

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA TEORIE KULTURY
(KULTUROLOGIE)

LUKÁŠ JIRSA

LIDSKÁ SITUACE V ZÁPADNÍ CIVILIZACI
MAN'S SITUATION IN THE WESTERN CIVILIZATION

DIPLOMOVÁ PRÁCE

VEDOUCÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE: PhDr. Jitka Ortová, CSc.

PRAHA 2007

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Jitka Ortová, CSc.

Oponent diplomové práce:

Datum obhajoby:

Hodnocení:

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím uvedené literatury.

V Praze dne 10. 4. 2007

.....
Andas Jura

„Vazba společnosti a náboženství není nikterak nahodilá. Je velice naivní vysvětlovat ji souhrou historických okolností, náhod a rozhodnutí. Náboženství a společnost tvoří jednotu. Bez náboženství je společnost předem odsouzena...“

Zygmunt Bauman, *Úvahy o posmoderní době*

OBSAH

ÚVOD	6
1 ČLOVĚK A KULTURA.....	8
1.1 Kulturologické vymezení	8
1.2 Kultura jako prostředek adaptace.....	10
1.3 Kulturní univerzálie.....	12
1.4 Náboženství.....	14
2 PROBLÉM STUDIA SOUČASNOSTI.....	20
2.1 Úvod.....	20
2.2 Člověk - slepá ulička adaptace?	21
2.3 Zkoumání současných světů.....	24
2.4 Kulturní vzorce Západu.....	30
2.4.1 Kulturní vzorce: ideál a realita.....	31
2.4.2 Změna kulturních vzorců	33
3 KRIZE ZÁPADU	35
3.1 Úvod.....	35
3.2 Huizingova teorie podmínek kultury.....	36
3.2.1 Základní podmínky kultury	38
3.2.2 Podmínky kultury dnes.....	40
3.3 Cyklická koncepce P. A. Sorokina.....	45
3.3.1 Koncepce kultury jako integrovaného supersystému.....	46
3.3.2 Současná krize kultury	50
3.4 Porovnání analýzy krize J. Huizingy a P. A. Sorokina	62
4 HLEDÁNÍ VÝCHODISKA.....	65
4.1 Úvod.....	65
4.2 Východiska J. Huizingy	66
4.3 Východiska P. A. Sorokina	69
4.4 Cesta k odpovědnosti	72
4.4.1 Odpovědnost.....	73

4.4.2	Specializace, odpovědnost a kreativita.....	77
4.4.3	Život jako dluh	78
ZÁVĚR.....		81
MAN'S SITUATION IN THE WESTERN CIVILIZATION - ABSTRACT.....		83
BIBLIOGRAFIE		84

Úvod

Žijeme v podivném světě, který je radikálně odlišný od všech světů jemu předcházejících. Náš svět, svět západní civilizace na prahu 21. století, je světem rizikovým, světem nebyvale rychlým, je světem, kterému jedinec může jen stěží plně porozumět. Najít pevný záchytný bod pro orientaci ve světě je velice složité a nejisté, snad dokonce nemožné. Vše je relativní a proměnné, a tak když už máme pocit, že jsme onen opěrný bod našli a konečně jsme se v námi prožívané skutečnosti nějakým způsobem zorientovali, zjistíme, že skutečnost je již opět jiná, nová, proměněná a my jsme odsouzeni k novému hledání. Zoufale hledáme pevnou půdu pod nohama, snažíme se nalézt alespoň nějakou jistotu. Současný svět lze charakterizovat jako svět rychlé a neustálé změny. Vše má jen krátké trvání a to včetně našich životních jistot. Jistota s jepičím životem ovšem není jistotou, a tak jsme zřejmě odsouzeni k věčnému bloudění.

Žijeme ve světě, kterému nerozumíme. Jeden z nejvýznamnějších antropologů 20. století, Claude Lévi-Strauss, byl v roce 2005 požádán, aby se vyjádřil k budoucnosti lidstva: „Na takové věci se mě neptejte. Žijeme ve světě, do kterého už nepatřím. Svět, který jsem znal a který jsem měl rád, byl světem 2,5 miliardy lidí. Současný svět má 6 miliard lidí. To již není můj svět. A svět zítřka má mít 9 miliard mužů a žen (...) a to mi zabraňuje v jakékoli předpovědi.“¹ Taková odpověď je velice znepokojivá, zvláště pokud se možnosti interpretovat svět vzdává člověk, který studiu jeho fungování zasvětil celý život.

K současnému stavu civilizace zaujímáme jasně kritický postoj, který je ústředním bodem celé práce. Aby ovšem nešlo pouze o povrchní a povšechné kritizování, musíme najít určité výchozí body, které budou pro náš postoj určující. Tímto výchozím bodem se pro nás stane kultura, která je základním prostředkem bytí člověka ve světě. V první části práce se soustředíme na vznik kultury jakožto prostředku adaptace a budeme hledat charakteristiky, které jsou pro každou společnost nezbytné a konstitutivní. Tyto charakteristiky, kulturní univerzálie, pak vztáhneme na západní civilizaci, abychom zjistili jejich přítomnost či případnou absenci v současné společnosti. K tomu použijeme koncepcí dvou velkých myslitelů 20. století, holandského historika kultury Johana Huizingy a amerického sociologa ruského původu Pitirima A. Sorokina. Oba dva autoři nenabízejí pouze inspirativní pohled na současnou civilizaci, ale nastiňují i možná řešení kritického stavu Západu, což bude tématem

¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Loin du Brésil. Entretien avec Véronique Mortaigne*, Mayenne, Chandeigne 2005, s. 28, (překl. L. J.).

závěrečné části práce. Kromě návrhů Huizingy a Sorokina také nabídneme vlastní nástin řešení kritického stavu současné západní civilizace, které vidíme v znovuoživení lidské odpovědnosti ve vztahu ke světu jako celku.

Naší základní hypotézou je myšlenka, že se západní civilizace příliš soustředila na materiální a rozumovou stránku skutečnosti a zanedbala sféru, která dosud byla pro všechny společnosti naprosto základní a nepominutelná, totiž sféru duchovní, sféru náboženskou. Tato teze je leitmotivem předkládané diplomové práce a je ústřední otázkou, na kterou budeme hledat odpověď.

1 Člověk a kultura

1.1 Kulturologické vymezení

Je nutné mít neustále na paměti, že „zřejmě každý organismus, a lidský nevyjímaje, si přináší do svého života nemalou část své vývojové historie“.² Člověk již dávno není pojímán jako potomek biblického Adama a Evy, není tedy již nazírán prizmatem křesťansko-židovského „velkého vyprávění“, a již více než sto let se někteří vědci snaží v rámci nastoleného darwinovského paradigmatu určit, kam až sahají kořeny našeho lidství, kde hledat počátky vývoje člověka, kam umístit první projevy odlišné od těch zvířecích. Hranice těchto projevů (vědomé používání nástrojů, rituály, malby v jeskyních, pohřbívání) se posunují stále hlouběji do minulosti. První projevy umění a rituálů se obvykle kladou do doby vzdálené 40 až 50 tisíc let před naším letopočtem. Nedávný nález archeoložky S. Coulsonové z univerzity v norském Oslo, která na severozápadě Botswany objevila jeskyni s hadem vytesaným ve skále, však tuto hranici posunuje až k 70 tisícům let.³

V konečném důsledku však doba prvních nálezů svědčících o zcela lidské aktivitě není pro naše uvažování rozhodující, protože vývoj člověka nebyl započat ani v den stvoření prvního obrazu jedním z našich předků, ale mnohem dříve. Při studiu člověka a společenských systémů v jakékoli době bychom měli mít na paměti, že „mnohé naše reakce (psychické, imunitní, metabolické atd) (...) mají své vlastní kořeny v hluboké minulosti vývoje života a rodu a co důležitější, jsou zřejmě 'nastaveny' na určité podmínky života“.⁴

Uvedené podmínky života mohou být nahlíženy z pohledu *ekologie*, tedy vědy o „vztazích mezi organismy a jejich okolím (dnes prostředím) a mezi organismy navzájem“,⁵ tedy z pohledu interakce člověka a životního prostředí. Případně lze zaujmout perspektivu příbuzné *antropoekologie*, která „sleduje jak přírodní tak společenské (psychosociální, ekonomické apod) zákonitosti vztahů a vývoje společenstev“.⁶

Náš pohled by rád zaujal pozici ještě bližší k sociální a kulturní antropologii a kulturologii. Centrem našeho zájmu nebude interakce člověka s životním prostředím, ale

² O. KLEIN, V. BENCKO, *Ekologie člověka a zdraví*, Ostrava, VŠB - Technická univerzita 1996, s. 23.

³ Viz M. NOVÁK, *Objev: Lidé se modlili před 70 000 lety*, dostupno na: <http://aktualne.centrum.cz/zahranici/afrika/clanek.phtml?id=299288>, on-line: 1. 12. 2006.

⁴ O. KLEIN, V. BENCKO, *Ekologie člověka a zdraví*, Ostrava, VŠB - Technická univerzita 1996, s. 23.

⁵ Tamtéž, s. 29.

⁶ Tamtéž, s. 15.

interakce lidí navzájem, tak jak k ní dochází při socializaci a enkulturaci jedince ve vysoce provázané společnosti, jaká se utvořila na planetě Zemi na počátku 21. století. Nutnost zkoumat člověka z pohledu kulturologického, tedy z pohledu mezioborového, který spojuje více specializovaných věd do jednoho celku, pro nás vyplývá z faktu, že člověk byl sice ve svých biologických základech formován prostředím, které obýval, ale zároveň (a postupem času čím dál tím intenzivněji) byl ovlivňován svým jedinečným způsobem adaptace. Člověk, tvor pravděpodobně s největší schopností adaptace,⁷ totiž našel nový způsob, jak se vyrovnat se svým životním prostředím: kulturu.⁸ Americký kulturní ekolog Robert M. Netting upozorňuje, že „současná ekologická krize může být ireversibilní, pokud se nebudeme vážně zabývat otázkou, v čem spočívá adaptivní úspěšnost lidského druhu“.⁹ V této souvislosti jsme spolu s Nettingem přesvědčeni, že „kultura jako adaptivní mechanismus zahrnuje i ty struktury lidského světa, které se týkají symbolů, vnímání a preferencí utvářející duchovní sféru“.¹⁰ Dle našeho názoru je právě tato stránka adaptačního procesu, tedy duchovní sféra, podstatnou částí kulturního kódu, jehož naplňování v euroatlantické civilizaci je předmětem této práce.

⁷ Viz O. KLEIN, V. BENCKO, *Ekologie člověka a zdraví*, Ostrava, VŠB - Technická univerzita 1996, s. 24.

⁸ Srov. V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 284.

⁹ R. M. NETTING, *Cultural Ecology*, Waveland Press, Inc., Illinois 1986, s. 102. Cit. dle J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Karolinum, Praha 1999, s. 53.

¹⁰ J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Karolinum, Praha 1999, s. 55.

1.2 Kultura jako prostředek adaptace

Člověk je určován, na rozdíl od všech ostatních biologických druhů žijících na planetě Zemi, nejen svým genetickým kódem, ale i kódem kulturním. Tento nadbiologický kód byl vytvořen během postupného procesu *hominizace*, kdy se během více než dvou miliónů let odehrávala preadaptační fáze vývoje kultury, která poskytla společný základ všem archaickým, tradičním i moderním lidským societám.¹¹

Proces *hominizace* by byl nemyslytelný bez vzniku lidského vědomí, které ovšem zůstává záhadou až do současnosti. Paleoantropolog Richard Leakey klade dobu jeho vzniku na počátek hominizačního procesu, tedy do doby před dvěma a půl milionem let a říká, že „vědomí staví před vědce dilema, o němž se někteří domnívají, že je neřešitelné“.¹² Zdrojem lidského vědomí je mysl, která „je také kanálem pro dosahování světů za materiálními předměty každodenního života“.¹³ Během dlouhého období antropogeneze došlo k fixování určitých zkušeností, které jsou uloženy v kolektivní paměti lidského rodu a „představují prazáklad, pravzor, archetyp či kód (nadbíologický, kulturní) lidské existence“.¹⁴ Tento prazáklad lidské existence, kterému budeme v naší práci říkat kulturní kód, určuje možnosti i limity adaptace člověka. Jedním z pilířů této práce je mnohými vědci sdílená myšlenka, že soudobý způsob života se neshoduje s jeho evolučně utvořeným základem. Jsme přesvědčeni, že kultura je sice adaptivní strategií člověka, ale zároveň platí, že ne všechno, co člověk vytvořil a zařadil do kultury, musí nutně splňovat její adaptivní funkci. Antropolog John W. Bennett pro takové dysfunkční projevy používá termínu *maladaptace*.¹⁵ Současnou západní kulturu nazývá industriálním adaptivním systémem a pokládá jej za *maladaptivní*, tedy takový, který nenapomáhá k úspěšnému přežití.

Modely zajišťující přežití se utvářely během evoluční odysey rodu *homo* spějící až k modernímu člověku a vytvořily již zmiňovaný nepostradatelný kulturní kód. Kromě vývoje morfologického, který je dostatečně dobře znám, se tedy u člověka odehrával i vývoj na

¹¹ Srov. J. ORTOVÁ, *Kulturní a sociální ekologie II*, Praha, Karolinum 1997, s. 28: „Z evolučního hlediska představuje preadaptační fázy tisícileté období kamenné industrie a jí odpovídajících pravidel sociální organizace i vztahů k životnímu prostředí. Zde byly vytvořeny základy nadbiologického, kulturního kódu lidské existence.“

¹² R. LEAKEY, *Původ lidstva*, Bratislava, Archa 1996, s. 137.

¹³ Tamtéž, s. 138.

¹⁴ J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 92.

¹⁵ Viz tamtéž, s. 86-88.

úrovni protosociální, ve smyslu proměňujícího se uspořádání skupin jednotlivých druhů, způsobu jejich spolupráce, obstarávání živin apod. Dále je do lidského adaptivního potenciálu zahrnuta i celá duchovní sféra, tedy víra, přesvědčení, hodnotová orientace, umělecká činnost, morálka. Pokud je duchovní oblast člověka zahrnuta do adaptivního potenciálu lidstva, znamená to, že tato oblast má pro lidi nenahraditelnou a životně důležitou funkci. O tom je přesvědčen i jeden ze zakladatelů sociobiologie Edward O. Wilson, který říká, že „víry jsou ve skutečnosti mechanismy umožňující přežít“.¹⁶ Mnozí vědci zabývající se současnou společností spatřují právě v nedostatečné péči o duchovní složky kulturního kódu příčinu soudobé krize západní společnosti.¹⁷ Toto tvrzení je také východiskem námi předkládané práce.

Kulturní kód se v jednotlivých společnostech projevuje prostřednictvím kulturních univerzálií. Ty v každé kultuře nabírají konkrétní a zcela jedinečné obsahy a jsou předmětem zkoumání kulturních antropologů.

¹⁶ E. O. WILSON, *O lidské přirozenosti*, Praha, Lidové noviny 1993, s. 14.

¹⁷ Viz J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie*, Praha, Karolinum 1999, s. 81.

1.3 Kulturní univerzálie

Kultura je rozhodujícím faktorem ovlivňujícím život lidí ve společnosti, stala se hybnou silou evoluce, je základním předpokladem lidské existence. Kulturní vývoj díky technologickému pokroku v posledních čtyřech až pěti staletích dosáhl takové rychlosti, „že je sotva přehnané, když řekneme, že ve srovnání s ní lze rychlost evoluce genetické, fylogenetické považovat za zanedbatelnou, ba rovnou nule“.¹⁸ Člověk se tedy v žádném případě nemůže spoléhat na korekci svého stavu z hlediska genetického. Osud člověka a společnosti je zcela v rukou kultury, jejímiž nositeli jsme my sami. Jsme zároveň produkty i tvůrci kultury, která ovšem má svá omezení. Ta spatřujeme, spolu s evolučními biology, právě v kulturním kódu, který se konkrétně projevuje prostřednictvím kulturních univerzálií.

V přístupu ke kulturním univerzáliím se jednotliví vědci liší v závislosti na poli svého bádání. Německý etolog a biolog Irenäus Eibl-Eibesfeldt například říká, že „některé lidské vlastnosti, jako touha po společenském postavení, rodinné citění, příslušnost k nějakému společenství, sklon k vytváření jasně vymezených skupin, meziskupinová netolerance a teritorialita, jsou jednoduše antropologickými konstantami“.¹⁹ Claude Lévi-Strauss zase tvrdí, že „všichni lidé bez výjimky vládou nějakým jazykem, mají nějaké techniky, nějaké umění, nějaké znalosti vědeckého typu, nějakou náboženskou víru, nějakou sociální, ekonomickou a politickou organizaci“.²⁰ Filozof Jan Sokol řadí mezi kulturní univerzálie teritorialitu, artikulovanou řeč a obřady.²¹ Nakonec uvedeme soupis amerického kulturního antropologa G. P. Murdock, který podal následující přehled kulturních univerzálií s tím, že jde pouze o jejich částečný výčet: „atletické sporty, dávání darů, dekorativní umění, dělba práce, doby jídla, domovská pravidla, eschatologie, etika, etiketa, etnobotanika, folklór, gesta, hry, hygiena, chirurgie, jazyk, kalendář, kosmologie, kouzla, kultura obývání, 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, potravní tabu, pověry, pozdravy, pozorování počasí, pracovní kooperace, pravidla dědění, příbuzenské skupiny, rituály pohlavního dospívání, rodinné hodování, rozdělování ohně, rozdílnost společenského postavení, sexuální omezení, smírné

¹⁸ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Mladá fronta 1997, s.13.

