

Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
katedra teorie kultury (kulturologie)

Diplomová práce

Šárka Augustinová

**Kultura Západu – problém krize současné západní
společnosti**

Culture of the West – On the Issue of Crisis of Contemporary Western
Society

Praha 2009

vedoucí práce: PhDr. Jitka Ortová, CSc.

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím uvedené literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 20. 4. 2009

.....

„Tajemství člověka je tajemstvím jeho odpovědnosti.“

Václav Havel

Anotace

Kultura Západu – problém krize současné západní společnosti

Tato diplomová práce vychází z předpokladu, že příčina dnešní nerovnovážné situace kultury Západu spočívá v zanedbání zejména duchovních a afiliativních složek našeho kulturního kódu. Opírá se z velké části o dílo P. A. Sorokina, který spatřoval příčinu krize západní kultury v jejích převládajících senzitivních složkách a naopak v nedostatku složek duchovních. V dalších kapitolách se autorka zaměřuje na situaci náboženství v dnešní západní kultuře a na problematiku etiky pro současnou civilizaci. Jako východisko ze současné situace vidí nutnost navrátit se k těm hodnotám, které stály u zrodu Evropy, což jsou v podstatě, dnešním jazykem řečeno, hodnoty pro trvale udržitelný způsob života. Autorka dochází k závěru, že dnešní západní kultura potřebuje celkovou přeměnu svého sociokulturního systému, v němž by ústřední roli hrály opět duchovní hodnoty.

Klíčová slova:

kultura Západu, euro – americká civilizace, krize kultury, ekologická krize, kulturní kód, duchovní hodnoty, etika pro dnešní civilizaci, odpovědnost, hodnoty pro trvale udržitelný způsob života

Annotation

Culture of the West – On the Issue of crisis of contemporary Western society

This diploma thesis is based on the presumption that the cause of today's imbalanced situation of the culture of the West is entailed in its neglect of mostly spiritual and affiliative components of our cultural code. The thesis is mostly based on the work of P. A. Sorokin, who saw the cause of the crisis of Western culture in its prevalent sensitive components and on the other hand in the deficit of spiritual ones. In the following chapters the author is focusing on the situation of religion in today's Western culture and on the issue of ethics for contemporary civilization. As a solution to current situation she finds necessary to return to those values that stood at the birth of Europe, which in fact, in today's language, are the values for sustainable way of life. The author comes to the conclusion that contemporary Western culture needs overall overhaul of its sociocultural system, in which the spiritual values should play greater role once again.

Key words:

Culture of the West, Euro-American civilization, Cultural Crisis, Ecological Crisis, Cultural Code, Spiritual values, Ethics for contemporary civilization, Responsibility, Values for sustainable way of life

Obsah

ANOTACE.....	4
OBSAH.....	6
ÚVOD.....	7
1. POJETÍ KULTURY.....	10
2. PROBLÉM KRIZE SOUČASNÉ ZÁPADNÍ SPOLEČNOSTI.....	15
2.1 PŮVOD POJMU KRIZE	15
2.2 EKOLOGICKÝ PROBLÉM – KRIZE – REVOLUCE ???	16
2.3 KRIZE VĚD – POTŘEBA ZMĚNY PARADIGMAT	23
2.3.1 Edmund Husserl	23
2.3.2 Thomas S. Kuhn.....	25
2.3.3 John W. Bennett.....	27
2.4.1 Pitirim Alexandrovič Sorokin	29
2.4.1.1 Umění doby krize senzitivního systému	39
2.4.1.2 Současná západní kultura optikou Sorokinových supersystémů.....	51
3. REFLEXE SOUČASNÉ SITUACE KULTURY ZÁPADU Z HLEDISKA NÁBOŽENSKÉHO	54
3.1 NÁBOŽENSTVÍ JAKO ANTROPOLOGICKÁ KONSTANTA.....	56
3.2 SITUACE NÁBOŽENSTVÍ V DNEŠNÍ SPOLEČNOSTI	57
4. ŽIVOT JAKO ODPOVĚDNOST	66
4.1 NÁBOŽENSKÝ POHLED.....	66
4.2 PRINCIP ODPOVĚDNOSTI	67
4.3 HODNOTY PRO TRVALE UDRŽITELNÝ ZPŮSOB ŽIVOTA	77
ZÁVĚR	84
BIBLIOGRAFIE.....	88

Úvod

Hlavním důvodem, proč jsem se rozhodla věnovat se v diplomové práci obšírnému tématu kultury Západu a jejímu kritickému stavu, byl silný osobní zájem dostat se blíže do problematiky týkající se vztahu člověka a jeho životního prostředí, a tím pádem i člověka a přírody, a porozumět tak důvodům a příčinám jejich dnes tolik diskutovaného nerovnovážného vztahu, jež vyústil v postupnou devastaci planetárních ekosystémů člověkem.

Nechtěla jsem ale zůstat u výčtu výsledků nadřazeného panského přístupu západní společnosti, jež se postupně během 20. století globalizovala, a tím se její současná dominantní hodnotová měřítko začala uplatňovat i v jiných kulturách. Problém Západu či euroamerické civilizace se tak stal problémem celosvětovým. Proto jsem si za východisko k mé práci zvolila přístup kulturní ekologie, vědy zabývající se vztahy mezi člověkem a jeho prostředím, kde hlavním referenčním polem těchto vztahů je lidská kultura. Klasická kulturní ekologie se zpočátku etablovala v rámci kulturní antropologie a zabývala se hlavně lokálními tradičními kulturami jako výsledkem specifické adaptace na konkrétní ekosystém (J. Steward, R. A. Rappaport). V druhé polovině 20. století se ale její těžiště přesunulo kvůli postupující devastaci planety k analýzám současnému stavu západní společnosti a jeho příčinám (Netting, Bennett).

Kulturní ekologie spolu s kulturologií studuje kulturu na úrovni atributu rodu Homo, jako přirozené pokračování přírodní kreativity - je tedy chápána jako neoddělitelná součást ekosystémů. Tím se tento přístup staví do opozice k některým tvrzením autorů, kteří kulturu chápou od základů jako protipřírodní umělý subsystém, který je od počátku nastaven katastrofickým směrem.¹ J. Šmajš tak vybízí ke změně protipřírodní kultury. Už ale nerozlišuje kulturu Západu jako současný dominantní planetární kulturní systém, jehož nastavení má v současné době devastační účinky jak na přírodu, tak nevyhnutelně i na člověka samého, od

¹ Srov.: J. Šmajš, *Ohrožená kultura: od evoluční ontologie k ekologické politice*, Praha, Hynek a Brno, Dobromysl 1997; F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk. Vývoj bez pokroku*, Praha, Granit 2006.

jiných kultur, jež úspěšně koexistovaly s jejich přírodním prostředím. Proto se v první kapitole věnujeme vymezení a chápání pojmu kultura v kulturologii a kulturní ekologii, což nám umožňuje lépe pochopit příčiny naší současné situace. V rámci tohoto pojetí se dochází ke konsenzu, že problém krizového stavu přírodního prostředí, a tím pádem i stavu naší kultury a společnosti, není způsoben adaptačním nastavením kultury rodu Homo, ale spíše procesy, při kterých v moderní západní společnosti docházelo k přetvoření obecných kulturních prazákladů do nefunkčního kulturního rámce, jenž se ze svých předurčených adaptačních možností a limitů ohromnou akcelerací vývoje vymkl.

V druhé kapitole se zaměřujeme na pojem krize západní kultury v dnešním myšlení - od definování kritického stavu, přes myslitele zaměřující se na současnou ekologickou krizi, až po přístupy pojímající krizi projevující se nejvíce v devastaci přírody v širších souvislostech. Jako modelový přístup k této problematice pak používáme dílo P. A. Sorokina², jež je pro nás přístupem syntetizujícím, dívajícím se na stav kultury Západu z mnoha úhlů jejích projevů i z hlediska jejího časového vývoje. I když Sorokinovo dílo vznikalo v polovině minulého století, shledáváme je při našich pokusech o zachycení stavu kultury Západu za příhodné a ve svých východiscích a závěrech stále aktuální.

Protože pro Sorokina je ústředním problémem Západu vzdalování se od jeho duchovních hodnot, zejména od náboženství, zaměřujeme se ve třetí kapitole na popis současnosti z pohledu náboženského. K tomu jsme si vybrali přístupy dvou současných sociologů náboženství P. Bergra a D. Lyona, jež pro nás představují reprezentativní myšlení o stavu náboženství v současné západní společnosti.

Duchovní systém a jeho stav souvisí i s oblastí etickou, věnujeme tak poslední kapitolu této problematice. Nejprve se soustředíme na oblast etiky odpovědnosti, chápané jednak nábožensky, jednak světsky – k tomu nám slouží stěžejní dílo H. Jonase *Princip odpovědnosti*. V závěru se věnujeme konkrétní analýze hodnot

² Za prvotní nápad použít dílo Sorokina jako základ analýzy krize západní společnosti vděčím Lukáši Jirsovi, jeho diplomová práce *Lidská situace v západní civilizaci* (2007) pro mě byla zásadní inspirací.

současné západní společnosti a jejich možnému upravení do podoby slučitelné s trvale udržitelným způsobem života.

Při vypracovávání této práce jsem narazila na úskalí tak obšírného tématu. Potýkala jsem se s problémem, jak se v tak široké problematice neztratit a jak ji zachytit podle srozumitelného rámce, zároveň ale takovým způsobem, který by měl výpovědní hodnotu a nebyl jen nesoustředěným vyprávěním o „vesmíru a okolí“. Proto se volba díla P. A. Sorokina stala pro uchopení tak široké problematiky klíčovou. Na základě jeho analýzy jsem se poté snažila soustředit na nejdůležitější oblasti, jež z ní vyplynuly.

V rámci možností mých i očekávaného rozsahu si tato práce nenárokuje celistvé pojetí problematiky krize západní společnosti, ale doufám, že z ní ukazuje alespoň srozumitelnou výseč, poukazující k jejím příčinám i možným východiskům.

1. Pojetí kultury

V této práci vycházíme z kulturologické koncepce pojetí kultury, která stojí na dvou stěžejních definicích kultury jako superorganického celku, neoddělitelného od člověka. Za první důležitý mezník považujeme antropologické vymezení kultury E. B. Tylora z roku 1871: „Kultura nebo civilizace...je komplexní celek, který zahrnuje poznání, víru, umění, právo, morálku, zvyky a všechny ostatní schopnosti a obyčeje, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“³ Dalším mezníkem je kulturologické uchopení problematiky kultury L. A. Whitem, který ji chápe jako „autonomní třídu věcí a událostí závislou na symbolice a posuzovanou v extrasomatickém kontextu.“⁴ Na poli současné české kulturologie studované na FF UK se kultura definuje jako „systém artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí“⁵, které se předávají z generace na generaci.

Člověk jako jediný živočich se nerodí s žádnou předem určenou specializací a bez předem vytvořených nároků na své typické prostředí – ekologickou niku. Co činí člověka člověkem je jeho kultura, chápaná jako základní podmínka jeho existence, díky které se může učit, přizpůsobovat se okolí a rozvíjet své vrozené předpoklady. Kultura je v tomto smyslu obrovským rezervoárem, díky kterému člověk získal neuvěřitelné možnosti a kvalitativně se tak mohl posunout o stupeň výš nad ostatní hominidy. S tímto pojetím kultury jako specificky lidského adaptivního mechanismu se setkáváme zejména u představitelů kulturní ekologie, jejíž předmět studia – vztahy mezi člověkem a jeho prostředím – je pro naši práci klíčový.

První počátky kultury, které bychom mohli označit obdobím počátku přechodu z biologického ke kulturnímu způsobu života, se datují zhruba před 2, 6 miliony lety – zde vzniká lidské vědomí, jež se postupně projevuje v jednotlivých meznících antropogeneze. V tuto dobu začal *Homo habilis* používat první industrii,

³ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, New York, Harper Torchbooks 1958, sv. 1, s. 1. Cit. dle V. Soukup, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, Portál 2000, s. 14.

⁴ L. Hrdý, V. Soukup, A. Vodáková, *Sociální a kulturní antropologie*, Praha, Slon 1993, s. 68.

⁵ V. Soukup, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, Portál 2000, s. 195.

tzv. oldovanskou. Počíná se tím období vytváření našeho kulturního rezervoáru, který se postupně rozrůstá a rozvíjí celé období paleolitu (před 2,6 mil. – 8 000 lety). Během tohoto dlouhého časového úseku trvajících přes 2,5 mil. let začal člověk postupně vykonávat i další činnosti chápané jako kulturní mezníky: první lingvistické kompetence vedoucí postupně ke vzniku řeči (počátky zhruba před 300 000 lety u archaického Homo sapiens), rituální pohřbívání počínající u Homo neanderthalensis, vytváření prvních uměleckých náznaků – někteří paleantropologové je kladou až do doby před 77 000 lety⁶.

Během celého paleolitu, který můžeme označit za tzv. preadaptační fázi člověka, se vytváří kulturní základ lidské existence neboli kulturní kód, jenž představuje jakýsi rezervoár budoucích adaptačních možností člověka: „Vzhledem k délce tohoto období se předpokládá, že zkušenosti s tehdejšími způsoby života musejí být natolik fixovány, uloženy v kolektivní paměti, že představují prazáklad, pravzor, archetyp či kód (nadbiologický, kulturní) lidské existence, který i do budoucna predestinuje možnosti i limity adaptace jakožto nástroje a způsobu orientace lidí v prostředí, formy jeho využívání a zabydlování.“⁷ R. Leakey do kulturního kódu zahrnuje cit pro technologie a inovaci, schopnost uměleckého vyjádření, introspektivní vědomí a smysl pro morálku.⁸ Další autoři oblast introspektivního vědomí popisují ještě bližšími pojmy a do adaptivního potenciálu zahrnují též víru, přesvědčení a hodnotové orientace.⁹ Podle některých autorů patřila mezi důležité adaptační strategie také dobrá znalost okolního ekosystému a dodržování určitých pravidel při jeho využívání. Nedodržování pak bylo sankcionováno.¹⁰ Tento poslední bod je ale naopak pro některé autory sporný a dodržování pravidel při zacházení s ekosystémem kladou až do období usedlého

⁶Výzkum v jihoafrické jeskyni Blombos, vedený Christopherem Henshilwoodem, v letech 1999 a 2000 přinesl i objev dvou kousků pečlivě ohlazené železné rudy pokrytých geometrickými obrazci. Srov.: V. Soukup, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 244.

⁷J. Ortová, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 92.

⁸Srov.: R. Leakey, *Původ lidstva*, Bratislava, Archa 1996, s. 85.

⁹Srov.: J. Ortová, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 81; E. Wilson, *O lidské přirozenosti*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1993, s. 13.

¹⁰Srov.: J. Ortová, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 118 a G. Clark, *Prehistorie světa*, Praha, Orbis 1973.

způsobu života. Například Eibl-Eibesfeldt uvádí: „Již lovec a sběrač starší doby kamenné neměl s přírodou žádné slitování. Lovil a sbíral, mýtil a vypaloval, kdykoliv se mu to zdálo vhodné. Škody, které tím napáchal se držely v jistých mezích, protože lidí nebylo mnoho, a proto nebyl ani důvod držet se zpátky, ani žádný selekční tlak, který by v tomto ohledu ovlivnil vznik nových norem chování. Teprve s nástupem polního hospodářství a orby člověk zjistil, že jeho zásahy mohou způsobit erozi půdy a zpusťování krajiny, a tím i zánik vlastních podmínek k životu. A proto se přizpůsobil.“¹¹

Chápání kultury jako specifického adaptačního mechanismu, náhražky za přirozenou lidskou nespécializaci, vřazuje kulturu do přírodního řádu, pojímá ji jako pokračování přírodní kreativity přetavené do nového řádu kreativity lidské, tedy kulturní. Člověk nemá ale v této kulturní kreativitě úplně volné ruce, je vázán výše zmíněným kulturním kódem, který mu poskytoval možnosti, ale určoval a určuje i stropy jeho adaptivních možností. Jinými slovy, člověk musí svůj kulturní kód respektovat a brát ho při tvorbě jednotlivých dílčích kultur na zřetel.

Z pojetí kultury jako adaptačního mechanismu rodu Homo, tedy z úrovně kultury jako celistvého základu lidstva, se přeneseme do jejího dalšího významu, kde se tato celková kultura projevuje v konkrétních projevech lokálních kultur. Americký kulturní antropolog L. White v práci *Pojem kultury* rozlišuje právě tyto dvě úrovně chápání kultury: jednak kultury jako celku, atributu rodu Homo, a pak vyjádření této celistvé kultury v jednotlivých kulturních systémech národních, regionálních, rasových, atd. Jen kultuře jako celku náleží autonomie. Její jednotlivá etnická a národní vyjádření už tak soběstačná nejsou a závisí na obecném systému kultury (slovy kulturní ekologie - na lidském kulturním kódu).¹²

Znaky obecného kulturního systému byly později dalšími kulturními antropology (zejména v rámci konfiguracionismu) definovány jako kulturní univerzálie. K jejich pojetí jim přispěla otázka mezikulturní komparace vzorců a

¹¹ I. Eibl-Eibesfeldt, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilsti*, Praha, Academia 2005, s. 210.

¹² V. Soukup, *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, Portál 2000, s. 143 - 144.

konfigurací jednotlivých kultur. Clyde Kluckhohn předpokládá existenci univerzálních kategorií kultury, které poskytují určité referenční srovnávací body, z nichž může poté mezikulturní komparace vycházet.¹³

Clark Wissler určuje minimálně devět kulturních univerzálií, které lze nalézt v každé kultuře: jazyk, materiální artefakty, umění, mytologie a systémy poznání, náboženství, rodinný systém, majetek, vláda a válka.¹⁴

Rozsáhlou mezikulturní komparaci podnikl americký antropolog G. P. Murdock a vypracoval obšrný seznam základních kulturních univerzálií či kategorií : „atletické sporty, čas jídla, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, domovská pravidla, eschatologie, etika, etiketa, etnobotanika, folklor, gesta, hry, hygiena, chirurgie, incestní tabu, jazyk, kalendář, kosmologie, kouzla, kultura bydlení, léčení vírou, lékařství, manželství, náboženský rituál, námluvy, návštěvy, obchod, osobní jména, označení příbuzenských vztahů, pohostinnost, pohřební obřady, pojmy pro duši, poporodní péče, populační politika, porodnictví, potravinové tabu, pověry, pozdravy, pozorování počasí, pracovní kooperace, pravidla dědění, příbuzenské skupiny, rituály pohlavního dospívání, rodinné hodování, rozdělování ohně, rozdílnost společenského postavení, sexuální omezení, smírné oběti nadpřirozeným bytostem, společenská organizace, štěstí, tanec, tkaní, trestní sankce, účesy, vaření, věštění, vláda, vlastnická práva, výchova k čistotě, výklad snů, zákon, zdobení těla, zhotovování nástrojů, zvyky v těhotenství, žertování“.¹⁵

Také Robert Redfield předpokládal existenci univerzálních kulturních hodnot a podle něj je obecný základ světových názorů vždy tvořen na základě pojmů v trojúhelníku člověk- příroda – bůh. Každá kultura ale klade odlišný důraz na vztahy v tomto trojúhelníku.¹⁶

¹³ Srov.: V. Soukup, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 378.

¹⁴ Srov.: Ibid.

¹⁵ Ibid., s. 379.

¹⁶ Srov.: Ibid.

Podíváme-li se nyní prizmatem základní lidské kulturní preadaptace (kulturního kódu) a pohledem kulturních univerzálií na současnou západní (euroamerickou) kulturu, můžeme vyvodit jisté předpoklady, proč by se naše kultura či civilizace mohla ocitat v nerovnovážném stavu.

Důvodem je pochybnost o udržení celistvosti všech složek kulturního kódu a o překročení schopností a limitů lidské adaptace. Zejména se v souvislosti s technologickou civilizací, do které se západní kultura od 17. století postupně proměňovala, připomíná přílišný důraz na pouze některé složky kulturního kódu - racionalitu, která se proměnila z moudrosti v původním slova smyslu do „instrumentální racionality určitého typu“¹⁷. Taková akcelerace pokroku, jež západní společnost za poslední tři století prodělala, „byla možná patrně pouze díky tomu, že se pro nás stala zajímavou jen ta část z našich v evoluci nabytých schopností, která je pragmaticky využitelná pro lineární technologický pokrok“¹⁸. Naopak utlumeny či upozaděny byly ty části kulturní preadaptace, které měly takovému pokroku zabraňovat a činit mu přirozenou seberegulaci : afiliativní složky naší přirozenosti (Eibl-Eibesfeldt), složky související s emocionalitou, intuicí, imaginací, kreativitou (Ortová) a složky související s vírou a náboženstvím (Sokol, Heller). Náboženství a víra jsou taktéž součástí všech definic kulturních univerzálií, tvoří tedy nepostradatelnou část lidského systému – umenšení důležitosti náboženství v moderní a postmoderní společnosti může hrát taktéž podstatnou roli v situaci dnešní západní společnosti. Protože, slovy E. Wilsona, „...pokud by byl jen malý zlomek charakteristických lidských rysů oddělen, výsledkem by byl nefunkční chaos.“¹⁹

Tyto možné základní příčiny nesouladu a chaosu euroamerické civilizace se budeme snažit blíže prozkoumat v následujících kapitolách.

¹⁷ Termín S. Hubíka. Srov.: S. Hubík, *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*, Olomouc, MUKL 1991.

¹⁸ J. Ortová, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 107.

¹⁹ E. Wilson, *O lidské přirozenosti*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1993, s. 32.

2. Problém krize současné západní společnosti

Je naše společnost – společnost Západu a její kultura v krizi? Otázka, která je diskutována po celé 20. století, vždy na základě odlišných impulsů, se posledních několik desetiletí s postupujícím pustošením pozemské přírody stává předmětem mnoha společenskovědních studií. Otázka krize lidské situace v dané společnosti je ovšem přítomna coby leitmotiv napříč celými dějinami západního myšlení. S výrazem se můžeme setkat buď při pojmenování určitého dílčího problému, a nebo, v radikálnější podobě, jím můžeme zahrnout celý soubor jevů či mezní stav, kterým můžeme diagnostikovat souhrnně celou společnost.

2.1 Původ pojmu krize

„ ‚Krisis‘ patří k základním, tj. nenahraditelným pojmům řeckého jazyka. Slovo „krisis“, odvozené od „krino“, tj. oddělovat, vybírat, rozhodovat, posuzovat, v mediálním tvaru pak měřit se, přít se, bojovat, mělo na zřeteli konečné, neodvolatelné rozhodnutí. Tento pojem implikoval vyhrocené alternativy, které již nepřipouštěly žádnou revizi: úspěch nebo ztroskotání, právo nebo bezpráví, život nebo smrt, a konečně spásu nebo zatracení,“²⁰ vysvětluje Reinhart Koselleck etymologii slova krize. Ve starověku byl pojem používán pouze v rámci jednotlivých oborů lidské činnosti : „v mocenském boji šlo o bitvy určující výsledek války,(...)v hippokratovské škole šlo o kritickou fázi nemoci, kdy se s konečnou platností sváděl boj mezi životem a smrtí,(...) v politické oblasti – tak je tomu u Aristotela – šlo o zachování či nalézání práva, (...) v teologii, počínaje Novým zákonem, získávají pojmy „krisis“ a „judicium“, oba přijaté z právního jazyka, nový a do jisté míry ničím nepřekonatelný význam: význam soudu božího.“²¹

Z uvedeného vidíme, že pojem krize znamenal nejkrajnější situaci, ve které se rozhoduje o životě příštím, ať v konkrétním či metaforickém slova smyslu. Takový

²⁰ R. Koselleck, *Některé otázky spojené s dějinami pojmu "krize"*, in: *Pojem krize v dnešním myšlení*, Praha, Filosofický ústav ČSAV 1992, s. 47.

²¹ *Ibid.*, s. 48.

dějinný či časový okamžik vyžaduje od zúčastněných pohotové rozhodování, ve kterém dokáží použít schopnost předvídání, aby se případné zkáze dalo předejít zvolením vhodné alternativy.

Koselleck vypočítává další dějiny pojmu: „ Od okamžiku převzetí řeckého slova evropskými národními jazyky – na sklonku středověku – lze zaznamenat jeho postupné a stále širší pronikání,(...) zasahoval stále víc životních oblastí : politiku, psychologii, rozvíjející se ekonomii a nakonec nově objevenou historiografii. A nebude příliš odvážné tvrdit, že pojem „krize“ přispěl dokonce k tomu, že uvedené oblasti byly založeny jako samostatné vědy. (...) V 18. století se tento pojem plně osamostatnil od poukazu na lékařský smysl - nyní se vědomě pojímal jako metafora...”²² a získal filozoficko-dějinnou dimenzi, čímž jsme dospěli k významu, v jakém je pojem krize používán v moderním myšlení.

2.2 Ekologický problém – krize – revoluce ???

Odpovídá stav dnešní společnosti výše zmiňovanému bližšímu definování pojmu? Mnoho autorů se zabývá diagnózou dnešní situace na základě popisů stavu naší planety Země, vycházejí při tom z dnes bohatě dostupných dat.²³ Při interpretaci těchto informací o stavu našeho životního prostředí se většina vědců a myslitelů shoduje na tom, že procházíme EKOLOGICKOU KRIZÍ. Pakliže se v jejich popisu nevyskytuje přímo toto sousloví, používají pojmosloví významově velmi blízké.

