

4. Problém odcizení

4.1 Úvod

Termín „odcizení“ (resp. „alienace“) pochází z latinského slova „*alienare*“, v překladu oddělit, vzdálit, odejmout.¹ Jako filozofický *terminus technicus* prošel prakticky celou dosavadní západní tradicí, počínaje novoplatonismem přes křesťanskou filozofii a teologii, novověkou politickou filozofii, hegelovský idealismus až po marxismus a neomarxismus.² V poslední fázi tohoto vývoje (tzn. přibližně od poloviny dvacátého století) se stává, vedle filozofické antropologie neomarxistického ražení, rovněž předmětem zájmu empirických věd, konkrétně sociologie a sociální psychologie.

„Základní situací“ problému odcizení je, že člověk ke své existenci potřebuje předmětný svět, který zároveň sám také vytváří; vytváří produkty takové velikosti a rozsahu, až se lidský jedinec vůči těmto „obrům“ cítí slabý a bezmocný, a raději se jim podrobuje, než aby se pokoušel je ovládnout. Člověk proto snadno ztrácí povědomí o své roli tvůrce a stává se sám objektem manipulace, ocitá se v soukolí světa věčných jevů a procesů. Věci začnou určovat, jak má člověk žít a člověk se stává zajatcem svého věčného světa.³ Jak se jednou trefně vyjádřil americký filozof Emerson, věci se vyšvihly do sedla a jezdí na člověku. U člověka, jehož charakteristikou je vyrábět předměty, tedy „zpředměťňovat“ se ve věcech, společenských institucích, kulturních hodnotách atd., dochází k odcizení. Podmínkou návratu člověka k sobě samému je zrušení odcizení: tím, že se ve svém výrobku pozná, že si ho uvědomí jako svůj výrobek. Tento aspekt odcizení se však týká primárně člověka v jeho produktivním vztahu ke světu, a postihuje tak jen část celého problému. Jeho další částí je pak

¹ Podrobně se etymologií výrazu „alienace“, resp. „alienation“ v angličtině a „Entfremdung“ v němčině zabývá Schacht. (1970, 1–7).

² Starší tradici, tj. Plótina a křesťanské novoplatoniky, Augustina a scholastiky, přehledově mapuje Rotenstreich (1989, 3–6), novější tradici se pak podrobně věnuje Schachtova monografie *Alienation* (...). Pojem odcizení se nicméně objevuje rovněž v blízkovýchodní tradici: Pojem odcizení se objevuje již u starozákonních proroků, a to v souvislosti s modloslužebnictvím. Důraz je kladen na myšlenku, že modly jsou věci, dílo člověka. Když člověk uctívá věci, ztrácí se sobě samému a sám se stává věcí, srv. (Fromm, 2009, 111–115).

³ Srv. Hergethová K.: „Problém odcizení“

vztah člověka k druhým lidem i sobě samému. A konečně, neopominutelným aspektem odcizení je ekologická dimenze celého problému.

Pojem odcizení je však užíván často příliš vágně a samo jeho použití vyvolává řadu otázek. Je odcizení dobré, špatné, nebo ani dobré ani špatné? Je odcizení nevyhnutelné, nebo mu lze předejít, případně může být stav odcizení změněn nebo překonán? Platí-li druhá možnost, jakými prostředky k tomu může dojít? Předpokládáme-li dále, že lze odcizení překonat, jak by vypadala neodcizená společnost? Problém odcizení je velice široký a má práce se nemůže věnovat dopodrobna všem aspektům výše položených otázek. Nicméně se snaží chronologicky mapovat teorie odcizení v západní filozofické tradici. Zaměřím se na Hegela, Marxe, Fromma a Seemana, Glaubera, Petroviče, Šmajse, Kellera, Koháka a Bubera, kteří jednotlivě nabízejí různé názory na problematiku odcizení, všechny tyto typy odcizení však charakterizují postavení člověka ve světě, a to ve světě přírodním i sociálním. V dnešní konzumní společnosti se setkáváme se všemi typy odcizení a je to právě konzumní společnost, která zesiluje jejich důsledky v podobě ekologické krize, prostituce, růstu nerovnosti atd. Poslední kapitola této části práce bude proto zaměřena na analýzu negativních rysů konzumní společnosti.

4.2 Pojem odcizení

4.2.1 Pojem odcizení v dějinách moderního západního myšlení

Vzhledem k orientaci této práce bude pro další úvahy relevantní pouze část celé západní tradice pojmu odcizení, totiž hegelovská a pohegelovská. V této části práce zmiňuji dvě nejvlivnější a nejdůležitější pojetí odcizení v dějinách západního myšlení, které podali Hegel a Marx. První zmiňovaný podává idealistickou koncepci odcizení, druhý materialistickou. Oba velikány doplňuje představitel frankfurtské školy Erich Fromm a dále Seeman s Blaunerem, kteří prezentují sociálně-psychologické pojetí odcizení.

Podle Hegela skutečné vždy usiluje o to, stát se ideálním. Marx jeho tvrzení postavil na hlavu a zasazením jeho myšlenky do materialistického vidění světa tvrdil, že lidstvo se ztratilo v dějinných obdobích, nicméně komunismus má představovat návrat individuí k sobě samým jakožto společenským bytostem. (Marshall & Scott, 1998, 13–14). U Marxe rozlišujeme 4 druhy odcizení:

1. od podstaty člověka
2. mezi dělníky
3. od produktu vlastní činnosti
4. od aktu výroby samotné⁴

Pojem odcizení v novověké filozofické tradice se postupně transformuje tak, že se z pojmu teologického (resp. ontologického), jímž je u Hegela, vyčleňují jeho antropologicky relevantní významy. V této podobě se stává součástí marxistické antropologie a – vzhledem k obecným rysům marxistického pojetí člověka – rovněž součástí sociologie. Neomarxistická syntéza s psychoanalýzou umožňuje studovat odcizení nejen jakožto aspekt určitého společenského uspořádání, ale rovněž jako určitou s tímto společenským uspořádáním korelativní strukturu osobnosti. Přenesení problematiky odcizení na pole sociální psychologie, resp. empirické sociologie, pak konečně umožňuje jeho operacionalizaci, kdy se z odcizení stává empiricky měřitelný parametr osobnosti, resp. společnosti. Tímto posledním krokem přestává rovněž pojem odcizení být pojmem etickým a stává se pojmem čistě deskriptivním.

⁴ Následkem odcizení od aktu výroby samotného je pocit nesmyslné práce, která přináší málo nebo žádné uspokojení.

4.2.2 Pojem odcizení v Hegelově idealistickém pojetí dějin

Hegelovská analýza odcizení je zasazena do jeho idealistické koncepce dějin, podle níž jsou dějiny lidstva (a světa vůbec) dějinami vývoje Ducha, resp. Rozumu.

1. svět jakožto celek má dynamickou povahu

Svět jakožto celek prochází vlastním vývojem a teprve na konci je tím, čím je. „Absolutno je skutečnost, subjekt či vznikání sama sebe.“ (Hegel, 1960, 62)

2. tato dynamická povaha univerza má triadickou strukturu; základním schématem tohoto vývoje světa je známé schéma teze-antiteze-synteze.⁵

Podle zákona **dialektiky** vývoj ducha probíhá ve třech fázích:

- I. **Teze** – duch je ve stavu bytí o sobě
- II. **Antiteze** – duch je ve stavu negace, sebeodcizení, jinobytí
- III. **Synteze** – duch se vrací ze sebeodcizení k sobě samému, dostává se do stavu bytí o sobě a pro sebe

3. univerzum má duchovní podstatu (idealismus)

Celý svět můžeme vyjádřit jediným slovem – duch. Duchovno je jediné skutečné. (Hegel, 1960)

4. tuto duchovní povahu lze rovněž označit za „rozumnou“, dynamický (sebe-)vývoj univerza, dějiny jsou „rozumné“. Rozum/Duch má božskou povahu.

Svět je ovládán rozumem a tak i světové dějiny proběhly rozumně. Rozum je substancí s nekonečnou mocí, ve které má veškerá skutečnost své bytí a trvání. „Rozum je substancí

⁵⁵ Werner Beierwaltes toto základní schéma Hegerovy filozofie staví do analogie s proklovskou onto-teologií (novoplatonismus a hegelianismus – analogie): „Dialektický proces absolutna k sobě samému, tedy okliku, lze pochopit na základě tohoto potrojného principu: 1) počáteční bezprostřednost ((μωνή), která již implikuje celek jako o sobě jsoucí; 2) vyjití mimo sebe čili odcizení počátku do jinakosti ducha, do přírody ((πρόοδος); a 3) návrat k sobě, vejítí do sebe, u-pamatování ((πρόοδος) do totožnosti setrvávající v sobě. (...) Abstraktní počátek (...) je tedy přes odcizení vyvedení z odcizení přiveden ke svému konkrétnímu konci...“ (Beierwaltes, 1996, 180)

Hegel Proklovu teologii znal a věnoval se jí v přednáškách k dějinám filozofie a Prokla interpretoval jako vrcholnou osobnost novoplatonismu.

jako nekonečnou mocí, sám sobě nekonečnou látkou všeho přírodního i duchovního života stejně jako nekonečnou formou, zpracováním svého obsahu.“ (Hegel, 2004, 14)

5. Konkrétní fáze tohoto dějinného procesu podává Hegel takto:

Dialektický vývoj člověka směřuje od osvobození člověka na smyslově předmětné podobě přírody přes svobodnou „osobu“, k člověku, který dochází nekonečného poznání.

Při odcizení vycházíme z jeho základního pojmu absolutna, které představuje nekonečný rozum. Cílem dialektického samovývoje absolutna je absolutní idea, v jejíž podobě dochází k sebeuvědomění. Absolutní idea představuje vrcholnou definici absolutna. Aby mohla idea uskutečnit svůj cíl, tzn. stát se absolutním duchem, musí přejít do svého jinobyetí, tj. přírody. Tímto se idea, která byla doposud nedotknutelná smyslovostí, zvnějšila. Příroda představuje v tomto vývojovém procesu nutný dialektický mezistupeň. „Božská idea je právě to, rozhodnout se vypustit ze sebe toto druhé a opět je vzít zpátky do sebe, aby byla subjektivitou a duchem.“ (Major & Sobotka, 1979, 62)

Absolutno jako duchovní princip světa není od začátku hotovo, jeho život je postupným sebeuskutečňováním. Aby se stalo skutečným absolutnem, musí se pozvednout od všeobecnosti na úroveň konkrétní jedinečnosti. Jinými slovy, je třeba, aby dospělo k adekvátnímu poznání, že je smyslem celého světa, musí se realizovat jako duch. Cesta k tomuto cíli směřuje přes přírodu. Idea se musí sama sobě odcizit a zvnějšit se v přírodě, a toto své neadekvátní bytí opět překonat, aby realizovala svůj účel a stala se duchem jakožto „sebe samu vědoucí skutečnou ideou“ (Major & Sobotka, 1979, 69), ideou, která již není pouze o sobě, neuvědoměle, nekonečným myšlením, ale která to také o sobě ví, a proto je sebeuvědoměním.

Duch je negativní vůči přírodě, ale neruší ji. K její podstatě patří, že překonává pouze její vnější předmětnost, její časoprostorovou, smyslovou podobu. Vývojový proces ducha prochází třemi základními stádii. Nejnižší úroveň ducha zastupuje subjektivní duch, který je

svázán s přírodou. Vyšší etapou je objektivní duch, který se již neobrací k přírodě, nevztahuje se k vnější předmětné realitě, ale vytváří si svůj vlastní svět. Nejvyšší úroveň představuje absolutní duch, jenž je v plné míře nekonečný, svobodný, pravdivý. Absolutní duch, který dospěl k adekvátnímu, tj. plně konkrétnímu, pravdivému poznání, že je počátkem a koncem všeho, že je pravým nekonečnem. „Absolutní duch poznává sebe sama jako to, co klade bytí, jako vytvářející své druhé, přírodu a konečného ducha, takže toto druhé ztrácí vůči němu každé zdání samostatnosti... Přestává být pro něho omezením a jeví se pouze jako prostředek, jehož pomocí duch dospívá k absolutnímu bytí pro sebe...“ (Major & Sobotka, 1979, 71).

Pojem odcizení, který bezprostředně ovlivňuje Marxe (a zároveň spadá do tradice západní politické filozofie) se objevuje především v Hegelově *Fenomenologii ducha* a v jeho *Základech filozofie práva*. Na základě jejich analýzy rozlišil Richard Schacht dvojí pojem odcizení u Hegela. Termín odcizení je použit dvěma různými způsoby:

1. odcizení jako oddělení, rozpor ve vztahu, např. mezi individuem a sociální substancí (substance je vnímána jako něco vnějšího a protikladného), nebo aktuálním stavem a bytostnou podstatou. „Ve všech výskytech ve *Fenomenologii* se odcizením operuje ve vztahu k objevení se vědomí či pocitu „jinakosti“ něčeho.“ (Schacht, 1971, 40) Např. sociální substance se stává cizí vůči individuu – je odcizená, individuum se s ní neidentifikuje (dnes se spíše říká, že odcizen je člověk).
2. odcizení jako překonání odcizení a znovunastolení jednoty (v němčině netradiční, patrně Hegerova inovace převzatá od teoretiků sociální smlouvy). J. J. Rousseau mluví přímo o tom, že se při utváření společnosti vzdáváme sebe – nikoli svých práv. Vzdání se individuálních svobod je považováno za pozitivní fenomén, který je podmínkou sociálního řádu, tj. sociální substance. Podle Hegela je třeba se vzdát neindividuálního „přirozeného bytí“, ne však ve smyslu podřízení se jiné osobě,

ale dílcí se má podřídít univerzálnímu. V tomto kontextu idealistické teorie dějin se z odcizení stává nutná součást duchovního vývoje světa.

4.2.3 Materialistická koncepce dějin: marxismus

Z Hegelova pojetí vychází Karl Marx. Přes podobnosti mezi oběma mysliteli existuje zásadní rozdíl již v nejobecnějších východiscích, tedy v přechodu od idealistického pojetí dějin k pojetí materialistickému a v posunu od teologie k antropologii (který je předznamenán Feuerbachovým mladohegelianismem).

Marx při analýze společnosti definuje základnu a nadstavbu. Základnu tvoří souhrn výrobních vztahů, do kterých lidé při výrobě vstupují. Nadstavbu tvoří určité formy společenského vědomí (sociální, politický, duchovní životní proces), které je podmiňováno reálnou základnou. „Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím.“ (Marx, 1967, 186) Materialistické pojetí dějin zaměřuje Marxovu pozornost na základnu ve smyslu sociálních, resp. primárně ekonomických vztahů. Jeho pojem odcizení tak vychází z analýzy postavení dělníka ve výrobním procesu, a to ve stádiu dějin, které lze charakterizovat jako kapitalistické, tzn. založené na soukromém vlastnictví výrobních prostředků, kdy ekonomická moc je akumulována v rukou buržoazie, a od této akumulace moci ekonomické se podle materialistického pojetí dějin odvíjí rovněž akumulace moci politické a kulturní.

Základním motivem Marxovy filozofie je otázka člověka, jeho svoboda, jeho identita. Člověk je podle Marxe vystaven největšímu nebezpečí, že ztratí sám sebe, že si bude odcizen. Při charakteristice odcizení vychází Marx z faktů ekonomické skutečnosti. Rozlišuje mezi čtyřmi formami odcizení: 1. odcizení člověka od jeho vlastní aktivity, 2. odcizení od produktů vlastní činnosti, 3. odcizení od vlastní podstaty, 4. odcizení od druhých lidí. Marx pojímá odcizení jako důsledek produkčních vztahů v rámci kapitalistické společnosti. Kapitalismus je založen na tom, že kapitalista, který je definován jako vlastník výrobních prostředků, si

najímá pracovní sílu, která v pracovním procesu vyrábí určitou hodnotu; ta je mu odcizena (zaměstnancovy výrobky náleží vlastníku výrobních prostředků) a z ní pak část hodnoty kapitalista vrátí zaměstnanci v podobě mzdy. Ta je samozřejmě nižší než hodnota zpředmětněné práce – kdyby byla stejná, neměl by kapitalista důvod pracovní sílu kupovat.

