvatel, přestává s nimi být spojena indoktrinace reklamou, neboť za těchto podmínek se již jedná o životní styl, přičemž tento styl se mezi lidmi udržuje tak dobře proto, že je nesrovnatelně pohodlnější a lepší, než byl kdy dříve (Marcuse, 1991, s. 39).

Moderní společnost je, jak tvrdí Marcuse, organizována za cílem, aby co nejlépe a co možná nejúplněji ovládala jak člověka, tak přírodu. Jinými slovy to znamená, že je organizována za účelem, co nejlepšího využití zdrojů, jimiž zde tedy jsou lidé a příroda. Z toho vyplývá iracionální charakter její racionální organizace. Iracionálním se stává v okamžiku, kdy instituce, jejichž původním cílem bylo pomoci člověku v existenčním boji, svým vlivem slouží k pacifikaci lidské existence. Život jako účel je kvalitativně odlišný od života jako prostředku (Marcuse, 1991, s. 42).

3.3. Frommova kritika životního stylu a zaměřenosti na vlastnění

Představa neomezené slasti, již jsem na předcházejících stranách identifikoval, jako jednu z hlavních hnacích sil, jež nutí člověka k přejímání stále nových potřeb a stejně tak k jejich uspokojování, dle Fromma, stojí v podivném rozporu vůči ideálu disciplinovaného pracovního výkonu podobně, jako spolu v rozporu stojí etika uznávající posedlost prací a ideál lenosti v době volna tak, jak jej pozoroval v soudobé společnosti. Nikde nekončící tovární pás a byrokratická rutina na straně jedné a televize, automobil a sex na straně druhé výše popsany rozpor umožňují. Neboť pouhá posedlost prací by člověka nutně časem přivedla k šílenství, přičemž pro úplnou lenost platí to samé v bleděmodrém. Nicméně v kombinaci obou již lze žít. Krom toho, oba tyto rozporuplné postoje svou existencí odpovídají na objednávku moderního ekonomického systému, neboť kapitalismus dvacátého století se na jedné straně zakládá na maximální možné míře konzumace zboží a služeb a na druhé straně na rutinní práci ve skupině (Fromm, 2001, s. 17-18).

Fromm tvrdí, jak jsem ukázal, že lidská honba za štěstím, tedy honba za co největším pohodlím a materiálním zajištěním, nevytváří blaho. Soudobou společnost analyzuje takto: *„Jsme společenstvím notoricky nešťastných lidí: osamělých, úzkostných, depresivních, destruktivních, závislých – lidí, kteří rádi zabíjejí čas, jenž se tak snažíme ušetřit“* (Fromm, 2001, s. 18).

Již jsem pojednal o tom, že hlavním cílem, pokušením a touhou moderního člověka je akumulace majetku a uspokojování všech myslitelných potřeb. Fromm za hlavní příčinu tohoto stavu pokládá orientaci na vlastnění. Přirozená povaha vlastnického modu existence dle něj vychází přímo ze samotné povahy soukromého vlastnictví. Člověk, jenž žije v tomto modu existence, má zájem jen na získávání majetku, přičemž za své nezcizitelné a

neomezené právo považuje udržet si vše, co získal, ať už pro to bude muset udělat cokoli (Fromm, 2001, s. 95).

Dle Fromma v tomto modu existence neexistuje živý vztah mezi člověkem a jeho vlastnictvím, neboť člověk i jeho vlastnictví se stávají věcmi, což zdůvodňuje tím, že člověk má moc přivlastnit si takřka cokoli. Lze zde však pozorovat i opačný vztah, a sice že objekt vlastnění má ve své moci člověka, což se vysvětluje tím, že objekt člověka vlastní díky tomu, že člověk od jeho vlastnění odvozuje svůj pocit identity. Příkladem zde může být zdraví, neboť to se u člověka žijícího ve vlastnickém modu zakládá na tom, že jej má. Vlastnický modus se přitom neustavuje díky živému a tvořivému procesu mezi subjektem a objektem, ustavuje se zvěčněním jak objektu, tak subjektu (Fromm, 2001, s. 96).