Rudolf Kolářský se zabývá v úvodu své statě *Je současná ekologická krize filosofickou krizí?* odlišením pojmu krize od problému – tedy zda-li „je v této situaci přiměřené uvažovat o problémech, nebo o krizi.“²⁴ Pod pojmem „problém“ můžeme rozumět jednak význam ve smyslu téma vědeckého výzkumu (např. problém pojetí kultury v kulturní antropologii), nebo problém charakteru společenského – mluvili-li

²² Ibid., s. 49.

²³ Srov. např.: Světová komise pro životní prostředí a rozvoj, Naše společná budoucnost --internetové stránky Mezivládního panelu pro změny klimatu IPCC (nositel Nobelovy ceny míru za rok 2007 spolu s Alem Gorem) : <http://www.ipcc.ch/>.

²⁴ R. Kolářský, *Je současná ekologická krize filosofickou krizí?*, in: R. Kolářský, O. Suša, *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998, s. 11.

bychom o ekologickém problému, měli bychom na mysli konkrétní následky lidských aktivit zasahujících do životního prostředí (např. kácení deštných pralesů a celková devastace přírody, zužování biodiverzity, emise výfukových plynů, narušování ozonové vrstvy, globální oteplování,...).²⁵

Existují ovšem i zastánci opačné názorové platformy, kteří otázku ekologických problémů (či problémů životního prostředí) popírají, nebo ji alespoň shledávají nepodstatnou. Tento názorový segment bychom mohli rozdělit na ty, kterým klapky na oči zastírající devastaci prostředí nasadila touha vyrovnat se životní úrovni západním zemím, tedy zejména země rozvojové, jejichž právo na rozvoj a legitimitu prostředků, jakými ho dosahují jim nikdo primárně upřít nemůže, protože nynější státy euro – amerického prostoru ke svému bohatství došly dějinně stejným způsobem, i když míra drastičnosti devastace Země byla dělená delším časovým obdobím a menší populací. Rozvojové země nepovažují destruktivní zásahy do přírody za problém, protože jejich uznání by jim bránilo v dosažení jejich životně důležitého cíle.²⁶ Druhou skupinu tvoří stoupenci vědeckotechnického optimismu z principu, tzv. „kornukopiáni“²⁷, většinou členové západní společnosti, pro které je měřítko ekonomického růstu a vědeckotechnického pokroku jedinou uznávanou veličinou.²⁸

K popsání stavu dnešní západní společnosti se ale zdá být výraz (ekologický) problém nedostačující, pokud nechceme setrvat u detailních environmentalistických popisů ztrát na straně životního prostředí. Zastáváme totiž spolu s mnoha dalšími

²⁵ Ibid., s. 12, 13.

²⁶ J. Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological problems and Western Traditions*, London, Duckworth 1974, s. 44.

²⁷ Srov. např.: J. Keller, *Abeceda prosperity*, Brno, Doplněk 1997, s. 49-50: „Kornukopiáni – neproblémoví obyvatelé země věčného blahobytu. Jejich vědecké označení pochází z anglického „cornupia“ – roh hojnosti. Veškerou přírodu, ale také druhé lidi považují tito tvorové za nástroje seslané prozřetelností výhradně k uspokojování jejich úctyhodných potřeb.“; O. Suša, *Filosofie současné ekologické krize, metafora panství člověka nad přírodou a problém hodnot ekologické odpovědnosti*, in: R. Kolářský, O. Suša, *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998, s. 72.

²⁸ Tito autoři, většinou liberální ekonomové, zastávají například názor, že snížení emisí lze naopak dosáhnout pouze opět ekonomickým růstem. K této problematice viz např.: J. L. Simon, *Největší bohatství*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2006 – V. Klaus, *Modrá, nikoli zelená planeta: Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?*, Dokořán, Praha 2007 – M. Loužek (ed.), *Globální oteplování: realita nebo bublina?*, CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2008.

autory názor, že současná situace problémy životního prostředí daleko přesahuje a jejich příčinu je tak nutno hledat jinak než pouze na úrovni technicistních zlepšení. „To, co bývá označováno jako ‚ekologické problémy‘ či ‚problémy životního prostředí‘ přesahuje svým významem naše fyzické okolí, s nímž jsme v bezprostřední interakci. Ekologické problémy či problémy životního prostředí změnily v posledních několika desetiletích svět. Jejich prostřednictvím se lidé střetávají s mezemi adaptability ekosystémů jak na lokálních a regionálních úrovních, tak na úrovni globální.“²⁹ A dále: „Charakterizovat takovou situaci pouze výrazem ‚ekologické problémy‘ znamená zakrývat a zamlčovat její skutečný význam.“³⁰ V takové situaci je na místě použít spíše termín KRIZE. Rudolf Kolářský ji dosti přesně definuje: „Výrazem krize je obvykle označována situace, v níž je mnoho nebo vše v sázce; situace, která znamená životní ohrožení a někdy také životní příležitost.³¹ Je to situace, v níž se nedostává času a kdy je nutné s omezenými znalostmi činit rozhodnutí, která jsou nezvratná a která mohou mít dalekosáhlé a nepředvídatelné následky. Zatímco problém může mít řešení, krize nemá řešení; v krizi lze obstát a tak ji překonat.“³² V tomto případě už termín krize více apeluje na uvědomění si souvislostí ekologických problémů, jejichž dílčí řešení by nevedla ke komplexnímu přístupu k situaci, a taktéž vybízí k hluboké změně, založené v samotném jádru naší společnosti a kultury.

Mezi autory hovořící v souvislosti s ekologickou situací o krizi, která vyžaduje významné přehodnocení spotřeby, jednání a hodnotové orientace obyvatel Země, patří bývalý americký viceprezident, uchazeč o post prezidenta Spojených států ve volbách roku 2000 a v současnosti aktivista vystupující na obranu životního prostředí jak knižními publikacemi (*Země na misce vah: ekologie a lidský duch*,

²⁹ R. Kolářský, *Je současná ekologická krize filosofickou krizí?*, in: R. Kolářský, O. Suša, *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998, s. 13.

³⁰ *Ibid.*, s. 15.

³¹ Krize jako příležitost je termín známý z oblasti psychologie i teologie, srov. např.: T. Halík, *Noc zpovědníka*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005, s. 17, 18 či na přebalu knihy: „Krize si nemáme zastírat, nemáme se jí děsit: teprve když jimi poctivě projdeme, můžeme být ‚přetaveni‘ k větší zralosti. Krize našeho světa i ‚krize náboženství‘ bývají šance, které nám otevírají cestu na hloubku.“

³² R. Kolářský, *Je současná ekologická krize filosofickou krizí?*, in: R. Kolářský, O. Suša, *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998, s. 13 a 14.

Nepříjemná pravda: naše planeta v ohrožení – globální oteplování a co s ním můžeme udělat, nejnověji *The Assault on Reason*³³), tak i filmovým dokumentem (*Nepříjemná pravda*), Al Gore. V úvodu knihy *Země na misce vah* apeluje na přechod od hodnot exponenciálního růstu, který dovedl Zemi do dnešní kritické situace, ke způsobu trvale udržitelného života a růstu: „Bud' můžeme věřit v tuto budoucnost (budoucnost trvale udržitelnou – pozn. Š. A.) a pracovat na jejím dosažení a udržení, anebo se dál hnát a jednat tak, jako by měl přijít den, kdy už nebude mít kdo převzít naše dědictví. Ta volba je na nás; ona dekáda životního prostředí je na dosah ruky; tato Země je v sázce.“³⁴ Na dalším místě stejné knihy píše: „Svět se opět ocitá v kritickém bodě.“³⁵ Al Gore pojímá lidskou civilizaci jako integrální celek přírody a současnou ekologickou krizi vysvětluje jako porušení rovnováhy tohoto integrovaného celku: „Jsme do té míry fascinováni různými součástmi přírody, že přestáváme vnímat celek. Ekologická perspektiva začíná pohledem na celek, chápáním interakcí mezi rozličnými součástmi přírody směřujících k rovnováze, k trvání v čase. Z této perspektivy ovšem nemůžeme vnímat lidskou civilizaci odděleně od přírody; i my jsme součástí celku a pohlédneme-li na něj, díváme se koneckonců na sebe. A když nevidíme, že člověk jako součást přírody má stále větší vliv na celek, že jsme vlastně také přírodní silou stejně jako vítr a příliv, pak můžeme těžko pochopit, jaké nebezpečí světu přinášíme ohrožením jeho rovnováhy.“³⁶ Následně dospívá k souvislosti mikro a makro světa: „Čím více hledám kořeny globální ekologické krize, tím více jsem přesvědčen, že je pouze vnějším projevem krize vnitřní čili duchovní...“³⁷

Názor, že se naše Země ocitá díky ekologické nerovnováze v kritické situaci, zastává také tým vědců poprvé seskupených na žádost Římského klubu³⁸ na

³³ V překladu „Útok na rozum“ – překl. Š. A.

³⁴ Al Gore, *Země na misce vah: ekologie a lidský duch*, Praha, Argo 1994, s. XVI.

³⁵ *Ibid.*, s. 261.

³⁶ *Ibid.*, s. 7-8.

³⁷ *Ibid.*, s. 17.

³⁸ „ŘÍMSKÝ KLUB, mezinárodní nevládní organizace zabývající se analýzou a prognózou významných sociologických, ekonomických, politických, ideologických, kulturních a ekologických problémů současné etapy vývoje lidské společnosti (viz též problémy globální). Římský klub byl

Massachusetts Institute of Technology, aby prozkoumali vizi růstu světové populace a ekonomiky v 21. století, tvořený D. H. Meadowsovou, D. L. Meadowsem a J. Randersem. Jejich první zpráva pro Římský klub *Meze růstu*³⁹ predikovala, „že dosažení fyzických mezí využívání energie a materiálů lidmi je několik desítek let před námi. V roce 1991, když jsme znovu posuzovali údaje, počítačový model a naše vlastní zkušenosti se světem, uvědomili jsme si, že nehledě na vylepšené technologie, větší opatrnost a důraznější politiku ochrany životního prostředí, mnohé toky materiálů a znečištění překročily své udržitelné meze.“⁴⁰ A dále pokračují ještě tvrdším tvrzením: „Současný způsob existence je neudržitelný. Pokud má budoucnost vůbec mít rozumnou perspektivu, musí být založena na ústupu, zmírnění tempa, ozdravení.“⁴¹ I nadále však zastávají stanovisko, že „...trvale udržitelná společnost je dosud technicky i ekonomicky možná. Mohla by být mnohem přitažlivější než společnost, která se pokouší řešit své problémy neustálou expanzí. Přejít k trvale udržitelné společnosti vyžaduje pečlivé vyvážení dlouhodobých a krátkodobých cílů a důraz na přiměřenost, spravedlivost a kvalitu života, místo na velikost produktu. Tento přechod vyžaduje více než zvýšenou produktivitu a více než změnu technologie. Vyžaduje také zralost, soucit a moudrost.“⁴²

Jako podmínku uskutečnění trvale udržitelné společnosti ale tým autorů *Překročení mezí* vidí za současné situace neodkladné podniknutí takových změn, že by jim bylo možné přiřknout charakter revoluce srovnatelné se zemědělskou a průmyslovou revolucí. Popisují podmínky za jakých k jednotlivým mezníkům ve

založen v roce 1968 v Římě italským průmyslníkem Aureliem Pecceim; sdružuje významné vědce, kulturní a politické osobnosti i představitele průmyslu. Teorie a metody Římského klubu vycházejí z předpokladu, že se lidstvo v současné době nachází v krizové situaci a že je třeba přistupovat ke zkoumání globálních problémů komplexně, s ohledem na vzájemnou provázanost všech částí životního prostředí Země. Ohlas vzbudil Římský klub prognózou globální katastrofy, předpovědanou na 1. polovinu 21. století. Její odvrácení předpokládá podstatné změny ve struktuře společnosti, v životním stylu i v hodnotové orientaci člověka.“ (převzato z článku Michala Ruska „*Ekonomika i kultura – čekání na bod obratu*“, navštíveno 24. 5. 2008 na <http://www.blisty.cz/art/15134.html>).

³⁹ D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth*, New York, Universe Books 1972.

⁴⁰ D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers, *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995, s. 19.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., s. 21.

vztahu k životnímu prostředí došlo. Před asi 8 000 lety⁴³ dosáhla lidská populace kolem 10 miliónů, na svoji dobu takové číslo představovalo enormní zátěž, se kterou se doposud lovecko-sběračská společnost, žijící nomádkým způsobem života, nesetkala – začaly docházet zdroje rostlin a lovné zvěře. Lidé v té době přešli na absolutně inovativní způsob života – začali zůstat na jednom místě, ochočovat zvířata a pěstovat plodiny. Meadowsovi a Randers k tomu dodávají: „To byla úplně nová myšlenka. Prostým setrváním na místě změnili prazemědělci tvář planety a myšlení lidstva způsoby, které nikdy nemohli tušit.“⁴⁴ Pro danou dobu bylo považováno zemědělství jednoznačně jako úspěch. Z dnešního hlediska můžeme v této neolitické revoluci vidět prvopočátek porušení rovnováhy mezi člověkem a prostředím,⁴⁵ vedoucí k následným změnám většího rozsahu, ústící, velmi nadneseně řečeno, až do dnešní ekologické krize. Kolem roku 1750 se počet obyvatelstva vyšplhal k cca 800 miliónům, což opět vyvolalo vážný nedostatek přírodních zdrojů – půdy a energie. Odpovědí na tuto krizi byla průmyslová revoluce mající své epicentrum v Anglii. Meadowsovi a Randers tvrdí, že situace dnešní ekologické krize (mluví o „nedostatku absorpční kapacity životního prostředí“⁴⁶) volá po nutnosti další revoluce podobného významu, ale ještě většího dosahu než u dvou předešlých – revoluce trvalé udržitelnosti⁴⁷. Jako klíčové pro její uskutečnění vidí ze svého systémového hlediska⁴⁸ dva faktory. Prvním jsou informace, které se dostávají

⁴³ Jan Souček uvádí 9 000 př. Kr. na Předním východě a asi 5 500 – 4 300 př. Kr. ve střední Evropě. Srov: J. Souček, *Dějiny pravěku a starověku*, Praha, Práce 1997.

⁴⁴ D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers, *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995, s. 238.

⁴⁵ Tuto dataci uváděnou některými autory připomíná též J. Ortová, *Kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 59.

⁴⁶ D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers, *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995, s. 240.

⁴⁷ Termín trvalá udržitelnost, trvale udržitelná společnost – definice autorů knihy *Překročení mezí*: „Trvale udržitelná je taková společnost, která může přetrvat generace, ta která je dostatečně předvídatelná, pružná a moudrá na to, aby si nepodkopala jak fyzické, tak sociální systémy, které ji podporují.“ (Ibid., s. 228).

Světová komise pro životní prostředí a rozvoj trvale udržitelnou společnost formulovala takto: „Trvale udržitelná společnost je taková, která „uspokojuje potřeby přítomnosti, aniž by ohrozila uspokojení potřeb budoucích generací.“ (World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, s. 8, cit. dle: D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers, *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995, s. 228).

⁴⁸ Systémové hledisko – autoři vidí ekonomiku a životní prostředí jako jeden systém: „Systémová průprava nás naučila vidět svět jako množinu odvíjejících se dynamických vzorců chování, jako je

k jednotlivcům, druhým pak změna celého systému, která proběhne na základě změny postojů a jednání jednotlivců vycházející z principů dobrovolné skromnosti⁴⁹.

O změnách v rozsahu revoluce připomínající neolitickou i průmyslovou revoluci mluví též Lester R. Brown. Podle něj musí změny zahrnovat restrukturuaci globální ekonomiky tak, aby byla trvale udržitelná v ekologickém i sociálním smyslu, ale také změny na úrovni jednotlivce, které by představovaly přeorientování hodnot a životních stylů.⁵⁰

Naději na „ekologickou revoluci“ vyjádřil v knize *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge* též německý filosof italského původu Vittorio Hösle, který ji vidí jako možnost fundamentálního obratu v hodnotových orientacích. Ale nejen to: v dnešní situaci možného ekologického sebezničení lidstva nelze hledat pouze etické a metafyzické aspekty ekologické krize a pátrat po příčinách a vinících, „nýbrž je nutno také v praktické eticko-politické oblasti hledat konkrétní, schůdné cesty jejího řešení.“⁵¹

růst, pokles, oscilace, překmit. Naučila nás zaměřovat pozornost na vzájemné vazby.“ (D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers, *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995, s. 29).

⁴⁹ D. Meadowsová, D. Meadows, J. Randers tento termín přímo nepoužívají, ale obsahově se s jejich popisem kýženeho jednání členů trvale udržitelné společnosti shoduje. Princip dobrovolné skromnosti definuje K. S. Shraderová – Frechetteová jako život s dobrovolně omezenou spotřebou – viz. K. S. Shraderová – Frechetteová: *Dobrovolná střídmost a povinnost omezovat spotřebu*, in: E. Kohák, R. Kolářský, I. Míchal (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst 1996. Srov. též: H. Librová: *Pestří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti)*, Brno, Veronica: Hnutí Duhav1994; E. Kohák: *Zelená svatozář*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006, s. 83.

⁵⁰ L. R. Brown, *Launching the Environmental Revolution*, s. 174 – 175, in: L. R. Brown et al., *State of the World 1992. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, Oxford, Oxford University Press 1992.

⁵¹ O. Suša, *Filosofie současné ekologické krize, metafora panství člověka nad přírodou a problém hodnot ekologické odpovědnosti*, s. 95. In: R. Kolářský, O. Suša : *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998.

2.3 Krize věd – potřeba změny paradigmat

Po stručném přehledu autorů zastávajících ohledně stavu naší planety různé názorové pozice – od popírání existence ekologicky nevyvážené situace, přes označení dané skutečnosti jako ekologický problém, k autorům hovořícím o ekologické krizi, ba dokonce o nutnosti revoluce, bychom se nyní zaměřili na autory pracující s pojmem krize v širším společenskovedním významu.

První skupinu v našem přehledu tvoří myslitelé, jenž dnes považujeme již za klasiky 20. století a kteří se též vyjadřují ke krizi společnosti, ale její kořeny vidí v převládajícím paradigmatu⁵² vědeckých disciplín své doby.

2.3.1 Edmund Husserl

Již ve 30. letech 20. století pojednal o krizi Edmund Husserl (1859 – 1938) v díle *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Hned první část pojmenoval výstižně *Krize věd jako výraz radikální životní krize evropského lidství*. Kritizuje, že veškerý světový názor člověka 2. poloviny 19. století určovaly výhradně vědy pozitivní, věda setrvala pouze u svých speciálních problémů a tak došlo k totálnímu odvrácení pozornosti od otázek, které jsou pro pravé lidství rozhodující – otázek po smyslu lidské existence. „U otázek takového druhu jde o chování člověka ve vztahu ke spolubližním a k celému mimolidskému okolí, jde o to, jak rozumově utvářet sebe a své životní prostředí (Umwelt).“⁵³

Jak podle Husserla došlo ke krizi vědy, která se zcela odklonila od otázek po smyslu? Příčinu vidí v rozdvojení světa na přirozený svět běžného lidského vnímání a na svět vědecký, mezi nimiž se od novověku značně zpřetrhává síť pravého porozumění a interpretace. Novověk – jako exemplární příklad si Husserl bere Galilea – totiž přírodu zcela zmatematizoval. Přírodní svět se mu zdál zcela

⁵² „Výraz paradigma pochází z řečtiny a v původním významu znamená vzor. Jeho soudobé používání se rozšířilo v souvislosti s prací Thomase Kuhna *The structure of Scientific Revolution*, publikované v roce 1962.“ (J. Ortová, *Kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 37. Za paradigma považuje Kuhn „obecně uznávané a vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení“ (T. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, OIKOYMENH 1997, s. 70).

⁵³ E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha, Academia 1996, s. 28.

subjektivní a nepřesný, proto na něj aplikuje ideální, světu odcizenou geometrii a začíná zaměňovat předvědecky názornou přírodu za zidealizovanou. Novověk chápe tuto zcela zformalizovanou přírodu jako přírodu ve vlastním slova smyslu. Ztrácí tak ale vazbu na přirozený svět. Snahou o objektivizaci novověká věda ztrácí bytostný rozměr hloubky, smyslu a hodnoty. Tímto objektivismem ve vědě i ve filosofii je zapomenut původně subjektivní, lidský svět a s ním i možnost poznání tohoto světa. Husserl navrhuje vrátit se před vědecké konstrukce vytvářející nepravý obraz světa a přikazuje: „K věcem samým!“ Návrat k této oblasti původního smyslu pomůže překlenout krizi věd i filosofie. Je tedy nutné si znovu utvořit původní názor věci samé a ne jejích výkladů či ideálních obrazů.⁵⁴

Jak ale dospět k této původní dimenzi lidského života? Husserl tvrdí, že původní bytí předmětů jsme schopni poznat ve způsobu, jak se jeví našemu vědomí, protože v něm se s věcmi původně setkáváme. Všechny věci světa jsou totiž vůči nám vnější, transcendentální. Jediný způsob, jak je můžeme nezkresleně poznat, je analýza způsobů, jak se dávají našemu vědomí. K tomu, abychom vnímali opravdu smysl a jádro věcí o sobě, se ale potřebujeme oprostít od běžného přirozeného postoje ke světu, ve kterém vnímáme každodenní události. Tento běžný náhled věcí ale mnohdy tvoří právě zprostředkované obsahy, je to svět vždy už nějak interpretovaný, je to horizont známého, víra generální teze světa. Tohoto běžného postoje se ale potřebujeme vzdát. Díky reflektivnímu vědomí je člověk svobodný a tudíž se této generální teze může zdržet, Husserl tento akt nazývá uzávorkování neboli epoché, tedy akt, ve kterém se zdržím soudu a všech samozřejmých pravd. Veškeré bytí tak pro mě ztrácí platnost jako něco existujícího, je pouhým nárokem na platnost, který je třeba ověřit, je pouhým fenoménem. Protože věc mi nikdy není dána cele, vždy je seskupením mnoha fenoménů najednou, podrobím následně ve vědomí tyto fenomény tzv. eidetické variaci. To znamená, že každý fenomén mohu variovat, ale jen do určité míry, každý specifický fenomén má jen omezený horizont variací. Na základě těchto variací získáme eidetický invariant neboli eidos, tedy

⁵⁴ M. Petříček: *Úvod do (současné) filosofie*, Praha, Herrmann & synové 1997.

podstatu věci samé, která je nositelem smyslu. Nyní se ale ještě na chvíli vraťme k našemu vědomí. I ono je totiž součástí onoho světa, které bereme jako samozřejmě existující. Tedy i psychické vědomí je třeba podrobit redukci, uzávorkování, stane se tak také fenoménem. Tento fenomén se ale potřebuje též něčemu jevit, ukazovat. Ukazuje se vědomí fenomenologickému čili absolutnímu, transcendentálnímu. Pro Husserla jedině tento fenomenologický postoj je schopen nazřít smysl. „Transcendentální redukce tak zjišťuje podmínky všeho myslitelného přístupu ke světu a chce být univerzální metodou, jež pomůže všem vědám odhalit fundament jejich činnosti. Neboť ať se vědy zabývají čímkoli, měly by mít nejprve jasno, jakou povahu má objekt, který zkoumají, a jak je vůbec možné, že jsme takový objekt držet před sebou. (...) Transcendentální fenomenologie (...) se tak chce stát deskripcí podmínek všech vědeckých výkonů.“⁵⁵

2.3.2 Thomas S. Kuhn

Americký filosof vědy Thomas Samuel Kuhn (1922 – 1996) se stal díky své knize *Struktura vědeckých revolucí* jedním ze zásadních myslitelů 2. poloviny 20. století. Popisuje v ní průběh vědeckého poznání, které dokumentuje na vývoji přírodních věd, nikoliv jako přímočarého příběhu, který by se neustále rozvíjel a obohacoval, ale jako poznání probíhající ve vlnách střídání různých, od sebe naprosto odlišných paradigmat, které od sebe dělí vědecké revoluce.

Období, kdy se vědecká komunita shoduje na okruhu problémů a jejich řešení, by se dalo charakterizovat jako období normální vědy, pro které Kuhn používá termín paradigma. Znamená nějaký ve vědě obecně přijímaný model nebo schéma. Kuhn paradigma dále přibližuje jako „předem vytvořenou a poměrně nepružnou krabici“⁵⁶, do které se vědci snaží vtěsnat přírodu. „Ty jevy, které není možno vtěsnat do krabice paradigmatu, jsou často zcela opomíjeny.“⁵⁷ Paradigma je tedy jakýmsi brýlemi, skrze které se díváme a vnímáme realitu. Kuhn dokonce mluví o tom, že

⁵⁵ I. Blecha: *Husserl*, Olomouc, Votobia 1996, s. 86.

⁵⁶ T. Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, OIKOYMENH 1997, s. 36.

⁵⁷ Ibid.

paradigma samo je nutnou podmínkou vnímání, protože to, co člověk vidí, závisí nejenom na tom, nač se dívá, ale též na předchozí vizuálně pojmové zkušenosti – mohli bychom říct na míře vstřebání daného paradigmatu.⁵⁸

Ovšem po nějaké době se začnou ve vědě objevovat anomálie, se kterými si odborníci nevědí rady. Neví, jak je vyřešit, protože nespádají do jimi vymezeného rámce a způsobů řešení problémů. V tu chvíli prochází věda obdobím krize, ale zároveň touto krizí vytváří podhoubí pro rodící se nový výzkum, který vybočuje ze zaběhnutého vědeckého provozu a je tak zárodkem nové vědecké revoluce, protože otřásá dosavadní tradicí. Průkopníky takové revoluce se podle Kuhna většinou stávají mladí vědci, kteří ještě nejsou dostatečně spoutáni břemeny tradice. Z počátku jsou osamoceni a musí svými argumenty postupně přesvědčit zbytek vědecké obce o oprávněnosti a pravdivosti jejich způsobu nahlížení světa. To ale není jednoduché, protože nová paradigmata nejsou přírůstkem k dosavadní sumě vědění, ale většinou přichází s teoriemi zcela nově kladenými. Staví tak společenství vědců před dilema odmítnutí v jejich době etablované teorie nebo přijetí teorie zcela nové, která je s předchozí zcela neslučitelná.