Tyto produkční vztahy samy předpokládají mzdu, a tedy odcizenou práci, zároveň toto odcizení sami produkují. V *Kapitálu* čteme: „Kapitalistický výrobní proces, pokud jej vezmeme v celkové souvislosti, čili jako proces reprodukce, vyrábí tedy nejen zboží, nejen nadhodnotu, vytváří a reprodukuje sám kapitalistický vztah – kapitalistu na jedné straně, námezdního dělníka na druhé straně.“ (Marx, 1953, 610). „Dělník se stává tím levnějším zbožím, čím více zboží vytváří. Zhodnocování světa věcí roste přímo úměrně znehodnocování světa lidí. Práce neprodukuje jen zboží, produkuje sebe samu a dělníka jakožto zboží, a to v poměru, v jakém vůbec produkuje zboží.“ (Marx, 1961, 62–63). Dělník se staví k produktu své práce jako k cizímu předmětu, neboť „čím více se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnějším se stává cizí předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudší se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jeho vlastní.“ (Marx, 1961, 63). Odcizená práce je odcizená nejen v tom smyslu, že výsledek této práce je člověku odcizen, ale také v samotném aktu výroby, v rámci produkční činnosti samé. Produkující je stavěn vůči produktu své činnosti cize a zároveň se sám sobě v aktu výroby odcizuje. „Člověk si připadá svobodně činný už jen ve svých zvířecích funkcích, v jídle, pití a plození, nanejvýš ještě v bydlení, strojení atd., a ve všech lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře. Zvířecí se stává lidským a lidské zvířecím.“ (Marx, 1961, 65) Odcizení zabraňuje dalšímu rozvoji člověka, brání mu v jeho svobodě, a proto je jeho cílem emancipace člověka a společnosti. Za základ emancipace společnosti považuje emancipaci jednotlivého člověka, protože svobodný rozvoj každého je podmínkou svobodného rozvoje všech. Překonání odcizení spatřoval v tvořivé

praxi. Podle Marxe má člověk osud ve svých rukou, a protože je tvor společenský, musí, chce-li zlepšit své postavení, změnit poměry, ve kterých žije. (Marx, 1961)

4.2.4 Frankfurtská škola

Moderní koncepci odcizení představují příslušníci sociálně filozofické školy 20. století, tzv. „frankfurtské školy“. Její představitelé na Marxovi pozitivně oceňovali jeho raný příklon k antropologickým otázkám a jím sledovaný problém odcizení. Často kritizovali soudobou společnost, a to jak „kapitalistickou“, tak „socialistickou“. Řešení jejích patologických rysů bylo hledáno v pročištění kulturních a mravních hodnot a v novém pojetí sociální stránky člověka. Cílem frankfurtské školy byla zejména emancipace člověka od společenských tlaků, odhalování a demystifikace ideologických argumentů konzervativních obhájců kapitalismu a liberalismu a příprava radikálních společenských změn. Frankfurtská škola se také vyznačuje snahou o syntézu marxismu a psychoanalýzy, čímž se z marxistické a psychoanalytické tradice stává jednotná tradice filozofické antropologie, opírající se o psychologická a sociologická zkoumání. Jedním z klíčových momentů této syntézy je pojem „charakteru společnosti“, který umožňuje propojit sociologická (zkoumání „socioekonomické struktury“) a psychologická (statistiky psychických poruch, způsoby strukturace individuální zkušenosti) a který Erich Fromm, jeden z nejznámějších představitelů frankfurtské školy, sám vysvětluje jako „jádro struktury charakteru, jaké sdílí většina členů společnosti“ (Fromm, 2009, 74) a dále tvrdí, že struktura charakteru průměrného individua a socioekonomická struktura společnosti jsou na sobě vzájemně závislé. Sociální charakter představuje směr individuální psychické sféry a socioekonomické struktury. Pojem odcizení definuje Fromm takto: „Odcizením chápeme určitý druh zkušenosti, ve které dotyčný zakouší sebe samého jako cizince. Sebe už nevnímá jako ústřední bod svého světa, jakožto původce vlastních činů – nýbrž jeho činy a jejich důsledky se staly jeho pány a on je poslouchá a možná adoruje. Odcizený člověk ztratil kontakt se sebou samým i se všemi ostatními lidmi. Sebe i druhé

prožívá tak, jako se prožívají věci smysly a zdravým lidským rozumem, avšak aniž by s nimi a s vnějším světem navázal kontakt.“ (Fromm, 2009, 111) Příčinu odcizení člověka sobě samému pak hledá v lidské orientaci na modus vlastnění. U moderního člověka převládá modus vlastnění nad modem bytí, v němž platí, že cennější je všechno, co člověk může vlastnit a naopak, co člověku jako člověku patří, není tak podstatné. Dnes je člověk skutečným jen tehdy, stojí-li někde venku. Vzniká teprve prostřednictvím věcí, vlastnictví, své společenské úlohy, své persóny, jako skutečně žijoucí je člověk neskutečný. Orientace na modus vlastnění vede ke zvěcnění člověka, sám sobě se odcizuje. Prožívá sebe jako zboží, jako směnnou hodnotu, nikoli hodnotu užitkovou. Modus vlastnění činí z člověka věc, zatímco věcem přisuzuje lidské a životní atributy. „Lidé jsou jako věci, mají nosy, ale nečichají, mají uši, ale neslyší, mají ústa a nemluví, protože se odtrhli od svých smyslových a živých vlastností a převedli je na jimi samými vyrobené věci.“ (Fromm, 2001, 53).

Člověk nemá sebe, jádro sebe sama, nemá pocit identity. S orientací na modus mít dochází k závislosti na předmětech, které vlastníme. Takovéto předměty nejsou jen materiální veličiny, ale i naše vědomí, pocity, myšlení, naše vztahy. „V modu mít není žádného živého vztahu mezi mnou a tím, co mám. To, co mám, i já jsme se stali věcmi, a já je mám proto, protože mám možnost si je přivlastnit.“ (Fromm, 2001, 79). Člověku záleží na prestiži a pohodlí, které mu věci poskytují, ale věci samy jsou mu lhostejné. Jsou stejně nahraditelné jako lidé, nevytváří si k nim žádný hlubší vztah. Distančuje se od nich a zapírá je, nemá s nimi žádné spojení. Závislost na předmětech se projevuje ve smrtelné nudě. Člověk potřebuje neustálou stimulaci zvenčí na své smysly, které mu ukáží, že skutečně existuje. Taková odkázanost na podněty zvenčí se projevuje v přání poslouchat hlasitou hudbu nebo v rychlé jízdě automobilem. Rychlé střídání dráždivel nenechá člověka být ani na chvíli sám sebou. Lidé se řídí hlavně rozumem, dochází k odloučení rozumu a srdce a tím k zakrňování emocionálního života. K tomu, aby se sám sobě odcizený člověk přivedl opět k životu, je

třeba změnit vědomě orientaci. Orientace na modus být tvoří silný potenciál v lidské přirozenosti. Člověk musí chtít změnit svůj způsob života v souladu s proměnou svého charakteru. Musí se naučit považovat za cennější to, co je v něm, než to, co si dovede přivlastnit. K tomu je zapotřebí, aby poznal sám sebe, důvěřoval si, nebál se být sám sebou a rozvíjel v praxi své vlastní síly. Znamená to mít pozitivní vztah ke všem rozměrům své osobnosti: ke svému tělu i duši a duševním schopnostem. Člověk, který má svůj vlastní názor, místo aby podléhal veřejnému mínění, zůstává lidsky sám sebou a lidsky roste. (Fromm, 2001)

4.2.5 Sociologický a sociálně-psychologický pojem odcizení

V sociologii obecně označuje pojem odcizení situaci, kdy lidé, tvůrci sociální reality, získávají pocit, že ztrácí kontrolu nad svým výtvořem a stávají se obětí sil, které sami uvedli do chodu. Člověk vnímající své odcizení pociťuje vykořeněnost, bezmocnost, izolovanost, cizost vůči druhým lidem, vůči své práci, vůči místu, kde žije, dokonce vůči sobě. (Petrušek & Winkler, 1997) V šedesátých letech se pojmem odcizení začíná zabývat rovněž empirická sociologie, která se snaží opětovně rozlišit jednotlivé dimenze odcizení a formulovat je způsobem, který by umožnil jejich operacionalizaci a v důsledku empirické řešení otázky, nakolik lze určitou společnost považovat za odcizenou. Z tohoto přístupu bude představena dvojice autorů - Seeman a Glauber, a to co do jejich teoretických východisek, tj. analýzy pojmu odcizení. Melvin Seeman usiluje o to, definovat sociologicky pojem odcizení, resp. redukovat ho na několik dílčích pojmů. Tyto pojmy pak operacionalizuje z perspektivy sociálního aktéra. Z tohoto hlediska pak rozlišuje pět aspektů odcizení. 1. Bezmocnost, jejíž pojetí má svůj původ v marxistickém pojetí postavení dělníka v kapitalistické společnosti: dělník je odcizen tak, že privilegia a možnosti rozhodování jsou vyvlastněny vládnoucími podnikateli. Tento aspekt odcizení lze chápat jako „individuální očekávání nebo domnělá pravděpodobnost toho, že vlastní chování nemůže determinovat objevení se těch výsledků či

vlivů, o něž individuuum usiluje“. (Seeman, 1959, 784) 2. Nesmyslnost, kterou chápeme jako pocit nesrozumitelnosti sociálních záležitostí, událostí, jejichž dynamice člověk nerozumí a jejichž budoucí vývoj není schopen předvídat, vlastní nedostatečnost; (Seeman, 1959, 786) 3. Anomie, jejíž pojem se odvozuje od Durkheimova popisu „anomie“ a odkazuje k situaci, kdy ve společnosti absentují uznávané normy. Je to situace, ve které existují „silná očekávání, že k dosažení daných cílů je nezbytné chování, které společnost neschvaluje“. (Seeman, 1959, 788) 4. Izolace: odcizenými jsou ti, kdo „tak jako intelektuálové, připisují nízkou cenu cílům či přesvědčením, které jsou v dané společnosti obvykle vysoce ceněny.“ (Seeman, 1959, 788-789) 5. Sebeodcizení, které můžeme definovat jako „stupeň závislosti daného chování na očekávané budoucí odměně“, neboli situaci, kdy jsou aktivity podmíněny vnější, nikoli vnitřní motivací. (Seeman, 1959, 790)

Robert Glauber, který na Semana navazuje, rozlišuje čtyři aspekty odcizení. 1. Bezmocnost znamená, „jestliže je osoba kontrolována nebo manipulována jinými osobami nebo technologiemi, místo toho, aby řídila sebe sama.“ (Blauner, 1964, 16) 2. Nesmyslnost. „Spolu s nárůstem složitosti dělby práce ve velkých organizacích se může zdát, že role individua ztrácí organické spojení s celou strukturou rolí. V důsledku toho nemusí zaměstnanec rozumět koordinované činnosti a cíli své práce“ (markantní v průmyslu, důsledek specializace, dělby práce). (Blauner, 1964, 22) 3. Sociální odcizení – je stav, kdy dochází k narušení průmyslové komunity (Blauner, 1964, 24–26). 4. Sebeodcizení zakouší např. dělník, který nerozumí tomu, jaký má účel v pracovním procesu. Práce tímto nabývá primárně instrumentálního charakteru, stává se prostředkem k řešení budoucích problémů nežli cílem samotným. Důsledkem sebeodcizené práce je nuda, jednotvárnost. (Blauner, 1964, 26) Základ odcizení u všech typů je „fragmentarizace lidské existence a vědomí, které brání celostnosti prožívání a jednání“, tzn. rozdělení mezi ad 1. subjektem a objektem, ad 2. celkem a částí, ad 3. individuálním a sociálním, ad 4. přítomností a budoucností. (Blauner, 1964, 32)

4.2.6 Pojem odcizení v antropologicko-etické perspektivě

Pojem odcizení v sobě zahrnuje určitou představu o autentické lidské přirozenosti, od níž odcizení člověka vzdaluje. Definice odcizení tak předpokládá definici lidské přirozenosti, a z toho důvodu je nutné věnovat se předběžně vymezení lidské přirozenosti. Vzhledem k tomu, že rovněž tento problém je jedním z centrálních problémů západního myšlení, není zde prostor pro podrobný rozbor dějin filozofické antropologie. Ve stručnosti je však možno rozlišit mezi dvěma typy přístupů k definici lidské přirozenosti: mezi definicemi substančními a relačními. Oba typy definic se pokoušejí člověka vymežit pomocí určitých podstatných vlastností; rozdíl spočívá v tom, zda se jedná o vlastnosti vnitřní, nebo vztahové. Substanční definice se snaží charakterizovat člověka z hlediska jeho vnitřních vlastností. Z tohoto hlediska může být člověk chápán jako individuum, tj. tělesnou, myslící, cítící a společenskou bytostí. Lidská přirozenost se ukazuje jako komplex lidského já (duše), které je ve své existenci nutně doprovázeno schopnostmi k duchovnímu (myšlení, rozhodování) a organickému životu. Tento celek – tvořený substancí a jejími potencemi – budeme nazývat lidskou přirozeností. Autentický lidský život je pak založen na rozvíjení těchto dispozic – tj. na ctnostech. (Anzenbacher, 1990) Pro relační přístup je člověk nikoli určitou substancí charakterizovanou „vnitřními“ potencemi, tj. komplexem „vnitřních“ vlastností, nýbrž určitým komplexem funkcí a relací. Příkladem funkčně-relační definice je např. právě marxistická antropologie. Marx ve své šesté tezi o Feuerbachovi píše, že „lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.“ (Marx & Engels, 1962, 602) Reaguje tak na Feuerbachovo převedení náboženské podstaty na lidskou podstatu. Feuerbach, který se nepouští do kritiky této skutečné podstaty, je proto nucen: 1. abstrahovat od dějinného průběhu, fixovat náboženské cítění o sobě a předpokládat abstraktní-izolované-lidské individuum, 2. proto u něho může být

lidská podstata pojmána jen jako „rod“, jako vnitřní, němenná obecnost, spojující četná individua jen přirozeně.(Marx & Engels, 1962, 602).

Neomarxista Gajo Petrovič, jeden ze členů skupiny Praxis, chápe lidskou podstatu takto: „Nebudeme chápat podstatu člověka jako věčnou ideu, ani jako část faktičnosti, ale jako souhrn dějinně vytvořených lidských možností člověka. Tvrzení, že se člověk odcizuje od své lidské podstaty, by pak znamenalo, že se člověk odcizuje od uskutečnění svých historicky utvořených lidských možností.“ (Petrovič, 1968, 155) Toto pojetí implikuje podle Petroviče dvě otázky:

1. otázku ontologického statutu možností a otázku jejich poznatelnosti
2. otázku, jak reálné možnosti rozdělit na lidské a nelidské

Druhou otázku pak Petrovič rozvádí v eseji Marxovo pojetí člověka, kde uvádí jako příklad, „že člověk může být válečným zločincem, nicméně takováto možnost by nebyla považována za lidskou.“ (Petrovič, 1968, 91.) Otázka lidské přirozenosti tak u něj zůstává spíše otevřená, nicméně cenné je již to, že Petrovič explicitně formuluje otázku lidské přirozenosti jako otázku etickou.

Pojem odcizení, tak jak s ním pracuje moderní filozofie a sociologie (a jak byl představen v předchozí kapitole), je pojmem, jehož vymezení má své konkrétní antropologické i etické předpoklady. Odcizení lze chápat jako napětí mezi eticky žádoucím a faktickým stavem věcí, konkrétně mezi různým způsobem vztahování se lidského individua ke světu i sobě samému. To znamená, že:

Oproti starším přístupům definujícím člověka substancialisticky, tzn. na základě jeho vnitřních vlastností, teorie pracující s pojmem odcizení předpokládají, že vymezení pojmu lidské přirozenosti se bude opírat o analýzu vztahů, které jsou konstitutivní pro povahu lidského individua.