Vlastnický modus existence, tedy, jak poukazuje Fromm, postoj soustředěný na získávání majetku a akumulaci zisku, vyvolává u člověka potřebu moci. K ovládnutí a řízení jiných jedinců, člověk nutně musí disponovat mocí sloužící ke zlomení jejich odporu. Tuto moc tak nutně potřebuje k tomu, aby si udržel kontrolu nad svým vlastnictvím, neboť stejně jako on, ani ostatní nemají nikdy dost, a tak by mu jej mohli odejmout a to zjevně či skrytě. Ve vlastnickém modu existence spočívá štěstí každého člověka v tom, že je nadřazen nad ostatními, v tom, že disponuje mocí a ve schopnosti získat vše, nač pomyslí (Fromm, 2001, s. 100).

3.4. Schweitzerova kritika moderního člověka jakožto hlavního činitele úpadku civilizace

Způsobilst moderního člověka, dle Schweitzera, upadla. Zapříčinily to přitom poměry, do nichž je zasazen. Ty jej degradují a z pohledu psychologického poškozují. Obecně řečeno, pro rozvoj lidské civilizace je potřeba, aby byly rozumové ideály, tedy ty, jež jsou svou podstatou zaměřeny na rozvoj celku, promyšleny jednotlivými lidmi a jejich prostřednictvím pak působily na realitu, přičemž tyto ideály na sebe berou vždy tu formu, která může ze své podstaty nejúčelněji ovlivňovat stávající poměry. Tato schopnost, tedy schopnost civilizaci chápat a vyvíjet činnost směřující k jejímu rozvoji, vyplývá z toho, že člověk je na jedné straně bytostí myslící a na druhé straně bytostí svobodnou, přičemž myslícím, musí člověk být, aby byl vůbec schopen tyto ideály pochopit a dát jim konkrétní tvar, svobodným pak musí být proto, aby byl schopen tyto ideály posléze převést svým jednáním do reality. Čím více přitom zůstává člověk zajatcem v boji o existenci, tím výlučněji se dostávají v jeho rozumových ideálech ke slovu myšlenky a z nich vyplývající snahy, mířící za zlepšením jeho vlastních existenčních podmínek. Hlavní slovo si zde tak berou ideály zájmové a nedávají příliš prostoru ideálům, které by směřovaly k rozvoji celku. Materiální a duchovní svoboda k sobě vnitřně patří. Civilizace pro svůj rozvoj předpokládá svobodného člověka. Jen ten se jí totiž může myšlenkově věnovat a svým jednáním ji uskutečňovat. U moderního člověka však, je svoboda, stejně jako myšlení, devalvována (Schweitzer, 1989, s. 234-235).

3.4.1. Člověk nesvobodný

Kdyby se poměry, dle Schweitzera, vyvíjely tak, že by se skromný a trvalý blahobyt stával údělem neustále se rozšiřujících vrstev, měla by z toho lidská civilizace mnohem větší prospěch, než jaký má ze všech svých materiálních vymožeností, které jsou tak oslavovány. Díky nim se sice lidstvo stává stále ve větší míře

méně závislé na přírodě, nicméně přímo úměrně tomu se zmenšuje počet lidí, jenž je skutečně existenčně nezávislý. Z řemeslníka, který byl ve svém oboru mistrem a dokázal sám pojmout všechny fáze výroby a přivést je svým uměním takřka k dokonalosti se zavedením továrního pásu stává tovární dělník, který stojí celé hodiny na stejném místě a vykonává dílčí, svou povahou jednoduché a rutinní, úkony. Samostatného obchodníka pro změnu nahrazuje zaměstnanec, neboť ve složitém moderním ekonomickém systému se mohou uplatnit jen kapitálově silné podniky. A dokonce i ty společenské kruhy, jímž zůstalo určité, větší či menší, jmění a provozují přitom samostatnou činnost, jsou následkem vznikající nejistoty nekompromisně vtahovány do tohoto existenčního boje. Vznikající nesvoboda je dále stupňována tím, že se lidé za vidinou snadnějšího výdělků houfně stahují do velkých městských aglomerací a tím se odtrhávají od živné půdy, vlastního domu a v neposlední řadě i od přírody. Výsledkem nutně musí být těžká psychická újma. Se ztrátou vlastní půdy a vlastního obydlí totiž pro člověka začíná abnormální život (Schweitzer, 1989, s. 235).

