

1 Společnost hojnosti a konzumu

V jaké společnosti dnes žijeme? Z globálního pohledu ve společnosti naprosto rozmanité. „Je to společnost nadbytku i hladomoru, míru i války, práva i bezpráví. Přestože se chudobu nepodařilo odstranit ani v národním, ani v planetárním měřítku, značná část lidstva technicky rozvinutých zemí dnes žije ve společnosti hojnosti“ (Šmajš, 2010, s. 30). Společnost hojnosti kriticky popsal už v roce 1958 John Kenneth Galbraith v publikaci *The Affluent Society*. Charakteristické pro takovou společnost je zejména to, co se vyrábí. Produkce zboží a služeb je měřítkem pokroku civilizace, podotýká Galbraith (1958). Společnost hojnosti je společností věcí, které jsou dostupné široké populaci. Šmajš (2010) upozorňuje, že se vybavení dělnických domácností v klasickém kapitalismu příliš nelišilo od domácností neolitických. „Prostí lidé od pradávna mohli uspokojovat jen své nejnütnější potřeby, nemohli hromadit neužitečné věci. Společnost hojnosti však tyto domácnosti proměňuje: v technicky vyspělých zemích se objevuje po druhé světové válce hromadně vyráběná a svými vlastnostmi aktivně protipřírodní spotřební technika. Lidé mohou poprvé používat materiálově a energeticky náročné technické prostředky (pračky, myčky, automobily) i mimo oblast produktivní práce. Protipřírodní technologická aktivita původně omezená na oblast výroby se tím rozšiřuje i do soukromého života veřejnosti. Ve většině domácností se dnes používá (a bohužel i hromadí) technika, jejíž pořizovací cena a provozní nároky už nepřevyšují náklady na potraviny, bydlení a ošacení“ (Šmajš, 2010, s. 38). Vytvářejí se nové potřeby, které se vzdalují od základních životních potřeb. Tyto „potřeby jsou sociálně definované a eskalují v souvislosti s ekonomickým růstem“ (Durning, 1992, s. 41). Jejich uspokojování se děje skrze konzumování. Důsledkem konzumní kultury je však silné narušení vztahu jednotlivců k „věcem“ a k „nezbytnostem“ (Lipovetsky, 2005, s. 83). Věci lze snadno získat i zbavit se jich. Fromm to vystihuje takto: „Dnes je spotřeba rozbujelá, nikoli pro uchování, ale nakupování se stává nakupováním pro vyhazování“ (Fromm, 1992, s. 60). To, co bylo zkonsumováno, již člověka neuspokojuje (Fromm, 1992). Je třeba konzumovat dál. Tím se roztáčí nikdy nekončící konzumní koloběh.

Konzum je opakem produkce (Librová, 2003). Společnost hojnosti vyrábí a spotřebovává. Je proto společností konzumní. Teorií konzumní společnosti se zabývá Jean Baudrillard v *The Consumer Society* (1970), kde rozvíjí a diskutuje řadu Galbraithových myšlenek o společnosti hojnosti, kterou ale nazývá konzumní společností. Oproti Galbraithovi říká, že se nejedná o společnost hojnosti, ale o společnost, která v sobě nese obojí: bohatství i chudobu (Baudrillard, 1998). Obrací také pohled

k jedinci, neboť každý člověk má v takové společnosti „právo na štěstí“ (Baudrillard, 1998, s. 49). Pro konzumní společnost je typické, že v ní ústřední místo zaujímá snaha o blahobyt sebe a svých blízkých (Lipovetsky, 2007). Tento blahobyt je přitom tradičně spojen s věcmi: „Konzum lze chápat jako takovou orientaci na materiální statky, která vytlačuje coby druhořadé hodnoty nemateriální, nepřipouští spokojit se s úrovní spotřeby předchozí generace a neumožňuje krýt potřeby zcela, či alespoň převážně z lokálních zdrojů. Předpokládá tedy neustálý růst stále odvozenějších potřeb“ (Keller, 1997a, s. 47). Konzumní společnost ale není orientována jen na nakupování a vlastnění zboží, nýbrž také na získávání zážitků. Lipovetsky to pojmenovává jako konzumentství individualistického hédonismu, jehož podstatou je posun od honby za uznáním spojeným s vlastněním věcí k honbě za slastí spojenou se spotřebou zážitků (Lipovetsky, 2007). Také když Fromm pojednává o „modu mít“, zdůrazňuje, že „cokoliv se může stát objektem chtivosti: předměty, majetek, obřady, dobré činy, vědění, myšlenky“ (Fromm, 1992, s. 55). V Baudrillardově pojetí tento postoj ke konzumentství nemateriálních statků rezonuje: „Cokoliv se může stát objektem konzumu“ (Baudrillard, 1998, s. 15).

Ve snaze definovat konzum jen stěží zachováme neutralitu. Pojem „konzum“ je totiž spojen s řadou mýtů. Uvedeme jen ty, které analyzuje Miller (1995): 1. Konzum je postaven na materialismu a nesmyslné touze po věcech; 2. Konzum je opakem sociálnosti, protože nahrazuje lidi věcmi; 3. Růst konzumu reprezentuje ztrátu autenticity; 4. Svět konzumu smazal rozdíly mezi lidmi, či naopak narušil homogenitu; 5. Konzumní společnost je více hédonistická než jiné společnosti.