Pojem přirozenosti je v kontextu teorie odcizení formulován jako pojem normativní (nikoli jako čistě deskriptivní): vyjadřuje normativně závazný stav věcí. Lidskou přirozenost můžeme definovat pomocí několika základních vztahů. Člověk je ve vztahu:

1. k sobě samému
2. ke společnosti ve smyslu systému interakcí mezi lidmi, hodnot, které tyto vztahy normativně regulují, a materiálních výtvorů člověka
3. k přírodě (jak ve smyslu celku přírody, tak ve smyslu dílčích objektů, na něž se teoreticky i prakticky zaměřujeme)
4. k druhému člověku

Ve všech těchto vztazích může docházet k odcizení:

Ad1. Člověk nevnímá sebe jako účel sám pro sebe, ale k něčemu jinému.

Příkladem je prostituce, pornografie atd.

Ad2. Veškerou práci nahradily stroje, člověk neví, co vyrábí, respektive, pro koho vyrábí: sociální vztahy výrobního procesu se staly neprůhlednými.

Ad3. Člověk jedná s přírodou velmi nešetrně. Staví se k ní za účelem svého prospěchu, ničí ji za vidinou zisku a pohodlí. Místo přátelského vztahu panuje vztah kořistnický.

Ad4. Člověk jedná s druhým člověkem jako s věcí. Podobně jako přírodu využívá člověka ke svému prospěchu.

Základem filozofické kritiky odcizení je pak etika, založená na rozlišení mezi přirozeným a odcizeným vztahem. Autorem etiky tohoto typu se ve dvacátém století stal filozof Martin Buber. Podle Bubera je podstatou lidského já vztah. Člověku není vlastní ani osamělost, ani kolektivismus smazávající veškerou jeho individualitu, ale vztah. Buber rozlišuje dva základní, diametrálně odlišné typy vztahu: Já-Ty, Já-Ono. Vztah Já-Ty znamená vzájemnou lásku, úctu, kdy se druhému odevzdávám a zároveň ho přijímám. Není zde místo

pro účelovost. Vztah Já-Ty říká celou bytostí, kdy se mi ztrácí hranice mezi Já a Ty. Tento vztah je bezprostřední, jedinečný a odehrává se jen v přítomnosti. Naproti tomu vztah Já-Ono se odehrává v prostoru, kdy druhého zpředměťuji (zvěčňuji) a vztah získává kvalitu vztahu subjekt-objekt. Zde figurují slovesa jako řídit, manipulovat, přivlastňovat, využívat. Zatímco v prvním vztahu neměla účelovost své místo, v tomto vztahu má dominantní postavení. Člověk dělá něco proto, aby... Vztah Já-Ono neříká celou bytostí, vnímám hranice mezi Já a Ono. Není jedinečný, je časově zakotven v minulosti.

Podle Bubera se lidská vztahovost projevuje ve třech sférách. 1. život s přírodou (příroda je pro člověka partnerem) 2. život s lidmi (láska k bližním) 3. život s duchovními jsoucnostmi (vztah k Bohu). (Buber, 2005) Na jeho koncepci, původně uvažující tyto tři základní vztahy, je možno se podívat jako na určitý typ argumentace: základem „lidského já“ je vztahovost, přičemž lidská přirozenost je zakládána vztahy typu Já-Ty. Pakliže tuto formulaci očistíme od možných antropocentrických konotací slova „Ty“, je lidská přirozenost dána vztahovostí, která nepřistupuje redukcionisticky ani vůči Já, ani vůči Ty, která se vzpírá tomu, chápat Já i Ty instrumentalisticky. Před takovouto jednostrannou utilitaristickou orientací na hodnoty věčného charakteru varoval už v 18. století Immanuel Kant, který ve své knize *Základy metafyziky mravů* napsal: „jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“.(Kant, 1974, 34) Nic z osobnosti člověka nesmí být využité jen jako nástroj k uskutečnění určitého účelu, určité mety. (Oborný, 2001) Kantovské chápání je však třeba rozšířit: nejsou to jen lidská individua, vůči nimž vznikají normativní nároky. Tyto nároky vznikají stejnou měrou ve všech oblastech, v nichž lze smysluplně hovořit o lidské přirozenosti.

Co z toho plyne? V dnešní společnosti převažuje vztah Já-Ono, tzn. člověk dělá něco proto, aby něco získal. Dominujícím rysem je účelovost. Za nejdůležitější formy odcizení považují odcizení sobě samému, druhým lidem a přírodě. Všechny tyto formy mají markantní

dopad na celou společnost. Ve všech případech dochází k zvěcnění. K přírodě se stavíme kořistnicky, místo abychom s ní spolupracovali. Člověka považuje za věc, s kterou můžeme libovolně nakládat k vlastnímu prospěchu.

4.3 Odcizení člověka v konzumní společnosti

4.3.1 Globalizovaná konzumní společnost

Protože tato práce je především prací antropologicko-etickou, bude globalizovaná konzumní společnost analyzována především z kulturního hlediska: jako určitý vzorec chování, tzn. kvalitativně, nikoli kvantitativně. Tvrdím-li, že odcizení člověka dosahuje svého historicky nejvyššího stupně právě v současné globalizované konzumní společnosti, je třeba této formulaci dát určitější obsah tím, že budou ukázány konkrétní aspekty obou propojených procesů, tzn. globalizace a konzumerizace. Na nich bude rovněž ukázána podoba odcizení v současné společnosti.

Globalizace je objektivní proces, který má v současných společenských vědách status evidentního empirického a nepopíratelného faktu. „S pojmem globalizace se setkáváme ve velmi frekventované podobě od počátku 90. let minulého století. Je to pojem, který je nejčastěji vázán s ekonomikou a financemi, ale významně také ovlivňuje všechny oblasti společenského a individuálního života, sport nevyjímaje.“ (Hodaň, 2005, 15) Hledání a definitivní potvrzení vůbec první podoby pojmu globalizace v dějinách vědy by samo o sobě bylo badatelským činem. K historickým protagonistům problematiky „globalizace“ patřil svého času J. A. Komenský, který vyslovil tuto myšlenku: „Všichni na jednom jevišti velkého světa stojíme, a co se na něm děje, všech se týká.“ (Hodaň, 2005, 39) Globalizací rozumíme proces vyvažování různé směsice kultur směřující ke snižování neslučitelných rozdílů na jedné straně a zvyšování obohacující rozmanitosti na straně druhé, na cestě získávání přístupu ke zdrojům a spolužití globálně fungujícího světa. Vznikání a rozšiřování globalizace

netvoří stejnosměrný, přímočarý a vyváženě působící proces. Její průběh doprovází řada jevů, které můžeme vymezit následujícím výčtem: (Sekot, 2006, 271)

1. postupné zanikání původní místní nezápadní lidové kultury
2. sílící hodnotový vliv globálně mediálně šířené masové kultury
3. hodnotové orientace na výkon, úspěch, výhodu, požitek či zážitek
4. rostoucí oprávněná obava z toho, že celá globální scéna přispívá k devastaci životního prostředí
5. paralelní prohlubování propasti mezi západní hemisférou a severem a jihem.

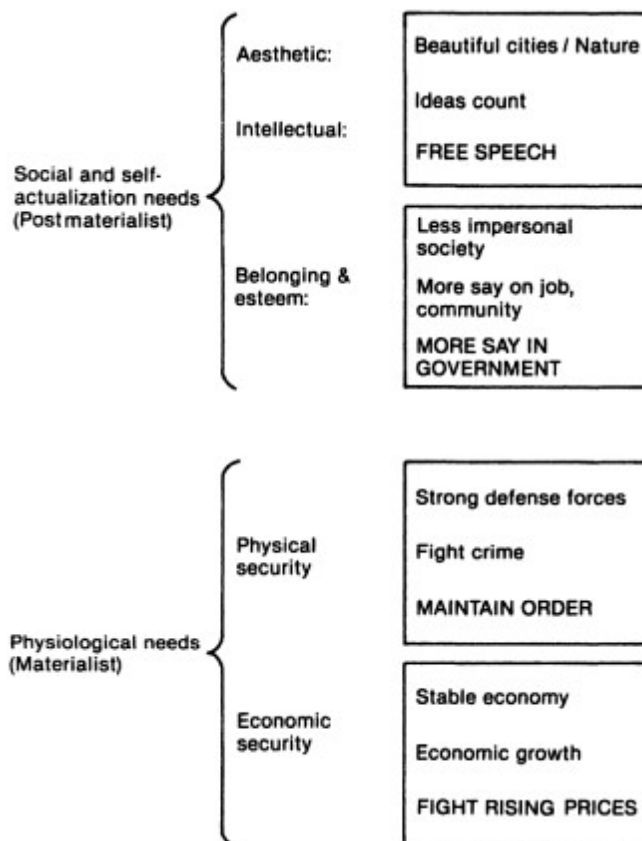
Další možné definice globalizace uvádí V. Mezřický: „Globalizace je od svého počátku spontánní neřízený proces stále intenzivnější integrace zemí světa v jediném ekonomickém systému tržního hospodářství (...) Oslabení vlivu států na chod ekonomie tzv. deregulace, vedla k ohromnému rozmachu mezinárodní spolupráce, k expanzi podnikatelských aktivit přes hranice států, k nebývalé přeshraniční integraci výrobních i finančních aktivit institucí, ke vzniku nadnárodních společností. To způsobilo vzájemnou ekonomickou závislost zemí ve světovém měřítku.“ (Mezřický, 2011, 12) „Pro postmoderní éru je charakteristické, že vliv se soustřeďuje spíše v rukou představitelů ekonomiky, než politické moci.“ (Mezřický, 2011, 17). „Globalita znamená,“ píše U. Beck, „procesy, v jejichž důsledku jsou národní státy a jejich suverénnost podkopávány a vzájemně spojovány prostřednictvím nadnárodních aktérů, jejich mocenských šancí, orientací, identit a sítí.“ (Beck, 2007, 19) „Specifičnost procesu globalizace dnes (tak jako v budoucnosti) spočívá v empiricky zjištěném rozšíření, hustotě a stabilitě vzájemných regionálně-globálních vztažných sítí a jejich masmediální sebedefinici tak jako v sociálních prostorech a obrazových tocích na kulturní, politické, vědecké a ekonomické úrovni (...) Globalizace tedy znamená také ne-světový stát. Přesněji: světovou společnost bez světového státu a bez světové vlády. Šíří se

jako globálně dezorganizovaný kapitalismus. Neexistuje žádná hegemoniální moc a mezinárodní režim – ani ekonomický, ani politický.“ (Beck, 2007, 21).

Konzumní společnost lze definovat jako takovou „společnost, v níž se stále rostoucí konzum materiálních statků stal dominantní kulturní hodnotou a měřítkem sociálního úspěchu. (Petrušek & Winkler, 1997). Konzumní společnost můžeme charakterizovat následujícími pojmy:

1. Konzumerismus – je to způsob chování, které vede k neodůvodněné spotřebě nad rámec nutnosti, uspokojit základní lidské potřeby.
2. Masová produkce – je to výroba specifického druhu výrobku v obrovských množstvích. Pro tento druh výroby jsou typické nižší náklady a také rozdělení práce na více specializovaných etap.
3. Nadspotřeba – je to spotřeba nad určitou normu. Za normu považujeme objem produktů, který zcela uspokojí zákaznickou potřebu. Nadspotřeba tedy znamená, že zákazník koupí více, než ve skutečnosti potřebuje. (Baťa, 2010, 30)

Tematice konzumerismu jakožto obecnému typu hodnotové orientace se na nejobecnější úrovni věnuje americký sociolog Ronald Inglehart. Na toto téma provádí již od sedmdesátých let rozsáhlé dlouhodobé výzkumy, kterými formou dotazování zjišťoval hodnotovou orientaci lidí. Závěrem jeho průzkumu je, že lidé se v západních společnostech postupně odklánějí od tzv. materialistických hodnot k tzv. hodnotám postmaterialistickým. Přehled těchto základních hodnotových orientací poskytuje následující tabulka:



Zdroj: Inglehart 1990, 134

Inglehartovy závěry i postupy zkritizovala ve své knize *Pestří a zelení* Hana Librová. Ta poukazuje na to, že celý výzkum proběhl dotazováním, takže pravděpodobně nezjistil, jak se lidé reálně chovají, ale pouze slovně vyjádřené postoje dotázaných osob. Jakmile by Inglehart zvolil jinou poznávací metodu výzkumu, např. přímé pozorování způsobu života lidí či analýzu objemu a skladby odpadů v domácnostech, získal by podstatně odlišný výsledek. Bez ohledu na možnou kritiku Ingleharta však můžeme přinejmenším převzít jeho základní rozdělení hodnot na materialistické a postmaterialistické. Konzumní společnost je tak charakterizována jako taková, ve které bude dominovat materialistický kulturní vzorec. Zároveň, protože globalizace je proces, který na nadnárodní úrovni staví do popředí ekonomickou moc, vidíme, že procesy globalizace a konzumerizace jsou spolu provázány.

4.3.2 Odcizení přírodě: ekologické aspekty konzumerismu

Moderní člověk se dostává do ofenzivy vůči přírodě. Snaží se překročit ekologické meze kladené existenci života, což je však odsouzeno k neúspěchu. Přežití člověka je přímo svázáno s naším vztahem s přírodním prostředím. (Keller, 1997) Lidské společenství vždy bylo a i nadále bude závislé na okolních zdrojích, přežití lidí jakožto druhu pak závisí na ekologické rovnováze s přírodou. Přesto trávíme své životy ve snaze se od přírody distancovat. Izolujeme se od přírodního prostředí pomocí šatů, aut, domů a nákupních středisek. Chováme se tak, jako bychom byli od přírody odděleni a jako bychom se mohli bez přírody obejít. V podstatě žijeme své životy tak, jakoby nás přírodní prostředí děsilo, jakoby bylo něčím, co musí být zkroceno a ovládáno. Majetnický a kořistnický vztah k přírodě způsobil ekologickou krizi. Nejvlastnější podstatou ekologické krize je odcizení člověka tomu, z čeho čerpá svoji sílu, tedy z přírody. Člověk se stává ničivým tvorem, jelikož se brání žití v symbióze se svým světem. Příčinou a zároveň následkem je tedy ekologická krize. (Keller, 1997)

Z nejobecnějšího hlediska lze spolu s Josefem Šmajsem⁶ na podstatu současné ekologické krize pohlížet jako na ontický konflikt kultury s přírodou. Člověk pak není chápán jako bezprostřední příčina krize, za tu je považována sama ontická odlišnost kultury od přírody, konflikt expandujícího kulturního systému s biosférou. Člověk náleží do biosféry a ekologická krize nemůže být rozporem člověka s přírodou nebo přírody s lidskou přirozeností. Lidskou biologickou přirozenost, z níž vyrostla i útočná adaptivní strategie kultury, formovala už kdysi dávno sama příroda. A tak jediné, o co se můžeme pokusit, je změna ontické povahy kultury. Novověcí autoři pojímají kulturu jako vzestup moci člověka nad přírodou, jako společenský pokrok spojený s růstem humanity, produktivity lidské práce, techniky, vzdělání a individuální svobody člověka. Kultura je dočasnou přestavbou přírody, je doplněním a náhradou původního, s člověkem sourodého přírodního bytí. V antropocentrické

⁶⁶ K následujícímu rozboru srv. (Šmajš, 2008).

společenské atmosféře praktický úspěch aplikované vědy upevňoval iluzi, že člověk díky rozumu přírodu přesahuje, že jí je hodnotově nadřazen, že příroda, k níž člověk nenáleží, je nižší sférou bytí. Přírodu lidé považují za onticky pasivní, hodnotově neutrální a filozoficky nezajímavou. Považují ji za svět člověka a pro člověka. Obdivují spotřební a informativní techniku a přírodu naopak považují za nepotřebnou, nudnou, nezajímavou a odcizují se jí. Již malé děti jsou výchovou, vzděláním i způsobem života svazovány s fungováním proti přírodnímu kulturnímu systému a oddělováním od přímých osobnostně konstitutivních vlivů volné přírody, a tím se přírodě odcizují. Přečází se to, že příroda je jediný možný domov člověka a lidské kultury. Je nejstarší a nejmocnější subjektivitou, která vytvořila člověka, je proto i nejvyšší hodnotou o sobě. Zaslouží si naši úctu, respekt a pokoru, musíme uznat její jedinečnost. Ve fázi ekologicky ohrožené kultury bude nutné nejen nové vzdělání, ale také důsledná ekologizace výroby, spotřeby, techniky a kultury vůbec. Kultura musí člověka kultivovat a současně neubližovat životu. Státní oficiální politika musí vystoupit s jasnou a lidem srozumitelnou vizí dlouhodobě možného zohledněného kulturního plánu. Naděje, že se tento pokus podaří, může čerpat i z toho, že podmínky ekologické změny samovolně uzrávají krizovým vývojem nynější protipřírodní kultury. Krize se však musí ještě více vyhrotit, obyvatelnost Země se bohužel musí ještě zkomplikovat, aby nezbytnost tak zásadní změny přijala jako svůj program dnešní krátkozraká politika. Nemůžeme si patrně představit vznešenější úkol než připravovat nevratnou perspektivní změnu: nejen záchranu ekologicky ohrožené kultury, nýbrž i záchranu a hodnotovou rehabilitaci evolučně dosažené přirozené uspořádanosti planet – nenahraditelné podmínky kultury biofilní, dlouhodobě možné.