3.4.2. Člověk vnitřně nesoustředěný

K této nesvobodě potom, dle Schweitzera, nemalou měrou přispívá přílišná pracovní zátěž. Tvrdí, že již po několik generací mnozí žijí jenom jako pracovníci a přestávají žít jako lidé. Každodenní profesionální přetíženost moderního člověka, ať už se nachází v kterékoli společenské vrstvě, si klade za oběť jeho zakrňující duchovní stránku. Tento proces začíná již v jeho dětství, neboť jeho rodiče, stejně jako on sám o nemnoho let později, jsou zajatci neúprosného pracovního nasazení. Nemohou se tak svému dítěti v optimální míře věnovat. Moderní člověk tak téměř ještě nevzkročil do života a již zde ztrácí něco pro jeho vývoj nenahraditelného. Později, když se on sám stane obětí stejného pracovního přetížení, podléhá stále častěji tendencím uprchnout od této každodenní vysilující nutnosti k jakékoli formě vnějšího

rozptýlení. Sám sebou se nezabývá, stejně tak se nebaví vážným hovorem s jinými lidmi či četbou podnětné knihy, to předpokládá soustředění a to mu připadá zbytečně složité a vysilující. Takřka fyzickou potřebou je modernímu člověku naprostá nečinnost, odvedení pozornosti od sebe sama a zapomnění. V čase, který mu po vysilující práci zbývá, se chce chovat jako tvor, který nepřemýšlí. Nehledá tak ani vzdělání a nechce se rozvíjet. Chce se bavit. Jednoduše řečeno, hledá zábavu, která by na něj kladla co možná nejmenší duchovní nároky (Schweitzer, 1989, s. 236).

Tak se, jak poukazuje Schweitzer, stalo, že tento dav nesoustředěných a soustředění neschopných lidí zpětně působil na všechny instituce, jež mají za úkol sloužit vzdělání, rozvoji a tím i lidské civilizaci. Časopisy, noviny, rádia a později i televize se musí stále více smiřovat se smutnou pravdou, že je nutné veškeré informace podávat co možná nejpřístupnější formou. Nemluvě o obsahu informací, které svým odběratelům, posluchačům a divákům v odpovědi na jejich poptávku nabízejí. Když tedy duch povrchnosti zachvátil i instituce povolané k udržování duchovního života, ty pak se smutnou samozřejmostí zpětně působily na společnost, která je do tohoto neblahého stavu přivedla a vtiskly jí bezduchý ráz (Schweitzer, 1989, s. 236).

Na společenském životě moderního člověka je jasně patrné, jak píše Schweitzer, že bezmyšlenkovitost se mu stala druhou přirozeností. Rozmlouvá-li se sebou rovnými, snaží se o to, aby se tento rozhovor nerozvinul ve skutečnou výměnu myšlenek. To je zapříčiněno úzkostí, kterou pociťuje, ptá-li se jej někdo na jeho vlastní názor. To vše umocňuje pokleslá představa, kterou o sobě moderní člověk má. Na jiných i na sobě rovných tento člověk již oceňuje jen jejich pracovní zdatnost a lidé se obecně smiřují s tím, že nadto, již vlastně ničím více ani nejsou (Schweitzer, 1989, s. 237)

Pokud jde o nesvobodu a vnitřní nesoustředěnost, vyvinuly se, dle Schweitzera, životní podmínky nejméně příznivě pro obyvatele velkoměst. Ti jsou také proto duchovním úpadkem nejvíce ohroženi (Schweitzer, 1989, s. 237).