Tyto mýty „jsou spojeny s pohledem na konzum skrze levicový asketismus a pracivý konzervatismus, které jej vykreslují jako úpadek humanity“ (Miller, 1995, s. 28). Miller však dále zdůrazňuje, že konzumní chování má jak negativní, tak i pozitivní konsekvence pro jedince i společnost. Ne všichni autoři na konzum takto nahlízejí. Především na něj však tímto způsobem nenahlízejí samotní freegani. To, co Miller považuje za mýty konzumu, pak někteří freegani považují za jeho součást. V perspektivě freeganů tak s některými Millerovými mýty pracujeme jako s charakteristikou konzumu.

Pojem „konzumní“ a také „spotřební způsob života“ se tedy běžně používá v hodnoticím smyslu. Myslí se jimi nadměrný konzum (Librová, 2003). Lipovetsky (2007) pro odlišení míry konzumu používá pojem „hyperkonzumní“. Librová (2003) považuje za adekvátnější pojem „konzumerismus“, který je charakteristický dynamikou nakupování a spotřeby věcí a který má environmentálně škodlivé následky. Environmentální škodlivost spočívá mimo jiné v tom, že konzum v konzumní společnosti neustále roste. „Čím je totiž společnost bohatší, tím více vyvstávají spotřební touhy. Čím více konzumujeme, tím více chceme konzumovat“ (Lipovetsky, 2003, s. 43). Ruku v ruce s touto materiální hojností jde její environmentální náročnost, jejíž následky pro přírodu jsou zřejmé: „Většina běžně používaných předmětů byla až do nedávné doby (přibližně do začátku 20. století) ze dřeva, oceli a z přírodních

organických materiálů. Po skončení jejich životnosti je tedy mohly rozkladné přírodní procesy průběžně recyklovat. Recyklaci nepotřebné spotřební techniky, jejíž komponenty byly zhotoveny z různých kovů a umělých hmot, dnešní kultura neumí vyřešit. Na skládkách i ve volné přírodě se tak hromadí látky, které lidstvo až do 20. století neprodukovalo a které budou komplikovat život příštím generacím“ (Šmajš, 2010, s. 37). Odpad je pozůstatkem konzumu. A stejně jako v konzumní společnosti rostou konzumní touhy, roste i množství vyprodukovaného odpadu. Hawken (1993) ilustruje „zrození odpadu“ v číslech: každý Američan spotřebuje 136 liber zdrojů týdně, přičemž 2000 liber² odpadu je vyprodukováno, aby byla tato spotřeba uspokojena. Tento odpad zahrnuje vše od obalových materiálů přes zemědělský odpad po CO₂.

Ekologický život na dluh tak tyto problémy odsouvá pro další generace. Zjevné a palčivé pro generaci současnou budou zřejmě až tehdy, kdy dojde k výraznému omezení zdrojů. A k tomu již v podstatě dochází. Proto můžeme problematizovat i samotný pojem „zdroj“: „Označení zdroj je reliktem starých společností, které žily z lidské aktivity a přirozené nadprodukce biomasy. Pojem zdroj je omyl, mýtus. Žádné volné zdroje pro fungování a růst dnešní abiotické ekonomiky na přirozeně uspořádané Zemi neexistují. Nynější ekonomická teorie by měla nejen opustit problematickou ideu růstu, ale i uznat omyl přírodních zdrojů“ (Šmajš, 2010, s. 49). Hlasy, které volají po přehodnocení dogmatu ekonomického růstu, sílí zejména v oblasti environmentálních studií. Například Librová (2003) se pojmu trvale udržitelný rozvoj vyhýbá. Ptá se: „Co je na tomto světě trvale udržitelné či udržitelné?“ Své příznivce u nás také pomalu získávají *teorie udržitelného nerůstu* (degrowth), kterými se zabývá například Fraňková (2013) a Johanisová (2011, 2013, 2014). Do mainstreamu ekonomického myšlení však pronikají jen okrajově. S nadhledem to vyjadřuje citát Kennetha Bouldinga: „Každý, kdo věří, že exponenciální růst může v konečném světě pokračovat donekonečna, je buď blázen, nebo ekonom.“ (Udržitelný nerůst, 2014). Přesto tyto teorie občas proniknou k širší (odborné) veřejnosti. U nás tyto problematické otázky otevírá například ekonom Tomáš Sedláček. V decizní sféře nový pohled reprezentuje francouzský prezident Sarkozy, který odmítl HDP jako indikátor blahobytu a navrhl jiný, jenž by bral v úvahu stav životního prostředí či poměr práce a volného času (Johanisová, 2011). Teorie nerůstu i mnohé kritické přístupy jsou však nadále spíše doménou intelektuálního prostoru a do veřejné politiky se většinou nepromítají.

