Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Kritika konzumní společnosti u Ericha Fromma a jeho následovníků

Bc. Nataša Finkeová

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Kritika konzumní společnosti u Ericha Fromma a jeho následovníků

Bc. Nataša Finkeová

Vedoucí práce:

PhDr. Daniel Špelda, Ph.D.
Katedra filozofie
Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013 ……

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala PhDr. Danielu Špeldovi, Ph.D. za vedení diplomové práce a za jeho rady při jejím vypracování.

Obsah

1 Úvod 1

2 Kritika konzumní společnosti u Ericha Fromma 4

2.1 Genealogie kapitalismu 4

2.2 Konformita a svoboda 14

2.3 Mezilidské vztahy 23

2.4 Mechanismy úniku 28

2.5 Společenský charakter 34

3 Kritika konzumní společnosti u Zygmunta Baumana 45

3.1 Genealogie kapitalismu – přechod od „pevné“ modernity k „tekuté“ 45

3.2 Konformita a svoboda 49

3.3 Mezilidské vztahy – anonymita, individualita a problém identity 54

3.4 Mechanismy úniku 60

3.5 Společenský charakter 63

4 Kritika konzumní společnosti u Gillese Lipovetského 67

4.1 Genealogie kapitalismu – tři fáze konzumního kapitalismu 67

4.2 Konformita a svoboda 72

4.3 Mezilidské vztahy 78

4.4 Mechanismy úniku 84

4.5 Společenský charakter 88

5 Závěr 92

6 Seznam použité literatury 95

7 Resumé 98

1 Úvod

Tato práce se zabývá kritikou konzumní společnosti u Ericha Fromma a jeho následovníků, Zygmunta Baumana a Gillese Lipovetského. Cílem práce je představit postoj, který tito autoři zaujímají ke konzumní společnosti a pomocí výkladu jejich hlavních myšlenek také poukázat na změny, kterými konzumní společnost prošla.

První polovina práce je věnována německo-americkému filosofovi, sociologovi a psychologovi Erichu Frommovi (1900 – 1980). Erich Fromm dlouho vykonával psychoanalytickou praxi. Věřil, že individuální psychologie je především psychologií sociální, tedy psychologií mezilidských vztahů. V sociální kritice Fromm vycházel z Karla Marxe. Vystupoval proti kapitalismu, což je podle něho duševně chorá, iracionální společnost. Právě tento postoj je patrný v některých Frommových dílech obsahujících jeho kritiku moderní konzumní společnosti. Mezi takováto díla patří kniha *Strach ze svobody* z roku 1941. Další dílo, ze kterého je Frommova kritika konzumní společnosti patrná, nese název *Umění milovat* a vyšlo roku 1956. V ní Fromm poukazuje na způsob lásky, který je obvykle charakteristický pro člověka žijícího v moderní společnosti. Za významné dílo, ve kterém Fromm konzumní společnost přímo kritizuje lze považovat jeho knihu *Mít nebo být?* (1976). V tomto díle Fromm představuje své dva koncepty MÍT a BÝT a vysvětluje jejich význam ve vztahu k existenci člověka. Hlavním záměrem knihy *Mít nebo být?* je analýza dvou základních způsobů existence: způsobu vlastnění a způsobu bytí. Fromm uvádí, že vlastnický modus existence určuje „*společenský charakter*“ moderní konzumní společnosti. Do protikladu k vlastnickému modu staví modus bytí. Ve své knize *Umění být* se Fromm zabývá „cestou k bytí“. Uvádí překážky, na které by člověk žijící v moderní společnosti orientované na vlastnění mohl při své cestě za „pravým bytím“ narazit. Fromm poukazuje na to, že je nezbytné, aby člověk tyto překážky vůbec rozpoznal a jeho snaha naučit se umění být tak nebyla marná.

Následující kapitola pojednává o Zygmuntu Baumanovi. Ten se narodil v roce 1925 v Polsku a od roku 1968 žije v Anglii. V dnešní době je považován za jednoho z nejvýznamnějších sociologů v Evropě a nejvýraznějších komentátorů „postmoderní doby“. Baumanova kritika „postmoderní“ konzumní společnosti je zobrazena v jeho četných publikacích. Zde zmíním pouze ty, které byly klíčové pro tuto práci. Patří mezi ně kniha *Svoboda* z roku 1988, ve které poukazuje na relativnost svobody. V díle *Úvahy o postmoderní době* (1993) se zabývá proměnami životního stylu v postmoderní společnosti. Současnou společností se zabývá ve své knize *Individualizovaná společnost* (1999) a také v díle *Tekutá modernita* (2000) a knize *Umění života*, která byla vydána v roce 2008.

Další kapitola se zabývá Gillesem Lipovetskym (1944), což je francouzský filozof a sociolog, který patří mezi představitele *francouzské postmoderny*. Podle Lipovetského žijeme v hyperkonzumní společnosti, která je charakteristická úpadkem morálních hodnot a sebestředným individualismem. V roce 1983 vydal knihu s názvem *Éra prázdnoty: úvahy o současném individualismu*, ve které se zabývá „současným individualismem“, jež se podle něho promítá do všech oblastí našeho života. V roce 1987 vydal dílo *Říše pomíjivosti: móda a její osud v moderních společnostech*. V této knize poukazuje na proměny módy ve společnosti, především pak na vývoj módy v historických obdobích, čímž se zejména snaží poukázat na prchavost přitažlivosti. Ve svém díle *Soumrak povinnosti: bezbolestná etika nových demokratických časů* (1992) poukazuje na změny, ke kterým došlo v chápání a prožívání morálních hodnot. V knize s názvem *Třetí žena: neměnnost a proměny ženství* (1997) se zabývá fenoménem lásky, fyzické krásy, vztahu k práci a k rodině. Ve své knize *Věčný přepych*, kterou vydal v roce 2003, se zaměřuje na dějiny a kulturní význam luxusu, přepychu a plýtvání. V roce 2006 vydal Lipovetsky dílo *Paradoxní štěstí: esej o hyperkonzumní společnosti,* ve kterém se zabývá způsobem života v dnešní společnosti, kterou označuje jako *hyperkonzumní*. Všechna tato díla jsou charakteristická tím,

že se v nich Lipovetsky pokouší o objektivní výklad, nahlíží na problém s odstupem a uvádí četné příklady.

Tato práce je u každého z výše uvedených autorů tematicky zaměřena na genealogii kapitalismu, otázku konformity a svobody, problém mezilidských vztahů, mechanismy úniku a společenský charakter, čemuž odpovídají i názvy jednotlivých podkapitol. Při psaní této práce jsem především vycházela z již výše zmíněných děl těchto významných osobností, jelikož právě v těchto knihách je jejich kritika konzumní společnosti patrná. Metody, které jsem použila, jsou interpretace, kompilace, komparace a analýza.

2 Kritika konzumní společnosti u Ericha Fromma

2.1 Genealogie kapitalismu

V sociologickém slovníku je kapitalismus charakterizován jako ekonomický systém, který vznikl na konci středověku a rozšířil se především v průmyslových zemích Západu. Typické pro kapitalismus je, že výrobní prostředky jsou v soukromém vlastnictví, většina obyvatel je však nevlastní, nýbrž vykonává práci, za kterou dostává mzdu. Hnací silou hospodářských procesů je rozmnožit vlastní kapitál.[1] Fromm uvádí, že v pozdním středověku se začala měnit struktura společnosti a osobnosti. Oslabila se jednota a centralizace společnosti. Na důležitosti nabýval kapitál, individuální ekonomická iniciativa a konkurence. Také se vyvinula nová zámožná třída. Rostoucí individualismus ovlivnil všechny oblasti lidské činnosti, chování, vkus, umění, filosofii i teologii. Fromm zdůrazňuje, že tento proces měl zcela jiný význam pro malou skupinu zámožných a prosperujících kapitalistů, jiný pro masu venkovanů a obzvláště pro městskou střední třídu, pro kterou tento nový vývoj znamenal možnost rozšíření bohatství a šanci individuální iniciativy, současně však představoval hrozbu pro jejich tradiční způsob života. Pro srovnání se vývojem kapitalismu zabýval také Fernand Braudel, který uvádí, že v 15. století došlo k obecnému hospodářskému oživení především ve městech. Ta se hlavně díky růstu cen řemeslných výrobků rozvíjela rychleji než venkov. Hnací silou této doby byly obchůdky řemeslníků nebo městské trhy. Následně v 16. století se hnací síla přesunula na úroveň mezinárodních trhů.[2]

Nový ekonomický a kulturní vývoj se nejintenzivněji uplatnil v Itálii. Fromm říká, že právě v Itálii se člověk poprvé vyčlenil z feudální společnosti jako individuum a zpřetrhal vazby, které pro něho doposud znamenaly bezpečí, ale současně ho omezovaly. Uvádí, že v Itálii k zhroucení středověké společnosti

[1] JANDOUREK, J. *Sociologický slovník.* Praha : Portál, 2001, s. 119.
[2] FROMM, E. *Strach ze svobody*. Praha : Naše vojsko, 1993, s. 33; BRAUDEL, F. *Dynamika kapitalismu.* Praha : Argo, 1999, s. 19 – 20.

došlo dříve než ve střední a západní Evropě, což bylo výsledkem řady ekonomických a politických faktorů. Mezi ně patřily: geografická poloha Itálie a s ní související obchodní výhody, jelikož Středozemím tehdy procházela velká obchodní trasa Evropy, dále pak velký počet nezávislých politických jednotek vyplývajících z bojů mezi papežem a císařem, také blízkost Orientu, díky které se určité dovednosti důležité pro rozvoj průmyslu, dostaly do Itálie dříve než do zbytku Evropy. Důsledkem těchto a dalších podmínek vznikla v Itálii mocná zámožná třída, jejíž členové byli prostoupeni duchem iniciativy, síly a ctižádosti.[3] *„Renesance byla kulturou bohaté a mocné vyšší třídy na hřebenu vlny, kterou vzedmula bouře nových ekonomických sil. Masy, které se na bohatství a moci vládnoucí skupiny nepodílely, ztratily jistotu svého dřívějšího společenského postavení a staly se beztvarým davem, jemuž se lichotilo se nebo vyhrožovalo – který však byl vždy manipulovaný a vykořisťování těmi, kdo byli u moci.“*[4] Renesance byla podle Fromma kulturou bohaté šlechty a buržoazie. Jejich ekonomická aktivita a bohatství jim sice dávaly pocit svobody a vědomí individuality, současně však tito lidé ztratili jistotu a pocit sounáležitosti, který poskytoval středověký společenský systém. Byli sice svobodnější, ale rovněž osamělejší.[5]

Fromm dále říká, že důležitým jevem ekonomického vývoje kapitalismu byly výrazné změny v *psychologické oblasti*. Ke konci středověku začal být pro lidi stále více důležitý pojem času. Od 16. století začaly hodiny na věži v Norimberku odbíjet čtvrthodiny, cennými se tak stávaly i minuty. Podle Fromma začal životem prostupovat duch neklidu. Příliš mnoho svátků bylo pokládáno za neštěstí. Čas byl cenný a člověk nabyl pocitu, že ho nesmí promarnit neužitečnými účely. Nejvyšší hodnotou se stala práce, ke které se vyvinul nový vztah. Ten byl tak silný, že střední třída začala rozhořčeně vystupovat proti ekonomické neefektivnosti církevních ustanovení. Žebravé řády byly považovány za neproduktivní a z tohoto důvodu také nemorální.

[3] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 33.
[4] Tamtéž, s. 34 – 35.
[5] Tamtéž, s. 35.

Jednou z největších mravních ctností se stala idea výkonnosti. Zároveň začala nabývat na síle touha po bohatství a materiálním úspěchu.[6] Fromm uvádí, že významným důsledkem těchto ekonomických změn, které ovlivnily každého jedince, byla skutečnost, že se středověkým společenským systémem se zhroutila také stabilita, pevnost a relativní jistota, kterou člověku poskytoval. S počátkem kapitalismu se podle něho daly do pohybu všechny společenské třídy a pro jedince již neexistovalo pevné místo v ekonomickém řádu, jež mohlo být pokládáno za dané přírodou, za nesporné.[7] *„Jedinec byl ponechán sám sobě; vše bylo závislé na jeho vlastním úsilí, ne na jistotě jeho tradičního postavení.“*[8] Přestože každá třída byla v tomto vývoji postižena různým způsobem, rostoucí role *kapitálu, trhu a konkurence* změnila osobní situaci každého člověka směrem k nejistotě, izolovanosti a úzkosti. Role kapitálu, trhu a individuální soutěživosti jistě nebyla v 16. století tolik důležitá jako později, nicméně již v této době se podle Fromma vyvinuly veškeré rozhodující prvky kapitalismu, které člověka psychologicky ovlivňovaly. V důsledku sociálních a ekonomických změn v 15. a 16. století byl sice jedinec *osvobozen od* ekonomických a politických pout, rovněž dosáhl pozitivní svobody svou aktivní a nezávislou rolí, kterou je nucen v novém systému hrát, nicméně byl také osvobozen od těch vazeb, které mu poskytovaly pocit sounáležitosti a jistotu. Nová svoboda je tak podle Fromma spjata s tvořením hlubokého pocitu nejistoty, bezmocnosti, pochybování, osamocenosti a úzkosti.[9]

Braudel říká, že *„kapitalismus jakožto výsada nevelkého počtu lidí není myslitelný bez aktivní spoluúčasti celé společnosti. Je samozřejmě realitou sociálního řádu nebo i realitou řádu politického či dokonce realitou civilizační. Společnost totiž musí určitým způsobem víceméně vědomě přijmout jeho hodnoty. K tomu však nemusí dojít vždy*.“[10] Stát je tak podle něho peněžnímu světu buď nakloněn, nebo je vůči němu nepřátelsky zaměřen. Stejné je to i v případě

[6] Tamtéž, s. 40.
[7] Tamtéž.
[8] Tamtéž.
[9] Tamtéž, s. 40 – 42.
[10] BRAUDEL, F. *Dynamika kapitalismu,* s. 39.

kultury a náboženství. Většinou se náboženství jako tradiční síla staví proti tržním novinkám, penězům, spekulacím a lichvě. I přes svůj nesouhlas však nakonec naléhavým požadavkům doby podlehla. Braudel dále uvádí, že přesto, že náboženství a kultura poměrně záhy přestaly klást odpor, dále existoval odmítavý postoj vůči půjčování peněz na úrok, což bylo odsuzováno jako lichva. Objevilo se tvrzení, že tyto pochybnosti odstranila až reformace a že právě v ní spočívá pravý důvod rozkvětu kapitalismu v severoevropských zemích. Braudel zmiňuje myšlenku Maxe Webera, podle které je kapitalismus v moderním smyslu slova výtvorem protestantství. Podle Braudela se proti tomuto tvrzení se sice postavila většina historiků, nicméně před nimi neustále vyvstává.[11] A právě spojitost mezi protestantismem a vývojem kapitalismu spatřuje také Erich Fromm.

Existuje-li vztah mezi protestantskou etikou a kapitalistickým duchem, pak je asi nejvíce důsledkem názorů Jana Kalvína. Přestože pro reformátory byla vždy předmětem zájmu spása duše, které podřídili své etické cíle, jejich učení mělo také praktické účinky. Weber netvrdí, že „kapitalistický duch" mohl vzniknout pouze z vlivů reformace, anebo že celý hospodářský systém byl vytvořen reformací. Vždyť, jak říká, některé významné formy kapitalistického obchodování jsou mnohem starší než reformace.[12] Weber se pokouší stanovit, *„zda a do jaké míry při kvalitativním utváření a kvantitativní expanzi tohoto ducha ve světě byly spoluúčastny náboženské vlivy a které konkrétní stránky kultury spočívající na kapitalistických základech z nich vycházejí."*[13]

Braudel dále ve svém výkladu vývoje kapitalismu uvádí, že v 17. století se hospodářská aktivita přesunula z Itálie do Amsterodamu a také došlo k masovému rozvoji obchodů. Amsterodamská burza a rostoucí počet obchodů po celé Evropě, znamenalo nepřerušované obchodování. Podle Webera vírou, o kterou se v 16. a 17. století sváděly velké kulturní a politické boje

[11] Tamtéž, s. 40.
[12] WEBER, M. *Autorita, etika a společnost : Pohled sociologa do dějin.* Praha : Mladá fronta, 1997, s. 242 – 243.
[13] Tamtéž, s. 244.

v kapitalisticky nejrozvinutějších zemích, v Nizozemí, v Anglii a Francii byl *kalvinismus*. Za jeho nejcharakterističtější dogma se pokládá učení o *vyvolenosti,* o predestinaci.[14] Fromm uvádí, že spása nebo zatracení nejsou podle Kalvína výsledkem dobrých nebo špatných skutků, nýbrž jsou předurčeny Bohem již před narozením člověka. Významným rozdílem Kalvínova učení oproti Lutherovu je skutečnost, že byl kladen větší důraz na morální úsilí a ctnostný život. Důvod nebyl ten, že by člověk mohl *změnit svůj osud,* ale přesvědčení, že když je člověk takového úsilí schopen, musí patřit k vyvoleným. Podle Webera všude, kde se vyznává učení o predestinaci, neutuchají otázky, zda existují nějaké známky, podle kterých by se dala poznat příslušnost k vyvoleným.[15] Fromm říká, že v dalším vývoji kalvinismu se kladl stále větší důraz na ctnostný život a neutuchající úsilí, které znamenalo součást náboženské doktríny. Původně se jednalo o úsilí morální, později se stále více kladl důraz na úsilí v zaměstnání a jeho výsledky. Úspěch tak byl znamením boží milosti, neúspěch zavržení. S kalvinismem byla tedy spojena potřeba neúnavného lidského úsilí, což, jak se zdá je, v rozporu s jeho učením o marnosti lidského snažení dosáhnout spasení. Fromm však soudí, že z psychologického hlediska byla tato snaha důsledkem stavu úzkosti, pocitu bezmocnosti, bezvýznamnosti a hlavně pochybnosti o vlastní budoucnosti po smrti. Tento stav mysli, je podle něho pro každého nesnesitelný.[16] Jediný způsob jak mu uniknout je takový povahový rys, který se stal charakteristický pro kalvinismus: *„vyvinutí horečné aktivity a neustálá snaha něco dělat. Aktivita v tomto smyslu na sebe bere kompulsivní kvalitu: individuum musí být aktivní, aby uniklo svému pocitu pochybností a bezmocnosti. Tento druh úsilí a aktivity není výsledkem vnitřní síly a sebedůvěry: je to zoufalý pokus uniknout úzkosti.“*[17]

[14] BRAUDEL, F. *Dynamika kapitalismu,* s. 20 – 21; WEBER, M. *Autorita, etika a společnost : Pohled sociologa do dějin,* s. 244 – 245.
[15] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 54 – 55; WEBER, M. *Autorita, etika a společnost : Pohled sociologa do dějin,* s. 247 – 248.
[16] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 54 – 56.
[17] Tamtéž, s. 56.

Úsilí a práce byly prostředkem k předvídání předurčeného osudu a k utišení jinak nesnesitelného pocitu bezmocnosti. Tento nový postoj k úsilí a práci jako samoúčelu měl podle Fromma silný vliv na psychologickou změnu, ke které u člověka od konce středověku došlo. Je pravda, že v každé společnosti, pokud chce člověk žít, musí pracovat. Však mnohé společnosti tento problém řešily tím způsobem, že za svobodné lidi, pracovali otroci a svobodný člověk se tak mohl věnovat „ušlechtilejšímu" zaměstnání. Ve středověké společnosti byla práce rozdělena nerovnoměrně mezi různé třídy sociální hierarchie, což byla ukázka bezohledného vykořisťování. Fromm uvádí, že postoj k práci byl odlišný od toho, který se vyvinul v novověku. Práce neměla abstraktní rys výroby zboží pouze za účelem prodat ho se ziskem na trhu. Člověk pracoval na konkrétní objednávce za konkrétním účelem, aby si vydělal na živobytí. V moderní společnosti se stala novým jevem skutečnost, že lidé nebyli k práci poháněni vnějším tlakem, ale spíše vnitřní nutkavostí, která je naučila pracovat s opravdu vysokým nasazením. Kapitalismus by se podle Fromma jistě nemohl tak vyvinout, kdyby obrovská část lidské energie nebyla vynaložena na pracovní úsilí. Říká, že v historii není žádného jiného období, ve kterém by svobodný člověk vynaložil tolik energie za jediným účelem, práce. Toto neodolatelné puzení k tvrdé práci bylo podle něho jednou ze základních sil, které vedly k rozvoji našeho průmyslového systému.[18] Fromm je názoru, že v kapitalismu se ekonomická aktivita, úspěch materiální zisk stávají samoúčelem a hromadění kapitálu lidským osudem.[19] *„Člověk se stal šroubem obrovského ekonomického soustrojí – pokud měl hodně kapitálu, tak důležitým, neměl-li žádný, tak bezvýznamným – vždy však šroubem sloužícím účelu vně sebe sama."*[20] Uvádí, že zásada práce v zájmu akumulace kapitálu měla sice pro pokrok lidstva objektivně velikou hodnotu, subjektivně vzato však způsobila, že člověk se stal

[18] Tamtéž, s. 56 – 57.
[19] Tamtéž, s. 65.
[20] Tamtéž.

sluhou velkého stroje, který postavil a tím nabyl pocitu osobní bezvýznamnosti a bezmocnosti.[21]

Podle Fromma byl protestantismus odpovědí na lidské potřeby vystrašených a osamělých jedinců, kteří museli najít vztah k novému světu, jehož charakter vyplýval z ekonomických a sociálních změn. Tato nová struktura byla umocněna náboženskými doktrínami, které se zpětně staly důležité při formování dalšího sociálně ekonomického vývoje.[22] Ve struktuře charakteru tak byly ukotveny opravdové kvality jako: *„nutkání pracovat, smysl pro šetrnost, ochota učinit svůj život nástrojem pro záměry mimoosobní moci, odříkavost a kompulsivní smysl pro povinnost – charakterové rysy, jež se staly tvořivými silami kapitalistické společnosti a bez nichž by byl moderní sociálně ekonomický vývoj nemyslitelný; byly specifickými formami tvarujícími lidskou energii, formami, v nichž se lidská energie stala jednou z produktivních sil společenského procesu.“*[23]

Fromm uvádí, že protestantismus zapříčinil, že jedinec stál před Bohem sám. V Lutherově pojetí byla víra vnitřní osobní zkušeností a Kalvínovo přesvědčení o spáse bylo taktéž čistě osobní. Podle Fromma se z psychologického hlediska tento duchovní individualismus příliš neliší od individualismu ekonomického.[24] *„Individuální vztah k Bohu byl psychologickou přípravou na individualistické pojetí světských aktivit.“*[25] Kapitalismus dle jeho názoru mentálně, sociálně a politicky pokračoval v tom, co protestantismus odstartoval pro osvobození člověka duchovně. Jádrem tohoto vývoje byla ekonomická svoboda a jeho průkopníkem se stala střední třída. Kapitalismus osvobodil člověka od tradičních pout a nesmírně přispěl k rozšíření pozitivní svobody, k růstu aktivního, kritického a zodpovědného Já.

[21] Tamtéž, s. 66.
[22] Tamtéž, s. 61.
[23] Tamtéž.
[24] Tamtéž, s. 64.
[25] Tamtéž.

Zároveň však přispěl k osamělosti a izolovanosti jedince a vzbuzoval u něho pocit bezvýznamnosti a bezmocnosti.[26]

Braudel zastává názor, že všestranný rozvoj přineslo Evropě 18. století. Do rychlého hospodářského rozvoje se zapojily všechny nástroje směny. Burzy začaly rozšiřovat svou činnost a Londýn po vzoru Amsterodamu se v této době specializoval jako významné středisko mezinárodních půjček. Následně se centrum hospodářského světa přemístilo právě do Londýna.[27] Podle Fromma se v 18. století ekonomické jednání oddělilo od etiky a lidských hodnot a vývoj ekonomického systému už nebyl určován otázkou: „*Co je dobré pro člověka?, ale otázkou Co je dobré pro rozvoj systému?"*[28] Co bylo dobré pro růst systému, mělo být automaticky dobré pro lid. Pilířem této konstrukce mělo být tvrzení, že právě ty vlastnosti, které systém potřeboval: egoismus, sobectví a hamižnost, má člověk vrozené, a tak nejsou plodem systému, ale součástí lidské přirozenosti. Společnosti, ve kterých sobectví a hrabivost neexistovaly, byly označovány za „primitivní" a jejich obyvatelé přirovnáváni k dětem. Lidé odmítali připustit, že tyto vlastnosti, které industriální společnost potřebuje ke své existenci, nejsou odkazem přírody nýbrž produktem sociálních okolností.[29]

Fromm je názoru, že za vznikem současné společnosti stála jedna velká iluze. Tou byla vidina ovládnutí přírody, neomezeného pokroku a materiálního nadbytku, vidina co největšího štěstí pro co největší počet lidí a vidina neomezené svobody. To vše udržovalo naděje a víru generací od počátku průmyslového věku. S průmyslovým pokrokem, od nahrazení živočišné a lidské energie mechanickou a nukleární k nahrazení lidského rozumu počítačem, mohlo lidstvo nabýt pocitu, že je na cestě k neomezené produkci, a tedy i k neomezené spotřebě, k pocitu, že technika učiní lidstvo všemohoucím a věda vševědoucím. Fromm poukazuje na skutečnost, že vztah člověka k přírodě se stal hluboce nepřátelským. Lidé, kteří jsou svými existenčními podmínkami neodmyslitelně

[26] Tamtéž, s. 63 – 64.
[27] BRAUDEL, F. *Dynamika kapitalismu,* s. 19 – 22.
[28] FROMM, E. *Mít nebo být?* Praha : Naše vojsko, 1992, s. 13.
[29] Tamtéž.

spjati s přírodou, narušili harmonii tím, že si ji podmanili a přeměnili ve svůj majetek. Fromm v tom vidí budoucí zkázu. Průmyslová společnost podle něho až příliš pohrdá přírodou a vším co není vyrobeno stroji a také všemi lidmi, kteří stroje nevyrábění. Dle jeho názoru lidi dnes fascinuje mechanika a silné stroje. Jsou uchváceni tím, co je bez života, a stále více destrukcí.[30] Podle Fromma se lidé chtěli stát bohy, nejvyššími bytostmi, které se snaží vytvořit druhý svět a zacházejí s přírodním bohatstvím pouze jako s materiálem sloužícím k výstavbě tohoto nového výtvoru. Začalo také panovat přesvědčení, že k dosažení neomezeného štěstí pro všechny, postačí zdraví a komfort. Dalo by se říci, že vzniklo nové náboženství, které lze nazvat náboženství Pokroku a jeho jádrem byla trojice neomezené produkce, absolutní svobody a neomezeného štěstí. Fromm předpokládá, že právě toto nové náboženství dávalo svým věřícím energii, vitalitu a naději. Čím silnější byla víra v báječné materiální i duchovní úspěchy průmyslového věku, tím větší však bylo trauma v důsledku jeho nenaplnění.[31] Iluze podle něho skončila v okamžiku, kdy si stále více lidí začalo uvědomovat, že „*neomezené uspokojování všech tužeb nevede k blahu, ani není cestou ke štěstí nebo maximu rozkoše; Sen být nezávislými pány svých životů skončil začátkem prohlédnutí, že jsme se stali ve skutečnosti kolečky byrokratického stroje se svými myšlenkami, city a smyslem pro slušnost, zmanipulovanými vládou a průmyslem i masovými komunikačními prostředky, které jsou právě pod kontrolou vlády a průmyslu; Ekonomický růst zůstal omezen na bohaté národy a propast mezi národy bohatými a chudými se stále prohlubuje; Sám technický pokrok způsobil ekologická nebezpečí včetně nebezpečí nukleární války, což každé samo o sobě nebo obojí dohromady může ukončit veškerou civilizaci a možná i veškerý život.*“[32]

Podle Fromma byl nezdar industrialismu zabudován přímo v něm a to dvěma hlavními psychologickými předpoklady „*že cílem života je štěstí, tj. maximum rozkoše, definované jako uspokojování všech přání nebo subjektivních*

[30] Tamtéž, s. 13 – 14.
[31] Tamtéž, s. 9.
[32] Tamtéž, s. 10.