3.4.3. Člověk neucelený

K nesvobodě a nesoustředěnosti, přidává Schweitzer do své neveselé mozaiky další díl – neucelenost moderního člověka, působící, stejně jako nesvoboda a nesoustředěnost, jako psychická zábrana rozvoje lidské civilizace. Ohromný rozsah a vystupňování vědomostí a praktických dovedností nutně vede k tomu, že se lidé musí ve svých činnostech stále více a více specializovat a omezují se tak pouze na určitý výsek z nezbytných pracovních dovedností a schopností. Díky tomu dochází a musí docházet k takové organizaci práce, při níž se uplatňuje právě souhra výkonů jednotlivců. Výsledky, kterých díky tomu společnost dosahuje, jsou jistě velkolepé, nicméně na druhé straně zde působí fakt, že práce přestává mít pro pracujícího duchovní význam. Člověk se totiž do procesu nezapojuje celý. Je využívána jen ta část jeho schopností, která je k souhře jednotlivých článků pracovního procesu potřeba (Schweitzer, 1989, s. 237).

3.4.4. Člověk v zajetí specializace a všeobecné organizace věcí veřejných

Dalším, neméně závažným důsledkem specializace a přebujelé organizace práce je, jak poukazuje Schweitzer, že se rozmáhá i tam, kde by ji vůbec nebylo potřeba. Sice ve veřejné správě, školství a stejně tak v podnikání, tam všude se přirozené pole působnosti člověka neúprosně zužuje vlivem všeobjímající kontroly a nejrůznějších nařízení. Příkladem budiž učitel, který je, ve srovnání s dobou dřívější, omezen různými vzdělávacími plány a nařízeními. Nehledě na to, že ani jeho vzdělání již není natolik univerzální, aby byl schopen plně svým žákům pojednat o

spojitostech mezi rozličnými obory. Vyučování se tak díky tomuto omezování stalo neživotným a neosobním (Schweitzer, 1989, s. 238).

Další brzdou civilizačního rozvoje, je dle Schweitzera, přílišná organizovanost veřejných poměrů. Osobnosti a jejich ideje jsou, díky tomu, že od jistého bodu postupuje vnější organizace veřejných poměrů na úkor duchovního života, podřízeny veřejným institucím namísto toho, aby je samy svou činností a svými myšlenkami ovlivňovali a tím vnitřně oživovali. Čím důsledněji je totiž každá organizace vnitřně uspořádána, tím silněji se projevuje její brzdicí účinek na všem, co je tvořivé a duchovní povahy. To je zapříčiněno tím, že se tyto instituce snaží o takový typ uspořádání, jímž by dosáhly na jedné straně na co nejvyšší stupeň vnitřní soudržnosti a na straně druhé co možná nejvyššího stupně akceschopnosti navenek. Organizační řád, vnitřní směrnice a různé další části technické stránky těchto institucí jsou dovedeny takřka k dokonalosti. Cíle je tím dosaženo, ale smutným faktem, jenž z toho nutně vyplývá je, že tyto kolektivy lidí přestávají fungovat jako živé, tvůrčí organismy a stávají se stále více přímými analogiemi strojů. Což je další příčina zakrňování osobnosti moderního člověka, neboť ten v ní ztrácí svou osobitou existenci a dokáže myslet již jen z hlediska kolektivního (Schweitzer, 1989, s. 240).