Ekologickou krizi lze tedy chápat prismatem odcizení jako krizi autentického vztahu mezi člověkem a přírodou. Různé filozofické ekologie předkládají komplexní řešení této situace. S prvním řešením přichází tzv. „*hlubinná ekologie*“ či „*ekosofie*“, která pojímá přírodu jako přirozenost, a to především naši. Pro ilustraci lze použít metafory Carla Gustava

Junga, který předkládá představu „individuálních vědomí jako výhonků, které jsou v temné hloubi napojeny na společné podhoubí, kolektivní, nevědomé.“ Vědomí a podvědomí jsou navzájem propojeny. (Kohák, 1996, 14)

Osm základních principů hlubinné ekologie (Keller, 1997, 126):

1. Rozkvět všech, i mimo lidských forem života na Zemi má hodnotu sám v sobě.
2. Bohatství a různost forem života mají rovněž hodnotu samy o sobě a přispívají k rozkvětu člověka i ostatních forem života.
3. Lidé nemají právo redukovat toto bohatství a různost s výjimkou zajištění svých životních potřeb.
4. Současná míra zasahování lidí do mimo lidského světa je nadměrná a situace se stále zhoršuje.
5. Rozkvět lidského života a celých kultur je slučitelný s podstatným úbytkem lidské populace.
6. Významná změna podmínek života k lepšímu vyžaduje změny v politice.
7. Ideologická změna spočívá hlavně v ocenění kvality života nezávislé na zvyšování životní úrovně.
8. Ti, kdo souhlasí s uvedenými body, mají povinnost přímo či nepřímo se účastnit úsilí o dosažení životní úrovně.

Člověk, který nedospěje k uvědomění si ekologických souvislostí, je člověkem nerozvinutým, deformovaným, odcizeným svým nejlidštějším potencím. Jestliže člověk uzná, že každý tvor a každý kus přírody má právo na seberealizaci podle své vlastní přirozenosti, je teprve výrazem a dovršením seberealizace člověka, je specificky lidskou formou seberealizace, nedostupnou žádným jiným formám života.

Hlubinná ekologie odmítá následující teze (Keller, 1997, 132):

1. Lidé jsou zásadně odlišní od všech ostatních pozemských stvoření a mají jim vládnout.
2. Lidé jsou pány svého vlastního osudu. Mohou libovolně volit své cíle a činit vše pro jejich dosažení.
3. Svět je tak rozlehlý, že lidem může poskytnout neomezené prostředky.
4. Dějiny lidstva jsou dějinami pokroku.

Moderní společnost je však uzpůsobena tak, že tuto mentalitu neustále reprodukuje. Ačkoli jsou naše vitální potřeby mnohem prostší, společenská realita je hypertrofuje. Naproti tomu tatáž společnost naše duchovní potřeby atrofuje. Na moderní dobu nelze zapomenout, jen je třeba pokusit se co nejúplněji zmírnit zla, která mimo jiné věci též přinesla. Protože je člověk součástí moudré přírody, má šanci využít svého rozumu k tomu, aby si uvědomil naprostou pošetilost všech snah o její ovládnutí a začal se vážně zamýšlet nad možnostmi přátelštějšího soužití. (Keller, 1997). S nástupem novověkého myšlení v sedmnáctém a v první polovině dvacátého století zejména v souvislosti s vývojem vědy a techniky dochází ke zlomům. Na nejvyšší pozici vystupuje „hranatý didaktický rozum“ (Kohák, 1996, 14), který nechápe, necítí, nevnímá, jen ovládá a využívá. Staví se lhostejně k poetické hloubce citů a snů. Nedovede cítit, vážit si, milovat, a je tedy dlouhodobě neschopný života. Dovede jen ovládat, a tím ničit všechno živé, přetvářet život na neživou surovinu. Je to panský rozum - vládce a je to člověk, jenž se ztotožnil s tímto rozumem, který se v našem století ocitá v krizi. Odcizený rozum popírá svůj biotop – hloubku našeho bytí. Panský rozum nás přivedl na okraj zkázy, zachránit nás může znovu napojení na hlubinné zdroje našeho bytí – na všechno, co je v nás ženské, citové, poetické, tmavé, hlubinné. Opětovným napojením hlubiny své předreflexivní duše se svou citovou, temnou, nevědomou, ženskou stránkou dojde k tomu, že lidstvo již nebude dále ničit přírodu. (Kohák, 1996)

S druhým řešením přichází tzv. *ochranářská ekologie*. Podle této teorie základní odcizení není odcizením přírodě v mystickém hlubinném smyslu, ale odcizením přírodě ve zcela konkrétním smyslu přírodního světa života, odcizením živým tvorům, rytmu dne a noci, životu ročních období. Žijeme ve světě umělých předmětů bez duše a bez vlastního života. Věci existují jen proto, aby nám sloužily, nemají vlastní život. Člověk dochází k předvědomému, jakoby „intuitivnímu“ přesvědčení, že je pánem a jediným zdrojem hodnoty a smyslu ve světě neživých předmětů, a tak podle toho jedná. Potom tedy zneužívá a ničí přírodu, protože se mu stala něčím zkušenostně zcela vzdáleným, cizím. Lidskost si žádá přírodní svět, my žijeme ve světě oceli a betonu. Proto je krásné jít polní cestou a poslouchat, jak zpívají ptáci, ležet v trávě a sledovat, jak se na obloze honí mraky, cítit jemný vánek ve vlasech, když se člověk toulá tichou krajinou a s láskou pečovat o svět přírody, s nímž se setkáváme. Myšlenka návratu k přírodě je vábivá, ale dnes již vysoce problematická. Na přelidněném světě ubývá odlehlých samot, které by umožnily všem lidem znovu vytvořit pouto k živé přírodě.

Třetí možný výklad ekologické krize přináší tzv. *morální ekologie*, která poukazuje na odcizení člověka jeho vlastní morální odpovědnosti. Kořenem odcizení je tady rozhodnutí, že se budeme řídit vědomým a odpovědným rozhodnutím pro život ve svobodě. Člověk se choval k přírodě vždy nezodpovědně, ale příroda vždycky dokázala napravit škody, které napáchal. Ke zlomu došlo ve 20. století, kdy rozvoj techniky dal možnost člověku větší mírou zasahovat do přírody. Stále narůstá celkový počet obyvatel, a tím i celková materiální spotřeba a škody dosahují nevyčísitelných rozměrů. Člověk žije s pocitem, že nemá povinnost omezit svoji spotřebu pro dobro přírody. Ze všeho nejvíce potřebujeme přijmout odpovědnost své svobody – překonat odcizení odpovědnosti. To se nám může podařit uskutečňováním života v dobrovolné střídmosti – nechtít víc, když postačí méně.

Nedokážeme s jistotou tvrdit, že jedna z uvedených teorií vystihuje cestu příčiny ekologické krize a cestu z ní. Ostatně u svobodných bytostí nejde o příčinu, ale o nutnost volby. Člověk potřebuje obnovit vztah k přírodě, protože k ní náleží. Základním úkolem ekologické filozofie a výchovy je hledání harmonie mezi člověkem a přírodou, abychom se co nejvíce přiblížili k ideálům humanismu a úcty k životu a přírodě, ve všech jejích formách. Je to způsob života, který hledá rovnováhu mezi svobodami a právy každého jednotlivce a jeho odpovědností vůči jiným lidem i přírodě jako celku, a to včetně odpovědnosti vůči budoucím generacím. Měli bychom být schopni přijmout zásadu, že svoboda každého jednotlivce končí nejen tam, kde začíná svoboda druhého, ale také tam, kde dochází k ničení přírody. (Kohák, 1996)

4.4 Shrnutí

Odcizení není jen problémem posledních dvou století. Někdy jsou dokonce celé lidské dějiny označovány jako postupný proces odcizení toho, co v nich člověk ze sebe vydává. Člověk žije v umělém prostředí, které si sám vyrobil. Produkty jeho činnosti se však stávají pány svého tvůrce a řídí jeho život. V dějinách západního myšlení nacházíme dvojí protikladná pojetí odcizení, tj. idealistické od Hegela a materialistické od Marxe. Marxovy myšlenky o problémech lidské existence rozvíjel Erich Fromm. Ve své knize *Mít nebo Být?* poukazuje na to, co naznačoval už Marx. Že naše bytí je stále více založeno na vlastnění, že naše BÝT se mění na MÍT.

Operování termínem odcizení předpokládá podání definice lidské přirozenosti. Lidskou přirozenost definuji na základě čtyř základních vztahů, které v práci zmiňuji. Člověk je ve vztahu k sobě samému, k druhým lidem, ke společnosti a přírodě. Kritikem odcizení byl filozof Martin Buber, jehož etika je založena na rozlišení mezi přirozeným a odcizeným vztahem. Důsledkem odcizení přírodě je ekologická krize. Přitom jsme na přírodě závislí, nemůžeme se vymanit z prostředí, ve kterém jsme se narodili a jehož jsme součástí. Pokud

chceme přežít, musíme být s přírodou v symbióze. Řešení, jak překonat ekologickou krizi se nabízí několik, ale všechna předpokládají přátelský vztah k přírodě. Kořistnický vztah k přírodě se přenesl i na mezilidské vztahy. Člověk jedná s člověkem utilitaristicky a bere člověka jako věc. Konzumní společnost, v níž dosahuje odcizení svého dosavadního vrcholu, přinesla lidem na jedné straně blahobyt, více zábavy, více možností, avšak zároveň na druhé straně se v ní člověk necítí šťastný a stále více lidí propadá zoufalství a depresím.

5 Odcizení ve sportu

5.1 Definice sportu a problém tělesnosti

Abychom pochopili sport a jeho podstatu, je nutné definovat sport a vyjasnit si pojem tělesnosti a jejich vztah k vlastnímu bytí člověka. „Tělo se staví do centra pozornosti filozofických úvah od počátku myšlení.“ (Jirásek, 2005, 81) Lidské tělo je živým organismem schopným vnímání a prožívání, které může člověk vědomě formovat, což představuje jeden z hlavních úkolů tělesné kultury. Jak bylo zmiňováno výše, člověk není jen ve vztahu k sobě samému, ale také k druhým lidem, ke společnosti, k přírodě. Proto i ve sportu v jeho autentické, neodcizené podobě musí jít o harmonický rozvoj všech dimenzí celé osobnosti.

Problém odcizené podoby sportu a úsilí o její překonání bývá obvykle formulován tak, že dnešní moderní společnost znovu objevuje důležitost duchovní a morální stránky člověka, nicméně ve vrcholovém sportu převládá dualistické chápání tělesnosti. Problematika monismu a dualismu je nicméně doménou substancialistického přístupu k antropologii (a fakticky v ontologii obecně). Již v souvislosti s pojmem lidské přirozenosti byla však zde přijata perspektiva relačního přístupu k člověku, která zde bude mít formu tzv. funkcionalismu.⁷ Sám pojem lidské přirozenosti byl definován funkcionalisticky: odpovědí na otázku „co je člověk“ nebylo (např.) „komplex těla a duše“, ale „to, co existuje ve vztazích k sobě samému, druhým lidem, společnosti a přírodě“. Za nositele těchto vztahů bude považován soubor *mentálních stavů* (ve smyslu veškeré vědomé i nevědomé zkušenosti), který lze souhrnně označit jako *mysl*. Tato charakteristika nicméně nemá, jako substancialistické ontologie, znamenat příklon k monistické antropologii (v tomto případě idealistické), jedná se jen o další aplikaci funkcionalistického přístupu, pouze na jiné úrovni.

⁷⁷ Tento pojem funkcionalismu je přebíráán z jednoho ze základních směrů současné filozofie mysli: „Funkcionalismus ve filozofii mysli je teorie, podle níž to, co činí určitou věc mentálním stavem určitého typu, není závislé na vnitřní konstituci této věci, ale spíše na jejím fungování, resp. na roli již plní v systému, jehož je součástí.“ Srv. (Levin, 2010).

Definicí myslí tedy není (např.) to, že mysl je individuální imateriální substance, ale že mysl je to, co vykazuje určité funkce. K popisu těchto funkcí lze přitom s úspěchem využít analýzu Johna Searla a jeho definici myslí, resp. vědomí.⁸ Za základní vědomí, které jej odlišují od ostatních přírodních jevů, označuje Searle kvalitativnost, subjektivitu a jednotu.⁹ Kvalitativnost je založena na tom, že každá vědomá zkušenost je „jako něco“ (*there is something that it feels like*), „kvalitativní pocit“; díky tomu víme, „jaké to je“, mít určitou zkušenost. Subjektivita vědomí je dána tím, že vědomé stavy existují pouze jakožto stavy zakoušené určitým subjektem. A konečně veškerá vědomá zkušenost je součástí určitého jednotného celku, „pole vědomí“ (*unified conscious field*).¹⁰

Searle, přestože sám není funkcionalistou, poskytuje prostředky pro funkcionalistickou definici myslí. Chápeme-li tedy mysl jakožto soubor stavů vykazující kvalitativnost, subjektivitu a jednotu, přestává z tohoto hlediska být podstatné rozlišení mezi tělem a duší: „tělesné“ a „duševní“ budou z tohoto hlediska jen označení pro rozlišení různých typů mentálních stavů (v případě, že je podobné rozlišení užitečné), resp. různých aspektů zkušenosti. Tento posun v přístupu k tělu (tento termín bude dále používán jako zkratka pro určitý segment zkušenosti), tj. posun od substancialismu k funkcionalismu, bývá v odborné literatuře popisován rovněž pomocí rozlišení mezi tělesností a tělesovostí. Pod pojmem tělo chápeme vnímající, živé tělo. Jako určitý protipól se užívá výraz těleso. S pojmem tělo souvisí další odvozené výrazy jako např. tělesnost, tělovost, tělesovost, ztělesnění apod. Je zapotřebí rozlišovat především mezi tělesností a tělesovostí. První výraz označuje způsob lidského bytí v těle. Naproti tomu tělesovost vyjadřuje čistě fyzikální, chemické a fyziologické projevy tělesné hmoty. Pokud nahlížíme na tělo jako na věc, představuje pro nás pouhé těleso, něco,

⁸⁸Terminologicky vzato existuje u Searla posun v tom, zda používá termín „mysl“ (*mind*) nebo „vědomí“ (*consciousness*). Ve starší monografii *Mysl-mozek-věda* mluví spíše o mentálních stavech bez ohledu na to, zda jsou vědomé či nevědomé (Searle, 1994, 16-18), v novějším článku *Consciousness* hovoří už o vědomí a rozlišuje mezi stavy vědomí ve vztahu k centru a periférii pozornosti. (Searle, 2000, 557-578).

⁹⁹John R. Searle: „Consciousness“, 560–561.