¹⁹ I. EIBL-EIBESFELDT, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilsti*, Praha, Academia 2005, s. 73.

²⁰ C. LÉVI-STRAUSS, *Rasa a dějiny*, Brno, Atlantis 1999, s. 37.

²¹ Viz J. SOKOL, *Člověk a náboženství*, Praha, Portál 2004, s. 32-34.

oběti nadpřirozeným bytostem, společenská organizace, štěstí, tabu incestu, tanec, tkaní, trestní sankce, účesy, vaření, věštění, vláda, vlastnická práva, výchova, výchova k čistotě, výklad snů, zákon, zdobení těla, zhotovování nástrojů, zvyky v těhotenství, žertování.“²²

Vyjmenované položky samozřejmě nevznikly najednou, ale během celého paleolitického období, kdy docházelo k postupnému utváření dispozic pro všeobecné charakteristiky lidských společností. Kulturní univerzálie nemůžeme hledat ve zvykových shodách, v dodržování stejných sociokulturních regulativů či ve stejných ideových systémech. Univerzálie spatřujeme ve shodných kategoriích (G. P. Murdock užívá „classification“), ve shodném rámcovém utvoření té které společnosti a ne v konkrétním obsahu, kterého nabývá ta která kategorie.²³ Všechny výše uvedené teorie předpokládají, že kultury jsou utvořeny dle jednotného základního plánu. G. P. Murdock zdůrazňuje, že původ kulturních univerzálií musí být spatřován „v základní biologické a psychologické přirozenosti člověka a v univerzálních podmínkách lidské existence“²⁴ a nikoli v jakémkoli faktoru limitovaném místně či časově.

Společné základy kultury byly předmětem zájmu antropologů již v 19. století, kdy jednou ze stěžejních myšlenek evolucionistických koncepcí byla psychická jednota lidstva.²⁵ Tato teorie předpokládala, že člověk je identicky mentálně nastaven, že „disponuje stejnými mentálními vlastnostmi“,²⁶ a to nezávisle na jakýchkoli proměnných (rozdíly v čase a místě původu atd.). K evolucionistickému pojetí se část antropologů vrátila v 60. letech 20. století především v anglosaské oblasti a od 80. let 20. století přicházejí s koncepty připomínajícími tezi o psychické jednotě lidstva i evoluční psychologové.²⁷ Na myšlenku jednotných charakteristik lidstva se zakládá i tato práce, jak jsme vyložili v předchozí části.

²² G. P. MURDOCK, *Culture and Society: 24 essays*, Pittsburg, University Press 1969. Český překlad citován dle E. O. WILSON, *O lidské přirozenosti*, Praha, Lidové noviny 1993, s. 30.

²³ Srov. G. P. MURDOCK, *Culture and Society: 24 essays*, Pittsburg, University Press, s. 90.

²⁴ Tamtéž, s. 91 (překl. L. J.).

²⁵ Srov. V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 298.

²⁶ Tamtéž.

²⁷ V roce 1983 vydal americký filozof a psycholog Jerry Fodor knihu *The Modularity of Mind (Modularita mysli*, česky nevyšlo), která se stala podkladem pro práci amerických průkopníků evoluční psychologie Johna Toobyho a Ledy Cosmidesové. Ti zůstávají v čele tohoto vědeckého proudu až dodnes.

1.4 Náboženství

G. P. Murdock ve svém přehledu kulturních univerzálií neuvádí náboženství jako takové, nicméně uvádí univerzálie, které k náboženství přímo odkazují: eschatologie, etika, kosmologie, léčení vírou, náboženský rituál, pohřební obřady, smírné oběti nadpřirozeným bytostem.

Náboženství jako jeden z určujících faktorů kultury je fakt mimo pochybnost. Dle religionisty Otakara A. Fundy je člověk „eminentně bytost náboženská“²⁸ a „kam v dějinách lidské kultury dohlédneme, setkáváme se s náboženským projevem, ať přírodním či eticky profilovaným“.²⁹ Filozof Jan Sokol říká, že „všechna typicky kulturní odvětví začínají v oblasti náboženství. Stavitelství, divadlo, tanec, hudba, poezie, věda, právo, historie i písmo začínají v rukou kněží a v posvátném okrsku chrámů.“³⁰ Náboženství bylo dle něj vždy ohniskem společného a veřejného života, což se změnilo až v dnešní civilizaci.³¹ Sociolog Émile Durkheim, vymezuje náboženství jako základní a trvalý rys lidstva a říká, že člověk si prostřednictvím náboženských představ utvářel nejen představu o světě, ale i o sobě samém.³²

Důležitost náboženství uznává také sociobiolog Edward O. Wilson: „Dispozice k náboženské víře je nejsložitější a nejmocnější síla v lidské psychice a velmi pravděpodobně nevykořenitelná součást lidské přirozenosti.“³³ Dle Wilsona je náboženství výlučně lidskou charakteristikou, utužuje identitu a je životně důležitou silou ve společnosti.³⁴

Jak náboženství vymezit a jak k němu přistupovat je ovšem věc velice složitá. Pro přesnější vymezení pojmu náboženství využijeme rozlišení religionistů Jana Hellera a Milana Mrázka mezi *náboženstvím* a *náboženskostí*, jak jej uvádějí v knize *Nástin religionistiky*.³⁵

Náboženství je pojímáno jako historický jev, jako konkrétní systém fungující v určité společnosti. „Vzniká v určité době a za určitých okolností a rozvíjí se, dokud odpověď, kterou přináší, odpovídá společenské poptávce.“³⁶ Oproti tomu *náboženskost* je vysvětlována jako

²⁸ O. A. FUNDA, *Znavená Evropa umírá*, Praha, Karolinum 2000, s. 91.

²⁹ Tamtéž, s. 92.

³⁰ J. SOKOL, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha, Vyšehrad 1998, s. 247.

³¹ Viz J. SOKOL, *Člověk a náboženství*, Praha, Portál 2003, s. 27.

³² Viz É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF 2005, s. 2-12.

³³ E. O. WILSON, *O lidské přirozenosti*, Praha, Lidové noviny 1993, s. 163.

³⁴ Tamtéž, s. 163-185.

³⁵ Viz J. HELLER, M. MRÁZEK, *Nástin religionistiky*, Praha, Kalich 2004, s. 26-28.

³⁶ J. HELLER, M. MRÁZEK, *Nástin religionistiky*, Praha, Kalich 2004, s. 26.

trvalá antropologická konstanta, která se odvíjí od lidské potřeby „mít svou odpověď“ na poslední otázku“,³⁷ tedy otázku po smyslu svého žití. Heller předkládá svoji teorii o původu náboženství, kterou nazývá *responzivní hypotézou*, a ta se právě od otázky po smyslu života odvíjí. Člověk díky existenci specificky lidského vědomí ví, že jeho bytí zde na zemi je konečné, a tak potřebuje odpověď³⁸ na svoji přetrvávající otázku po cíli svého žití. Každé náboženství, tedy každý konkrétní systém, předkládá určité řešení této otázky, která se zakládá, jak jsme vysvětlili, právě v *náboženskosti* člověka. V tomto smyslu je tedy náboženství antropologickou konstantou.

Člověk tedy nemůže uniknout své *náboženskosti*, ta se však může projevovat různými *náboženstvími*. Každé náboženství, jak již bylo řečeno, je místně a časově determinováno a může procházet nejrůznějšími proměnami (stačí se podívat na dějiny křesťanské církve). Náboženství je výrazným činitelem při utváření společnosti, dle É. Durkheima je dokonce činitelem rozhodujícím, a jejím členům dává základy pohlížení na svět a pojmání své existence jako takové. Náboženství utváří ucelený systém, který je dlouhodobě konzistentní a je společný všem příslušníkům dané komunity.

Západní civilizace sice má nepopíratelné křesťanské kořeny, jejím náboženstvím však křesťanství již dlouho není. Fungování křesťanství jako náboženského systému majícího celospolečenskou platnost skončilo spolu se středověkým uspořádáním světa a ocitlo se v konkurenci nových filozoficko-vědeckých názorů, jejichž kořeny můžeme spatřovat u R. Descarta a jeho karteziánského obratu.³⁹

Novověk vedoucí až k současné civilizaci uvedl náboženství do zcela nové situace. Přesunulo se z veřejné sféry do sféry soukromé, stalo se privátní záležitostí. Na tuto skutečnost reaguje teorie sekularizace, která říká, že „rozvoj vědy a technologie, urbanistických průmyslových sociálních struktur a národních států má zhoubný vliv na náboženský život“.⁴⁰ Dnes je již jasné, že takové teorie byly výrazem západního etnocentrismu a velice zúženého pohledu na svět. Americký sociolog a religionista Peter L. Berger k tomu podotýká: „Ve skutečnosti existuje jen jediná geografická oblast a jediná

³⁷ Tamtéž, s. 27.

³⁸ Latinsky odpovídat *respondeo*, - *ere*, odtud responzivní hypotéza.

³⁹ B. RUSSEL, *History of Western Philosophy And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, George Allen and Unwin Ltd. 1947, s. 580-591.

⁴⁰ D. LYON, *Ježíš v Disneylandu*, Praha, Mladá Fronta 2002, s. 43.

vícenárodnostní skupina lidí, na něž sekularizační teorie, jak se zdá, platí téměř beze zbytku.“⁴¹ Touto skupinou má na mysli západní Evropu.

Teorie sekularizace nedošla svého naplnění, pozice náboženství přesto prošla zásadní proměnou. Člověk se již nerodí jako příslušník určité komunity (či celé společnosti) vyznávající jednotně určitý kult, určité rituální praktiky. „Náboženství kdysi tvořilo souvislou vrstvu v životě lidských společenství a vytvářelo jejich totožnost.“⁴² Dnes se člověk ocitá ve společnosti velice různorodé, kde je mu dána svoboda vyznání. Dle našeho názoru je tato různorodost kamenem úrazu: různorodost totiž v tomto případě znamená nepřehlednost, která se navíc zdá být fatální. Svoboda vyznání je ovšem velice problematická: před vznikem moderní západní civilizace bylo vždy náboženské směřování dáno výchovou, kdy byl nově narozený příslušník společnosti vychováván dle určitého vyznání, aniž by byl nějakým zásadním způsobem vystaven vlivům jiné náboženské struktury. V minulosti tedy vždy platilo, že „utváření souboru představ o světě bylo dlouhodobou záležitostí a šlo k poměrně stabilním útvarům, předurčujícím vnímání a prožívání skutečnosti na celé epochy“.⁴³ To vše dávalo životu určitý řád.

Ve středověku sice žili příslušníci různých náboženských skupin vedle sebe, ale toto spoluzití bylo jasně ohraničené a nedocházelo k přílišnému míšení dvou (či více) komunit. Člověk se rodil do společnosti, která mu dala jazyk a vyznání, tedy dva základní nástroje, pomocí kterých uchopoval svět. Nově narozené dítě bylo vychováváno od prvních okamžiků a bez zaváhání v určitém „nastavení k světu“, které dnes chybí. Společnost měla jasné jádro, které bylo vždy formováno v rámci určitých náboženských představ. Dnes náboženské vyznání zaujímá zcela novou pozici:⁴⁴ je-li náboženství rodiči praktikováno a vnímáno jako důležité, předají je svému potomkovi jako součást jeho nastavení k světu. Mohlo by se tedy zdát, že tato situace je shodná se situací v tradiční společnosti. Náboženství je předáno jako něco, „co se tak dělá“ odjakživa. Náboženské představy a praktiky se stanou nedílnou součástí vnímání světa. Myšlenkové struktury předávané rodiči dítěti od narození jsou totiž mnohem pevnější než ty, které se do vědomí dostávají v pozdějších fázích lidského vývoje. V dětství ustavený svět (a představy o něm) „se ve vědomí přemění v pevnou strukturu, stane

⁴¹ P. L. BERGER, *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal, CDK 1997, s. 29.

⁴² J. SOKOL, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha, Vyšehrad 1998, s. 247-248.

⁴³ J. KOŤA, *Svět a horizont našeho života*. In: J. PONĚŠICKÝ, *Člověk a jeho postavení ve světě*, Praha, Triton 2006, s. 206.

⁴⁴ Tato pozice je nová z perspektivy antropologické, tedy z perspektivy stovek generací.

se reálným mnohem přesvědčivějším způsobem a už nemůže být tak snadno měněn. Pro děti se zejména v počáteční fázi jejich socializace tento svět stane *jediným možným světem*.⁴⁵ Taková byla pozice náboženství ve všech tradičních společnostech, kdy tvořilo samý základ každé z nich. A taková je, ale jen zdánlivě, jeho pozice i dnes, pokud je předáváno rodiči potomkům od samého narození.

Shodnost s tradičními společnostmi je pouze zdánlivá, protože během vývoje moderní společnosti došlo k proměnění institucí mající vliv na socializaci a enkulturaci: zatímco dříve byly nejdůležitější primární instituce, tedy rodiče a nejbližší příbuzní, aby byly posléze doplněny vzdělávacími institucemi a vzdálenějšími lidmi, dnes je situace zcela odlišná. Rodiče, příbuzní a vzdělávací instituce se ocitají v ohrožující konkurenci třetího „hráče“ na poli enkulturace, totiž v konkurenci médií. V současnosti dochází k neustálému zpochybňování předávaných obsahů kulturních elementů. Předávání kultury rodiči je od útlého věku zpochybňováno (a tedy narušováno) médii, k jejichž vlivu se posléze přidruží ještě vzdělávací instituce.

V případě, kdy rodiče předávají dítěti určité náboženské vyznání, dochází k neustálé kulturní desintegraci a k neustálému narušování procesu enkulturace. Tento stav na úrovni jednotlivce může vést až k existenciální nejistotě. Vzdělávací instituce totiž většinou neposilují kulturní elementy předávané rodinou. Dítě vychovávané v určité víře se s nástupem do školní (či dokonce předškolní) instituce evropského státního typu ocitá ve světě, kde ztrácí půdu pod nohama. Rodinou předávaný pevný podklad pro pohyb ve světě je najednou a mnohdy velice brutálně narušen a rozmělněn. Dosud „pevná půda pod nohama“, která je v dnešním světě kromě extrémních případů života mimo společnost již nejspíš zcela nemožná, se začíná otřásat a drobit. Školní instituce jsou dnes laickými zařízeními, kde se dle většinového názoru nemá předávat žádná „duchovní náplň“, ale pouze nezpochybnitelné exaktní znalosti. Absence „duchovní náplně“ však sama musí být z pohledu enkulturačního procesu brána jako určitá „duchovní náplň“. Enkulturační proces nezná možnost nepřítomnosti této kategorie, a tak je její zdánlivá absence musí být brána jako určitý druh jí samé. Školství a jeho tvůrci, tj. stát, předstírá „nestrannost“ ve věci duchovního směřování svých svěřenců, čímž ovšem zaujímá výraznou a vlivnou pozici, která zpochybňuje a přetváří jejich dosud utvářené „nazírání“ na svět .

⁴⁵ P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, Brno, CDK 1999, s. 62.

Pozici náboženství při procesu enkulturace bychom mohli připodobnit k pozici jazyka. Dle našeho názoru mají tyto dvě oblasti natolik zásadní pozici, že musí být s oběma zacházeno velice opatrně a v mnohých ohledech i shodně, tak jako tomu bylo po celou dobu trvání lidských společností až do doby novověku: jazyk a náboženské představy přetrvávaly jako základní kategorie, skrze které se interpretoval svět.

Zatímco pozice jazyka zůstala zachována, náboženská konstanta doznala drastických proměn, které nás mohou vést ke konstatování, že v této oblasti skutečně dochází k porušení kulturního kódu a tedy k ohrožení jeho správného celkového fungování. Zatímco předání určitého jazyka se při procesu enkulturalizace vyhnout jednoduše nelze, s předáváním náboženských představ se dnes nakládá velice volně. Toto volné zacházení s kategorií náboženství může mít u člověka, který je „přirozeně religiózní“,⁴⁶ různé následky. Naplnění této zásadní složky kulturního kódu totiž nemůže být naprosto svévolné, mohou se měnit pouze formy jejího naplňování. Pokud se dnes hovoří o „náhražkách“ náboženství, kam se řadí drogy, sport, masové koncerty populární hudby a také média, nejde v žádném případě o adekvátní naplnění religiozity člověka. Je vždy saturována nanejvýš pouze určitá část funkcí, které byly dříve zajišťovány náboženstvím, nejde však o naplnění antropologické konstanty náboženskosti. Například v případě obřích koncertů populární hudby či velkých sportovních událostí jde o „naplňování sociální funkce prožití sounáležitosti, která v tradičních společnostech náležela náboženství“.⁴⁷ Jak ovšem upozorňuje francouzská religionistka Danièle Hervieu-Léger, jedná se pouze o naplnění sociálního rozměru náboženské funkce, která v žádném případě nemůže být její jedinou a vyčerpávající charakteristikou.