3.4.5. Lidskost v ohrožení

Schweitzer rovněž poukazuje na to, že člověku moderní doby velmi vážně hrozí, pomineme-li to, že již nyní je nesvobodný a nesoustředěný, že upadne do nelidskosti. Těžko se může moderní člověk při svém uspěchaném způsobu života, při tempu dopravního ruchu, který jej obklopuje a v neposlední řadě i při společné práci či společném bydlení s mnoha lidmi na relativně malém prostoru tak, jak to můžeme pozorovat ve velkých městských aglomeracích, stýkat s lidmi, kteří jej obklopují jinak než jako s cizinci. Nastalé

poměry mu to zkrátka nedovolují a co je horší, moderní člověk již toto své neosobní chování nepovažuje za nic, co by bylo nepřirozené. Moderní lidé tak, již netrpí tím, že se k sobě v běžných denních situacích neumí chovat jako člověk k člověku. Již tak dost zdevastované psychice velkoměstského člověka je tímto způsobem ještě více škozeno, z čehož nutně vyplývá, že tato, k rozvoji člověka nepříznivým způsobem vyvinutá psychika, ovlivňuje zpětně duševní stav celé společnosti a pochopitelně to platí i naopak. Důsledkem toho je, že člověk ztrácí náklonnost k bližnímu a ocitá se tak na cestě k odlidštění. Když zmizí vědomí, že pro člověka ten druhý jakožto člověk něco znamená, tam se civilizace spolu se základní etikou začínají viklat a je již jen otázkou času, kdy tento člověk dospěje k naprosté nehumánnosti. To je snadno pozorovatelné v každodenním provozu. Vytrácí se zde zdvořilost, jež je vlastní přirozenému lidskému citění a nahrazuje ji zde hrubost, nepřístupnost a nevšímavost, které jsou pro změnu vlastní zdeformované psychice velkoměstského člověka, jenž přitom tyto své vlastnosti nepovažuje za nic závadného a naopak je počítá ke znakům velkosvětského chování (Schweitzer, 1989, s. 238-239).

Závěr

Lidé žijící ve společnosti masové spotřeby bydlí převážně ve velkých městských aglomeracích, kde díky ohromnému nahromadění lidí dochází k hrozbě jejich odlidštění. V normálních denních situacích mají lidé velmi vážný problém chovat se ke druhým jako ke svým bližním. V kořenech tohoto problému můžeme identifikovat stav mezilidských vztahů jakožto stav, kde každý s každým válčí o majetek, moc nad druhými a z toho vyplývající prestiž. Spolu se stěhováním do velkých měst přichází nutnost se do výše popsaného existenčního zápasu zapojit či zemřít na okraji společnosti, neboť díky tomu, že se člověk nechal odtrhnout od živné půdy, mu nic jiného již nezbývá.

Společností se šíří takřka božské uctívání hédonismu a každý den je reklamou či marketingem světa představena nová potřeba, jíž musí všichni nutně co možná nejrychleji uspokojit, chtějí-li si zachovat v očích druhých aspoň nějakou úctu, neboť je to právě soutěživá spotřeba, jež zde spolu s výrobní lobby určuje pravidla hry.

Díky všeobecné specializaci a důsledné organizaci věcí veřejných se moderní člověk pomalu dostává na roveň s vyspělým strojem, neboť se zde pomalu ztrácí tvůrčí anticipace na rozvoji společnosti a do popředí je naopak vyzdvihována byrokratická zdatnost. Jednotlivec je rád za to, že se jej nikdo neptá na názor, neboť ten díky převažujícímu kolektivnímu myšlení již prakticky nemá.

Lidé se pomalu smiřují s tím, že nad svou pracovní zdatnost již prakticky ničím nejsou, a tak se snaží svou klíčovou schopnost, tedy vydělávání peněz, ukázat na velikosti svého majetku a na moci, jíž oplývají.

Utéct přitom z této společnosti je v podstatě nemožné, neboť trojlístek výroby, zboží a služeb člověku spolehlivě zabrání v uvědomění si vlastních problémů. Což je jen důsledkem toho, že tento trojlístek ve skutečnosti jedinci vnucuje sociální systém jako celek tedy i s jeho zažitými hodnotami a normami.