Pojmem paradigma Kuhn relativizuje vědeckou pravdu jako nezávislou, objektivní realitu, protože tvrdí, že vědecké poznání je stejně jako ostatní lidské činnosti pod vlivem kulturního, sociálního a dějinného klimatu své doby. Kdybychom se podívali na současnou krizi západní společnosti jako na krizi věd, v nichž dominantní proud je ovlivňován „racionalitou určitého typu“, mohli bychom s Kuhnem konstatovat podle příznaků nedostatečnosti pouze vědecko-technické racionality, zanechavší otisk svého působení nejvýznamněji právě v životním prostředí, předzvěst nástupu paradigmatu nového, projevujícího se krizí paradigmatu současného.

⁵⁸ Ibid., s. 117.

2.3.3 John W. Bennett

Amerického kulturního antropologa Johna W. Bennetta (1916-2005), zaměřujícího se v knize *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*⁵⁹ na kulturní ekologii, zde zařazujeme jako příklad autora, který zdůrazňuje potřebu nového paradigmatu v rámci antropologických disciplín. Je totiž přesvědčen, že „ekologická krize dnešní doby je zrcadlem naší společnosti a též antropologie jako disciplíny.“⁶⁰ Kritizuje totiž jednak dlouhodobě přijímaný koncept kultury v kulturní antropologii jako superorganického celku (Kroeber, White⁶¹, z jeho současníků uvádí Yehudi Cohena), „který představoval jakýsi vrchol vzrůstající ochoty antropologů pojednávat pojem pokroku, nebo alespoň humanity, jako triumfální – vrchol snah přírody k vytvoření organismu s vědomím.“⁶² V tomto kontextu bylo pojetí superorganického vnímáno nad organickým, které bylo na oplátku nad anorganickým celkem. Protože superorganické bylo spjato pouze s jedním druhem – Homo sapiens – znamenalo tím pádem míru jeho dominance a jedinečnosti.⁶³ Bennett toto pojetí nepopírá jako nepravdivé, ale zdůrazňuje (a co též vytýká zastáncům superorganické definice kultury), že tvoří pouze polovinu pravdy – člověk zároveň přírodu využívá a zneužívá a tím vytváří budoucí problémy sám sobě i prostředí.⁶⁴

Bennett též poukazuje na nutnou potřebu kulturní antropologie (a tím pádem i kulturní ekologie) 70. let 20. století k rozšíření jejich vědeckého obzoru

⁵⁹ Česky nevyšlo, název je obtížně přeložitelný, v interpretaci Š. A. by mohl znít : „Změna v chápání přírodního prostředí: Kulturní antropologie a lidská adaptace“. Při překladu vycházíme z Bennettovy definice „ ‚ecological transition‘ jako vzniku antropocentrického chápání přírodního světa, který se vyvinul během západní renesance a od té doby charakterizoval každou civilizaci a národ.“(J.W. Bennett: *The Ecological Transition: Cultural anthropology and Human Adaptation*, New York, Pergamon Press 1976, s. 5).

⁶⁰ Ibid., s. 15.

⁶¹ Pro ilustraci Whitova pojetí kultury jako superorganického celku zdůrazňujícího lidskou jedinečnost a dominanci cituje z Whitovy knihy *The Evolution of Culture* (1959, s.8-9): „Účel a funkce kultury je vytvořit život lidského druhu bezpečným a pokračujícím...Nástroje jsou používány k využívání přírodních zdrojů...Stručně řečeno, kultura dává člověku iluzi důležitosti, všemohoucnosti a vševědougčnosti.“ – citováno dle J.W. Bennett, *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, New York, Pergamon Press 1976, s. 9, překl. Š. A.

⁶² Ibid., s. 8, překl. Š. A.

⁶³ Ibid., s. 8-9.

⁶⁴ Ibid., s 9.

směrem k přítomnosti. Vytýká, že dosavadní výzkumy kulturní ekologie byly vedeny převážně v izolovaných společnostech, což mohlo vytvořit mylné zobecňující závěry o vztahu přírody a kultury v pojmech rovnováhy a stability. Nedostatek vidí ale též na druhé straně u některých ekologů, kteří studují přírodní ekosystémy, aniž by uznali fakt, že lidské zásahy ovlivnily téměř veškeré životní prostředí na Zemi.⁶⁵

Můžeme konstatovat, že Bennett vidí současnou ekologickou krizi především jako krizi kultury – apeluje na změnu našich základních institucí takovým způsobem, aby se zmírnil dopad člověka na Zemi. Uvádí, že plenění lidského prostředí (čímž myslí kulturu) se stává stejně kritickým tématem jako znečištění přírodního prostředí a vyčerpání přírodních zdrojů. Zde vidíme, že v Bennettově pojetí se smazává rozdíl mezi dualistickým pojetím příroda – kultura, tyto dva celky zahrnuje do společného referenčního rámce.

⁶⁵ Ibid., s.17 a 21.

2.4 Krize kultury

Od pojmenování nedostatečnosti jednotlivých vědeckých paradigmat se v této podkapitole zaměříme na autora, který tématu krize v co nejširším slova smyslu – krize kultury své doby - věnoval velkou část své vědecké činnosti, amerického sociologa ruského původu Pitirima Alexandroviče Sorokina (1899 – 1968).

2.4.1 Pitirim Alexandrovič Sorokin

I když jeho stěžejní čtyřdílná práce *Social and Cultural Dynamics* vycházela v rozmezí let 1937 – 1941 a její zestručňující verze *The Crisis of Our Age* v roce 1941, reflektuje tedy tím pádem hrůznou atmosféru předválečných let a počátek 2. světové války, věříme, že díky fundovanosti autorovy práce mají její diagnózy a východiska v určitých případech co říci i k dnešnímu vývoji současné společnosti. Navíc jistý posun v autorových stanoviscích je zřetelný v jeho poslední knize, již od *Social and Cultural Dynamics* dělí téměř třicet let – *Basic Trends of Our Times*, vydané v roce 1964 a tedy svými výhledy již o něco bližší naší současnosti.

Nejdříve se seznámíme s autorovým složitým kulturně teoretickým systémem, na jehož základě nám poté vyvstane autorův popis a kritika kultury jeho současnosti.

Sorokin definuje kulturu jako „totalitu významů, hodnot a norem, které jsou vázány na individua v procesu jejich vzájemné interakce – a současně totalitu institucí (nositelů), které objektivují, socializují a předávají tyto významy.“⁶⁶

Důležitým faktorem v Sorokinově kulturním systému je pojem integrita. Projevuje se ve dvou úrovních. Jednak jako jednota třech úrovní každé kultury – ideové, behaviorální a materiální. Propojenost těchto tří složek kultury Sorokin popisuje následovně: „Totalita významů – hodnot – norem, již vlastní individua nebo skupiny, tvoří jejich ideovou kulturu, totalita významových aktivit, skrze které se významy – hodnoty – normy manifestují a realizují, tvoří jejich behaviorální kulturu, totalita všech prostředků – materiálních, biopsychických předmětů a energií, jimiž je

⁶⁶ V. Juřík, *Místo a pojetí sociologie kultury*, s. 376. Cit. dle J. Ortová, *Kapitoly z kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 83.

jejich ideová kultura vyjádřena, upevněna a socializována, tvoří materiální kulturu. Tato totalitní empirická kultura osob nebo skupin tvoří tři kulturní úrovně: ideovou, behaviorální a materiální.“⁶⁷

Druhý případ, v němž se projevuje integrita, pojímá Sorokin jako strukturovaný celek kulturních systémů, které se následně sjednocují v jeden společný všeobjímající kulturní supersystém. Vzájemný vztah kulturních systémů a supersystému vysvětluje následovně: „Základními kulturními systémy jsou: řeč, věda, filosofie, náboženství, umění, etika, právo, aplikovaná technologie, ekonomika a politika. Významy – hodnoty – normy těchto základních systémů jsou sjednoceny do konzistentního ideologického celku, který se realizuje ve všech hmotných nositelích i v chování tvůrců a všech členů, kteří tento systém akceptují. Všechny tyto systémy jsou sjednoceny do nejvyšší systémové jednotky, nazývané kulturním supersystémem. Ideologie každého systému je založena na určitém hlavním principu, který na základě rozvoje diferenciací a artikulací tvoří ideologii supersystému.“⁶⁸ V rámci jedné kultury lze tak ve všech ideologických systémech (řeč, věda, filosofie, náboženství, umění, etika, právo, aplikovaná technologie, ekonomika a politika) najít jim všem společné významy, hodnoty a normy, které pak utvářejí dohromady síť kulturního supersystému.

Ústředním bodem Sorokinovy teorie je cyklické střídání kulturních supersystémů, rozlišuje je na základě v nich převažujícího principu na **ideační**, **idealistický** a **senzitivní**. Hlavní princip pronikající každý supersystém nazývá Sorokin pravou skutečností a základní hodnotou.

V ideačním supersystému je základní hodnota povahy nadsmyslové. Středem všeho dění a myšlení je „nadsmyslový a nadracionální Bůh“⁶⁹. Smyslové hodnoty jsou upozadřovány, považovány spíše za něco nežádoucího. Ve vědě je vše podřizováno teologickému bádání, morálka i umění jsou taktéž soustředěny kolem

⁶⁷ P. A. Sorokin, *Sociological Theories of Today*, s.17. Cit. dle J. Ortová, *Kapitoly z kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 83 – 84. Podtržení Š.A.

⁶⁸ Ibid., s 84. Podtržení Š.A.

⁶⁹ P. A. Sorokin, *Krise našeho věku*, Praha, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva 1948, s. 12.

nejvyšší idey Boha. Jako příklad ideačního supersystému uvádí Sorokin období křesťanského středověku zhruba od 6. do 12. století.

Idealistický supersystém je založen na hodnotách zčásti nadsmyslových a zčásti smyslových. Vše v tomto období je stále směřováno k Bohu, ale už se prosazuje i smyslová skutečnost. Sorokin ho datuje v Evropě od 13. do 14. století, tedy do období vrcholného a počátku pozdního středověku.⁷⁰ Idealistický systém tak slouží jako přechodné období, most mezi dvěma odlišnými světy – mezi ideačním a senzitivním supersystémem.

Třetím a posledním supersystémem v Sorokinově teorii kulturních cyklů je už výše zmiňovaný senzitivní supersystém, v němž je dominantní princip čistě smyslové povahy. V Evropě se prosadil od konce 15. století a přetrvává podle Sorokina minimálně až do 40.let 20. století.

Ještě než se zaměříme na posledně jmenovaný systém detailněji - váže se totiž k naší bezprostřední minulosti a mohli bychom ho s určitou licencí vztáhnout i na dnešek - dodejme ještě důležitou poznámku k námi zevrubně načrtnuté teorii kulturních cyklů. Kritickému čtenáři přijde na mysl, zda-li se Sorokinova koncepce supersystémů vždy s jedním dominantním principem (který Sorokin nazývá pravou skutečností a základní hodnotou) nedopouští velkého zjednodušení, preferuje-li v určitém, relativně dlouhém období vždy jeden integrační směr – jako kdyby například v éře novověku již vymizela veškerá transcendence. Tomu by odpovídala Sorokinova charakteristika každé kultury (jinými slovy každého supersystému či části cyklu) jako celku, který „představuje individuální jednotu, jejíž části jsou prostoupeny tímž základním principem a vytvářejí touž základní hodnotu“.⁷¹ Sorokin však doplňuje, že důležitým bodem cyklické teorie kulturních systémů je skutečnost faktické existence všech tří kulturních forem zároveň. Žádný kulturní

⁷⁰ Le Goff periodizuje „dlouhý středověk“ na raný středověk (4.- 9. st.), vrcholný středověk (10. – 14. st.), pozdní středověk (14. – 16. st.) a starý režim (období, kdy už pomalu mizí feudalismus, končí na jedné straně zámořskými objevy, na druhé straně průmyslovou revolucí) (J. Le Goff: *Středověká imaginace*, Praha, Argo 1998, s. 37.

⁷¹ P. A. Sorokin, *Krise našeho věku*, Praha, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva 1948, s. 10.

celek tedy není čistě jen ideační, idealistický či senzitivní, vždy v daném kulturním supersystému dochází pouze k výraznému převládnutí jedné integrující formy.

Vraťme se ale opět k senzitivnímu supersystému, na který se podíváme detailněji, protože zde Sorokin analyzuje svou současnost (tedy 30. a 40. léta 20. století). My se poté pokusíme zvážit, zda by tato zkoumání a hlediska mohla platit i pro naši současnost.

O senzitivním období Sorokin tvrdí, že trvá prakticky až do 20. století. V něm ale dochází ke zlomu – ke krizi, během které se rozpadá smyslový integrující princip – podle Sorokina základní forma západní kultury a společnosti. Neznamená to ale zánik západní civilizace jako takové. Odumírá pouze dominantní integrující část sociokulturní reality. Krize je obdobím chaosu, jejím hlavním smyslem je boj mezi dosavadním dominantním integračním principem a principem zcela jiným, novým, který se bude ucházet o jeho místo. Podle Sorokina bude krize stále přítomna, třeba v jiných formách, ale až do té doby, dokud nebude senzitivní základna naší kultury, která se už vyčerpala, nahrazena jinou, přiměřenější.

Projevy krize senzitivního období Sorokin dokumentuje na základních konstitutivních oblastech západní společnosti – na umění, vědě, filosofii, náboženství, etice a dalších oblastech. Své analýzy podkládá pečlivě sesbíraným empirickým materiálem a snaží se jednotlivé oblasti nahlédnout v jejich historii od ideačního, idealistického až po senzitivní období.

V analýze posledního období dochází ve všech oblastech k závěru, že jsou v nich znatelné projevy krize a degenerace, i když si dílčích výtvořků, například vědy či umění, z tohoto období velice váží: „...soudobé umění nesmírně obohatilo lidskou kulturu a nesmírně zušlechtilo i samého člověka....Bok po boku s těmito nejvyššími výtvořky má v sobě naše senzitivní umění zárodky vlastního úpadku a degenerace.“⁷²

O oblastech vědy, filosofie a náboženství, které souhrnně nazývá soustavou pravdy, tvrdí, že se během senzitivního období – tedy zhruba od 16. století - lidské

⁷² Ibid., s. 42.

pojetí pravdy příliš soustředilo na smyslové poznání skutečnosti. Z této pozice pak uvádí charakteristiku systému: „Každý systém senzitivní pravdy a skutečnosti zahrnuje v sobě rozhodné popření nebo nanejvýš lhostejný postoj vůči jakékoliv nadmyslové skutečnosti či hodnotě.“⁷³ Jinými slovy, teologie a náboženství v tomto období ustupují jako nelegitimní zprostředkovatelé empirické pravdy. Sorokin poukazuje, že je –li tento systém nepříznivý pro nadmyslové nazírání skutečnosti, „tím spíše je velice příznivý studiu smyslového světa a jeho fyzikálních, chemických a biologických vlastností a vztahů. Všechny poznávací snahy jsou soustředěny na studium smyslových jevů, v jejich hmotnosti a pozorovatelných vztazích a na technické vynálezy, jež pomáhají našim smyslovým potřebám.“⁷⁴ Poznání se tak podle Sorokina stává rovnocenné empirickému poznání, které představují hlavně přírodní vědy. Tím také zdůvodňuje velké množství objevů právě v obdobích senzitivních systémů (ve starověkém Řecku od 3. st. př. Kr. do zhruba 4. st. po Kr., ale hlavně v novověké Evropě od 16. až do 20. století).

Podle Sorokina zároveň empirická pravda diskredituje rozum a logiku, jako zdroje pravdy v případě, že jejich závěry nepodpírá svědectví smyslových orgánů.⁷⁵ Přiznává, že senzitivní kultura zcela jistě obsahuje též prvky logické, ale pouze potud, pokud jsou podepřeny smyslovou zkušeností.⁷⁶

Plně rozvinutý senzitivní systém pravdy je nevyhnutelně materialistický, z toho plyne tendence nazírat člověka a svět materialisticky, mechanisticky a behavioristicky.⁷⁷ Podle toho se profiluje též hodnotová orientace společnosti, kdy materiální hodnoty jsou brány jako nejvyšší a v níž lidé dávají přednost hmatatelným jevům.

Jako problematický vidí Sorokin též celkový charakter vědy v senzitivním období. Orientací na řešení hlavně přírodovědných problémů, se věda stává užitečným nástrojem pro zpříjemnění lidského pobývání na Zemi.

⁷³ Ibid., s. 67.

⁷⁴ Ibid., s. 68.

⁷⁵ Ibid., s. 69.

⁷⁶ Ibid., s. 78.

⁷⁷ Ibid., s. 71.

V instrumentalizaci vědy tkví značný významový posun jejího působení na společnost – už nehledá odpovědi na bytí, otázky metafyzického charakteru, ale slouží pouze jako nástroj zjednodušování našeho života: „Empirická věda je stále méně schopna uspokojit lidskou potřebu jasné orientace ve vesmíru a přiměřeného pochopení tohoto vesmíru.“⁷⁸

Z této pozice se na vědy orientované jinak než vstříc praktičnosti hledí jako na mylné – proto výrazný progres přírodních věd, ale zaostávání metafyziky, absolutní etiky či teologie. Stejně je to i s výchovou – školy jsou zaměřeny hlavně na praktické dovednosti, na „užitečné vědění“.

Kdybychom chtěli shrnout Sorokinovu kritiku senzitivního supersystému, v čem podle něj tkví hlavní pramen jeho krize? Sorokin uvádí, že v podstatě stejné síly, které způsobily růst senzitivní kultury, zapříčinily poté i její rozklad a krizi. Jde tedy o přílišné protěžování senzitivní pravdy a materiálních hodnot, které po značně plodném období začaly působit na společnost destruktivně. Senzitivní soustava významů a hodnot se začala rozpadat, protože už nedokázala nabídnout hodnoty potřebné v dané situaci.

Jaké cesty tedy zvolit z této krizové situace? Sorokin se svou teorií tří cyklicky se střídajících kulturních supersystémů vymezuje proti depresivním analýzám spenglerovského typu.⁷⁹ V nich vidí pouze zjednodušující organické analogie.⁸⁰ Svě pojetí vidí naopak jako jedno z neoptimističtějších pojetí sociokulturních změn. Klíč vidí v postupně měnící se soustavě hodnot – ta, jak můžeme vidět, hraje ústřední roli při stabilitě či změnách jednotlivých kulturních supersystémů – až do doby přehoupnutí do nového kulturního supersystému (v tomto případě podle Sorokina nejpravděpodobněji ideačního). Dokládá to na průběhu podobných krizí u jiných

⁷⁸ Ibid., s. 97.

⁷⁹ Oswald Spengler (1880 – 1936) představil v knize „Soumrak Západu“ osm velkých kultur (egyptskou, babylónskou, indickou, čínskou, řecko – románskou, arabskou, mexickou a západní), které podle něj prošly vždy pěti vývojovými stádii (1.předkulturní, 2. stádium rané kultury, 3. stádium pozdní kultury, 4. civilizační stádium, 5. období zániku) – každá kultura tak končí neodvratně smrtí (J. Ortová, *Kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 65, 66).

⁸⁰ P. A. Sorokin, *Krise našeho věku*, Praha, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva 1948, s. 240.

společností: „Společnosti, jichž se tyto krize týkaly, nebyly zachráněny před vyhynutím...,praktickými a odbornými’ zásahy hospodářskými, politickými, genetickými a jinými, nýbrž převážně přetvořením hodnot, produchovněním myšlení, socializací chování a zušlechtěním sociálních vztahů, a to všechno vlivem náboženství.“⁸¹

Konkrétní cestu z krize ale vymezuje několika kroky. Nejdříve je nejpodstatnější uvědomění si rozsahu krize: „Přiměřené uvědomění si nesmírnosti změn, jež nám nyní nastávají, je nezbytnou podmínkou k určení přiměřenosti zásahů a prostředků k zmírnění velikosti hrozící katastrofy.“⁸² Poté je důležité vědomí, že senzitivní kulturní forma není jediná a na základě toho přezkoušet její základní předpoklady a hodnoty, odmítnout její pseudohodnoty a znovunastolit skutečné hodnoty, které zavrhla. V neposlední řadě je také zapotřebí znovuoobnovit sociální vztahy založené na důvěře. Sorokin výše zmíněné kroky shrnuje následovně: „Úplná přeměna soudobého myšlení, základní přetvoření našeho systému hodnot a co nejhlubší upravení našeho chování vůči ostatním lidem, kulturním hodnotám a světu vůbec.“⁸³ Z citovaného vyplývá, že při požadavku tak zásadní morální přeměny dává Sorokin důraz na aktivní úsilí každého jednotlivce a ne jen na pasivní implementaci hodnot do společnosti shora.

Jak už jsme naznačili v úvodních slovech o Sorokinově systému, jistý posun v jeho vidění západní společnosti jako senzitivního systému v krizi lze zaznamenat v jeho pozdní knize *Basic Trends of Our Times*. Zde stále tvrdí, že „každý významný aspekt života, organizace a kultury západní společnosti je v neobyčejné krizi...Její tělo i mysl jsou nemocné. Jsme očividně mezi dvěma epochami: mezi umírající senzitivní (sekulární) kulturou našeho velkolepého včerejška a nastávající novou kulturou tvořivého zítřka.“⁸⁴ Oproti analýzám z 30. a 40. let ale už v 60. letech vidí náznaky projevoování se nového systému v některých oblastech. V *Krizi našeho věku*

⁸¹ Ibid., s. 253.

⁸² Ibid., s. 247.

⁸³ Ibid., s. 251.

⁸⁴ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964, s. 16.

předpokládal, že novým kulturním supersystémem bude s největší pravděpodobností systém ideační. V *Basic Trends of Our Times* ale vidíme, že zmiňované přechodné období, v němž se podle Sorokina nalézáme, přechází do systému kultury integrální neboli idealistické.⁸⁵ Oproti dříve předpokládané dominanci nadracionálních ideačních prvků v kultuře se nyní přiklání spíše k modelu současnosti jako integrální reality, v níž všechny tři mody bytí mají stejnou váhu: jak empiricko – smyslový (jenž dominoval v senzitivní kultuře a který vnímáme smyslovými orgány a jejich prodlouženími – např. mikroskopem, atd.), tak racionální (uchopujeme ho naším rozumem) i nadracionální či nadsmyslový (tyto formy nám jsou zpřístupněny intuicí).

V čem se konkrétně toto nové klíčící období projevuje? V přírodních vědách se tento posun projevil například v chápání evoluce. Pod vlivem senzitivních teorií (mohli bychom říci materialistických, pozitivistických,...) 19. a počátku 20. století byla vnímána jako egoistický boj o přežití. Oproti tomu nové teorie přesvědčivě dokládají, že neméně důležitou součástí biologické evoluce byla i vzájemná pomoc, spolupráce a nesobecká láska.⁸⁶

Oproti biologizujícímu chápání člověka freudovského typu se v nových teoriích ukazuje, že člověk je kromě svých pudů určován též soucitem, laskavostí a nezištnou láskou.

Ve filosofii se odklon od senzitivních forem kultury projevuje v poklesu tvůrčího potenciálu materialismu, empirismu, pozitivismu, utilitarismu a dalších směrů majících své kořeny v 19. století. Na vzestupu jsou naopak směry, které více souzní s integrální teorií totální reality: fenomenologie, existencialismus, intuitivismus, neotomismus, neohegelianismus a další.⁸⁷

⁸⁵ Oproti *Krizi našeho věku* v *Basic Trends of Our Times* Sorokin preferuje termín integrální kultury namísto idealistické.

⁸⁶ Stanislav Komárek mluví o velkém významu sociomorfního modelování v biologii 19. století, kdy společnost ovládaná ekonomickými pojmy neviditelné ruky trhu, konkurencí a kompeticí značně ovlivnila Darwinovo pojetí evoluce a přežití druhů nemilosrdnou selekcí. (S. Komárek, *Obraz člověka v dílech některých významných biologů 19. a 20. století*, Brno, Nadace Universitas Masarykiana : CERM : Masarykova univerzita : NAUMA 2003, s. 19).

⁸⁷ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964, s. 42 – 43.

Ve sféře náboženství se současně objevují podle Sorokina dva trendy: jednak značný ateismus (v 60. letech, době vzniku knihy, navíc ve východní Evropě podporovaný komunistickými vládami), záměrné zneužívání křesťanství a všech velkých náboženství, vzrůstající počet sekt a pseudonáboženských společností. Na druhé straně se jako protiváha negativním tendencím znovuzkřísí tradiční náboženství s důrazem na své původní neměnné morální hodnoty. Dobové podnebí dá též vzniknout novým náboženským hnutím založených na hluboké spiritualitě a čistě altruistických úmyslech.⁸⁸

Etická oblast (u Sorokina ji vnímáme jako epicentrum pro směřování všech dalších oblastí kultury) zaznamenává úpadek senzitivního systému v progresivní relativizaci a atomizaci etických hodnot a norem. Ale jako v předešlých oblastech se i v etice díky přelomovému integrálnímu období zvedá proud znovuoživení a znovupotvrzení věčných, univerzálních morálních hodnot.