potřeb, které může člověk pociťovat (radikální hédonismus); že egoismus, sobectví a chamtivost jakožto vlastnosti, které systém musí podporovat, aby vůbec fungoval, vedou k harmonii a míru.“[33] Dle jeho názoru náš způsob „honby za štěstím“ nejvyšší dobro nevytváří. Podle Fromma jsme společností notoricky nešťastných lidí „*osamělých, úzkostných, deprimovaných, destruktivních, závislých – lidí, kteří jsou rádi, když se jim podaří zabít čas, který se tak tvrdě snaží ušetřit.*“[34]

Fromm poukazuje na to, že pocity osamělosti a bezmocnosti ještě více narostly s monopolistickou fází kapitalismu. V tomto vývoji je pak nejdůležitější vzrůstající moc monopolního kapitálu. Říká, že koncentrace kapitálu v určitých odvětvích našeho ekonomického systému omezila možnost úspěchu individuální iniciativy, odvahy a inteligence. Malý nebo střední obchodník musí bojovat proti obrům, zatímco doposud bojoval proti sobě rovným. Bezvýznamnost individua se však dle jeho názoru netýká pouze role obchodníka, nýbrž také zaměstnance, dělníka i zákazníka. Když zákazník vešel do malého obchodu, byl si jist osobní pozorností, jeho koupě byla pro majitele obchodu důležitá. Zákazníkovi dával jeho nákup pocit důležitosti a důstojnosti. Vztah zákazníka k obchodnímu domu je podstatně odlišný. Ovlivňuje ho velký rozměr stavby, počet prodavačů, velké množství vystaveného zboží. Fromm říká, že to vše v něm vzbuzuje pocit malosti a bezvýznamnosti, jelikož jako jedinec není pro obchodní dům tak moc důležitý. Je pouze „nějaký zákazník“. Tuto skutečnost podle něho také zdůrazňují metody moderní reklamy. Malý obchodník znal potřeby svého zákazníka a těmto potřebám přizpůsobil své zboží, které chtěl prodat. Jeho obchod musel mít především racionální charakter. Nicméně velká část moderní reklamy je zcela odlišná, nedovolává se rozumu, nýbrž emocí. Představuje jistý druh hypnotizující sugesce, kterým se snaží na své objekty silně emocionálně zapůsobit, aby si je následně přizpůsobila intelektuálně.[35] K tomu využívají všech možných prostředků: *„stálým opakováním téže formule; např. nějaké dámy ze společnosti*

[33] Tamtéž.
[34] Tamtéž, s. 12.
[35] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 71 – 73.

nebo slavného boxera, který kouří cigaretu určité značky; lákáním zákazníka sexuální přitažlivostí hezké dívky a současně oslabováním jeho kritických schopností; naháněním strachu ze zápachu z úst či potu; vzbuzováním vidin náhlé změny celého života, bude-li kupovat určitou košili nebo mýdlo.“[36] Všechny tyto metody jsou podle Fromma iracionální, jelikož nemají nic společného s kvalitou zboží, hubí kritické schopnosti zákazníka jako opiáty či úplná hypnóza.[37]

S Frommovým názorem, že se reklama dovolává především emocí, souhlasí například Jan Keller, který uvádí, že obyčejný odkaz na parametry zboží, jež je v obchodech právě k dostání, by k soustavným nákupům inspiroval jen málokoho. Z tohoto důvodu musí reklama jakékoliv nabízené zboží zabalit do přepestrého obalu, který garantuje, že s novou žvýkačkou si člověk také odnese zcela nové zkušenosti, čímž učiní další rozhodný krok ke svému životnímu naplnění. A tak reklama nikdy neslibuje pouze samotnou kávu, ale přibaluje k ní také rodinnou pohodu, neslibuje pouze automobil, ale rovněž schopnost překonat všechny překážky a neslibuje obyčejné hygienické pomůcky, nýbrž pocit nebývalého bezpečí a jistoty atd. Keller říká, že k velmi úspěšným reklamním trikům také patří využívání dětí, jelikož nevinná dětská tvářička prodá cokoliv. Také využívání obličejových siluet mláďat je starým reklamním trikem, jenž má pramálo společného se skutečnou kvalitou výrobku. Každý si tak může vybrat způsob, kterým chce být manipulován.[38]

2.2 Konformita a svoboda

Fromm svoji studii významu svobody pro moderního člověka začíná analýzou kulturní situace v Evropě ve středověku a na počátku novověku, jelikož, jak uvádí, v této době prodělala ekonomická základna západní společnosti výrazné změny, které současně způsobily změny ve stavbě lidské osobnosti.

[36] Tamtéž, s. 73 – 74.
[37] Tamtéž, s. 74.
[38] KELLER, J. *Abeceda prosperity*. Brno : Doplněk, 1997, s. 104 – 106.

Fromm uvádí, že středověk oproti moderní době je charakteristický nedostatkem individuální svobody. V této době musel každý člověk hrát svoji společenskou roli. Měl velice malou šanci dostat se z jedné společenské třídy do druhé. Většinou musel každý zůstat v kraji, ve kterém se narodil a často se nemohl ani oblékat, jak by chtěl, nebo jíst, co by si přál. Řemeslník měl povinnost prodávat za určitou cenu a sedlák na předem určeném místě tržiště. Osobní, ekonomický i společenský život ovládala striktní pravidla. Přestože člověk nebyl v moderním smyslu svobodný, podle Fromma netrpěl osamělostí a izolovaností. Tím, že měl již od svého narození ve společnosti určité nezměnitelné místo, byl svými kořeny zapuštěn ve strukturovaném celku a jeho život měl význam, o kterém se nepochybovalo. Člověk se tak ztotožnil se svou rolí ve společnosti a tento společenský řád byl všeobecně vnímán jako řád přírodní a dával člověku pocit bezpečí a sounáležitosti.[39]

Fromm poukazuje na to, že osvobození od tradičních pout středověké společnosti poskytlo člověku nový pocit nezávislosti, na druhou stranu v něm vyvolalo pocit osamělosti a izolovanosti, naplnilo ho nejistotu a pocitem úzkosti.[40] Fromm říká, „*že moderní člověk, osvobozený od pout předindividualistické společnosti, která mu poskytovala bezpečnost, ale současně ho omezovala, nedosáhla svobody v kladném smyslu realizace své individuality, což znamená, že se ještě nenaučil dovést své intelektuální, citové a smyslové možnosti k plnému vyjádření. Ačkoliv mu svoboda přinesla nezávislost a racionalitu, učinila ho izolovaným a tím úzkostlivým a bezmocným. Tato izolace je nesnesitelná. Je postaven před následné alternativy: buď břemenu svobody uniknout do nových závislostí a podřízení, nebo uspíšit plnou realizaci pozitivní svobody, jež spočívá v jedinečnosti a individualitě člověka.*“[41]

Fromm uvádí, že v moderních dějinách se boj za svobodu zaměřil na odstranění *starých* forem autority a útlaku a také politických, ekonomických a duchovních pout, která člověka svazovala. Principy ekonomického liberalismu,

[39] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 29 – 32.
[40] Tamtéž, s. 62.
[41] Tamtéž, s. 7.

politické demokracie, náboženské svobody či individualismus v osobním životě byly odrazem touhy po svobodě.[42] Říká, že lidé jsou přesvědčeni, že jedno z konečných vítězství boje za svobodu, je svoboda víry. Člověk sice zvítězil nad těmi sílami církve a státu, které mu nedovolovaly věřit podle svého vlastního svědomí, nicméně moderní člověk ztratil dle jeho názoru velký rozměr vnitřní schopnosti věřit v cokoliv, co se nedá dokázat metodami přírodních věd. Dalším vítězstvím v boji za svobodu je podle něho svoboda projevu. Fromm však zastává názor, že moderní člověk je v situaci, kdy většinu z toho co si „on" myslí nebo říká, je shodné s tím, co si myslí a říká spousta jiných lidí. Člověk podle něho nedosáhl schopnosti myslet originálně, tedy sám za sebe. Rovněž říká, že lidé jsou hrdi na to, že se stali v rozhodování o svém životě nezávislými na vnějších autoritách. Nicméně je podle Fromma přehlížena role anonymních autorit, jako jsou veřejné mínění a „selský rozum", které mají takovou moc, že je člověk ochoten přizpůsobit se tomu, co od něho většina očekává, protože se bojí projevit odlišně.[43] Pokud je člověk takový, jako jsou všichni, nemá pocity či myšlenky, které ho odlišují od ostatních. Pokud se přizpůsobuje zvykům, způsobu oblékání, idejím a obecně přijatým způsobům jednání, může říct, že je „*spasen od děsivého zážitku samoty*."[44] Nejedná tak v zájmu svého vlastního Já, nýbrž v zájmu *společenského* Já.[45]

Fromm říká, že diktátorské režimy používají hrozeb a teroru, aby vyvolaly *konformitu* se skupinou, jejími zvyky, praxí a jejími názory, demokratické země zase volí sugesci a propagandu. Přestože je oproti diktátorským režimům v demokratické společnosti nekonformita možná, převládá v ní konformita. Nicméně je názoru, že sílu strachu z odlišnosti, z toho, že by se člověk mohl ocitnout pár kroků od „stáda", lze pochopit pouze tehdy, když pochopíme, jak moc silná je potřeba nebýt odloučen. Rovněž uvádí, že někdy je strach před nekonformitou vysvětlen jako strach před praktickými nebezpečími, která by popřípadě mohla nekonformního člověka ohrozit.

[42] Tamtéž, s. 13.
[43] Tamtéž, s. 62 – 63.
[44] FROMM, E. *Umění milovat*. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1996, s. 20.
[45] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 68.

Současně říká, že v západních demokraciích se lidé ve skutečnosti *chtějí* přizpůsobit v mnohem větší míře, než jsou *nuceni*. Dle jeho názoru člověk nabyl dojmu, že čím více tradičních omezení odstranil, tím více svobody získal. Zároveň se zdálo, že lidstvo míří ke své seberealizaci. Odstranění vnější nadvlády se jevilo jako dostatečná podmínka k získání vytouženého cíle a to svobody jedince. Nicméně podle Fromma stačilo pár let, aby se vynořily nové systémy, které popřely vše, v co člověk věřil, že díky staletým bojům získal.[46] Fromm říká, že člověk může být otrokem, aniž by mu byla nasazena pouta. To je podle něho případ západní demokracie, kde politická svoboda zahaluje závislosti do mnoha masek. Lidstvo se sice osvobodilo od starých nepřátel, současně však povstali noví nepřátelé různého druhu. Nepřáteli podle něho již nejsou vnější omezení, nýbrž vnitřní vlivy, které blokují plnou realizaci osobní svobody. Vnější pouta byla podle Fromma vsazena do nitra člověka, jelikož touhy a myšlenky, kterými ho naplňuje sugestivní aparát společnosti, ho spoutávají mnohem více než vnější pouta. Těch si je člověk alespoň vědom, nýbrž pouta vnitřní přinášejí iluzi o svobodě a proto si jich vědom není.[47] *„Na jedné straně rostoucí nezávislost člověka na vnějších autoritách, na straně druhé jeho vzrůstající izolovanost a následný pocit individuální bezvýznamnosti a bezmocnosti.“*[48]

Podle Fromma lidé žijící v demokratické společnosti předpokládají, že když mohou svobodně vyjadřovat své myšlenky a pocity, je tím automaticky zaručena jejich individualita.[49] „*Právo vyjadřovat své myšlenky má však význam jen tehdy, jsme-li schopni vlastní myšlenky vůbec mít: osvobození od vnější autority je trvalým ziskem jen tehdy, jsou-li vnitřní psychologické podmínky takové, že jsme schopni svou vlastní individualitu udržet.“*[50] Fromm říká, že v naší kultuře dochází k eliminaci spontánnosti a k nahrazování původních duchovních aktů navrstvenými city, myšlenkami a přáními již v samotné

[46] Tamtéž, s. 13; 62 – 63.
[47] FROMM, E. *Umění být.* Praha : Naše vojsko, 1994, s. 14; FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 62 – 63.
[48] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 29.
[49] FROMM, E. *Umění milovat*, s. 20 – 21; FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 127.
[50] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 127.

výchově. Dítě se tak podle něho učí mít city, které vůbec nejsou „jeho“. Co nezpůsobí výchova, to následně dokáže společenský tlak v pozdějším životě. Stejně tak jako city a emoce se podle Fromma překrucuje také původní *myšlení*. Dítě přijde do základní a později vyšší školy, kde je kladen důraz na znalosti faktů a informací, jelikož převažuje domněnka, že znalostí co možná největšího množství faktů se dosáhne poznání reality. Studenti tak musí vstřebávat velké množství informací a nezbude jim prostor pro vlastní myšlení. Fromm říká, že člověk se stává strojem na zařazování „faktů“. To ovlivňuje jeho orientaci ve světě. Především pak, když je člověk ještě dítě prochází stavem bezmocnosti a je pro něho velice důležitá pravda. Fromm vysvětluje, že pravda není důležitá v zájmu jedince pouze proto, aby se orientoval v okolním světě, ale také proto, že jeho vlastní síla závisí do značné míry na jeho znalosti pravdy o sobě samém. Jestliže v sobě pěstuje iluze, mohou mu sloužit jako *berličky*, o které se opírá, protože nedokáže stát na vlastních nohách. To jeho slabost pouze zvyšuje.[51]

Schopnost průměrného člověka samostatně myslet také podle Fromma ovlivňuje skutečnost, že je přesvědčován, že on sám není schopen rozumět základním otázkám týkajících se života jedince i společnosti, s ohledem na základní problémy psychologické, ekonomické, politické a morální. Tyto problémy se průměrnému člověku předkládají jako příliš komplikované, kterým může rozumět pouze „odborník“. Ve skutečnosti to však často záměrně vede k odrazování lidí od důvěry ve svou vlastní schopnost přemýšlet o věcech, na kterých jim opravdu záleží. Fromm říká, že člověk tak nabývá pocitu, že musí trpělivě čekat, až odborník objeví, co se má dělat a jakým se dát směrem. Toto ovlivňování podle něho způsobí, že je u člověka vyvolán pocit skeptický a cynický postoj ke všemu, co se říká nebo píše, nebo v opačném případě to vede k absolutní důvěře ve vše, o čem mluví nějaká autorita. V důsledku to pak člověka odradí, aby se vydal cestou vlastního myšlení a rozhodování. Fromm poukazuje na to, že co se týká nedostatku „původnosti“ cítění a myšlení, platí také o *chtění.* Moderní člověk má dojem, že má mnoho přání a jeho jediný

[51] Tamtéž, s. 127 – 131.

problém je ten, že to, co chce, nemůže mít. Lidé tak podle něho vydávají velké množství energie na to, aby dosáhli toho, co si myslí, že chtějí, však ve skutečnosti se nezamyslí nad tím, co chtějí opravdu. [52] *„Moderní člověk žije v iluzi, že ví, co chce, zatímco ve skutečnosti chce to, o čem se domnívá, že chce.“*[53]

Ve skutečnosti je však podle Fromma obtížné poznat, do jaké míry nejsou naše přání, myšlenky a city skutečně naše, nýbrž do nás vložena zvenčí. Většina lidí svou potřebu konformity vůbec neuvědomuje. Žijí v domnění, že následují své vlastní myšlenky a sklony, že jsou individualisté, že dospěli ke svým názorům díky vlastnímu myšlení a že pouze shodou okolností odpovídají jejich názory názorům většiny. Souhlas všech považují za důkaz správnosti „svých“ myšlenek. Podle Fromma to úzce souvisí s problémem autority a svobody. Přestože se lidé osvobodili od starších otevřených forem autority, neuvědomují si, že se stali obětí autority nového druhu. Stali se automaty žijícími v iluzi, že druzí jsou jedinci s vlastní vůlí. Člověk tak myslí, cítí a chce, co od něho očekávají druzí a tím ztrácí sám sebe. Tato ztráta identity přikazuje člověku přizpůsobit se ještě naléhavěji, jelikož si může být jist sám sebou pouze v případě, pokud žije podle očekávání jiných.[54] Nicméně potřeba nějakého pocitu individuality přeci jen zůstává a proto se podle Fromma uspokojuje podružnými odlišnostmi jako je monogram na kabelce nebo svetru, tabulka se jménem bankovního úředníka či příslušnost k demokratické nebo republikánské straně. Fromm říká, že reklamní heslo „je to jiné“ pouze odráží směšnost této dojemné touhy po odlišnosti tam, kde v podstatě žádná není. Fromm je názoru, že lidstvo musí nejen rozšiřovat a chránit svobodu tradiční, ale také musí dosáhnout nového druhu svobody, která každého člověka uschopní realizovat jeho vlastní individuální Já a mít důvěru v sebe sama a život.[55]

[52] Tamtéž, s. 131 – 132.
[53] Tamtéž, s. 132 – 133.
[54] FROMM, E. *Umění milovat,* s. 21; FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 133 – 134.
[55] FROMM, E. *Umění milovat,* s. 21; FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 63.

Fromm uvádí, že sílící tendence k odstranění rozdílů je v úzkém spojení k pojmu a zážitku rovnosti, tak jak se vyvíjí v nejpokročilejších průmyslových společnostech.[56] Říká, že v náboženském smyslu rovnost znamenala skutečnost, *„že jsme všichni děti boží, že se všichni podílíme na téže božsko-lidské substanci, že všichni jedno jsme. Znamenala též, že je třeba respektovat právě rozdíly mezi jednotlivci, že ačkoli je pravda, že všichni jedno jsme, je též pravda, že každý jednotlivec je jedinečné bytí, je svět pro sebe.“*[57] Fromm říká, že ve filosofii západního osvícenství rovnost představovala podmínku pro rozvoj osobnosti.[58] Tuto skutečnost podle něho nejjasněji formuloval Immanuel Kant, který tvrdil, *„že všichni lidé jsou si rovni v tom, že jsou cílem a jen cílem, a nikdy prostředkem.“*[59] Fromm poukazuje na to, že díky vlivu osvícenských idejí socialističtí myslitelé definovali rovnost jako zrušení vykořisťování, tedy využívání člověka člověkem a to bez ohledu na to, jestli je to vykořisťování kruté nebo „lidské“.[60]

Fromm dále vysvětluje, že v současné kapitalistické společnosti pojem rovnosti získal zcela jiný význam. Rovností je podle něho myšlena rovnost automatů, tedy lidí, kteří ztratili svoji individualitu.[61] *„Rovnost dnes znamená spíše „stejnost“ než „spravedlnost“. “*[62] Uvádí, že se jedná o rovnost abstrakcí, lidí, kteří mají stejná zaměstnání, čtou stejné noviny, mají stejné zábavy, pocity i myšlenky. Z tohoto hlediska je dle jeho názoru potřebné s určitou dávkou skepse nahlížet na počiny, které jsou vnímány jako pokrokové, například zrovnoprávnění žen. Fromm zdůrazňuje, že nevystupuje proti rovnoprávnosti žen, nýbrž poukazuje na to, že rovnoprávnost znamená odstranění všech rozdílů. Ženy jsou rovnoprávné, jelikož už nejsou odlišné.[63] Říká, že výrok osvícenské

[56] FROMM, E. *Umění milovat,* s. 21.
[57] Tamtéž.
[58] Tamtéž, s. 21 – 22.
[59] Tamtéž, s. 22.
[60] Tamtéž.
[61] Tamtéž.
[62] Tamtéž.
[63] Tamtéž.

filosofie „*l'âme n'a pas de sexe (duše nemá pohlaví) se stal obecnou praxí.*“[64] Polarita pohlaví tak mizí a s ní mizí i erotická láska. Muži a ženy se podle Fromma stávají *stejnými*, nikoli *rovnými* jako opačné póly. Fromm je názoru, že současná společnost prosazuje tento ideál neindividualizované rovnosti, jelikož potřebuje lidské atomy, které budou jeden jako druhý a to proto, aby v masovém nahromadění fungovaly lehce, aby všichni lidé jednali na základě stejných rozkazů, ale současně měli pocit, že sledují své vlastní touhy. Fromm říká, že stejně tak, jak moderní masová výroba vyžaduje standardizaci zboží, tak i společenský proces vyžaduje standardizaci lidí, která se nazývá „rovností“.[65]

Ztráta individuality podle Fromma vede k tomu, že moderní člověk pod maskou spokojenosti a optimismu je ve skutečnosti hluboce nešťastný a na pokraji zoufalství. Jelikož se bojí samoty a odloučení, stal se automatem, který nemůže prožívat život spontánně, z tohoto důvodu sahá po různých náhražkách vzrušení a dráždění, jako je alkohol, sport či prožívání vzrušení s fiktivní postavou na filmovém plátně. A právě alkoholismus, poživačství omamných jedů, neodolatelné nucení k přehnané sexualitě a sebevraždy v současné západní společnosti jsou dle jeho názoru symptomy poměrného neúspěchu stádní konformity.[66]

Fromm je názoru, že „*pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.*“[67] Spontánní aktivita podle něho neznamená aktivitu nutkavou, ke které je člověk puzen svou izolovaností a bezmocností, neznamená činnost automatu, nýbrž je svobodnou aktivitou vlastního Já. Aktivitou Fromm nemá na mysli „něco dělat“, ale kvalitu tvůrčí aktivity, která je odrazem citových, rozumových, smyslových zážitků a vlastní vůle člověka. Tvůrčí aktivitou má Fromm na mysli svobodné aktivní vyjádření vlastních schopností, ne činy, které jsou motivované puzením nebo nutkavou potřebou nějakým

[64] Tamtéž.
[65] Tamtéž, s. 22 – 23.
[66] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 133 – 134; FROMM, E. *Umění milovat*, s. 23.
[67] FROMM, E. *Strach ze svobody*, s. 135.

způsobem jednat.[68] *„Síla JÁ je v jeho aktivitě“*[69] Dle jeho názoru pravá síla nespočívá ve vlastnění ani v materiálním bohatství, ani v duševních vlastnostech, jako jsou city či myšlenky, nespočívá ani v užívání objektů nebo v manipulaci s nimi. Síla je obsažena v hodnotách, které jsou výsledkem naší aktivity, ty dávají sílu našemu JÁ a tím vytvářejí základ jeho integrity. Neschopnost člověka jednat spontánně, vyjadřovat to, co skutečně cítí a co si myslí, podle Fromma způsobí vznik pseudojá, které koření v pocitu méněcennosti a slabosti.[70]

Fromm vysvětluje, že v aktivitě jde především o proces a ne o výsledek. V naší kultuře je však zdůrazněn opak. Nevyrábíme kvůli konkrétní potřebě, nýbrž pro abstraktní účel, což je prodej zboží. Stejným způsobem pohlíží člověk na své vlastnosti a výsledky svého úsilí jako na věci, které se mohou prodávat za peníze, prestiž a moc. Pokud se člověk seberealizuje ve spontánní aktivitě, tak dle Frommova názoru získá vztah ke světu, přestane být izolovaným atomem, pochopí, že má své právoplatné místo na zemi, a tak zmizí jeho pochybnosti o sobě samém a smyslu života.[71] Člověk si tak uvědomí sebe jako aktivní a tvořivé individuum a pozná, že *„existuje jen jeden smysl života: prožívat ho.“*[72]

Fromm vysvětluje, že svoboda má pro člověka dva významy: osvobodil se od tradičních autorit a stal se „individuem“, zároveň se však stal osamoceným, bezmocným nástrojem vnějších účelů. Je odcizen sobě samému a druhým lidem. Tento stav oslabil jeho Já a učinil ho úzkostným. Tím ho připravil k podřízení se novému druhu otroctví. Pozitivní svoboda je podle Fromma totožná s plnou realizací individuálních možností a schopností prožívat život spontánně a aktivně. Zastává názor, že kulturní a politická krize naší doby, nespočívá v přílišném individualismu, nýbrž v tom, že to, co se za individualismus považuje, se stalo pouhou slupkou. Svoboda může podle něho zvítězit pouze

[68] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 135; FROMM, E. *Umění být,* s. 97.
[69] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 137.
[70] Tamtéž.
[71] Tamtéž.
[72] Tamtéž.

v případě, že se demokracie vyvine ve společnosti, ve které jednotlivec, jeho růst a štěstí budou hlavním cílem kultury, ve které se život nebude muset ospravedlňovat úspěchem nebo něčím jiným, ve které člověk nebude nucen se podřizovat a nebude manipulován žádnou mocí mimo sebe sama a ve které jeho svědomí a ideály nebudou odrazem externích požadavků, nýbrž skutečně jeho.[73]

2.3 Mezilidské vztahy

Fromm říká, že pocit izolace a bezvýznamnosti moderního člověka zesílil také znak, který do jisté míry ovlivnil všechny lidské vztahy: *„konkrétní vztah jedince k bližnímu ztratil svůj přímý a lidský charakter a osvojil si ducha manipulace a instrumentalisty.“*[74] Ve všech vztazích jak společenských, tak osobních platí podle Fromma zákony trhu. Osobní vztahy mezi lidmi mají dle jeho názoru rys odcizení a místo podoby vztahu mezi lidmi získaly podobu vztahu mezi věcmi. Však za nejdestruktivnějším příkladem tohoto ducha instrumentalisty a odcizení považuje Fromm vztah člověka k sobě samému, to, že pociťuje sám sebe jako zboží. Pokud není potřeba vlastností, které může nabídnout, stává se stejně jako neprodejné zboží bezcenným.[75] Člověk vnímá jako zboží sebe i ostatní. Celá naše společnost je dle jeho názoru založena na konzumaci zboží a na myšlence vzájemně výhodné směny. Říká, že štěstí moderního člověka spočívá ve vzrušení, které pocítí v okamžiku, kdy se dívá do výkladních skříní, a v tom, že kupuje vše, co se dá. Fromm soudí, že člověk se pak na ostatní lidi dívá podobným způsobem. Muži i ženy si podle něho cení především přitažlivosti svého protějšku.[76] Nicméně „přitažlivost“ „*obvykle znamená pěkný balíček vlastností, které jsou na trhu osobností populární a vyhledávané.*“[77] Co činí člověka přitažlivým, závisí z pravidla na módě, ať se jedná o tělesné

[73] Tamtéž, s. 141.
[74] Tamtéž, s. 69.
[75] Tamtéž, s. 69 – 70.
[76] FROMM, E. *Umění milovat*, s. 10 – 11.
[77] Tamtéž, s. 11.

nebo duševní vlastnosti. Z tohoto důvodu se muži snaží být úspěšný, mocný a bohatý. Ženy se snaží zvýšit vlastní přitažlivost péčí o své tělo, oděv atd. Žádoucí je rovněž osvojení si příjemných způsobů, jako je schopnost vést zajímavou konverzaci, být ochoten poskytnout pomoc druhým, být skromný či nesvárlivý. Lidé se podle něho mylně domnívají, že milovat je snadné, stačí pouze najít správný objekt, který bychom mohli milovat nebo který by miloval nás. Podle Fromma však pocit zamilování vzniká často pouze se zaměřením na takové lidské zboží, které se nachází v dosahu vlastních možností směny. Člověk hledá výhodný obchod, a tak by objekt jeho lásky měl být žádoucí z hlediska své společenské hodnoty.[78] Fromm se domnívá, že se dva lidé do sebe zamilují, „*když mají pocit, že nalezli nejlepší objekt, který je na trhu, se zřetelem na omezení svých vlastních směnných hodnot*.“[79] Je názoru, že žijeme ve společnosti, kde převládá tržní zaměření, a ve které je hmotný úspěch nejvýznamnější hodnotou a tak není divu, že lidské milostné vztahy odpovídají stejné šabloně, podle které se řídí trh zboží a práce.[80]

Fromm říká, že většina lidí spatřuje problém lásky především jako problém, jak *být milován*, však méně již jako problém, jak *milovat.* Fromm říká, že tento názor má několik příčin, jejichž kořeny můžeme najít ve vývoji moderní společnosti. Jako jednu z těchto příčin uvádí velkou změnu, ke které došlo ve dvacátém století ve výběru „objektu lásky“. Jako příklad zmiňuje viktoriánské období, kdy stejně jako v mnoha tradičních kulturách, nebyla láska často spontánní osobní zkušeností, která může popřípadě vést k manželství, nýbrž manželství se uzavírala konvenčně a to často na základě dohody rodin, prostřednictvím dohazovače. Základní myšlenkou této doby bylo, že láska se vyvine poté, co bude manželství uzavřeno. Však podle Fromma se v posledních několika generací v západním světě stal téměř univerzálním pojem romantické lásky. Lidé tak především hledají „romantickou lásku“, osobní zkušenost lásky, která by následně měla vést k manželství. Fromm předpokládá,

[78] Tamtéž, s. 9 – 11.
[79] Tamtéž, s. 11.
[80] Tamtéž.