¹⁰¹⁰Zde ovšem Searle připouští, že existují psychické poruchy takového rázu, že jeden a tentýž mozek produkuje vícero vědomých polí.

co zaujímá určité místo v prostoru, je rozlehlé a vnímatelné smysly, hmotný objekt, neproniknutelný, jehož vlastnosti zkoumají přírodní vědy. Na základě tohoto rozdílu můžeme říct, že člověk, „na jedné straně sice je svým tělem, na druhé straně však také má své tělo.“ (Anzenbacher, 1991, 190)

Funkcionalistický přístup k tělu z hlediska jeho tělesnosti zároveň orientuje naši pozornost na jiné aspekty sportu nežli dualistický přístup k člověku. Především, co by substanční přístup charakterizoval jako *tělesné*, charakterizoval by funkcionalistický přístup z perspektivy zkušenosti jako *pohybové*: vlastním způsobem je tělo zakoušeno jako součást zkušenosti *pohybu*. Zde tedy existuje poměrně přímočaré propojení s pojmem sportu jakožto specifickou formou pohybu. Přístup z perspektivy zakoušení však primárně neposkytuje žádné odůvodnění pro vnímání sportu čistě z hlediska jeho „tělesných“ aspektů, nýbrž se vždy zaměřuje na celý komplex zkušenosti, který je s pohybem asociován. V tomto ohledu se pohybová složka sportu stává pouze jedním z výseků celého zakoušení sportovní aktivity. Na téže půdě je potom možno zkoumat odcizení ve sportu jakožto změnu způsobu sebezakoušení, jako změnu základních struktur zkušenosti, nejen „tělesné“, ale rovněž „duševní“ a „sociální“. Obecně vzato nás tento přístup ke sportu znovu vrací k pojmu lidské přirozenosti jakožto komplexu základních vztahů k sobě, druhým, společnosti a přírodě.

Sport je pohybová aktivita provozována podle určitých pravidel a zvyklostí, které předchází trénink. Je odvozen od slova „sportare“, „desporter“, „disportare“, tzn. bavit se, rozptylovat se, příjemně trávit čas. „Sport jsou všechny formy tělesné činnosti, které si kladou za cíl projevení či zdokonalení tělesné i psychické kondice, rozvoj společenských vztahů nebo dosažení výsledků v soutěžích na všech úrovních (ať organizovaných nebo ne).“ (Evropská charta sportu, 1992) Lidskou podstatou sportu je činnost, aktivita, organizovanost, cílevědomost, zábava, vitalita, hra a její emotivní a racionální reflexe osobou člověka, její hodnotové „užívání“ člověkem. Sport a sportování je spojením touhy po pozitivním tělesném

a duševním zážitku, touhy po dobrém pocitu. Tyto vnitřní stavy umožňuje docílení hodnot tělesné zdatnosti, dokonalého ovládnutí vlastního těla, zdraví, estetického zážitku. Sport jako kultivující, humanizující jev se řadí k nejučinnějším prostředkům vedoucím ke zdokonalení člověka. Je významným prostředkem formování osobnosti člověka, jeho harmonického rozvoje. Je také výrazným prostředkem seberealizace, úsilím o krásu, zdraví, životní postoj, úspěch, soutěživost, perfektnost, zdatnost, výkonnost, prevenci, kompetenci, relaxaci. To znamená, že sport, jeho prostředky a formy bychom měli chápat jako vyšší hodnotu, která významně ovlivňuje emocionalitu, seberealizaci, životní styl člověka, a nejen jako složky tělesného, motorického a funkčního rozvoje člověka. Ale ze sportu se nemůže extrahovat nahodilost, štěstí, napětí, očekávání, spontánní vitalita. I dnes platí, že sport je ludickou činností, zábavou a rozptýlením. (Oborný, 2001) „Činnost člověka lze v jistém smyslu nazvat pohybem, pohybem biologickým a pohybem společenským. Existence člověka je vždy průsečíkem těchto dvou pohybů, které v konečném smyslu utvářejí pohyb dějinný.“ (Hogenová, 1998, 43) Sport lze zároveň považovat za jeden z typů hry, což vylučuje instrumentalismus.

V následující části práce se budu soustředit především na sebeodcizující aspekty sportu, protože za zásadní dimenzi sportu považuji sebe-rozvíjení člověka. Na závěr se pak v rámci dodatku krátce zaměřím na sport ve vztahu k jeho odcizení přírodě, což bude odpovídat obecné kapitole věnované ekologickým problémům konzumní společnosti.

5.2 Sport a odcizení sobě

Člověk vnímá a prožívá své tělo i jeho veškeré změny, současně ho však může vědomě používat jako určitý nástroj. Vnímání vlastního těla jakožto nástroje, sebeinstrumentalizace, ať již v kontextu sportovních aktivit či jinde, je však projevem zkušenosti odcizené. Sebeinstrumentalizace staví sportovce do situace, která se ve filozofii označuje pojmem pseudo-subjektivita. Sportovci se orientují na sféru mimo vlastní bytí, ale

prostřednictvím svých vlastních schopností a svého talentu. Můžeme tedy o nich říci, že subjektem nejsou oni sami, ale jsou tím, co vlastní. (Oborný, 2001) V podstatě se zde vychází z prastaré manipulace se vztahem cíle a prostředku, kterým je možné se k danému cíli dopracovat. Původní pojetí tohoto vztahu vyslovuje požadavek, aby cíl i prostředek byly mravné. Pragmatické stanovisko dovoluje posuzovat etickými kategoriemi jen cíl, který když se dosáhne, posvětil jakékoli prostředky (doping, podvod apod.). Příčinou instrumentalistického přístupu je, že u člověka, kterého jsme definovali jako existujícího ve čtyřech vztazích, se upřednostňuje pouze vztah k sobě, ale v jeho odcizené podobě, kdy cílem není ani ono „já“ jako celek, ale jenom jeho složky např. úspěch. Osobnost a integritu člověka tvoří všechny čtyři vztahy zároveň a nemůžeme jeden upřednostňovat na úkor druhého. V dnešním sportu je tendence sportovní pohyb vědecky a pragmaticky (utilitárně) řídit. (Oborný, 2001)

„Jedinec, popřípadě společnost, přisuzuje tělu hodnotu, která bytostně rozhoduje o tom, zda bude tělo vnímáno jako autotelické, tj. hodnotou pro samotný lidský život, nebo jestli bude vnímáno v pozici instrumentální, tedy jako nástroj k dosažení hodnot jiných, vnímaných jako vyšší.“ (Jirásek, 2005, 96) V autentickém prožívání sportovního výkonu člověk prožívá daný moment celou svou bytostí a není nic důležitějšího než přítomný okamžik. Při sportovním prožitku nejde pouze o sportovní výkon nebo upevnění zdraví, ale jde o komplexní smysl bytí – o život jako celek. Prioritou ve vrcholovém sportu je výkon, potěšení ze samotného sportování vysoká sportovní úroveň nepřipouští. Na místě je otázka: „Má mít sportovec radost ze sportování, anebo má mít radost z toho, že se z něho radují jiní?“ (Sekot, 2004, 191) Pohyb a sport mají silný potenciál zvrátit proces tělesného odcizení a vytvořit důvěru mezi sebou samým a svým tělem a podpořit tím vlastní identitu. (Jirásek, 2005) Člověk by se měl snažit zaujímat v současném sportu ústřední postavení. V dnešní době tomu tak není. Člověk stojí stranou a pomalu se ve sportu ztrácí. (Sekot, 2004) Sport

musí plnit základní úlohu, což je komplexní rozvinutí jeho aktérů: cílem sportu je, aby se sportovci stali vysoko všestrannými osobnostmi. Sport musí kultivovat mladého člověka a orientovat ho na něco vyššího než jen plnění si základních sportovních úloh a potřeb. Člověk ve sportu netvoří jen sféra sportovně odborná, ale také intelektuální, morální a estetická. Všechny musí být rozvinuté harmonicky, žádná z nich se nesmí potlačit či vynechat. Stále by také i u nás ve sportu měla platit starořecká *kalokagathia*. (Oborný, 2003) Holistický přístup k člověku předpokládá propojenost všech vztahů člověka v každém lidském jednání, tedy včetně provozování pohybové aktivity. „Ne gladiátorská jednostrannost, ale olympijská všestrannost může být (velmi zjednodušujícím) krédem holistického přístupu k lidskému pohybu.“ (Jirásek, 2005, 89)

„V antickém Řecku jako kolébce naší sportovní civilizace se stala tělesná výchova součástí výchovy mládeže díky tomu, že prostřednictvím kultivace těla bylo možno kultivovat ducha a humanizovat člověka.“ (Oborný, 2003, 8) Prostředkem k dosažení všestranného zdokonalování člověka v souřadnicích *kalokagathie* jsou tělesná cvičení, jejichž cílem je právě člověk. Základ sportu tvoří vlastní tělesná cvičení, ne soutěživost a rekordovost. Zdroje tělesných aktivit byly od počátku zakotvené v individuálních a společenských zájmech a potřebách. Jednalo se o potřeby zdravého a výkonného těla s efektivní motorikou, byly to existenční, ekonomické, vojenské a postupně filozofické, kulturní a politické zájmy společnosti. Cvičení představuje kultivaci celé osobnosti člověka. Cvičení umožňuje bytostný kontakt se sebou samým, se svou existencí. Předpokladem pro pochopení samotné existence je porozumění pohybu a naší tělesnosti. Je velkou chybou vnímat tělesná cvičení jen ve fyzické dimenzi. (Oborný, 2003) Tato dimenze je sice prvotní, ale není prioritní a cílová. Stejně důležité je zvyšování úrovně psychických vlastností, jehož výsledkem je psychická zdatnost a vytrvalost, odolnost proti stresu, houževnatost, vůle, ctížádost, schopnost koncentrace a kooperace, odvaha, soustředěnost. Nesmíme zapomínat také na sociální

dimenzi tělesných cvičení – jsou realizovatelné ve skupinách, splňují požadavky kooperace, vzájemné tolerance, ohleduplnosti, zodpovědnosti, ale také pozitivní konkurenceschopnosti, důstojnosti, přijímání vítězství a porážek, takže vedou k sociálnímu zdraví. (Oborný, 2003)

Každý jedinec je více či méně neustále se pohybujícím tělem – většinou nevědomě. Tam, kde je taková vzájemná propojenost těla a pohybu intenzivnější, ukazuje se větší vnitřní harmonie. „Pohyb není fenoménem tělesným, ale projevem lidského způsobu bytí.“ (Jirásek, 2005, 89) „V dnešním vrcholovém sportu se původní smysl tělesných cvičení – harmonický rozvoj člověka – změnil. Cílem ve sportu jsou cvičení a člověk je jen prostředkem k jejich dosažení.“ (Oborný, 2003, 8) Pro sportovce se hlavním cílem stává výkon, vítězství a s tím spojená hmotná odměna. Zjednodušeně řečeno, soutěžní sport částečně ztratil původní bytostné poslání tělesné kultury, kterým má být všestranné zdokonalování a humanizace člověka a přes něho také široké society. „Aby sport plnil svoje základní humanizující poslání, musí tělesná cvičení komplexně působit na ‚bio-psycho-sociální trojpodstatu‘ cvičence, nikoli jen na vybrané části. Zároveň musí být lidský pohyb jako základ tělesných cvičení chápáný z aspektu možnosti využití záměrného pohybu k pozitivnímu rozvoji člověka.“ (Oborný, 2003, 8) Jednostranné zredukování člověka na oblast výkonu ho vzdaluje od sféry sebeprožívání, sebevýchovy, kultivace a humanizace. Poněvadž humanizace je podstatou pozitivního rozvoje člověka, je vítězstvím nad svojí živočišností, nad sebou samým, ne nad někým jiným. A naopak, negativní následky civilizačního útěku člověka od přírody, od jeho biologického fundamentu, mohou kompenzovat právě komplexně pojímaná tělesná cvičení. (Oborný, 2003)

Koordinovaný a intenzivní průnik vědy do celého systému sportu přinesl očekávaný a naprosto zřetelný posun v oblasti sportovních výkonů. Vědecká revoluce ve sportu má podobu revoluce rekordů. Ne vždy tyto tendence expanze vědy přispěly stejnou měrou do fondu humanizace života člověka. Přitom principy humanismu ve smyslu postoje, ve kterém

se za nejvyšší hodnotu považuje lidská důstojnost, důstojné lidské bytí, a procesy humanizace jsou vlastní sportu, a to bez ohledu na kterékoli jiné tendence dnes působící v tomto přírodně-sociálním fenoménu. Potřeba humanismu je přirozenou a vnitřní potřebou většiny aktérů a nositelů sportovních aktivit. A nejen to. (Oborný, 2001) „Humanizace se dnes považuje za jeden z nejdůležitějších procesů v lidské společnosti vůbec, mnohem důležitější než samotný proces biologického dozrávání, tělesného a psychického dospívání, protože v současném období vyspělé civilizace přichází daleko větší nebezpečí ze strany sociálně deformovaných a nedostatečně socializovaných a sociálně narušených jedinců a skupin, jak ze strany jakýchkoli biologických deformací.“ (Oborný, 2001, 113) A právě lidská důstojnost a bytí je ve vrcholovém sportu ohroženo. V nazírání na vrcholový sport sílí tendence instrumentalizace sportovce. Tyto tendence se objevovaly v dějinách sportu v určité míře vždy, dnes jsou však nebývalou silou umocněny možnostmi moderní techniky. V těchto tendencích dominuje chápání sportu zpočátku „jako prostředku, který slouží při dosahování jiných účelů“. (Oborný, 2001)

Tělo sportovce se stalo prostředkem k dosažení výkonů. „Pokud se s tělem pracuje v tomto duchu, pracuje se s ním jako s tělesem, což vede k zvěcnění osobnosti, kterému by příslušela role myslící věci při sportovním aktu.“ (Oborný, 2001, 15) „Prioritně se nemůžeme k tělu chovat jako k věci. Jestliže hovoříme o tělu jako o věci, vytváříme něco, co tu není. Konstituujeme věcnost něčeho přirozeného, tím tělo samé umrtvujeme.“ (Jirásek, 2005, 81) Svědomí sportovce varuje: to, co mám, i já jsme se stali věcmi a já je mám proto, protože mám možnost si je přivlastnit. Těmito věcmi je nejen lidské tělo sportovce, ale také talent a vůle prosadit se za každou cenu. (Oborný, 2001) Antika nám zanechala dva důležité pojmy z oblasti sportovního zápolení, charakterizující vztah Řeků k tělu a tělesnosti: gymnastika a atletika. Starořeckou gymnastiku můžeme vnímat jako spolehnutí se na přirozené síly člověka a jejich harmonické rozvíjení. *Techné gymnastiké* je uměním, a nic na tom nemění

fakt, že uměním tělocvičným. Jednalo se o „souladnost a dokonalost lidského těla, o krásu pohybu“. Takovéto vnímání a naplňování ideálu necht' je označováno pojmem sport. Atletika naopak rozvíjela pouze určité tělesné patrie – aniž by brala ohled na celkovost člověka – jednostranným zaměřením na výkon obcházejícím ideál kalokagathie a přesahujícím tak hranice pohybové kultury a její péče o tělo. Představovala úpadek řecké gymnastiky, přestože i toto odvětví bylo nazýváno uměním, *techné athlétiké*, tedy uměním zápasnickým. (Oborný, 2001)