Společnost masové spotřeby je tak dobře organizována proto, aby co nejlépe využívala dvou hlavních zdrojů, jež má k dispozici. Člověka a přírodu. Lidský život se tak v této společnosti stává jen jakýmsi prostředkem k všeobecnému lidskému blahu, jehož se dosáhne skrze stále mohutnící spotřebu a s tím rovnoměrně se navyšující sociální kontrolu. Moderní člověk se tak dostal, přes veškerou svou vyspělost, materiální pohodlí a zdánlivou svobodu, do zajetí společnosti umělých potřeb.

Ve své bakalářské práci jsem se zabýval normativní kritikou společnosti třiceti poválečných let, tedy společnosti masové spotřeby. Představil jsem hlavní argumenty kritiků, jakými byli Erich Fromm, Herbert Marcuse či Albert Schweitzer a poukázal na kořeny jejich kritik v dílech Rousseaua a Hobbese. Na předcházejících řádcích jsem tyto kritiky shrnul a představil jsem z nich vyplývající obraz člověka v zajetí společnosti umělých potřeb.

Anotace

Příjmení a jméno autora: Kubanek Jan

Název katedry a fakulty: Katedra sociologie a andragogiky FF
UP

Název práce: Člověk v zajetí společnosti umělých potřeb

Počet znaků:

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 11

Klíčová slova: Společnost masové spotřeby, reklama, soutěživá spotřeba, peníze, radikální hédonismus, přirozenost, pravé potřeby, nepravé potřeby, vlastnický modus existence, svoboda, lidskost

Bakalářská práce se zabývá vybranými normativními kritikami společnosti masové spotřeby. Cílem této práce je na základě těchto normativních kritik představit z nich vycházející obraz člověka v zajetí společnosti umělých potřeb. Erich Fromm, popisuje radikální hédonismus a válku všech proti všem. Zároveň vymezuje orientaci na vlastnění. Herbert Marcuse popisuje pravé a nepravé potřeby a represivní sociální kontrolu. Albert Schweitzer poukazuje na úpadek člověka, jeho nesoustředěnost, neucelenost, nesvobodu a hrozbu upadnutí do nelidskosti.

Annotation

Surname and name of the author: Kubanek Jan

Name of Department and Faculty: Department of Society and
Andragogy FF UP

Thesis title: Man as a hostage of society of artificial needs

Number of characters:

Number of attachments: 0

The number of titles used literature: 11

Key words: Society of mass consumption, advertising, competitive consumption, money, radical hedonism, nature, natural needs, artificial needs, having mode, freedom, humanity

This bachelor thesis deals with some normative critiques of mass consumption. The aim of this thesis is to introduce the image of a man as a hostage of society of artificial needs, resulting from these normative critic. Erich Fromm describes the radical hedonism and the war of all against all. At the same time he defines the having mode of existence. Herbert Marcuse describes the natural and artificial needs and repressive social control. Albert Schweitzer points out the decline of man, his restlessness, fragmentation, lack of freedom and the threat of falling inhumanity.

Použitá literatura

BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 2004. ISBN 80-204-1195-X.

FROMM, E. *Mít, nebo být?* 1. vyd. Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-7299-036-5.

GALBRAITH, K. *Společnost hojnosti*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1967.

HEATH, J. *The structure of hip consumerism*. Philosophy & social criticism, 2001, vol. 27, no 6, pp. 1-17.

HOBBS, T. *Leviathan*. 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.

LIPOVETSKI, G. *Paradoxní štěstí. Esej o hyperkonzumní společnosti*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2007. ISBN 978-80-7260-184-4.

MARCUSE, H. *Jednorozměrný člověk*. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 80-206-0075-2.

SCHWEITZER, A. *Albert Schweitzer: zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN 80-7021-010-9.

SIMMEL, G. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. 1. vyd. Praha: SLON, 1997. ISBN 80-85850-50-8.

ROUSSEAU, J. *Emil, čili, o výchování*. 2. vyd. Přerov: nákladem Fr. Bayera a Boh. Smutného, 1907.

VEBLEN, T. *Teorie zahálčivé třídy*. 1. vyd. Praha: SLON, 1999.
ISBN 80-85850-71-0.