V sociálně-politické oblasti vidí největší nebezpečí v osobách politiků, kteří se ve většině případů stávají pouhými loutkami a vykonavateli „tichých příkazů“ vědy a technologií, jejichž obsahy jsou jim doručovány vědeckými experty, poradci a komisemi. Skutečnými vládci se tak stávají nové technologie a vědecké poznatky, jejichž souhrnnému dopadu na společnost nikdo nedokáže porozumět. Politik jako nespécialista vykonává rozhodnutí na základě doporučení svých specialistů, kteří ale nedokáží vidět za horizont svého oboru. Sorokin zde opět zdůrazňuje nutnost korigování veškerých politických rozhodnutí univerzálními morálními imperativy. Jedině tak můžeme předejít tomu, aby se technika, míněná původně pro náš komfort, ve skutečnosti nestala samovládcem nad společností a kulturou.⁸⁹

Kdybychom měli na závěr shrnutí Sorokinova systému jmenovat podle něj nejdůležitější a hlavní příčinu krize senzitivní kultury, pak by to byl odklon od otázek po smyslu našeho bytí a snažení, od náboženských hodnot a morálních požadavků. Ze Sorokinových analýz je dokonce zjevné, že **alespoň částečně**

⁸⁸ Ibid., s. 43.

⁸⁹ K tématu techniky a její moci se podrobně věnujeme v kapitole Život jako odpovědnost, konkrétně v díle Hanse Jonase *Princip odpovědnosti*.

přítomnost duchovních hodnot ve společnosti je její základní podmínkou. Dokazuje to i ve své knize *Basic Trends of Our Times*, v níž se věnuje průběhu velkých krizí, při kterých dochází k polarizaci v oblasti názorové, náboženské i morální. Předkládá obecné schéma jejich průběhu: v první fázi převažuje negativní polarizace, tedy odklon od náboženských hodnot a morálních nároků, ve druhé fázi pak již převažují prvky polarizace pozitivní, během níž se společnost opět přiklání k náboženství a morálním postojům.⁹⁰

Vidíme, že pro Sorokina je téma cesty z krize spjato hlavně s náboženstvím – v znovuoživení křesťanských hodnot (v případě kultury Západu, na kterou se Sorokin zaměřuje) spatřuje možnost revitalizace západní společnosti. Nemůžeme nechat bez povšimnutí, že k podobným závěrům dospívají i další autoři.

Jako příklad jednoho z nich můžeme uvést Arnolda Josepha Toynbeeho (1889 – 1975), britského historika, jenž se svým monumentálním dílem sice řadí do přístupů komparativní historie, ale koncepcí taktéž spadá k autorům používajícím cyklický motiv, i když v jiné podobě než jak je tomu u Sorokina. Toynbee se detailně a velmi obsáhle zabývá všemi civilizacemi světa, rozděluje je vertikálně v čase do třech generací (1. generace trvala od 6. tisíciletí do 2. tisíciletí přnl., 2. generace od 2. tisíciletí do počátku nl. a 3. generace od počátku našeho letopočtu až do současnosti). Každá civilizace podle něj prochází pěti fázemi: zrodem, růstem, krizí, rozkladem a zánikem. Oproti Oswaldu Spenglerovi ale netvrdí, že tyto fáze musí tvořit uzavřený deterministický systém, podle kterého dopadne nutně každá civilizace. Stejně jako Sorokin odmítá Spenglerovo pojetí nutného zániku jako příliš biologizující metaforu: „Společnosti nejsou v žádném smyslu žijící organismy.“⁹¹ Na západní civilizaci tedy i Toynbee nenahlíží jako na předem odsouzenou k zániku: „Zaniklé civilizace nepodlehly svému osudu či ‚běhu přírody‘ , a proto naše současná civilizace není

⁹⁰ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964, s. 131 – 159.

⁹¹ A. J. Toynbee (abridged by D. C. Somervell), *A Study of History, Abridgement of volumes I-VI*, New York, Oxford University Press 1987, s. 248, překlad Š. A.

předem neúprosně odsouzená k zániku, aby se připojila k většině svých předchůdkyň.“⁹²

O tom, zda civilizace prospívá či ne, rozhodují totiž všechny lidské bytosti, které dohromady tvoří společnost, a jejichž jednání tvoří historii této společnosti, včetně jejího časového rozpětí. Toynbee tvrdí, že budoucnost každé civilizace závisí na tom, jak se vyrovná s výzvami (challenges) a jak na ně odpoví (responses). Další vývoj západní civilizace vidí taktéž v možnosti duchovní obrody, „která by mohla vyústit ve vytvoření nového náboženství, spojujícího prvky křesťanství, islámu, buddhismu a hinduismu“⁹³. Na rozdíl od Sorokina nespolehá v načerpání kreativních sil Západu pouze na křesťanství⁹⁴, ale na „postmoderní“ mix většiny velkých světových náboženství.

Jak jsme mohli vidět, Sorokinův názor, že naděje na obnovu západní společnosti spočívá v náboženství a s ním sepnutém tradičním systému hodnot, nebyl ojedinělý.

2.4.1.1 Umění doby krize senzitivního systému

Zastavme se nyní u oblasti umění, výše jsme se o něm hlouběji nezmiňovali, i když podle Sorokina představuje zrcadlo společnosti. Jeho podrobnější zkoumání jako jednoho z článků duchovního systému nám může napomoci k detailnější reflexi současné společnosti.

Uvědomujeme si, že vyčleněním analýzy umění krize senzitivního období do samostatné podkapitoly se stává náš popis částí senzitivního supersystému nerovnoměrný. Vede nás k tomu fakt, že se necítíme být kompetentní prohlubovat Sorokinovu analýzu ve všech částech kulturního systému do takového detailu, jako je tomu právě v oblasti umění. Podrobnější analýza všech kulturních systémů (čímž

⁹² Ibid., s. 254.

⁹³ J. Ortová, *Kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 69.

⁹⁴ Sorokinovo zaměření na křesťanství se týká hlavně *Krize našeho věku*. V jeho pozdější knize *Basic Trends of Our Times* už mluví v univerzálnějších pojmech, tedy v intencích všech hlavních světových náboženství a zdůrazňuje nutnost jejich spolupráce, protože se vzájemně mohou doplňovat a inspirovat. (P.A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964, s. 154 – 156).

Sorokin označuje jednotlivé složky kultury – zahrnuje do ní řeč, vědu, filosofii, náboženství, umění, etiku, právo, aplikovanou technologii, ekonomiku a politiku) přesahuje naše momentální možnosti i možnosti této práce. Navíc v nám dostupné literatuře se Sorokin detailnějším rozboru věnuje právě nejvíce u umění, takže u ostatních systémů/ částí kultury bychom při námi provedené podrobnější analýze neměli tolik s čím srovnávat.

V rámci charakteristiky umění senzitivního supersystému se na rozdíl od Sorokina zaměříme převážně jen na oblast výtvarného umění ze dvou důvodů: necítíme se být kompetentní obsáhnout oblast všech uměleckých oborů, navíc chceme Sorokinovy názory na výtvarné umění, či potažmo umění vůbec, srovnat se dvěma současnějšími teoretiky umění H. R. Rookmaakerem (1922 – 1977) a Suzi Gablikovou (1934).

Senzitivní forma umění se podle Sorokina začíná prosazovat v 16. století a největšího vzepětí dosahuje ve století devatenáctém. Do témat i formy se tak promítá důraz na poznávání skrze lidské smysly. Toto stanovisko zastává i Rookmaaker, když v knize *Moderní umění a smrt kultury* (poprvé publikované v roce 1975)⁹⁵ pátrá po kořenech sekularizace moderního umění. Počátek tohoto trendu vidí shodně se Sorokinem už v renesanci: „Toto umění je pravdivé a pravdu reprezentuje v tom smyslu, že je vyjádřením reality: té reality, ve které je Bůh mrtev, a proto v ní umírá i člověk, jenž zde ztrácí svou lidskost, ztrácí to, co ho dělá člověkem...“⁹⁶ Další vliv vidí v souvislosti s náboženskou reformací – kalvinismem a puritanismem – v 17. století: tím, že protestantismus pokládal umění za sféru odvádějící člověka od jádra víry, křesťansky orientované umění v protestantských zemích postupně vymizelo.⁹⁷ Navíc podle jeho názoru v 17. století rostl počet lidí, kteří proklamovali víru v Boha, ale podle jeho přikázání už nejednali. Dalším a rozhodujícím vlivem na sekularizaci umění mělo podle Rookmaakera osvícenství. V něm se dostává do popředí po

⁹⁵ H. R. Rookmaaker, *Moderní umění a smrt kultury*, Praha, Návrat domů 1996.

⁹⁶ Ibid., s. 118.

⁹⁷ Z Rookmaakerova důrazu na ustoupení umění v protestantských oblastech můžeme mezi řádky jasně dedukovat jeho náboženskou orientaci i národnost - tedy Rookmaakera jako holandského protestanta.

reformaci znovuoživený humanismus, kterému usnadňovalo cestu staré pseudokřesťanské pojetí dělení lidského života na dvě oblasti: oblast víry a oblast přirozeného světa. S tím souvisí podle Rookmaakera i v 18. století znovuoživená novoscholastická teologie, jež vidí taktéž dualitu mezi světem světským a světem víry. V osvícenství bylo záhodno vycházet z rozumu a transcendentno se ocitlo na druhé koleji. Ještě významnějším byl ale podle Rookmaakera fakt, který měl dalekosáhlé důsledky pro budoucí vývoj, a to, že se rozumnost postupně proměňovala na racionalismus: „Rozum se v pojetí racionalisty podobá idolu.Víra a rozumnost se nevyklučují. Ale racionalismus je něco zcela jiného. Racionalisté tvrdí, že na světě neexistuje nic jiného než to, co mohou vnímat svými smysly a pochopit rozumem. Vše je buď vědecký fakt, nebo fantazie. A Bůh? Bůh není přístupný ani našim smyslům, ani našemu rozumu. Takže s Bohem se nepočítá...“⁹⁸ Rookmaaker poté komentuje tuto situaci z hlediska filosofie : dříve „se lidské snažení pohybovalo na poli ontologie, tj. teorie bytí: uvažovalo se o vnitřním uspořádání vesmíru a o místě člověka v něm. Nyní šlo primárně o oblast gnozeologickou, o teorii poznání: Jakým způsobem poznáváme? Jak je možné dospět ke skutečnému poznání?“⁹⁹

Kořeny krize současného světa (u Rookmaakera mluvíme o polovině 70. let 20. století) vidí v tom, že étos naší společnosti je postaven právě na základech osvícenství.¹⁰⁰

⁹⁸ H. R. Rookmaaker, *Moderní umění a smrt kultury*, Praha, Návrat domů 1996, s. 36 – 37.

⁹⁹ Ibid., s. 37.

¹⁰⁰ Zajímavý pohled na roli osvícenství nabízí současný český katolický teolog paradoxu Tomáš Halík. Neočerňuje ho tak jako Rookmaaker, ale nachází v něm inspirující zdroj i pro náboženství a víru: „Tak jako svoboda a řád patří nutně k sobě, tak k sobě patří křesťanská víra a ‚dědictví osvícenství‘ - sekulární humanismus a kritický racionalismus – právě **na jejich kompatibilitě stojí kultura Západu. Jsou to bratři, kteří se musí právě ve své odlišnosti vzájemně doplňovat a korigovat.** Víra bez kritických otázek by se změnila v nudnou a neživou ideologii, infantilní bigotnost nebo ve fundamentalismus. **Avšak sama racionalita bez spirituálních a etických impulsů, vycházejících ze světa víry, by byla podobně jednostranná a nebezpečná, mohla by vyústit v cynický pragmatismus a zahořklou skepsi.**“ (T. Halík, *Vzdáleným na blízku. Vášeň a trpělivost v setkávání víry s nevírou*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2007). Otázkou je, jak se tyto dva proudy byly schopné vzájemně doplňovat od dob osvícenství – z dnešního pohledu spíš vidíme, že se mezi nimi významný dialog bohužel nekonal a převážila spíše „racionalita bez spirituálních a etických impulsů“.

Suzi Gabliková v knize *Selhala moderna?*¹⁰¹ spojuje vznik moderního umění s několika tendencemi : se sekularismem, individualismem, byrokracií a pluralismem. V analýze příčin nechodí tak daleko jako Rookmaaker a Sorokin, ale zaměřuje se převážně na 20. století.

Vraťme se ale nyní zpět k Sorokinovi. Předložíme několik jeho tvrzení o senzitivním umění v jeho krizovém období, což pro Sorokina znamená období od přelomu 19. a 20. století převážně do 60. let 20. století, tedy tam, kam sahá vydání Sorokinovy poslední knihy *The Basic Trends of Our Times* (1964). Vidíme, že období, které Sorokin označuje jako krizi senzitivní formy umění se fakticky shoduje s érou moderního umění. I když nemůžeme jednoduše tvrdit, že Sorokin za senzitivní umění v krizi považuje moderní umění. Přesně totiž tento problém nepojmenovává. Narážíme tu na Sorokinův problém – v abstraktních a obecných tvrzeních se málokdy dostává ke konkrétním příkladům. Spíše z jeho tvrzení můžeme tušit, že v umění 2. poloviny 19. století a v uměním moderním diagnostikuje dva proudy či přístupy. Tím jedním je ona skomírající senzitivní kultura devatenáctého století, jejíž přecenění smyslového vnímání a zaměření se na detailní analýzu viděného pozbylo již hlubšího smyslu. Do tohoto skomírajícího proudu zajisté ještě patří umění „vyráběné“ pro širokou masu, tedy populární kultura. Na ní sedí Sorokinovo tvrzení o přezrálém umění, které se manifestuje upadající kreativitou a které se degraduje na úroveň pouhého smyslového potěšení.¹⁰² Ale na druhé straně se zmiňuje i opačném přístupu: „Bok po boku s úpadkem senzitivní formy umění se objevuje moderní umění a první pokusy vytvoření nových integrálních forem umění.“¹⁰³ Vidíme, že pojmu moderní umění používá spíše náhodně, necíleně. Výše nabídnutá tvrzení jsou spíše naše interpretace Sorokinových sentencí.

Zkusíme nyní některé z jeho názorů na umění krize senzitivní kultury porovnat se závěry již zmíněných autorů : Suzi Gablikové a H.R. Rookmaakera.

¹⁰¹ S. Gabliková, *Selhala moderna?*, Olomouc, Votobia 1995. První vydání originálu 1984.

¹⁰² P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College and University Press 1964, s. 57.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 59.

Začneme u nejzávažnějšího Sorokinova tvrzení : **umění nemá již zájem o věčné hodnoty a duchovní náměty.** Už jsme se zmiňovali výše v souvislosti s Rookmaakerem i Gablikovou o tom, že se oba shodují na tom, že moderní umění je sekularizované. Znamená to ale implicitně, že už jej duchovní hodnoty vůbec nezajímají? Že by člověk a tím pádem i umělec ztratil pod vlivem materialismu devatenáctého století touhu po hledání absolutna a noření do nitra své duše? A pokud tuto touhu přeci jen neztratil, v čem se tedy liší od téže touhy po transcendentnu z období před nástupem- Sorokinovými slovy - senzitivního období?

Při přezkoumávání této problematiky se vraťme k okolnostem zrodu moderního umění, jak je vidí Gabliková: moderní umění se zrodilo jako opozice k situaci člověka na počátku 20. století. Vyjadřovalo radikální nesouhlas s lidskou situací v daném období, protest a revoltu proti společnosti, se kterou se umělci již nadále nemohli ztotožnit. Jenže k čemu dochází: umění se odděluje od společnosti, jejích hodnot a principů a začíná se uzavírat do sebe. Postupem času dochází k vyhrocené situaci „umění pro umění“, ve které už mu nezáleží na divákovi a ten mu poté přestává rozumět.¹⁰⁴ Umění si tak žije ve svém světě, jenž se čím dál víc vzdaluje od zbytku společnosti: „Během vrcholného období, v letech 1910 – 1930, se moderní umění zcela vědomě odřízlo od svých sociálních kořenů, odtáhlo se, aby si udrželo svou tvořivou podstatu. ‚Dehumanizace‘ umění, ke které došlo v prvních dekádách tohoto století, byla z větší části odpovědí na duchovní neklid umělce pociťovaný jak v kapitalistické, tak i totalitní společnosti. Jak to vyjádřil Kandinskij: ‚Fráze o ‚umění pro umění‘ je tím nejlepším ideálem, k jakému může naše materialistická doba dospět, protože to je podvědomý protest proti materialismu a jeho požadavku, aby všechno mělo svůj účel a praktickou hodnotu.‘“¹⁰⁵ Zde vidíme, že umění prvních tří dekád 20. století jde proti materialistickým hodnotám, které Sorokin spojuje právě s uměním tohoto období. Většině umělců jde o umění, které bude nezávislé na ostatních externalitách, o jeho čistě duchovní podstatu :

¹⁰⁴ Srov.: S. Gabliková, *Selhala moderna?*, Olomouc, Votobia 1995.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 17.

„Kandinskij nebo Malevič a spousta dalších raných modernistů zastávali v podstatě transcendentní koncepci života, ačkoli nebyli nijak spjati s institucionalizovaným náboženstvím. ‚Umění už nestojí o to, aby sloužilo státu a náboženství,‘ prohlásil Malevič. ‚Umění si už nepřeje ilustrovat dějiny našeho chování; nechce mít nic společného s předměty jako takovými a věří, že dokáže existovat i bez věcí.‘“¹⁰⁶

Ovšem jaká je povaha tohoto duchovního hledání moderny? Jak jsme mohli vidět, jde převážně o hledání spirituality mimo instituce tradičního náboženství. To bylo bráno jako příliš tradiční a sepjaté se společností a establishmentem, proti kterému avantgarda protestovala. Umělci se uzavírají do sebe a skrze sebepoznání přicházejí k duchovnímu. V tom ale Gabliková vidí hned dvě úskalí : umění jednak rezignuje na poznání světa, cílem většiny uměleckých snah je totiž sebepoznání. Pak se zde objevuje i samotný problém víry – ztrácí se víra v jakýkoliv jiný systém hodnot, který by překračoval umělcovo já. Neexistují tedy společně uznávané a sdílené hodnoty, které ve stabilních společnostech reprezentuje náboženský systém, ale pouze soukromé subjektivní hodnoty, které jsou tím pádem relativní, nevztahují-li se k společně sdílené absolutní transcendentále – Bohu či alespoň k hodnotám společensky sdíleného humanismu.

Rookmaaker se při popisování principů, které stály u vzniku abstrakce vyjadřuje podobně: „Tato silně prožívaná reakce směřující proti pozitivismu devatenáctého století, která ve svém hledání pravých absolutních hodnot tak říkajíc ruší veškerou skutečnost a člověka nechává s jeho vnímáním samotného, přičemž realitě nedůvěřuje (nebo si ji dokonce oškliví), vyústila v naprosto nový typ umění, v umění abstraktní, v umění, které je uměním doopravdy a výlučně – a zároveň je duchovní, pojmové, ‚absolutní‘.“¹⁰⁷ Dokonce k abstrakci nalézám paralelu ve filosofii a to ve fenomenologii Edmunda Husserla. Co ale vidí Rookmaaker na tomto hledání jako problém? Umělci i filosofové se totiž snažili překonat pozitivismus, aniž by se ptali po jeho základních principech. Jde o to, že se i při snaze o jeho popření, znovu

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ H. R. Rookmaaker, *Moderní umění a smrt kultury*, Praha, Návrat domů 1996, s. 98.

spolehli primárně na sebe samé: „To, že vycházeli od člověka, z jeho smyslového vnímání a z jeho myšlení, svět automaticky uzavíralo; likvidovalo to jakoukoli možnost transcendentního, skutečně živého Boha.“¹⁰⁸

V moderním umění tedy jde též o hledání spirituality, ale mluvíme-li o avantgardě prvních tří dekad 20. století, není schopné se vymanit z lidského horizontu a pokud toho dosáhne, jedná se spíš o pseudonáboženskou směsici individuálních cest (to ovšem neubírá nic na jejich upřímnosti). „Ve většině moderního umění se za hledáním absolutna, za touhou vyjádřit to, co je za skličující vnější podobou skutečnosti, která je až příliš racionální, skrývá úzkost, pocit ztracenosti, vědomí vše pronikající smrti. Proto to zoufalé hledání skutečného, toho pozitivního, co leží v hlubinách, mimo tento svět. Je to hledání mystické pravdy. Je to však pravda bez Boha, bez jakéhokoli boha vůbec.“¹⁰⁹ Další umění 20. století tento směr nastíněný avantgardou v hledání transcendentna nijak výrazně nepřekročilo. Nemluvíme samozřejmě o individuálních případech (viz např. George Ruoult) a jsme si vědomi, že se taktéž jedná o jistým způsobem zevšeobecňující stanovisko, podepřené ale o práce již zmiňovaných autorů.

Další Sorokinovo tvrzení o umění z období krize senzitivní kultury: **umělecké náměty tíhnou k větší povrchnosti, zobrazují to, co můžeme vidět smysly.** Zůstaneme-li u umění přelomu 19. a 20. století a umění prvních tří dekad 20. století, tak s tímto stanoviskem nemůžeme souhlasit. Přecenění smyslů v pojmání reality patřilo k doméně století devatenáctého (za jeden ze svrchovaných příkladů můžeme uvést snahy impresionistů zpracovat přesný vjem přírody). Ale už s jeho koncem se objevují umělci jako Gauguin, Cézanne a van Gogh, kteří se chtějí vymanit z pout pouhých záznamů vnější reality.¹¹⁰ Ve výčtu dalších směrů a umělců 20. století zaměřujících se na neviděné pouhými smysly bychom mohli vést dlouhý seznam od Art nouveau až po současnost. V tomto tvrzení se Sorokin evidentně zaměřil spíše na umění 19. století: „Zrod a růst moderního umění se vyznačuje svou manifestací

¹⁰⁸ Ibid., s. 99.

¹⁰⁹ Ibid., s. 122.

¹¹⁰ Ibid., s. 84.

revolty proti ‚prázdnému‘ senzitivnímu umění a hledáním nového, živého umění,¹¹¹ ale pak se rozchází se svým časovým vymezením krize senzitivní kultury. Za ‚prázdné senzitivní umění‘ zřejmě považuje i produkty tzv. pop kultury a nízké ‚lidové‘ kultury, jež se nesnaží klást na diváka žádné nároky, ovšem i toto tvrzení jsou jen naše spekulace - Sorokin se o tom, co konkrétně pod svými výroky má na mysli, nezmiňuje.

Jistá interpretace pop-artu¹¹², zejména jeho americké větve reprezentované Andy Warholem a Royem Lichtensteinem, by mohla na první pohled odpovídat Sorokinem zmiňované povrchnosti námětů, pouhých záznamů smyslově viděné reality, bez hlubšího významu skrytého za zobrazovaným. Navíc jakoby se v tomto směru promítalo i další Sorokinovo tvrzení: „Další charakteristikou senzitivního umění v jeho úpadku je jeho **morbidní zaměření na patologické osoby a události**. Z domény Božího království v idealistickém středověku západní umění sestoupilo, skrze oblast napůl duchovní, heroické humánní společnosti, do světa normálních lidských bytostí, až nakonec do dnešní sféry sociální stoky s její nenormální a subhumánní populací skládající se převážně z vrahů, pokrytců, šílenců, sexuálních maniaků a zvrhlíků, prostitutek, milenek, cynických politiků, obchodních magnátů, bláznivých teenagerů, hokynářů s uměním a vědou, náboženských podvodníků a dalších nemorálních a asociálních lidských bestí.“¹¹³ V Lichtensteinových, Warholových a v mnoha dílech dalších tvůrců pop-artu jsou často námětem nakaširované filmové hvězdy, ať už anonymní univerzální krásky či konkrétní lidé (Merylin Monroe, Joan Crawfordová,..), zločinci (*Třináct nejhledanějších mužů* od Andyho Warhola), politici slibující lepší zítřky (John F. Kennedy v díle Jamese

¹¹¹ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College and University Press 1964, s. 59 (překl. Š. A.).

¹¹² „pop- art (odvozeno z angl. popular art – lidové umění, případně též z angl. pop – třesk), v umění 20. století směr, který vznikl počátkem 50. let v podstatě nezávisle na sobě ve Velké Británii a USA a vyvrcholil v 60. letech. Termín angl. kritika L. Allowaye původně označoval kulturu velkoměstské konzumní společnosti, kterou charakterizuje film, hrací automaty, sci-fi, triviální magazíny, comics, fotografie, reklama, komunikační symboly a znaky aj. formy vizuální komunikace.“ (J. Baleka, *Výtvarné umění. Výkladový slovník (malířství, sochařství, grafika)*, Praha, Academia 1997, s. 281.

¹¹³ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College and University Press 1964, s. 58, překl. Š. A.