Náboženství v moderní společnosti ztratilo svoji zásadní pozici a nebylo nahrazeno jiným adekvátním způsobem, protože ani ničím jiným nahradit nelze. Náboženství se podílí na utváření lidského ducha, na způsobu vnímání a prožívání reality, „náboženství je jednou z hlavních kategorií chování“.⁴⁸ Společnost bez náboženství jako jedné ze svých konstitutivních složek se tedy ocitá na neznámém poli a objevuje neprobádané území lidské existence. Britský sociolog polského původu Zygmunt Bauman v této souvislosti říká, že jsme „dorazili na území, které žádní lidé dříve neobývali: na území, které lidská civilizace v minulosti

⁴⁶ Srov. R. GUARDINI, *Konec novověku*, Praha, Vyšehrad 1992, s. 77.

⁴⁷ D. HERVIEU-LÉGER, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, Rutgers University Press 2000, s. 56 (překl. L. J.).

⁴⁸ E. O. WILSON, *O lidské přirozenosti*, Praha, Lidové noviny 1993, s. 169.

považovala za neobyvatelné“.⁴⁹ Dobrodružství, které podstupuje moderní západní civilizace, má tedy antropologické rozměry a my jsme jeho svědky a zároveň i aktivními aktéry.

⁴⁹ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 290.

2 Problém studia současnosti

2.1 Úvod

Předchozí část nabídla vymezení základních podmínek kultury, které spatřujeme v kulturním kódu a z něj vyplývajících kulturních univerzálií. Naším úkolem je vztáhnout tyto podmínky na současnou společnost, abychom zjistili, v jaké situaci se vzhledem k těmto trvalým podmínkám kultury nacházíme a zda jsme se v určitém ohledu nevzdali některé z jejích konstitučních charakteristik. Potvrzení této teze by mohlo být pro život společnosti velice riskantní. Studiu současného světa se však kladou mnohé překážky. Složitost problematiky synchronního pohledu je natolik veliká, že nutně musíme najít určité opěrné body, které nám budou sloužit jako mantinely a hranice našeho uvažování. Tato kapitola poslouží jako pokus o orientaci v našem úkolu. Půjde o zevrubné ohledávání předmětu našeho studia, kterým je současná západní civilizace. Nejdříve si položíme otázku filozofického charakteru vztahující se k životu člověka a k právu (či povinnosti) na kladení si otázek a poté se zaměříme na bližší zkoumání západní civilizace a otázku kulturních vzorců Západu, která s naší problematikou úzce souvisí.

2.2 Člověk - slepá ulička adaptace?

Z filozofického hlediska bychom se mohli ptát, zda specificky lidský způsob adaptace, tedy kultura, nepovede v konečném důsledku k zániku lidí, zda nepřevládne maladaptace nad adaptací. Nabízí se otázka, zda člověk nebude další z mnoha slepých uliček evoluce, jak o tom píše filozof Milan Machovec: „Přes to všechno úžasné, čím se člověk kdysi vydělil z oblasti primátů a hominidů – jako jsou schopnost mluvit, rozumovat, schopnost vyrábět nástroje, pěstovat byliny i dobytek, novou kombinací přinášet technické vynálezy, objevy věd i díla umění literárního, hudebního, výtvarného i dramatického, *přes toto všechno*, ano *právě proto* nemáme jistotu, zda toto všechno nebylo součástí té cesty evoluce, jež se odstupem času ukáže jako 'cesta slepá', tj. posléze se smrtelnými důsledky.“⁵⁰

Vždyť přece „evoluce je historií s mnoha slepými uličkami, protože život se musí neustále vypořádávat s nepředvídatelnými změnami životního prostředí“,⁵¹ tak proč by právě člověk, organismus pravděpodobně nedbající a nerespektující svá historická nastavení, měl přežít.

Snad právě proto, že je člověkem, což není jen pouhá vysoce organizovaná změť buněk, člověk není jen savcem mezi ostatními savci. Lidé „jsou to, co jsou, něco jiného než savci, něco chytřejšího – totiž lidé“.⁵² Lidé se od zvířat – včetně savců – liší mnohým: kulturou, řečí, schopností klást si cíle a to i takové, které se vzpírají našim vrozeným sklonům, což je zvláště důležité, když si uvědomíme, že „jako kulturní bytosti žijeme takřka jen díky ovládnutí naší biologické přirozenosti“.⁵³ Schopnost stanovovat si cíle, a tím se podílet na našem dalším vývoji, je v dějinách organického vývoje opravdu zcela nová a pro některé je to znamením, že „člověk již není objektem, ale *subjektem* evoluce“.⁵⁴

A právě proto musíme výše řečený radikální názor o lidstvu jako slepé vývojové cestě hned z počátku odmítnout, protože by nás mohl vést k rezignaci a tázání po současné situaci člověka či po čemkoli jiném by muselo být shledáno jako naprosto zbytečné a bezpředmětné. Věříme, že „život hledá lepší svět“⁵⁵ a že tato charakteristika opravdu platí od améby až po člověka. Spolu s filozofem rakouského původu Karlem R. Popperem jsme přesvědčeni, že

⁵⁰ M. MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis 2006, s. 20.

⁵¹ I. EIBL-EIBESFELDT, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia 2005, s. 15.

⁵² K. MÜNDL, *Zachraňme naději. Rozhovory s Konradem Lorenzem*, Praha, Panorama 1992, s. 138.

⁵³ I. EIBL-EIBESFELDT, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia 2005, s. 20.

⁵⁴ Tamtéž, s. 22.

⁵⁵ K. R. POPPER, K. LORENZ, *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1994, s. 19.

„vždy znovu je naším přáním, naší nadějí, naší utopií najít ideální svět. To je nám nějak vštípeno darwinovským výběrem. (...) Není prostě pravda, že jsme 'formováni' okolním světem. *Hledáme své životní prostředí a aktivně je formujeme.*“⁵⁶

Toto aktivní formování spatřujeme v možnostech, které člověku dává kultura, v možnostech zajisté takřka nepřeborných ve smyslu možností téměř neustálé aktivní a svobodné volby, která je člověku dána. M. Machovec má tedy pravdu, když píše, že „evoluce nezná cesty zpět“,⁵⁷ zajisté (a naštěstí) ovšem má také pravdu, když říká, že „nemůžeme jednou nastoupenou cestu zrušit – můžeme ji toliko *poopravit*“.⁵⁸ Právě „poopravit“ ovšem současná situace člověka vyžaduje, nikoli úplně vyvrátit, zrušit, zapomenout na kulturu jako takovou a vrátit se na stromy (kdyby ovšem ještě nějaké stromy zbyly). To by totiž zrušení „nastoupené cesty“ znamenalo: odmítnutí, i když zcela hypotetické, veškeré lidské podstaty, totiž všeho, čím se člověk liší od zvířat.

„Poopravení“ naopak znamená zcela realistický přístup k současnému stavu lidstva a je umožněno právě tím, že člověk již není zcela objektem evoluce, ale díky kultuře se stal jejím subjektem.

Zároveň ovšem víme, že člověk žijící v dnešní globalizované společnosti se ocitá v naprosto nové situaci, která má vpravdě rozměry antropologické, a její důsledky bychom také měly do antropologických hloubek dohlížet. Člověk obývá svět, který se během jednoho století stal jedním velkým pomyslným náměstím, z jehož jednoho konce lehce dohlédneme na konec druhý, kde jsou vedle sebe shromážděny veškeré (ještě existující a západní civilizací nevyhlazené) kultury, kde je vše sice lehce viditelné, ale zároveň také velice lehce pomínutelné. Současný svět je velice malý, ale přitom stále podivně rozdělený. Stále, a možná výrazněji než dříve, existují propasti v kvalitě života nejen na různých místech planety, ale i v rámci konkrétních oblastí.

My však jsme v situaci, kdy musíme připustit a vyznat spolu s Karlem R. Popperem následující: „Žijeme tady na Západě – vím, že existuje i Třetí svět, kde je to jiné, - ale tady na Západě žijeme v poměrně nejlepším, nejspravedlivějším a nejsociálnějším světě, jaký kdy v dějinách byl; ve svobodném světě, ve světě, kde máme největší schopnosti, kde můžeme mluvit svobodně. Je to svět, jaký nikdy předtím neexistoval.“⁵⁹ Z optimistického nahlédnutí

⁵⁶ K. R. POPPER, K. LORENZ, *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1994, s. 19.

⁵⁷ M. MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis 2006, s. 21.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ K. R. POPPER, K. LORENZ, *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1994, s. 93.

naší osobní situace však nemůžeme a nesmíme vyvozovat krátkozraké závěry o spokojenosti, která by vedla k pasivitě. Tím bychom se totiž stali obětí současného světa, kde jsou problémy, pro menšinu obyvatelstva planety Země, takřka neviditelné, ač rostou, pro většinu obyvatel planety Země, každým okamžikem.

Naše současná situace zdánlivého klidu nás totiž naopak musí vést k pokládání otázek, které tento svět, „jaký nikdy předtím neexistoval“, nechce slyšet, protože by jej vedl k naprostému zděšení z blízké budoucnosti. Situace potřebuje „poopravit“ pravděpodobně spíše více než méně, v některých směrech dokonce možná potřebuje „poopravit“ až radikálně (například v otázkách spojených se změnou klimatu a s tím související otázkou hodnotovou).

Myslíme si, že „poopravení“ je možné, pokud nahlédneme problém současnosti z antropologického hlediska. Budeme-li brát ohled na vývojové základy člověka (kulturní kód) a budeme-li pozorní k dějinným okamžikům, kdy se člověk ocitl v situaci vyrovnané, tedy kdy společnost nebyla ohrožena náhlým zánikem jako dnes. Právě o to se pokusíme v této práci.

2.3 Zkoumání současných světů

Globalizace, o které se začalo hovořit v 80. letech minulého století, dovršila proces spojování mnoha kultur (ve smyslu konkrétních společností). Poprvé v historii lidského rodu došlo k informačnímu a technologickému propojení lidstva. Dnes již téměř beze zbytku platí, že „tón udává jediná 'kultura': všechny vyspělé civilizované národy bojují týmiž zbraněmi, využívají týchž technologií a – což je rozhodující – obchodují na tomtéž světovém trhu a pokoušejí se navzájem přelstít týmiž prostředky“.⁶⁰ Ke střetávání a komunikaci mezi jednotlivými kulturami⁶¹ však docházelo pravděpodobně již od lovecko-sběračských uskupení, i když tehdy šlo spíše o střety jednotlivých dialektických kmenů než o komunikaci mezi kulturami tak, jak si ji představujeme dnes.

Globalizovaná společnost zahrnuje téměř všechny kultury světa, které se určitým způsobem podílejí na jejím chodu. Západní civilizace je pomalu uznávána všemi ostatními kulturami a v této souvislosti se C. Lévi-Strauss ptá: „Nepozorujeme snad, že si celý svět od ní postupně vypůjčuje její techniky, její způsob života, její zábavu, a dokonce i její ošacení?“⁶² Mimo dosah dnešní „monokultury“ snad ještě existuje několik kmenů žijících na úrovni archaických společností, například v Amazonském pralese. Tyto kmeny jsou však ohroženy rychlou devastací tamních pralesů – tedy postupem technologií „jediné kultury, která udává tón.“ Můžeme konstatovat, že celý svět je zahrnut do chodu nejkompexnějšího systému v lidské historii. Složitost a provázanost tohoto systému je základním problémem, kterému je nutné porozumět a který by měl být chápán nejen mezi vědci a intelektuály, ale také, se stejnou mírou vážnosti, mezi řadovými členy společnosti.⁶³ Dnešní lidstvo je na jedné lodi a z tohoto stavu není cesty zpět. Etolog Eibl-Eibesfeldt před tímto stavem varoval ve své knize *Člověk – bytost v sázce*, s tím, že „kdybychom seděli všichni v *jedné lodi*, bylo by zde příliš vysoké riziko, že se všichni také potopíme“.⁶⁴ V roce 1988 byl ještě přesvědčen, že takového bodu lidstvo na planetě Zemi ještě nedosáhlo a pokládal za štěstí, že „na této planetě

⁶⁰ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 52.

⁶¹ Slovo kultura budeme v této části používat ve stejném významu jako společnost. Nejedná se nám zde o kulturu na úrovni rodu *homo*, ale o její jednotlivé projevy v konkrétních realizacích, tedy v konkrétních společnostech.

⁶² C. LÉVI-STRAUSS, *Rasa a dějiny*, Brno, Atlantis 1999, s. 39.

⁶³ Tato problematika vědomí světa jako provázaného a komplexního celku bude blíže probrána v kapitole 4.4.1 Odpovědnost.

⁶⁴ I. EIBL-EIBESFELDT, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia 2005, s. 22.

plujeme v různých lodích, které samostatně kormidlujeme rozbouřeným mořem dějin“.⁶⁵ Bohužel, Eibl-Eibesfeldt se mýlil pravděpodobně již ve své době a dnes je jeho omyl, minimálně vzhledem k životnímu prostředí, naprosto zjevný. Lidstvo tedy dosáhlo obrovské provázanosti a vzájemné závislosti, ocitlo se na jedné lodi.

Francouzský antropolog Marc Augé říká, že „rozmanitost světa se v každém okamžiku vytváří znovu“,⁶⁶ v čemž tkví problematický paradox pravděpodobné neuchopitelnosti a nepopsatelnosti současnosti z pohledu jakékoli humanitní vědy. Vždy jsme schopni zachytit pouhý výsek reality, který však bude vzápětí již proměněn v důsledku rychlosti změn, které jsou pro současnost charakteristické. Rychlost a četnost změn, které provázejí současný svět, jsou také vážným zdrojem problémů euroatlantické civilizace. Část jejího kulturního vzorce byla či je úspěšně přebírána všemi ostatními společnostmi, a tím se stala a stává onou „monokulturou“ dnešního světa.⁶⁷ Zatímco dříve probíhaly změny ve velice pomalém tempu a člověk měl dostatek času na to, aby se jim přizpůsobil, dnes je rychlost změn natolik velká, že mladší generace přestává rozumět generacím předešlým a to do takové míry, že „mladí lidé nejruznějších národů jsou si navzájem podobní více než někteří z nich svým rodičům“.⁶⁸

Při zkoumání dnešní společnosti tedy musíme mít na paměti dosud nepoznanou proměnu řádu v lidské společnosti, která se odehrává na mnoha úrovních a generační neporozumění je jen jednou z jejích mnoha součástí. Další rys důležitý pro současné vnímání světa můžeme ilustrovat částí projevu Billa Clintona, který v roce 1998 řekl: „Dnes, do značné míry kvůli přistěhovalectví, neexistuje většinová rasa na Havaji, Houstonu nebo v New Yorku. Za pět let nebude existovat většinová rasa v našem největším státě Kalifornie. Za necelých padesát roků nebude existovat většinová rasa ve Spojených státech. Žádný národ neprodělal v dějinách za tak krátkou dobu demografickou změnu této velikosti.“⁶⁹

Bývalý prezident USA Bill Clinton vlastně hovoří nejen o přistěhovalectví, ale i o vzniku nových světů, o vzniku „nového řádu skutečnosti“,⁷⁰ který on sám neproblematizuje. Jeho politický protivník, konzervativní politik Patrick J. Buchanan, se

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁶ M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 91.

⁶⁷ M. Augé hovoří o „uniformizaci některých kulturních odkazů“. Viz M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 92.

⁶⁸ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 152.

⁶⁹ Cit. dle P. J. BUCHANAN, *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 21.