Tyto tendence můžeme sledovat v dnešním vrcholovém sportu, který je, stejně jako tehdy, provázen „*primadonstvím, korupcí a lanařením*“ (Slovník antické kultury, 1974, 85). Stejně jako profesionálové v době helénismu místo o zušlechťování mysli prostřednictvím tělesných cvičení gymnastické všestrannosti dbají i dnešní sportovní profesionálové o jednostranné vypěstování pouze těch částí těla, které jsou potřebné pro vítězství či rekord. Na případné tělesné deformace vrcholoví sportovci nedbají. V tomto druhém případě hovoříme o „sportu“, který je nekulturní a lidské tělo vnímá jako pouhé těleso. Pro sport je charakteristické holistické propojení, preference zdravotních aspektů před jinými hodnotami, včetně vítězných trofejí. Naopak pro „sport“ je evidentní stupňovaná specializace, která vede od přirozenosti lidské tělesnosti ke sportovcům přibližujícím se spíše různorodým představám o skloubení přirozenosti a nepřirozenosti. Rezignace na harmonii různorodých složek osobnosti a důraz na specifické vlastnosti lidského těla potřebné pro ten který „sport“ vedou k jednorozměrnosti a instrumentalizaci lidského těla. Ne zdraví a harmonický rozvoj, ale maximální exploze fyzické energie k dosažení rekordu a vítězství stojí v popředí hodnotového zakotvení „sportu“. (Jirásek, 2005)

5.3 Odcizení ve sportu jako (sebe-) instrumentalizace

Sport dvacátého a jedenadvacátého století představuje gigantický společenský fenomén. Sport jako celek se stal od určitého období součástí lidské kultury a tvoří důležitou náplň životních aktivit určitých věkových, profesionálních a sociálních skupin. Vztah sportu a kultury lze chápat ve dvou vzájemných rovinách. V širším významu slova je sportování součástí lidské kultury jako každá jiná společenská aktivita člověka, např. výrobně-produktivní činnost, umění, náboženství, věda apod. V užším významu je sportování kulturotvorný fenomén a má kulturní hodnoty, které vyplývají z pojetí jeho podstaty. (Sekot, 2004) Sport – na rozdíl od tělesné kultury – je ambivalentní. Nevyhnutelná agresivita v rámci boje o život se téměř paralelně transformovala od zbytečné agrese v rámci lovu jako postupně privilegované zábavy, později v rámci boje, válek, ale také zábavy vůbec. Tato dvojkolejnost vyústila – řečeno Pierrem de Coubertinem – do krajních možností sportu buď rytířského, nebo zvěřsky bezohledného. Proti humanizaci stojí utilizace, proti radostnému prožívání tréninkový dril, proti altruismu egoismus, proti toleranci agresivita, proti principu fair play porušování etických norem, proti patriotismu nacionalismus, proti internacionalismu šovinismus. (Oborný, 2003)

Vrcholový sport je ze všech oblastí pohybové kultury tou nejvíce preferovanou. Přitahuje největší masy diváků, soustřeďuje veškeré vrcholové výkony, absorbuje (a produkuje) nejvíce peněz. Smyslem, účelem, cílem, a tudíž nejvyšší hodnotou sportovního pohybu je maximální výkon a vítězství v soutěži. (Jirásek, 2005) Současný sport v jeho výkonnostních a vrcholových formách přestává fungovat jako kultivační prvek lidského rozvoje. V době, kdy věda tvořila podstatu kultury moderní civilizace, přecenilo lidstvo úlohu organizace a racionality v životě společnosti a učinilo ze sportu více nebo méně biomechanickou, technologickou, komputerovou záležitost. (Sekot, 2004)

Současný sport v jeho výkonnostních a vrcholových formách se ocitá v krizi. Tato krize je způsobená vyzdvihováním výkonu a vítězství za každou cenu, na úkor bytostně humanistických hodnot. Sport je významným prostředkem formování osobnosti člověka, ale v důsledku přeceňování racionality v životě společnosti se stal sport technologickou a komputerovou záležitostí. Ve sportu sílí negativní jevy, které překrývají to, co je sportu bytostně vlastní. Na vrcholové sportování není pohlíženo jako na celek, ale upřednostňují se jen dílčí stránky či dokonce jediný rozměr osobnosti, čímž se degraduje holistický lidský způsob bytí. Tělo vrcholového sportovce je vnímáno jako prostředek k dosažení výkonu; je na ně nahlíženo jako na věc, jako na pouhé těleso v prostoru. Tento instrumentalistický přístup, sílící ve vrcholovém sportu, ohrožuje lidskou důstojnost. Vrcholoví sportovci pěstují pouze ty části těla, které jsou nutné k dosažení vítězství, a nedbají na celkovou harmonii různorodých složek osobnosti. Přitom cílem sportu je rozvinutí všech složek člověka, bez potlačování či vyzdvihování jedné nebo druhé. Příмым důsledkem instrumentalistického myšlení ve sportu je odcizování vrcholových sportovců, které představuje hrozbu vrcholového sportu. Člověk se staví z pozice cíle do pozice prostředku. Ze sportu se vytrácí autentičnost, hravost, tvořivost. Na současné podobě sportu se do značné míry podílela globalizace. S rostoucí komercializací a medializací je vrcholový sport prezentován jako zboží. Sportovci mohou být „prodáni“ či „koupeni“ jako každé jiné zboží. Sport je svébytnou formou odcizení, jak bylo právě dokumentováno.

Na počátku jedenadvacátého století lze ve společnosti vysledovat určité převládající rysy: pragmatická filozofie, egocentrismus, důraz na individuální výkon. Vychází to hlavně z konceptů podnikání v jakékoli oblasti společenského života. Jedním z typických procesů minulého století byl obrovský vývoj vědy a techniky a spolu s ním i veliký společenský vývoj. Na prvním místě v žebříčku hodnot se dostaly výkon a úspěch. (Dovalil, 2004) Určujícím rysem hypermoderní doby se stává „společnost výkonnosti“. Úkol zní: vybudovat

vlastní existenci, vyniknout a plně se uplatnit. Ideál sebezpřekonání a vítězství se neomezuje jen na některé oblasti společenského života, ale prostupuje společností jako celkem a pohlcuje doménu spotřeby i životní styky, intimní sféru i duševní stav. Všichni jsou povzbuzováni ke konkurenceschopnosti, přijímání rizik a pronikání do čela, trend výkonnosti se šíří všemi směry. (Lipovetský, 2007)

Vědecko-technický progres se nevyhnul žádné oblasti sociálního a individuálního života člověka. Hektický rozvoj technických aplikací vědy vnesl do života lidí ráj i peklo. „Vstoupily do jeho života i tehdy, když nebyly pozvané, způsobily i to, o co nebyly požádané.“ (Sekot, 2004, 188) „V plné míře to platí i o celém systému sportu a jeho důsledků v rovině životního stylu člověka.“ (Sekot, 2004, 188) Do sportu přinesl tento vývojový trend kromě pozitivních i své stinné stránky. Mezi nejkritizovanější se řadí konzumní orientace společnosti, ekologické hrozby, úbytek živých zkušeností a prožitků, individualita, komercializace, medializace, globalizace, problém jistoty a nejistoty.

V posledních desetiletích některé vlivy nabývají na síle a poukazují na ohrožení samotné podstaty sportu: porušování fair-play, doping, násilí ve sportu, přehnaná komercializace, korupce, laciná medializace, kult hvězd, odcizování hráčů či instrumentalizace sportovce. Vrcholový a výkonnostní sport se ocitá v krizi, kterou můžeme zahrnout pod pojem komerční formy sportu. (Dovalil, 2004) Podstata krize sportu by se dala metaforicky přirovnat k situaci velmi rychlého orientačního běžce, který nedokáže najít správnou cestu v důsledku rychlosti svého běhu. Krizi lze vyjádřit současnou prioritou vítězství a výkonu, zatímco hodnoty bytostně lidského (humanistického) a společenského charakteru stojí stranou hlavního dění. Hlavní důraz se klade na výsledky, a nikoliv na důsledky. Výsledek jako akcentace přítomnosti, okamžitý úspěch, vítězství, je hodnocen mnohem více než budoucnost, než dlouhodobá perspektiva zdraví či cti. „S tradičními a autentickými hodnotami a možnostmi sportu (rovné příležitosti, fair play, výkon, vítězství,

sportovní duch) jsou propojeny v realitě i hodnoty negativní (vítězství za každou cenu, diskriminace méně úspěšných, přehnané zvýrazňování vítězů a rekordů, nadřazenost a přezíravost, agrese, porušování pravidel, utilizace sportu jako mediálního představení, využívání politických, ideologických a jednostranně ekonomických zájmů).“ (Jirásek, 2005, 141)

V oblasti sportu hrozí nebezpečí možnosti ideologizace, a tedy manipulace. Stáváme se svědky historické proměny od posvátného, religiózního vztahu k soutěži a výkonu prostřednictvím tělesného pohybu až k animalizaci, depersonalizaci lidí se snahou o instrumentalizaci lidského těla i jeho výkonu, projevující se mj. ve fenoménech výše zmíněných. (Jirásek, 2005) Mezi hlavní příznaky krize vrcholového sportu můžeme považovat jevy profesionalizace, komercializace a politizace sportovních událostí. (Jirásek, 2005)

Negativní jevy, které se ve vrcholovém sportu objevují, můžeme popsat jako něco, co je určitou formou jeho patologie, co je anti-normou a anti-hodnotou, odcizením či erozí, jako něco, co by mělo být ze sportu obecně odstraněno, jelikož to nesouvisí s vnitřními hodnotami tohoto morálního kodexu. (Jirásek, 2005) „Pokud je opuštěn holistický pohled (tedy pokud se zvýrazňuje vztah člověka k tělesnému výkonu a eliminuje se jeho sociální, duchovní rovina, tedy pokud se degraduje a deformuje holistický lidský způsob bytí) a hodnotové zaměření se koncentruje na dílčí složky či dokonce jediný rozměr osobnosti, pokud je tělesnost traktována výlučně v instrumentální podobě, zvýrazňují se negativní tendence takřka zákonitě.“ (Jirásek, 2005, 289) I v této situaci se potvrzuje skutečnost, že sport je společenský fenomén, který „kopíruje“ společenské vztahy. (Oborný, 2001)

Přímým důsledkem instrumentalistického myšlení ve sportu je odcizování člověka sobě samému jako individu prostřednictvím vnější manipulace. S tělem se pracuje jako se „součástí“ člověka. Druhým přímým důsledkem instrumentalistického myšlení ve sportu je

zánik integrity a autenticity osobnosti sportovce v podobě „plnohodnotného já.“ Integritu a osobnost sportovce tvoří všechny vztahy člověka, patří neoddělitelně k sobě, ale dnes můžeme říct, že se navzájem odcizují. Největšímu nebezpečí rozdvojenosti ega a osamocení uprostřed davu jsou vystaveni především vrcholoví sportovci, kteří jsou vychováni k supervýkonům. (Oborný, 2001) Současná perfektní a dokonalá věda si žádá také perfektního a dokonale konajícího člověka. Metaforicky se takový člověk označuje pojmem „robot“ z myslitelského odkazu Karla Čapka. Také o dnešním vrcholovém sportovci můžeme říci, že je robot, který pouze plní pokyny jak podat maximální výkon, v němž se projeví jeho talent a tréninkové úsilí. Tato vize (sportovec-robot) vede ke ztrátě identity, k odosobnění lidské bytosti sportovce. (Sekot, 2004) Hypertrofované elektronické řízení a „koučování“ sportovce trenérem znehodnocuje sport a osoby sportovců a přináší další nebezpečí. Patří k nim také jistá forma sportovního a zážitkového odcizení, protože sportovec svou činnost nepovažuje za vlastní aktivitu, a tudíž své pocity nedokáže identifikovat s touto nevlastní činností. Odcizení pro něj znamená, že schopnosti, které patří potenciálně nebo fakticky člověku, se přenášejí na nějaký druh autority. Důsledkem plnění cizí vůle a instrumentalistického postavení člověka v systému sportu je neosobní, neautentické prožívání sportu. (Sekot, 2004)

5.4 Globalizace sportu

Tyto změny nepochybně poznamenávají i osudy sportu, a to přímo či zprostředkovaně na všech jeho úrovních – světové a regionální. Někteří autoři vysvětlují problém globalizace ve sportu podle principu analogie: sport je takový, jaká je společnost – globálně fungující sport je takový, jaký je svět. Při diskuzi o fenoménu globalizace na sportovní scéně musíme vzít v úvahu i tzv. „postmoderní osobnostní vzorce“. V naší kulturní sféře je stále zjevnější hodnotová nezakotvenost a z ní odvozovaná nekonsekventnost jednání, fragmentarizace životních zkušeností a epizodičnost různých sfér lidských činností. Roste všeobecný

skepticismus a z něj plynoucí posedlost po nové a lepší osobní zkušenosti či alespoň chvilkovém vzrušujícím virtuálním zážitku, sílí nevíra v možnost pokrokových změn. Na podobu sportu, jak jej známe v současné době, přispěly následující globálně působící společenské faktory (Sekot, 2006, 274):

1. rozšíření volného času a jeho možnost širokého využití
2. rostoucí procesy demokratizace a rozšiřování občanských svobod spolu s bohatšími styky sportovců a rozvojem nových sportovních odvětví
3. konzumní způsob života společnosti, kdy je sport prezentován jako zboží

Oblast vrcholového sportu byla poznamenána globalizací nejmarkantněji. Dochází zde k pohybu kapitálu (sportovní průmysl patří v současné době k ekonomicky nejsilnějším), k pohybu zboží (sportovec či klub jako „komodita“, se kterou se obchoduje podle všech pravidel obchodu), k intenzifikaci vztahů zaměstnavatel-zaměstnanec a tím i ke změnám činností odborů, hráčských asociací apod. Vrcholový sport se stal vysloveně mezinárodní, celoplanetární záležitostí, do které jsou zapojeny všechny země. Velká přitažlivost sportu vedla ekonomické subjekty k využití a zneužití sportu. (Sekot, 2006)

5.5 Komericializace a pracovní migrace

Sportovní profesionalita se chápe jako zboží, stala se tedy předmětem obchodu. Vynikající sportovci (fotbaloví, hokejoví, basketbaloví hráči, atleti aj.), trenéři a sportovní manažeři o sobě hovoří v marketingové terminologii jako o „věci“, jako o „zboží“. „Sportovci v profesionálních sportech jsou ‚vlastnění‘ v tom smyslu, že jsou vázáni kontraktem s určitým týmem, ale nepodléhají standardnímu režimu zaměstnaneckých vztahů, mohou být ovšem ‚prodáni‘, ‚koupeni‘ či ‚obchodováni‘ na profesionálním sportovním trhu. V zaměstnanecké oblasti se jedná o nevídaný jev.“ (Sekot, 2006, 284) „Jeho tělo už není jeho, patří těm, kteří s ním disponují. Odcizené tělo dostane peníze, které mají nahradit absenci ‚já‘ ve smyslu ‚být‘ jiným ‚já‘ ve smyslu ‚mít‘. Shrábnuté peníze se stávají bariérou pro dobrovolnou a

svobodnou volbu konání a činností. Sportovec se stává nesvobodnou bytostí a nechává si radit i v takových otázkách jako je účast na soutěžích, ve stylu oblékání apod.“ (Oborný, 2001, 29)

Týmy si tak kupují služby hráčů, manažerů a trenérů. Tržně nejzajímavější hráči a trenéři tvoří vrchol týmové hierarchie, který se stává středem ekonomického a veřejného zájmu. „Tržní hodnota sportovních celebrit dosahuje obrovských ekonomických profitů. Tržní hodnota některých sportovních týmů tím úměrně roste a v případě nejmocnějších týmů světa (např. britská Manchester United) je na renomovaném burzovním trhu oceňována neuvěřitelně vysokou částkou (1,5 mld. korun).“ (Sekot, 2006, 232) Nákup týmů mediálními skupinami byl nejdříve zaznamenáván zejména ve Spojených státech na půdě basketbalu a baseballu a v evropském fotbalu. Vlastnictví týmů mediálními subjekty může mít potenciálně hluboký dopad na budoucí směřování profesionálního týmového sportu, zejména v rovině sportování a finančního zviditelňování relevantních ligových soutěží. Vlastnictví velkých populárních týmů a klubů zavazuje k ekonomicky nákladnému úsilí o co největší sportovní úspěch. (Sekot, 2006)

Sportovci podléhají zákonům nabídky a poptávky jako každé jiné „zboží“. Na základě smlouvy mezi sportovcem a týmem sportovec souhlasí, v souladu se zájmy a potřebami klubu či týmů, být „obchodován“. „Hráč v týmových sportech tak může být „zapůjčen“ k hostování do jiného týmu, může být prodán jinému týmu, a být tak nucen v rámci sportovní mobility přesunout se do jiného města či dokonce státu.“ (Hodaň, 2005, 95)