A následky konzumní společnosti pro člověka? Uvést můžeme dva často zmiňované negativní dopady, které lze ovšem relativizovat: unikající štěstí a pasivitu. Štěstí nám v konzumní orientaci uniká ve chvíli, kdy je statek (materiální či nemateriální) pořízen. Vzniká další potřeba, kterou, bude-li uspokojena, nahradí potřeba jiná. Vztah mezi spotřebou a osobním štěstím je malý. Dokonce základní

2 136 liber = 61,689 kilogramů, 2 000 liber = 907,185 kilogramů.

zdroje lidského naplnění – sociální vztahy a volný čas – v souvislosti s bohatstvím stagnují či uvadají (Durning, 1992). Jistě, určitá míra materiálního zajištění je pro šťastný život nutná, ale nefunguje zde přímá úměra: čím více bohatství, tím více štěstí. Holcová (2001) to shrnuje postřehem – lidé v bohatých částech světa tráví volný čas u televize, lidé v chudých částech světa tancují večer na ulici. Kdo si užije více zábavy, je zřejmě.

Přesto by byl pohled na člověka jako na bytost čistě konzumující zjednodušený. Lipovetsky (2003, s. 21) uvádí, že „i přes inflaci komerčních potřeb dnešní jedinci žijí pro cosi víc než jen pro pomíjivý hmotný úspěch. Ideály lásky, pravdy, altruismu jsou stále živé.“ Ke štěstí moderního člověka může přispět i to, že se stává „nezávislejším, soběstačnějším a kritičtějším“, jak píše Fromm (1993, s. 62). Záhy však uvádí druhou stránku mince, kterou je to, že se také stává „izolovanějším, osamělejším a úzkostlivějším“ (Fromm, 1993, s. 62).

Druhým zmiňovaným důsledkem pro člověka může být pasivita. Podle Šmajse (2010) trpí celá civilizace tím, že je značná část populace stále pasivnější. Právě rozšíření pasivní zábavy je pak příznakem civilizačního a kulturního úpadku. Pasivita je často kritizovaným znakem konzumních společností, ale přitom nemusí náležet jen společnostem hojnosti. Holcová ve svých cestopisech popisuje nudu v Africe a na Středním východě: „Pohybujete-li se po této části světa, udeří vás do očí stále se opakující varianty stejného obrazu. Skupiny černých chlapců sedících pod baobabem, hloučky s turbanem postávající na nárožích, chlapci zírající, zívající, čekající, pochruptující. Člověk je až zaskočen zjištěním, jak velká část světa se nudí. Měla jsem zato, že nuda je stav přicházející až s rozvinutou civilizací. Na bezbřehou nudu je možné narazit zejména v oblastech, kde se žije mizerně, není co jíst, brzo se umírá – tedy tam, kde by rozhodně bylo co napravit“ (Holcová, 2001, s. 161).

Lidé v konzumní společnosti mohou mít naopak velmi aktivní život, nestráví-li většinu volného času v nákupním centru. Nabízí se jim možnost cestovat, číst nejnovější knihy vydané kdekoli na světě na iPadech či diskutovat na webu o problémech světa. Potenciál k aktivitě nabízí konzumní společnost těm, kteří ho dokážou využít. V souladu s Millerem (1995) můžeme zmínit pozitivní pohled, v němž je konzum součástí kreativního individualismu. Stává se odstínem našeho světa, který zahrnuje rozmanité identity. Nutností je však určitý odstup a kritická reflexe dění. Přesto v akademických statích převažují zejména kritické pohledy na konzumní společnost a jedince v ní. Důvody nejsou jen sociální, ale i environmentální. Z environmentálních pozic je konzum terčem kritiky od 70. let 20. století. Baudrillard poukázal na to, že budou brzy ohroženy základní materiální podmínky života – nezávadná voda, čistý vzduch a klid (Librová, 2003). Keller (1997b) uvádí, že celá 70. léta jsou ve znamení prudkého nástupu zájmu o environmentální problematiku. K tomu však dodává, že cesta prohlubování spotřeby nemůže vést už nikdy zpět. Oproti tomu Lipovetsky předkládá jinou vizi futuristické společnosti: „Dříve nebo později nastane okamžik, kdy bude tento životní režim překonán a objeví se nové metody výroby a směny,

ale také nové pozitivní pojetí spotřeby a nové chápání osobního štěstí“ (Lipovetsky, 2003, s. 23). Ať se uplatní kterýkoliv scénář vývoje společnosti, svou roli v něm sehrají všichni jedinci. Nyní svůj part rozehrávají právě freegani.

Freegani jsou subkulturou, která si problém omezení zdrojů a zátěže planety konzumním životním stylem nejen uvědomuje, ale dokonce jej staví do středu svých zájmů. V průběhu výzkumu v subkultuře se objevily doposud nepopsané edukační aktivity, které tato subkultura realizuje. Těžištěm této publikace je tedy to, jak freegani využívají veřejný prostor jako prostor edukační. Genezi tématu kopíruje i struktura publikace, jež začíná popisem subkultury, na který navazují výsledky výzkumu. Pedagogická teorie nestojí na začátku (jak tomu bývá tradičně), nýbrž je diskutována až ve vztahu k empirickým zjištěním, a stává se tak vyústěním celého textu.