⁷⁰ M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 92.

k tomuto projevu vyjadřuje a ve své knize *Smrt Západu* přispívá i ke konkretizaci námi nastolené otázky studia současné společnosti. Buchanan se bojí, že „nekontrolovatelné přistěhovalectví hrozí zničit národ, v němž jsme vyrůstali, a proměnit Ameriku v konglomerát národů, které nemají téměř nic společného – ani dějiny, ani hrdiny, ani jazyk, ani kulturu, ani víru a ani předky“.⁷¹

Svým varujícím názorem osvětluje velice dobře to, co se odehrává, totiž že „sociálně, kulturně a etnicky se z nás stávají dva, tři a více národů, které mají vzájemně stále méně společného“.⁷² Slova, kterými Clinton a Buchanan popisují Ameriku, tedy přesněji USA, ovšem můžeme vztáhnout i na evropský kontinent, čímž se z tohoto rysu stává charakteristika západní civilizace jako takové. Ano, skutečně dochází k dosud nepoznanému jevu, ke specificky probíhajícímu pronikání dějin, hrdinů, jazyků, kultur a náboženských učením na jednom místě a v jednom čase. „Prolínání světů“ se totiž odehrává tady a teď, před našimi zraky a za naší asistence, a nejedná se o pouhé vnější rozdíly, setkávání viditelných atributů různých kultur, jedná se o setkávání a střetávání těch nejniternějších přesvědčení a z nich vyplývajících názorů na svět, pojmání světa a zacházení s ním. Tento fakt je důležité si uvědomit v souvislosti s hledáním možností zkoumání současné západní civilizace, protože „prolínání světů“ je dle našeho názoru jednou z důležitých charakteristik současnosti.

Spíš než o „prolínání světů“ však jde o jejich „mísení“ či „sesypávání“ dohromady (ne tedy sesypávání ve smyslu sesutí, destrukce – tento smysl však může přijít na řadu vzápětí, až se zjistí, že „sesypané“ kultury nebyly schopny v rámci západní civilizace utvořit dostatečně pevné základy pro svůj další společný vývoj). Slovní spojení „prolínání světů“ vsugerovává plynulost procesu, poddajnost, nekonfliktnost, jako by se světy dnešních lidí promíchávaly a slučovaly stejně plynule a elegantně jako dvě mísící se kapaliny; stejně jako žlutá a modrá bez odporu utvářejí zelenou, tak se dnes „prolínají“ životy příslušníků současných i budoucích příslušníků západní civilizace. Nebo tento proces není tak hladký a bezkonfliktní a v tom případě by bylo vhodnější použít slova „mísení“ či „sesypávání“, protože lidé nejsou poddajní jako kapalina, ale jsou utvořeni spíše jako zrnka písku (svojí kulturou, svým sociálním prostředím), která se „sesypávají“ dohromady v západní civilizaci. V té pak nedochází k okamžitému splynutí a utvoření nové stejnobarevné tekutiny ze všech jejích příslušníků. Každý si podržuje svoji individualitu a příslušnost ke své kultuře, a tak jsou lidé

⁷¹ P. J. BUCHANAN, *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovačů ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 22.

⁷² Tamtéž, s. 369.

spíše jako jednotlivá zrnka písku, která jsou sice v těsné fyzické blízkosti, ale nestávají se okamžitě jedním celkem. A stejně jako si zrnka písku udržují svůj nárok na prostor a při dotyku jsou drsná, i lidé „sesypaní“ dohromady potřebují určitý prostor a při jejich setkávání dochází ke dření.

Na tomto místě si musíme uvědomit, že „mísení světů“ se vztahuje na minimálně dvě odlišné „vrstvy“ příslušníků Západu:

Proces „mísení“ je jasný a pochopitelný mezi „původními“ obyvateli Západu, tedy mezi evropskými národy a přistěhovalci (v USA je situace již díky historickému vývoji a několikerým vlnám imigrace mnohem složitější).

Složitější a na první pohled méně uchopitelný je však proces „mísení“ uvnitř skupin původních obyvatel Západu, kde jsou rozdíly mnohdy stejně výrazné jako v prvním případě. Vždyť co může víc rozdělovat než jiný cíl života či rozdílné hodnoty. Na této úrovni mohou být rozdíly vnější (barva pleti, rozdíly v oblékání, stravování) minimální, vnitřní odlišnosti však mohou dosahovat až „kulturních“ rozměrů. V takovém případě by se pak dalo hovořit o stavu, kdy Západ nemá dostatečnou integritu, alespoň ne ve své totalitě. R. Benedictová tvrdila, že „nedostatek integrity je však zveličován a ve většině odborných prací nepochopen jen v důsledku prostého opominutí. Primitivní společnost je integrována v rámci zeměpisných celků. Naproti tomu západní civilizace je rozčleněna do společenských vrstev a různé společenské skupiny žijící v téže době a na stejném místě se řídí zcela jinými normami a podléhají odlišným motivacím.“⁷³ Hranice mezi skupinami tedy nejsou utvářeny snadno viditelnými rozdíly, ale spočívají v odlišné motivaci, v odlišném hodnotovém žebříčku a jiné životní orientaci. „Povaha kulturních procesů se v moderních podmínkách nezměnila, ale jednotkou, v níž je lze zkoumat, už nemůže být místní skupina.“⁷⁴

Zatímco do nedávné doby bylo adekvátním postojem vědce zkoumat společnost jako samostatný celek vyskytující se v určitém čase na určitém prostoru a tento celek bylo možné brát za vcelku autonomní (přestože i v takovém celku nutně existovaly představy a obrazy o společnostech sousedních či o společnostech žijících v těsné časové či místní blízkosti), dnešní rámec musí být radikálně odlišný.

Marc Augé hovoří o „výsledku nového řádu skutečnosti“,⁷⁵ o vzniku nových hranic, „které nejsou totožné se staršími vymezeními společenského a kulturního“.⁷⁶ Dnešní svět již

⁷³ R. BENEDICTOVÁ, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999, s. 174.

⁷⁴ Tamtéž, s. 175.

⁷⁵ M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 92.

nezná hranice místa a času, a tak se rozplývají i hranice společností. Vše, co se v těchto společnostech ustavilo během jejich dlouhodobého vývoje jako konkrétní variace kulturních univerzálií a jejich naplňování, tedy veškeré ideové systémy, náboženské představy či sociokulturní regulativy, muselo během krátkého času, totiž v rámci několika málo generací, projít dosud nepoznanou proměnou, totiž proměnou rámce své působnosti.

Dříve se jednotlivé kultury vyvíjely v relativní autonomii. Pokud došlo ke kontaktu kultur a následné akulturaci,⁷⁷ vždy šlo o přejímání kulturních prvků, které bylo lokalizovatelné v čase a prostoru. Rámec působnosti jednotlivých kultur a kulturních změn tedy byl zachytitelný v čase a prostoru.

Dnešní situace je však naprosto jiná, složitější: vedle sebe, na jednom místě a ve stejném čase se ocitají nejen různé kultury, jejichž příslušníci mnohdy na náhlý střet s jinou kulturou nejsou vůbec připraveni (což je stav, ke kterému zajisté docházelo i před vznikem globální společnosti), ale také – a možná především – na stejném místě a ve stejném čase se ocitají i příslušníci stejné kultury (v našem evropském prostoru příslušníci euroatlantické civilizace), pro které však, dle našeho názoru, neplatí stejné charakteristiky jako pro příslušníky této kultury v dobách tradiční společnosti.

Změny, které v západním okruhu probíhaly od konce 15. století, vedly k současnému stavu, kdy musíme zkoumat společnost prizmatem „krize smyslu“,⁷⁸ ke které dochází při jejím neustálém znovu-konstruování, totiž při socializaci a enkulturaci každého jejího člena.

Jak jsme již ukázali dříve,⁷⁹ až do konce středověku byl každý příslušník tehdejší evropské kultury vychováván v křesťanské víře a tím mu byl dán základní horizont vnímání světa, který byl pro všechny shodný. „Středověk si po staletí uchovával víru v možnost jednotného výkladu světa“⁸⁰ a toto vnímání bylo jednotné a neměnné po mnoho generací. Dnešní svět je ale z hlediska členů euroatlantické společnosti konstruován jinak: dnešní svět prožívá „krizi smyslu“ právě ve zmnožení horizontů skrze něž jednotlivci vnímají žitou skutečnost. Jednotný výklad světa je nenávratně ztracen. Pokud se tedy chceme zabývat studiem současné společnosti a otázkou po jejím způsobu naplňování kulturního kódu

⁷⁶ Tamtéž.

⁷⁷ Proces sociálních a kulturních změn, které vznikly v důsledku dlouhodobého kontaktu dvou kultur. Viz V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 380.

⁷⁸ Srov. M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 93.

⁷⁹ Viz kapitola 1.4 Náboženství.

⁸⁰ J. KOŤA, *Svět a horizont našeho života*, in: J. PONĚŠICKÝ, *Člověk a jeho postavení ve světě*, Praha, Triton 2006, s. 206.

lidstva, musíme mít na zřeteli právě tento rozpad jednotného nazírání na svět, který vede ke ztrátě jednotného cíle. Dnešní společnost není utvářena jedním stabilním výkladem skutečnosti, ale množstvím interpretací, „jejichž vzájemné křížení, překrývání a zlomy vytvářejí složitost současnosti“.⁸¹ Toto vědomí je pro nás adekvátním východiskem pro naši následující práci.

⁸¹ M. AUGÉ, *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992, s. 92.

2.4 Kulturní vzorce Západu

Americká antropoložka Ruth Benedictová ve své nejslavnější práci *Vzorce kultury*⁸² popisuje tři zeměpisně odlehle národy: Zuñie žijící na území západního Nového Mexika, Dobuany obývající ostrov poblíž jižního pobřeží východní Nové Guinee a Kwakiutly ze severozápadního pobřeží Kanady. Tyto kultury mají velice odlišnou orientaci. Zuñiové jsou trpěliví a uměření, jejich život podléhá výrazné ritualizaci, Dobuané jsou zlomyslní a nepřátelští, žijí ve stavu neustálého ohrožení a pocitu úzkosti, Kwakiutlové jsou popisováni jako individualističtí, výstřední a agresivní a základním principem kmene je boj o prestiž - rivalita. „Vydaly se jinými cestami, sledujíc jiné cíle a cíle i prostředky jedné společnosti nemohou být poměřovány cíli a prostředky společnosti druhé, protože jsou nutně navzájem nesouměřitelné“,⁸³ píše R. Benedictová o zkoumaných kulturách. Máme zato, že uvedené prohlášení o třech různých kulturách platí do určité míry pro západní civilizaci, jak jsme si ukázali dříve.⁸⁴

R. Benedictová je přesvědčena, že každá kultura zahrnuje velké množství více méně konzistentních kulturních vzorců, tedy určitých ustálených způsobů chování a vnímání. Kulturní vzorce ale nemůžeme zkoumat samostatně, protože kultury jsou „něčím víc než sumou svých kulturních rysů“.⁸⁵ Kulturní vzorce se v rámci každé kultury integrují kolem jedné dominantní konfigurace, která kultuře dává její určující podobu. Kultura díky své konfiguraci představuje jedinečný integrovaný celek. „Zahrnuje vlastní cíle, směry a motivy, kolem nichž se koncentrují a kterým jsou přizpůsobeny všechny stavební prvky kulturního systému.“⁸⁶

Otázka kulturních vzorců Západu a jeho dominantní konfigurace není předmětem zkoumání R. Benedictové. Ta se omezuje na konstatování o jeho značné problematičnosti. „Západní civilizace (...) nejsou ještě natolik pochopeny, aby je bylo možné shrnout do několika slovníkových hesel.“⁸⁷ Od západní civilizace, od naší bezprostředně žité skutečnosti, nám chybí potřebný odstup. Můžeme si však dovolit tvrdit, že i přes rozdrobenost, odlišné motivace a rozdíly v osobních cílech jednotlivců, Západ zjevně

⁸² R. BENEDICTOVÁ, R., *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999.

⁸³ Tamtéž, s. 170.

⁸⁴ Viz kapitola 2.3 Zkoumání současných světů.

⁸⁵ R. BENEDICTOVÁ, R., *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999, s. 48.

⁸⁶ V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004, s. 362.

⁸⁷ R. BENEDICTOVÁ, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999, s. 53.

vykazuje určitou dominantní konfiguraci, totiž touhu po moci a blahobytu. Zároveň ovšem prostřednictvím některých svých institucí deklaruje kulturní vzorce jiné, mnohem vznešenější a chvályhodnější. Naši odvážnou hypotézou tedy je, že v rámci západní civilizace existují integrující principy dva: jeden deklarovaný, ideální a vznosný, druhý reálný, denně prožívaný a uskutečňovaný.

V této kapitole samozřejmě nehodláme vyřešit otázku integrujícího bodu západní civilizace, naši hypotézou pouze chceme nastínit jednu z mnoha sporných rovin, které charakterizují současný svět.

2.4.1 Kulturní vzorce: ideál a realita

V roce 1948 byla Organizací spojených národů (OSN) ratifikována *Všeobecná deklarace lidských práv*. OSN dnes čítá 192 členů a svým způsobem je jednou ze zastřešujících organizací lidské společnosti jako celku, je živým svědectvím propojování národů a států, je důkazem o nezvratné planetizaci⁸⁸ lidstva. *Všeobecná deklarace lidských práv* je dokumentem, který by měl ležet v samém středu všech států a národů, které jsou členy OSN.⁸⁹ V její preambuli se můžeme dočíst, že „uznání přirozené důstojnosti a rovných a nezcizitelných práv členů lidské rodiny je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě“,⁹⁰ a že tento dokument slouží jako „společný cíl pro všechny národy a všechny státy“.

Z řečeného bychom mohli usoudit, že středem zájmu současné civilizace, všech členů OSN, je důstojný život každého jedince, zaručení jeho práv a svobod. Taková je dominantní konfigurace Západu dle OSN, takový je hlavní integrující princip všech kulturních vzorců. Skutečnost však je od všeobecně uznávané deklarace výrazně odlišná. Pomineme-li případy naprostého nedodržování *Všeobecné deklarace lidských práv* v zemích jako je Čína, Rusko, Bělorusko nebo KLDR (a mnohých dalších), můžeme konstatovat i velice problematické

⁸⁸ Planetizací zde míníme stupeň propojenosti společností v jeden světový celek. Toto propojení je ekonomické, politické, mělo by být i sociální a duchovní. S tímto termínem pracoval paleontolog jezuita Pierre Teilhard de Chardin. Viz např. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Vesmír a lidstvo*, Praha, Vyšehrad 1990.

⁸⁹ A zároveň je také příkladem pravdivosti následujícího konstatování C. Lévi-Strausse: „Pro velké deklarace lidských práv je typické, že se vyznačují závažností a současně slabostí, s jakou prohlašují nějaký ideál, který příliš často zapomíná na skutečnost, že člověk nežije přirozeně v abstraktním lidství...“ (C. LÉVI-STRAUSS, *Rasa a dějiny*, Brno, Atlantis 1999, s. 17.)

zacházení s tímto dokumentem na evropském kontinentě i v USA, tedy v oblastech, které se pokládají za nejrozvinutější, a tak by měly jít příkladem i co se dodržování lidských práv týče. Podle historika českého původu Jaroslava Krejčího působícího na univerzitě v anglickém Lancasteru je „asi pouze 13 % lidstva přibližně zaopatřeno v souladu s mezinárodní deklarací lidských práv“.⁹¹ V Evropské unii se toto číslo pohybuje kolem 65 % a v USA jde o méně než polovinu obyvatel. Mezi známé a dlouhodobě reflektované problematické oblasti patří práva žen či národnostních menšin. Tyto oblasti jsou dostatečně známé a sami o sobě by stačily k pochybování o úplné realizaci chvályhodného programu OSN v oblasti lidských práv.

Méně viditelným nicméně stejně výmluvným příkladem nedostatečné aplikace principů vyplývajících z *Všeobecné deklarace lidských práv* může být postavení tělesně postižených lidí v současné společnosti. V roce 1987 vydal americký antropolog Robert F. Murphy knihu nazvanou *Umlčené tělo*.⁹² Svě o němčení míchy, které jej dovedlo až ke kvadruplegii (ochrnutí dolní i horní poloviny těla), zaznamenal v této knize a pojal jej jako ojedinělý terénní antropologický výzkum. Stále zhoršující se postižení jej vedlo k ne příliš potěšujícím zjištěním o společnosti, ve které žil. „Jednou z prvních věcí, které jsem vypořádal, bylo, že sociální vztahy mezi postiženými a zdravými jsou plné napětí, neobratné a problematické.“⁹³ Tělesné postižení je často příčinou sociální izolace vyplývající z pozice, do které se postižený ve společnosti „normálních“ lidí dostává. Společnost neví, jak se k postiženým chovat, nemocný je stigmatizován. Murphy na vlastní kůži poznal, že „ve Spojených státech i v řadě jiných zemí je vidět jasný vzorec předsudečného přístupu k postiženým a degradace jejich sociálního postavení“,⁹⁴ což má za následek redukci sociálního života jedince na úrovni kvantitativní i kvalitativní. Murphyho svědectví a jeho odzbrojující konstatování „mé staré sociální já skutečně zemřelo“⁹⁵ nás dovádí k poznání, že současná společnost má ještě daleko k tomu, aby byla schopna zajistit proklamovaný důstojný život skutečně všem svým příslušníkům.

⁹⁰ Veškeré zde použité citace ze *Všeobecné deklarace lidských práv* pocházejí z oficiálních internetových stránek OSN. Dostupné na: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf>, on-line: 26. 2. 2007.

⁹¹ J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*, Praha, Slon 2002, s. 481.