že tento nový pojem svobody v lásce podstatně zvětšil význam *objektu* proti důležitosti *funkce*.[81]

Podle Fromma se lidé domnívají, že není třeba se lásce učit. Za jednu z příčin považuje záměnu počátečního zážitku *zamilování* a trvalého stavu *milování.* Fromm vysvětluje, že dva lidé, kteří si byli cizí, se vzájemně sblíží a pocítí *zázrak náhlé intimity*. Nicméně poté, co se navzájem dobře poznají, jejich intimita začne postupně ztrácet svoji zázračnost až nakonec jejich rozpory, zklamání a nuda, kterou navzájem pociťují, zabíjí vše, co zbylo z počátečního vzrušení.[82] Fromm říká, že manželství, ve kterém se dvojice opravdově miluje, je vzácností. To co se označuje jako „láska", je v podstatě společenskou konvencí – zvyk, společný ekonomický zájem, účast na péči o dítě, vzájemná závislost, strach či nenávist. Během námluv si nikdo není tím druhým jist, snaží se jeden druhého dobýt. Jsou živí, přitažliví, zajímaví a krásní. Ani jeden zatím *nemá* toho druhého. Poté, co spolu uzavřou manželství, se situace změní. Díky manželské smlouvě má partner výhradní právo na tělo, city a péči o toho druhého. Už se nemusí navzájem získávat, láska se pro ně stala něčím, co *mají*. Přestanou se snažit být k sobě milí, přestanou vytvářet lásku, stávají se nudnými a jejich krása zmizí. Jejich omyl, že mohou *mít* lásku, způsobil, že přestali milovat. Místo toho, aby se vzájemně milovali, tak se soustředí na to, co vlastní. Zajišťují peníze, společenský stav, dům, děti. Podle Fromma se jejich manželství vzniklé díky lásce mění v podpůrné vlastnictví, v korporaci, ve které se dva egoismy spolčily v jeden: „rodinný".[83]

Podle Fromma soudobá společenská struktura západní civilizace má nepříznivý vliv na vývoj lásky. Říká, že láska, bratrská, mateřská i erotická je v západní kultuře vzácný jev, který nahrazují různé formy pseudolásky. Uvádí, že kapitalistická společnost je založena jak na politické svobodě, tak na trhu jako prostředku regulace všech ekonomických a společenských vztahů. Trh zboží diktuje podmínky, za kterých se zboží směňuje, trh práce diktuje způsob koupě

[81] Tamtéž, s. 9 – 10.
[82] Tamtéž, s. 11 – 12.
[83] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 41 – 43.

i prodeje práce. Podle Fromma se tak užitečná lidská energie a dovednost proměňuje ve zboží, které se směňuje za tržních podmínek. Důsledkem je pak skutečnost, že moderní člověk je odcizen sobě, ostatním lidem i přírodě. Stal se zbožím, které pociťuje své životní síly jako investici, které by mu měly přinést co největší zisk. Podle Fromma jsou lidské vztahy v podstatě vztahy odcizených automatů, z nichž každý aby se cítil bezpečně tak se přimyká k většině, od které se neliší myšlením, cítěním, jednáním. Člověk se pokouší, co nejvíce přiblížit ostatním, a však stejně zůstane sám, zaplaven pocitem nejistoty, úzkosti a viny. [84]

Fromm říká, že *„zralá láska je spojení za podmínky zachování vlastní celosti, vlastní individuality. Láska je aktivní silou v člověku, silou, která proráží zdi, jež dělí člověka od ostatních lidí, a sjednocuje ho s jinými; láska působí, že překoná pocit izolace a odloučenosti, a přesto může být sám sebou, zachovat svou celost. V lásce dochází k paradoxu, že dvě bytosti splynou vjedno, a přece zůstávají dvě.“*[85]

Fromm je názoru, že situace v lásce odpovídá *společenskému charakteru* moderního člověka, kterého přirovnává k automatu, který nemůže milovat. Automaty podle něho mohou pouze směňovat své „osobnostní balíčky“ a doufat, že při tomto obchodě nebudou ošizeny.[86] Podle Fromma jsou rovněž základními prvky vztahů mezi lidmi, konkurence, antagonismu a strach. Nepřátelský prvek ve vztahu dle jeho názoru pramení z touhy vlastnit. Lidé, kteří jsou soustředěný na vlastnění, chtějí bytost, kterou milují *mít*. To podle Fromma je důvodem žárlivosti, protože lidé žárlí na toho, kdo chce *mít* toho druhého. Touha vlastnit dle jeho názoru vede k *chamtivosti*. Chamtivý člověk chce mít pořád víc a nemůže být nikdy uspokojen. Na rozdíl od fyziologických potřeb jako je například hlad, který potřebuje určité nasycení, aby byl uspokojen, tak *duševní* hltavost, jak ji Fromm nazývá, je neukojitelná. Veškerá hltavost je podle něho duševní. Je to způsobeno tím, že konzumace nenaplňuje vnitřní prázdnotu, nudu, osamělost, depresi. A touha mít víc, tyto stavy ještě podněcuje, člověk se pak

[84] FROMM, E. *Umění milovat*, s. 82 – 84.
[85] Tamtéž, s. 27.
[86] Tamtéž, s. 85.

musí neustále bát, aby nepřišel o to, co má, což v něm vzbuzuje agresi vůči každému, kdo by mu to, mohl vzít. Jelikož sebevětší výroba nikdy nemůže udržet krok s *neomezenými* požadavky, dochází mezi lidmi k nesmiřitelné konkurenci v boji o větší díl. I kdyby bylo dosaženo úplného nadbytku, tak by boj přetrval, jelikož ti, co mají slabší zdraví, méně nadání a talentu nebo jsou méně přitažliví, by stále záviděli těm, co mají „více“. Fromm tak říká, že z touhy vlastnit vyplývá chtivost, která vede k nepřátelství a boji mezi lidmi a platí to jak pro národy, tak pro jedince. Pokud se národy skládají z lidí, kteří jsou chtiví, nutně povedou války. Chtějí to, co má druhý národ a snaží se získat, to, co chtějí a to válkou, ekonomickým nátlakem nebo vyhrožováním. Tyto postupy dle jeho názoru použijí především proti slabším národům. Stane se, že silnější národy se spojí, proti tomu, který má být přepaden. Takový národ jde do války ne proto, že by si vedl ekonomiky špatně, ale protože chtivost mít víc a získat toho, co nejvíce je hluboce zakořeněna v jeho *společenském charakteru*. Existuje také období míru, nicméně je zapotřebí rozlišit trvalý mír a dobu pouhého příměří. Podle Fromma je trvalý mír možný pouze v případě, když národy změní cíl své existence z MÍT na BÝT.[87] Představa, že je možné udržet mír a přitom rozněcovat touhu mít za každou cenu bohatství a zisk, je podle Fromma iluzí a to iluzí velice nebezpečnou, jelikož lidé nemohou rozpoznat, že jsou postaveni před jasnou alternativu: *„buď radikální změnu svého charakteru, nebo věčnou válku.*“[88] V dnešní době, kdy roste destruktivita s nástupem nových zbraní, není již alternativou další válka, nýbrž hromadná sebevražda.[89]

Podle Fromma to, co platí pro mezinárodní války, platí rovněž pro třídní boj. Boj mezi vykořisťovateli a vykořisťovanými existoval ve všech společnostech, které byly založeny na principu chtivosti. Ve společnosti, kde převládá touha vlastnit, tak i ti nejbohatší touží mít víc než jejich sousedé. Ti silnější a obratnější se budou vždy pokoušet udržet si svou výhodnou pozici pro sebe a snažit se získat výhody proti těm, kteří jsou slabší. Potlačené třídy

[87] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 90 – 91.
[88] Tamtéž, s. 91.
[89] Tamtéž.

se pak pokusí svrhnout své utlačovatele. Třídní boj se může zmírnit, však pokud člověka ovládá chtivost, tak nikdy nezmizí. Fromm říká, že idea beztřídní společnosti v takzvaném socialistickém světě, který je ovládán chtivostí, je velkou iluzí, stejně tak, jako idea trvalého míru mezi chtivými národy.[90]

2.4 Mechanismy úniku

Fromm říká, že celý životní styl moderního člověka působí tak, že se cítí být individuálně malým a bezvýznamným. Je pouze malou součástkou velkého stroje, kterému musí přizpůsobit celý svůj život. Přizpůsobí se tím způsobem, že se vzdá svého vlastního Já, aby se stal osobou, o jaké má pocit, že se od něho žádá. Vzdá se své svobody, aby byl součástkou, která dobře zapadne do velkého stroje. Unikne před svobodou, aby se necítil izolovaný a osamělý. Fromm tuto skutečnost nazývá *mechanismem úniku.*[91]

Uvádí, že jedním z mechanismů úniku je „*tendence vzdát se nezávislosti svého vlastního individuálního JÁ, sloučit je s někým nebo s něčím mimo sebe sama, a tak získat sílu, která jeho vlastnímu JÁ chybí.*“[92] Fromm říká, že výrazné formy tohoto mechanismu nalezneme v pokusech o podřízenost nebo ovládnutí, což nazývá masochistickými nebo sadistickými snahami. *Masochistické snahy* se podle něho nejčastěji projevují pocity méněcennosti, bezcitnosti, individuální bezvýznamnosti. Tito lidé mají tendence podceňovat se, vidět se slabými a neschopnými. V krajních případech se vedle těchto sklonů objeví také tendence k sebezraňování a přivolávání bolesti. Tento sklon může mít různé formy, někteří lidé jsou až přehnaně sebekritičtí, jiní mají sklon týrat se nutkavými rituály a myšlenkami. Opačnými skony jsou pak sklony *sadistické.* Fromm vysvětluje, že existují tři druhy sadistických tendencí. V prvním případě se sadista snaží, aby na něm byli závislé jiné osoby, nad kterými by měl absolutní a neomezenou moc. Druhým případem je touha nejen ovládat, ale také vykořisťovat a využívat

[90] Tamtéž.
[91] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 76 – 79.
[92] Tamtéž, s. 79.

jich. Toto využívání se může vztahovat jak na materiální věci, tak emocionální či intelektuální hodnoty, které mu ten druhý může poskytnout. Třetím druhem sadismu je touha způsobit někomu utrpení nebo ho vidět trpět. Toto utrpení může být tělesné i duševní. Snaží se druhého zranit, pokořit, uvést do rozpaků nebo ho vidět v pokořujících situacích. Ve vztahu sadistické osoby k objektu je pak důležitý jeden faktor, což je závislost na objektu svého sadismu.[93] „*Sadista potřebuje někoho, koho by ovládal, potřebuje ho velmi nutně, protože jeho vlastní pocit síly je zakořeněn ve faktu, že je nad někým pánem. Jeho závislost může být naprosto nevědomá.*“[94] Hlavním cílem jak masochismu, tak sadismu je podle Fromma „*uniknout svému individuálnímu JÁ, ztratit sebe sama.*“[95] Tím se zbavit břemene sebe sama, břemene svobody. Fromm uvádí, že základem obou tendencí je *symbióza* ve smyslu spojení jednoho individuálního Já s jiným Já. Znamená to neschopnost unést samostatnost vlastního Já, což vede k potřebě vstoupit do symbiotického vztahu s někým jiným. Masochistické a sadistické sklony jsou podle Fromma vždy vzájemně propleteny. Říká, že příkladem těchto tendencí je láska. Ta má být založena na rovnosti a svobodě. Pokud je však založena na podřízenosti a ztrátě integrity jednoho partnera, jedná se o masochistickou závislost. Sadistická tendence se projeví ve snaze ovládat objekt své „lásky“.[96]

Podle Fromma sadistické a masochistické rysy lze pravděpodobně nalézt u každého. Sadomasochistický charakter je dle jeho názoru typický pro velkou část nižší a střední třídy v Německu i jiných evropských zemích a právě tento druh charakterové struktury oslovila nejsilněji nacistická ideologie. Fromm říká, že jelikož je pojem „sadomasochistický charakter“ spojen s představou perverze a neurózy, tak on sám dává přednost pojmu „autoritářský charakter“. Uvádí, že autorita, vyjadřuje vztah mezi lidmi, kdy jeden člověk považuje někoho za jemu nadřazeného. Podle něho však existuje rozdíl mezi autoritami, kdy jedna je racionální a druhá omezující. Základní rozdíl mezi nimi je,

[93] Tamtéž, s. 79 – 81.
[94] Tamtéž, s. 81.
[95] Tamtéž, s. 84.
[96] Tamtéž, s. 87 – 89.

že u omezujícího druhu autority se nenávist nebo obdiv prohlubují, zatímco u racionálního druhu naopak dochází k jejímu ubývání a podřízená osoba se stává silnější a autoritě podobnější. Jako příklad racionální autority uvádí učitele a žáka, příkladem té omezující je vztah otroka k otrokáři.[97]

Fromm říká, že je nutné sadomasochistické sklony odlišit od destruktivity, přestože jsou s ní velmi často propojeny. Vysvětluje, že destruktivita se liší tím, že jejím cílem není aktivní či pasivní symbióza, nýbrž odstranění jejího objektu. Je však rovněž zakořeněna v nesnesitelné bezmocnosti a osamělosti jedince. Pocitu své vlastní bezmocnosti vůči okolnímu světu se snaží uniknout tím, že ho zničí.[98] *„Destrukce světa je posledním, většinou zoufalým pokusem zachránit se před nebezpečím, že jím budu rozdrcen.“*[99]

Další mechanismus úniku, který Fromm zmiňuje, má dle jeho názoru pro společnost největší význam. Stává se řešením, které vyhledává většina lidí v moderní společnosti.[100] *„Jedinec přestane být sám sebou, vnitřně si osvojí model osobnosti, který mu nabízí kulturní vzory, a proto se stane přesně takový, jako jsou ostatní a jak to od něho očekávají. Rozpor mezi „JÁ“ a světem zmizí a s ním vědomý strach z osamělosti a bezmocnosti.“*[101] Fromm říká, že člověk se vzdá své individuality a stane se automatem, který je totožný s milióny jiných automatů kolem něho. Z tohoto důvodu se nemusí cítit osaměle a pociťovat úzkost. Cena kterou za to zaplatí je však podle Fromma vysoká – ztratí vlastní Já.[102] Člověk tak potlačí svá skutečná přání a přijme za svá ta, která od něho očekává okolí, dokonce se mylně domnívá, že tato přání jsou jeho vlastní. Lze říci, že pravé přání je nahrazeno pseudopřáním, pravé Já nahradilo pseudojá. Podle Fromma ztráta „vlastního Já“, které nahradilo pseudojá ponechává jednice v neustálé nejistotě. Tím, že je odrazem očekávání druhých lidí, tak je zmítán neustálými pochybnostmi, jelikož do jisté míry ztratil svoji totožnost.

[97] Tamtéž, s. 90 – 91.
[98] Tamtéž, s. 97.
[99] Tamtéž.
[100] Tamtéž, s. 100.
[101] Tamtéž, s. 100 – 101.
[102] Tamtéž, s. 101.

Aby přemohl vnitřní paniku, hledá svoji totožnost v neustálém přitakávání a souhlasu ze strany druhých. On sám neví, kdo je a domnívá se, že to budou vědět druzí, bude-li se chovat dle jejich očekávání. Automatizace jedince v moderní společnosti měla podle Fromma za důsledek bezmocnost a nejistotu průměrného člověka. Ten je tak připraven podrobit se novým autoritám, které mohou jeho nejistotu zmírnit.[103]

Fromm poukazuje na skutečnost, že „*když se člověk narodí, ať již z hlediska individuálního či společenského, je vržen ze situace, která byla určitá, tak určitá jako pudy, do situace, která je neurčitá, nejistá a otevřená. Jediné, co je jisté, je minulost, a o budoucnosti je jisté jen to, že znamená smrt. Člověk je nadán rozumem; je život, který si uvědomuje sám sebe; má vědomí sebe samého, svých bližních, své minulosti a možností své budoucnosti. Toto vědomí sebe samého jako zvláštní jednotky, vědomí krátkého vlastního života, vědomí, že se člověk narodil nikoli ze své vůle a že proti své vůli umře, že umře před těmi, jež miluje, či oni před ním, vědomí osamocení a odloučení, vědomí bezmocnosti vůči silám přírody a společnosti, to vše dělá z jeho oddělené, rozervané existence nesnesitelné vězení. Musil by zešílet, kdyby se z tohoto vězení neosvobodil, kdyby nevztáhl ruce a nespojil se nějak s ostatními lidmi, s vnějším světem.*“[104]

Zážitek odloučenosti podle Fromma vyvolá úzkost. Odloučení znamená být odříznut, být bezmocný, neschopnost člověka aktivně uchopit svět a reagovat na něj. Z tohoto důvodu je odloučení zdrojem intenzivní úzkosti. Kromě toho rovněž vyvolává pocit studu i viny. Fromm uvádí, že tento zážitek studu a viny v odloučenosti vyjadřuje biblický příběh o Adamovi a Evě. V okamžiku kdy Adam a Eva okusili ovoce ze „stromu poznání dobra a zla“, uvědomili si sami sebe a jeden druhého, zároveň si uvědomili svou odloučenost a rozdílnost, jelikož patří k různým pohlavím. Během toho, co poznávají svou odloučenost, zůstávají si navzájem cizí, jelikož se zatím nenaučili milovat jeden druhého. Což je podle Fromma patrné z toho, že se Adam obhajuje tím, že obviňuje

[103] Tamtéž, s. 109 – 110.
[104] FROMM, E. *Umění milovat,* s. 15 – 16.

Evu.[105] Fromm říká, že „*vědomí lidské odloučenosti bez opětného spojení láskou je zdrojem studu. Je zároveň i zdrojem pocitu viny a úzkosti*.“[106] Dle jeho názoru je nejhlubší lidská potřeba překonat odloučenost, opustit vězení své samoty. Překonání této odloučenosti pak závisí na situaci, na podmínkách lidské existence. Může ji překonat díky kultu zvířat, lidským obětem, vojenským vítězstvím, životu v přepychu, asketickému odříkání, pracovní posedlosti, umělecké tvorbě, lásce k bohu nebo lásce k člověku.[107] Také v moderní západní společnosti je splynutí se skupinou převládající formou překonání odloučenosti. Však během tohoto splynutí do značné míry mizí individuální osobnost, jelikož jeho hlavním cílem je být „jedním ze stáda“.[108]

Fromm uvádí, že kromě konformity existuje v soudobé západní společnosti další způsob, jak překonat *úzkost z odloučení*. Naše civilizace člověku poskytuje velké množství utišujících prostředků, díky kterým si svoji osamělost neuvědomí. Především jím je přísná rutina práce, která způsobí, že si lidé neuvědomují svá nejzákladnější lidská přání. Říká, že člověk se během svého života stává „dodržovatelem pracovních hodin“, náleží k dělnictvu či byrokratické armádě úředníků a manažerů. Takový člověk má pouze málo iniciativy a jeho úkoly jsou již předepsány organizací práce. Dokonce existuje jen malý rozdíl mezi těmi, kteří jsou výše na pracovním žebříku a těmi, kdo jsou dole. Všichni mají za úkol splnit předepsané úkoly, předepsaným způsobem s předepsanou předepsanou rychlostí. Fromm říká, že také city se předepisují. Žádoucí je například bodrost, tolerance, ctižádost, spolehlivost a nekonfliktnost.[109] Dále pak rutina zábavy, kdy člověk pasivně konzumuje to, co mu předkládá průmysl zábavy. Jisté uspokojení rovněž nachází v nakupování stále nových věcí. Fromm říká, že lidské štěstí dnes spočívá v zábavě a zábava znamená konzumovat a „přijímat“ zboží, potravu, nápoje cigarety, vizuální

[105] Tamtéž, s. 16 – 17.
[106] Tamtéž, s. 17.
[107] Tamtéž.
[108] Tamtéž, s. 20.
[109] Tamtéž.

požitky, lidi, filmy, knihy, přednášky, vše se konzumuje.[110] „*Svět je jediný velký objekt pro naši chuť, velké jablko, velká láhev, velký prs; my jsme kojenci, my jsme ti, kteří věčně něco čekají – a ti, kteří jsou věčně zklamáni. Náš charakter je zapojen na směnu příjem, na výměnu a spotřebu; všechno, duchovní statky stejně jako hmotné, se stává objektem směny a spotřeby.*“[111] Nicméně uvádí, že i tato zábava je šablonovitá: „*knihy vybírají čtenářské kluby, filmy majitelé filmových společností a kin a reklama, kterou oni platí; i zbytek je uniformní: nedělní výlet autem, posezení u televize, hra v karty, společenské večírky. Od narození do smrti, od pondělka do pondělka, od rána do večera – všechna činnost je rutinní, prefabrikovaná*.“[112]

Fromm považuje za důležitou *tvůrčí činnost*, může se jednat o uměleckou nebo řemeslnickou. Během této tvůrčí práce se člověk díky procesu tvoření sjednocuje se světem. To ovšem platí pouze v případě, kdy si člověk svou práci naplánuje, vyrobí a následně vidí výsledek své práce. V soudobé společnosti během pracovního procesu úředníka nebo dělníka zbývá z této jednotící povahy práce pramálo.[113] „*Dělník se stává přívěskem ke stroji a úředník přívěskem k byrokratické organizaci. Přestal být sám sebou – nedochází tu tedy k žádnému spojení kromě spojení konformitou*.[114] Fromm zastává názor, že „*jednota dosažená produktivní prací není jednota mezi osobami; jednota vytvořená orgiastickým splynutím je přechodná; jednota na základě konformity je jen pseudojednota. Jsou to tedy jen dílčí odpovědi na problém existence. Plná odpověď je v dosažení spojení mezi osobami, ve splynutí s jinou osobou, v lásce.*“[115]

[110] Tamtéž, s. 85.
[111] Tamtéž.
[112] Tamtéž, s. 23 – 24.
[113] Tamtéž, s. 24.
[114] Tamtéž.
[115] Tamtéž.

2.5 Společenský charakter

Fromm uvádí, že lidé žijící v moderní společnosti považují za pilíře své existence soukromé vlastnictví, zisk a moc. Mnoho lidí považuje existenci, která je zaměřena na vlastnictví za zcela přirozenou, dokonce i za jedinou myslitelnou. Získávání, vlastnění a vytváření zisku považují za své svaté a nezcizitelné právo. Fromm uvádí, že normy platné ve společnosti formují její „*společenský charakter*“. Je názoru, že nevědomé duševní postoje společenského charakteru slouží stabilitě společenských a ekonomických poměrů, a tak lidé aniž by to tušili, realizují základní hodnoty a základná postoje „systému“, i když vědomě mohou být přesvědčeni o opaku.[116] *„Chápeme-li společenský charakter s ohledem na jeho funkci ve společenském procesu, pak platí, že společenský charakter přijímá vnější nutnost za svou vlastní a zapojuje tímto způsobem lidskou energii do úkolů určitého ekonomického a společenského systému.“*[117] Fromm říká, že ideologie a kultura jsou neodmyslitelně spjaty se společenským charakterem, jelikož ten sám je dám životním způsobem konkrétní společnosti a její dominující charakterové rysy se stávají hlavními produktivními silami utvářejícími společenský proces. Funkce charakteru pak ze subjektivního hlediska spočívá v tom, že člověk jedná tak, jak je to pro něho z praktického hlediska nezbytné a tato činnost je obvykle spojena s pocitem uspokojení. Jedná tak, jak podle ekonomických a společenských požadavků musí a pokud je pro hospodářský systém, který je založen na maximalizaci zisku a růstu, nezbytné, aby pro své vlastní fungování stále investoval, vyráběl nové výrobky, potřebuje člověka, který velice rád konzumuje.[118]

Fromm je názoru, že žijeme ve společnosti, kde nejvyšším cílem je mít, a to co nejvíce, charakter členů průmyslové společnosti tak spočívá v „*přání získávat majetek, podržet ho, zvětšovat ho, tj. dosahovat zisku*.“[119] Vlastníci majetku jsou pak obdivováni a jako nadřazení většinou vzbuzují závist.

[116] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 58; 30; FUNK, R. *Erich Fromm.* Praha : Lidové noviny, s. 72.
[117] FUNK, R. *Erich Fromm,* s. 72.
[118] Tamtéž.
[119] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 58.