Přelom nového tisíciletí přináší v kontextu vztahu sportu a společnosti nová témata. Jedním z nich je pracovní migrace. Pracovní migrace se týká primárně sportovců, ale zahrnuje i trenéry, funkcionáře, manažery a sportovní teoretiky. V širším kontextu „sportovního průmyslu“ se migrace sportovců a sportovních činitelů geograficky projevuje jednak na úrovni národní, dále v rámci národů jednoho kontinentu a konečně migrací mezi kontinenty či hemisférami. Její zdroje jsou hluboce zakořeněny v globalizačních procesech poslední dekády

dynamicky a rozhodně i rozporuplně se rozvíjející sportovní scény. „Je všeobecně známým faktem, že tolik obdivovaný, ceněný a zbožňovaný sportovní úspěch závisí na souboru několika v různém kontextu nesteroidně působících předpokladů: dostupnost lidských a materiálních zdrojů, vědecké metody koučování a tréninku, kvalita sportovních organizací a hluboké znalosti sportovního lékařství a věd o sportu.“ (Sekot, 2006, 283)

Vedle globálně působících principů přistupuje na lokální úrovni i význam národa či státu na mezinárodním sportovním poli a jeho schopnost účinně vyhledávat a využívat talentované jedince specifických genetických kvalit. Fenomén sportovní migrace je proces hledání co nejvýhodnějšího postavení na scéně sportu. Podle kritéria důležitosti lze sportovní svět rozdělit do několika částí. K těm hlavním a rozhodujícím patří západní evropské země, Severní Amerika včetně Mexika a bývalé bílé země Commonwealthu jako např. Austrálie. K těm ze sportovního hlediska „okrajovým“ potom patří většina islámských a afrických zemí. Západ, který má i nadále v rukou kontrolu ekonomických zdrojů, směřování a ideové působení, i zde figuruje jako rozhodující, respektovaný a prestižní činitel globálního směřování sportu. Zejména do USA směřují sportovní talenty z celého světa. Možnosti a meze sportovní migrace se v různých odvětvích liší. K největším migračním posunům dochází na půdě sportů, jako je fotbal, lední hokej, basketbal, kriket a nověji i lehká atletika. K největší akceleraci sportovní migrace dochází ve sportech, jako je americký fotbal, baseball, basketbal a lední hokej. Tuto část tedy můžeme zobecnit tak, že „sportovní migrace“ je provázána komplexem politické ekonomie, která je sama o sobě zakotvena v sérii mocenských zápasů, charakterizujících globální systém sportu. (Sekot, 2006)

5.6 Medializace sportu

Počátek komercializace sportu organicky souvisí s jeho počínající medializací v sedmdesátých letech devatenáctého století. Ve Velké Británii, považované za kolébku moderního sportu, se právě v tomto období začíná v dobovém sportovním tisku, jako např.

The Field Magazine nebo Sporting Life, objevovat sportovní reklama. Celkově rostoucí obliba novin a časopisů tak posílila ekonomickou hodnotu sportu. Od poloviny minulého století se pak konkurentem tiskového sportovního zpravodajství stává rozhlas. K prvním přímým sportovním rozhlasovým přenosům patřily v Británii tenisový Wimbledon a ragbyové zápasy a soutěže v amatérském golfu. V Československu to byly zejména přenosy z fotbalových utkání. (Sekot, 2006) Sílicí masová přitažlivost sportem, zejména formou masmediálního diváckého zážitku, je nesporně novějším a nesmírně zajímavým sociologickým fenoménem. Sport je institucí natolik ekonomicky silnou, politicky důležitou a má natolik zásadní vliv na životní styl soudobé globální společnosti, že je třeba ho brát vážně i jako téma na půdě akademické diskuze. (Sekot, 2006)

Nebývalý zájem o sport na celospolečenské úrovni způsobil dynamický rozvoj tradičních odvětví sportu, vznik nových disciplín a „výkony snů“ na hranici lidských možností. Sport se stal diváckou záležitostí celé společnosti a objektem zájmu všech médií. Stal se prostorem seberealizace různých ekonomických, reklamních a dalších subjektů. Zejména sílicí koupěschopnost obyvatelstva a rozšiřující se kapacita volného času přináší rostoucí nároky diváků na úroveň a okázalost sportovní podívané, která přestává být záležitostí bohaté elity, když se stále cíleněji otevírá i pro širší divácké masy. „Medializovaný sport je tak dnes chápán jako významná skladební součást a hnací síla globálně šířené tržní ekonomiky. Běžně se tak hovoří o vzájemné provázanosti sportu, médií a trhu, který plodí fenomén „divácké komodity.“ (Sekot, 2006, 227) Globální povaha světa mediálního sportu je organicky provázána s „velkým byznysem“. Mediální sport je rapidně rostoucí komerční průmysl. Svět mediálního sportu je charakterizován vzájemnou závislostí komerčních médií na jedné straně a sportu na straně druhé.

Sport jako součást světa komerce není ničím novým, ale jde o provázanost různou měrou existující již od samotných počátků moderního sportu konce devatenáctého století.

Dominující komercializace sportu současnosti je výslednicí dynamicky ekonomického rozvoje, progresu telekomunikačních technologií a pronikání nových forem životního stylu v globálním měřítku. Dominantním prvkem v tomto procesu je nesmírný růst poptávky po „televizním sportu“, který dnes neblaze těží zejména z možností nabízených digitalizací. Pojem sport se v posledních letech právě vlivem jeho sílící medializace a komercializace silně obsahově problematizoval. Od osmdesátých let dvacátého století je běžné, že média, zejména televize, „pracují“ s kulturou jako se zbožím do té míry, že v souladu s tržními principy mění její podstatu a význam. Sport se stal zbožím, kterému se daří v zemích s převládající tržní ekonomikou, v urbanizovaných oblastech hustého osídlení, mezi populací disponující dostatkem peněz, času a přístupu k masovým médiím. Jeho rozvoji napomáhá i disponování dostatečně velkým kapitálem potřebným pro nákladnou výstavbu sportovního zařízení, a profituje tedy zejména v prostředí rozšířené masové kultury a konzumního životního stylu. Sportovní mediálně přitažlivé programy poutají masy diváků a odvádějí je od bezprostředního praktického sportování na nejrůznějších úrovních. V podstatě jde o proces odklonu od fyzické činnosti k virtuální zábavě.

Právě vrcholový sport vzhledem k jeho specifické hodnotové zakotvenosti, profesionalizaci a komercializaci lze považovat za fenomén vytěsňující se z širšího rámce tělesné kultury do sféry kultury masové. Vrcholový sport zpochybňuje smysl a poslání tělesné kultury, posiluje konzumní vztah ke sportu a oslabuje schopnost aktivního přístupu k životu ve smyslu systematického a harmonizujícího úsilí o celostní duchovní a fyzický rozvoj osobnosti. Masová kultura nabízí masovou podívanou devalvované zábavy, vrcholový sport se mnohdy vkrádá do života mas globálně přitažlivou podívanou. V obou případech je komerční rámeček masové zábavy vykoupěn negativními dopady slábnoucí schopnosti aktivního přístupu k životu ve smyslu systematického a harmonizujícího úsilí o celostní duchovní a fyzický rozvoj osobnosti. Sport, jak je běžně mediálně chápán, je úsilím o nejvyšší

tělesný výkon či vítězství nad soupeřem. Jeho součástí je i sportovní trénink, estetické zaměření na ideální pohyb a dokonalou souhru. Masová média se však soustředí prvoplánově na aspekt vítězství či dosažení vrcholného, rekordního výkonu. Stranou jejich zájmu jsou volnočasové sportovní činnosti. V povaze rekreačního sportu není primárně výkon, ale „pouze“ mediálně nezajímavá radost z pohybu.

Medializace sportu je dnes provázána s ekonomikou. Velké korporace jsou ochotny investovat stovky miliónů na reklamu a sponzorství významných sportovních událostí. Tržní ekonomie takto posiluje konzumní způsob života jako nedílné součásti soudobé kultury virtuálního postmoderního světa symbolů. Touha po vysokých ziscích vede bohaté, ekonomicky vyspělé země tržní ekonomiky ke změně v chápání profesionálního sportu jako profitujícího zábavního průmyslu. Komerencializace sportovního světa směřuje vrcholový sport do arén zábavního průmyslu, jehož obrovské zisky plynou zčásti zpět do podpory honby za novými, lepšími výkony, rekordy a vítězstvími. Tržně orientovaný sport ve světě tak klade do popředí zásadu profesní příslušnosti k organizaci, soutěživosti, komerčního zájmu, nekompromisnosti, individualismu a úspěchu. (Sekot, 2006) Bohaté, ekonomicky vyspělé země tržní ekonomiky chápou profesionální sport jako samostatné odvětví hospodářství, kdy sportovní průmysl je pevně provázán se světem zábavy. Globalizace světové ekonomiky pak vrcholovému sportu dodává další silný popularizační impuls využívaný elektronickými médii. Univerzální působivost a působnost televize umožňuje prodávat sportovní produkty konzumentům na celém světě. Komerencializace profesionálního sportu směřuje vrcholový sport do arén zábavního průmyslu, jehož obrovské zisky plynou zčásti zpět do podpory honby za novými, lepšími výkony, rekordy a vítězstvími.

Sportem bylo na začátku dvacátého století označováno to, co oživilo olympijskou myšlenku, tedy ideály harmonického rozvoje osobnosti, čestné soupeření, poctivost, neúplatnost. Sportovec byl ztělesněním těchto hodnot. Přitom si společnost špičkový

vrcholový sport v podobě novodobých olympijských her původně vytvořila jako sebekorigující očištný mechanismus, kompenzující účelovou soutěživost dravého kapitalismu. V současném období soutěživosti bez pevných a všeobecně respektovaných pravidel se pochopitelně vytrácí i původní smysl a význam někdejší olympijské myšlenky. (Sekot, 2006)

5.7 Dodatek k ekologické dimenzi odcizení sportu

Jedna z dimenzí sportu, která přísně vzato nespadá pod vztah člověka k sobě samému, je určována vztahem k přírodě. Zde bude uvedena ve formě krátkých poznámek, aby doplnila předchozí zkoumání ekologické dimenze odcizení člověka v konzumní společnosti.

Původní smysl sportování, jenž je překryt mnoha jinými významy, je spatřen v dialogu těla a Země (*Gaia*), který je možné realizovat jako překonání výzvy, již před nás země staví, nebo nápodobou. Země vyzývá tělo k vyprázdnění z tvaru, tj. z *kenosis*, aby bylo možné se naplnit novým tvarem posvátným (*pleróma*). Pročištění tělesnosti sportovním výkonem pro možnost naplnění jiným obsahem platí i dnes. Čistá tělesnost je zároveň aproximací k počátku, z něhož se vše, co má tvar, rodí. Sport je tedy oslavou počátku, oslavou plodnosti. Sportovec vstupuje do dialogu se Zemí ve všech čtyřech živlech – vzdálenost Země překonává během, živel vzduchu překonává ve skocích, hodech a vrzích, vodní živel překonává plaváním, oheň sportovní vášně překonává v zápolení atomistickém, ve hrách apod. „Sport je oslavou tvoření tvarů, které potkáváme na Zemi, je oslavou stvořitele, jenž je tvůrcem nejvyšším.“ (Hogenová, 1998, 26) Dialog mezi tělesností člověka a tělesností Gaia je možné realizovat nejen v překonávání, ale také mimeticky – nápodobou. Je možné napodobit „oheň“ v tanci, je možné tancem „plout“ proti toku času a zastavit se u počátku, jenž je sportem (tělesností) oslavován jako *natura naturans*, jako oslava tvořícího počátku. Vyprázdněním z tvarovosti se adept přiblíží k beztvarovosti počátku, očistí se od vši nepravosti, projde katarzí a zároveň je připraven k naplnění jiným, posvátným obsahem.

Výsledkem dialogu sportovce a *Gaia* je *šechína*, tj. setkání se s božským oduševněním ve stvořených tvarech pozemskosti. Jde o setkání s harmonií, jde o setkání s dokonalostí stvořeného, a proto oslavou samotného Boha. Počátek všeho, to nejhlubší, nemá žádný tvar, a proto chceme-li se k němu přiblížit, musíme se alespoň částečně vyprázdnit z vlastního tvaru – podobně sportovní výkon, pokud je provázený vypětím, vysílením, vydáním se z posledních sil, je jakýmsi vyprázdněním, zbavením se obsahu, jenž nás váže k animalitě. Tato katarze umožní přijetí nového obsahu, čistého, duchovního prožitku sebepřekonání, tj. naplnění neboli *pleróma*. Sebepräekonání neboli transcendence je oním bodem, jenž nám odhaluje naši existenci bez všech zástupných cílů, které v obecné rovině patří do ekonomické sféry a které nám nedovolují vnímat pevný bod existence, bez něhož se neustále ztrácíme. Tento pevný bod lze nalézt v autentickém zážitku. Média nám napovídají, o které zástupné cíle se musíme snažit, abychom byli šťastni. Jsou to koupě rychlejšího auta, většího domu, luxusnějšího nábytku nebo alespoň dokonalejšího účesu. Přes všechny tyto nánosy nedokážeme naplnit sami sebe, schází nám smysl, význam, který je nám vlastní. Smysl života, pevný bod, o který se můžeme opřít a který se nám nedaří najít, je nahlédnutí v aktu přesažnosti své existence směrem k bytí. Tělo, které pokud se sebe všechno vydá, vyprázdní prostor, který je určen k úplnému naplnění. Tedy naplnění následující po katarzi představuje absolutní uvědomění si sebe sama a toho podstatného, čím život je. Toto uvědomění si a především procítění faktů „já jsem“ jako původního významu své existence stojí v kontrastu s odcizením od původních kořenů (od života v jeho nezakrytosti a syrovosti). „Jedinou evidencí autentického bytí (já jsem), a tedy pramenem našeho zakořenění je přítomný okamžik.“ (E. Lévinas, Hogenová, 1998, 30)

Vedle bezprostředních důsledků odcizení sportu na způsoby prožívání sportovní aktivity ve vztahu k přírodě zde existují rovněž závažné ekologické dopady současného podoby sportu na životní prostředí. Zmíním zde jen pár příkladů. Prvním z nich je

zasněžování, které sebou přináší řadu problémů. Za prvé je výroba sněhu energeticky velmi náročná, za druhé při výrobě se spotřebuje velké množství vody, za třetí sněhové děla vytvářejí velký hluk a za čtvrté struktura technicky vyrobeného sněhu se od přírodního velmi liší. Dalším problémem je neohleduplné chování lyžařů vůči krajině. Sporty provozované v přírodě mohou porušit rovnováhu ekosystému a tím narušit biodiverzitu daného území. Výstavba sportovních zařízení znečišťuje vodu, vzduch a půdu. Kanoistika a vodní turistika ohrožuje vodní živočichy, ruší zvířata, která obývají řeku a její okolí, sportovci po sobě zanechávají odpad. Golf představuje velké prostorové nároky, terénní úpravy, velkou spotřebu vody. Motosporty způsobují hluk, znečištění prostředí exhalacemi, poškození ekosystému způsobené jízdou mimo vyježděné trasy.

6 Závěr

V této práci jsem mapovala myšlenkovou tradici formulující koncepci odcizení v dějinách filozofie a humanitních věd a zároveň tendence k nárůstu odcizení v historicky postižitelných dějinách lidstva. Teoretická reflexe odcizení dosáhla svého vrcholu v pracích tzv. kritické teorie frankfurtské školy. Kritická teorie se ve dvacátém století zaměřila právě na analýzu těch forem odcizení, které transformace kapitalismu směrem ke zlepšení sociální situace dělníků neodstranila (přinejmenším v průmyslově rozvinutých zemích). Odcizení v konzumní společnosti nadále trvá a patří k nejdiskutabilnějším problémům dneška. Kritizovat nemůžeme samo konzumenství, nýbrž jeho hypertrofii. Hyperkomerční společnost tedy musíme především upravit, usměrnit a vytyčit její meze. Cesta za štěstím je obtížný, nejistý úkol, který nikdy nedospěje ke konci. Konzumenstvím nenaplňujeme pouze „prvořadé“ potřeby, ale také se oddáváme snům a zábavám, prezentujeme se navenek, odhalujeme nové obzory, „odlehčujeme“ svůj každodenní život. Naše štěstí je zčásti tvořeno „zbytečnými“ slastmi, hrami, povrchnostmi, zdáním, někdy až bezvýznamným ulehčením života.