⁹² R. F. MURPHY, *Umlčené tělo*, Praha, Sociologické nakladatelství 2001.

⁹³ Tamtéž, s. 75-76.

⁹⁴ Tamtéž, s. 95.

⁹⁵ Tamtéž, s. 104.

Pokud by byla *Všeobecná deklarace lidských práv* opravdu respektována, nemohlo by v jednom z nejmodernějších členských států OSN docházet k takovému přístupu k postiženým, který má za následek drastickou proměnu nejen jejich sociálního postavení, ale nutně i jich samých.

Postavení tělesně postižených je jen jednou z mnoha oblastí, které mohou posloužit jako příklad neshody mezi proklamovanými a skutečnými hodnotami Západu. Tím skutečným středem Západu je „konkurenceschopnost, propočty výnosů a nákladů, rentabilita a požadavky volného trhu“,⁹⁶ jak píše Z. Bauman, to je naše „*pensée unique*“⁹⁷ (jediné myšlení) dle slov francouzského sociologa Pierra Bourdieu.

2.4.2 Změna kulturních vzorců

Deklarovaným integrujícím principem Západu je *Všeobecná deklarace lidských práv*, tím reálným je hmotný blahobyt. Ten se sice neprojevuje stejně silně ve všech oblastech společenského života, jak upozorňuje i R. Benedictová, když říká, že „posedlost honbou za úspěchem v západní civilizaci nepronikla do rodinného života zdaleka tolik jako do obchodní sféry“,⁹⁸ jeho reálnost je však i přesto nepopiratelná. Západ nepostrádá integritu, jejímž ústředním bodem je hmotný blahobyt spjatý s technickým a vědeckým pokrokem, pravděpodobně se však jedná o integritu sebezničující. „Dominantní rysy naší civilizace je třeba zkoumat zvláště pečlivě“,⁹⁹ protože nás nutí k určitému způsobu chování. Vliv dominantních rysů naší civilizace ovšem neodpovídá jejich reálné důležitosti pro člověka, ale spíše tomu, „nakolik jsou omezené na naši kulturu a nakolik v ní přebujely“.¹⁰⁰

Proti převládajícímu proudu kultury se však utváří, zdá se, proud odlišný, který má daleko blíže k deklarovanému než skutečnému integrujícímu principu Západu. Kultura se projevuje skrze jednotlivce, v čemž tkví problém i naděje dneška. Kultura poskytuje jedinci materiál, který mu slouží k utváření si vlastního života a většina lidí tento materiál přebírá. „Poddávají se formující síle společnosti, v níž se narodili.“¹⁰¹ Integrujícím principem Západu je moc a hmotný blahobyt, a tak je tento ideál přebírán i většinou společností, což vidíme jako

⁹⁶ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, s. 99.

⁹⁷ Tamtéž, s. 99.

⁹⁸ R. BENEDICTOVÁ, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999, s. 180.

⁹⁹ Tamtéž, s. 188.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 192.

velice problematické. Na druhou stranu je důležitý fakt, „že žádná civilizace v sobě nemá prvek, který by se při rozboru nakonec neukázal být příspěvkem jednotlivce“.¹⁰² Naděje zde spočívá v tom, že určitá část populace¹⁰³ si uvědomuje sebezničující náboj „své“ civilizace a že i tato část se svým malým podílem účastní spoluvytváření kultury, ve které žije. Postupně by tedy mohlo docházet k zesilování zatím menšinového vlivu a tím i k ovlivnění, případně až k proměně, integrujícího principu současné civilizace.¹⁰⁴

Téma proměny principů, na kterých je současná západní civilizace postavena, bude tématem závěrečné části této práce, a tak nyní, předběžně, jen konstatujeme nutnost takové proměny, která v budoucnosti musí přijít i podle R. Benedictové: „Změna stejně přijde, ale v podobě revoluce nebo kolapsu. Možnost spořádaného postupu vpřed je zablokována, protože příslušná generace nedokázala rozpoznat pravý stav svých rozbujelých institucí.(...) Situace musela dojít do kritického bodu, než byla možná změna.“¹⁰⁵

¹⁰² Tamtéž, s. 191

¹⁰³ Tuto skupinu tvoří lidé orientující se na duchovní hodnoty, ekologičtí aktivisté a další. Důležitou knihou věnující se právě takovému alternativnímu proudu v současném světě je publikace *The Cultural Creatives*, jejíž podtitul zní „Jak 50 miliónů lidí mění svět“ (překl. L. J.). (P. H. RAY, S. R. ANDERSON, *The Cultural Creatives: How 50 Million People Are Changing the World*, New York, Three Rivers Press, 2000)

¹⁰⁴ Je otázkou, zda již není na pokusy o změnu panujících vzorců západní civilizace pozdě, když už byly přebrány například Čínou – nejméně jejími elitami – i dalšími nezápadními zeměmi, které si všechny vytkly za svůj cíl materiální blahobyt a růst ekonomiky (a s tím spojené ničení životního prostředí a zanedbávání duchovních hodnot).

¹⁰⁵ R. BENEDICTOVÁ, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999, s. 188.

3 Krize Západu

3.1 Úvod

Z našeho ohledávání problematiky současného světa a tázání se po možnostech synchronního studia společnosti vyplynulo, že se jedná o téma nanejvýš komplikované. Zcela jasně vyvstala potřeba pevného vymezení hranic pro námi předložený problém. Jak již bylo řečeno na samém začátku práce, předpokládáme, že západní civilizace se ocitla ve stavu krize. Postihnout její kořeny však není v našich silách, a tak pro její uchopení použijeme dvou přístupů, jejichž autoři patří mezi nezpochybnitelné intelektuální autority 20. století. Nejdříve si představíme teorii základních podmínek kultury nizozemského historika Johana Huizingy a její aplikaci na dnešek, a poté se budeme věnovat komplexnějšímu přístupu ke kultuře amerického sociologa ruského původu Pitirima A. Sorokina. Teorie těchto dvou myslitelů použijeme jako vymezení přístupu k předmětu našeho studia. Předložené koncepce nám poslouží jako určitý pohled na současnou západní civilizaci, pohled utříděný a ucelený, kterého bychom my sami nebyli schopni nejen z důvodu rozsahu této práce, ale také z nemožnosti postihnout současnost jasně a výstižně, jak upozorňuje R. Benedictová, když říká, že kulturní konfigurace Západu „jsou příliš komplikované a příliš blízko našim očím, než abychom se s nimi úspěšně vypořádali“.¹⁰⁶ Z tohoto důvodu se spolehneme na mnohaleté zkušenosti společenských badatelů, kteří studiu společnosti zasvětili celou svoji akademickou kariéru.

¹⁰⁶ R. BENEDICTOVÁ, *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 2003, s. 54.

3.2 Huizingova teorie podmínek kultury

Holandský historik Johan Huizinga (1872-1945) se narodil ve městě Groningen, kde také vystudoval orientální jazyky a srovnávací jazykovědu. Od roku 1905 učil na tamní katedře nizozemských dějin a od roku 1915 působil na Katedře všeobecných dějin na univerzitě v Leidenu. Tam zůstal až do jejího uzavření nacisty v roce 1940. O dva roky později byl Huizinga poslán do koncentračního tábora a nedlouho po propuštění, krátce před koncem druhé světové války v únoru 1945, zemřel.

Během své akademické kariéry se Johan Huizinga brzy začal blíže věnovat prozkoumávání středověku a době renesance. Výsledkem bádání bylo mezinárodně úspěšné dílo *Podzim středověku* (1919). Mezinárodního ohlasu se dočkaly i další Huizingovy práce: *Erasmus Rotterdamský* (1924) a *Homo ludens. O původu kultury ve hře* (1938). V knize *Homo ludens*,¹⁰⁷ která poprvé česky vyšla v roce 1971, autor obhajuje tezi, že hra je starší než kultura a že jako taková je také jejím zdrojem. Tímto dílem Huizinga překročil rámec historické vědy a zařadil se mezi významné teoretiky kultury.

Na jaře roku 1935 Johan Huizinga proslovil v Bruselu přednášku, jejíž rozšířené vydání vyšlo vzápětí v holandské verzi knižně pod názvem *Ve stínech zítřka* (*In de Schaduwen van Morgen*) a dočkalo se okamžitého překladu do několika evropských jazyků (do roka od originálního holandského vydání se objevila také anglická verze knihy, kterou přeložil Huizingův syn). Podtitul knihy zní *Diagnóza kulturní choroby naší doby* a zpětně lze říci, že choroba, kterou tehdejší Evropa trpěla, a jejíž prudký záchvat měl v plné síle přijít o několik let později, byla opravdu velice vážná a do hloubky pronikající. Hitlerův nástup k moci v roce 1933 dával tušit nadcházející problémy, i když jejich rozsah zajisté nikdo nemohl ani z části dohlédnout.

Je zarážející, že při čtení tohoto jasného, nekomplikovaného a o to silnějšího díla, si místy nejsme jisti, zda nebylo napsáno zcela nedávno. V samém úvodu Huizinga píše: „Žijeme v šíleném světě. A jsme si toho vědomi. Nikoho by nepřekvapilo, kdyby toto šílenství najednou propuklo v zuřivost, z níž by ubohé evropské lidstvo vyšlo otupělé a pomatené, zatímco motory by se ještě točily a vlajky třepetaly, ale duch by už vyprchal.“¹⁰⁸

¹⁰⁷ J. HUIZINGA, *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, Praha, Mladá fronta 1971.

¹⁰⁸ J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 9.

Ve své době byla tato slova prorocká. Evropa za sebou sice už měla traumatizující zkušenost první světové války, ale ta byla vnímána jako něco, po čem „budeme dělat všechno mnohem lépe, ano, trvale dobře“, ¹⁰⁹ na rozdíl od války, která zachvátila opravdu celý svět. Během druhé světové války zajisté takový duch, který snad může být nazván optimistickým, nepanoval. Zfanatizované národy, koncentrační tábory, šest miliónů zabitých příslušníků židovského národa, shovení atomových pum a další zvěrstva, to vše nastolilo vědomí obrovské tragédie a vědomí prožití zkušenosti, kterou nelze vzít zpět, po které se lidstvo probouzí do nového dne, který je jiný než ty předchozí. Pro mnohé prožitá hrůza byla (a pro jiné stále je) důvodem, proč nepřipustit existenci Boha, protože kdyby byl, přece by takové věci nedopustil. Nechme stranou naivní představy o božích vlastnostech, které vládnou myslí takových lidí, a berme tento fakt pouze jako ilustraci hloubky traumatu, kterým byla druhá světová válka.

Huizinga svoji knihu *Ve stínech zítřka* ovšem píše s nadějí, protože byl přesvědčen, že „dnes prostoupilo svět vědomí, že žijeme uprostřed prudké kulturní krize hrozící zánikem, až do širokých vrstev“, ¹¹⁰ což dle něj poskytovalo optimistické vyhlídky pro změnu situace. Huizinga si je samozřejmě vědom, že lidé již mnohokrát pociťovali přicházející časy jako kritické. Rozdíl obav předchozích a těch, které prožíval Huizinga, vidí na jedné straně ve větší informovanosti (a také vědeckosti) své doby, na druhé straně v přístupu ke krizi jako takové: dřívější doby ji chápaly povětšinou jako něco konečného, jako konec pozemského světa, což vedlo k rezignaci a neaktivitě ve směru nastartování možných změn. Byl očekáván buď zánik nebo náhlý obrat k dobrému (třeba prostřednictvím revoluce, jak se o to pokusila Francie v roce 1789). Huizingovi i nám je však zřejmé, že „všechno přirozené a všechno lidské je nutně výsledkem nesčetných vzájemně na sobě závislých a dlouhodobě působících sil“ ¹¹¹ a že svět se vyvíjí a nemůže zpět, že „*tím musíme projít*“ ¹¹².

Krizi své doby pak autor srovnává s evropskými krizemi předešlými, které chápe jako „intenzivní obrat kultury“ ¹¹³ a mezi něž řadí přechod středověku v novověk (tedy 16. století) a přelom 18. a 19. století (1789-1815). Dochází ale k závěru, že krize nynější je hlubší a jedním z hlavních důvodů vidí odvrát od křesťanské víry. Huizinga tvrdí, že boje mezi

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 11.

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ Tamtéž, s. 16.

¹¹² Tamtéž.

¹¹³ Tamtéž, s. 19.

katolíky a protestanty byly menší roztržkou, protože je spojoval stále stejný základ víry v boha, a že dnešní (což platí dle našeho názoru pro „dnešek“ Huizingův i náš) „trhlina zejíci mezi naprostým popřením víry v boha všeobecně“¹¹⁴ je značně výraznější než byla i kolem roku 1800. Dalším a s tím souvisejícím bodem je odříznutí se od minulosti, které prožíval Huizinga a které nenacházel v dobách předchozích. Metodou i ideálem dříve bylo „nabytí a užití *staré* moudrosti a *staré* ctnosti“,¹¹⁵ což se dle něj během tří set let od Bacona a Descarta naprosto změnilo a dnes hrozí, že se lidé budou chytat všeho, co je nové, aniž by dbali na moudrost a znalosti svých předků. Kultura, aby byla životaschopná, samozřejmě nemůže zastavit svůj vývoj, zároveň však nemůže popírat kontinuitu a závislost na minulosti, nemůže se zbavit svých kořenů. Huizinga poté stanovuje nutné podmínky pro fungování kultury, které blíže prostudujeme v následující kapitole.

3.2.1 Základní podmínky kultury

Podle Huizingy lze jen těžko podat definici kultury, snadno lze naopak definovat její základní podmínky. Pojímá kulturu jako synonymum pro společnost, a tak se nemusíme bát jeho „základní podmínky kultury“ aplikovat na naši základní otázku, zda jsou v dnešní době naplňovány všechny potřebné atributy pro udržení životaschopnosti euroatlantické společnosti, nebo zda je tato společnost v ohrožení, které vyplývá z nedodržení podmínek pro její dobré fungování.

Každá společnost (nebo-li kultura) totiž musí splňovat následující podmínky:

1. Rovnováha duchovních a hmotných hodnot.
2. Jednotný ideál.
3. Ovládání přírody.

První podmínku vysvětluje J. Huizinga následujícím způsobem: „Tato rovnováha umožňuje, aby vznikla taková společenská situace, kterou lidé ji prožívající oceňují jako něco více a vyššího než ukojení pouhých tělesných potřeb a čiré vůle k moci.“¹¹⁶ Nejde tedy o absolutní výši dané společnosti (či v Huizingově pojetí o výši *kultury*), ale o skutečnou rovnováhu mezi duchovní a materiální stránkou života společnosti s tím, že pod spojením „duchovní hodnoty“ se skrývá oblast spirituální, intelektuální, morální a estetická. Rovnováha

¹¹⁴ Tamtéž, s. 20.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 23-24.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 27.

pak spočívá v tom, že činnosti z obou oblastí, duchovní i materiální, jsou co nejživější. Nakonec Huizinga zdůrazňuje, že obecné hodnocení té které kultury jako vysoké či nízké lze provést pouze měřítkem etickým a spirituálním: „Nějaká kultura může být zvána vysokou, i když nedá vznik technice nebo sochařství, nelze ji však zvat vysokou, postrádá-li milosrdenství.“¹¹⁷

Druhá podmínka, podmínka jednotného ideálu, požaduje od společnosti shodné směřování všech jejích členů k určitému cíli. Tímto ideálem může být blaženost, blízkost boží, poznání přírodního světa, čest, vážnost, moc, bohatství či blahobyt. Rozhodující je, že „ideál znamená pro nositele kultury vždy *blaho*“.¹¹⁸ Po celý středověk byly v Evropě tímto ideálem hodnoty vyplývající z křesťanské víry a naděje v posmrtný vstup do království božího.

Třetí podmínka, ovládnutí přírody, je vlastně základním rysem každé kultury. Huizingou je chápána jako nadvláda nad obývaným životním prostředím, jejíž počátek můžeme klást do doby, kdy člověk začal ke svému obydlování prostoru používat první nástroje, protože zjistil, že mu tento nástroj dává širší možnosti než operování bez něj. Tehdy si poprvé „učinil kus přírody služebným“.¹¹⁹ Kromě ovládnutí ekologického prostoru člověkem je ovšem do této podmínky zahrnuta i otázka *přírody v člověku*, tedy nadvláda nad lidskou přirozeností, která je též součástí přírody z prostého důvodu, že člověk z přírody pochází, byl a je jejím zákonitostem podřízen stejně jako kterýkoli jiný živočich: „Bohaté slovo příroda znamená také lidskou přirozenost, a i ta chce být ovládána.“¹²⁰ K této podmínce navíc Huizinga dodává, že zde musíme pracovat s pojmem *povinnost*. Ta je u člověka přítomná, i když neuvědomovaně, již od počátku jeho vývoje, a to v podobě nutnosti spolupráce: Huizinga říká, že „již na nejnižších stupních soužití si člověk uvědomuje, že je něčím vázán“.¹²¹ Pocit vázanosti, tedy existující povinnost, je také jednou ze zvláštností, jimiž se lišíme od zvířat. V archaických společnostech byla samozřejmá spolupráce na úrovni skupiny, která by v případě nesolidárního chování nemohla v tehdejších podmínkách přežít.¹²²

¹¹⁷ Tamtéž, s. 28.