Rosenquitze *Zvolený prezident*), hrdinové akčních příběhů z levných románů, atd. Co ale tento příklon v uměleckých námětech k prosté realitě 50. a 60. let i se všemi jejími negativy znamená? Je to jen jednoznačné přikývnutí komerčním výtvarným a konzumní kultuře daného období? Oslava hrdinů i antihrdinů, morální znaménko nepočítaje? Nebo se za uměním, mluvícím srozumitelnou řečí populárních médií (filmu, komiksu, reklamy, časopisů,..) skrývá skrze využívané formy kritika jejich obsahů? U většiny umělců pop-artu můžeme za reklamním tvaroslovím vidět zároveň fascinaci i kritiku a výsměch spotřební společnosti kapitalismu 50. a 60. let (to je patrné zejména u britských pop-artistů). U jejich amerických kolegů a zejména v případě Andyho Warhola se už interpretace rozcházejí.¹¹⁴

Posuňme se ale k dalším jevům, které Sorokin na umění senzitivního období kritizuje: vadí mu **naprostá nesourodost, nemožnost najít shodné rysy, vnitřní souvislosti, postrádá jakýkoli prvek integrace**. Sorokin se na umění jeho dnů dívá ještě očima minulosti: opravdu poslední sloh, který jsme mohli ve výtvarném umění a všech jeho oborech rozpoznat na širším území, byla secese¹¹⁵. Od té doby se cosi změnilo. Umělci už se pouze sdružují podle potřeby do jednotlivých výtvarných skupin, ale už se neobjevil žádný výtvarný směr, který by svým tvaroslovím ovládl všechna umělecká odvětví napříč Evropou. S modernou totiž přichází emancipace jedince, důraz na jeho jedinečnost a to je podle Gablikové překážkou rozvinutí jakéhokoliv kolektivního stylu.¹¹⁶ Proč se umělci na přelomu 19. a 20. století obrací do sebe? Souvisí to s celou společenskou situací. Po selhání role náboženství v 2. polovině 19. století už společnost nenabízí žádný další platný smysl. Umělci svým odvržením od společnosti demonstrují jejich prudký nesouhlas s nastolenými celospolečenskými hodnotami, a tak nacházejí smysl pouze v hledání své vlastní duchovní cesty, oddělené od společenského establishmentu. Gabliková to přímo

¹¹⁴ Srov. stať „*Třináct nejhledanějších mužů Andyho Warhola je dočasně instalováno na fasádě státního pavilonu na Světovém veletrhu v New Yorku*“ in: H. Foster, R. Kraussová, Y. Bois, B. H. D. Duchloh, *Umění po roce 1900*, Praha, Slovart 2007, s. 486 – 491.

¹¹⁵ V českých zemích to byl ještě v desátých letech dvacátého století kubismus – ten se zde oproti zemi jeho vzniku – Francii – rozvinul kromě malířství a sochařství též v architektuře, designu, knižní grafice, ad.

¹¹⁶ S. Gabliková, *Selhala moderna?*, Olomouc, Votobia 1995, s. 20.

popisuje: „Pro zapáleného modernistu je soběstačnost a nezávislost umění spásou. Estetická zkušenost, umělcův prožitek je hodnota sama o sobě. Jediný způsob, jak si umění může zachovat svou pravdu, je, že si udrží dostatečný odstup od společenského prostředí – tak zůstane čisté.“¹¹⁷ V počátcích moderny se umělci stavěli až do jakési disidentské role nesouhlasu s hodnotami společnosti. Na příkladu moderny vidíme, že procesy individualizace a autonomie jdou proti socializaci a tradici.¹¹⁸ Gabliková dokonce tvrdí, že pro modernu charakteristické osvobození od překážek a pravidel znamenalo odcizení od společenské dimenze vůbec. V kontextu moderny, ale i dalších období, bychom mohli ale osvobození od pravidel té které společnosti chápat jako touhu jí změnit, nabídnout jinou alternativu, pozvánku do nového světa. Jak ale toho dosáhnout, pokud s původní společností umělec není schopen komunikovat, pokud jeho tvarosloví je natolik nové, že společnost šokuje a tím i odrazuje? To je zřejmě úkol pro statečné vizionáře, kteří je dokáží interpretovat a vést tak most mezi umělci a veřejností a nastolit plodný rozumějící dialog.

Můžeme říct, že od té doby se hodně změnilo. Už Gabliková se zmiňuje o tendencích počínajících v 70. letech, které šly proti uzavřenosti pozdně moderního umění a vyzdvihuje nově se objevující komunitní umělce. Dnes, přes dvacet let od vydání knížky Gablikové, se v široké škále přístupů a stylů najdou umělci, kteří se dokonce pohybují na hranici mezi uměním a sociologií a kteří si za svůj umělecký cíl kladou obnovu hodnot typických pro pospolitost.¹¹⁹ V současném českém umění je takovou osobností Kateřina Šedá, u níž prvek provokace obyvatel, například obyčejného paneláku nebo vesnice, ke spolupráci s ostatními a k překročení svých zajetých komunikačních stereotypů, hraje velkou roli.¹²⁰

¹¹⁷ Ibid., s. 16, 17.

¹¹⁸ Ibid., s. 20.

¹¹⁹ Zde používáme pojmu pospolitost ve smyslu klasického Tönniesova dělení – tzv. bipolárního modelu společnosti. Pospolitost (Gemeinschaft) je založená na principech přirozené solidarity a bezprostředních sociálních vazeb – ty měly tři podoby: rodinné svazky, sousedské a přátelské vztahy. Společnost (Gesellschaft) oproti tomu ruší tradiční typy sociálních vazeb a nahrazuje je zprostředkovanými, neosobními formami kontaktů. (Srov.: J. Ortová, *Kulturní a sociální ekologie I.*, Praha, Karolinum 1996, s. 40 a 41).

¹²⁰ Srov. např.: <http://www.nekultura.cz/vytvarne-umeni-profilu/spolecenske-hry-kateriny-sede.html>, navštíveno 15. prosince 2008.

Posuňme se k dalšímu Sorokinovu tvrzení o umění senzitivní doby: **umění je otrokem tržních požadavků, přizpůsobuje své výtvoře poptávce a nahrazuje kvalitu kvantitou.** Sorokin tuto problematiku opět vidí jako ztrátu absolutních hodnot: Boha, pravdy a dobra.¹²¹

Gabliková tuto konformitu pozdně moderního umění a postmoderny 80. let s vládnoucím systémem korporativní byrokracie vysvětluje výměnou ideje umělecké avantgardy první poloviny 20. století za umělecký svět ovládaný a řízený marketingovými strategiemi.¹²² Avantgardu chápe jako určité svědomí buržoazní společnosti, jež se stavěla do cesty přebujelému byrokratickému vědomí a sekularizaci. Jenže radikální vědomí avantgardy bylo v 60. letech nahrazeno profesionalismem, byrokratizmem a komercializací, a tak avantgarda byla takto zevnitř dokonale zdestruována¹²³. Mnoha umělcům jde hlavně o to uspět a prosadit se a jsou za to schopni obětovat i vlastní vědomí nezávislosti, což se zpětně objevuje i v jejich tvorbě. Jako vždy nejednoznačný a provokativní příklad výroku umělce, jehož nadmíru těší společenský úspěch spjatý s dobrým výdělkem, cituje Gabliková Andyho Warhola: „Být dobrý v byznysu je nejvíc fascinujícím druhem umění. Vydělávání peněz je umění, práce je umění, ale dobrý byznys je nejlepší umění... Líbí se mi peníze na zdi. Řekněme, že si chcete koupit obraz za dvě stě tisíc dolarů. Já si myslím, že byste tyhle peníze měli vzít a přitlouci je na zeď jako obraz. Až vás pak někdo navštíví, první, co uvidí, budou peníze ‚zavěšené‘ na zdi.“¹²⁴ Je otázkou, do jaké míry byl tenhle Warholův výrok myšlen s nadsázkou, jež se měla ve skrytu penězům a obchodu s uměním vysmívat, a do jaké míry byl brán vážně.

Gabliková proces konformity s byrokratickým systémem obchodu s uměním vysvětluje tím, že odměna za přizpůsobivost je natolik výhodná a pohodlná, proto ztrácí smysl pojem avantgardy ve smyslu protestu proti společenskému establishmentu a jeho hodnotám. Změnit tuto mašinérii zisku a úspěchu na trhu

¹²¹ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College and University Press 1964, s. 57.

¹²² Srov.: S. Gabliková, *Selhala moderna?*, Olomouc, Votobia 1995, s. 58.

¹²³ *Ibid.*, s. 59.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 78.

mohou podle Gablikové jen lidé ochotní „změnit vlastní hodnotový systém, světonázor a vůbec i celý životní styl.“¹²⁵ Tak klade celou váhu změny na individuální svědomí jedinců, která podle ní nebyla nikdy tak aktuální jako dnes.

S problematikou svědomí a žebříčku hodnot souvisí i poslední sentence, kterou bychom chtěli spojit posledně zmiňované autory: Sorokina, Rookmaakera i Gablikovou. Všichni totiž shodně vidí **umění jako zrcadlo společnosti**. Z předešlých poznámek o jejich úvahách nad stavem umění moderny a postmoderny často zaznívá pesimistický tón – o schopnostech tohoto umění angažovat se ve společnosti, vyzařovat nějaký hlubší smysl a všeobecně sdílené duchovní hodnoty. A tak shodně konstatují neutěšený stav dnešní společnosti, v jejímž umění se tento stav taktéž odráží.

Nadějí jsou pro ně individuality - umělci schopní dostát očekávání, jež do nich byla vždy tradičně vkládána jako do posledních aktivních nositelů duchovních hodnot a ve znovuoživení důležitosti, jež se takovému umění ve společnosti dostávalo. Ve společnosti charakteristické „racionalitou určitého typu“, v níž má dominantní slovo vědecko – technické poznání, tedy racionalita jako koncept poznání světa, kde, řečeno s Rookmaakerem, neexistuje nic jiného než to, co je možné pochopit rozumem a vnímat smysly, se totiž role umělce stala okrajovou – umění bylo zbaveno všech hodnot kromě estetických. Suzi Gabliková na tuto situaci přináší zajímavý pohled: „Jestliže je neshoda mezi umělcem a společností v moderní době nahlížena jako defekt, je nutno chápat ji jako sociální problém. Ve skutečnosti totiž nejde o defekt vrozený umění, ale o **defekt v hodnotovém systému moderní společnosti**.“¹²⁶ Ve společnosti, která ztratila víru v hodnoty, které by překračovaly pouze horizont našeho já – a to chápáno jak ze strany společnosti, tak ze strany umělců.

Pokud totiž vidíme jako ústřední bod společnosti duchovní hodnoty, se kterými jsou spjaty i základní myšlenky spolupráce a důvěry, můžeme najít cestu

¹²⁵ Ibid., s. 79.

¹²⁶ Ibid., s. 27.

pro mnohdy prozatím rozporné směřování a nedorozumění mezi jednotlivými základními složkami duchovního systému společnosti – vědou, uměním a vírou. Víra ve vyšší řád může ve společnosti vytvářet prostor pro překonávání hranic, nastolení dialogu mezi jednotlivými systémy společnosti, podporu jejich vzájemné spolupráce a inspirace.

A tak se nacházíme zpět u Sorokina, protože na propojení jednotlivých společenských systémů – vědy, víry a umění – je založena právě jeho charakteristika **integrálního (idealistického) supersystému.**

2.4.1.2 Současná západní kultura optikou Sorokinových supersystémů

Zkusme na závěr kapitoly věnované Sorokinovu dílu zvážit, v jakém vztahu k Sorokinovým analýzám se nalézá dnešní společnost a jak bychom se mohli podívat na jeho závěry z našeho současného pohledu.

Sorokinovo rozsáhlé dílo se během dlouhého časového úseku samozřejmě částečně proměňovalo, i když hlavní myšlenka teorie střídání kulturních cyklů – jednotlivých období s dominantním systémem pravdy- přetrvávala. Je obdivuhodné, jak rozsáhlý celek Sorokin dokázal zpracovat, své analýzy se snažil podpírat faktickou analýzou. Ovšem při tak velké abstrakci, která umožňuje shrnout dějiny lidské kultury do tří střídajících se období, samozřejmě dochází k jistému zevšeobecňování a zjednodušování reality daných období. I přesto ale zastáváme názor, že Sorokinovy závěry jeho teorie mohou být i pro naši současnost inspirativní.

Sorokinova stanoviska se během jeho tvůrčího života měnila též pod vlivem celkového diskurzu a nálady dané doby. Můžeme vidět, že v *Krisi našeho věku* je pod značným vlivem rozpuku 2. světové války, a právem tak období 40. let 20. století popisuje jako vrchol krize senzitivního období. V některých dílčích závěrech se ale mýlí: například o oblasti empirických věd se domnívá, že svůj rozkvět zažily hlavně v 18. a 19. století, ale že ve stoletím 20. se „podrobují zákonu zmenšujících se výnosů“, a proto samy od sebe budou spět ke svému potlačení a nebo alespoň doplnění novou soustavou pravdy. Z našeho pohledu tento závěr platí hlavně na

oblast humanitních věd dané doby, kdy nebyly schopné dostatečně účinné reflexe své současnosti a ztrácely se z cesty hledání smyslu lidského bytí.¹²⁷ V oblasti praktické „vědotekniky“ ale ani v 1. polovině 20. století nemůžeme mluvit o útlumu, v té době jsme svědky mnoha vynálezů považovaných zpětně za jedny z nejzásadnějších ve 20. století (penicilin, radiotelegrafie, atomová bomba, struktura DNA). Zdá se tedy, že úpadek senzitivní kultury praktickou vědu nezastihnul. Pro situaci člověka to ale z hlediska vyššího smyslu není výhrou, právě zvětšující se mezera mezi rostoucí technikou a zaostávající reflexí věd humanitních krizi prohlubuje – nedostatečná zpětná vazba od humanitních oborů způsobuje, že se technické vynálezy mohou obracet i proti člověku.

V jakém supersystému by se mohla nacházet vzhledem k Sorokinovým analýzám naše současná společnost, již dělí od vydání poslední Sorokinovy knihy *The Basic Trends of Our Times* 40 let? V ní Sorokin charakterizuje 60. léta jako období boje mezi senzitivní a integrální kulturou. Je ale vcelku optimistický, co se týče konečného přechodu do integrálního systému: „Objevení se integrálního řádu a jeho rozvoj je pravděpodobnější než...neurčitě dlouhá existence nekonečně dlouhé směsice heterogenních sociokulturních útržků na Západě, Východě a celém světě,“¹²⁸ čímž míní směsici prvků senzitivní, ideační a integrální kultury. Změnu sociokulturního systému Západu na integrální ale podmiňuje vzdáním se senzuálních pseudorealit a integrováním mimo jiné superracionálních (duchovních) realit a hodnot.

Jak bychom tedy mohli charakterizovat naši současnost? Postmoderní doba jistě nabízí přirovnání k integrálnímu systému, ve kterém se prolínají různé přístupy a spojují se v bohatou směsici. Nepodobá se ale náš „postmoderní mix“ spíše „eklektické směsici“, kterou Sorokin popisuje realitu šedesátých let? Přikláníme se spíše k druhé variantě, protože zdaleka nemůžeme tvrdit o dnešní konzumní

¹²⁷ Takto kritizuje stav humanitních oborů své doby např. E. Husserl v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii*.

¹²⁸ P. A. Sorokin, *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College and University Press 1964, s. 71, překl. Š. A.

společnosti, že by se vzdala lpění na materiálních hodnotách a naopak dostatečně integrovala hodnoty duchovní, což byly jedny ze Sorokinových podmínek definitivního přechodu k integrálnímu systému.

3. Reflexe současné situace kultury Západu z hlediska náboženského

„Otázka, kterou by si věřící měli klást je spíš filosofická : cožpak není možné, dokonce i v případě, že uznáme, že nám moderní věda předkládá nové a často hluboce pronikavé pohledy na realitu a že moderní technika velmi výrazně rozšířila naši schopnost být skutečnými pány svých životů, že jsme v procesu vývoje ztratili mnoho drahocenného?...Není snad možné, že ve chvíli, kdy jsme přestali hovořit s anděly, jsme pravdu ztratili?“¹²⁹

Po pokusu o alespoň částečný popis vnímání současného stavu společnosti jsme, dle názorů autorů zmíněných v předchozí kapitole, došli ke stanovisku, že naše západní kultura se ocitá v určitém mezním momentě, který se dá považovat za její krizi. I když tento termín zní možná až příliš apokalypticky a může vybízet buď k naprosté panice či k rezignaci a pasivitě, oblast stavu naší planety Země jí podle zpráv a vědeckých výzkumů z posledních 40 let právem odpovídá. Ekologická krize je ovšem jenom důsledkem celkového stavu kultury Západu, proto na ni nemůžeme nahlížet pouze z pozice ochránců přírodního dědictví a napravovat škody. Naše reflexe musí jít dál, což se na poli filosofie a humanitních věd děje již několik desetiletí, ovšem, zdá se, tato reflexe není natolik účinná, aby hlouběji zasáhla do svědomí široké veřejnosti a zastánců moci, kteří ekologické hledisko při řízení věcí veřejných mnohdy chápou jako nezbytný ústupek Mezinárodnímu společenství či Evropské unii, ve většině případů je ale chápáno jako nutné a vlastně ne příliš podstatné zlo, které brání ekonomickému pokroku. Naše západní společnost si stále nechce připustit, že příčina těchto „problémů“ je daleko hlubší a že souvisí s celkovou hodnotovou orientací euroamerické společnosti. Díky její ekonomické expanzivě ve 20. století se tento hodnotový rámec, který přináší jasné ekonomické výsledky, snažila rozšířit s menším či větším úspěchem na většinu světového území. Proto se krize kultury Západu, nejmohoucněji se projevující v krizi ekologické, týká

¹²⁹ P. L. Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal 1997, s. 15.

celosvětového společenství - její dopady jsou globální a tím pádem i nebezpečí následků krize západní společnosti má celoplanetární dosah.

Zkusme se ale nyní na naši problematiku stavu současné společnosti podívat ještě z jiného pohledu – z perspektivy náboženství, a tím se vlastně opět dotkneme předešlého výkladu Sorokinova kulturního systému, v němž významné místo zaujímá důraz na dostatečnou integraci duchovních hodnot – bez nich se společnost nemůže posunout k dalšímu stupni, tedy v Sorokinově terminologii k integrálnímu supersystému. Zvláštní kapitolu o společnosti a jejím vztahu k náboženství věnujeme zejména proto, že ač se náboženství nekryje zcela s pojmem duchovní hodnoty – tento termín je širší a podle Sorokina zahrnuje i vědu, umění, etiku a právo, je pro Sorokina ústředním bodem, v němž se duchovní hodnoty snoubí a který může všechny další složky duchovního systému ovlivňovat a poskytovat jim jakousi hodnotovou maximu.

Naše úvahy o stavu spirituality ve společnosti Západu opět opřeme o námi vybrané autory – v tomto případě o Petera L. Bergra a Davida Lyona, současné americké sociology náboženství. Uvědomujeme si, že výběr autorů je selektivní a zčásti subjektivní, ale vycházeli jsme jednak z dostupné literatury, jednak podle nás výborné relevance a aktuálnosti prací zmíněných autorů. Jejich úvahy o stavu spirituality ve společnosti se opírají hlavně o dominantní náboženství Západu – křesťanství.

3.1 Náboženství jako antropologická konstanta

V dnešním západním světě se zdá být náboženský systém upozaděný a není to pouhé zdání. Po rozpuku moderny doznalo náboženství řady změn, které vedly ke zmenšení role, jakou hrálo ve společenském životě a v tom, jaký význam a důležitost mu společnost přiřazovala. To ale nemění nic na tom, že náboženství v jiných společnostech hrálo, a někdy doposud hraje, významnou roli. Jak píše Jan Sokol: „Ve všech nám známých společnostech, až do nástupu současné ‚globální‘ civilizace, bylo náboženství ohniskem společného a veřejného života.“¹³⁰

Když Sokol vyjmenovává, co je všem lidem společné, tedy základní lidské znaky – antropologické konstanty, tak uvádí tyto: jako pravděpodobně nejstarší rys – vzpřímenou postavu; trvalý a výlučný párový vztah, který je důsledkem nutnosti dlouhé péče o potomky; vedle instinktivních vzorců chování také neméně důležité kulturní vzorce, tradice a pravidla; teritorialitu, ze které se později vyvinula představa vlastnictví a majetku; dále uvádí komunikaci, která je umožněná vedle mimiky a gest také artikulovanou řečí. Ta neslouží jen ke sdělování informací, ale je podstatně důležitá při udržování lidských vztahů a při společenských aktivitách. Sokol dokonce uvádí, že podle současných výzkumů¹³¹ řeč vznikala ne „jako účelové sdělování, ale...jako slavnostní výraz, od počátku spojený se zpěvem a tancem, s něčím, co bychom dnes nejspíš označili jako obřad či rituál.“¹³²

Roy Rappaport podobně definuje sváteční jednání, obřady a rituály jako „výkon více méně neměnných posloupností formálních aktů a výroků, které si jejich účastníci neustanovili zcela sami“ a pokládá je za „společensky zakládající akt lidství“ – řadí tedy rituály taktéž mezi antropologické konstanty.¹³³

Ač se to z dnešní společnosti Západu nemusí zdát patrné, náboženství patří podle výše zmíněných autorů k věcem od lidské přirozenosti neodlučitelných. Právě

¹³⁰ J. Sokol, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004, s. 27.

¹³¹ Srov.: R. A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press 1999.

¹³² J. Sokol, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004, s. 34.

¹³³ R. A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press 1999.

proto věnujeme následující kapitolu moderní a postmoderní společnosti z pohledu náboženství.

3.2 Situace náboženství v dnešní společnosti

Pokud chceme mluvit o dnešní situaci ve společnosti a o tom, jakou roli v ní hraje náboženství, musíme se vrátit až k počátkům moderny. S ní se totiž daly do pohybu procesy, jejichž důsledky určitým způsobem ovlivňují i současnou situaci.

Italský filosof Gianni Vattimo spojuje začátek moderny s René Descartem – jedním ze zakladatelů moderní vědy. Do 17. století totiž neexistují chemie, biologie a fyzika jako samostatné disciplíny, ale jsou součástí filosofie. V 17. století se věda s osobnostmi jako je právě Descartes a Francis Bacon pomalu osamostatňuje a více specializuje¹³⁴, což ji odvádí od celkového smyslu a kontextu, ale umožňuje obrovský rozmach ve vývoji nových technologií. Proto je umožněn rozkvět a všobecné rozšíření industrializace a s tím spjatý zrod kapitalismu.

Max Weber ve svém díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* upozorňuje na zajímavý paradox souvislosti mezi náboženstvím a počátky kapitalismu: protestantismus výrazně pomohl svou morálkou k takovému společenskému klimatu, které bylo příhodné pro vznik kapitalismu. Posléze ale rozvinutý duch kapitalismu zpětně dusil právě křesťanskou spiritualitu, a tak posloužil k „odkouzlení světa“¹³⁵.

Tento Weberův koncept byl později kritizován, zejména proto, že v něm nezbyl žádný prostor pro rozvoj spirituality. Inspiroval tím tak řadu sociologů moderny k jednoznačným předpovědím o temné budoucnosti náboženství a jeho roli ve společnosti. Tak se v sociologických teoriích náboženství na dlouhou dobu etablovala teorie sekularizace, rozvíjená hlavně v 60. a 70. letech, podle které má rozvoj vědy, technologie, urbanismu a průmyslu významný vliv na úpadek

¹³⁴ Srov.: M. Vácha, *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno, Cesta 2008, s. 209.

¹³⁵ Srov.: M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Routledge 2002; D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002.

náboženského života. Moderní společnost je podle této teorie unášena na nenáboženských principech, církve ztrácí sociální vliv a návštěvnost kostelů nezvratně klesá. Tak se v těchto teoriích zdá náboženství vykresleno jako pomalu skomírající ojedinělý úkaz na okraji společenského zájmu.¹³⁶

Sekularizační teorie ale už dnes platí za překonanou. Je vnímána jako příliš jednostranná, neposkytovala mnoho prostoru pro duchovní hledání a pátrání za hranice rozumu. David Lyon ji dokonce charakterizuje jako jedno z moderních metavyprávění, kterým už postmoderna odzvonila. A tak se zdá, že sekularizační teorii, jak Lyon odhaduje, zřejmě předcházela sekularizace vědy, protože nešlo o to, že by se víra vytratila z každodenního života, ale že „zmizela z dohledu akademického světa“.¹³⁷

Peter Berger, který sám patřil k zastáncům teorie sekularizace v 60. a 70. letech, jak píše Lyon, v ní dnes také nevidí plodnou půdu. Proti sekularizační teorii uvádí argument, že nemusí být nutně spojena s moderní dobou. Jako příklad uvádí vyspělou čínskou kulturu, kde se sekularizační procesy prosadily dávno před dobou moderní. Na druhé straně zase v islámských zemích došlo mnohdy s pokrokem moderní doby i k rozkvětu náboženskému. Jako další příklad uvádí i Spojené státy, které jako země tradičně nábožensky založená na přelomu nového tisíciletí naopak zaznamenávají nárůst lidí hledajících nějakou formu víry, ačkoliv stále patří k nejvyspělejším ekonomikám světa. Zde můžeme vidět, že by se úzké mantinely sekularizační teorie těžko uplatnily. Podle Bergera by sekularizační teorie mohla platit jen s výjimkou na západní Evropu.

Jako alternativu k sekularizační teorii předkládá univerzálnější koncept pluralizace, která podle něj lépe vystihuje dnešní společnost a je aplikovatelná na různé světové oblasti. Pluralismus pak definuje jako „koexistenci různých skupin v rámci jedné společnosti, spojenou jistým stupněm občanského smíru.“¹³⁸ Je to

¹³⁶ D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002, s. 42 a 43.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 47.

¹³⁸ P. L. Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal 1997, s. 35.

situace, kdy pod tlakem různorodosti začínají různé životní styly, hodnoty a názory splývat.