Však podle Fromma největší požitek nespočívá v samotném majetku, nýbrž v majetnickém způsobu života. Průměrný občan vyspělých průmyslových států, aby ukojil svou vášnivou touhu po zisku, udržování a rozšiřování majetku následně rozšiřuje oblast vlastnictví na přátele, milence nebo milenky, zdraví, cestování, umělecké předměty, Boha či vlastní Já.[120] Člověk tak nabývá dojmu, že mít věci, je pro jeho život nezbytné a může se mu zdát, že vlastnění je podstatou bytí, jelikož kdo nic *nemá, není* ničím. Nicméně Fromm zastává názor, že tržní charakter je neproduktivní orientací, jelikož člověk netvoří nic ze sebe a nepodporuje růst a rozvoj svých fyzických, psychických a duchovních sil. Výrazy produktivní nebo neproduktivní používá Fromm při hodnocení hospodářských i společenských jevů, které rozhodují o štěstí nebo neštěstí, o smysluplném prožívání lidského života či o životě beze smyslu a také jsou rozlišujícím znakem etickým a náboženským. Později Fromm tyto výrazy nahradil existenčními způsoby MÍT a BÝT, které v podstatě znamenají to samé, co produktivita nebo neproduktivita, pouze Frommova charakterologie zavádí jiné „pojmy".[121] To znamená, že pro Fromma výrazy MÍT a BÝT nepředstavují jednotlivá označení subjektu, jako je konstatování „*mám dům*" nebo „*jsem nemocný*". Tyto pojmy představují „*dva základní způsoby existence, odlišné druhy orientace vůči sobě i světu, dva odlišné druhy charakterové struktury, z nichž ten, který převládá, určuje celek lidského myšlení, cítění a jednání*."[122] Člověk, který svou existenci orientuje na *mít*, chce učinit každého a všechno včetně sebe sama svým majetkem. V existenci, která je orientovaná na *být*, rozlišuje Fromm dvě formy bytí. Ta první se staví do protikladu k vlastnění a znamená živý, opravdový vztah ke světu a druhá je opakem *jevu* a týká se skutečné podstaty, pravé skutečnosti osoby nebo věci v protikladu ke zdání, které klame.[123] Fromm říká, že právě modus MÍT určuje společenský charakter

[120] Tamtéž, s. 59.
[121] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 20; FUNK, R. *Erich Fromm,* s. 76 – 77.
[122] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 27.
[123] Tamtéž.

moderní společnosti, což znamená, že moderní společnost je převážně orientovaná na vlastnictví.[124]

Fromm uvádí, že vlastnický způsob existence můžeme pochopit díky poznatkům Sigmunda Freuda, podle nichž všechny děti procházejí nejdříve obdobím čistě pasivního vnímání, po kterém následuje období agresivního výbušného vnímání a těsně před dosažením dospělosti období nazvané *análně – erotické.* Podle Freuda tato fáze zůstává v osobním vývoji často dominantní a může vést ke vzniku *análního charakteru,* což znamená, že člověk svou energii převážně zaměřuje na vlastnění a hromadění peněz, věcí, ale také citů, gest, slov i síly. Tento charakter pak mívají sobečtí lakomci a je obvykle spojen s takovými vlastnostmi, jako jsou pořádkumilovnost, puntičkářství, houževnatost.[125] Fromm říká, že „*důležitým aspektem Freudova pojmu je symbolická spojitost mezi penězi a výkaly – zlatem a špínou, pro co uvádí řadu příkladů.“*[126] Freud ukázal, že pro dítě jsou exkrementy pravděpodobně zakoušeny jako extrémní forma vlastnictví. Jsou produktem jeho těla, chce se jich se zbavit, ale nemusí se obávat, že jich ztratí příliš mnoho, jelikož každý den se jeho ztráta doplní. Pokud však posedlost vlastněním, tedy posedlost držení se majetku, převládá u dospělé osoby, jedná se podle Freuda o orientaci nezdravou.[127] Fromm říká, že „*jeho pojem análního charakteru jako nedosažení dospělosti je fakticky kritikou buržoazní společnosti 19. století, v níž rysy análního charakteru tvoří normu morálního chování a jsou považovány za výraz „lidské přirozenosti“. Freudova rovnice: peníze= výkaly je mlčky předpokládanou, ačkoliv nechtěnou kritikou fungování buržoazní společnosti a její posedlost vlastněním a může být srovnána s Marxovým pojednáním o úloze peněz v Ekonomicko-filosofických rukopisech*.“[128] Fromm tedy zdůrazňuje Freudův názor, že „*převážná orientace na vlastnění se vyskytuje v období před dosažením plné zralosti a je patologická,*

[124] Tamtéž, s. 59.
[125] Tamtéž, s. 68.
[126] Tamtéž.
[127] FROMM, E. *Umění být,* s. 90; 95.
[128] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 68.

jestliže zůstane natrvalo.“[129] Freud považuje člověka, který je převážně soustředěný na majetek a vlastnění v podstatě za neurotickou, duševně nemocnou osobou. Z toho Fromm soudí, že společnost, kde je většina jejích členů análního charakteru, je duševně nemocná.[130]

Pro Fromma jsou příkladné velké osobnosti, které učí, že vlastnění není smyslem lidského života. Zmiňuje učení Buddhy, který tvrdí, že pokud chce člověk dosáhnout nejvyššího stupně svého rozvoje, nesmí usilovat o bohatství.[131] Ježíš říká: „*Neboť kdo chce svůj život zachránit, ztratí ho; kdo ztratí svůj život kvůli mně, zachrání si ho. Nebo co je platno člověku, byť by celý svět získal a sebe sama však uvrhl do zkázy? (Lukáš 9,24-25).*“[132] Velkou inspirací je pro Fromma Mistr Eckhart, který učil, že „*podmínkou dosažení duchovního zdraví a síly je nic nemít a učinit sám sebe otevřeným a „prázdným“, nepřipustit, aby mi vlastní ego stálo v cestě.*“[133] Fromm dává za příklad také Karla Marxe, podle kterého je luxus stejná neřest jako chudoba a cílem člověka by mělo být „*více být, nikoli více mít.*“[134] Podle Fromma mají Mistr Eckhart a Karel Marx společné především to, že oba v tom, co hlásali nebo o čem psali, vycházeli z životní praxe, při které z vlastní zkušenosti poznali, že život je mnohem plnější, pokud člověk staví pouze na svých vlastních lidských schopnostech k prožívání jednoty, rozumu a lásky a produktivního jednání a že pokud člověk nežije svůj život z vlastní síly, nýbrž se ho pokouší vyplňovat a sekundárně obohacovat náhražkami a berličkami, stává se jeho život prázdným, nudným a nenaplněným.[135]

Fromm tvrdí, že vlastnická orientace je typická pro západní průmyslovou společnost, jejímž výrazným rysem je touha po penězích, moci a slávě. Poukazuje na skutečnost, že jedním z rysů západní společnosti jsou posuny

[129] Tamtéž.
[130] Tamtéž.
[131] Tamtéž, s. 20.
[132] Tamtéž.
[133] Tamtéž.
[134] Tamtéž.
[135] FUNK, R. *Erich Fromm,* s. 113.

sledované v užití jazyka. Tyto posuny během posledních staletí signalizují v západních jazycích důraz na MÍT než BÝT. To je podle něho patrné z většího používání podstatných jmen a ubývání sloves. Čím dál tím více je *aktivita* vyjádřena termíny *vlastnění.* Místo slovesa se používá podstatné jméno. Činnost je vyjádřena kombinací slova *mít* s podstatným jménem. To je podle Fromma nesprávné používání jazyka, jelikož procesy a činnosti nemůžeme vlastnit, nýbrž pouze prožívat.[136] Fromm uvádí, že důsledky tohoto matení pojmů byly zaznamenány již v 18. století v díle *Les Veritables Principles de la Grammaire,* které napsal César Chesneau Du Marsais (1676 – 1756) a které vyšlo posmrtně v roce 1769. Autor této knihy píše: „*Například mám hodinky, mám je pochopeno a použito ve správném smyslu; ale u výrazu mám ideu, je mám použito přeneseně nápodobou. Je to vypůjčený výraz. Mám ideu, znamená, já myslím, soudím, představuji si tak a tak cestu, způsob. Mám touhu, znamená, toužím; mám vůli, znamená, chci atd*.“[137]

Fromm uvádí své vlastní příklady. Jedním z nich je člověk, který přijde k psychoanalytikovi a řekne: „*Doktore, mám problém; mám nespavost. Ačkoliv mám krásný dům, milé děti a šťastné manželství, mám hodně starostí*.“[138] Fromm předpokládá, že několik desetiletí před tím, by pacient zřejmě místo *mám* problém, řekl, „*trápím se*“ nebo „*nemohu spát*“; „*jsem šťastně vdaná-ženatý*“ atd.[139] Moderní způsob řeči dosáhl podle Fromma vysokého stupně odcizení. V případě, kdy člověk řekne „*mám problém*“ místo „*jsem ustaraný*“, tak tím vylučuje svůj subjektivní prožitek a nahrazuje ho něčím, co vlastní. Fromm je toho názoru, že „Mít“ je klamné vyjádření. Zároveň však uvádí, že každý člověk něco *má*: oděv, obydlí, auto, televizi atd. Žít a nic nemít ve skutečnosti nejde. Fromm říká, že pokud člověk věří, že mít je naprosto přirozenou kategorií lidské existence, může být překvapen skutečností, že mnoho jazyků žádné slovo pro pojem „mám“ nemá. Jako příklad uvádí hebrejštinu, která výraz „mám“ vyjadřuje nepřímou formou *jesh-li* („jest mi“). Však ve spoustě jazycích byl

[136] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 23 – 24.
[137] Tamtéž, s. 24.
[138] Tamtéž, s. 25.
[139] Tamtéž.

výraz „jest mi“, nahrazen výrazem „já mám“. Opačný postup se prý nevyskytuje. Z toho Fromm soudí, že výraz pro *mít* vzniká až v souvislosti se soukromým majetkem.[140]

Fromm tedy uvádí, že pojem MÍT odkazuje na jistý způsob existence, ale rovněž také zmiňuje jeho druhý význam, což je *inkorporace* (přivtělování). Pokud si chce člověk nějaký objekt podržet, chrání ho před veškerým zasahováním a nikdo ho nemůže oloupit o to, co jednou pozřel. Fromm tento význam vysvětluje na příkladu kojence, který má sklon strkat si věci, které chce mít, do úst. To je podle něho kojenecká forma vlastnictví a způsob, jakým může mít svůj majetek pod kontrolou. Podobné je to i v mnohých formách kanibalismu, kdy tím, že člověk sní druhého člověka, přivlastní si jeho sílu. Sní jeho srdce, bude mít jeho odvahu atd. Konzumní postoj by podle Fromma nejraději spolkl celý svět. Konzumenta přirovnává právě k tomu kojenci, který neustále křičí po láhvi. Uvádí, že tento jev je výrazně patrný například u alkoholiků, narkomanů a kuřáků. Člověk je vystaven každodennímu tlaku na zvyšování konzumu. Co se týká volného času, jsou podle Fromma hlavními objekty konzumu auto, televizor, cestování a sex. Hovoří se o „aktivitách ve volném čase“, nicméně Fromm by je spíše nazval *pasivitami.* Podle něho je v dnešní průmyslové společnosti konzumování nejdůležitější formou vlastnění. Konzumování snižuje strach, protože, to, co člověk konzumoval, mu už nemůže nikdo vzít, zároveň ho to však nutí konzumovat stále více, protože to co jednou spotřeboval, ho již přestává uspokojovat.[141] Moderní konzumenty by Fromm ztotožnil s rovnicí *„já jsem = co mám a co konzumuji.“*[142]

Fromm považuje za nejlepší příklad jevu konzumní mentality soukromý automobil. Lidem, kteří ho vlastní se zdá být životní nutností. Ti, kdo žádný nevlastní, ho podle Fromma považují za symbol štěstí. Fromm říká, že náklonnost k automobilům je záležitost krátkodobá a pro jejich vlastníky je předmětem časté změny, jelikož za chvíli člověku připadá, že jeho vůz je již starý

[140] Tamtéž, s. 26.
[141] FROMM, E. *Umění být*, s. 101; FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 28 – 29.
[142] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 29.

a chce udělat „dobrý obchod“ a získat vůz nový. Důvodem takového počínání je podle Fromma odosobnění vlastníkova vztahu k vozu, jelikož není konkrétní objekt, do kterého by byl zamilovaný, nýbrž symbol „jeho“ postavení, rozšíření moci, tedy tvůrcem „jeho“ Já. Tím, že získá nové auto současně, získá i kousek nového Já. Však automobil podle Fromma nepodněcuje ani neaktivuje lidské síly, je to pouze rozptýlení umožňující člověku utéci před sebou samým, napomáhá formovat pocit identity, který je založen na značce vozu, který řídí.[143]

Fromm říká, že důležitým faktorem, který podporuje posílení vlastnické orientace je *řeč.* Každý má jméno, které je rovnocenné jeho vlastní osobě. Jméno pak vytváří iluzi, že osoba je trvalá, nezničitelná. Fromm se domnívá, že v budoucnu by jména mohla nahradit čísla, pokud současný trend odosobnění bude pokračovat. Fromm uvádí, že jedním z důvodů potřeby vlastnit je *biologicky daná touha žít.* Nezávisle na tom jestli jsme šťastní nebo ne, tělo člověka pobízí, aby dosáhl za každou cenu nesmrtelnosti. Navzdory empirické jistotě, že všichni jednou zemřeme. Snažíme se té představy zbavit a uvěřit tomu, že jsme určitým způsobem nesmrtelní. Fromm uvádí, že toto přání se promítlo do víry faraonů, kteří nechali svá těla uzavřít jako posvátnou věc do pyramid, také do náboženských fantazií o posmrtném životě někde v ráji. Od 18. století nahrazují křesťanské nebe „historie“ a „budoucnost“, pověst, sláva. Vše, kde by mohlo být zaznamenáno naše jméno jako symbol naší nesmrtelnosti. Touha po věhlasu není jenom světská marnivost, nýbrž má náboženskou hodnotu pro lidi, kteří již nevěří v tradiční posmrtný život. Obzvláště pak nápadná bývá u politických vůdců.[144] Podle Fromma „*publicita upravuje cestu k nesmrtelnosti a reklamní manažeři se stali novými kněžími*.“[145] Však nejvíce ze všeho touhu po nesmrtelnosti uspokojuje vlastnění majetku. Z toho důvodu je orientace na vlastnění tak moc silná.[146] „*Jestliže se mé já zakládá na tom, co mám, pak jsem nesmrtelný, jsou-li tyto věci nezničitelné.*“[147] Legálním projevem

[143] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 60 – 61; FROMM, E. *Umění být,* s. 101 – 102.
[144] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 66 – 67.
[145] Tamtéž, s. 67.
[146] Tamtéž.
[147] Tamtéž.

nesmrtelnosti je pak poslední vůle, díky níž zůstávají lidé „naživu“ i poté, co život v jejich těle vyhasne.[148]

Podle Fromma se také ideje, názory, zvyky mohou stát majetkem. Člověk pak může být výrazně znepokojen jakoukoliv změnou svého každodenního rituálu, protože jeho zvyk se stal vlastnictvím a jeho ztráta ohrožuje jeho bezpečnost. Důvodem, proč lidé během rozhovoru až příliš lpí na svých názorech a nejsou většinou ochotni přijmout mínění druhých, je podle Fromma skutečnost, že tento svůj názor považují za své vlastnictví, kdyby ho změnili, tak by se cítili ochuzeni. Znamenalo by to pro ně ztrátu jejich vlastnictví.[149] Říká, že také studenti, kteří se orientují na vlastnictví, pouze přijímají informace, které si vryjí do paměti. Takoví studenti podle Fromma nic nevytvářejí, bojí se nových myšlenek a námětů, jelikož by mohla být zpochybněna již jimi osvojená suma informací. Říká, že mnoho studentů si zvyklo nepřečíst nikdy celou knihu. Tím, že jim jsou nabízeny fragmenty myšlenek nějakého autora, nesnaží se o jeho pochopení, nýbrž se pouze chtějí získat lehce stravitelný „pokrm“.[150] Čtení by podle Fomma mělo být dialogem mezi autorem a čtenářem. Záleží ovšem také na tom, co člověk čte. Přesto i literární dílo, které je možné číst tvořivě, se přečte způsobem konzumním. Čtenář chce poznat zápletku a následné rozuzlení. Nicméně tím nerozšíří své poznání, nepochopí postavu románu a tím neprohloubí svůj vhled do lidské podstaty. Fromm říká, že stejným způsobem se čtou také texty filozofické a historické, to, dle jeho názoru, souvisí s výchovou. Škola studentovi poskytne určité množství „kulturních hodnot“ a na konci školní docházky dostane osvědčení, že je vlastníkem alespoň minima z tohoto množství. Pokud člověk dosáhne vyššího vzdělání, získá větší množství tohoto kulturního „zboží“, což se pravděpodobně promítne i v množství materiálního majetku, který bude v životě jednou vlastnit. Podle Fromma si studenti pouze „křečkují“ znalosti a tím se nenaučí klást otázky filosofům, nerozmlouvají s nimi, nedokážou si uvědomit, kdy si filosofové sami sobě

[148] Tamtéž.
[149] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 61; 34.
[150] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 30; FROMM, E. *Umění být,* s. 43 – 44.

protiřečí, ani kdy z autorů mluví jejich rozum a kdy zase srdce. Toto je důsledek konzumního způsobu čtení.[151]

Také *mít* znalosti a znát, vnímá Fromm jako velký rozdíl. *Mít* znalost je získat informaci a udržet si ji ve vlastnictví, zatímco *znát* je součástí procesu produktivního myšlení. Fromm říká, že většina lidí zpola bdí a zpola sní, a tak si neuvědomují, že to, co je pro ně pravdivé a samozřejmé, je ve skutečnosti pouhou iluzí, která je vytvářena sugestivním působením společenského prostředí. Pokud chce člověk vědět, musí postupně proniknout k samým kořenům a příčinám a skutečnost vidět v její „nahotě". Optimum vědění v modu mít, znamená *mít co nejvíce znalostí,* nikoliv znát věci do hloubky. V naší společnosti se vzdělávací systém snaží navyknout lidi, aby *měli* znalosti jako majetek. Školy by se dle Frommova názoru daly označit za továrny, kde se produkují „balíky znalostí". Studenti tak vědí od všeho něco, ale nic do hloubky.[152] Jako další problém vidí Fromm skutečnost, že lidé se již nedokážou na nic soustředit, jelikož soustředění se v životě člověka kybernetiky podle něho stalo vzácností. Člověk obvykle rád dělá najednou různé věci, čte, jí, mluví s přáteli, poslouchá hudbu. Nejlepším učitelem nesoustředění je podle Fromma televize, jelikož přerušování programů reklamou, má ovlivnit diváky tak, aby se nesoustředili. Fromm říká, že soustředit se ve vztahu k jiným lidem znamená umět jim naslouchat. Většina lidí podle něho poslouchá druhé, dokonce jim i radí, ale ale ve skutečnosti nenaslouchají. Neberou vážně to, co druhý říká a mnohdy neberou vážně ani své vlastní odpovědi.[153]

Také víra, je podle Fromma naší společnosti často vnímána jako vlastnění nějakého tvrzení, pro které chybí racionální důkaz. Je sestavena z formulací, které nějací lidé vytvořili a ty člověk akceptuje, protože se jim podřizuje. To se podle něho týká například byrokracie. Člověku to dává pocit jistoty a zbavuje ho to obtížného úkolu rozhodovat se a myslet samostatně. Bůh se v modu mít stává pro člověka idolem, tedy *věcí,* kterou si lidé sami vytvářejí,

[151] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 35 – 36.
[152] Tamtéž, s. 38 – 39.
[153] FROMM, E. *Umění být*, s. 43; FROMM, E. *Umění milovat,* s. 109.

promítají do ní vlastní síly a tím se sami oslabují. Podřizují se svému vlastnímu výtvoru, což má za následek odcizení se sobě samému. Člověk může *mít* idol, modlu, které se podřizuje, nicméně díky podřízenosti *má* tento idol také dotyčného člověka. Víra modu *mít* je podle Fromma výhodná pro ty, kdo touží po jistotě, pro ty, kdo chtějí dostat odpověď na otázku bez vlastního hledání.[154] Víra je pro lidský život velice důležitá, jen těžko by se člověku žilo bez víry ve své bližní, v ty, které miluje a v sebe sama. Fromm říká, že bez víry se lidé stávají sterilními, beznadějnými, úzkostnými až do hloubi duše. Nicméně je toho názoru, že víra má znamenat vnitřní orientaci, *postoj* a ne pouze věřit v určité „ideje". Fromm soudí, že lepší by bylo říct, že člověk *je* ve víře, než že *má* víru. Člověk by podle něho měl v sebe sama, v druhého, v lidstvo, ve své schopnosti stát se plným člověkem, čerpat v sobě jistotu, jež vychází z vlastního prožitku a ne z podřízení autoritě, která určitou víru předpisuje.[155]

Fromm poukazuje na to, že moderní člověk dává příliš velký význam předmětům a jejich vlastnění, místo toho, aby více byl. Je tedy nutné povznést se nad předměty a umět jich využít za účelem rozvoje osobního i společenského bytí a rovněž také nepřijímat bez rozmyslu hotová fakta a různé poučky. Podle Fromma to, co nám skutečně chybí, je učení se samostatně myslet. Je nutné cvičit svou paměť a tříbit vlastní úsudek. Co se moderní výroby týče, tak je důležité, aby člověk vnitřně pochopit to, že je nutná dělba práce i obchod, ale neměl by proto pociťovat odcizení. Od netvůrčí práce může člověku pomoci tvůrčí činnost v jiné oblasti, například domácí kutilství nebo nějaký jiný smysluplný koníček. V obchodě by se podle něho měly snižovat zbytečné, nepotřebné, pouze výdělečné mezičlánky, jako je například reklama. Nicméně hlavní roli nepochybně hraje morální uvědomění každého jedince.[156]

Podstata Frommovy kritiky spočívá v tom, že člověk žijící v moderní společnosti touží především „mít" a již méně usiluje o to autenticky „být". Fromm kritizuje konzumní mentalitu, na jejímž základě lidé posuzují sami sebe

[154] FROMM, E. *Mít nebo být?* s. 39 – 40.
[155] Tamtéž, s. 40.
[156] Tamtéž, s. 118.

především v závislosti na tom, jakými spotřebními statky jsou obklopeni. Konzumování je tak nejdůležitější formou vlastnění a mentalita lidí, žijících v průmyslových společnostech, je nutí, aby konzumovali stále více. Podle Fromma by se lidé měli snažit více „být“ a méně „mít“. Tento Frommův postoj připadá mnohým lidem nerealistický, jednostranně optimistický a až příliš idealistický. Jan Keller říká, že s Frommovým popisem společnosti nelze nesouhlasit, avšak by podle něho bylo zvláštní, kdyby se člověk žijící v podmínkách moderní společnosti choval jinak. Osobní soukromý konzum podle něho umožňuje lidem žít ve světě, který respektuje jejich potřeby. Konzumní zboží všeho druhu představuje útulnou skutečnost, která přesně odpovídá potřebám zákazníka a v každém ohledu respektuje právě ta měřítka, která konzument považuje za přirozená.[157] *„Může proto sloužit jako ten nejlepší útulek na světě, který svojí předimenzovaností naopak nemůže zúčastněným nenahánět hrůzu*.“[158]

[157] KELLER, J. *Až na dno blahobytu.* Brno : Hnutí duha, 1995, s. 36 – 37; FUNK, R. *Erich Fromm*, s. 116.
[158] KELLER, J. *Až na dno blahobytu,* s. 37.

3 Kritika konzumní společnosti u Zygmunta Baumana

3.1 Genealogie kapitalismu – přechod od „pevné“ modernity k „tekuté“

Další epochu vývoje kapitalismu, která v současnosti souvisí s globalizací, popisuje William I. Robinson. Ten uvádí, že kapitalismus se začal vyvíjet jako nový společenský systém v Evropě asi před pěti stoletími, když se rozpadal starý feudální řád. Na rozdíl od feudálního systému je kapitalismus svou povahou expanzivní. Aby mohl přežít, potřebuje stále přístup k novým zdrojům levné pracovní síly, půdy, surovin a trhů. Aby mohla kapitalistická výroba fungovat, musí existovat třída lidí, kteří nemají vlastní výrobní prostředky, jako je půda, kde by mohli hospodařit, nebo nástroje a dílny, ve kterých by mohli vyrábět pro sebe – *dělnická třída*. Na druhou stranu musí existovat třída lidí, kteří vlastní výrobní prostředky, a tak potřebují přísun těch, kteří s těmito prostředky pracují tak, aby se vyrábělo zboží, které by se ziskem prodávalo.[159] Na globální vývoj kapitalismu poukazuje také Anthony Giddens. Ten říká, že to, co lze nazvat „světovou ekonomikou“, tedy geograficky rozsáhlé sítě ekonomických spojení již existovalo v předmoderních obdobích, nicméně to bylo výrazně odlišné od světového sytému, který se vyvíjel v posledních tří století. Předešlé světové ekonomiky obvykle existovaly ve velkých imperiálních státech a nepokrývaly více než ty oblasti, kde byla soustředěna moc těchto států. Vznik kapitalismu byl předzvěstí zcela nového typu řádu, který směřoval ke globálnímu rozsahu, založeného spíše na ekonomické než politické moci. „Světová kapitalistická ekonomika“ má své počátky v 16. a 17. století a je integrována pomocí obchodních a výrobních spojení nikoliv politickým centrem. Tím, že je kapitalismus především ekonomickým než politickým řádem, stal se podstatným globalizujícím jevem a mohl proniknout i do vzdálených oblastí světa. Koloniální správa mohla v určitých situacích pomoci upevnit ekonomickou expanzi, ale nikdy nebyla hlavní základnou pro globální rozšíření kapitalistického

[159] ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu : transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha : Filosofia, 2009, s. 30 – 34.

podnikání. Na konci 20. století kolonialismus ve své původní podobě téměř zcela vymizel, nicméně světová kapitalistická ekonomika stále rozvíjí obrovské nerovnosti mezi jádrem, poloperiferií a periferií.[160]

Na tyto nerovnosti poukazuje také Bauman, který uvádí, že podle odhadů byl v osmnáctém století v západní Evropě příjem na hlavu pouze o 30 procent vyšší než v Indii, Africe nebo Číně v téže době. Nicméně stačilo jedno století a tento poměr se změnil k nepoznání. Roku 1870 byl příjem na hlavu v industrializované Evropě jedenáctkrát vyšší než v těch nejchudších zemích světa. Během dalšího století tento poměr vzrostl ještě pětkrát. Merkantelistické ideje provázely Evropu na její cestě k moderní epoše dějin, na počátek průmyslové revoluce. Nový průmyslový řád oddělil pracující od jejich obživy. Což mělo za následek pojetí práce jako pouhého zboží a právě tak s ní zacházet. Toto nové odloučení umožnilo, aby se s pracovní silou nakládalo zcela volně.[161] *„„Tělesná a duševní dřina" tak mohla vytvořit samostatný fenomén, „věc", s níž lze nakládat jako se všemi věcmi: „manipulovat" s ní, přesouvat ji, spojovat s dalšími „věcmi" nebo ji rozdělit vedví."* [162] Nový průmyslový řád a pojmová síť, jež umožnila vyhlásit příchod nové, *průmyslové* epochy, se zrodily v Británii. Právě ta zničila své rolnictvo a s ním také „přirozenou" vazbu mezi půdou, lidskou prací a bohatstvím. V okamžiku, kdy se poznalo, že práce je zdrojem bohatství, bylo hlavním úkolem, vyčerpat a zužitkovat tento zdroj maximálním způsobem. Toto období nazývá Bauman „pevná moderna", což byla doba, kdy kapitál a práce byly na sobě zcela závislí. Pracovníci byli závislí na mzdě a kapitál jim kvůli své reprodukci a růstu musel platit. Ke vzájemnému setkávání docházelo na stálé adrese. Nebylo možné, aby se dělníci i kapitál jen tak přesunuli jinam. Typickým příkladem této vzájemné závislosti byla Fordova továrna. Henry Ford zdvojnásobil mzdy svým zaměstnancům s odůvodněním, že si přeje, aby si mohli kupovat jeho auta. Skutečným důvodem však byla Fordova snaha připoutat své zaměstnance k Fordovým závodům jednou

[160] GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010, s. 65 – 66.
[161] BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost.* Praha : Mladá fronta, 2004, s. 27 – 28.
[162] Tamtéž, s. 28.

pro vždy, aby se zúročily peníze, které byly investovány do školení a výcviku dělníků. Ford musel učinit své zaměstnance závislými na továrně, stejně tak, jako on byl závislý na nich. Každý, kdo začal pracovat u Forda, si mohl být jist, že je to práce na celý život. Závazky v éře „pevné modernity" byly podle Baumana dlouhodobé.[163] Bauman říká, že tento fordovský svět, byl světem věrohodnosti. Fordovský model podle něho představoval celý světonázor.[164] *„Fordovská továrna – s pečlivým oddělováním plánování a realizace, iniciativy a plnění příkazů, svobody a poslušnosti, invence a předurčení, s pevným propojením protikladů uvnitř takovéto binární opozice a hladkým přenosem příkazů od prvního prvku každého takového páru, ke druhému – byla do té doby nepochybně nejvyšším výdobytkem sociálního inženýrství usilujícího o řád."*[165] Bauman uvádí, že v podstatě se zdálo, že jiná alternativa továrny kromě té fordovské neexistuje a že šíření fordovského modelu nestojí v cestě žádná vážnější překážka.[166] *„Fordismus byl sebevědomím moderní společnosti v její „těžké", „objemné", „nepohyblivé" a „pevné" fázi*."[167]

Bauman říká, že fordovská mentalita byla „dlouhodobá", vycházela z předpokladu, že osudy lidí, kteří kupují práci, jsou prakticky navždycky neoddělitelně svázané s osudy těch lidí, kteří ji prodávají. Současná situace je však podle Baumana jiná, základní prvek této změny je „krátkodobá" mentalita. Partneři tak neočekávají, že spolu budou na dlouho. Žádoucí v dnešní době je „flexibilita". Práce se obvykle vykonává na krátkodobý úvazek, na dobu určitou nebo bez smlouvy.[168] Pro srovnání toto období, které Bauman nazývá „tekutá modernita", označuje Mark Fisher jako *postfordismus*, který, jak uvádí, se v souvislosti s rostoucí globalizací začíná prosazovat tak přibližně od poloviny 60. let 20. století a charakterizuje ho nový typ výroby a práce.[169] *„Výrobní proces se stává méně centralizovaným, méně standardizovaným, pružnějším, více*

[163] Tamtéž, s. 28 – 32.
[164] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*, Praha : Mladá fronta, 2002, s. 92.
[165] Tamtéž.
[166] Tamtéž, s. 93.
[167] Tamtéž.
[168] BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*, s. 33 – 34.
[169] FISHER, M. *Kapitalistický realismus*. V Praze : Rybka, 2010, s. 43.

specializovaným, individualizovaným a více zohledňujícím rychle se měnící preference zákazníků. Dominantní organizační formou již není jako za časů fordismu vertikálně integrovaný a hierarchicky organizovaný velký podnik, ten je nyní nahrazován podnikem s plochou, horizontální organizační strukturou.“[170] Fisher říká, že důraz je pak kladen především na komunikaci, flexibilitu a individuální iniciativu zaměstnanců. Dělníka, který mechanicky stále opakuje ten samý úkon pod dohledem mistra, nahradila flexibilní pracovní síla, která nemá často pevnou pracovní dobu, přesně definované povinnosti a místo pracovní smlouvy na dobu neurčitou disponuje pouze krátkodobým úvazkem. Uvádí, že za přelomový okamžik tohoto vývoje je pokládán rok 1968.[171] *„Revolučně naladěným studentům, kteří oslovili Jacquese Lacana, aby se připojil k jejich emancipačnímu boji za posílení studentské autonomie, se dostalo prorocké odpovědi: „Chcete nového pána a budete ho mít!“*“[172]