¹¹⁸ Tamtéž.

¹¹⁹ Tamtéž.

¹²⁰ Tamtéž, s. 30.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² Z tohoto lze usoudit, že altruistické chování patří mezi kulturní univerzálie. Zároveň je nutné si uvědomit, že altruistické chování se soustředí na rodinné příslušníky a jeho míra klesá v závislosti na míře příbuzenství, jak tvrdí evoluční psychologové. Viz D. EVANS, O. ZARATE, *Evoluční psychologie*, Praha, Portál 2002.

Nepřizpůsobiví jedinci, kteří se nepodíleli na společném zabezpečování životních potřeb (např. společný lov), museli dříve či později doplatit na své nealtruistické chování. Důležité ovšem je, že v průběhu utváření moderního člověka a jeho vědomí, došlo ke změně statutu oné *vázanosti*, protože nabyla etický obsah. *Vázanost*, nebo-li povinnost jisté služby, která vyplývá z vícestanného utváření společnosti, se stává závazkem, když je možné jej odmítnout.¹²³ Z toho vyplývá, uzavírá Huizinga, že vědomí *služby* v tomto smyslu je nezbytné pro každou kulturu, nebo-li pro každou společnost.

Z předložených základních charakteristik kultury můžeme vyvodit otázku, jak jsou podmínky pro její existenci naplňovány dnes, tedy více než sedmdesát let poté, co Huizinga napsal svůj text.

3.2.2 Podmínky kultury dnes

Tážeme-li se, zda a jakým způsobem jsou naplněny Huizingovy podmínky kultury v současnosti, narážíme na otázku, jakým způsobem vymezit „kulturu“ (nebo-li společnost), která je středem našeho zájmu. V této části musíme zůstat na obecné rovině euroatlantické civilizace bez dalších konkretizujících upřesnění, která by vedla k přílišné problematizaci odpovědí. Tím se sice vystavujeme možné kritice z nedostatečného využití exaktních dat, nicméně nahlédnutí situace může být vždy pouze částečné, drasticky neúplné a tedy i v mnohém nepřesné či upřesnění vyžadující.

3.2.2.1 Rovnováha duchovních a hmotných hodnot

Podmínka rovnováhy duchovních a hmotných hodnot je v rámci západní civilizace jako celku zodpověditelná v zásadě jednoduše. Huizinga v roce 1935 odpovídá jasně a kategoricky: „Kladná odpověď se zdá sotva možná.“¹²⁴ O více než sedmdesát let později může být odpověď jen stěží jiná. „Scientisticky a technomorfně myslící lidstvo zapomnělo (...), jak se zachází s živými bytostmi“,¹²⁵ říká etolog K. Lorenz a jeho slova platí dodnes. Scientismus vyplývající z takového přístupu k realitě může být charakterizován naprostou a výhradní důvěrou v přírodní vědy a v kvantitativní přepočty: důležité a skutečně existující je pouze to, co lze zvážit, změřit či jinak exaktně popsat, co lze kvantifikovat, a to v nejlepším

¹²³ Srov. J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 30.

¹²⁴ Tamtéž, s. 33.

¹²⁵ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 147.

případě kvantifikovat na finanční úrovni. Národní státy a jejich občané jsou prostřednictvím hromadných sdělovacích prostředků denně konfrontováni s výsledky svých ekonomik a úspěšnost lidské existence, zdá se, se zakládá na výši hrubého domácího produktu. Pomýlenost takového přesvědčení lze jednoduše odvodit od skutečných zájmů jednotlivých občanů, které se dosti liší od zájmů prezentovaných ekonomy a většinou politické reprezentace: na úrovni jedince si pravděpodobně téměř nikdo neklade otázku, jakou částí se podílel na růstu ekonomiky svého státu a zda se v nadcházejícím období nebude snažit o zvýšení (či snížení) svého podílu na hrubém domácím produktu. Jedinec žije svými denními starostmi, které jsou mnohdy naplněny duchovními hodnotami. Společnost, jejíž je součástí, však tyto hodnoty povětšinou ignoruje, případně jejich dosažení podmiňuje dosažením patřičných výsledků v oblasti hodnot materiálních. Ekonomický růst je tak vydáván za jedinou možnou cestu k dosažení spokojenosti a štěstí, které je redukováno na hmotné statky.

Z pohledu euroatlantické společnosti jako celku, jsou jasně upřednostňovány hodnoty hmotné a hodnoty duchovní jsou naopak opomíjeny. Ačkoli se tedy neopíráme o exaktní data, můžeme konstatovat, že na úrovni „živosti“ jednotlivých oblastí (duchovní a materiální), kýžená rovnováha nepanuje, neboť je v současnosti upřednostňována stránka materiální. Do jaké míry toto platí u konkrétních jednotlivců tvořících současnou euroatlantickou civilizaci je samozřejmě otázka naprosto odlišná. Zde se nám jedná o obraz, který tato civilizace vytváří a kterým je také jedinec formován prostřednictvím socializace a enkulturace.

3.2.2.2 Jednotný ideál

Podmínka jednotného ideálu byla splňována v evropském regionu až do konce středověku a to díky sjednocující křesťanské víře, která tvořila pojítko všech evropských národů. Zatímco ideál středověku by mohl být vyjádřen jako touha po blízkosti boží, ideál dnešní doby byl již naznačen v předchozí podkapitole a vyplývá ze závěrů o rovnováze duchovních a hmotných hodnot.

Ideály soudobé společnosti jsou následující: blahobyt, moc, bezpečnost.¹²⁶ Takto viděl situaci Huizinga ve 30. letech 20. století a podotkl, že jde o „ideály vhodné spíše k tomu, aby rozdělávaly než aby spojovaly“.¹²⁷ Důležité je uvědomění si faktu, že například touha po bezpečí není sama o sobě touhou podvatnou, pokud je ovšem zaštitěna duchovními

¹²⁶ Viz J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 33.

¹²⁷ Tamtéž.

hodnotami, které tuto touhu korigují. Bezpečí je jedna ze základních kategorií pro plnohodnotný a důstojný život člověka, a tak je přítomna ve vědomí jednotlivce vždy a za jakýchkoli podmínek.¹²⁸ Bezpečnost a bezpečí ale není totéž. Pojem bezpečnost v sobě zahrnuje nástroje (materiální a mocenské), jak dosáhnout bezpečí na úrovni fyzického zajištění, nepostihuje ale rovinu duchovní, která je základem pocitu bezpečí. Touha po bezpečí vždy obsahuje i rovinu metafyzickou, která v současnosti není rozvíjena stejným způsobem jako v tradiční společnosti, a tak neplní funkce potřebné pro adekvátní korekci. Metafyzická rovina byla zdrojem nepřekročitelných sociokulturních regulativů, byla rámcem pro žití konkrétního denního života, který byl z metafyzické roviny často nazírán a tím korigován. Metafyzická rovina (tedy duchovní ideál) byla zdrojem korekce touhy po blahobytu, moci a bezpečnosti na úkor druhých, což v dnešní společnosti chybí.

„Kultura musí být usměrněna metafyzicky nebo kulturou není“,¹²⁹ tvrdí Huizinga. Takové usměrnění, jak jsme již konstatovali, dnes postrádáme.

Dle našeho názoru je skutečným ideálem euroatlantické civilizace ekonomický růst, který by měl vést k hmotnému blahobytu, jenž se mylně vydává za zdroj důstojného žití člověka ve společnosti. Moc a bezpečnost jsou pak jen nejjednodušší cesty, ovšem ne pro společnost jako celek, jak ústředního ideálu dosáhnout. Huizinga tvrdí, že ideály blahobytu, moci a bezpečnosti byly známy již jeskynnímu člověku a že „vyplývají přímo z přírodního pudu nezušlechtěného duchem.“¹³⁰ Zatímco tedy na úrovni materiální kultury došlo v posledních několika málo stoletích k nebyvalému rozmachu, na úrovni ideálů došlo vlastně, z pohledu autora, k regresi. Od ideálů zastřešujících přání všech členů společnosti, tak jak tomu bylo ještě ve středověku, došlo k příklonu k ideálům rozdělovacím.

Západní civilizace tedy určitý ideál vlastní. Protože však jde o ideál založený na čistě hmotných hodnotách, který není nijak podepřen ideály vyvěrajícími z hodnot duchovních, druhá Huizingova podmínka existence kultury naplněna není, stejně jako nebyla naplněna ani podmínka první.

¹²⁸ Americký humanistický psycholog Abraham Maslow vytvořil hierarchii lidských potřeb, kde umísťuje potřebu bezpečí mezi „nižší“ potřeby, hned za potřeby fyziologické, bez kterých jedinec nemůže dosáhnout potřeb vyšších, lásky a úcty. Až po dosažení nižších i vyšších potřeb člověk dosahuje sebeaktualizace, nejvyššího stupně v hierarchii lidských potřeb. Viz V. J. DRAPELA, *Přehled teorií osobnosti*, Praha, Portál 2003.

¹²⁹ J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 33.

¹³⁰ Tamtéž.

3.2.2.3 Ovládání přírody

Poslední podmínka Huizingovy triády se mohla zdát ještě před několika lety jako lehce zodpověditelná a většina lidí by nejspíš ještě v 90. letech minulého století souhlasila s výrokem Huizingy, že „hmotná příroda leží všude v poutech, která byla ukována a spletena člověkem“.¹³¹

V tomto případě můžeme zaregistrovat výrazný posun, ke kterému došlo během více než sedmdesáti let od pronesení těchto slov, posun, který byl donedávna příliš zpochybňován a zlehčován. Pouta, kterými se snažil člověk přírodu spoutat, byla zároveň mnohem mocnější i mnohem křehčí než si člověk především v závěrečné fázi jejich vytváření, tedy v průběhu 20. století, mohl představit. Vymaňování se přírody z těchto člověkem postupně, a čím dál tím rychleji, nasazovaných pout pocítujeme v posledních letech stále intenzivněji. Kromě již téměř nikým nezpochybňovaného globálního oteplování,¹³² jehož důsledky budou s velikou pravděpodobností drastické pro celou planetu Zemi a tedy pro veškeré její obyvatelstvo (a se kterými se již několik let mnozí potýkají), se také budeme muset vyrovnávat s problémy přesycení půdy chemikáliemi, znečištění vod atd. „V důsledku globálního průmyslového rozvoje jsme možná změnilí světové klima a navíc poškodili mnoho dalších součástí našeho přirozeného prostředí na Zemi. Nevíme ani, jaké další změny budou následovat a jaká nebezpečí s sebou ponесou“,¹³³ napsal v roce 1999 vůdčí britský sociolog Anthony Giddens. O necelých osm let později je jasné, že jeho „možná“ můžeme zaměnit na „téměř jisté,“ výsledek však zůstává nezměněn a jeho hrozivost se tím nijak nemírní, spíš naopak. Hmotná příroda již neleží v poutech, ale svojí dravou silou se z nich dere ven.

Životní prostředí však tvoří jen polovinu z podmínky „ovládání přírody.“ Druhou polovinu tvoří ovládání lidské přirozenosti,¹³⁴ spojené, jak bylo řečeno výše, se závazkem služby či s povinností.

Vymaňování se ze středověkého ideálu Boží blízkosti bylo provázáno objevováním a uvolňováním smyslového rozměru života, které se odehrávalo v těsné blízkosti kladení stále většího důrazu na materiální stránku skutečnosti. Tato proměna byla zároveň doprovázena tím

¹³¹ Tamtéž, s. 32.

¹³² Podle zprávy Mezinárodního panelu pro změny klimatu (IPCC), která byla vydána v únoru 2007, je člověk zodpovědný za probíhající klimatické změny velmi pravděpodobně. Viz internetové stránky IPCC www.ipcc.ch.

¹³³ A. GIDDENS, *Unikající svět*, Praha, Sociologické nakladatelství 2000, s. 35.

¹³⁴ K lidské přirozenosti – tedy její biologické stránce – podotýká I. Eibl-Eibesfeldt, že ji musíme často přemáhat a že „jako kulturní bytosti žijeme takřka jen díky ovládnutí naší biologické přirozenosti“. (I. EIBL-EIBESFELDT, *Člověk – bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilsti*, Praha, Academia 2005, s. 20.)

nejdůležitějším ze všech společenských pohybů novověku - individualizací jedince. Kořeny této individualizace, která vyústila v soudobý hédonistický přístup ke světu postrádající jakoukoli zodpovědnost a tedy popírající jakoukoli *povinnost*, můžeme, zcela paradoxně, nalézat v křesťanství. To je v podstatě na individualizaci založené, protože vykoupení života a život věčný je podmíněn osobním – a tedy jasně individualizovaným - vztahem k Bohu. „Aktivace a rozvinutí individuality, nový typ subjektivity, je propojen s disciplinací a skázněním individua. Probuzení vědomí výjimečnosti individua (osobní vztah k Bohu!) se děje 'v doslechu univerzální výzvy k odpovědnosti'“,¹³⁵ říká filozof Oldřich Ševčík s odkazem na dalšího českého filozofa Radima Palouše.¹³⁶ V novověkých dějinách tedy nedošlo k ničemu jinému než k radikalizaci individuace, jejímu vymanění se z „disciplinace a skáznění“ a k naprosté ztrátě sluchu. Člověk na počátku 21. století je zcela hluchý k „univerzální výzvě k odpovědnosti“, která zasahuje nejen jeho vztah k povinnosti ale i uvolnění zábran k okamžitému uspokojování tělesných potřeb vyvěrajících z jeho přirozenosti.

Zatímco se Huizinga ještě mohl domnívat, že „podmínka ovládnání přírody je splněna jen z poloviny“,¹³⁷ dnešní situace jasně ukazuje, že podmínka ovládnání přírody není splněna vůbec.

„Má-li být tato kultura zachráněna, nemá-li se propadnout ve staletí barbarství, nýbrž přejít i s nejvyššími hodnotami, které jsou jejím dědictvím, v novější a pevnější stav, pak je opravdu nutné, aby si lidé uvědomili, jak daleko pokročila zkáza, která ji ohrožuje“,¹³⁸ napsal Huizinga v polovině 30. let 20. století. Jak dalece platí tato slova o víc jak sedmdesát let později, to je otázka, kterou bychom si měli pokládat co nejčastěji a která by měla být leitmotivem našeho kritického uvažování. Východiska, která jsou dle Huizingy možná v současné situaci krize, budou blíže rozebrána v závěrečné části práce.

¹³⁵ O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 136.

¹³⁶ Viz R. PALOUŠ, *Čas výchovy*, Praha, SPN 1991, s. 160.

¹³⁷ J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 32.

¹³⁸ Tamtéž, s. 10.

3.3 Cyklická koncepce P. A. Sorokina

Americký sociolog ruského původu Pitirim Alexandrovič Sorokin (1899-1968) je jednou z velikých postav sociologie 20. století. Svoji kariéru začal v rodném Rusku, kde vystudoval petrohradskou univerzitu a posléze vyučoval sociologii. Během svého života se angažoval i politicky a za vlády carského režimu byl několikrát vězněn stejně jako později po nástupu Lenina k moci. Po Říjnové revoluci (1917) byl z důvodů spolupráce s protibolševickými silami odsouzen na smrt, což bylo později zmírněno na vyhnaní do exilu. Na podzim roku 1923 odešel i se svojí ženou do Prahy a po roce se oba přesunuli do USA. Zde Sorokin vyučoval nejdříve na Minnesotské univerzitě (1924-1930) a poté působil na Harvardově univerzitě (1930-1955), kde založil samostatný obor sociologie. P. A. Sorokin byl do 60. let hlavním proudem sociologie poněkud upozadován a jeho výzkum altruismu, kvůli kterému utvořil i zvláštní výzkumné centrum (Research Center for Creative Altruism na Harvardově univerzitě) nebyl brán příliš vážně. V roce 1962 však došlo k opětovné publikaci některých z jeho děl včetně *Social and Cultural Dynamics*, což vedlo k oživení zájmu o Sorokinovo dílo i u jeho tehdy uznávanějších kolegů (T. Parsons, R. K. Merton, G. Gurevič a další). V roce 1963 se Sorokinovi dostalo pocty nejvyšší, když byl zvolen prezidentem Americké sociologické asociace.

Stěžejním dílem Sorokinovy kariéry se stává čtyřdílná monumentální práce *Social and Cultural Dynamics*, která vychází v letech 1937 až 1941 a jejíž stručný a populární výtah můžeme najít v knize *The Crisis of Our Age* (1941, česky 1. vydání v roce 1948). Sorokin v ní předkládá svoji teorii o cyklickém vývoji kulturních systémů, čímž se stává dalším z řady myslitelů, kteří myšlenku cyklického vývoje společnosti zastávali (Nikolaj Danilevskij, Oswald Spengler).