V pluralismu je člověk konfrontován se skutečností, že jeho názory či názory majoritní společnosti nemusí být jediné. Jednoznačné pravdy začínají být konfrontací s jiným relativizovány a pevná přesvědčení se proměňují v pouhé názory. Tak můžeme dojít k závěru, že pluralismus má s největší pravděpodobností sekularizační účinky. Lidská situace se tak mění: člověk už není ve sféře nutnosti, modernizace ho přesouvá do světa volby, v němž ale nabytá svoboda může způsobovat ztrátu původního smyslu. Berger to popisuje slovy: „Názory a hodnoty, které kdysi spočívaly v zóně základních jistot, se nyní přesunují do mnohem nestálejší zóny vlastního mínění, nezávazných preferencí, ad hoc činěných a tedy snadno zvrátitelných rozhodnutí.“¹³⁹

Pro jedince je to složitá situace, která mu neulehčuje orientaci a neustále ho v pluralitě názorů nutí k výběru. Je tak zapleten do nekonečného řetězce rozhodování o čemkoliv. Co je ale důležité, že i v tomto stavu možné ztráty smyslu má šanci nalézt jednu z forem náboženských odpovědí, i když už třeba v jiné formě než v tradičních velkých náboženských systémech.

Berger tak vidí pluralismus jako jeden z průvodních jevů, který v moderně zaznamenal nástup. Dalším významným faktorem, který se v moderně projevil jako podstatně důležitý, byl individualismus. Samozřejmě, že jeho dnešní forma je mnohdy až přebujelá. Kořeny individualismu stopuje ale až do starověkého Izraele, kdy ze střetnutí s Bohem vzešel jedinec, jehož charakter lze podle Bergera pojímat už jako individuální. Dalším výrazným obdobím rozvoje individuality bylo antické Řecko, v němž byla ale naopak individualita zaštiťována rozumem.¹⁴⁰ Jan Sokol přidává i příspěvek křesťanství ke konceptu individuality v podobě nezadatelné důstojnosti každého člověka – o toto chápání jedince se poté opírají novověké požadavky svobody a lidských práv.¹⁴¹

¹³⁹ Ibid., s. 61.

¹⁴⁰ Ibid., s. 74.

¹⁴¹ Srov.: J. Sokol, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004, s. 229.

Naopak co Berger vidí jako v moderně značně oslabené, jsou instituce, které nejsou součástí ekonomických a politických megastruktur - v moderně se snižuje důležitost rodiny, vzorce mezilidských vztahů se proměňují a množství podstatných změn zasáhlo právě i náboženství.

Musíme ale podotknout, že Berger zde nějakým způsobem nerozlišuje dobu moderní a postmoderní, z jeho textu můžeme vyčíst, že současnost chápe stále jako jistou formu moderny, ale nepojmenovává ji nějakým termínem.¹⁴²

Naopak David Lyon chápe současnost jako situaci, v níž určité charakteristiky moderny - komunikační a informační technologie a konzumerismus- přerostly a dávají tak vzniknout specificky odlišnému klimatu- postmoderně. Podle Lyona ale i tak není „smrt moderny“ jednoznačná - její základní hybatelé – kapitalismus a technologický rozvoj – se restrukturalizovaly, ale nic nemění na tom, že hrají nadále důležitou roli.¹⁴³

Proto, aby Lyon mohl přiměřeně analyzovat stav náboženství v dnešní společnosti, se nejprve zaměřuje na její popis – tedy hlavní charakteristiky postmoderny¹⁴⁴. Podle něj lze postmoderní stav chápat jako „sociálně – kulturní konfiguraci, jejíž kontury se vyjasňovaly od osmdesátých let a jejíž účinek lze pociťovat v mnoha částech světa. Postmoderna je výsledkem rozvinutí určitých aspektů moderny na úkor ostatních, až do fáze, kdy moderna jako taková přestává být identifikovatelná.“¹⁴⁵ Vedle již výše zmíněných hlavních znaků – tedy rozšíření komunikačních a informačních technologií a značného nárůstu spotřebního způsobu života – je dále charakterizována reorganizací měst, deregulací finančních trhů a

¹⁴² Též francouzský sociolog A. Giddens nepoužívá termínu postmoderna, ovšem současnost pojmenovává termínem vysoká moderna, která se svým obsahem teoreticky shoduje s postmodernou. Srov.: A. Giddens, *Důsledky modernity*, Praha, Sociologické nakladatelství 1998.

¹⁴³ Srov.: D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002, s. 27.

¹⁴⁴ Zde je dobré uvést rozlišení pojmů postmoderna a postmodernismus, které je obecně přijímané v sociologii. Miloslav Petrušek postmodernismus charakterizuje jako soubor uměleckých praktik a převrat v uměleckém vnímání světa, kdežto postmoderna či postmodernita je chápána šířeji jako nový, specifický stav ducha, osobitá senzibilita, jež převrací a mění životní styly, obyčeje a hodnotové systémy a tím radikálně intervenuje do společenského života. (Srov.: M. Petrušek, *Společnosti pozdní doby*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006, s. 289 – 301).

¹⁴⁵D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002 , s. 63.

veřejných služeb, zeslabováním moci národního státu, což vede k jeho částečnému zastarávání, globálním cestováním, experimentováním s tradičním způsobem života, vědomím stoupajícího sociálního nebezpečí a narůstajícím ohrožením životního prostředí.^{146 a 147}

Další zajímavou charakteristikou postmoderny je koncept „network society“ , tedy síťové společnosti Manuela Castellse. Na počátku vývoje k tomuto typu společnosti byl velký rozmach informačních technologií. Je velmi otevřená, pružná, dynamická. Podstatné pro Castellse ale je, co těmito sítěmi proudí. Tyto proudy vedou k restrukturalizaci ekonomiky, politiky i kultury. Kdo v této síťové společnosti ovládá „spínače“, je u moci - tato moc je však pro změň sítí a množství spínačů nepředvídatelná a velmi proměnlivá. Tak je síťová společnost díky mocenské nepředvídatelnosti, kterou nemá v rukou ani národní stát, matoucí pro jednotlivce. Je pro něj nesnadné v této síťové společnosti najít identitu, která byla dříve poskytována různými společenstvími, církvemi, politickými stranami či národním státem. Všechny tyto instituce ztrácí v síťové společnosti vliv a význam.¹⁴⁸

Mezi teoretiky postmoderny se ale setkáváme s různými hodnoceními postmoderní společnosti. Pauline Rosenauová uvádí, že je třeba uvažovat o základním dvojím směřování těchto přístupů: pozitivním a negativním. Ve skeptické variantě přístupů k postmoderně se tento věk jeví jako doba „fragmentace, rozkladu, ztráty významu, neklidu, vágnosti či dokonce absence morálních měřítek a společenského chaosu.“¹⁴⁹ V pozitivnějším, slovy Rosenauové,

¹⁴⁶ Srov.: Ibid., s. 64.

¹⁴⁷ Pro srovnání uvedeme i znaky, které jako charakteristické pro postmodernu či „pozdní dobu“ vyjmenovává Miloslav Petrušek. Jsou jimi: 1) změna v organizaci výroby, proto se současná doba charakterizuje jako postindustriální epocha, 2) vznik nových životních forem a pluralizace životních stylů, 3) nové vzorce spotřebního chování, 4) rozvoj vzdělání, 5) růst vlivu mediálního světa, 6) vytlačení přímé represe a její nahrazení metodami „svádění“, 7) výrazná změna hodnotových vzorců, relativizace, nízká návaznost, nízký stupeň vymahatelnosti dodržování etických norem (tzv. pád autority), 8) vznik nové „postmoderní mentality“, 9) vzájemné ovlivňování odlišných kultur, 10) globalizace ekonomických a politických procesů (M. Petrušek, *Společnosti pozdní doby*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006, s. 33 – 34).

¹⁴⁸ Srov.: D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002, s. 65.

¹⁴⁹ P. M. Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inwards, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press 1992, s. 15.

afirmativním přístupem k postmoderně se autoři shodují se „skeptiky“ v kritice moderny, ale v postmoderně vidí pozitivní stránky v etice, normativních volbách a ve snaze vytvořit specificky zaměřené politické akce.¹⁵⁰

Vraťme se ale zpět k Davidu Lyonovi a jeho pohledům na současnou společnost a roli náboženství. Chceme-li ale dojít k současnému stavu, musíme se zmínit i o jeho názorech na sekularizační teorii, která, jak už jsme uvedli dříve, doposud v reflexi role náboženství ve společnosti převládala.

Podle něj byla hlavní chyba teorie sekularizace v tom, že náboženství zredukovala na časnost chození do kostelů či na víru jako kognitivní činnost, kde je víra chápána jako nástroj pro vysvětlení nevysvětlitelného, a proto s nástupem moderní doby upadá. Přehlédla ale, že většina současných náboženství souvisí na hlubší úrovni s vírou,¹⁵¹ identitou a nekognitivními aspekty života (s city). Pojem sekularizace však můžeme použít, pokud hovoříme o ustupující síle určité tradiční náboženské formy, ale i tyto podmínky neznamenaají, že duchovnost a víra nemohou naopak růst.¹⁵²

V centru hlavního pojetí sekularizace jsou velké náboženské instituce a moderní národní stát – tato ohniska ale už dnes nehrají ve společnosti hlavní roli, také proto se už sekularizační teorie pro charakteristiku dnešní společnosti nehodí. Sekularizace má pravdu, když vyzdvihuje deregulaci náboženství, při které tradiční náboženské monopoly ztrácejí na síle, a jeho deinstitucionalizaci, protože organizační aspekt náboženství přestává být významný. Toto je však jen částí většího celku, ve kterém je třeba se ptát, zda-li deregulace velkých náboženských denominací ještě znamená celkový úpadek duchovního hledání společnosti. Je dobré se zamyslet, zda-

¹⁵⁰ Ibid., s. 16.

¹⁵¹ Zde je dobré připomenout, že „víra“ a „náboženství“ jsou koncepty, které se ne vždy musí propojovat. Jan Sokol to vysvětluje následovně: „V židovství a v křesťanství se...pozornost náboženství obrací od daného a minulého k budoucí naději, k zaslíbení a konečné záchraně či spáse. Tím vzniká nový prvek víry v užším slova smyslu jako naděje a očekávání něčeho úplně nového, co teprve přijde. Tento prvek je pro Evropana tak samozřejmý, že snadno ztotožňuje ‚víru‘ s náboženstvím, ač ve starších náboženstvích taková víra chybí, resp. zůstává v pozadí.“ (J. Sokol, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004, s. 69-70).

¹⁵² D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002, s. 43 a 46.

li nedochází k relokaci náboženství do nově vznikajících církví a skupin a zda-li tak nedochází k celkové restrukturalizaci náboženství v postmoderní situaci.¹⁵³

Společnost v této nové situaci popisuje Danièle Hervieu-Légerová jako první post-tradiční generaci. Pro tento stav nejistoty je typická pohyblivost, zvratnost a zaměnitelnost všech referenčních bodů, a v ní se může zdát, že tradiční náboženské představy s pevně danými body, transcendentní spásou a univerzální působností se s postupem doby ocitají u konce s dechem.¹⁵⁴

Ovšem právě stav nejistoty, konfrontace s novými existenciálními situacemi, na které nás konzumerismus – jedna z hlavních charakteristik postmoderny- nemůže připravit, mohou vést člověka k zájmu o věci duchovní.

Právě na jednotlivci leží v postmoderně hledání smyslu. Těžiště se totiž díky deregulaci velkých náboženských systémů a jejich byrokratické organizaci přesouvá k sítím menších skupinek a shromáždění a nebo přímo na jednotlivce. Čím méně je toho ve společnosti pokládáno za dané, tím větší zodpovědnost leží právě na konkrétním člověku.

Může ale z této fragmentárnosti – jak institucionální, tak intelektuální - člověk najít ještě nějakou cestu? Přes všechnu kritiku moderny v ní přeci jen podle Lyona stále existovalo obecné vědomí spojitosti místa a času, které dávají člověku existenciální jistotu. V postmoderně je čas i prostor natolik zhuštěn, že v něm je těžké najít místo pro spojení s vírou nebo s běžnou náboženskou praxí. Lidská existence se tak připravuje o základní životní jistoty, harmonii i celistvost. David Harvey ale i v této situaci vidí východisko. Popisuje, že zhuštění času a prostoru se časově shoduje s procesy náboženské obnovy, s obnoveným důrazem na domov jako přístav a s důrazem na budování místního společenství.¹⁵⁵

Jaké tedy vidí Lyon možnosti pro vědecké pojmání náboženství v dnešní společnosti, když teorie sekularizace již není vhodná? Je třeba se zasazovat o

¹⁵³ Srov.: Ibid., s. 51 a 60.

¹⁵⁴ Srov.: Ibid., s. 34.

¹⁵⁵ Srov.: Ibid., s. 187.

alternativní teorie a provést celkovou revizi náboženství jako významného kulturního zdroje, dodávající jejím členům smysl.

S čím konkrétně by se mělo vypořádat křesťanství, jeden z původních stavebních kamenů společnosti Západu, a v čem by mohlo být pro dnešní dobu inspirativní? V dnešní situaci roztržitého světa může nabízet trvalý smysl, který není z tohoto světa, ale dává mu konečný význam. Svými základními hodnotami (víra, naděje a láska) a životním stylem může nabízet dnešnímu světu zcela odlišnou alternativu – překonání hranic svého já směrem ke společenství konkrétních lidí, zastavení, vytržení z každodenního času zhuštěného spěchem k uvědomění si smyslu a podstaty své existence, nahlížení svých činů pod zorným úhlem věčnosti a uvědomění si nesamozřejmosti svého pobývání na Zemi. Křesťanství jako univerzální náboženství, všeobecné, neuzavřené nabízí prostor pro spojování lidí skupin, společností, dává zároveň důraz na jedinečnost a důstojnost každé lidské bytosti. V současné době zdůrazňuje i důležitost ekologického aspektu, člověk se má jako správce či „podnájemník“¹⁵⁶ na tomto světě řádně starat o celé stvoření.¹⁵⁷

Podle Lyona se pro křesťanství v současném světě rýsuje jasný úkol. Za prvé je jím dostatečná angažovanost ve věcech veřejných: na jedné straně ve zdůrazňování společného osudu smrtelníků, čemuž by mělo podléhat naše pozemské jednání a směřování, na druhé pak angažovanost v ekologických tématech, která jsou dnešním palčivým problémem.

¹⁵⁶ Výraz „křesťan jako podnájemník“ použil Richard A. Baer v článku *Land Misuse: A Theological Concern* (srov.: R. A. Baer Jr., *Land Misuse: A Theological Concern*, *Christian Century* 83, 12 October, s. 1239 – 1241).

¹⁵⁷ Diskuze rozpoutaná článkem Lynna Whita Jr. z roku 1967 publikovaném v časopise *Science Historické kořeny naší ekologické krize*, která za prapůvodního viníka ekologické krize klade křesťanství, se dnes považuje již za uzavřenou, nicméně v mnohém (antropocentrický přístup ke světu) za kriticky stále podnětnou. Jak píše E. Kohák: „Řada křesťanských i židovských teologů poukázala, že Whitovy výklady křesťanské věrouky se pohybují na bolestně naivní úrovni lidové pověrčivosti a že jeho citace z Bible jsou zcela nereprezentativní. Na mnoha místech Bible skutečně zdůrazňuje boží lásku k přírodě a pastýřskou odpovědnost člověka za ni. Jiní historikové zas poukazují na to, že k dalekosáhlému ničení přírody v Evropě nedochází s nástupem křesťanství, nýbrž až v sedmáctém století, s počátky průmyslové revoluce – a že k němu dochází zcela rovnoměrně v industrializovaných zemích mimokřesťanské i křesťanské tradice. Whiteova nejradičálnější teze – že křesťanství je příčinou ekologické krize – prostě neobstojí.“ (E. Kohák, *Zelená svatozář. Kapitoly z ekologické etiky*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006, s. 69 a 70.

Jako druhý velký úkol označuje strategickou spolupráci s ostatními náboženstvími a rozvíjení mezináboženského dialogu, povznést se tak nad hranice rozdílnosti a vytvořit „jednotnou frontu proti marnosti neukojitelné touhy a proti ničivým účinkům stále stupňovaného konzumerismu na životní prostředí.“¹⁵⁸

Kdo jiný by takovou výzvu měl vznést, než právě lidé s jasnými náboženskými závazky?

¹⁵⁸ D. Lyon, *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002, s. 209.

4. Život jako odpovědnost

Po pokusu o zachycení současného stavu společnosti a role náboženství v ní, se nyní dostáváme k pohledu na současnost z hlediska etiky. Vrátime-li se k Sorokinově sociokulturním systémům, tak etika je vedle umění a náboženství dalším z nich.

Z celé etické problematiky se budeme nejprve zabývat odpovědností, kterou Hans Jonasem v roce 1979 definoval jako nový etický okruh, nutný pro řešení současné kritické situace ve společnosti. Krátce se jí budeme věnovat z pohledu náboženského, poté ji budeme obsírněji rozebírat na základě Jonasovy práce *Princip odpovědnosti*. V závěru kapitoly se budeme již o něco detailněji zabývat zachycením dominantních současných hodnot a poté se je budeme snažit nahlédnout z perspektivy trvale udržitelného způsobu života.

4.1 Náboženský pohled

Jan Sokol definuje náboženství jako „soustavnou, artikulovanou a společnou lidskou odpověď na fakt života a existence“, který chápe jako DAR. Náboženství pak vyjadřuje vděčnost i obavu za toto obdarování a život křesťana by měl být odpovědí na tento fakt.¹⁵⁹ Sokol chápání tohoto obdarování specifikuje jako „...fakt mého života, stejně jako zdraví, štěstí, láska nebo děti, stejně jako lidská kultura a společnost, do níž jsem se narodil, jako svět a příroda, z nichž mohu žít, vstupují do mé existence jako „externality“ čili tradičněji řečeno dary, které nejsou výsledkem mých schopností, mého úsilí ani mých nákladů.“¹⁶⁰

Tento fakt obdarování mě ale zároveň zavazuje. Jednak tím, že tyto hřivny nejsou v pravém slova smyslu moje, jsou mi pouze svěřeny a já se proto o ně mám náležitě starat. Znamená to tedy nejenom správně využít své schopnosti a možnosti, ale též starost o věci soukromé (rodina) i veřejné (budoucnost společnosti a světa, ve kterém žiji).

¹⁵⁹ J. Sokol, *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004, s. 74 a 230.

¹⁶⁰ *Ibid.*, s. 230.

O odpovědnosti v křesťanském kontextu mluví i Peter Berger: „Biblická víra určuje, že je člověk odpovědný, a to v obou významech tohoto slova – běžném i etymologickém. Člověk je tím, kdo může dát Bohu odpověď....Vzhledem k tomu, že člověk je Bohem oslovován a že je jím povolán k odpovědi, je mu též z hlediska etického zodpovědný.“¹⁶¹

Náboženství a spiritualita, v kontextu Evropy pak nejlogičtěji křesťanství jako její tradiční systém, by tak člověka mělo vést k péči o současnou společnost i stav planety Země, mohlo by být jednou z morálních odpovědí, jak reagovat na současnou ekologickou krizi i mnohdy bezútěšný stav společnosti.¹⁶²

4.2 Princip odpovědnosti

Existuje ale i další, nenáboženský pohled na život v odpovědnosti, který pro nás reprezentuje německý filosof Hans Jonas (1903 – 1993) v díle *Princip odpovědnosti*. Jonas přišel v 70. letech v knize *Princip odpovědnosti* (1979) s novou etikou, doposud v dějinách etiky nezastoupenou – etikou odpovědnosti za budoucí generace, která ač primárně zaměřená na budoucnost lidstva, se právě díky hlubokému pochopení místa člověka v pozemském bytí stává i etikou bytostně ekologickou. Kniha nese podtitul „*Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*“, čímž Jonas technice přisuzuje podstatný etický význam díky dominantnímu postavení, které ve společnosti zaujímá.

Jonas knihu otevírá přílehlavou metaforou – přirovnává současnou společnost k příliš odpoutanému Prométheovi a naznačuje tím, že současný technologický pokrok je nastaven takovým směrem, že může být pro člověka nositelem zkázy. To, co bychom mohli nazvat Baconovým ideálem – opanování přírody pomocí vědy- se

¹⁶¹ P. L. Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal 1997, s. 88.

¹⁶² K tématu křesťanství a jeho vztahu k životnímu prostředí či obecně k tématu náboženství a ekologii, existuje rozsáhlá literatura, my se zde tomuto tématu věnovat nebudeme. Základní přehled můžeme nalézt v kapitole *The Greening of Religion* knihy amerického historika environmentální etiky R. N. Nashe s názvem *The Rights of Nature*, srov.: R. N. Nash, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, The University of Wisconsin Press 1989. Dalším zdrojem může být kniha *Christianity and Ecology* – srov.: D. T. Hessel, R. R. Ruether (eds.), *Christianity and Ecology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.

stalo hrozbou. Pro Bacona bylo vědění mocí. Jak vykládá Ivo Tretera, „nejde tu ovšem o moc politickou, nýbrž o moc nesrovnatelně důsažnější: o moc nad přírodou, o její opanování pomocí vynálezů, o obnovení ztraceného ráje tím, že se v ní opět nastolí REGNUM HOMINIS, kralování člověka.“¹⁶³

Dnešní nebezpečí podle Jonase tkví právě v předdimenzované civilizaci přespráliš orientované na přírodní vědy, techniku a průmysl.¹⁶⁴ Vědu ovládla přílišná specializace, za což ale dnešní civilizace doplácí na druhou stranu roztráštěním celkového „disponibilního“ vědění mezi jeho adepty. Celkový objem vědění tak roste, ale vědění jednotlivce se stává fragmentární. Není tak schopný nahlédnout celek, což přináší závažné důsledky. Jonas současné situaci dokonce připisuje až apokalyptický charakter, i když bez zbytečné hysterie: „...žijeme ve stavu předcházejícím všeobecnou katastrofu, ponecháme-li dnešnímu stavu věci průběh.“¹⁶⁵ Neustále tak poukazuje na neudržitelnost současného trendu pokroku západní technické civilizace. Jeho dynamika v sobě totiž skrývá utopismus jako tendenci – tyto utopické ideály ale selhávají jak z ekologického, tak z antropologického hlediska¹⁶⁶: „Baconův program odhalil sám o sobě, to znamená ve vlastní režii, svůj vlastní rozpor, totiž ztrátu sebekontroly, jež spočívá v neschopnosti chránit nejen člověka před sebou samým, ale i přírodu před člověkem. Potřeba ochrany obojího nastala právě v souvislosti s rozsahem moci, již bylo dosaženo sledováním technického pokroku.“¹⁶⁷

Zaměříme se nyní ještě o něco detailněji na mechanismus naší moci, která se díky neustálé nutnosti pokroku stala samopohybujícím se mechanismem. Jonas tento fenomén blíže analyzuje a rozeznává v něm tři stupně. V moci prvního stupně jde o základní touhu a zabezpečení člověka – opanování zdánlivě nevyčerpatelné přírody, ke kterému docházelo od počátku lidské existence až, dejme tomu, do století

¹⁶³ I. Tretera, *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*, Praha a Litomyšl, Paseka 2002, s. 264.

¹⁶⁴ Srov.: H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, Praha, Oikoymenh 1997, s. 206 a 207.

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid., s. 48.

¹⁶⁷ Ibid., s. 20.

devatenáctého. V tomto období byl rozsah naší moci ještě regulován rozsahem a stropem našich možností, a tak nedocházelo k takové nerovnováze a nebezpečí, jež by mohlo ohrozit lidskou populaci i celý zemský ekosystém. V druhém stupni, jímž bychom mohli označit století dvacáté, se ale moc vymkla kontrole uživatele a začala se řídit samospádem. Nyní bychom měli v rámci naší záchrany dosáhnout moci třetího stupně – dostat naši moc zpátky na uzdu, vrátit do správných poměrů panství, které s sebou strhlo i správce.

S mocí a jejím rozsahem by ale měla rovnoměrně růst také odpovědnost, k níž se zejména liberální ekonomové a politici nechtějí znát. Odpovědnost by měla být funkcí moci. Co tedy spadá pod naši moc a tím pádem i odpovědnost? Ve věku, kdy naše moc ovládá celou planetu, musí naše odpovědnost zahrnout i ji. „První povinností lidského kolektivního jednání ve věku technické civilizace, jež se stala modo negativo ‚všemocnou‘, je zachování budoucnosti lidstva. Poté, co se člověk stal nebezpečným nejen sobě, ale i celé biosféře, je v ní zjevně spoluobsažena budoucnost přírody jako sine qua non.“¹⁶⁸ Jonas se tak svou etikou odpovědnosti přiklání k tzv. antropo – odstředivé bioetice¹⁶⁹, tedy etice, která začíná u člověka, jako nejmocnější a nejracionálnější bytosti na Zemi, která jím ale nekončí a přesahuje jeho horizont směrem k celému biosférickému bytí. Příroda, plnost života na Zemi a zachování budoucnosti lidstva jsou tak podle Jonase neoddělitelnými stranami jedné mince. V rozhodující situaci, ve které by mohlo dojít k zachování či zničení biosféry, splývá zájem člověka se zájmem ostatního života. Biosféra je totiž domovem člověka v tom nejširším slova smyslu.

Proto, když dále Jonas mluví o povinnosti k člověku, pojímá v ní i povinnost k ostatnímu životu na Zemi, aniž by tak mířil k antropocentrickému zúžení. Omezení se na pojem člověka samého v jeho odlišnosti od veškeré ostatní přírody může

¹⁶⁸ Ibid., s. 203.