V posledních desetiletí 20. století byla nová vědecká a technologická revoluce především v duchu komunikační a technologické revoluce, rovněž také převratů v dopravě, marketingu, managementu, automatizaci, robotizaci atd. Tyto nové technologie umožnily kapitalismu, aby se „zglobálnil“. Kapitalisté navíc dokázali dosáhnout novou globální mobilitu tím, že se výrazně zmenšily materiální i politické překážky volného pohybu jejich kapitálu po celém světě. V důsledku toho se kapitál stává stále více transnacionální.[173] Bauman říká, že kapitál ve svém těžkém stádiu byl mnohem více fixován k místu a to samé platilo i pro zaměstnance. Současný kapitál již cestuje nalehko, pouze s příručními zavazadly, ke kterým náleží kufřík, mobilní telefon a přenosný počítač.[174]

Bauman jako metaforu k vyjádření současné pozdně moderní éry používá „tekutost“, jelikož právě kapalina dokáže neustále měnit svůj tvar a na rozdíl

[170] Tamtéž.
[171] Tamtéž.
[172] Tamtéž.
[173] ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu : transnacionální ekonomika a společnost v krizi*, s. 40 – 41.
[174] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*, s. 95.

od pevných látek ji není snadné zastavit. Tato mimořádná pohyblivost tekutin, je tím, co si lze spojit s představou „lehkosti“. „Lehkost“ nebo „beztížnost“ si můžeme spojit s pohyblivostí a nestálostí, jelikož, když cestujeme „nalehko“ dokážeme se pohybovat mnohem snáze a rychleji.[175]

3.2 Konformita a svoboda

Bauman říká, že poté, co se rozpadl „dávný řád“ *ancien régime,* bylo potřeba nahradit ho novým řádem a to moderním. Dle jeho názoru bylo nutné „roztavit“ pevná tělesa, která dávný řád charakterizovala. Jako první mělo být odstraněno vše, co náleželo do sféry tradičních vazeb a zvykového práva, ke všemu, co bránilo v pohybu a omezovalo podnikání. Budování nového řádu znamenalo zbavení se především „irelevantních“ závazků, jež stály v cestě racionálnímu výpočtu pozitivních efektů. Podle Baumana tento proces výstižně vyjádřil Max Weber, podle kterého, bylo potřeba vysvobodit podnikání z pout rodiny a z hustého přediva etických povinností. Weber říká, že tento osudný rozchod umožnil invazi a nadvládu instrumentální racionality a určující roli ekonomiky. Bauman uvádí, že rozpuštění pevných těles směřovalo k dalšímu vyvázání z tradičních politických, etických a kulturních vztahů. Vše, co charakterizovalo dávné pořádky, tradice, obyčeje, zvyky, lokální zvláštnosti, bylo s pohrdáním označeno jako zaostalé.[176] Vznikl nový řád, charakteristický především ekonomickými zájmy. Kapitalismus „osvobodil“ hospodářskou sféru a zpřístupnil ji nezpochybnitelné nadvládě účelového kalkulu. Tento nový řád, měl být „pevnější“ než ty předešlé, jelikož byl oproti nim imunní vůči protestům neekonomické sféry. Začal naprosto dominovat celému lidskému životu, jelikož vše ostatní se s ohledem na nový řád ukázalo být irelevantní a neefektivní.[177] Strach, před kterým měl moderní řád chránit, se podle Baumana nazýval

[175] Tamtéž. s. 10 – 11.
[176] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Sociologické nakladatelství, 1995, s. 64 – 65; BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 13 – 14.
[177] BAUMAN, Z. *Svoboda*. Praha : Argo, 2003, s. 59; BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*, s. 14.

neurčitost, tedy nepřehlednost situací, ochablost porozumění a nejasnost pravidel jednání.[178]

Však čím větší je dle Baumanova názoru touha po řádu a čím silnější je touha po jeho ustanovení, tím více bude ambivalentních pozůstatků a tím větší úzkost, kterou způsobí. Existuje pouze pramalá naděje, že se budování řádu někdy dokončí, protože v důsledku samo sebe maří. „Řád" se podle Baumana přesunul z výchozího bodu sociálního jednání do bodu cílového. To, čeho se dříve dosahovalo bez přemýšlení a bez úsilí se nyní mělo ukázat jako důsledek vědomé *reglementace* lidských činů.[179] *„Kdysi rozptýlený a mnohosměrný vzájemný dohled, jež držel pohromadě miniřády lokálních a sousedských společenství, musel být nyní nahrazen jednosměrným dozorem; dozorce pak bylo nutno posadit do ústřední věže moderního Panoptika, aby na ně ti, kdo byli sledováni a na něž bylo dohlíženo, neviděli."*[180] Bauman uvádí, že reglementace je rituálem očišťování světa od neurčitosti a zavádění nového řádu. Tento nový řád měl být zaručen silami vnějšími vůči individuu. Naděje na restauraci řádu, tedy světa, který jsou lidé ochotni vnímat jako sféru určitosti, pomocí *panoptikální reglementace* měla smysl pouze v případě, kdy existovala naděje, že se každý nebo téměř každý člen společnosti dostane na nějaký čas do sféry vlivu některé z panoptikálních institucí. Bauman uvádí, že z tohoto důvodu moderní zákonodárství například neustále prodlužovalo dobu povinné školní docházky, učinilo vojenskou službu všeobecně povinnou a především přístup k životním prostředkům spojilo se zaměstnáním, což znamenalo podvolení se dozoru nadřízeného. Tyto „továrny na řád" dohlížely na téměř celý životní běh obvykle mužů. Ženy pak byly dány pod dohled „hlavám rodin". Hlavními továrnami na řád a tedy i továrnami na individua, která by se do tohoto řádu hodila, byly pro většinu mužů továrny a vojenská kasárna. Společensky bezproblémovými a „normálními" muži pak byli pouze ti, kteří se hodili do role dělníka a vojáka. Tyto dvě role byly podle Baumana mírou sociální adaptace,

[178] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 64.
[179] BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost,* s. 44; BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 65.
[180] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době,* s. 65.

společenského přizpůsobení. Továrna a armáda představovaly nejdůležitější nástroje reglementace, které nahradily strach z neurčitosti obavou před „vypadnutím z řady“, před odchylkou od normy a jejími následky, tedy tresty přichystanými pro nonkonformisty. Podle Baumana byli sociální aktéři modelováni jako individua puzená především touhou po *konformitě*, snahou neodlišovat se a udržovat stejný krok s ostatními „normálními“ lidmi.[181]

Toto byl způsob dozoru „pevné modernity“, však s přechodem k modernitě „tekuté“ došlo k jistému posunu. Svět pevné modernita byl podle Baumana světem autorit, vůdců, kteří vše vědí lépe a učitelů, kteří poradí, jakým způsobem nejlépe postupovat. Však vzorů, kódů a pravidel, kterým se člověk měl přizpůsobit a které si mohl vybrat jako stabilní orientační body a kterými se následně mohl nechat vést je dnes k dispozici čím dál méně.[182] Zároveň došlo k výraznému oslabení panoptikálního tlaku, což má za následek, že prvotní strach z neurčitosti ještě více vzrostl a to proto, že v současnosti mu jedinec stojí tváří v tvář bez prostředníků. V dnešní době je možné počítat pouze s vlastním dozorem a dohledem. Člověk je dozorcem sám sobě. Nemohoucnost a nepřiměřenost, to jsou dle Baumana hlavní problémy pozdně moderní doby. Ne již úzkost z vlastní nepřizpůsobivosti, nýbrž z absence závazných vzorů, nikoli strach z překročení mezí, ale děs bezmeznosti. Nikoli hrozivé požadavky překračující lidské schopnosti, nýbrž marné hledání pevné a souvislé cesty.[183]

Bauman říká, že v dnešní době lidské snahy již nepohání konkrétní úkol „nevychylovat se“, držet krok a nevybočovat z řady, nýbrž jakýsi „nad-úkol“, „úkol úkolů“: *„úkol zůstat ve formě aspoň natolik, aby bylo možno si zachovat schopnost chopit se úkolů, všech možných úkolů, dokonce i těch, o nichž se zatím nic neví a jejichž obsah si ani nelze představit.“*[184] Podle Baumana jde především o to, aby člověk v žádném odění nezůstal příliš dlouho, aby neztratil krok s proměnlivostí vkusu, aby ho v budoucnu nic nemohlo omezit v pohybu.

[181] Tamtéž, s. 67 – 73.
[182] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 103; 18.
[183] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 73 – 75; BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*, s. 57.
[184] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 75.

Nejde však o úsilí pohybovat se určitým směrem, nýbrž o úsilí udržet „volný prostor“, ve kterém se lze pohybovat v libovolném směru. Bauman je názoru, že existuje výrazná podobnost mezi zápasem s neurčitostí a trhem, který je orientován na soukromou spotřebu. Říká, že od okamžiku, kdy se strach z neurčitosti změnil v neklid, že naše úsilí o sebe-tvorbu nebude na výši úkolu, začalo být podle něho obtížné odolávat trhu. Zatímco však režim dohledu a dozoru jako odměnu za poslušnost nabízel osvobození od útrap volby a odpovědnosti za ni, trh takovouto odměnu nenabízí. Nicméně dle Baumana nabízí osvobození od nutnosti *přemýšlet* a o odpovědnosti a o *důsledcích* volby.[185] *„Místo brutálního vyvázání vězně z odpovědnosti, místo zbavení svéprávnosti, jež je pociťováno obvykle jako útisk a násilí, nabízí trh bezstarostnou neodpovědnost motýla, prožívanou radostně jako dar svobody. Přechod od neodpovědnosti starého typu k neodpovědnosti nového typu (a tedy od jednoho druhu závislosti k jinému) se jeví jako osvobození, jako únik zpod uzamčení, jako útěk z vězení.*“[186]

Podle Baumana „osvobodit se“ doslova znamená zbavit se jistých pout, která nám překážejí v pohybu nebo ho dokonce znemožňují. Osvobozený člověk tak začíná pociťovat, co znamená volnost pohybu a jednání. Být osvobozen od omezení, pociťovat svobodu jednat dle vlastní vůle, znamená dosáhnout rovnováhy mezi naším přáním, naší představivostí a akceschopností. Člověk se dle Baumana, cítí svobodný, pokud jeho představivost není větší než jeho momentální touhy a současně jeho touhy nesmí překračovat jeho schopnost jednat.[187] *„Být svoboden znamená chtít to, co mohu, přát si to, co musím, a nikdy netoužit po tom, čeho nemohu dosáhnout.*“[188] Pokud je rovnováhy dosaženo a pokud je zachována, člověk necítí potřebu „osvobození“. Bauman uvádí, že na základě této formulace lze oddělit svobodu „subjektivní“ od „objektivní“. Jedním z problémů svobody jedince, je možnost, že to, co pociťuje jako svobodu, ve skutečnosti svobodou není, že lidé mohou být spokojeni se svým údělem a nic

[185] Tamtéž, s. 75 – 76.
[186] Tamtéž, s. 76.
[187] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 32.
[188] BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost*, s. 85.

je nenutí k osvobození, i když v podstatě žijí v otroctví. V důsledku se tak zbavují naděje, že budou skutečně svobodný.[189]

Bauman říká, že člověk žije v domnění, že nepřítomnost omezení je totéž, co svoboda. Dle jeho názoru by skutečně předchůdci moderního nebo pozdně moderního světa, jako projev svobody viděli fakt, že jim nikdo nenařizuje, co mají dělat.[190] *„Děsivou a nenáviděnou postavu představoval Velký Bratr, který dnem i nocí sledoval každý váš pohyb a okamžitě trestal každého, kdo vypadl z řady; démony byli Jonesovi, s nimiž jste museli „držet krok“. Zbavit se toho všeho, to byla emancipace vítězství svobody!“*[191] Bauman říká, že v současné době jsou sice lidé svobodní v tom smyslu, že už je nikdo neustále nehlídá, nicméně tato svoboda je vykoupena vysokou cenou nejistoty, neklidu, nespolehlivosti a nebezpečí. Člověk v dnešní době musí dennodenně řešit velké množství otázek. Musí neustále volit, aniž by tušil, zda výsledky jeho volby povedou k předpokládaným výsledkům a zda dnešní investice přinese zítra zisk. Člověk si nemůže být jist komu a čemu důvěřovat, protože nejspíše nikdo nemá ve své moci vývoj událostí a nikdo nedokáže poskytnout spolehlivé záruky, že vše skutečně půjde předpokládaným směrem. Žít ve stavu nejistoty, dle Baumana přináší životní rizika a je to pouze sám jednající člověk, který za své činy odpovídá.[192]

„Situace, kdy jsme odkázáni na vlastní síly a prostředky, nám ovšem hrozí duševními mukami a agonií nerozhodnosti. Odpovědnost spočívá na bedrech člověka, může přerůst v ochromující strach z rizika a ze selhání bez jakéhokoli odvolacího práva a možnosti opakování. Něco takového by však „svoboda“ rozhodně znamenat neměla, a pokud „skutečně existující“ svoboda – ta, která se nám nabízí – znamená opravdu jen toto, pak nebude ani zárukou štěstí, ani cílem, o který stojí za to usilovat.“[193]

---

[189] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*, s. 32 – 33.
[190] BAUMAN, Z. *Individualizovaná společnost,* s. 57.
[191] Tamtéž.
[192] Tamtéž, s. 58.
[193] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 36 – 37.

3.3 Mezilidské vztahy – anonymita, individualita a problém identity

Podle Baumana se spolu s moderní sociální strukturou vyskytl problém týkající se identity jedince. Uvádí, že v minulosti nebylo příliš obvyklé, aby se člověk vydal za hranice svého města nebo vesnice. V jednom kraji se narodil a často také zemřel. Většina lidí měla své místo ve světě pevně vymezeno, každý hrál svoji společenskou roli a nikoho ani nenapadlo, že by ji mohl vlastní vůlí nebo svým úsilím změnit a nikdo to po nikom ani nepožadoval. Podle Baumana se toto změnilo v důsledku prudkého růstu mobility a „anonymity" života v městských aglomeracích. Lidé si začali být navzájem cizí a v davu bylo pro člověka obtížné nalézt své všemi uznávané, respektované a nezpochybňované místo, které by mu zajistilo jeho budoucnost. Člověk se jevil ostatním lidem jako pouhý fragment vlastní osoby a stejně tak nahlížel i on na ně. V důsledku toho se začal ptát po vlastní identitě.[194] Bauman říká, že toto *„tázání po identitě vyrůstá z pocitu rozkolísanosti existence, její „manipulovatelnosti", z pocitu „nedourčenosti", neurčitosti a nedefinitivnosti všech forem, jež přijala."*[195] Uvádí, že pro moderní společnost je charakteristická „individualizace". Ta spočívá v proměně lidské „identity" z čehosi, co bylo „dané" v „úkol" a v přenesení odpovědnosti za plnění tohoto úkolu a důsledky tohoto plnění na jednotlivce. Lidé se již do svých identit nerodí. V moderní společnosti není identita něčím, co by člověk „dostal", nýbrž se *konstruuje,* je tedy úkolem, který musí být vykonán a nelze před ním uniknout. Nutnost *stát se* tím, čím člověk je, je podle Baumana typickým znakem moderního života. Identita se tak dle jeho názoru stala ohniskem neklidu. Říká, že z tohoto důvodu první místo mezi psychickými chorobami zaujala schizofrenie, což je patologická radikalizace „normální" neurčitosti identity.[196] *„Identita není člověku dána, je třeba ji hledat a životní proces je vlastně sledem takových hledání, procesem, v němž se k identitě takovým či onakým způsobem dochází (nebo nedochází)."*[197]

---

[194] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 26 – 27.
[195] Tamtéž, s. 27.
[196] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*, s. 55; BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*, s. 27 – 28.
[197] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době,* s. 28 – 29.

Bauman říká, že v dnešní tekuté a lehké modernitě je stejně tak jako v té pevné a těžké individualizace osudem a nikoli volbou. Člověk zcela sám odpovídá za svůj život, to čím je, odráží pouze jeho individuální činnost. Právě tímto způsobem na jednotlivce nahlíží společnost. Když člověk onemocnění předpokládá se, že je to způsobeno tím, že nebyl dostatečně důsledný při dodržování zdravotního režimu, pokud zůstane bez práce, je to buď tím, že nezvládl pohovor či práci nehledal dosti usilovně, a nebo zkrátka pracovat nechce. Pokud jeho kariéra nemá vyhlídky a člověk se bojí budoucnosti, je to tím, že si nedokázal získat přátele, nenaučil se zapůsobit na lidi, nezvládl schopnost vyjádřit se a nedokázal udělat dobrý dojem na ostatní. Na člověka je tak vyvíjen nátlak, který vyvolává nutkavou *sebekritiku,* která je zdrojem trvalé nespokojenosti se sebou samým, jelikož být jednotlivcem znamená nemít nikoho, na koho by člověk mohl svalit vinu za své trápení, nevidět příčiny svých porážek nikde jinde než ve vlastní lenosti a pohodlnosti a nehledat jiná řešení než se neustále snažit.[198]

Podle Baumana je pro současnou pozdně moderní společnost charakteristická *fragmentarizace* a *epizodičnost*. Dle jeho názoru současnou společnost vystihují čtyři modely osobností a to *zevloun, tulák, turista* a *hráč*. Bauman říká, že ačkoliv se tyto tipy lidí objevovaly i v dobách minulých, současnost jim dodala pozdně moderní nebo také Bauman uvádí *postmoderní* charakter. Poukazuje na to, že díky vlivu hypotézy Maxe Webera o „spřízněnosti“ mezi protestantskou etikou a kapitalistickou mentalitou byla jako metafora osudu moderního člověka obecně přijata postava poutníka. Ta se podle Baumana skutečně zdála být zobecňujícím popisem základních znaků života moderního člověka, který zachycoval „cílovost“ moderního způsobu života a zvyk hodnotit každou část života a každý čin podle toho, zda se přibližuje nebo oddaluje okamžik dosažení stanoveného cíle. Život byl vnímán jako pouť, při které je cílové místo předem známo. Kalvínovi stoupenci věřili, že to, co je čeká na konci života a to buď spasení, nebo zatracení, je již předem

[198] BAUMAN, Z *Tekutá modernita,* s. 58 – 65.

Bohem stanoveno a nelze to žádným způsobem změnit. V sekularizované podobě byl poutí život jako celek, což také vymezovalo rámec plánování. Plán tak byl na celý život, veškeré úsilí mělo být podřízeno jedinému jednou zvolenému a potom již neměnitelnému cíli. A právě v tom Bauman spatřuje rozdíl mezi moderním poutníkem a pozdně moderním zevlounem, tulákem, turistou a hráčem.[199]

Za nejvýraznější rys charakterizující pozdně moderní existenci považuje Bauman epizodičnost. Plynutí času podle něho již není vnímáno jako přímka, nýbrž jako soubor epizod, které sice postupují *za sebou*, však stejně tak mohou být myšleny jako probíhající *vedle sebe*.[200] *„Jejich chronologická následnost v sobě neobsahuje nutnost; neurčuje ani jejich obsahy, ani nedeterminuje jejich průběh.“*[201] Z jedné epizody tak vyplývá pro jinou epizodu pramálo. Každá epizoda je do určité míry samostatná a svébytná a podle Baumana je uzavřeným celkem, počíná se jako v situaci „úplné svobody“ a nezanechává po sobě neodvratné následky, což znamená, že dovoluje následujícím epizodám, aby „počínaly od začátku“. Každý dosažený stav je dočasný, málokdo může předpokládat, že jednou získanou kvalifikaci bude využívat až do konce svého života. Povolání vznikají a zanikají a dovednosti, které člověk nabyl dnes, se již zítra mohou stát neužitečnými. Rovněž také se změnou technického vybavení, zánikem starých a vznikem nových funkcí se již osvojené návyky mohou stát spíše přítěží než předpokladem profesionálního vzestupu. Práce není celoživotní a obvykle ani dlouhodobá. Zaměstnání je často příležitostné a výpověď může dostat člověk kdykoliv. Přechodnost a dočasnost každého postavení a každého úkolu je součástí pracovních předpisů jednotlivých zaměstnání. Podle Baumana z této situace plynou dva závažné důsledky pro problém identity. Průběžně vykonávané funkce mají pro sebeurčení nepatrnou hodnotu, a tak měření identity pomocí profesní pozice již postrádá smysl. Životnímu úspěchu už napomáhají zcela jiné vlastnosti než dříve. Konsekventnost v jednání, trvalé sledování

[199] BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době,* s. 25 – 32.
[200] Tamtéž, s. 33.
[201] Tamtéž.

vytyčeného cíle, fixní specializace a rozšiřování specificky profilované kvalifikace už nejsou žádané. Žádanými jsou naopak elasticita zájmů, rychlost jejich změny, pružná adaptace, připravenost učit se a schopnost zapomínat, to, co je již zastaralé. Bauman říká, že pozdně moderní kontext spíše preferuje *absenci* přesně vymezené identity.[202] *„Čím neurčitěji je identita definována, tím lépe pro toho, kdo je jejím nositelem*.“[203] Nejlépe se podle Baumana vede těm lidem, jejichž svobodu pohybu neomezuje úzká specializace, těm, kteří si nezvykli koncentrovat se příliš dlouho na jeden předmět zájmu, kteří se příliš neupínají na věci, kterými se v určitou dobu zabývají a dokážou si od nich zachovat distanci a emocionální střídmost. Bauman soudí, že pozdně moderní osobnost se skutečně vyznačuje *absencí identity*. Podobné je to i v oblasti mezilidských vztahů. Ty se podle něho nenavazují s představou, že budou trvat, nýbrž se častěji předem počítá s jejich dočasností, s tím, že potrvají pouze tak dlouho, dokud budou schopny přinášet uspokojení.[204]

Bauman říká, že v takto zkonstruovaném světě již není místo pro poutníka, jelikož již neexistuje konečný cíl životního putování. Život je sice stále putováním, ale již putováním bez předem daného směru.[205] Je názoru, že právě tato metafora poutníka nejvíce odráží nejpodstatnější ze změn, kterou pozdní modernita přinesla do životní situace člověka: *„zánik „konečného cíle“, životní pouti, osobnostního vzorce, který by osvětloval všechny činy během celé životní cesty a o němž by se mohlo říci, že byl vybrán „jednou provždy“.*[206] Bauman uvádí, že je nutné hledat jiné metafory jako kulturní vzorce pozdně moderního života a přijmout jiné typy chování. Ačkoliv Bauman zmiňuje čtyři typy osobností, představím zde pouze typ *zevlouna*, jelikož právě ten se stal standardní součástí popisu a analýzy moderní městské kultury a hlavním symbolem moderní existence. Bauman říká, že ve světě zevlouna není člověk člověku ničím více než promítacím plátnem. Lidé zachyceni na tomto plátně nemají minulost

[202] Tamtéž, s. 33 – 35.
[203] Tamtéž, s. 35.
[204] Tamtéž.
[205] Tamtéž, s. 39.
[206] Tamtéž.

ani budoucnost. Jsou pouze tím, co je viditelné „na povrchu“, co je určeno k tomu, aby bylo spatřeno. To co je podstatné a důležité se před zrakem zevlouna neodkrývá, ale skrývá. Zevloun může minulost těch, které spatřil vyprávět zcela libovolným způsobem a jedinou mezí jeho svobody je horizont jeho vlastní fantazie. Představuje tak prožitek úplné svobody, nezávislé na vůli či rozmarech jiných lidí. Tato svoboda je však pouze představovaná, konvenční a na tvaru světa nezanechává žádné stopy. Podmínkou této svobody je povrchnost kontaktu a vzájemná shoda v tom, že zrak padne pouze na povrch a vnitřek zůstane skrytý.[207] *„Lze říci, že každá další zevlounova procházka je jen dalším potvrzením plnosti a prázdnoty svobody (a jejich vzájemného podmiňování); je kostýmovanou zkouškou nedůležitosti bytí a povrchnosti, epizodičnosti každodenních forem spolubytí.“*[208]

Zevloun tak podle Baumana vnímá svět jako divadlo, ulici jako scénu, sebe jako režiséra a ostatní lidi jako herce bez vůle. Každého lze vnímat různými způsoby a rozdíly mezi pravdou, zdáním a výmyslem jsou v tomto světě nepodstatné. Bauman uvádí, že kulturní vzorec zevlouna vznikl v moderní společnosti důsledkem anonymity, kterou vytvořilo hustě zalidněné město, ve kterém spolu dennodenně koexistují vzájemně si cizí lidé, kteří ani netouží po tom, aby tuto vzájemnou cizost překonali. Zevlouna lze označit jako sběrače dojmů. Bauman říká, že v moderní době musel mít takovýto člověk dostatek volného času i dostatečný příjem pro to, aby mu tento život ve zvolněném rytmu mohl být umožněn. Tento způsob života, však nebyl možný pro každého. Bauman poukazuje na to, že pozdně moderní podmínky vzorec zevlouna zevšeobecnily a ten se v důsledku svého zmasovění změnil k nepoznání. Uvádí, že prodavači a výrobci zboží spatřili v zevlounově zálibě svoji šanci. Usoudili, že pokud obklopí městské promenády obchody se zbožím, které je dostupné „obyčejným lidem“, pak i „obyčejný člověk“ bude moci ochutnat zevlounovy požitky. Do obchodu již člověka nebudou přitahovat pouze potřeby, nýbrž také estetické tužby, které jsou na rozdíl od potřeb neukojitelné. Zákazníci se masově

[207] Tamtéž, s. 39 – 42.
[208] Tamtéž, s. 42.

pohrnou do obchodů a to nejen pro to, aby „něco rychle koupili a odešli“, nýbrž proto, aby své oči dosyta nakrmili podívanou a jakmile to udělají, stanou se sami podívanou pro sebe.[209] „*Od chvíle, kdy zevloun nového typu vkročí do kouzelné krajiny nákupů, se poddává vůli, jejíž existenci nepředpokládá a jež se realizuje prostřednictvím tužeb, jež v něm byly probuzeny. Vnější tlak se jeví jako vnitřní puzení, závislost vypadá jako svoboda.*“[210] Zevloun je pečlivě veden jako herec ve velkém divadle k nákupu zboží a při tom věří, že veškeré zboží je tu pouze kvůli rozletu jeho fantazie.[211] *„Přístup k rozkoším včerejšího zevlouna získal zevloun nového typu za cenu toho, že byl zbaven svéprávnosti. V divadle pro masy a masami hraném na nákupní promenádě není jeho ani scénografie, ani scénář, ani režie.*“[212] Bauman říká, že svět složený z epizod, je rájem pro zevlouna. Je přeplněn cetkami, které může neustále přebírat a brát to, co se nejvíce leskne, co přitahuje jeho zrak. V zevlounově světě jsou věci osvobozeny od vlastní tíhy. Váhu jim dává pouze uspokojení, jež z nich může vyplynout.[213]

Bauman říká, že fragmentace, epizodičnost a mnohoznačnost života má jistě i své příjemné stránky, jelikož přinášejí možná klamné, ale blažené pocity svobody, volnosti, nezávislosti a neomezených možností. Na druhou stranu jsou však minulost i budoucnost chronicky neurčité. Člověk tak nemá jistotu v tom, co se stane zítra a nemá ani důvěru v to, co se vykonalo včera. Nemůže si být jist dnešními následky včerejších činů. Bauman uvádí, že na jedné straně pozdně moderní život „změkčuje“ kdysi pevnou identitu, umožňuje tak, aby byla neustále tvarována, dokud nedosáhne uspokojivé podoby. Na straně druhé však nestálost každé z forem, kterou se od diktátu osvobozená individua snaží své identitě dát, svádí k pokušení postoupit kontrolu nad tímto procesem a přenést odpovědnost na někoho, kdo by mohl zaručit správnost učiněných rozhodnutí.[214]

---

[209] Tamtéž, s. 42 – 43.
[210] Tamtéž, s. 44.
[211] Tamtéž.
[212] Tamtéž.
[213] Tamtéž, s. 46.
[214] Tamtéž, s. 58 – 59.