Díky svému dílu *Zánik Západu* (*Der Untergang des Abendlandes*) se O. Spengler stal na dlouhou dobu vůdčí osobností historiosofického žánru¹³⁹ a je otázkou, do jaké míry by se Sorokinova koncepce dala zařadit do stejného myšlenkového proudu, tedy mezi práce historiosofického charakteru.

Historiosofie je proudem, který na rozdíl od tradičního studia historických faktů tak, jak se jimi zabývají historické vědy, nezůstává u konstatování doložených historických událostí, ale dívá se dopředu, do budoucnosti, kterou se snaží odvodit právě z prostudované

¹³⁹ Srov. M. JANATA, *Smrt Západu jako historiosofický žánr*, in: P. J. BUCHANAN, *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 12-17.

minulosti. Historiosofie je tedy prospektivní a historiosof může být charakterizován jako „člověk, který si osvojil vědění o minulosti jako nástroj budoucnosti“.¹⁴⁰ Tento proud má mohutný vliv i v současnosti, stačí připomenout *Střet civilizací* S. P. Huntingtona,¹⁴¹ který se jasně zařazuje do řady autorů (mezi něž by bylo možné počítat i všechny tzv. futurology, tedy například Francise Fukuyamu), jejichž cílem není pouze popis stavu minulého a současného a z toho odvozený popis stavu budoucího, tedy pouhé konstatování stavu věcí. Záměrem současných „historiosofických“ autorů je totiž zpochybnění nastoupeného trendu a svými pracemi, které z určitého pohledu zastupují „hlas neexistujících proroků“,¹⁴² se snaží probudit západní civilizaci před jejím vlastním zánikem.

Můžeme tedy do takového „prorockého“ proudu zařadit i práci o teorii kulturních cyklů P. A. Sorokina? Jsme přesvědčeni, že ano, protože Sorokin postupuje přesně v souladu s popsány praktikami: shromáždí veliké množství historických faktů, ze kterých se pokouší vyvozovat současný i budoucí stav věcí na úrovni celé západní civilizace. Svoji práci se nesnaží přímo zachraňovat Západ, ale svými osvětujícími teoriemi současné (tedy tehdejší – v 30. letech panující) krize přináší světlo naděje, přináší odpověď na otázku, co se děje se světem, přináší určité orientační záchytné body pro uvažování o přítomnosti.

Sorokinovou teorií se budeme blíže zabývat s tím, že se pokusíme s odstupem nahlédnout některé jeho závěry, které jsou velice zajímavou diagnózou naší doby a vlastně tvoří pohled na kulturní vzorec Západu. Uvidíme, jakým způsobem se námi vymezené podmínky kultury odrážejí v Sorokinově koncepci a zda by vůbec mohly vést k dalšímu a přesnějšímu vymezení neuralgických bodů současné společnosti.

3.3.1 Koncepce kultury jako integrovaného supersystému

Pitirim A. Sorokin byl přesvědčen, že společnost je tvořena souborem ideologických systémů, z nichž ty nejdůležitější jsou věda, filozofie, náboženství, etika, právo, umění a jazyk. Charakteristickým rysem každého z těchto základních kulturních systémů je jeho konzistentnost, tedy skutečnost, že jednotlivé jeho části tvoří nedělitelný celek. Sorokin

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 17.

¹⁴¹ S. P. HUNTINGTON, *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*, Praha, Rybka 2001.

¹⁴² M. JANATA, *Smrt Západu jako historiosofický žánr*, in: P. J. BUCHANAN, *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 13.

doslova říká, že „každá z těchto oblastí významů, hodnot a norem je integrovaný, logicky či esteticky konzistentní systém“.¹⁴³

Za základ sociokulturní reality pokládá Sorokin integritu, se kterou pracuje na dvou úrovních. Integritou jednak vysvětluje jednotu tří kulturních úrovní: ideové, behaviorální a materiální a jednak pomocí ní vysvětluje spojení kulturních systémů do jednoho supersystému. První případ integrace vymezuje Sorokin následovně: „*Totalita významů - hodnot - norem, již vlastní individua této 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 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.*“¹⁴⁴ Vztah systémů a supersystému, tedy druhou rovinu integrity, definuje Sorokin takto: „*Základními kulturními systémy jsou: řeč, věda, filozofie, náboženství, umění, etika, právo, aplikované 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 diferenciacce a artikulace tvoří ideologii supersystému.*“¹⁴⁵

Pro osvětlení této teze se podívejme na křesťanské náboženství: z hlediska Sorokinovy teorie jde o ideologický kulturní systém a jako takový musí zachovávat jednotu významů, hodnot a norem. Křesťanství (stejně jako jakékoli jiné náboženství) je logicky konzistentní systém dogmat a věrouky a pokud by byla změněna jedna z jeho zásad, protiřečila by zásadám a poučkám dalším, čímž by systém ztratil svoji jednotu: nemůžeme změnit dogma o Trojici, aniž bychom neporušili celou strukturu křesťanství jako takového.

Stejně jako náboženství jsou konzistentní i ostatní ideologické systémy. V rámci jedné kultury lze ve všech ideologických systémech najít jim všem společné významy, hodnoty

¹⁴³ P. A. SOROKIN, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York & London, Harper & Brothers Publishers 1947, s. 317.

¹⁴⁴ P. A. SOROKIN, *Sociological Theories of Today*, New York, Harper International Edition 1966, s. 17. Cit. dle J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie I*, Praha, Karolinum 1996, s. 84.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 22-23. Cit. dle J. ORTOVÁ, *Kapitoly z kulturní ekologie I*, Praha, Karolinum 1996, s. 84.

a normy, které pak utvářejí, jak říká definice, kulturní supersystém. Ten je postaven na pravé skutečnosti a základní hodnotě, která slouží jako hlavní premisa a podklad pro celou kulturu. Daná pravá skutečnost a základní hodnota je určující pro všechny ideologické systémy, které se na ní podílejí.

Pravá skutečnost a základní hodnota může být trojího druhu a její nositele nazývá Sorokin kulturním supersystémem ideačním, idealistickým a senzitivním. Pro ideační kulturní supersystém je pravá skutečnost a základní hodnota povahy nadsmyslové, pro idealistický kulturní supersystém je tato skutečnost a hodnota z části nadsmyslová a z části smyslová a pro senzitivní kulturní supersystém je pravá skutečnost a základní hodnota povahy čistě smyslové.

Stěžejní charakteristikou určité kultury (a každé fáze cyklu) je fakt, že „představuje individuální jednotu, jejíž části jsou prostoupeny tímž základním principem a vytvářejí touž základní hodnotu“.¹⁴⁶ Taková základní hodnota pak utváří podloží, na kterém je celá kultura vystavěna a díky kterému je zajištěno její fungování, jedná se o její integrující princip. Integrace je však úplná pouze do chvíle, než začne docházet ke změně kulturního systému. Tehdy je integrující princip narušen a nahrazen principem novým.

Nyní se blíže podívejme na jednotlivé kulturní supersystémy, které ovšem pro naše potřeby, a také ve shodě s termíny používanými v *Krisi našeho věku*, budeme nazývat jednodušeji – kulturními systémy.

3.3.1.1 Ideační systém

Ideační kulturní systém je dle Sorokina ten, který je založený „na principu nadsmyslového nadracionálního Boha, jakožto jediné pravé reality a hodnotě“,¹⁴⁷ zatímco smyslová realita a hodnota je pokládána buď za pouhý klam nebo dokonce za cosi negativního a ze své podstaty hříšného. Z tohoto důvodu neklade ideační systém důraz na exaktní vědecké bádání ani na technologické vynálezy. Veškeré intelektuální schopnosti věnuje studiu teologickému. Dokonce i ekonomika tohoto období je podmíněna a omezena náboženskými a morálními požadavky vyplývajícími z převládajícího náboženského systému.

¹⁴⁶ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 10.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 12.

Příkladem takové kulturní formy je středověká západní kultura,¹⁴⁸ která byla soustředěna kolem představy křesťanského Boha jako stvořitele světa a která na tomto základě vybuodovala nejen svůj náboženský systém, ale také dle stejného vzoru utvořila i sociální hierarchii a ideál Boha jako nejvyšší autority a hodnoty se odrážel ve všech oblastech lidských aktivit. Svatý Augustin, a s ním celé ideační období, prohlašuje: „*Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*“¹⁴⁹

Umění bylo bráno jako přiblížení bible a její zvěsti všem členům společnosti (což se dle Sorokina týkalo sochařství, malířství, hudby i literatury, jak ukážeme níže), věda byla „služkou“ křesťanského názoru na svět, filozofie se věnovala stejným tématům jako teologie, etika a právo byly aplikací křesťanských zásad do těchto sfér. Politická organizace byla v podstatě teokratická, tedy opět soustředěná kolem jediného Boha, protože panovník byl vždy na svém místě z Boží vůle.

Morálka společnosti byla též soustředěna kolem křesťanských ctností a žitý svět byl vnímán jako pouze dočasné místo, ze kterého teprve bude východisko do života věčného. Život byl nazírán *sub speciae eternitatis*, byl vztahován k věčnosti a žit s vědomím věcí příštích.

3.3.1.2 Idealistický systém

Idealistický systém stojí mezi systémem ideačním a senzitivním a tvoří jakési přechodové stádium: „*pravá skutečnost je částečně nadsmyslová a částečně smyslová*“,¹⁵⁰ platí pro takové období, kdy je vše ještě směřováno k jediné hodnotě – k Bohu, ale zároveň je již přítomný element smyslový.¹⁵¹ V Evropě takové období probíhalo během 13. a 14. století, což podle francouzského historika Le Goffa a jeho periodizace „dlouhého středověku“ odpovídá přechodu z vrcholného do pozdního středověku.¹⁵² Rodící se sensitivní období tedy

¹⁴⁸ Mezi ideační kulturní systémy kromě středověkého křesťanství Sorokin řadí taoistickou Čínu, Řecko před 5. stol. př. Kr. či brahmanistickou a buddhistickou Indii.

¹⁴⁹ „Chci znát Boha a duši. Nic více? Absolutně nic.“ (překl. L. J.) P. A. SOROKIN, *The Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press, 1964, s. 19.

¹⁵⁰ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 12.

¹⁵¹ Tento typ kulturního systému Sorokin nachází v konfuciánské Číně, v některých obdobích starého Egypta nebo v Řecku v 5. stol. př. Kr.

¹⁵² Jacques Le Goff periodizoval svůj „dlouhý středověk“ následujícím způsobem: raný středověk (pozdní starověk a geneze feudálního systému – 4.-9. století), vrcholný středověk (10.-14. století), pozdní středověk (14.-

v tehdejší Evropě způsobilo přechod od čistého ideačního systému zaměřeného zcela nadmyslově k vlastně hybridnímu (nebo chceme-li syntetizujícímu) systému idealistickému, který Boha viděl jako „nekonečně rozmanitého“.¹⁵³ Přechodná fáze evropského regionu však netrvala dlouho a rychle došlo k nástupu vyhraněnějšího kulturního systému, který ovládl společnost během dvou staletí.

3.3.1.3 Senzitivní systém

V 16. století již v Evropě jasně převládl nový princip a z něj odvozená kulturní forma: „tak se objevila moderní forma naší kultury – kultura smyslová, empirická, světská a „z tohoto světa jsoucí“.¹⁵⁴ Senzitivní kulturní systém spočívá na tezi, že „pravá realita a hodnota je smyslového původu“¹⁵⁵ a člověk tedy není soustředěn na Boha a skutečnosti, které nejsou z tohoto světa, ale žije teď a tady, pro současný okamžik. Jedinec, který plně přejal panující senzitivní kulturní systém, si neklade metafyzické otázky a nezaobírá se smyslem bytí, ale využívá možností zdejšího světa. V tomto období dochází k rychlému vývoji věd a k výraznému technickému pokroku, což je umožněno dáváním důrazu na materiální stránku světa.

Senzitivní období podle Sorokina přetrvává až do 20. století, ve kterém dochází ke krizi, k rozpadu integrujícího principu, a k přechodu k novému ideačnímu či idealistickému období.

3.3.2 Současná krize kultury

Pitirim A. Sorokin nahlíží na svoji dobu, tedy na končící první polovinu 20. století, jako na dobu přechodu, vnímá ji jako závěr „šest století trvajících citového dne“,¹⁵⁶ rozumějme senzitivního systému. Autor píše svoji *Krisi našeho věku* během 2. světové války,

16. století) a starý režim trvajících až do průmyslové revoluce, tedy do poloviny 19. století. Viz O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 141.

¹⁵³ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 12.

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 13.

¹⁵⁵ Tamtéž.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 7.

a tak má plné právo na děsivý popis stavu světa: „Máme krizi v celé její síle a nesporné skutečnosti. Jsme uprostřed nesmírného požáru, jenž spálí všechno na popel. V několika týdnech byly vyhlazeny milióny lidských životů, v několika hodinách demolována staletá města, v několika dnech vyvrácena království. Lidská krev teče s jednoho konce světa na druhý. Víc a více se rozprostírající bída rozpíná své chmurné stíny nad širší a širší oblastí. Jmění, štěstí a pohodlí nesčetných miliónů vzalo za své. Zmizel mír, bezpečí a jistota. Prosperita a blahobyt jsou v mnohých zemích jen vzpomínkami; a svoboda čirým mythem. Západní kultura je pokryta temnotou. Obrovské tornado zuří nad celým lidstvem.“¹⁵⁷

Šílenství, které opanovalo zemi, P. A. Sorokin odmítá přisoudit konkrétním sociálním či dokonce individuálním silám. Nejde ani o boj mezi demokracií a totalitou, mezi kapitalismem a komunismem, nebo mezi Hitlerem a Mussolinim na jedné straně a Churchillem a Roosveltem na straně druhé. Zároveň ale nejde ani o zánik západní civilizace jako takové. Sorokin je přesvědčen, že krize „spočívá v rozpadu základní formy západní kultury a společnosti, jež převládala v posledních čtyřech staletích“.¹⁵⁸ Západní civilizace se tedy ocitá v přechodu mezi dvěma typy kulturních (super)systémů. „Hlavním smyslem této doby je boj mezi sensitivní kulturní formou, životní methodou a formou a methodou jinou, zcela odlišnou.“¹⁵⁹

Na rozdíl od jiných myslitelů a akademiků válečných let Sorokin neviděl naději v pouhém vítězství Spojenců. Byl přesvědčen, že krize bude stále přítomna, třebaže v jiných podobách, „dokud nebude sensitivní základna naší kultury nahrazena jinou, přiměřenější“.¹⁶⁰

Nejedná se tedy o naprostý rozpad a následný zánik euroatlantické civilizace jako celku, a to z důvodu, „že se nemůže rozpadnout, co není složeno v jediný celek“.¹⁶¹ Důležitým bodem cyklické teorie kulturních systémů je totiž skutečnost faktické existence všech tří kulturních forem zároveň. Ve středověku, kdy byla Evropa pod vlivem ideační formy, byly přítomny i proudy idealistické a senzitivní, i když pouze v marginální míře. Žádný kulturní celek není absolutně čistě ideační, idealistický nebo senzitivní, vždy dochází pouze k výraznému převládnutí té které formy, nikoli k vládě formy jedné a k zániku forem zbylých.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 8.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 10.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 14.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 15.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 17.

Dochází-li v západní civilizaci k rozpadu současného kulturního systému, zanikají ty kulturní a sociální jevy, které byly nositeli převládající, tedy senzitivní, sociokulturní formy. Nositelé jiných forem nemusí být krizí formy převládající zasaženy. „Co nepatří k potápějící se senzitivní lodi, nemusí se s ní utopit“,¹⁶² spíše naopak - na uvolňující se pozici musí nastoupit něco jiného.

Západní civilizace za vlády senzitivního kulturního systému dosáhla svého vrcholu v několika ze svých ideologických systémů, a proto i současná krize nabývá tak dramatických rozměrů. Přechod z jedné kulturní formy do druhé je výjimečným jevem, a proto i proměny společnosti a celé civilizace (a všechny s tím související průvodní jevy) musí být výjimečné.

„Taková přechodná údobí se vyskytují jen zřídka. Za třicet století řecko-římských a západních dějin se vyskytla jen čtyřikrát. Ale dojde-li k nim, znamenají zásadní a epochální převrat v lidské kultuře a společnosti. Je nám dopřáno ono vzácné privilegium žít, provozovat, myslet a jednat v údobích vzplanutí jednoho takového zúčtování. Nemůžeme je zastavit, ale můžeme se pokusit o pochopení jeho povahy, příčin a následků. Stane-li se to, budeme schopni aspoň poněkud zkrátit trvání tragického údobí a zmírnit jeho pustošivé účinky.“¹⁶³

V následující části se blíže podíváme na Sorokinovu analýzu jednotlivých složek společnosti, jinými slovy na jednotlivé ideologické systémy a jejich součásti, čímž budeme schopni jasněji pozorovat stav západní civilizace v současnosti. Máme totiž za to, že přijmeme-li Sorokinem pozorovaný přechod z období senzitivního do období dalšího, musíme konstatovat, že toto přechodné období trvá i na začátku 21. století. Během více než šedesáti let od napsání *Krise naší doby* došlo pouze ke změnám intenzity krize v jednotlivých oblastech, nicméně ještě zdaleka nedošlo k jejímu uklidnění, tedy k nastolení nového kulturního systému. Jeho „předzvuky“, tedy postupný nástup, sice můžeme v mnohých oblastech pozorovat, to však nyní není předmětem našeho zájmu.