¹⁶⁹ Termín antropo- odstředivá bioetika použil ve svém článku Peter Kemp – Srov.: P. Kemp, *Antropo-odstředivá bioetika*, Filosofický časopis IIL/1997, č. 3, s. 469-479.

znamenat jen deformování jeho podstaty. Ve skutečně lidském úhlu tak přírodě zůstává její vlastní důstojnost, která se staví proti svévoli naší moci.¹⁷⁰

Jonas zastává názor, že situace, v níž existuje možnost, že můžeme ohrožit budoucí generace a celou biosféru planety, je natolik historicky novou a závažnou změnou povahy našeho jednání, že vyžaduje též změnu dosavadní etiky. I když současná devastace životního prostředí na planetě Zemi je v určité fázi, jejíž závažnost může být některými vědci potvrzována a druhými popírána, nic se nemění na tom, že tato možnost zničení tady je. Protože naše předvídající vědění je podle Jonase ve srovnání s věděním technickým nedokonalé, musíme v situacích, kdy existence lidského bytí na Zemi může být dána v sázku, dát přednost prognóze hovořící o zkáze a přisuzovat jí větší závažnost.¹⁷¹

Tento názor nabývá i dnes, po třiceti letech po prvním vydání *Principu odpovědnosti*, na velmi aktuálním politickém významu, protože jsou to politici, kdo především činí rozhodnutí o způsobu správy věcí svěřených do našich rukou k opatrování, mezi něž patří i naše planeta. Právě politici mají v rukou varianty opatření regulující rozsah a dosah lidské aktivity a moci.

Podle jakých pravidel by se tedy mělo řídit naše současné globální jednání, jehož povaha se tolik změnila a rozrostla? Kromě již zmíněného antropocentristického zaměření nové etiky, by měla být zároveň neutopickou etikou budoucnosti – tedy takovou, která počítá s budoucími účinky našeho současného jednání.

Už jsme se zmínili, že taková etika mířená do budoucna nebyla v etických teoriích před Jonasem zastoupená. Čím to bylo způsobené? Právě rozsahem a dosahem dřívější moci- ta nebyla nikdy taková, aby mohla vážně ohrožit biosféru a tím pádem i budoucí generace lidského pokolení. Tím je naše situace tolik odlišná od předchozích.

¹⁷⁰ Srov.: H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, c.d., s. 203.

¹⁷¹ Srov.: *Ibid.*, s. 67.

Nová etika by ale podle Jonase měla být zdůvodněná v posledku metafyzicky, abychom se tak vyhnuli veškerému hodnotovému subjektivismu.

Jeden ze základních imperativů nové etiky, který by byl přiměřený novému typu lidského chování a obrácený k novému typu jednajícího subjektu, by podle Jonase měl vypadat takto: „Jednej tak, aby účinky tvého jednání byly slučitelné s trváním skutečně lidského života na Zemi.“¹⁷² A nebo vyjádřeno ještě jinak: „Vezmi v úvahu do své současné volby rovněž budoucí integritu člověka jako součást svého chtění.“¹⁷³ Zde pod pojmem skutečně lidský život Jonas myslí, jak už jsme zmínili výše, právě ono hluboké pochopení jeho vnitřní sepjatosti a provázanosti s celkovým biosystémem. Skutečně lidské podmínky jsou tedy ty, které jsou ohleduplné ke všemu životu na Zemi jako celku. Druhým bodem v tomto imperativu je jeho zaměření se na trvání života, tedy nejen na přítomnost, jak tomu bylo v dosavadní etice, a hlavně v té klasické – jako například u Kanta, ale vytváří její přesah v pokračování přítomnosti do budoucna. Jonas tento imperativ rozvíjí: „...nemáme právo volit neexistenci budoucích generací kvůli existenci současných anebo tuto neexistenci třeba jen riskovat.“¹⁷⁴ Oproti klasické etice Kantově („Jednej tak, abys také mohl chtít, aby maxima tvé vůle platila jako obecný zákon.“) se Jonasovy imperativy navíc zaměřují více na veřejnou politiku než na limity soukromého chování jedinců. V tom jsou dva základní rozdíly oproti dřívější etice.

Jonas, jak už jsme se zmínili, chápe etiku odpovědnosti jako povinnost k budoucnosti: jednak jako povinnost vůči **životu** budoucího lidstva a také jako povinnost **ke kvalitě jeho života**. Hned při bližším ohledání těchto povinností nám je zřejmé, že jsou vzájemně propojené. Budoucnost lidstva totiž nepotřebuje zastání, co se týče naší ochoty se rozmnožovat – nemusíme se bát o vymizení rozmnožovacího pudu. Co je ale v ohrožení, je kvalita našeho života a života budoucích generací. Pokud kvalita života nebude zachována v určitém rozmezí vpravdě lidského způsobu bytí, může dojít k ohrožení života samotného.

¹⁷² Ibid., s. 35.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

Naše povinnost vůči kvalitě života budoucích generací se ale nemá tolik starat o jejich právo na důstojnou a životaschopnou kvalitu života, ale spíše o jejich povinnost ke skutečnému lidství, které bude takovou kvalitu života též pomáhat udržovat. Kdybychom se totiž nestarali o jejich způsobilost takovou povinnost rozpoznat a udržovat, mohlo by dojít ke scénáři, ve kterém by se člověk nechal určovat podmínkami svého života (například by do takových podmínek nechtěl přivádět potomky), namísto aby člověk tyto podmínky určoval bezpodmínečným příkazem k existenci. Také by mohlo za takových podmínek dojít u budoucích generací ke zdegenerování obrazu o ideji člověka – jejich podmínky by se jim mohly zdát jako docela normální. Tomu musíme podle Jonase zabránit. Proto je pro budoucí existenci lidstva třeba stanovit první pravidlo, první imperativ, který by vyjadřoval nutnost k existenci člověka, a z něj by se už odvozovala všechna další kritéria.

Prvním imperativem je tak podle Jonase příkaz: Aby lidstvo bylo! Obsahuje v sobě tvrzení, že je nepřijatelná taková kvalita života budoucích potomků, která se od základů nesrovnává s tím, proč je vůbec život člověka potřebný.¹⁷⁵

Nyní se dostáváme k vysvětlení, proč Jonas etiku odpovědnosti zakotvuje v metafyzice. Prvním imperativem totiž nejsme odpovědni budoucímu člověku, ale ideji člověka - tedy tomu, co znamená člověk a co jsou skutečně lidské podmínky. Tato idea vyžaduje existenci svých ztělesnění ve světě – je ideou ontologickou, „která říká, že taková existence má být, tedy má být chráněna a tudíž se pro nás, kteří bychom ji mohli ohrozit, stává povinností.“¹⁷⁶ Ontologická idea tak vytváří podle Jonase kategorický imperativ, tedy takový, který nevyžaduje dalšího zdůvodnění. Protože principem tohoto imperativu je idea **existence možných subjektů jednání vůbec**, nespočívá hlavní a první princip etiky odpovědnosti v etice jako nauce o jednání, ale **v metafyzice jako nauce o bytí**, jejíž součástí je též idea člověka.¹⁷⁷

Jonas ale ještě tuto metafyzickou tezi dále racionálně zdůvodňuje, aby se vyhnul nařčením z toho, že neexistuje žádná metafyzická pravda. Jonas dobře ví, že

¹⁷⁵ Srov.: Ibid., s.76 – 78.

¹⁷⁶ Ibid., s. 78.

¹⁷⁷ Srov.: Ibid., s. 79.

jednou cestou je víra, která může velmi dobře poskytnout takové etice základy, on k ní chce ale přistupovat z pozice světského filosofa. Chce výše zmíněnou metafyzickou tezi uhájit před nařčeními z nejasnosti a chce tak poskytnout zdůvodnění, které se bude opírat o možnost racionální metafyziky, kde racionální není výlučně určováno podle měřítek pozitivní vědy.

V metafyzickém exkurzu hledá především odpověď na základní otázku, proč má vůbec být určité bytí a proč je vůbec něco a ne nic. Východisko vidí v možnosti nezávislého úsudku, který se spojuje s poznáním hodnoty určité věci. Tak se dostává do středu otázka hodnot. Ta je určující pro posouzení, proč je dána přednost bytí před nicotou: „Pouhou možností přiřknout hodnotu jsoucímu, lhostejno jak mnoho či jak málo je jí aktuálně k dispozici, je již rozhodnuta přednost bytí před ničím.“¹⁷⁸

Jak ale zjistíme, že daná věc či, obecněji řečeno svět, má hodnoty? Jonas se tak pouští do filosofického pojetí teorie hodnot. Nejprve vymezuje hodnoty a účely. Účel definuje jako to, kvůli čemu nějaká věc existuje. Hodnotu či hodnotové soudy chápe jako přiměřenost věci dosahovat svého účelu. Z toho vyplývá, že nejdříve musí být ve věci účel. Když je v ní přítomen, má poté taková věc i hodnotu. Kde se ale bere v přírodě, jako základně všech věcí, účel? Je v ní přítomen obecně, protože zplozením života dává příroda najevo úplně prvotní účel – život sám. Svět tak má všeobecně účely, a proto má i hodnoty.

Jonas jde ale ještě dál, když říká, že to pro skutečnou závaznost hodnot pro nás nestačí. Skutečnou závaznost podle něj nauka o hodnotách získává vztahem dobra a bytí. Věci jsou tak pro nás skutečně závazné, jen když jsou dobré. Jak ale zjistíme, zda-li je věc dobrá? Zde si Jonas vypomáhá mírně cyklickým argumentem: dobro obecně spatřuje ve schopnosti věci mít účely. A tak celý svět je dobrý, protože je v něm od počátku přítomen prvotní účel – život. Proto jsou pro nás hodnoty skutečně závazné.

Nyní jsme dospěli v Jonasově etice odpovědnosti k bodu, kdy jsme zdůvodnili oprávněnost hodnot ve světě a v přírodě. Jonas tvrdí, že jsou pro nás

¹⁷⁸ Ibid., s. 85.

závazné nejenom proto, že jsou dobré. „Ano“ k bytí je pro nás závazné také díky naší moci získané věděním – nejsme jen jednou z výkonných složek přírody, ale našimi schopnostmi a tím pádem i jimi dosaženou mocí dokážeme též jít proti přírodnímu řádu a jsme schopni ho též ničit - stáváme se tedy jakousi nezávislou silou, která si určuje sama svůj směr. Proto je naší povinností zahrnout přitakání k bytí do našeho chtění a „ne“ vůči nebytí uložit naší moci.

Ovšem aby tato povinnost uložená člověku - chránit a upřednostňovat bytí před nebytím - na něj měla takový vliv, aby dal do pohybu svou vůli, musí být člověk **zasazitelny**. Zde musí přijít do hry i subjektivní, citová stránka etiky, která se s objektivní, rozumovou, doplňuje. Kdybychom totiž nebyli vázáni k povinnosti ještě skrze odpovídající cit, byl by i ten nejnaléhavější důkaz oprávněnosti a nutnosti dodržování této povinnosti bezmocný. **Cit je tu proto, aby racionálně zdůvodněnou povinnost učinil naší motivující silou.** Pro Jonase je touto motivující silou **pocit odpovědnosti**, který váže určitý subjekt k určitému objektu a zavazuje ho tak ke starosti o něj.

Jonas podrobuje pocit odpovědnosti dalšímu rozboru. Jednak existuje odpovědnost v přítomnosti směřovaná k činům vykonaným v minulosti (nyní jsem odpovědný za to, co jsem už vykonal). Dalším druhem odpovědnosti, který není o nic důležitější než první typ, ale jenž nabývá důležitosti zejména pro náš okruh uvažování, je odpovědnost za to, co je třeba učinit, s ohledem na budoucí existenci bytí na Zemi. Druhá odpovědnost není přímo spjatá se mnou, s něčím, co by se ke mně bezprostředně vztahovalo. Ale tím, že jako lidé disponujeme věděním, které má ve své možnosti i zákazonosný rozměr, jsme bytostně spjati také s mocí. Vnější objekty a prostředí se stávají předměty naší starosti právě díky moci, kterou disponujeme: „Věc se stává mou věcí, protože má je moc, a ta má příčinný vztah právě k této věci. To, co je závislé, se svým vlastním právem stává tím, co přikazuje; to, co je mocné, se v tom, čeho je příčinnou, stává tím, co na sebe vzalo povinnost.“¹⁷⁹ Naše moc nás učinila objektivně odpovědnými za celé pozemské bytí, protože naše moc jej celé

¹⁷⁹ Ibid., s. 144.

dokáže obejmout. Pocit odpovědnosti nám situaci ulehčuje, protože přináší i citovou angažovanost, jenž je motorem naší vůle. Díky této mravní vůli pak člověk přijímá svou moc i s její povinností chránit to, kam dosahuje jeho moc.

Zastavme se ještě na chvíli u specifík lidské moci, tentokrát ještě z jiného úhlu. Vytváří totiž spojovací oblouk mezi chtěním sledujícím účel, jež je přítomno obecně v přírodě na všech jejích úrovních, a povinností, která může některé účely člověku přikazovat nebo zakazovat. Jonas chápe moc jako kauzální účelovou sílu, která prostupuje celou oblast živé přírody: „Velká je moc tygrů a slonů, větší moc termitů a kobylek a ještě větší bakterií a virů. Je však slepá a nesvobodná, ačkoliv je vedená účelem, své přirozené hranice nachází v soupeření všech sil, které účel přírody vede právě tak slepě a bez možnosti volby, a právě tím v symbióze udržují mnohotvárný celek v rovnováze.“¹⁸⁰ Člověk se ale stal díky svobodě, reflexivitě a vědění na tomto celku nezávislý a to přináší jeho moci diametrálně odlišný rozměr. Může ji vynakládat i směry, které půjdou proti celkové rovnováze zemského ekosystému. Až do počátku novověku jeho moc nenabyla takových rozměrů, aby tuto rovnováhu nějak výrazně narušoval. S rozpuštěm novověké vědy a technicky zaměřeným vědění se člověk dostal do situace, kdy jako jedna forma života může zásadně ohrožovat formy ostatní a tím také sebe: „Emancipovaný praktický rozum, který vytvořila „věda“, dědička onoho teoretického rozumu, staví proti přírodě nejen své myšlení, nýbrž i jednání, a to způsobem, který již není slučitelný s nevědomým fungováním celku: v člověku příroda narušila samu sebe a nejisté nahrazení otřesené jistoty seberegulace ponechala pouze na jeho morálním vybavení.“¹⁸¹ Právě pod tímto světlem nebezpečí naší moci nad tím, co všechno ovládá, vystupuje do popředí naše povinnost. Vyrůstá z ohrožení, a proto je logické, že ze všeho nejdřív naléhá na etiku zachování, odvrácení, a nikoliv na etiku pokroku a zdokonalení.¹⁸²

S kritikou západní instrumentální vědecké racionality se setkáváme u všech myslitelů hodnotících stav současné společnosti. Člověk se od 17. století přespříliš

¹⁸⁰ Ibid., s. 191.

¹⁸¹ Ibid., s. 205.

¹⁸² Ibid., s. 206.

zaměřil jen na určité části svých schopností a své přirozené výbavy. Převážil u něj důraz na rozum, maximalizaci zisků a dobývání okolního světa.

I rakouský etolog Eibl-Eibesfeldt vybízí k založení etiky, která by současnou společnost překračovala, „která zaručí přežití příštích generací svobodných, všestranně založených lidí, a tím i možnost našeho dalšího vývoje.“¹⁸³ Taková etika by se ale neměla spoléhat jen na naše rozumové schopnosti, protože jen v jejich spojení s lidskými **afiliativními vlohami** (altruismus, potřeba přátelského soužití, láska, soucit a, co shledáváme také zajímavým, vrozená schémata pro dodržování etických norem¹⁸⁴) se otevírají možnosti pro skutečně humánní budoucnost. A tak je zajedno s Jonasem (je vidět, že podněty k vytvoření nové etiky čerpá Eibl-Eibesfeldt právě od něj). Jako etolog dobře znalý všech stránek lidské přirozenosti se nesnaží zdůrazňovat jen ty biologické předpoklady, kterým bychom mohli v konečném důsledku dát za vinu dnešní kritický stav globální společnosti, a bez naděje na jejich změnu očekávat katastrofu (jak to činí například Franz M. Wuketits¹⁸⁵), ale vidí naději právě ve znovuoživení důrazu na afiliativní vlastnosti člověka a ve schopnosti jeho reflektivního utváření svého osudu. Člověk tak není jen bezbranným objektem evolučních sil přírody, ale též subjektem, který svou evoluci spoluutváří.¹⁸⁶ Je tedy i v našich rukou, jakou si vytvoříme budoucnost a jaké podmínky existence pro příští lidské generace.

Hans Jonas vidí **naději** jako podmínku každého jednání, protože právě díky ní předpokládáme, že budeme moci něco vykonat. Ač se *Princip odpovědnosti* snaží neopírat o náboženství, vidí východiska z naší situace ve stejných obrysech, jen se je snaží podat v horizontu tohoto světa (snad pro větší rozšíření i v nenáboženském prostředí, snad pro čistě filosofickou argumentaci bez výpomoci náboženství). Tak **úcta a hrůza** nabývají pro Jonase zásadního významu při vytváření neutopické

¹⁸³ I. Eibl – Eibesfeldt, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošestlosti*, Praha, Academia 2005, s. 213.

¹⁸⁴ Eibl – Eibesfeldt uvádí, že existují důkazy, kdy při správném chování dochází k vyplavování endorfinu. Srov.: *Ibid.*, s. 68.

¹⁸⁵ Srov.: F. M. Wuketits, *Přírodní katastrofa jménem člověk. Vývoj bez pokroku*, Praha, Granit 2006.

¹⁸⁶ Srov.: I. Eibl – Eibesfeldt, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošestlosti*, Praha, Academia 2005, s. 22 a 209.

etiky odpovědnosti: „Je třeba se také znovu učit úctě a hrůze, aby nás chránily před bludnými cestami naší moci (například před experimenty s lidskou konstitucí). Paradoxnost naší situace spočívá v tom, že musíme získat zpět ztracenou úctu k hrůze, pozitivní z představy negativního: úctu k tomu, co člověk byl a je, ze zhrození se z toho, čím by se mohl stát a co na nás jako tuto možnost z předjímané budoucnosti upřeně hledí. Jedině úcta, tím že nám odhalí „posvátné“, to znamená něco za žádných okolností nedotknutelného (a to je možná spatřit i bez pozitivního náboženství), nás může ochránit před tím, abychom neznescověovali přítomnost kvůli budoucnosti, abychom nechtěli budoucnost vykoupit za cenu přítomnosti.“¹⁸⁷

Vidíme, že ač se chce Jonas vyhnout náboženské argumentaci, nakonec se dostává k pojmům úcty, hrůzy a naděje, jež jsou tradičně spjaty s náboženstvím.

4.3 Hodnoty pro trvale udržitelný způsob života

Pokud aplikujeme imperativy etiky odpovědnosti formulované Jonasem do praktičtější roviny, dostáváme se k hodnotám pro trvale udržitelný způsob života. Strategie trvale udržitelného rozvoje byla přijata jako základní směr dalšího vývoje společnosti na konferenci OSN o životním prostředí a rozvoji v roce 1992 v Rio de Janeiru. Je vyjádřením odpovědného jednání vůči člověku, jeho prostředí a celé přírodě ve všech jejích formách.

Josef Vavroušek, významná osobnost české ekologie, popisuje trvale udržitelný způsob života jako cestu „hledání harmonie mezi člověkem a přírodou, mezi společností a jejím životním prostředím tak, abychom se co nejvíce přiblížili k ideálům humanismu a úcty k životu a přírodě ve všech jejích formách, a to v různých časových horizontech. Je to způsob života, který hledá rovnováhu mezi

¹⁸⁷ H. Jonas, *Princip odpovědnosti*, Praha, Oikoymenth 1997, s. 318.

svobodami a právy každého jednotlivce a jeho odpovědností vůči jiným lidem a přírodě jako celku, a to včetně odpovědnosti vůči budoucím generacím.“¹⁸⁸

Že se naše civilizace ubírá jiným, než trvale udržitelným způsobem života, jsme se snažili popsat již v předchozích kapitolách. V posledních staletích se naše společnost soustřeďovala převážně na ideály pokroku vyjádřeného hlavně v materiálních hodnotách a podporovala především racionalitu „určitého typu“. Vyvstává tedy nutnost celkové přeměny našeho sociokulturního systému, na což už jsme poukázali v kapitole věnované P. A. Sorokinovi. Pro změnu takového rozsahu je především nutné přijmout ty hodnotové orientace, které by v dnešní situaci změnily náš vztah ke všemu živému i k sobě navzájem. Na biologické úrovni bychom mohli mluvit podle slov Eibl-Eibesfeldta o přiklonění se a vědomém pracování na afiliativních složkách naší přirozenosti.

Mluvíme-li o hodnotách a hodnotových orientacích, zkusíme si je pro naše účely alespoň rámcově definovat – jejich přesné vystižení je složité, podle R. Lautmana existuje 180 odlišných definic. Pro nás příhodná se nám zdá například definice M. Rokeache : „Říkáme-li, že určitá osoba sdílí určitou hodnotu, znamená to, že zastává názor, že určitý způsob jednání nebo cílový stav existence zasluhuje přednost z osobních i sociálních důvodů před jinými způsoby jednání nebo cílovými stavy existence.“¹⁸⁹ Florence R. Kluckhohnová a F. Stroedtbeck mluví o „hodnotových orientacích jako o komplexních, učených, řazených principech, vyplývajících ze vzájemného působení tří analyticky odlišných složek hodnotícího procesu (poznávací, citové a direktivní), které dávají řád a směr ustavičnému toku lidských činů a myšlenek, pokud se vztahují k řešení společných lidských problémů.“¹⁹⁰ Hodnoty se pak projevují v postojích, které zaujímáme. Představují jednu ze základních složek kultury. Od norem se ale podle *Velkého sociologického*

¹⁸⁸ J. Vavroušek, *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*, in: J. Plos, J. Vavroušek (ed.), *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994, s. 44.

¹⁸⁹ H. Maříková, M. Petrušek, A. Vodáková a kol., *Velký sociologický slovník*, Praha, Karolinum 1996, s. 375.

¹⁹⁰ *Ibid.*

slovníku liší. Hodnoty člověk vyznává, pokud se s nimi vnitřně ztotožní, normativní složka kultury je naopak většinou vyžadována od jedinců bez ohledu na to, co si o ní myslí. Naopak Josef Vavroušek ve své stati *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života* normy a hodnoty nerozlišuje. Hodnoty chápe jako obecná kritéria nebo normy. „ Těmito normami jsou lidské hodnoty, vyjadřující individuální nebo kolektivní pojmání smyslu života, hodnoty podmíněné zřejmě zčásti biologicky (zejména geneticky), zčásti kulturně.“¹⁹¹

Za evropské základní a klasické hodnoty, jejichž dodržování by vedlo ke způsobu trvale udržitelného života, považujeme od dob Platóna prozíravou moudrost, skromnost, statečnost a spravedlnost. Později se k nim přidávají tři hodnoty křesťanské: víra, naděje a láska. Podle Bohumíra Janáta jsou to „zvykem a vytrvalostí upevněné ctnosti, tvořící jádro Evropy a jsou předpokladem trvale udržitelného života.“¹⁹² Pokud přijmeme toto stanovisko, pak musíme přiznat, že kritická situace euro-americké civilizace, jež expandovala díky globalizaci do celého světa, je zapříčiněná taktéž odklonem od těchto klasických hodnot, na nichž byla původně Evropa budována.

Josef Vavroušek se snaží o podrobnější analýzu současného hodnotového systému evropsko-americké civilizace a zaměřuje se na klíčové aspekty lidského života. Vždy se snaží identifikovat neudržitelné hodnotové trendy a poté k nim nalézt možné alternativní hodnotové postoje. Následující náčrt berme pouze jako základní přehled, čerpáme z Vavrouškovy stati *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*¹⁹³, ale z jeho okruhů vybíráme, protože mnohdy se jejich obsahy prolínají a opakují.

¹⁹¹ J. Vavroušek, *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*, in: J. Plos, J. Vavroušek (ed.), *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994, s. 45.

¹⁹² B. Janát, *Filosofie a víra ve spravedlivý svět*, in: J. Plos, J. Vavroušek (ed.), *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994, s. 12.

¹⁹³ J. Vavroušek, *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*, in: J. Plos, J. Vavroušek (ed.), *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994.

Prvním okruhem je **vztah člověka k přírodě**. V současné době je převládajícím schématem redukce prostředí na sumu zdrojů, jež mají sloužit hlavně pro potřeby člověka. Zároveň se předpokládá, že tyto zdroje jsou prakticky neomezené a že v případě, kdy může dojít k jejich vyčerpání, je můžeme ihned nahradit jiným způsobem. Pro tento přístup je také typická víra v řešitelnost všech problémů za pomoci nových technologií, aniž by se musela omezit míra lidského konzumenství.