„Důvěřivost postmoderního člověka, osvobozená od vnuceného kotviště, se však zmítá v hledání nových přístavů.“[215]

3.4 Mechanismy úniku

Bauman zastává názor, že moderní člověk žije v neustálé nejistotě. Je sužován pocitem strachu, že se dopustí nějaké chyby, opominutí nebo nedbalosti. Chybí mu sebevědomí a důvěra. Člověk se pak podle něho snaží nalézt východisko z této agonie, nazvané nejistota, prostřednictvím nakupování, jelikož úžasnou vlastností předmětů, které člověk během nakupování nachází, je příslib jistoty.[216] *„Ať už je nakupování, které vyjadřuje nutkání a závislost, čímkoli, je zároveň i jakýmsi denním rituálem exorcizmu strašlivých přízraků nejistoty a hrozby nestálosti, jež je pronásleduje po nocích.“*[217] Bauman uvádí, že trh nabízí lidem svobodu a také jistotu. Poskytuje člověku právo na „plně individuální“ výběr. Současně je zdrojem společenského schválení tohoto výběru, a tak zbaví člověka jeho nejistoty. Lidé jsou tak na trhu závislí svojí svobodou a tuto svobodu si mohou vychutnat, aniž by je sužoval pocit nejistoty. Bauman říká, že například nakupování oblečení pouze v obchodě, který propaguje známou značku nebo logo, znamená pro člověka pocit bezpečí, jelikož nákupčí tohoto obchodu za něj přebírají zodpovědnost za výběr. Člověk tak má dojem, že cokoliv v tomto obchodě koupí je zárukou toho, že neudělá chybu. Riziko jeho špatné volby je tedy minimální. V tomto oblečení známé značky pak člověk může bez obav chodit na veřejnosti, přesvědčen o uznání, souhlasu a obdivu okolí. Značka nebo logo tak pro něho znamená certifikát veřejného souhlasu, že se nachází na správné cestě. Nicméně pokud člověk již do nějaké značky, loga, obchodu investoval svoji důvěru, pak je to závazek dlouhodobý, jelikož certifikáty „módnosti“ a „aktuálnosti“, jsou pouze krátkodobé, a tak je potřeba dále

[215] Tamtéž, s. 59.
[216] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 130.
[217] Tamtéž, s. 130 – 131.

investovat.[218] *„A lidé, kteří za značkou, logem nebo obchodem stojí, už se postarají o to, aby platnost nově vydaného certifikátu nebyla delší než platnost toho starého, pokud tedy nebude ještě kratší.“*[219] Značky, loga a nálepky jsou dle Baumanova názoru výrazy *jazyka uznání* a to, co se snaží být „uznáno“ a často i bývá uznáno prostřednictvím značek a log, je to, o čem se v posledních letech mluví jako o *identitě* a zájem o „identitu“ hraje v dnešní konzumní společnosti jednu z hlavních rolí.[220]

Bauman říká, že moderní doba postavila před jednotlivce náročný úkol vybudování vlastní identity, za kterou musí přijmout zodpovědnost. Však této zodpovědnosti se člověk zbaví tím, že si vybere z rozsáhlé nabídky produktů, kterou trh nabízí a přijme některý ze symbolů identity. Pro jakoukoli bytost existují na trhu symboly, kterými lze vyjádřit její identitu. Pokud momentálně chybějí, je možné počítat se ziskově orientovanou logikou trhu, díky které budou jistě brzy dodány. Trh rovněž dodává modelové příklady identity a spotřebiteli pouze stačí, aby postupoval podle pokynů v přiloženém návodu. Svoboda volby vlastní identity se tak stává realistickým návrhem. Lze si vybrat z velkého množství možností, a jakmile si člověk svoji identitu vybere, uskuteční svoji volbu prostřednictvím potřebných nákupů či se podřídí požadovaným návykům, ať se jedná o změnu účesu, zeštíhlovací dietu, zahájení sportovní aktivity nebo také rozšíření svého slovníku o nejmódnější terminologii. Nabídka identity je dle Baumana až nadměrná a pokud se „okouká“ je nutné zastaralé modely urychleně nahradit novými, které dosud nejsou tak běžné. Tvorba identity pak může začít nanovo v naději, že se člověk promění v jedinečnou bytost. Trh tak spotřebitelům nabízí společenské přijetí svobodné volby a toto společenské schválení je, k identitě přibaleno jako návod k použití.[221]

Bauaman uvádí, že hodnota některých symbolů bývá zdůrazněna autoritou veřejně známých osobností. To dle jeho názoru z psychologického hlediska

[218] BAUMAN, Z. *Svoboda*, s. 78; BAUMAN, Z. *Umění života.* Praha : Academia, 2010, s. 20 – 21.
[219] BAUMAN, Z. *Umění života*, s. 21.
[220] Tamtéž, s. 22.
[221] BAUMAN, Z. *Svoboda*, s. 78 – 80.

způsobí, že zákazník získá pocit, že produkt, který kupuje je zhmotněním racionálního vynaložení peněz a jeho užívání znakem racionálního jednání. Pokud tento výrobek používá příslušná autorita, stává se svobodná volba, volbou informovanou, aniž by byla obětována svoboda vybírajícího. Svoboda již neohrožuje sebejistotu, tedy přesvědčení, že je výběr rozumný a správný.[222] *„Za pomoci nezpochybnitelně zkušených expertů, které zaměstnává, nabízí trh spotřebitelům přechod od neznalosti k racionalitě, od neschopnosti k jistotě, že budou jeho přání vyplněna. Jediné, co musí udělat, aby těchto výhod využili je důvěřovat udíleným radám a poslušně se jich držet.“*[223] Nicméně pokaždé, když je tato výhoda využita, posiluje se závislost jednotlivce na trhu a jeho expertech. Lidé jsou na trhu a znalostech jeho expertů závislí, jelikož bez nich by již nebyli individualitami, což znamená, že by nebyli schopni se svobodně rozhodovat bez zbytečného rizika a psychické újmy.[224] Bauman říká, že člověk se snaží *„utéct před vlastním já a získat nové já vyrobené na objednávku.“*[225] Možnost vybrat si nebo se zbavit „pravého já“, „být v pohybu“ je podle Baumana v současné spotřební společnosti znamením svobody. Konzumní výběr se stal hodnotou samou o sobě, co je vybíráno, již není důležité, podstatný je akt samotného vybírání. Bauman říká, že život vybírajícího bude mít vždy své výhody a nevýhody a to právě v důsledku velkého množství výběru. Takový život je vždy spjat s riziky, jelikož se svobodným výběrem souvisí také nejistota.[226]

„*Nejistota je přirozeným prostředím lidského života – třebaže motorem lidského života je naděje, že této nejistotě unikneme*.“[227]

[222] Tamtéž, s. 81.
[223] Tamtéž, s. 83.
[224] Tamtéž.
[225] BAUMAN, Z. *Umění života,* s. 24.
[226] BAUMAN, Z. *Tekutá modernita,* s. 140.
[227] BAUMAN, Z. *Umění života,* s. 30.

3.5 Společenský charakter

Podle Baumana je pro současnou společnost typická honba za úspěchem a bohatstvím v naději, že bohatství a úspěch automaticky povedou ke šťastnému životu.[228] Bauman však zmiňuje výsledek jedné studie, ze které vyplynulo, že *„zvyšování životní úrovně v zemích jako jsou Spojené státy americké nebo Velká Británie, není provázáno žádným posílením – ve skutečnosti ho doprovází spíše slabé oslabení – subjektivního pocitu štěstí*.“[229] Bauman uvádí, že další sociologická studie ukázala, že i přes obrovský nárůst amerických příjmů v poválečném období udávaný pocit štěstí mezi Američany zeslábl. Bauman říká, že oproti tomu sociálním ukazatelem, který roste současně s úrovní bohatství, je výskyt kriminality. Rovněž také sílí tíživý pocit nejistoty, která je všudypřítomná a vede k neustálému pocitu sklíčenosti. Podle Baumana lze říci, že celá naše moderní éra začala až s proklamací univerzálního práva člověka na honbu za štěstím a s příslibem, že honba za štěstím bude v této éře méně náročná a více účinnější, než tomu bylo doposud.[230]

Bauman říká, že „hrubý národní produkt“, lze označit za jediný společný jmenovatel rozmanitých výsledků lidské fyzické a duševní práce a jejich tržní hodnoty. Jeho statistiky mají za úkol postihnout růst či pokles dostupnosti těchto výsledků a zaznamenávají objem obratu peněz při koupi a prodeji. Nicméně bez ohledu na to, jak si ukazatelé HNP vedou, není zodpovězena otázka, jestli je možné je považovat za ukazatele sílícího nebo slábnoucího pocitu štěstí. Bauman říká, že se očekává, že větší utrácení peněz vede k většímu pocitu štěstí. Tato domněnka je však dle jeho názoru mylná. Říká, že pokud například honba za štěstím jako taková znamená pro někoho energeticky náročnou, riskantní a duševně namáhavou činnost, pak to povede k vyššímu výskytu deprese a patrně budou lidé utrácet více peněz za antidepresiva. Pokud se zvýší nehodovost automobilů, zvýší se také výdaje na opravy aut. Pokud se bude na celém světě zhoršovat kvalita vody z kohoutku, pak lidé budou utrácet více peněz za vodu

[228] Tamtéž, s. 12.
[229] Tamtéž.
[230] Tamtéž, s. 12 – 13.

balenou. V důsledku takovýchto případů lidé utrácejí více peněz a HNP roste. To ovšem neznamená, že by byl zvýšen pocit štěstí konzumentů antidepresiv nebo obětí autonehod. Bauman zastává názor, že asi polovina toho, co má důležitý význam pro lidské štěstí, nemá vůbec žádnou tržní hodnotu a nejde to zakoupit v žádném obchodě. Říká, že bez ohledu na finanční situaci si člověk nikde nekoupí lásku ani přátelství, rodinnou pohodu, uspokojení z pomoci bližnímu v nouzi, sebeúctu z dobře odvedené práce, sympatie ani respekt ostatních lidí, se kterými přichází do styku. Člověk si nemůže koupit ani obranu před nevšímavostí, pohrdáním nebo ponížením.[231] *„Snadno se může stát, a také se to často stává, že ztráty převáží nad zisky a schopnost navýšeného příjmu vytvářet štěstí vystřídá pocit neštěstí vyvolaný snižujícím se přístupem ke zboží, které si za „peníze nekoupíte“. “*[232]

Bauman poukazuje na to, že lidé v současné době již neumějí odpočívat. Snaží se uspořit čas na honbu za dalšími věcmi. Čekání je považováno za luxus a lidé odmítají čekat kdekoliv a na cokoliv. Z tohoto důvodu dávají přednost jednoduchosti a pohodlí, což však nevede k pocitu štěstí ze splnění náročného úkolu nebo z překonání překážky. Také uspokojení z řemeslné dovednosti je pak zdrojem sebeúcty a ta je podmínkou pocitu štěstí. Bauman říká, že díky trhu může člověk například jít do restaurace, dětem dát k jídlu hamburgery z McDonaldu nebo přinést domů jídlo již hotové, namísto toho, aby ho vařil „od začátku“ doma v kuchyni. Nebo také člověk může kupovat drahé dary svým milovaným jako kompenzaci za nedostatek společně stráveného času, zájmu, soucitu a péče.[233] Však příjemná chuť pokrmů z restaurace nebo cenovky na darech se dle Baumana sotva vyrovnají hodnotě pocitu štěstí, které přináší zboží, jehož absenci mají vynahradit: *„zboží, jako je večeře u jednoho stolu připravená společnými silami, během níž se sdílejí myšlenky, naděje a obavy*

[231] Tamtéž, s. 13 – 14.
[232] Tamtéž, s. 14 – 15.
[233] Tamtéž, s. 16 – 17.

a pozorně se poslouchají lidé, na kterých záleží, anebo jiné podobné důkazy láskyplné pozornosti, zájmu a péče."[234]

Bauman je názoru, že v měření růstu štěstí je růst „národního produktu" coby měřítko nespolehlivý. Spíše se z něj podle něho dají vyčíst strategie, které lidé během své honby za štěstím používají. Ze statistik HNP lze tak zjistit, kolik cest hledačů štěstí směřovalo do obchodů, těch hlavních dějišť výměny peněz. Bylo by možné tak zjistit jak rozšířená je víra, že mezi štěstím a množstvím a kvalitou spotřeby existuje těsná souvislost, což je předpoklad, jež je základem veškerých strategií zprostředkovaných obchodem. Je možné také zjistit, do jaké míry se trhům daří tento skrytý předpoklad využívat jako prostředek zvyšující příjem. Bauman říká, že tím že lidé staví pocit štěstí na úroveň nakupování zboží, které ho mají vytvářet, odvrací naději, že by se honba za štěstím někdy mohla zastavit, jelikož trhy nenápadně posouvají sen o štěstí, tím, že představují stále nové prostředky k dosažení naplněného života a tím se starají o to, aby honba za štěstím nikdy neskončila. Následně se představa štěstí přesouvá od touhy po *nákupu* k samotnému *aktu nakupování,* což je činnost spojená s radostným očekáváním a nadějí.[235]

Bauman říká, že většina lidí by pravděpodobně souhlasila se tím, že více peněz je pro štěstí lepší než méně, že více dobrých přátel je lepší než žádní, nebo že zdraví je lepší než nemoc. Však podle Baumana člověk bude jen stěží okouzlen navždy tím, co mu jeden den přineslo štěstí. Říká, že „víc téhož" může být lákavým v okamžiku intenzivního požitku, nicméně člověk nemůže předpokládat, že jeho touha bude trvat věčně a většina lidí si ani nepřeje, aby objekt jejich touhy zůstal navždy „stejný". Pro většinu lidí má největší hodnotu spíše stav „na cestě", přestože je náročný a žádá si mnoho trpělivosti, jelikož považují za hodnotnější cestu do cíle, kdy jsou pohánění neukojenou touhou a vidinou snu, kdy je potřeba se snažit a doufat, že si své sny splní.[236]

[234] Tamtéž, s. 17.
[235] Tamtéž, s. 18 – 19.
[236] Tamtéž, s. 38 – 39.

„Dokáže-li být štěstí „stav“, může to být jenom stav vzrušení popoháněný nenaplněním.“[237]

Bauman uvádí, že v moderní éře byl „stav štěstí“ v praxi i ve snech hledačů štěstí nahrazen *honbou* za štěstím. Od té doby je štěstí spojováno s uspokojením, které plyne ze vzdorování nepřízni osudu, spíše než s odměnami, které se nacházejí na konci tohoto dlouhého boje. Říká, že příchod honby za štěstím coby hlavního motoru lidského myšlení a jednání lze považovat za předzvěst kulturní, společenské a ekonomické revoluce.[238] *„Z kulturního hlediska předvídá, ohlašuje a doprovází přechod od nekonečné rutiny k neustálé inovaci, od reprodukce a zadržování „toho, co vždycky bylo“ nebo „toho, co jsme vždycky měli“ ke stvoření a přivlastnění „toho, co nikdy nebylo“ nebo „toho, co jsme nikdy neměli“; přechod od „tlaku“ k „tahu“, od potřeby k touze, od příčiny k účelu.“*[239] Ze sociálního hlediska došlo k přechodu od vlády tradice k „roztavení pevného“. Ekonomicky byl spuštěn posun od uspokojování potřeb k vytváření tužeb. Pokud byl „stav štěstí“ coby motiv myšlení a jednání v zásadě konzervativní a stabilizující faktor, „honba za štěstím“ je destabilizační. Podle Baumana je ten nejúčinnější prostředek proti zamrzání. Soudí, že honbu za štěstím lze považovat za hlavní *psychologický faktor*, jež je zodpovědný za přechod od „pevné“ k „tekuté“ fázi modernity.[240]

[237] Tamtéž, s. 39.
[238] Tamtéž, s. 40.
[239] Tamtéž.
[240] Tamtéž.

4 Kritika konzumní společnosti u Gillese Lipovetského

4.1 Genealogie kapitalismu – tři fáze konzumního kapitalismu

Lipovetsky uvádí, že ve druhé polovině 20. století se zrodil nový typ modernosti: „civilizace touhy“. Říká, že zdánlivě se téměř nic nezměnilo, jelikož i nadále žijeme ve společnosti levných nákupů a reklam, aut a televize. Však během posledních dvaceti let se podle něho objevila nová „linie otřesu“, jež skoncovala se starou společností konzumu a způsobila transformaci nabídky, každodenních praktik a mentálního světa moderního konzumentství. Nová revoluce ovlivnila samotnou konzumní revoluci a odstartovala novou fázi spotřebního kapitalismu, kterou Lipovetsky nazývá *hyperkonzumní společnost*.[241]

Lipovetsky uvádí, že pojem „konzumní společnost“ se poprvé objevil ve dvacátých letech a v současnosti představuje uznávaný emblém hospodářského uspořádání i každodenního života. Konzumním chováním ve společnosti se například zabývá Jan Keller, který říká, že tento projev je důsledkem existence vnějších tlaků, které určují konzumentovo jednání, jelikož jako člen společnosti může tento tlak pouze stěží přehlížet. Říká, že konzumování je pouze přirozeným úsilím člověka udržet nebo zvýšit míru své prestiže ve společnosti. Lidé tak podle něho nekonzumují kvůli snaze „mít“, nýbrž se chovají konzumně proto, že chtějí někým „být“ ve společnosti posuzující míru úspěšnosti jedince podle velikosti jeho osobní spotřeby. Keller také uvádí, že nekonzumní chování by mohlo vzbuzovat dojem, že je člověku lhostejné to, co si o něm druzí myslí, což by mohlo být vnímáno jako forma asociálního chování.[242] Podle Lipovetského došlo v hyperkonzumní společnosti k jistému posunu, jelikož člověk již nenakupuje, aby udělat dojem na ostatní, nýbrž proto, aby uspokojil své vlastní touhy a potřeby, aby byl co nejvíce spokojen sám se sebou a svým životním stylem. Lipovetsky říká, že to je

[241] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*. Praha : Prostor, 2007, s. 13 – 14.
[242] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 27; KELLER, J. *Abeceda prosperity*, s. 47 – 48.

důsledek rostoucího *individualismu* a procesu *personalizace společnosti*. Uvádí, že v hyperkonzumní společnosti se zrodil *homo consumericus* třetího typu, ničím nespoutaný, mobilní a flexibilní „turbokonzument“, který oproti spotřebiteli, jenž byl podřízen sociálnímu statkovému tlaku, vyžaduje především emocionální zážitky a lepší život, vysokou životní úroveň, kvalitu zdraví, známé značky, autenticitu, bezprostřednost a komunikaci.[243]

Podle Lipovetského konzumní společnost prodělala tři hlavní vývojová období. Uvádí, že první fáze masové konzumní společnosti začala po roce 1800 a skončila druhou světovou válkou. Říká, že během tohoto období byly drobné lokální trhy nahrazeny ohromnými trhy celostátními, což umožnila moderní infrastruktura dopravy a komunikace. Především pak železniční síť zajistila rozkvět velkoobchodu, jelikož usnadnila pravidelný přesun ohromného množství zboží. Expanzi velkovýroby rovněž podpořila přestavba továren ve shodě se zásadami „vědecké organizace práce“, což se podle Lipovetského nejvýrazněji uplatnilo v automobilovém sektoru. Lipovetsky vysvětluje, že v konzumní ekonomice začala také existovat nová pojetí obchodu a strategie, která se radikálně rozešla s tradičně zavedenými postoji. Ekonomika konzumu se neoddělitelně spojila s marketingovým zjištěním, že o zisk je nutné usilovat prostřednictvím objemu prodeje a snižováním ceny, že k zisku nevede nárůst prodejní ceny, nýbrž její pokles. Díky tomu se výrobky staly všeobecně dostupnými.[244] *„Konzumní kapitalismus nebyl mechanickým důsledkem průmyslové techniky schopné vyrábět standardizované zboží v ohromných sériích. Jednalo se zároveň o kulturní a společenský konstrukt, který vedle vizionářského ducha kreativních podnikatelů a „viditelné ruky manažerů“ vyžadoval také výchovu spotřebitelů.“*[245]

Lipovetsky uvádí, že dříve existovaly výrobky beze jména, prodávaly se hromadně a výrobní značky se vyskytovaly pouze vzácně. Však od osmdesátých let 19. století se začaly pojit se jménem, s výjimečnou individualitou a s prestiží

[243] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 15 – 16.
[244] Tamtéž, s. 30 – 32.
[245] Tamtéž, s. 31 – 32.

obchodního domu. Standardizované výrobky, balené jednotlivě nebo v malém a distribuované na celostátním trhu tak začaly dostávat jméno přidělené výrobcem, značku. Ta jim dodala jejich specifický charakter, což bylo také doprovázeno celostátní reklamní kampaní. Lipovetsky říká, že poprvé v dějinách získala reklama ohromný samostatný rozpočet. Uvádí, že první vývojová fáze tak vytvořila ekonomiku, která byla založena na množství slavných značek, přičemž některé si udržely prvořadé postavení dodnes.[246] Podle Lipovetského tento nástup proslulých značek a specifických produktů výrazně proměnil vztah spotřebitele k maloprodejci, jelikož spotřebitel již nevkládá svoji důvěru do kupce, nýbrž do značky, přičemž za kvalitu výrobku ručí tovární výrobce. *„První vývojová fáze rozbila tradiční vztahy, ovládané místním obchodníkem, a proměnila tradičního zákazníka v moderního spotřebitele: v konzumenta výrobních značek, jehož nutno vychovávat a svádět – především pomocí reklamy.“*[247] Objev triády „značka, balení, reklama“ dle jeho názoru zapříčinil zrod moderního konzumenta.[248]

Lipovetsky uvádí, že hromadná výroba byla doprovázena hromadným prodejem, čemuž vycházely vstříc obchodní domy. Ty se podle něho začaly opírat o nové principy agresivního a svůdného prodeje, což představovalo první moderní obchodní revoluci a odstartovalo epochu masové distribuce. Obchodní domy kladly důraz na rychlou výměnu zboží a na udržování nízkých cen, aby obchodováním ve velkém dosáhly vyššího obratu. Atraktivita obchodního domu je dle Lipovetského také podpořena tím, že umožňuje volný, nezávazný vstup, přijímá zboží nazpět a má pevně stanovené ceny. To se rozchází s dosavadními zvyklostmi, především pak s tradičním rituálem smlouvání. Lipovetsky říká, že obchodní domy prostřednictvím reklam, výzdoby a přehlídek současně spustily proces „demokratizace touhy“, jelikož proměnily prodejní místo v palác snů. To podle něho představovalo revoluci pro vztah k osobní spotřebě. Říká, že monumentalita obchodů a jejich výzdoba má za cíl okouzlit

[246] LIPOVETSKY, G. *Věčný přepych*. Praha : Prostor, 2005, s. 61; LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 33.
[247] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 34.
[248] Tamtéž.

zákazníka a nastolit klima smyslné impulzivní touhy, jež podněcuje k nákupu. Obchodní dům se tak neomezuje pouze na prodej zboží, nýbrž stimuluje potřeby konzumenta prostřednictvím sváděcích strategií, které v něm vyvolávají choutky po novotách a všem módním.[249] *„Působení na imaginaci, podněcování touhy a prezentace nakupování jako slasti tvořily spolu s reklamou hlavní nástroje, jak spotřebu povýšit do role „umění žít“ a emblému moderního štěstí*.“[250] Lipovetsky uvádí, že první vývojová fáze vytvořila ony konzumní svody a rozptylování, jejichž dědici jsme dodnes.[251]

Lipovetsky říká, že druhá historická fáze konzumního kapitalismu začala kolem roku 1950 a trvala třicet poválečných let. Tato fáze podle něho realizovala „konzumní zázrak“, jelikož poskytovala dostatečnou kupní sílu stále širší části společnosti a lidé tak začali usilovat o zlepšení své životní úrovně. To bylo doprovázeno rozmachem spotřebitelského úvěru.[252] *„Poprvé v dějinách se masy stávají pramenem psychologizované a individualizované materiální poptávky, aspirují na způsob života vybavený dlouhodobě využitelnými produkty, volným časem, dovolenou a módními trendy, který byl kdysi spojován pouze s elitami*.“[253] Lipovetsky uvádí, že samoobsluhy, supermarkety a později hypermarkety jsou již všudypřítomné, a tak nestačí prodávat levně, nýbrž je nutno být „levnější než ti nejlevnější“. Zároveň se u zboží systematicky zkracuje doba životnosti. Produkty a styly se rychle obměňují, a tak brzy vycházejí z módy.[254] Keller uvádí, že nestálost, se kterou konzument v módních vlnách mění svůj názor na to, co je pro něho dost dobré, je pokládáno za projev svobody. Však není jasné, z jakého důvodu se konzumenti v přesně odhadnutelných intervalech svobodně rozhodnou pro více či méně obměněnou novinku.[255]

[249] Tamtéž, s. 34 – 35.
[250] Tamtéž, s. 35.
[251] Tamtéž, s. 36.
[252] Tamtéž, s. 36 – 37.
[253] Tamtéž, s. 37.
[254] Tamtéž, s. 38 – 39.
[255] KELLER, J. *Abeceda prosperity*, s. 47.