Hyperkonzumní společnost trpí mnoha neřestmi, avšak není pouze neřestná. Bere člověka, jaký je, jako marnivého a zmítaného rozpory i touhami po zábavě a možnostech úniku, které jistě nepůsobí nijak zvlášť vznešeně, avšak patří k životu. Život, který nám byl dán jako jedinečný dar, se v tomto ohledu jeví jako otroctví, ve kterém jsme neměli odvahu si přiznat, co bychom vlastně chtěli, kdybychom nechtěli to, co máme chtít, a ne jako plnohodnotný, skutečný a neopakovatelný život, který chceme prožít v souladu s našimi nejnítěrnějšími sny a přáními. Většině lidí tento stav vyhovuje a jsou spokojeni, protože přebírat hotové a žít ze dne na den v relativním blahobytu v souladu se systémem je to nejjednodušší.

Hnacím motorem pro následující změny bude objevování nových cílů a úběžníků smyslu, nových existenčních perspektiv a priorit. Hlavní předpoklad tvoří nový pluralismus hodnot a nová vnímavost k životu, které jsou dnes požírány nekonečně proměnlivým konzumenstvím. Postačí si uvědomit, že rozmnožování a neustálé obměňování komerčních statků nelze považovat za jediné a prioritní lidské poslání. Homo consumens sice nezmizí, ale ztratí auru luxusu a triumfu. (Lipovetský, 2007)

Také ve vrcholovém sportu nacházíme formy odcizení. Někteří představitelé současného sociálně-filozofického myšlení se domnívají, že vědecké myšlení jako celek v době, kdy věda tvořila podstatu kultury moderní civilizace, přecenilo úlohu organizace a racionality v životě společnosti. Také ve sportu vládne věda, jako se hovořilo a hovoří v odborných formách. Dnešní sport je permanentním společenským tématickým předmětem dialogů a oblastí často velmi ostrých vnitřních polemik a konfliktů. (Sekot, 2004) Náš hodnotový svět je proměnlivý jako my sami. Dnešní sportovní praxe je příliš orientovaná na věcné a materiální hodnoty. Medializace a marketizace sportu také v souvislosti se změnami v ostatních společenských oblastech má za následek změny, které jsou na hranici akceptovatelnosti původních ideálů, ale i kořenů. Mění se celé chápání sportu, přinejmenším vrcholového, které „mění místo člověka z pozice cíle do pozice prostředku“. (Sekot, 2004, 178) „V důsledku komercializace sportu, sportovních výkonů a vítězství se objevila na scéně latentní potřeba, dokonce i nutnost etické a právní ochrany těla sportovce všech věkových a výkonnostních kategorií před různými formami zneužití. V těchto intencích o tom hovoří i *Evropský manifest mladých lidí a sportu* (1995).“ (Oborný, 2001, 32)

Navzdory uvedeným skutečnostem je sport stále oblastí velmi přirozených (hravých) projevů člověka. Těmito projevy doporučujeme cílevědomě vytvářet sportovní zázemí. Hodnotovost sportu je dobrý sluha, ale zlý pán. Adekvátní a správně chápané hodnoty sportu člověka kultivují, oduševňují a naplňují smysl jeho života. Nesprávné hodnoty sportu

způsobují podmanění si člověka a redukcí jeho rozhledu ve světě sportovních hodnot. (Sekot, 2004). Na přelomu devatenáctého a dvacátého století zřejmě nikdo nedokázal předvídat, do jaké míry se o sto let později stane sport národní a v jistém ohledu i globální posedlostí. Sport je globálně mnohem populárnější a je silně vnímán jako ekonomické odvětví obrovského kolotoče peněz, závratných kariér a obdivu. Nikdy v historii lidé nevěnovali tolik času sledování sportovních událostí a nikdy nebyli vystaveni tak masivnímu marketingovému a reklamnímu působení jako právě na půdě mediálně konzumovaného sportu. Nikdy jsme nebyli svědky takového mediálního zájmu o sport, jako je tomu v dnešní době. Na horizontu budoucího vývoje sportu se neobjevuje žádný vážný důvod, proč by se měla a mohla situace v tomto ohledu změnit. A to jak na straně poptávky, tak na straně nabídky. (Sekot, 2006) Sport přinese větší míru využití sofistikované techniky, více peněz a silnější provázanost na mediální technologie než ve dvacátém století. Ohlednutí zpět do historie naznačilo, že nejvlivnější sportovní odvětví byla odvozována z modelu založeném na výkonu a síle. Vrcholový výkonnostní sport tvoří půl století nejviditelnější stránku sportovní scény a i nadále bude tím nejviditelnějším a nejdiskutovanějším sportem v dohledné době. Na půdě vrcholového sportu můžeme očekávat následující tendence (Sekot, 2006):

1. využívání hormonálních prostředků ve jménu touhy rodičů mít ze svých dětí vrcholové sportovce
2. sportovci budou neúnavně hledat nové a nové látky a technické prostředky zvyšující jejich sílu, velikost a rychlost
3. u lidí všech věkových kategorií vzroste zájem o pořízení sportovní výbavy vyrobené z nových, lehkých, odolných materiálů jako kevlar, titan a uhlíková vlákna, které by nabídly nové formy sportovní zkušenosti

Člověk má neochabující touhu být stále rychlejší, silnější, mrštnější, úspěšnější a obdivovanější. Především při využití sofistikované techniky se vrcholoví sportovci vzdalují

lidské dimenzi soutěživosti a stávají se spíše organismem připomínajícím více stroj. Takovéto atributy podřívají sportovní kreativitu, svobodu, spontaneitu a posouvají sport do programové podívané dramaticky prezentovaných akcí. Je v samotném zájmu sportovců, aby se postupně vymanili z rolí pouhých figurek sportovní podívané. Sportovní výkon by neměl být založen pouze na činnosti sportovce v soutěžích, ale měl by být komplexním výsledkem procesu jeho longitudinálního celostního rozvoje. Stále naléhavěji v tomto smyslu slyšíme volání po „etickém probuzení sportu“. Přitom je zřejmé, že sport je přímo či zprostředkovaně reflexí dané společnosti. Ta je však prosycena v naší kulturní sféře pluralizací a neprůhledností hodnot, silící privatizací a individualizací života. (Sekot, 2006) Sport bude zřejmě i nadále konfrontován s řadou jevů, které jsou dnes na půdě zejména komerčně orientovaného sportu silně aktualizovány. Jedná se o korupci, doping, vykořisťování, růst násilí a hlavně upřednostňování reklamy před zdravím. Sportovní scéna je hluboce prosycena egoismem, důrazem na náročnost při oslabování hodnoty radosti a relaxace. Sport se stává nikoli cílem, směřujícím k všestrannému rozvoji jedince, nýbrž účelovým racionálním prostředkem ekonomického kalkulu.

Budoucí vývoj sportu bude i nadále ve znamení prohlubující se propasti mezi zájmovými volnočasovými sportovními aktivitami na jedné straně a dynamikou elitního profesionálního sportu na straně druhé. Charakteristickým rysem soudobého profesionálního sportu je racionalizace tréninkových metod, a tedy vysoká úroveň sportovní přípravy ze strany vědy o sportu, trenérů a sportovního lékařství. Zvýšený požadavek je kladen nejen na tréninkové metody, ale i na výživu a psychologickou přípravu sportovců. (Sekot, 2006) Budoucí vývoj elitního sportu je zpravidla zvažován v kontextu kritiky jeho vzdalování od hodnotového světa masového sportu. „Filozofie dokonalosti“ se stává nejen na půdě sportu stále vlivnější ideologií a přináší asymetrické vzorce ve vzájemném poměru jednotlivých sportovních úrovní. Profesionální vrcholový sport se bude v kontextu základních trendů

vývoje soudobého světa zřejmě ubírat cestou globálně působících trendů. Sporty jako fotbal, basketbal a volejbal se budou v budoucnu rozšiřovat na půdě týmových soutěží, zatímco lední hokej a baseball (jako nesporně technicky náročnější, a tedy i hráčsky méně přístupnější) budou divácky stále atraktivnější. Profesionální sport s sebou ponese tendence budovat obrovské stadióny a sportovní areály jako „sportovní nákupní střediska“, do kterých bude návštěvník nalákán nejen na sport, ale také na nákupy a konzumní občerstvení.

Vrcholoví sportovci budou stále významnějšími globálními celebritami se stále větší mírou autonomie a vlivu. Jejich autorita však bohužel nebude využívána k humanitním záměrům, ale bude sloužit k růstu vlastní kariéry a dosažení co největšího myslitelného materiálního přínosu. Mnoho rodičů v touze po komerčním úspěchu bude u svých ratolestí pěstovat již od dětství spíše než radost z pohybu účelovou touhu po vítězství a odměně. I nadále bude silít obecný trend současnosti, kdy lidé dávají přednost pasivnímu sledování sportovních přenosů před aktivním sportováním. To už dnes směřuje k rostoucí obezitě a zdravotním problémům souvisejícími s pasivním životním stylem. Doping jako největší zlo světa sportu bude i nadále hojně používán vrcholovými sportovci ve snaze dosáhnout vítězství za každou cenu.

Ve vrcholovém sportu bude dominovat racionalita, tvrdost a touha po výjimečnosti. V budoucnu víc než kdy jindy se budeme setkávat s názorem, že kde nejsou vítězové a poražení, nýbrž „pouze“ radost z pohybu, nemůže být řeč o sportu. Naštěstí i na prahu třetího tisíciletí jsme svědky spontánních sportovních pohybových aktivit, provázaných s volnočasovými rekreačními zájmovými činnostmi všestranného rozvoje jedince, které jsou vzdáleny komerčnímu vrcholovému sportu. (Sekot, 2006)

7 Souhrn

V dnešní době se s pojmem odcizení setkáváme mnohem častěji než kdykoliv předtím a stává se předmětem nesčetných diskuzí. Odcizení představuje hrozbu lidstva a zasahuje do všech oblastí společnosti, sport nevyjímaje. Především ve vrcholovém sportu nacházíme formy odcizení, které ohrožují samotnou podstatu sportování.

Hovořit o špatných a dobrých tendencích v současném sportu a hledat cesty pro rozvoj dobrých tendencí sportu je velmi důležité. Tento úkol je však velmi složitý. Společnost se začne orientovat na kalokagatické hodnoty poté, kdy krize konzumerismu začne ohrožovat zdraví a samotnou existenci člověka.

8 Summary

Today, the concept of alienation meet more frequently than ever before, and it becomes subject of countless discussions. Alienation is a threat to humanity and affects all segments of society, including sport. Especially in professional sports can find forms of alienation that threaten the very essence of sports.

Talk about good and bad tendencies in contemporary sport and looking for ways to develop good tendencies of sport is very important. This task is very complex. The company will focus on kalokagatické value after the crisis consumerism will threaten the health and very existence of man.

9 Referenční seznam

- Anzenbacher, A. (1991). *Úvod do filozofie*. Přel. Šprunk, K. 1. vydání, Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Anzenbacher, A. (2001). *Úvod do etiky*. Přel. Šprunk, K. 1. vydání, Praha: Academia.
- Baťa, O. (2010). *Konzumní společnost a negativní důsledky nadspotřeby*. Diplomová práce. Univerzita Tomáše Bati. Fakulta managementu a ekonomiky. Zlín.
- Beck, U. (2007). *Co je to globalizace? Omyly a předpovědi*. Přel. Pavka, M. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Beierwaltes, W. (1996). *Platonismus a idealismus*. Praha: OIKYOMENH
- Blauner, R. (1964). *Alienation and freedom: the factory worker and his industry*. London. Chichago Univerzity Press
- Blecha, I. (1997). *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia.
- Buber, M. (2005). *Já a Ty*. Praha: Kalich.
- Dovalil, J. (2004). *Olympismus*. Praha: Olympia
- Dubský, I. (1997). *Filozof Jan Patočka*. Praha: Oikúmené.
- Engels, F., & Marx, K. (1958). *Německá ideologie*. Praha: Svoboda
- Evropská charta sportu (1994). Praha: Ministerstvo školství, sportu, mládeže tělovýchovy České republiky.
- Fromm, E. (2001). *Být, nebo mít*. 1. vydání, Praha: Aurora.
- Fromm, E. (2009). *Cesty z nemocné společnosti: sociálně psychologická studia*. Praha: Earth Save.
- Giddens, A. (2003). *Důsledky modernity*. Praha: Slon.
- Hegel, G. W. F. (1960). *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Filozofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna

- Hergethová, K. *Problém odcizení* [online]. Dostupné z WWW: <http://meph.xixao.com/2008/01/10/problem-odcizeni>. [cit. 2008-01-10]
- Hodaň, B. (2005). *Tělesná výchova, sport a rekreace v procesu současné globalizace*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Hogenová, A. (1998). *Hermeneutika sportu*. 1. vydání, Praha: Karolinum.
- Inglehart, R. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jaspers, K. (2008). *Duchovní situace doby*. Praha: Academia.
- Jirásek, I. (2005). *Filozofická kinantropologie: Setkání filozofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Kant, I. (1974). *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Keller, J. (1997). *Sociologie a ekologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Kohák, E. (1998). *Zelená svatozář : Kapitoly z ekologické etiky*. Praha: SLON.
- Levin, J. (2010). Functionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer Edition)*. Edward N. Zalta (ed).
- Lipovetský, G. (2007). *Paradoxní štěstí*. Praha: Prostor.
- Major, L., & Sobotka, M. (1979). *G. W. F. Hegel*. Praha: Mladá fronta.
- Marshall, G., & Scott, J. (1998). *A dictionary of sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Marx, K. (1962). Teze o Feuerbacherovi. In Marx, K., & Engels, F., *Spisy 3*. (17-19). Praha: SNPL.
- Marx, K. (1967). *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta.
- Marx, K. (1978). *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda.
- Marx, K. (1986). *Kapitál*. Bratislava: Bratislava.
- Mezřický, V. (2011). *Perspektivy globalizace*. Praha: Portál.
- Novozámská, J. (1998). *Existoval existencialismus?* 1. vydání, Praha: Filosofie.

- Oborný, J. (2001). *Filozofické a etické pohľady do športovej humanistiky*. Bratislava: Slovenská vedecká spoločnosť pre telesnú výchovu a šport.
- Oborný, J. (2003). *Športová humanistika v systéme štúdia športových pedagógov*. Bratislava.
- Patočka, J. (1992). *Přirozený svět jako filozofický problém*. Praha: Československý spisovatel.
- Petrovič, G. (1968). *Filozofie a marxismus*. Praha: Svoboda.
- Rotenstreich, N. (1989). *Alienation: the concept and its reception*. Netherlands: E. J. Brill (ed).
- Searle, J. (1994). *Mysl mozek věda*. Praha: Váhy.
- Searle, J. (2000). Consciousness. *Annual Review of Neuroscience*, 23, 557-578.
- Seeman, M. (1959). On the Meaning of Alienation. *American Sociological Review*, 24, 783-791.
- Sekot, A. (2004). *Sociální dimenze sportu*. 1. vydání, Brno: Masarykova univerzita.
- Sekot, A. (2006). *Sociologie sportu*. Brno: Masarykova univerzita a Paido.
- Schacht, R. (1971). *Alienation*. London: Georgie Allen&Undin.
- Slovník antické kultury*. (1974). Praha: Svoboda.
- Šmajš, J. (2008). *Filozofie – obrat k Zemi*. Praha: Academia.
- Petrusek, M., & Winkler, J. (1997). *Velký sociologický slovník*. Praha: Karolinum.