Jako alternativu k výše zmíněným postojům můžeme chápat přírodu a všechny její součásti jako entity, které mají svou vlastní hodnotu, nezávislou na momentálních přáních a potřebách člověka. Namísto postoje konzumenta orientovaného na růst a uspokojování materiálních potřeb by v tomto hodnotovém systému měl nastoupit šetrnější přístup, který se nezaměřuje pouze na materiální složky, ale oceňuje i ty oblasti života a světa, které nelze jen jednorázově zkonsumovat.¹⁹⁴

Druhou oblastí hodnot, na kterou se Vavroušek zaměřuje, je **vztah lidského individua ke společnosti**. Zde jsou nebezpečné obzvláště dva póly, kterými si Evropa (ač její různé části), ale nejen ona, prošla. Prvním je důraz na individualismus a soutěživost, jež jsou typické obzvláště pro kapitalismus.¹⁹⁵ Z přírody chybně odvozený důraz na nemilosrdnou soutěživost a boj o přežití „umožnil explozivní rozvoj ekonomiky Západní Evropy a Severní Ameriky, na druhé straně však vedl k poklesu pocitu odpovědnosti za věci veřejné a k rozvolnění vztahů k ostatním lidem“.¹⁹⁶ Druhým extrémem je důraz na kolektivismus, který jsme sami zažili během éry komunismu. Zbavování občana jeho podílu na rozhodování o věcech

¹⁹⁴ Srov.: Ibid., s. 46 ; J. Keller, F. Gál, P. Frič, *Hodnoty pro budoucnost*, Praha, G plus G 1996, s. 8 – 16.

¹⁹⁵ Už jeho počátek byl spojen s projektováním Darwinova učení o přirozeném výběru, ovlivněného intelektuálním podnětím viktoriánské Anglie 2. poloviny 19. století, kde vyhrává nejsilnější, do společensko-vědních a tedy i ekonomických teorií. V těchto teoriích tzv. sociálního darwinismu, typického pro učení Herberta Spencera, ovšem dochází k naturalisticky chybnému závěru. Z obrazu přírody (který ovšem není úplně objektivní, ale taktéž podmíněný dobou atmosférou) je odvozována morálka pro společnost. Ale příroda nemůže být naší morální učitelkou, nemá na rozdíl od člověka svobodnou vůli, nelze v ní tedy hledat morální vzory. Srov.: M. Vácha, *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*, Brno, Cesta 2008, s. 190 – 191.

¹⁹⁶ J. Vavroušek, *Hledání lidských hodnot slučitelných s trojím udržitelným způsobem života*, in: J. Plos, J. Vavroušek (ed.), *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994, s. 46.

veřejných vedlo mimo jiné ke ztrátě pocitu odpovědnosti za společné věci. Proto i tento opačný systém vedl k drancování přírodního prostředí.

Řešením tohoto okruhu hodnot je vyvážený důraz na individuum i kolektiv. Jedinec má skrze participativní demokracii možnost podílet se na dění ve společnosti. V tomto systému je potřebná výchova k občanské společnosti, kde lidé prostřednictvím politických i apolitických uskupení mohou zasahovat do dění a vyjadřovat se k problémům, jež se jich týkají.

Dalším okruhem hodnot, kterému se Vavroušek věnuje, je **vztah člověka k toku času a smyslu dějin**. V současnosti převažuje posedlost ideou kvantitativního růstu, který se zrcadlí v růstu objemu vyprodukovaného a spotřebovaného zboží. W. van Dieren upozorňuje na možnou motivaci, která může stát za naší neustálou potřebou růstu- je jí obyčejný lidský strach. Van Dieren vidí velkou část projektu moderny jako reakci na strachy a obavy, které ovládly Evropu v pozdním středověku. Člověk se tak točí v pomyslném bludném kruhu: strach je totiž reakcí na představu přírody jako nepřítele, kterého musíme ovládnout svou expanzivitou. „Do základů moderního myšlení se tak postupně dostává přesvědčení o tom, že bez podrobení přírody a bez její stále pronikavější transformace skrze produktivní práci, která překonává její přirozenou lenost, nelze žít jinak než v obavách ze stále hrozícího nedostatku.“¹⁹⁷ Nebržděný hospodářský růst však nedostatkovost přírody ještě zvyšuje. Tento psychologický aspekt naší neustálé touhy a potřeby růstu samozřejmě ztěžuje její překonání. Musíme se na druhou stranu spolehnout na naši schopnost racionálně vyhodnotit situaci a určit tak svůj budoucí osud.

Alternativou ke kvantitativnímu růstu je důraz na kvalitativní rozvoj společnosti, která umožňuje rozvíjet a podporovat všechny stránky lidské přirozenosti s důrazem na lidskou tvořivost, hledání, objevování, na zlepšování kvality života a lidských vztahů, na duchovní stránky života – zkrátka takové společnosti, která bude chápat člověka jako svobodnou a celistvou bytost.

¹⁹⁷ J. Keller, F. Gál, P. Frič, *Hodnoty pro budoucnost*, Praha, G plus G 1996, s. 66.

Vztah ke smyslu vlastního života je další okruh hodnot, který Vavroušek jmenuje. Hédonistickou orientaci a konzumní způsob života, poháněný reklamním průmyslem činí stropy lidských potřeb nekonečnými. Míra spotřeby a bohatství je navíc v západní společnosti statusotvornou veličinou. Na společenském žebříčku nejvíce stoupají právě ti nejbohatší.

O to těžší je se z této společenské mašinérie vymanit a vědomě se zřeknutím honby za materiálním bohatstvím odsunout na okraj společnosti. Toto zřeknutí se věcí nepotřebných, tedy cesta dobrovolné skromnosti, která ale otvírá prostor pro hlubší prožívání života po jeho kvalitativní stránce, připomíná návrat k těm hodnotám, které stojí v jádru velkých náboženských systémů. Ty v sobě zároveň zahrnují jedinečnou svobodu člověka, která ale svou svobodu chápe též jako určitou povinnost a závazek k druhým, k Bohu či budoucím generacím.

Dalším okruhem hodnot je **vztah k úrovni našeho poznání**. I když není žádoucí brzdit vědecký vývoj, Jonas dokonce hovoří, že je naší povinností ho rozvíjet, musíme si být vědomi jeho hranic. Existuje dobrý a špatný (eticky sporný) výzkum, který může ohrožovat nejen naše životní prostředí, přírodu, ale i člověka samého. Výsledky západní vědy jsou nezměrné, ale je třeba, aby do jejich cest mluvili též filosofové a humanitní vědci a byl tak možný celospolečenský dialog a její případné usměrňování. Za všechny příklady můžeme uvést jaderné pokusy velkých mocností v pouštích, zkoušky balistických raket, ale i výzkum kmenových embrionálních buněk. Samozřejmě, že přínosy mohou být nezměrné, ale stejně tak závažné mohou být i jejich důsledky. Zde může pomoci vědomí, že nejsme pány tohoto světa, ale jen jedněmi z jeho obyvatel. Sice jako jediní s reflexivním vědomím, které nám naopak uděluje ještě větší povinnost k pokornému zacházení s naší nezměrnou mohoucností, jež se projevuje právě například ve vědě. Každý svůj vážný zásah do našeho prostředí či do věcí týkajících se naší podstaty musíme pečlivě konzultovat se svým svědomím a mít přitom neustále na paměti úctu ke všemu živému, včetně nás samých.

V poslední kapitole věnované trvale udržitelnému způsobu života a s ním spjatých hodnot jsme se snažili vyzdvihnout alespoň některé klíčové hodnoty z celkové obšírné problematiky.

Nyní ale přichází ještě těžší otázka, jak jich v praxi dosáhnout. Víme, že nám přechod k udržitelným hodnotám mnohdy stěžují některé z našich přirozených sklonů. Prvním krokem na cestě ke změně je právě toto uvědomění si nás samých a místa, na němž stojíme. Je třeba, aby se do popředí elit společností dostávali lidé hlásající tyto pravé hodnoty, o nichž můžeme prohlásit, že se odvozují z těch klasických, na nichž byla Evropa budována. Cesta ke změně by měla vést jednak cestou zásadních politických rozhodnutí – cestou účinné, energické, ale demokratické akce. Samozřejmě je nejlepší začít vždy sám u sebe – jednotlivce, ale cesta dobrovolné skromnosti nemůže vyřešit vše. Velká rozhodnutí týkající se volby zdrojů energie, řešení urbanistických otázek souvisejících s razantními zásahy do krajiny, možností a rozsahu vědeckého výzkumu a mnohé další se odehrávají na vyšších celospolečenských úrovních než na úrovni individuálních občanů. V jejich rukou ale spočívá občanská iniciativa nových sociálních hnutí, díky kterým se mohou do politiky vnášet nová témata, otázky a problémy. Zároveň se díky občanské společnosti vytváří aktivní protipól vládnoucích elit, který slouží jako reflexe politických kroků.

K takové společnosti je nutné občany vést a vychovávat. Zásadní význam tak do budoucnosti získává výchova a vzdělávání. Takové vzdělávání, které bude vychovávat svobodné integrované bytosti s vědomím skutečných evropských hodnot.

Závěr

Na počátku naší práce jsme vytvořili předpoklad, že možné důvody nerovnovážnosti naší západní civilizace mohou tkvět v zapomenutí na naši druhovou minulost – na období přechodu, kdy jsme se díky vytvoření specifického adaptačního mechanismu – kultury – stali bytostmi vpravdě lidskými. V tomto období před více než 2, 5 miliony lety byly vytvořeny naše kulturní kořeny, ze kterých bylo naší kultuře umožněno vyrůst až do dnešní podoby. Problém jsme identifikovali v tom, že západní společnost v novověku cíleně rozvíjela z velké části jen tu odvětví kulturního kódu, která souvisela s racionálními operacemi, a naopak neposkytla dostatečný prostor těm částem „kořenového balu“ (našeho kulturního kódu), které měly technologickému pokroku bránit, protože rozvíjí náš potenciál jinou dimenzí, a to hlavně ve směru afiliativních složek naší přirozenosti, emocionality, intuice, imaginace, kreativity a složek souvisejících s vírou a náboženstvím.

Postupně jsme v jednotlivých kapitolách hledali argumenty autorů, kteří by naše výchozí stanovisko mohli vyvrátit či podpořit. Nejdříve jsme testovali tvrzení, zda-li se naše západní kultura a společnost opravdu ocitají v krizi. Odpíchlí jsme se od současného stavu našeho životního prostředí, jež vysílá první a křiklavou výstrahu, že s naším kulturním systémem není něco v pořádku. Od autorů zabývajících se krizí z jednotlivých dílčích hledisek jsme dospěli k P. A. Sorokinovi, jehož celistvý přístup ke krizi kultury se stal pro naši práci určující, stal se jejím opěrným bodem, ke kterému se vztahují i další kapitoly.

Sorokin zastává názor, že náš euro – americký kulturní systém se ocitá v krizi, a to díky upadající struktuře senzitivního supersystému. I když v 60. letech, v době publikování jeho posledních knih, už vidí naději na obrození této kritické situace v podobě vznikajícího nového integrálního supersystému, v němž budou tři základní složky kultury (ideová, materiální a behaviorální) ve vyrovnaném poměru. Nicméně období šedesátých let označuje ještě za boj mezi senzitivním a rodícím se integrálním

kulturním supersystémem. Za klíč k definitivní změně pokládá změnu soustavy hodnot, produchovnění myšlení a zušlechtění sociálních vztahů – a to vše pod vlivem náboženství, jež tyto hodnoty dlouhodobě udržuje a předává. Zároveň zdůrazňuje důležitost aktivity každého jedince – změna tedy podle Sorokina neodvisí pouze od politických změn, ale týká se svědomí a konání každého jednotlivce. My jsme poté na základě Sorokinových závěrů zhodnotili, v jakém stavu se ocitá naše dnešní západní kultura – zda-li naše postmoderní situace odpovídá již integrálnímu supersystému či zda se stále ocitá v eklektické směsici upadající senzitivní kultury s příměsí prvků kultury integrální. Podle přesvědčivého rozdělení přístupů k postmoderně podle P. Rosenauové, jež je rozděluje na pozitivní pojetí (tato chápání vidí postmodernu jako období pozitivních změn v etice, normativních volbách a ve snaze vytvořit specificky zaměřené politické akce) a negativní (postmoderna se v nich jeví jako doba fragmentace, rozkladu, ztráty významu, neklidu, vágnosti, absence morálních měřítek a společenského chaosu) a dalších autorů popisujících postmodernu (Petrušek, Lyotard) jsme se přiklonili ke stanovisku, které vidí naši dnešní situaci stále jako fragmentární směsici, v níž se objevují jak znaky upadajícího senzitivního supersystému (konzumerismus, zaměření na současnost, útržkovitost, panský přístup k přírodě), tak i rodící se nové náznaky v podobě vzpruhy supersystému integrálního (nová etika a sociální hnutí, náboženská obnova). Podle našeho názoru je ale cesta k přechodu na integrální supersystém ještě dlouhá – znovuvzkříšení a přijetí duchovních hodnot celou západní společností a kulturou bude práce na několik generací a není jisté, zda-li k tomu vůbec dojde.

V další kapitole jsme se snažili na základě přístupů P. Bergera a D. Lyona identifikovat roli náboženství (podle Sorokina hlavního hybatele duchovních hodnot) v dnešní společnosti. Jeho situace je v postmoderně více než složitá. Dochází k oslabení tradičních institucí jako je rodina a tradiční církevní struktury, což má zásadní vliv na předávání duchovních hodnot při výchově. Jedinec se ocitá v situaci, kdy se okruh jeho možností přesouvá ze sféry nutnosti do sféry volby. To mu

poskytuje nebývalou svobodu a šanci, zároveň ale na něj může neustálá nutnost volby ve všech oblastech jeho života působit nepříjemným tlakem až do té míry, že se jednotlivec stane apatickým a statut volby jako takový bude degradovat. M. Castells mluví v souvislosti s dnešní situací o síťové společnosti (network society), v níž podstatnou roli hrají informační technologie. Kdo stojí u jejich „spínačů“, je u moci. Díky síťové společnosti tak dochází k restrukturalizaci ekonomiky, politiky i kultury. Síťová společnost se tak stává mocensky nejasnou a nepředvídatelnou. To působí na jedince matoucím dojmem a je pro něj nesnadné se v takové situaci s něčím identifikovat. D. Hervieu-Légerová pojmenovává naši společnost jako první posttradiční generaci, pro kterou je charakteristická pohyblivost, zvratnost a zaměnitelnost všech referenčních bodů. Dalším nepříznivým faktorem pro rozvoj náboženství v postmoderně je nebývalé zhuštění času a prostoru, v němž je velmi těžké spojení s vírou. Jakou šanci má za takových podmínek rozvoj a hledání duchovních hodnot? Překvapivě nalézáme u některých sociologů náboženství i pozitivní hledisko. D. Lyon tvrdí, že o sekularizaci jako takové můžeme skutečně mluvit v souvislosti s ustupující silou tradiční náboženské formy, ale podle něj ani tyto podmínky neznamenaají, že duchovnost a víra nemohou naopak růst. V postmoderně leží totiž hledání smyslu na každém jednotlivci, má tak nepřeborné množství možností, ze kterých může čerpat. Záleží jenom na tom, aby se v nich byl schopen zorientovat a správně je využít.

Přeměna duchovních hodnot, požadovaná Sorokinem pro východisko z dnešní kritické situace, je spjatá s oblastí etiky. Té se věnujeme v další kapitole: nejprve krátce objasňujeme náboženský kontext, poté se detailněji věnujeme etice odpovědnosti inovativně formulované v 70. letech H. Jonase. Jonas apeluje na neudržitelnost současného trendu pokroku, díky němuž jsme získali nebývalou moc nad celou planetou. S rozsahem této moci je ale zároveň spjata odpovědnost. Dnešní situace, v níž čelíme možné hrozbě zničení podmínek slučitelných s životem na Zemi, podle Jonase vyžaduje novou etiku – etiku odpovědnosti, jenž bude na jedné straně etikou zahrnující celý planetární ekosystém (protože jen za podmínek jeho

zachování je skutečně možný i lidský život na Zemi), na druhé straně neutopickou etikou budoucnosti – tedy takovou, která počítá s budoucími účinky našeho současného jednání. Jonas v závěru zdůrazňuje, že je třeba se znovu učit úctě a hrůze, aby nás opět chránily před bludnými cestami naší moci, tedy podle nás takovým pojmům, které jsou tradičně spojeny s náboženskými systémy, i když je možné je chápat i sekulárně.

V závěru naší práce se přenášíme do konkrétní roviny hodnot, které jsou sepnuté s etikou odpovědnosti – hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života. Autoři věnující se této problematice (my se věnujeme dílu J. Vavrouška a jeho kolektivu) taktéž zdůrazňují nutnost celkové přeměny našeho sociokulturního systému na základě přijetí těch hodnotových orientací, které by změnily náš vztah ke všemu živému, tedy i k sobě navzájem.

Taková přeměna si podle nás vyžaduje znovuoobnovení duchovních hodnot, na kterých byla původně naše západní kultura vystavěna. Při této duchovní obnově mohou být náboženství a spirituální systémy – v naší západní tradici křesťanství – významným pomocníkem, zdrojem pro bod obratu, oporou a inspirací.

Bibliografie

- ARENDOVÁ, H., *Krize kultury*, Praha, Mladá fronta 1994
- BAER, R. A. Jr., *Land Misuse: A Theological Concern*, *Christian Century* 83, 12 October, s. 1239 – 1241
- BALEKA, J., *Výtvarné umění. Výkladový slovník (malířství, sochařství, grafika)*, Praha, Academia 1997
- BENNETT, J. W., *The Ecological Transition: Cultural anthropology and Human Adaptation*, New York, Pergamon Press 1976
- BERGER, P. L., *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal 1997
- BLECHA, I., *Filosofie*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2004
- BLECHA, I., *Husserl*, Olomouc, Votobia 1996
- BROWN, L. R., *Launching the Environmental Revolution*. In: BROWN, L. R. et al.: *State of the World 1992. A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, Oxford, Oxford University Press 1992
- CLARK, G., *Prehistorie světa*, Praha, Orbis 1973
- DOHERTY, D., ETZIONI, A. (ed.), *Voluntary simplicity. Responding to consumer culture*, Lanham, Rowman & Littlefield 2003
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia 2005
- FOSTER, H., KRAUSSOVÁ, R., BOIS, Y., DUCHLOH, B. H. D., *Umění po roce 1900*, Praha, Slovart 2007
- GABLIKOVÁ, S., *Selhala moderna?*, Olomouc, Votobia 1995. První vydání originálu 1984
- GIDDENS, A., *Důsledky modernity*, Praha, Sociologické nakladatelství 1998
- GORE, A., *Země na misce vah: ekologie a lidský duch*, Praha, Argo 1994
- HALÍK, T., *Noc zpovědníka*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2005
- HALÍK, T., *Vzdáleným na blízku. Vášeň a trpělivost v setkávání víry s nevírou*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2007

- HELLER, J., MRÁZEK, M., *Nástin religionistiky*, Praha, Kalich 2004
- HESSEL, D. T., RUETHER, R. R. (eds.), *Christianity and Ecology*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000
- HRDÝ, L., SOUKUP, V., VODÁKOVÁ, A., *Sociální a kulturní antropologie*, Praha, Slon 1993
- HUBÍK, S., *Postmoderní kultura. Úvod do problematiky*, Olomouc, MUKL 1991
- HUSSERL, E., *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha, Academia 1996
- JANÁT, B., *Filosofie a víra ve spravedlivý svět*. In: PLOS, J., VAVROUŠEK, J. (eds.): *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994
- JIRSA, L., *Lidská situace v západní civilizaci*. Diplomová práce z oboru kulturologie, FF UK, Praha 2007
- JONAS, H., *Princip odpovědnosti*, Praha, Oikoymenh 1997
- KELLER, J., *Abeceda prosperity*, Brno, Doplněk 1997
- KELLER, J., GÁL, F., FRIČ, P., *Hodnoty pro budoucnost*, Praha, G plus G 1996
- KEMP, P., *Antropo-odstředivá bioetika*, Filosofický časopis IIL/1997, č. 3, s. 469-479
- KLAUS, V., *Modrá, nikoli zelená planeta: Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?*, Praha, Dokořán 2007
- KOHÁK, E., KOLÁŘSKÝ, R., MÍCHAL, I. (ed.), *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst 1996
- KOHÁK, E., *Zelená svatozář*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006
- KOLÁŘSKÝ, R., *Je současná ekologická krize filosofickou krizí?* In: KOLÁŘSKÝ, R., SUŠA, O.: *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998
- KOMÁREK, S., *Obraz člověka v dílech některých významných biologů 19. a 20. století*, Brno, Nadace Universitas Masarykiana : CERM : Masarykova univerzita : NAUMA 2003
- KOSELLECK, R., *Některé otázky spojené s dějinami pojmu "krize"*. In: *Pojem krize v dnešním myšlení*, Praha, Filosofický ústav ČSAV 1992
- KUHN, T., *Struktura vědeckých revolucí*, Praha, OIKOYMENH 1997

- LE GOFF, J., *Středověká imaginace*, Praha, Argo 1998
- LEAKEY, R., *Původ lidstva*, Bratislava, Archa 1996
- LIBROVÁ, H., *Pestří a zelení (Kapitoly o dobrovolné skromnosti)*, Brno, Veronica: Hnutí Duha 1994
- LIBROVÁ, H., *Vlažní a váhaví (Kapitoly o ekologickém luxusu)*, Brno, Doplněk 2003
- LOUŽEK, M. (ed.), *Globální oteplování: realita nebo bublina?*, Praha, CEP – Centrum pro ekonomiku a politiku 2008
- LYON, D., *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*, Praha, Mladá fronta 2002
- LYOTARD, J. - F., *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*, Praha, Filosofický ústav AV ČR 1993
- MAŘÍKOVÁ, H., PETRUSEK, M., VODÁKOVÁ, A. a kol., *Velký sociologický slovník I a II*, Praha, Karolinum 1996
- MEADOWS, D. H. et al., *The Limits to Growth*, New York, Universe Books 1972
- MEADOWSOVÁ, D. H., MEADOWS, D. L., RANDERS, J., *Překročení mezí*, Praha, Argo: Nadace Eva 1995
- NASH, R. N., *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison, The University of Wisconsin Press 1989
- ORTOVÁ, J., *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999
- ORTOVÁ, J., *Kulturní a sociální ekologie I*, Praha, Karolinum 1996
- ORTOVÁ, J., *Kulturní a sociální ekologie II*, Praha, Karolinum 1997
- PASSMORE, J., *Man's Responsibility for Nature: Ecological problems and Western Traditions*, London, Duckworth 1974
- PETRUSEK, M., *Společnosti pozdní doby*, Praha, Sociologické nakladatelství 2006
- PETŘÍČEK, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Praha, Herrmann & synové 1997
- PINC, Z., SOKOL, J., *Antropologie a etika*, Praha, Triton 2003
- RAPPAPORT, R. A., *Ritual and religion in the making of humanity*, Cambridge, Cambridge University Press 1999
- ROOKMAAKER, H. R., *Moderní umění a smrt kultury*, Praha, Návrat domů 1996

- ROSENAU, P. M., *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inwards, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press 1992
- SHRADEROVÁ – FRECHETTEOVÁ, K. S., : *Dobrovolná střídmost a povinnost omezovat spotřebu*. In:Kohák,E., Kolářský, R., Míchal, I. (ed.): *Závod s časem. Texty z morální ekologie*, Praha, Torst 1996
- SIMON, J. L., *Největší bohatství*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2006
- SOKOL, J., *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*, Praha, Portál 2004
- SOKOL, J., *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha, Vyšehrad 1998
- SOROKIN, P. A., *Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964
- SOROKIN, P. A., *Krise našeho věku*, Praha, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva 1948
- SOUČEK, J., *Dějiny pravěku a starověku*, Praha, Práce 1997
- SOUKUP, V., *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004
- SOUKUP, V., *Přehled antropologických teorií kultury*, Praha, Portál 2000
- STÖRIG, H. J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000
- SUŠA, O., *Filosofie současné ekologické krize, metafora panství člověka nad přírodou a problém hodnot ekologické odpovědnosti*. In: Kolářský, R., Suša, O.: *Filosofie a současná ekologická krize*, Praha, Filosofia 1998
- ŠMAJS, J., *Ohrožená kultura: od evoluční ontologie k ekologické politice*, Praha, Hynek a Brno, Dobromysl 1997
- TOYNBEE, A. J. (abridged by Somervell, D. C.), *A Study of History, Abridgement of volumes I-VI*, New York, Oxford University Press 1987
- TRETERA, I., *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*, Praha a Litomyšl, Paseka 2002
- VÁCHA, M., *Místo, na němž stojíš, je posvátná země. O kruhu úcty k člověku, přírodě a celému vesmíru*. Brno, Cesta 2008

VAVROUŠEK, J., *Hledání lidských hodnot slučitelných s trvale udržitelným způsobem života*. In: Plos, J., Vavroušek, J. (ed.): *Lidské hodnoty a společnost v pohybu*, Praha, Kruh nezávislé inteligence a Společnost pro trvale udržitelný život 1994

WEBER, M., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Routledge 2002

WHITE, L. Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, Science, sv. 155, 1967, s. 1203 – 1207

WILSON, E., *O lidské přirozenosti*, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1993

WUKETITS, F. M., *Přírodní katastrofa jménem člověk. Vývoj bez pokroku*, Praha, Granit 2006

Internetové zdroje:

Světová komise pro životní prostředí a rozvoj, *Naše společná budoucnost* -- internetové stránky Mezivládního panelu pro změny klimatu IPCC (nositel Nobelovy ceny míru za rok 2007 spolu s Alem Gorem), dostupné na: <http://www.ipcc.ch/>, navštíveno 31. 7. 2008

Ruska, M., *Ekonomika i kultura – čekání na bod obratu*, dostupné na: <http://www.blisty.cz/art/15134.html>, navštíveno 24. 5. 2008

<http://www.nekultura.cz/vytvarne-umeni-profilu/spolecenske-hry-kateriny-sede.html>, navštíveno 15. 12. 2008