Lipovetsky říká, že v této fázi se rodí nová společnost, ve které se kritérii pokroku stávají hospodářský růst, zvyšování životní úrovně a emblematické konzumní objekty. Druhá vývojová fáze také oslavuje hmotné pohodlí a moderní vybavení domácnosti. V oblasti ekonomiky a techniky se spíše řídí logikou kvantity než kvality.[256] Druhá fáze se dle Lipovetského prezentuje jako „společnost touhy", ve které je každodennost „*prosycena představami konzumního štěstí, sny o exotických plážích, erotickou hravostí a ostentativně mladistvou módou.*"[257] Každý je nabádán, aby využil půjček a uskutečnil své tužby. Říká, že konzumní společnost vytvořila chronickou touhu po zboží, přivodila epidemii nákupního viru a touhy po novotách a prosadila životní styl, který je ukotven v materialistických hodnotách.[258] Projevem druhé fáze je dle Lipovetského *„obsesivní shopping, horečnatá touha po předmětech, eskalace potřeb, spektakulární hojnost a plýtvání*."[259] Od zaměření na budoucnost se přešlo k „životu v přítomnosti" a k okamžitému rychlému uspokojení.[260]

Lipovetsky uvádí, že od konce sedmdesátých let se konzumní společnost dostala do třetí vývojové fáze. S koncem fáze druhé, se v důsledku přesycenosti nabídky přístup ke zboží zcela změnil, a tak se objevily nové tužby a nové postoje. Spotřeba začala být stále více závislá na individuálních cílech, zálibách a kritériích. Podle Lipovetského nastala epocha hyperkonzumentství ovlivněna logikou subjektivity a emocí. Při výběru zboží již člověku nezáleží na tom, aby ukázal své společenské postavení, nýbrž se stále více snaží dosáhnout uspokojení po emocionální a tělesné stránce. Lipovetsky říká, že dříve zboží fungovalo jako stavovský symbol, zatímco dnes má sloužit konkrétnímu člověku. Ten si již věci nekupuje proto, aby ho odlišily nebo přiřadily k ostatním, nýbrž aby mu zajistily větší nezávislost a mobilitu, dojmy a zážitky, kvalitnější život, trvalé mládí a zdraví. Dle jeho názoru společenská diferenciace v současnosti představuje pouze jednu z mnoha možných motivací k nákupu. Nicméně člověku

[256] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 40.
[257] Tamtéž.
[258] Tamtéž.
[259] Tamtéž, s. 41.
[260] Tamtéž.

jde především o jeho osobní blaho a spotřebu „pro druhé“ nahradil spotřebou „pro sebe“.[261]

„Konzumní dynamika dnes pramení z úsilí o soukromé blaho, z optimalizace našich tělesných schopností a osobních vztahů, z ideálu zdraví bez hranic a z dobývání zcela nových existenčních prostorů.“[262]

4.2 Konformita a svoboda

Lipovetsky uvádí, že spolu s vývojem demokratické společnosti, dochází k individualizaci a procesu personalizace. To má dle jeho názoru pozitivní i negativní význam. Za negativní stránku tohoto vývoje považuje Lipovetsky skutečnost, že zaniká socializace, která by byla postavena na disciplíně. Na druhé straně však podle něho vzniká pružná společnost založená na informacích a stimulování potřeb a ohledu k „lidským faktorům“, na kultu přirozenosti a humoru. Uvádí, že proces personalizace představuje nový způsob, jakým se společnost může vyvíjet a jakým lze řídit chování jedinců. Neopírá se o tyranii, nýbrž o minimální omezování a co největší možnost soukromé volby. Říká, že současně s těmito novými postupy se objevují nové společenské cíle a postoje. Společnost tak vyznává hédonistické hodnoty, respektuje odlišnosti, osobní osvobození a svobodné vyjadřování. Především pak právo být naprosto sám sebou je podle Lipovetského charakteristické pro společnost, která svobodu člověka povýšila na základní hodnotu.[263]

Lipovetsky říká, že ještě na počátku druhé vývojové fáze převládala mezi lidmi potřeba konformismu. Člověk se snažil ukázat, do jaké sociální sféry náleží a tomu přizpůsobil svůj celkový životní styl. Společenská skupina určovala normy, využívala symbolických omezení a vykonávala tlak, který uvnitř vrstvy pomáhal vybudovat silný sociální konformismus. Lipovetsky uvádí, že v tomto

[261] Tamtéž, s. 42 – 47.
[262] Tamtéž, s. 48.
[263] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor, 2008, s. 9 – 11.

uzavřeném světě, který byl vytyčený protiklady „my“ a „oni“, patřilo oblékání, bydlení, jídlo a pití k aktivitám regulovaným již zavedenými způsoby a specifickým životním stylem. Typickým příkladem dle Lipovetského je móda. Ta představovala kategoricky společenský imperativ a lidé se podřizovali kodexu módy a proměnnám sezonních kolekcí. Říká, že jeden z nejdůležitějších rysů módy spočíval v tom, že stále větší prosazování individuality doprovázela synchronizovaná, uniformní a bezpodmínečná poslušnost kulturním normám. Každá sezona pravidelně předepisovala novinky a lidé ji v pravidelném rytmu následovali. Odchylky a rozpory v módě získaly na síle až v šedesátých letech.[264] *„Homogenní tendence a sezonní a sezónní vyhlašování „oficiální módy“ jsou doprovázeny masovým konformismem a uniformní podřízeností vůči oděvním zákonům. Tato vývojová fáze je i přes své organizační zvláštnosti spojena se strohým a standardizovaným věkem kázně.“*[265] Třetí vývojová fáze však dle jeho názoru s kolektivní organizací spotřeby skoncovala. Uvádí, že v důsledku změny, ke které s třetí fází došlo, již člověk nemusí nutně nakupovat totéž, co nakupují lidé, kteří mu jsou společensky blízcí.[266] *„Rozklad pocitu třídní sounáležitosti a regulativní role společenské vrstvy nastolily možnost individuální volby a svobodného vyjádření osobních slastí a zálib.“*[267] Ústřední otázka již nezní „jak být jako druzí“, nýbrž „co si vybrat“ z obrovské tržní nabídky. Autonomie se stala legitimním a orientačním pravidlem individuálního chování. Pro turbokonzumentství je tak charakteristický zánik společenské kontroly nad nakupujícím a emancipace zákazníka od symbolických třídních závazků. Každý člověk má nyní právo vystavět si svůj vlastní životní styl, přičemž rozdíly v něm se už neodvíjí od společenské třídy, ze které člověk vzešel, ale pouze od toho, kolik má peněz. Rozhodovací pravomoc se v hyperkonzumní společnosti přesouvá od skupiny k jednotlivci a jeho životní styl se stává čistě osobní záležitostí.[268] *„Definičním rysem třetí vývojové fáze*

[264] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 126; LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti : móda a její úděl v moderních společnostech*. Praha : Prostor, 2002, s. 118.
[265] LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti : móda a její úděl v moderních společnostech,* s. 118.
[266] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 126 – 127.
[267] Tamtéž, s. 127.
[268] Tamtéž, s. 128.

není společenská homogenizace, nýbrž maximální ochabnutí direktivního vlivu třídně určených modelů, volnost aktérů ve vztahu ke kolektivním normám a skupinového habitu, individualizace spotřební volby."[269]

Lipovetsky říká, že současná doba sice potlačila diktát módy, ale zvítězil v ní kult značek a vzácných statků. Touha vypadat bohatší, zazářit a sociálně se odlišit vnějšími znaky zdaleka nebyly vývojem demokratické a obchodní kultury vymýceny. Však tím, že člověk ukazuje své bohatství, dává tím najevo svoji důležitost a díky tomu je spokojen sám se sebou. V době rostoucího individualismu roste potřeba odlišit se od ostatních a cítit se jako výjimečný jedinec. Elitářské motivace sice přetrvávají, ale již méně se zaměřují na získání společenských poct, nýbrž více na získání odstupu a vlastního uspokojení nad odlišností získanou spotřebou vzácných statků. Dnešní doba tak podle Lipovetského člověka vede k individualismu a k „životu sama pro sebe" k menší závislosti na mínění druhých a vnitřnímu důrazu na subjektivní pocit, zároveň ho však nutí srovnávat se s druhými, aby měl silnější pocit vlastní existence, mohl dát najevo svoji jedinečnost a tím vytvářet pozitivní obraz sebe sama pro sebe sama.[270] *„Přepych dnes slouží více k podpoře osobního image než k vytváření image společenské třídy."*[271]

Lipovetsky říká, že v hyperkonzumní společnosti lidé již tolik nehledí na *image,* kterým by oslnili ostatní, avšak v rozhodování o výběru zboží, jež si koupí, jsou stále více závislý na firemních značkách. Ústřední roli v tomto procesu podle něho sehrál vývoj reklamy.[272] Lipovetsky zastává názor, že reklama má i v hyperkonzumní společnosti veliký vliv, avšak všemohoucnost tohoto vlivu odmítá. Oproti Frommovi, podle kterého reklama hubí kritické schopnosti zákazníka a působí jako opiát nebo úplná hypnóza Lipovetsky říká, že se reklama již netěší takovému vlivu, který by zapříčinil, že hyperkonzument

[269] Tamtéž, s. 129.
[270] LIPOVETSKY, G. *Věčný přepych*, s. 75 – 76.
[271] Tamtéž, s. 77.
[272] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 52.

je „hypnotizovaný“ a libovolně tvárný. [273] Dle jeho názoru může být moc přesvědčovacích metod sebevětší, ale *homo consumericus* zůstává aktivním subjektem, jehož zájmy, hodnotové žebříčky a dispozice filtrují veškeré zprávy, kterým je vystaven. Hyperkonzumní spotřebitel si podle něho mezi výzvami a nabídkami vybírá a věnuje pozornost pouze těm, které osloví jeho zájmy, naděje a preference. Lipovetsky říká, že nechce popírat vliv reklamy, jelikož její schopnost podnítit nezkrotné konzumentské choutky není nijak přehnaná, nicméně by ji nepřirovnal ke všemohoucnosti Velkého bratra. I přes svoji schopnost svádění, zůstává její moc nad člověkem omezeného rozsahu.[274] *„Reklama nedokáže formovat lidské záliby a naděje v plném rozsahu a skutečně vykolejit realismus spotřebitelů, a její bližší analogií je proto umírněná moc, nikoli totalitní nadvláda.“*[275]

Lipovetsky uvádí, že zálibu ve značkách nevyvolává touha po společenském uznání, ale narcistické potěšení z pocitu, že se člověk liší od běžného průměru, čímž si vytváří pozitivní obraz sám o sobě. Člověk tak usiluje o to nejlepší a nekrásnější, což dle Lipovetského svědčí o obrovském rozšíření demokraticko-individualistických aspirací na hmotné blaho a lepší život. Zároveň říká, že koupě značkového výrobku není pouze projevem individualistického hédonismu, nýbrž také nového druhu nejistoty. Je názoru, že současný člověk pociťuje obavy, které se týkají jistých aspektů konzumentství, jelikož se už ve svém rozhodování nemůže opřít o tradice a pravidla společenské vrstvy. Uvádí, že dříve existovala pravidla společenského styku, kolektivní normy a významové opory, díky kterým bylo možné odlišit vysoké a nízké, vkus a nevkus.[276] *„Kult značek odpovídá na tendenci k boření tradic, na mohutný tlak individualizačního principu a na hypermoderní nejistotu, jak ji vyvolal rozklad souřadnic a atributů kolektivního kulturního půdorysu.“*[277]

---

[273] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 74; LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 195.
[274] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti,* s. 195 – 198.
[275] Tamtéž, s. 198.
[276] Tamtéž, s. 55 – 56.
[277] Tamtéž, s. 56.

Lipovetsky je názoru, že čím méně je životní styl ovládán společenským řádem a pocitem příslušnosti k nějaké vrstvě, tím více se prosazuje moc trhu a značek. V případě, kdy se normy dobrého vkusu rozpadnou, poskytuje značka konzumentovi pocit jistoty a bezpečí. Říká, že pokud například rostou obavy ze špatné stravy, zvyšuje se nabídka produktů s označením „bio“ a značky, jejichž image je spojen s přírodním životním stylem. Úzkost dle Lipoveského zapříčinila současnou zálibu mladých lidí ve značkách. To je dle jeho názoru úzce spjato s demokratickou kulturou. Stavět na odiv firemní logo pro mladého člověka neznamená vytahovat se před ostatními, nýbrž nejevit se *horší než druzí*. Lipovetsky říká, že imaginace demokratické rovnoprávnosti vedla mezi mládeží k odmítnutí jevit se způsobem, jež by byl poznamenán druhořadostí. Mladý člověk přitom nechce podle Lipovetského stavět na odiv svoji nadřazenost, ale prokázat svoji úplnou rovnoprávnou účast ve světě módy, mladosti a spotřeby. Značka se stává vstupenkou do módního životního stylu a pohnutkou, jež živí dnešní posedlost značkami, jsou obavy z odmítnutí a pohrdání. Lipovetsky uvádí, že v hyperkonzumní společnosti je nutné tento fenomén chápat jako jeden z projevů rovnostářského individualismu, kterému se podařilo svými nároky obsáhnout i svět mládeže. Zároveň však poukazuje na to, zda je vůbec možné mluvit o individualismu, když se značkou vychází najevo také skupinová konformita. Říká, že nákupem známé značky člověk zřetelně dává najevo, jaké preference a záliby jsou pro něho důležité, a hlásí se k jistému kodexu. Však logo má podle Lipovetského ohromný význam, protože umožňuje jedinci patřit ke skupině způsobem, který je stvrzován jeho vlastní subjektivitou. To znamená, že člověk si sám vybere, k jaké skupině chce náležet a nemusí tak pouze přijímat společenský či rodinný úděl.[278] *„V tomto smyslu je nákup značkového produktu prožíván jakožto výraz klanové a současně zcela singulární identity.“*[279] Lipovetsky říká, že protiklad mezi individualismem a stádností nemusí být vždy vyhrocený, jelikož i okázale nošená značka má přes všechen kolektivní ráz subjektivizační efekt a vyjadřuje jistý individuální přístup a úsilí o osobitost

[278] Tamtéž, s. 56 – 58.
[279] Tamtéž, s. 58.

a rovněž touhu po začlenění do skupiny sobě rovných.[280] *„Před očima všech ostatních se tu konkrétní subjekt hlásí ke znakům své přináležitosti.“*[281]

Lipovetsky říká, že v hyperkonzumní společnosti, se konzumní a individualistický model dotýká téměř každého věku. Uvádí, že na straně jedné se spotřební postoje stále více vyhraňují podle věkových rozdílů, na straně druhé již neexistuje žádné věkové období, které by se na konzumním režimu plně nepodílelo. Lipovetsky poukazuje na to, že od padesátých a šedesátých let se v reklamě objevují dospívající jako „svéprávní“ svobodní spotřebitelé a samostatný objekt komerčního zájmu, zatímco dříve reklama odrážela tradiční kulturu založenou na konformně smýšlejících rodičích, jejich autoritě a příslušnosti potomků. Třetí fáze dle Lipovetského tuto logiku ještě více vyhrotila. Na nákupy, které vykonávají rodiče má stále větší vliv dítě předškolního a školního věku. To nyní vystupuje nejen jako suverénní kupec s kapesným, ale rovněž jako ten, kdo určuje nákupy. Autoritářský režim je dnes považován za nepřípustný a dítě dává svobodně najevo své požadavky a vyslovuje soudy o rodičovské volbě.[282] *„„Němé děcko“ patří dávným dobám; dnešní dítě si vybírá, vyslovuje přání, posuzuje nákupy, rodiče berou jeho touhy v potaz a zajišťují pro ně jistý konzumní styl, jehož účelem a cílem je slast.“*[283] Dítě má v hyperkonzumní sféře právo ekonomické svobody. Může si vybírat, disponuje ekonomickou mocí a přímo nebo nepřímo ovládá určitou část domácích výdajů. Lipovetsky uvádí, že konzumenství se v současnosti prezentováno jako nástroj schopný probudit a rozvinout samostatnost dítěte.[284] *„Na trůn dosedá „dětský král“, který poučuje, rozhoduje a přikazuje, a spotřeba se jeví jako prostředek, jak si v rodině koupit klid a zajistit si odpuštění příliš dlouhých absencí, ale také jako právo dítěte, odvozené od práva na štěstí, na slast a na individualitu.“*[285]

[280] Tamtéž.
[281] Tamtéž.
[282] Tamtéž, s. 131 – 132.
[283] Tamtéž, s. 132.
[284] Tamtéž.
[285] Tamtéž, s. 133.

Třetí vývojová fáze podle Lipovetského způsobila, že konzument je z velké části oproštěn od kolektivních příkazů a rituálů. Nicméně tato osobní autonomie sebou přináší nové formy otroctví, jelikož člověk je sice méně podroben konformním hodnotám, avšak o to více slouží vládě spotřeby. Sice má společenskou svéprávnost, nicméně aby ukojil své tužby, zůstává závislý na zbožní sféře. Spotřební akty jsou sice společností ovládány méně než dříve, ovšem celkově vzato moc trhu určovat existenční hranice dle Lipovetského vzrostla. Konzumentství sice předepisuje méně společensky závazných pravidel, avšak tím výrazněji si podmaňuje veškeré životní styly a osobní slasti.[286]

4.3 Mezilidské vztahy

Lipovetsky říká, že současná společnost je především zaměřena na individualismus, který se promítá do všech oblastí lidského života. Nicméně i přesto, že člověk především obrací pozornost sám k sobě, tak konzumní svět podle něho neničí mezilidskou důvěru, altruismus ani empatii. Říká, že v naší společnosti se jistě projevuje značná skepse vůči politické reprezentaci a ekonomickým elitám. Někteří pozorovatelé hovoří o sílícím cynismu společnosti, kdy rostoucí část populace zastává názor, že „lidé jsou nutně zlí". Navíc rozmach neslušnosti a kriminální aktivity tento postoj jedině podporuje. Však podle Lipovetského existují také důvody k optimismu, jelikož i „rozpad hodnot" má své meze. Říká, že ducha oběti a ideál života pro druhého sice již v dnešní době vyznává málokdo, avšak nelze hyperkonzumní kulturu charakterizovat jako zcela oproštěnou od jakýchkoliv hodnot a nesobeckého chování, jelikož lidský soucit a solidarita se například projevují v nárůstu počtu charitativních sdružení a dobrovolníků. Je názoru, že přestože v naší společnosti lze v mnoha podobách pozorovat lhostejnost vůči druhému, vybízí současná doba spíše ke ztotožnění s druhým, ne k jeho zničení.[287] *„Hyperkonzumní jedinec dál*

[286] Tamtéž, s. 140.
[287] Tamtéž, s. 162.

vnímá neštěstí druhého, dál touží připadat si užitečný a jeho srdce dál bije, pouze v jiném rytmu.“[288]

Ani hodnota lásky podle Lipovetského neochabuje, právě naopak. Ve filmech, populárních písních, beletrii a tisku je láska prezentována jako nejvyšší ideál a dokonalý symbol štěstí. Říká, že nikdy v dějinách nebyl partnerský svazek tak jednoznačně založen na citech a představa o dobrém sňatku se tak ostře nerozcházela s myšlenkou manželství z rozumu a také láska rodičů k dětem je v současnosti považována za jednu z nejvyšších hodnot. Lipovetsky uvádí, že ačkoliv každodenní život ovládá otázka peněz, tak ohromné legitimitě se může těšit také logika afektivní a nesobecká, která se vymyká komerčnímu režimu a utváří naše očekávání a řídí lidské životy.[289] *„Konzum lásky v masmédiích nám nestačí, v lásku dnes věříme, přisuzujeme jí svrchovanou hodnotu a měníme půdorys celých vrstev naší existence v závislosti na hnutích srdce.“*[290] Tato mimotržní sféra není podle Lipovetského pouhý pozůstatek ani přežitek, právě naopak: *„čím dále sahá komercionalizace životních stylů, tím zřetelněji se upevňuje hodnota citového úběžníku v soukromé sféře*.“[291] Kultura lásky se dle jeho názoru v dnešní době stává všudypřítomnou a úměrnou tomu, jak se stupňuje dynamika jedince a dynamika komercionalizace potřeb.[292] Lipovetsky říká, že v dnešní společnosti je ve vztahu za velice důležitou považována také věrnost. Uvádí, že existovala, doba kdy byla revoltující mládeží považována za projev zaostalosti a majetnické povahy. Dnes je však pozitivní hodnotou. Nicméně v dnešní době se necení věrnost sama o sobě, ale věrnost po tu dobu, po kterou se partneři milují, věrnost tak jakoby samovolně doprovází milostný život. Říká, že nenastává znovuzrození měšťanské věrnosti, jejímž hlavním cílem bylo zvěcnění rodinného pořádku, právě naopak, počet rozvodů je mnohem vyšší než dříve a stále více se uznává právo manželů na odluku.[293]

[288] Tamtéž.
[289] Tamtéž, s. 163.
[290] Tamtéž.
[291] Tamtéž.
[292] Tamtéž.
[293] LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti : bezbolestná etika nových demokratických časů.* Praha : Prostor, 2011, s. 91 – 92.

Keller uvádí hypotézu, podle níž je častý rozpad manželství důsledkem vyššího očekávání vůči partnerovi, než tomu bylo dříve, což odpovídá také mentalitě konzumu, která vyžaduje stále kvalitnější zboží. Podle Lipovetského, člověk již neusiluje o volnost, nýbrž o *souhrnnou kvalitu* intimních vztahů. Za kvalitu vztahu se dnes považuje citová autenticita, osobní úcta a plné zapojení, i když pouze na omezený čas. Lipovetsky říká, že chceme všechno, ale nechceme to navždy. Naše představa věrnosti je podle něho idealistická a realistická. Idealistická z toho důvodu, protože stále věříme v ideál lásky, jež zvítězí nad během času, ale také realistická, jelikož vyžadovaná snaha již nesměřuje k věčnosti.[294] *„Dnes si již milenci „věrnost až za hrob" nepřísahají. Je tomu tak proto, že v určitém smyslu si niterně osvojili – a zároveň i odmítli tvrdý realistický zákon nestálosti a prekérnosti milostné touhy. Zůstaňte si plně věrni, dokud se milujete – a hra života je znovu otevřena."*[295] Tím, co umožnilo společenskou legitimizaci věrnosti, je dle Lipovetského, především touha po emotivním bezpečí a stabilitě ve společnosti s rostoucí měrou konkurence a bez pevných záchytných bodů.[296] Říká, že jedním z hlavních důvodů tohoto fenoménu je uznání vlastní subjektivity, jelikož citový vztah je ve společnosti ceněn nejenom proto, že je spojován s emocionálně bohatým a smysluplným životem, ale také proto, že člověku umožňuje naplnit jednu z jeho nejniternějších tužeb, *„totiž vydobýt si uznání jakožto nezaměnitelný, nenahraditelný subjekt*."[297] Triumf věrnosti současně vyjadřuje touhu uniknout důsledkům izolacionismu naší doby.[298] *„Čím více možností volby, tím větší společenská atomizace; čím více subjektivní autonomie, tím se komunikace mezi lidmi stává složitější, náročnější, obtížnější."*[299]

Lipovetsky poukazuje na to, že se nejen změnil přístup k věrnosti, ale také k rodině. Říká, že ještě nedávno byla rodina terčem prudkého obviňování.

---

[294] KELLER, J. *Nedomyšlená společnost*. Brno : Doplněk, 1992, s. 45; LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti : bezbolestná etika nových demokratických časů, s.* 93.
[295] LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti : bezbolestná etika nových demokratických časů,* s. 93.
[296] Tamtéž.
[297] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 271 – 272.
[298] LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti : bezbolestná etika nových demokratických časů,* s. 93.
[299] Tamtéž.

Mládež, která toužila po svobodě, ji prohlašovala za odcizující instituci, vzpurná hnutí v ní viděla strukturu zachovávající vlastnické vztahy. Dnes se však rodina podle něho opět umisťuje na žebříčku hodnot a přestala být sférou, ze které se každý snaží co nejvíce uniknout. Obnova rodiny však dle jeho názoru neznamená obnovu tradičních povinností předepisovaných měšťanskou a náboženskou morálkou. V současnosti je sice rodina oslavována, bezpodmínečné závazky však již méně. Roste počet rozvodů, svobodných partnerství a nemanželských dětí. Navíc společnost žádný z těchto skutků nezakazuje. Kult rodiny se tak oprostil od svých dřívějších závazných předpisů ve prospěch intimního naplnění a práv svobodného subjektu. Manželství, setrvání v něm a plození dětí již není spojeno s představou nadřazeného závazku a jediným oprávněným svazkem je ten, ze kterého vzchází štěstí. Lipovetsky říká, že zároveň žijeme v období nových reprodukčních technik, které umožňují zrod dítěte bez otce nebo mateřství a otcovství bez sexuálního vztahu. To vše podle něho není vzmach rodinného pořádku, nýbrž individualistického práva na dítě, a to i mimo manželský svazek. Rozpad tradiční rodinné etiky je podle Lipovetského ještě více umocněn prenatální diagnostikou, jež budoucím rodičům umožní znát pohlaví dítěte a selektivním potratem o něm také rozhodnout.[300] *„Morální pořádek vyhlašoval prvenství práv rodiny nad právy jednotlivce. Postmoralistní pořádek očividně nastoluje pravý opak a kryje se s šířením konzumní rodiny, dítěte „na míru“, záměrné rodinné „rovnováhy“ v závislosti na pohlaví dítěte a brzy možná i na dalších rysech.*“[301] Průraznost individualistických práv dle Lipovetského znehodnotila morální závaznost manželství i povinnost množit se. Rodiče sice uznávají svoji povinnost vůči dětem, nepociťují však nutnost být spolu celý život a obětovat svoji osobní existenci. Lipovetsky říká, že mnozí vidí v těchto metodách, které doprovází rozmach konzumní rodiny, zlo. Současně uvádí, že za velký problém je rovněž považována hrozba související s údajně katastrofickým propadem porodnosti, pozorovaným od sedmdesátých let. Existují obavy, že nastupující generace

[300] Tamtéž, s. 216 – 219.
[301] Tamtéž, s. 219.

nedokáže nahradit předchozí, a tak dochází k „autogenocidě“, ke „kolektivní sebevraždě národů“. Lipovetsky se však s tímto postojem neztotožňuje a je názoru, že v dnešní společnosti je samozřejmě méně početných rodin než dříve, současně je tu však více párů s více než jedním dítětem oproti období mezi válkami. Porodnost mladých žen sice klesá, avšak zvyšuje se u žen vyššího věku.[302] Dle jeho názoru nikde nenalezneme zásadní a nezadržitelnou tendenci k propadu porodnosti: „*neoindividualistická dynamika neznamená odmítnutí dítěte, nýbrž touhu mít děti tehdy, kdy chceme a v žádoucím počtu.*“[303] Tento druh výběru je podle něho dokladem postmoralistního individualismu. Nejedná se o „oběť“ intimního nebo profesního života na oltář četného potomstva, lidé nechtějí ztratit mnohé radosti, které děti přinášejí. Cílem je podle něho „uspět“ zároveň v profesním i rodinném životě.[304] *„Neoindividualistická kultura možná vede k rozkyvům v indexech porodnosti, nelze ji však přirovnávat k válečné mašinerii namířené proti reprodukci. V naší epoše se nikdo nechce ničeho zříkat a dítě tvoří nedílnou součást celkové kvality existence.“*[305]

Lipovetsky také poukazuje na význam mužské a ženské role v rodině. Dle jeho názoru současné postavení žen ve světě práce a rodiny odráží kombinaci rovnostářského postupu a nerovnoprávné návaznosti. Uvádí, že ženy dnes mají právo na hospodářskou nezávislost, mohou vykonávat veškerá povolání a také se ujímat všech zodpovědných úkolů, nicméně dle jeho názoru rozdíl mezi mužskou a ženskou prací do jisté míry stále přetrvává. Poukazuje na to, že ještě nedávno rozdělené role v partnerské dvojici nečinily ani jednomu sebemenší problémy. Uvádí, že až do padesátých let platilo, že muž byl povinen zajistit domácí příjmy a dát rodině směr a žena zodpovídala za citovou soudržnost rodinného života a zabývala se domem a dětmi a toto nerovnoprávné rozdělení rolí v domácnosti se těšilo značné společenské legitimitě, a však dnešní společnost přihlíží jedinečnému procesu zpochybnění rodinných rolí. Dnes podle něho rovnostářský ideál a ekonomická emancipace ženy vytvářejí nový

[302] Tamtéž, s. 221.
[303] Tamtéž.
[304] Tamtéž.
[305] Tamtéž, s. 221 – 222.

model, který se vyznačuje autonomií ženy a rozhodováním obou partnerů. Vynořuje se tak rovnostářský pár, který uznává princip „každý sám za sebe“, což je, dle Lipovetského, důsledek současného individualismu.[306] Nicméně i přesto zastává názor, že prvořadé postavení žen v domácnosti v blízké době zcela nevymizí, jelikož v současné společnosti ztrácejí vliv ty kulturní zvyky zabraňující sebevyjádření a sebevládě, nikoli rodinná zodpovědnost. Říká, že ženy sice někdy mužům jejich postavení závidí, zároveň však mají problémy ztotožnit se s mužskou existencí, jelikož jim dle jeho názoru připadá příliš jednostranná.[307] *„Ženy sice protestují proti dvojí zátěži, ale zároveň mnohé z nich odmítají „pohlcenou“ mužů sférou profese a práce a nedostatek času na soukromý život. Kritika, kterou ženy vznášejí, neopravňuje domněnky o zániku ústřední role žen v rodině. To platí tím spíše, že privilegované postavení žen v domácí sféře již dnes lze smířit s profesním životem a s individuální autonomií.*“[308]

Ačkoliv Lipovetského pohled na mezilidské vztahy je z větší části optimistický, poukazuje také na negativní stránky v dnešní společnosti. Říká, že v hyperkonzumní společnosti i nadále přetrvávají staré spory mezi člověkem a věcmi, člověkem a společností, člověkem a jeho vlastním Já. Vedle konzumentské lehkosti dále existuje úzkost z bídy a ze zápasu o přežití. Současná společnost je podle něho sice bohatší a mocnější než dříve, nicméně je stále plna strachu, lidé jsou naplněni úzkostí, trpí depresí, narušenou sebeúctou a neschopností žít. Uvádí, že lidé mají pocit, že na ně život doléhá jako břemeno, které je těžké, chaotické a neúnosné, i když se hmotné podmínky zlepšují.[309] *„V jasu euforického blahobytu má víceméně každý pocit, že neprožil, co prožít chtěl, že mu jeho okolí nerozumí a že pravý život je jinde*.“[310] Lipovetsky říká,

[306] LIPOVETSKY, G. *Třetí žena : neměnnost a proměny ženství.* Praha : Prostor, 2000, s. 227 – 234.
[307] Tamtéž, s. 241 – 242.
[308] Tamtéž, s. 242.
[309] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 164.
[310] Tamtéž, s. 165.

že dnešní civilizace sice nerozvrací mezilidské vztahy, nicméně ničí poklid vztahu člověka k sobě samému.[311]

„Máme stále víc hmotného uspokojení, víc cest a her a můžeme očekávat delší život, nicméně ani to vše nám nedokázalo otevřít brány k radosti života.“[312]

4.4 Mechanismy úniku

Podle Lipovetského dnešní společnost ovládá proces individualizace a „nenásilné“ izolace, což způsobilo apatické bloudění člověka, kterému zbývá pouze hledání ega a jeho vlastních zájmů, extáze z „osobního“ osvobození a posedlost svým tělem. Dochází tak k výraznému zaměření na soukromou oblast a ústupu člověka k sobě samému. Příkladem toho je dle Lipovetského spotřebitelská vášeň a móda psychoanalýzy. Ochabl zájem o věci společenské a jedinou „hodnotou“ se stává touha, požitek a komunikace.[313] Lipovetsky říká, že nastává nové stadium individualismu, kdy autoritářský „kapitalismus“ ustupuje uvolněnějšímu hédonickému kapitalismu a jedinec tak nabývá dosud nevídaného vztahu k sobě a ke svému tělu, k ostatním lidem, ke světu i dnešní době. Rozvíjí se čirý individualismus, který je zbaven většiny morálních hodnot.[314] *„Dnes žijeme sami pro sebe, nestaráme se o své tradice ani to ty, kdo přijdou po nás: upustili jsme od smyslu pro historii stejně jako od společenských institucí a hodnost.“*[315] Z tohoto důvodu se podle Lipovetského u lidí vyvinula narcistická strategie „přežití“, díky které si mohou zachovat fyzické i psychické zdraví. Budoucnost vypadá nejistě a hrozivě, a tak nezbývá než se zaměřit na přítomnost, kterou lidé hýčkají, chrání a recyklují v podobě nekonečného mládí. Říká, že se systém odvrací nejen od budoucnosti, ale také od minulosti, jelikož se chce zbavit starobylých tradic a teritoriality, aby mohla

[311] Tamtéž.
[312] Tamtéž.
[313] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu,* s. 67.
[314] Tamtéž, s. 80.
[315] Tamtéž, s. 82.

vzniknout společnost bez kořenů, bez nejasných počátků. Touto lhostejností k historii vzniká dle Lipovetského „kolektivní narcismus“, společenský příznak všeobecné krize společnosti, která je neschopna stavět se k budoucnosti jinak než s beznadějí. Lipovetsky uvádí, že narcismus je něco, co potlačuje tragičnost a co lze označit za novou formu apatie. Tvoří se tak povrchní citlivost na svět a zároveň zároveň hluboká lhostejnost vůči němu. Tento paradox lze podle něho zčásti vysvětlit záplavou informací a rychlostí, se kterou se střídají události prezentované ve sdělovacích prostředcích, což nám brání v trvalejších emocích.[316] Na tuto skutečnost již poukazoval Erich Fromm, který uvádí příklady, že zpráva o bombardování města a stovkách mrtvých je přerušena nebo následována reklamou na mýdlo nebo víno. Filmové aktuality ukazují torpédování lodi a hned poté následuje módní přehlídka. Noviny nám přinášejí banální zprávy o tom, co je zvyklá snídat nějaká umělkyně a na té samé straně se stejnou vážností seznamují čtenáře s důležitými vědeckými či uměleckými výsledky. Z tohoto důvodu jsme podle Fromma přestali mít ke všemu, co slyšíme opravdový vztah, naše city a náš kritický úsudek se nám staly překážkou a náš postoj k tomu, oč ve světě jde, zploštěl a znetečněl.[317]

Lipovetsky říká, že narcismus vznikl v důsledku všeobecného odklonu od společenských hodnot a cílů, který vyvolal proces personalizace. Upuštění od velkých názorových systémů souvisí s nadměrným zaměřením se na vlastní Já. Narcis je posedlý sám sebou, nezahálí, nedřímá a nesní, naopak usilovně pracuje, aby osvobodil své Já, dosáhl autonomie a nezávislosti. Narcismus je dle Lipovetského odpovědí na výzvu podvědomí najít sebe sama. Naše Já reaguje tím způsobem, že se vrhá do nekonečné práce na svém osvobození, pozorování a interpretaci. Říká, že narcismus je nástrojem socializace, jelikož tím, že člověk výhradně věnuje pozornost sám sobě, tak se může zásadně odklonit od veřejného života a lépe přivyknout sociální izolovanosti.[318] *„Narcismus činí z Já střed veškerého zájmu, čímž mou osobnost přizpůsobuje nenásilné atomizaci vyvolané*

[316] Tamtéž, s. 82 – 84.
[317] FROMM, E. *Strach ze svobody,* s. 132.
[318] LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu,* s. 84 – 88.

personalizovanými systémy.“[319] Lipovetsky uvádí, že lidé již nezískávají sociální návyky donucováním či tíhnutím k všeobecně prospěšným ideálům, ale sebeokouzlením. Narcismus, který velebí rozvoj čirého Ega, je nová metoda pružného a samosprávného ovládání a tedy odspolečenšťováním zespolečenšťuje a napomáhá lidem vyrovnat se s tím, že sociální struktury jsou již rozprášeny. Však narcismus dle Lipovetského zbavuje lidské Já pevných obsahů, což vede ke stoupající poptávce po pravdě o sobě samém. Čím více se člověk zabývá svým Já, tím více vzniká otázek a tím větší existuje nejistota. Stejně jako důsledkem přemíry informací, podnětů a vzruchů ztrácejí věci veřejné na přitažlivosti, tak i naše Já ztrácí kvůli přemíře pozornosti své znaky a jednotu a stává se „něčím neurčitým“.[320] K témuž rozkladu našeho Já vede také nová uvolněná a hédonistická etika: „*úsilí se už nenosí, vše, co znamená nějaké omezování nebo přísnou disciplínu, ztrácí hodnotu. Nastupuje kult tužeb a jejich okamžitého uspokojování.“*[321]

Narcismus dle Lipovetského v každém případě funguje jako činitel procesu personalizace, jelikož představuje vymanění se z moci bližního, rozchod ze standardizací, která byla charakteristická pro počátky konzumní společnosti. U člověka tak dochází k rozmělňování pevné identity Já a odstranění významu toho, jak ho vidí druzí. Narcistická vášeň podle něho nevychází z odcizení něčeho ztraceného ani nekompenzuje nedostatek osobnosti, ale směřuje ke vzniku osobnosti nového typu, nového vědomí, které je plné neurčitosti a kolísání. Vysvětluje, že dochází ke stírání znaků našeho Já, což pouze odpovídá dnešnímu rozplývání sociálních úloh a identit, které dříve byly přesně určeny.[322] Lipovetsky zároveň říká, že čím více je jedinec izolovanější a frustrovanější, čím více mu chybí láska, tím častěji hledá útěchu v nakupování: „*Trpím, tedy nakupuji.*“[323] Nákupy podle něho zaplňují životní prázdno, tlumí bolest, která člověka pronásleduje, a jsou pramenem emocionálních zážitků.

[319] Tamtéž, s. 88.
[320] Tamtéž, s. 89.
[321] Tamtéž, s. 90.
[322] Tamtéž, s. 93 – 94.
[323] LIPOVETSKY, G. *Paradoxní štěstí : esej o hyperkonzumní společnosti*, s. 68.

Konzumentství je v dnešní době spjato s kolektivním ideálem hédonismu i se subjektivní snahou o slast. Nejlepším dokladem hédonistické dimenze spotřeby je dle Lipovetského rostoucí význam zábavy a volného času. Předmětem spotřeby jsou zábavní a umělecké produkty, hudba a cestování a také návštěvy zábavních parků.[324] V hyperkonzumní společnosti být spotřebitelem znamená hrát si a těšit se, uvolnit se. Konzumentství již nepředstavuje především komunikační systém a typ sociálního jazyka, ale proces každodenní změny místa pomocí věcí a služeb.[325] *„Spotřeba neplní jen roli nouzové útěchy a „popírání života“, ale především mentálního dopingu a hladu po dobrodružství: láká nás sama o sobě působením moci nového a jako zdroj sebeoživení.“*[326] Spotřebitelská lačnost je dle Lipovetského sice banální, ale přesto úspěšný způsob jak uniknout každodennímu stereotypu neustálým hledáním novinek a nových prožitků. Konzument tak doufá v možnost „přepnout“ vlastní život. Říká, že v éře emocionálního konzumentství není prvořadé hromadit předměty, ale posílit prožívanou přítomnost. Úkolem hyperkonzumentství je neustále omlazovat prožitky podněcováním vlastního Já vyvoláváním stále nových zkušeností.[327] *„Pohyb, který nás táhne ke komerčnímu uspokojení, není znakem vyvlastnění subjektu, nýbrž touhy po „znovuzrození“ vlastního já skrze intenzifikaci prožívané přítomnosti.“* Především jde o to, obdařit daný okamžik novou dynamikou a vtisknout mu novou intenzitu.[328]

Lipovetsky říká, že hyperkonzument má tendenci prezentovat se vůči druhému jako „malý“, což lze vysledovat tím, že si dospělí kupují plyšové medvědy, jezdí na kolečkových bruslích a navštěvují zábavní parky, kde si mohou s potěšením hrát na to dítě, kterým kdysi byli. Říká, že mládí je dnes považováno za existenční ideál pro všechny, což opravňuje člověka nechtít již stárnout a zůstat v určitých ohledech „velkým dítětem“. Lidé se snaží oživit dojmy z dětství pomocí komerční nabídky a tato nová horečka věčného mládí je

[324] Tamtéž, s. 68 – 71.
[325] Tamtéž, s. 77.
[326] Tamtéž, s. 78.
[327] Tamtéž, s. 79.
[328] Tamtéž, s. 80.

dle Lipovetského pouze další podobou úpadku pravidel, emocionálního náboje a vyhroceného individualismu dnešní doby.[329] Říká, že toto vyhlášení práva na dětinskost pro všechny odpovídá rostoucí potřebě zapomenout na smysl a utéci od běžného života k bezvýznamným a nahodilým aktivitám, jež „*nás osvobozují od svobodného konání a obdařují nás nezodpovědností, kterou prožíváme s potěšením*.“[330] Nesnesitelná dle Lipovetského není lehkost bytí, ale nejistota dnešního světa, exces možností a tíha svobodného sebeovládání. Čím více má člověk vlastní zodpovědnosti, tím naléhavější je potřeba prázdné odlehčenosti, relaxace a bezúčelné bezstarostnosti.[331]

„*Problémem není odcizení subjektu, nýbrž využívání svobody k tomu, abychom nemuseli dál myslet, abychom se vyvázali z vlastního já a svrhli břemeno jeho historie*.“[332]

4.5 Společenský charakter

Lipovetky uvádí, že pro lidi žijící v konzumní společnosti je typické usilovat o blahobyt a lepší život pro sebe a své nejbližší. Říká, že čím je naše společnost bohatší, tím existují větší spotřební touhy. Čím více lidé konzumují, tím více konzumovat chtějí. Epocha hojnosti je podle něho neodmyslitelně spjata s neustálým rozšiřováním sféry tužeb a žádoucího uspokojování a také s neschopností konzumní apetit utlumit. Lipovetsky uvádí, že hyperkonzument má neustále přístup ke stále více slastem a může si užívat mnoho forem volnosti, úniku a změny. Říká, že spotřeba tohoto typu sice nemusí nutně znamenat osobní blaho, ale přesto mnohdy člověku přináší reálné uspokojení.[333] *„Hromadné konzumentství nevyrostlo na panenské půdě, nýbrž prosadilo se a později rozšířilo ve střetu s celým souborem nemoderních zvyklostí, mravů a postojů. Epocha racionalizační modernizace antagonismu mezi moderními normami*

[329] Tamtéž, s. 81 – 83.
[330] Tamtéž, s. 84.
[331] Tamtéž.
[332] Tamtéž.
[333] Tamtéž, s. 18 – 20; 43.

spotřeby a „tradicemi“ zmizel.“[334] Lipovetsky říká, že hyperkonzumní společnost můžeme považovat za období, kdy komercionalizace životního stylu nenaráží po strukturální stránce na žádný kulturní a ideologický odpor. Dnes jsou všechny sféry společenského a individuálního života uspořádány v souladu s principem konzumentského řádu. Hyperkonzumní společnost podle něho neznamená pouze nedozírnou expanzi sféry ekonomické politiky, nýbrž rovněž označuje stadium, kdy i do mimoekonomické oblasti proniká nyní již globální konzumentská mentalita. Říká, že současnost patří konzumentství bez hranic, *konzumnímu světu*, historické epoše, kdy trh ovládá nejen zbožní směnu, nýbrž spotřebitelský étos si podmaňuje také pole mimo komerci.[335]

Lipovetsky uvádí, že pro zrod moderního spotřebitele byla důležitá první a druhá vývojová fáze, jelikož ho postupně oprostila od vlivu společenských norem, zbavila utrácení peněz cejchu viny a zpochybnila mravní příkaz ke spořivosti. Říká, že bylo nutné odstranit společenské zvyklosti vzpírající se komerčnímu konzumentství a tím lidem vštípit nový životní styl.[336] *„Svět masové spotřeby vyvstal odmrštěním tradičního chování, rozbořením puritánských zásad a umlčením venkovských a dělnických kultur.*“[337] Lipovetsky uvádí, že v 19. století učinily obchodní domy z nakupování novou zábavu a podnítily u měšťanských vrstev konzumní vášeň a od dvacátých let se díky reklamě začal formovat spotřebitel přizpůsoben novým podmínkám velkosériové výroby. Systém spotřebitelského úvěru dále umožnil zrod nové morálky a nové psychologie, která člověka již nenutila nejdříve spořit, a poté až nakupovat. Lipovetsky vysvětluje, že v současnosti již neplatí žádné normy a duševní návyky, jež by se vzpíraly bouřlivému náporu komerčních potřeb. Vývoj podle něho zničil všechny zábrany a všechny „zastaralé“ bariéry, udržela se pouze konzumní legitimita, která pobízí k okamžitým slastem a osobnímu blahu. V současnosti jsou dle Lipovetského všichni již vychováni, uzpůsobeni a adaptováni na neomezené konzumentství. Říká, že hyperkonzumní epocha

[334] Tamtéž, s. 141.
[335] Tamtéž, s. 141 – 142.
[336] Tamtéž, s. 143.
[337] Tamtéž.

začala v okamžiku, kdy se ideál hédonismu stal samozřejmostí a reklamy, zábava a neustálé změny životního stylu jsou součástí zavedených mravů.[338]

Lipovetsky dále říká, že hyperkonzumní společnost je zaměřena na fenomén štěstí. Tomu je podřízena výroba zboží, dodávka služeb, zábavní aktivity, média, vzdělání, to vše se rozvíjí za účelem šťastného lidského života. Říká, že rovněž existují tak různé návody ke zlepšení kvality života, televize a noviny jsou plny rad týkajících se zdravotního stavu a fyzické normy, psychologové pomáhají s partnerskými i rodičovskými obtížemi, dále pak strava, spánek, rozptýlení, láska, svádění, komunikace s dětmi, udržování kondice, zkrátka žádná ze sfér se nevymyká receptům na štěstí. Ideál osobní realizace dnes ovlivňuje způsoby, jak vnímáme a hodnotíme svůj život. Lipovetsky říká, že povýšení osobního štěstí na všudypřítomnou normu způsobilo, že jakékoli vnitřní ztroskotání je obtížně snesitelné.[339] *„Právo na štěstí se změnilo v kategorický imperativ euforie, jenž u všech, kdo mu nedostojí, vyvolává pocit hanby a nervozity.“*[340] Dle jeho názoru se především jedná o nezadržitelně působící dynamiku, která je hnaná vpřed vládou individualismu a trhu. V okamžiku, kdy je jedinec prohlášen za svrchovanou hodnotu, tak se štěstí prosazuje jako nejvyšší ideál. Současná posedlost seberealizací, je podle něho dokonalým a neodvratitelným uskutečněním individualistické a komerční společnosti a tento všestranný a sílící vliv subjektivního naplnění již dle jeho názoru nedokáže nic zastavit. Říká, že více trhů rovněž sebou přináší více stimulů ke „zkvalitnění života“ a více individuality vede k větším nárokům na štěstí. Tento stav je podle Lipovetského dokonalým důsledkem individualisticko-komerční civilizace, jež stále více rozšiřuje spektrum nabídky a příslibů lepšího života. Soudí, že v okamžiku, kdy se jedinec vyvázal z mezí stanovených komunitou, musí jeho neustálé putování za štěstím vést k problematice vlastní existence a k nespokojenosti.[341] *„Takový je prostě osud společensky nezávislého jedince, který bez jakékoli kolektivní a náboženské opory*

[338] Tamtéž, s. 143 – 144.
[339] Tamtéž, s. 368 – 369.
[340] Tamtéž, s. 369.
[341] Tamtéž, s. 370.

sám a bezbranný čelí životním zkouškám.“[342] Zároveň však Lipovetsky říká, že touha po štěstí dovoluje věřit v život a pohlížet do budoucna s nadějí a jistou dávkou optimismu, což je dle jeho názoru prospěné, protože naší dobu ovládá pocit neschopnosti řídit běh světa a úkolem *mytologie blaha* je dle Lipovetského vyvážit tento pocit ztráty kontroly a posílit víru, že žádné neštěstí není osudové a vždy lze najít způsob, jak dosáhnout štěstí nebo alespoň zmírnit své neštěstí.[343]

Lipovetsky uvádí, že rozvoj hyperkonzumní společnosti je nepochybně provázen krizí kultury, výchovy i politiky. Však dle jeho názoru tento proces naráží na jisté zábrany. Zamýšlí se nad tím, zda je lidstvo skutečně postiženo syndromem „bezmyšlenkovitosti“ a zda opravdu touží pouze konzumovat, bavit se a zůstat při životě. Oslava subjektivních rozkoší sice podle něho představuje jednu z hlavních tendencí naší doby, nicméně uvádí, že existuje i jiná tendence ubírající se zcela jiným směrem, a to povinnost vychovávat mládež a umožnit jí intelektuální orientaci a získání základních znalostí jako nutné podmínky individuální autonomie. Říká, že doba, kdy se věřilo v uvolnění zábran a subjektivní spontaneitu je již pryč a nastala nová epocha, kdy jsme konfrontováni s hranicemi a vnitřními rozpory vševládnému hédonismu. Je názoru, že přes veškeré výzvy ke štěstí se legitimita konzumentství zastavuje tam, kde by komerce mohla nějakým způsobem narušit individuální autonomii a vzdělávací, výchovný nárok.[344] *„Není pravda, že by se princip slasti stal měrou všech věcí, alfou a omegou lidského života*.“[345] Lipovetsky říká, že hyperkonzumní společnost sice uctívá volný čas, zábavu a také odstranění námahy, to však neznamená, že by skoncovala s lidskou touhou vládnout, tvořit a překonat se. I nadále je podle něho cílem člověka vyhrát, vydat ze sebe to nejlepší, překonat sám sebe a být hrdý na své výsledky.[346]

[342] Tamtéž.
[343] Tamtéž, s. 372.
[344] Tamtéž, s. 395 – 396.
[345] Tamtéž, s. 396.
[346] Tamtéž, s. 398.

5 Závěr

Od konce středověku se v Evropě vyvíjel kapitalismus. Došlo k sociálním a ekonomickým změnám, které podle Fromma i Baumana měly zázemí v reformačním učení, především pak v učení Jana Kalvína. Fromm vidí člověka žijícího v moderní společnosti jako bezmocného, izolovaného a nejistotou sužovaného jedince plného úzkosti. Podle něho se takovýto člověk snaží najít novou a křehkou jistotu tím, že obětuje integritu svého vlastního Já. Volí tak ztrátu sebe sama, protože nedokáže unést své osamocení. Jeho svoboda, jako osvobození od něčeho, však stejně vede k neustále novým poutům. Podle Fromma je moderní společnost především společností konformity, jelikož moderní člověk nedokáže pozitivně využít svoji svobodu, která spočívá v jeho jedinečnosti a individualitě, a tak se raději přemění v malé kolečko, které dobře zapadne do velkého stroje. Fromm je názoru, že moderní člověk si pouze myslí, že je jedinec s vlastní vůlí. Ve skutečnosti však mu jsou všechny jeho myšlenky a tužby vnuceny zvenčí a to prostřednictvím společenského mínění a reklamy. Podle Fromma je tak pro moderního člověka typický konformismus. Nicméně Bauman uvádí, že v současné době došlo k jistému posunu, který označuje, jako přechod od „pevné“ modernity k „tekuté“. Pevnou modernitu podle něho skutečně charakterizovalo úsilí o konformitu. Však v současnosti je podle něho člověk na všechno sám a již neexistuje autorita, která by mu ukázala směr, kterým se má vydat. To znamená, že pouze on sám odpovídá za svůj život, což vede k pocitu úzkosti a nejistoty, jelikož každým svým rozhodnutím utváří svoji budoucnost a to v něm vyvolává úzkost, jelikož si nemůže být jist, zda jím učiněné rozhodnutí je správné či nikoliv. Podle Fromma znamenal konformismus způsob, jakým bylo možné před pocitem úzkosti a osamělosti uniknout. Však v současnosti se lidé podle Baumana snaží před tímto pocitem nejistoty uniknout prostřednictvím nakupování, díky kterému mají pocit svobody, jelikož si oni sami mohou vybrat, co si koupí. Nicméně i tento výběr je spjat s pocitem úzkosti, protože se člověk musí neustále rozhodovat, co si z velkého množství nabízených produktů vybrat. Z tohoto důvodu přenesou odpovědnost za svůj výběr na značku nebo logo, přičemž díky němu si mohou být jisti, že je jejich

volba správná, protože právě ta značka je podle Baumana symbolem společenského schválení jejich volby. Se značkou jakoby si člověk také vybíral svoji identitu, což je pro pozdně moderního člověk velice důležité, jelikož, jak Bauma uvádí, tekutá fáze modernity je provázena absencí přesně vymezené identity. Podle Baumana byla pevná modernita dobou dlouhodobých vztahů a člověk byl schopen si přesně určit cíl své životní cesty, čemuž přizpůsobil i plán svého života. Nicméně tekutá modernita se podle něho vyznačuje epizodičností a fragmentizací, a tak je pro člověka spíše výhodné nemít jasně vymezenou identitu, nýbrž ji přizpůsobit aktuálním podmínkám. Posun od konformního jednání uvádí také Lipovetsky, podle kterého žijeme v hyperkonzumní společnosti, jež je charakteristická extrémním individualismem, který vygradoval až v narcismus, prostřednictvím kterého se člověk snaží najít své Já. Lipovetsky říká, že hyperkonzumní člověk má zálibu ve značkách a touží po luxusu, nikoliv proto, aby ohromil své okolí nebo dal najevo svoji příslušnost k nějaké společenské třídě, nýbrž proto, že on sám touží po kvalitních věcech a kvalitním způsobu života. Záliba ve značkách tak podle něho nemusí znamenat projev konformismu, ale naopak touhu po individualitě a snahu vybrat si svoji vlastní identitu. Současný člověk je, podle Lipovetského, narcista, který chce mít především dobrý pocit sám ze sebe, a tak se stará o své zdraví, vztahy, touží po věčném mládí a rád se vrací do dětství. Zároveň je také hédonista a tomuto charakteru přizpůsobuje své konzumní chování. Stejně jako Bauman také Lipovetsky spatřuje v konzumerismu snahu člověka utéct před pocity strachu a nejistoty. Současný člověk tak konzumuje stále více, což již nedovede zastavit, jelikož je poháněn touhou po šťastném životě, o kterém si myslí, že díky konzumnímu chování získá. Především pak v této představě o štěstí spočívá Frommova kritika konzumní společnosti, jelikož dle jeho názoru moderní člověk se zaměřuje především na vlastnění, čemuž také odpovídá společenský charakter. Podle Fromma by se člověk měl snažit více „být“ než neustále usilovat o to, aby toho co nejvíce „měl“. Cesta k pravému bytí, podle něho vede přes aktivní způsob života. Aktivitou má Fromm na mysli, vnitřní aktivitu, tvůrčí využití vlastních sil. Člověk žijící v konzumní společnosti

je dle jeho názoru ve způsobu své existence spíše pasivní. Říká, že výrobky se vyrábějí pouze za jediným účelem, zisku a toto usilování o zisk vede k tomu, že člověk hodnotí jako zboží vše a to včetně sebe sama, což často může vést k pocitu méněcennosti. Společným prvkem pro Fromma, Baumana a Lipovetského je především jejich názor, že moderní konzumní člověk je převážně individualista, který musí o svém životě rozhodovat zcela sám a ve světě, který se neustále „zvětšuje“, se cítí být malý a bezvýznamný. To je zdrojem strachu, intenzivní úzkosti, nejistoty a příčinou častých depresí. Podle Fromma moderní společnost tvoří duševně nemocní jedinci, posedlí vlastněním. Podle Baumana je moderní člověk bez vlastní identity, a tak ohrožen schizofrenií a dle Lipovetského je naše společnost složena z hédonistických narcistů přihlížejících úpadku morálních hodnot. Přes to všechno je současný člověk stále posedlí vlastněním a konzumním chováním, jelikož se domnívá, že konzumní způsob života, současně vede k životu šťastnému.

6 Seznam použité literatury

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

BAUMAN, Z. *Svoboda.* 1. vyd. Praha : Argo, 2003. ISBN 80-7203-432-4.

BAUMAN, Z. *Tekutá modernita*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.

BAUMAN, Z. *Umění života*. 1. vyd. Praha : Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1869-4.

BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době.* 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-12-5.

BRAUDEL, F. *Dynamika kapitalismu.* 1. vyd. Praha : Argo, 1999. ISBN 80-7203-193-7.

FISHER, M. *Kapitalistický realismus.* B.p.v. V Praze : Rybka, 2010. ISBN 978-80-87067-69-7.

FROMM, E. *Mít nebo být?* 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1992. ISBN 80-206-0181-3.

FROMM, E. *Strach ze svobody*. 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0290-9.

FROMM, E. *Umění být.* 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1994. ISBN 80-206-0225-9.

FROMM, E. *Umění milovat.* B.p.v. Praha : Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-26-X.

FUNK, R. *Erich Fromm.* B.p.v. Praha : Lidové noviny, 1994. ISBN 80-7106-086-0.

GIDDENS, A. *Důsledky modernity.* 3. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 2010. ISBN 978-80-7419-035-3.

JANDOUREK, J. *Sociologický slovník.* 1. vyd. Praha: Portál, 2001. ISBN 80-7178-535-0.

KELLER, J. *Abeceda prosperity.* 1. vyd. Brno : Doplněk, 1997. ISBN 80-85765-98-5.

KELLER, J. *Až na dno blahobytu.* 2. vyd. Brno : Hnutí duha, 1995. ISBN 80-902056-0-7.

KELLER, J. *Nedomyšlená společnost.* 1. vyd. Brno : Doplněk, 1992. ISBN 80-72-39-091-0.

LIPOVETSKY, G. *Soumrak povinnosti : bezbolestná etika nových demokratických časů.* 2. vyd. Praha : Prostor, 2011. ISBN 978-80-7260-237-7.

LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu.* 4. vyd. Praha : Prostor, 2008. ISBN 978-80-7260-190-5.

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

LIPOVETSKY, G. *Třetí žena : neměnnost a proměny ženství.* 1. vyd. Praha : Prostor, 2000. ISBN 80-7260-030-3.

LIPOVETSKY, G. *Věčný přepych.* 1. vyd. Praha : Prostor, 2005. ISBN 80-7260-144-X.

LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti : móda a její úděl v moderních společnostech.* 1. vyd. Praha : Prostor, 2002. ISBN 80-7260-063-X.

ROBINSON, W. I. *Teorie globálního kapitalismu : transnacionální ekonomika a společnost v krizi.* 1. vyd. Praha : Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-305-6.

WEBER, M. *Autorita, etika a společnost : Pohled sociologa do dějin*. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0611-5.

7 Resumé

This work is about criticism of consumer society, seen by eyes of Erich Fromm, Zygmunt Bauman and Gilles Lipovetsky. Erich Fromm (1900 – 1980) was German-American philosopher, sociologist and psychologist who was performing psychoanalysis practise for a long time and his thinking was affected by Karl Marx. Fromm was against capitalism, which he perceives like mentally ill, irrational society. The main point of his criticism is that modern consumer society is mainly oriented on ownership which creates its social charakter. In his opinion people should focus more on living than having. The way of truly being leads through the active way of living. Activity by Fromm means inner activity, a creative use of your own abilities. But for consumer society is typical working for the only one reason ,which is a profit. People living in consumer society are powerless, uncertain and full of anxiety and can't use their freedom positively. Fromm compared modern human to a component which is a part of big machine.

Zygmunt Bauman (1925) is English sociologist from Poland. Bauman points at transition and changes between modern and postmodern society. For actual society is typical uncertainty of the future. People misses permanent identity, they always have to changing it, depends on what takes advantage at the moment. Current human is full of uncertainty, which is caused by missing authority telling him exactly what to do. Human have to decide often on his own, but he doesn't know if his decisions will be revealed as profitable in the future. Another typical thing for bauman's today's society is to hunt luck by shopping. People thinks that owning more stuff can make them happier.

Gilles Lipovetsky (1944) is a French philosopher and sociologist. According to Lipovetsky we live in the age of emptyness and transience which is associated with decreasing of morale values and individualism. He marks actual society as hyperconsumer. People in this society are shopping mainly for themselves, not for others, to make good impression on others instead of having a good feeling from yourself. Human living in hyperconsumer society tries to get more impressions wants to improve quality of his life, taking care of his health

and he wants to be young forever. Lipovetsky says, that today's man is a narcissist, hedonist and cant stop consuming more. He is being pushed towards by desire of life, which could be found thanks to consuming way of living.