3.3.2.1 Projevy krize senzitivního období

P. A. Sorokin se projevům krize senzitivního období v jednotlivých oblastech společenského života věnuje velice obšírně a nevynechává snad jedinou konstitutivní oblast lidského života ve společnosti: zabývá se uměním, vědou, filozofií, náboženstvím, etikou

¹⁶² Tamtéž, s. 18.

¹⁶³ Tamtéž, s. 19-20.

a právem, rodinou, vládou, hospodářstvím, mezinárodními vztahy. Tyto oblasti podrobně rozebírá a ukazuje na sesbíraném empirickém materiálu pravdivost svých vývodů. My se nebudeme podrobně věnovat všem z nich, ale zaměříme se pouze na vybrané oblasti, na nichž ukážeme Sorokinův postup při studiu dějin západní společnosti, který mu posléze dovoluje aplikaci jeho kulturních cyklů a dovádí jej až k tvrzení o soudobém střídání kulturních forem.

3.3.2.1.1 Umění

P. A. Sorokin pokládá oblast umění za velice dobré zrcadlo stavu společnosti, vidí umění jako jeden z nejjasnějších ukazatelů doby a také jako jednu z velice dobře postižitelných charakteristik té které kulturní formy. Z tohoto důvodu se budeme věnovat této oblasti nejpodrobněji. Pro jasnější vystižení současného stavu nejdříve uvedeme senzitivní umění do vztahu s uměním ideačním.

Ideační forma umění

Ideační umění ve všech svých projevech zdůrazňuje, že pravou realitou a hodnotou je Bůh, je zcela ve službách této myšlenky, je tedy úplně náboženské. Náměty uměleckých děl nemají za cíl působit radost, potěšit, vytrhnout z denních starostí rozptýlením, ale přivést věřícího do větší blízkosti Boha. „Hrdiny“ ideačního umění jsou Bůh, andělé, svatí, duše, tajemství a mystéria Stvoření, Vtělení a Vzkříšení. Jako takové má ideační umění čistě symbolickou povahu. Protože se snaží zachytit skutečnosti smysly nepostižitelné a nezobrazitelné, musí hovořit skrze symboly. Romano Guardini, čelný představitel katolického myšlení 20. století, k symbolické povaze říká: „Středověký člověk vidí symboly všude. Jsouco se pro něho neskládá z prvků, energií a zákonitostí, nýbrž z podob. Podoby znamenají samy sebe, ale nadto odkazují i mimo sebe, k něčemu jinému, vyššímu; v konečném smyslu k tomu nejvlastnějšímu, k Bohu a věčným hodnotám.“¹⁶⁴

Malířství tedy zobrazuje holubice, kotvu nebo olivové větve, tyto předměty však na sebe berou funkci symbolickou a nabývají hlubšího významu. Takové umění je svojí povahou spíše statické a to z toho důvodu, že zobrazuje věčné a nadsmyslové hodnoty – tedy hodnoty stálé a neměnné. Dalším důležitým rysem ideačního umění je absence konkrétního umělce, který často zůstává v anonymitě a rozhodně nepožívá slávy jako umělec doby senzitivní. Na díle je důležitý jeho obsah a ne jeho autor.

¹⁶⁴ R. GUARDINI, *Konec novověku*, Praha, Vyšehrad 1992, s. 25.

Takové umění se v evropském kontextu vyskytovalo v čistém stavu od 6. do konce 12. století, kdy všechny jeho složky sloužily k oslavě křesťanského Boha a k jeho přiblížení lidem. Od 13. do 15. století bylo umění sloužící věčným křesťanským hodnotám stále v převaze a až poté došlo k vzestupu formy senzitivní.

Architektura, sochařství, malířství, literatura, hudba – vše slouží k šíření křesťanských hodnot a slávě Boha. Katedrály jsou „opravdovou biblí v kamenu“,¹⁶⁵ sochařství zobrazuje svaté a mučedníky, malířství se zabývá náměty ze Starého i Nového zákona, literatura přináší životopisy svatých, modlitby, a teprve od 12. století nacházíme první projevy světských témat. Divadlo a drama ideačního období se redukuje na bohoslužby, náboženská procesí a mysteria a skutečné dramatické umění čeká na svůj rozvoj až do přechodného období 13. století,¹⁶⁶ aby svůj rozkvět zažívalo v rozpuku senzitivního období.

Umění ideačního období se z dnešního pohledu může zdát jako „prosté a přísné, archaické a tradiční, kněžské“,¹⁶⁷ snad i nepřitažlivé. Proto je nutné si stále znovu připomínat jeho funkci, totiž obracení pozornosti k Bohu, i rámec působení, tedy ideační kulturní formu, kdy jedinec prožívá své pozemské bytí jako dočasné, jako slzavé údolí, po jehož projití spočine v klidu a štěstí v blízkosti Boží.

Senzitivní forma umění

Období 13. a 14. století se stává obdobím přechodu z fáze ideační do fáze senzitivní, kdy je společnost ovládána kompromisní formou idealistickou. Umění tohoto přechodného období „je pevně připoutáno k nadsmyslnému světu, avšak (...) počíná stále více zobrazovat nejvznešenější a nejušlechtlejší pozitivní hodnoty empirického světa, ať se vztahují k člověku a k občanským zřízením anebo k idealisované kráse“.¹⁶⁸

V 15. století již definitivně převládá umění formy senzitivní, které dosahuje svého vrcholu v 19. století. Senzitivní kulturní systém, jak bylo řečeno výše, je postaven na tezi, že „pravá realita a hodnota je smyslového původu“,¹⁶⁹ a tak i umění již nemá za cíl obrátit

¹⁶⁵ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 29.

¹⁶⁶ Viz X. DARCOS, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette 1992, s. 38.

¹⁶⁷ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 29.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 31.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 13.

lidskou pozornost k Bohu a k věčným hodnotám, ale snaží se potěšit lidské smysly.¹⁷⁰ Umělec vystupuje ze své anonymity, stává se ctěným a slavným. V architektuře začínají katedrálám, kostelům a klášterům konkurovat světská panovnická sídla a v pozdější době senzitivního období také monumentální nádraží, muzea, divadla, mrakodrapy. Literatura se též zaobírá člověkem a jeho světem, je realistická až naturalistická. Hudba opouští prostotu a hloubku středověkých chorálů (gregoriánský, ambrosiánský), stává se složitější, je „bohatší na smyslům lahodící příkrasy a ozdůbky“.¹⁷¹ Postupem času skladatelé tvořili díla pro orchestry čítající až šest desítek nástrojů (W. A. Mozart, L. van Beethoven) a symfonie 19. a 20. století (autorů R. Wagnera či G. Mahlera) „byly psány pro jedno sto, ba i více nástrojů“.¹⁷²

Je třeba zdůraznit, že Sorokinovy náčrty vývoje se sice mohou zdát jako velice přibližné a bez faktické opory, opak je však pravdou. „Tyto příznačné rysy nebyly konstatovány podle povrchních dojmů, nýbrž ze systematické kvantitativní a kvalitativní analýsy více než jednoho sta tisíc středověkých i moderních obrazů a soch, většiny existující světové literatury, větší části dochované středověké hudby a valné většiny středověké architektury i dramatu.“¹⁷³

Krize senzitivní formy umění

P. A. Sorokin nijak nepopírá hodnoty vytvořené senzitivní formou umění a s úctou hovoří o díle J. S. Bacha, W. A. Mozarta, L. van Beethovena, R. Wagnera i P. I. Čajkovského, nebo z literární oblasti o dílech W. Shakespeara, J. W. Goetha, H. de Balzaca, Ch. Dickense, případně F. M. Dostojevského. Uznává, že „soudobé umění nesmírně obohatilo lidskou kulturu a nesmírně zušlechtilo i samého člověka“.¹⁷⁴ Ve 20. století však již diagnostikuje projevy krize a tvrdí, že „bok po boku s těmito nejvyššími výtvořmi má v sobě naše sensitivní umění zárodky vlastního úpadku a degenerace“.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Tuto tendenci v sobě již jasně obsahovalo klasické dílo renesanční literatury, *Dekameron* G. Boccaccia, z poloviny 14. století. Bylo napsáno na rozhraní dvou epoch, svým obsahem však již jasně předznamenává nastupující senzitivní období.

¹⁷¹ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 37.

¹⁷² Tamtéž, s. 38.

¹⁷³ Tamtéž, s. 30.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 42.

¹⁷⁵ Tamtéž.

Nebezpečným rysem senzitivního umění je dle Sorokina tendence tohoto umění snižovat nároky na konzumenty a ve svém kritickém období pak být už jen nástrojem smyslového potěšení na úrovni „víno, zpěv a ženy“ (což je od 60. let 20. století aktualizováno spojením „sex, drogy a rock'n'roll“), kdy už vlastně není uměním ale zbožím v rukou obchodníků. „Nechce-li umělec naší doby hladovět, nesmí tvořit věčné hodnoty, nezávislé na okamžitých drobných módách a změnách vkusu. Zcela nutně je otrokem tržních požadavků a 'vyrábí' své zboží podle poptávky“.¹⁷⁶ Umění se tedy stává zábavou a již nevytrhává člověka z každodennosti směrem vzhůru k transcendentnu. Věčné hodnoty, jak nazývá P. A. Sorokin křesťanské ctnosti ideačního období, tak ztrácejí jednoho ze svých významných zprostředkovatelů, umění.

Umělecké náměty tíhnou k větší povrchnosti, zobrazují to, co můžeme vidět smysly, a nic v sobě neskrývají, k ničemu dalšímu neodkazují. Ovšem i senzitivní umění obsahovalo v době svého růstu a své zralosti věčné hodnoty a tématicky bylo vybíravé, „nebylo tedy ještě zcela odloučeno od náboženství, ethiky, občanských hodnot a vědy“.¹⁷⁷ Z důvodů požadavku zábavnosti a poskytování radosti se však muselo uchýlit k novým tématům a kvůli požadavku prodejnosti se musí uchýlovat k stále novým a novým tématům, musí být efektní a senzační. Umění tedy postupem času vyčerpává nosné stránky své kultury a obrací se na patologické typy osob i událostí. Hrdiny již nejsou svatí či mučedníci, ale obyčejní lidé případně i „detektivové, zločinci, gangsteři a podvodníci, ukrutníci, nevěrníci, pokrytci, prostitutky a milostnice, pohlavní zvrázcenci, blázni, šaškové, povaleči a dobrodruzi, to jsou 'hrdinové' všech hlavních oborů dnešního umění. Bůh, světcí a skuteční hrdinové jsou v něm nápadní jen tím, že v něm nejsou.“¹⁷⁸ Tato charakteristika se dotýká všech oblastí umění, a tak je P. A. Sorokin přesvědčen, že „ve svém celku je tudíž soudobé umění především museem sociální a kulturní pathologie“.¹⁷⁹

Dalším projevem krize v umění je jeho naprostá nesourodost, nemožnost najít shodné rysy, vnitřní souvislosti, chybí jakýkoli prvek integrace. Dochází navíc nejen k přílišnému zmnožení ve smyslu tématickém ale i technickém, tedy kvantitativním. Záplava uměleckých produktů vede k jejich malé životnosti a neustálému přílivu nových a nových knih, písní, filmů, které jsou ihned nahrazeny jinými, novějšími a velkolepějšími.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 45.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 47.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 50.

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 52.

Takto kriticky vidí P. A. Sorokin vývoj senzitivní formy kultury v umělecké oblasti. Pro podpoření jeho tezí se omezíme jen na několik málo poznámek. Můžeme připomenout, že na počátku 20. století do umění poprvé pronikly užité předměty, tedy materiální artefakty odkazující zcela jasně na světské bytí, na hmotnou skutečnost. Na počátku druhé dekády minulého století (1911-1912) začaly do tvorby kubistických umělců pronikat kousky textilií, novin či časopisů, a to v rámci přechodu od kubismu analytického ke kubismu syntetickému. Někdy se stávaly součástí obrazu bez ohledu na svoji původní funkci, někdy si své užité konotace ponechávaly. Završení průniku užitných předmětů do umělecké sféry lze spatřovat v tvorbě francouzského avantgardisty Marcela Duchampa, který prohlásil za umělecké dílo bicykl na podstavci, hřeben nebo záchodovou mísu. Holandský historik H. R. Rookmaaker k tomu říká: „Tyto věci jsou jako umělecká díla absurdní, ale jejich absurdita je chtěná. Duchamp chtěl zabít myšlenku velkého umění, které zastupuje vznešené lidské hodnoty.“¹⁸⁰ Na tomto konkrétním příkladě můžeme vidět vědomé odmítání umění, které obsahovalo odkazy na skutečnost přesahující člověka, odmítání světa duchovních hodnot, tedy odmítání jiné než senzitivní skutečnosti.

Dalším rysem, o kterém mluví P. A. Sorokin a který je stále patrný v současném umění, je nezájem o věčné hodnoty a duchovní náměty. Z. Bauman říká, že v současném umění jsou oceňována díla, „u kterých pomíjivost, nahodilost a drobivost je bytostnou součástí jejich existence“¹⁸¹ a že nejocěňovanější jsou ta díla, „která se vysmívají nesmrtelnosti nebo se o ni prostě nezajímají“.¹⁸²

Z. Bauman vidí posun i v touze po slávě, což je vlastnost objevující se v době renesance, tedy v rozpuku senzitivního období. Tehdy byla sláva „jediným prostředkem k umlčení nejistoty“,¹⁸³ jak říká americký psycholog německého původu Erich Fromm, a plnila srovnatelnou funkci s funkcí křesťanské víry v nesmrtelnost. Život dostával smysl díky známosti jedince v povědomí jeho současníků i budoucích generací. Dnes je ale i sláva upozaděna a nahrazena pouhou touhou po známosti. „Umělecká díla, která měla trvat 'až za hrob', nahrazují záměrné krátkodobé happeningy a dočasné instalace.“¹⁸⁴ V pomíjivosti uměleckých děl, chrlení jednoho produktu zábavního průmyslu za druhým, v neustálém

¹⁸⁰ H. R. ROOKMAAKER, *Moderní umění a smrt západní kultury*, Praha, Návrat domů 1996, s. 115.

¹⁸¹ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 287.

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ E. FROMM, *Strach ze svobody*, Praha, Naše vojsko 1993, s. 35.

¹⁸⁴ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 266.

přílivu nových hitů, v tom všem můžeme s polu se Z. Baumanem spatřovat postmoderní „dekonstrukci“ nesmrtnosti, „sklon odřezávat přítomnost od minulosti a také od budoucnosti“.¹⁸⁵ Vidíme tedy, že trendy popisované v oblasti umění Sorokinem platí ve stejné míře i na počátku 21. století.

Oblasti umění jsme se věnovali záměrně velice podrobně, protože sdílíme názor P. A. Sorokina i Z. Baumana, že se jedná o zrcadlo společnosti. „Umění ve všech dobách, ať už vědomě nebo nevědomky, mapovala, a tak ukazovala a zabydlovala nová území, do nichž se zbytek společnosti chystal vstoupit.“¹⁸⁶ Z tohoto důvodu jsme si oblast umění vybrali jako podrobnou ilustraci Sorokinovy metody a jeho postupů v ukazování rozdílů mezi jednotlivými kulturními formami. Umění nám také posloužilo jako detailní nahlédnutí krize senzitivní kulturní formy a poukázání na ztrátu integrujícího prvku kultury. Tím byl ve středověku křesťanský Bůh, senzitivní období však nedokázalo najít podobně silný integrující prvek, což se plně projevilo ve fázi jeho rozpadu, tedy v prožívané současnosti.

V další části se omezíme jen na stručnější ilustraci dalšího ze zakládajících systémů kultury, totiž na soustavu pravdy, čímž má Sorokin na mysli oblasti vědy, filozofie a náboženství.

3.3.2.1.2 Soustava pravdy (věda, filozofie, náboženství) a její krize

Každá z kulturních forem má svůj systém pravdy, ze kterého se pak odvíjí i vědecké, filozofické a duchovní poznávání.

Ideační pravda je „pravda zjevená milostí Boží, jeho mluvčími (proroky, mystiky a zakladateli náboženství), odhalená nadsmyslovou cestou mystické zkušenosti, přímého zjevení, božské intuice a inspirace“,¹⁸⁷ jde tedy o pravdu zakládající se na víře. Oproti tomu senzitivní pravda je pravda nazřená smysly, pravda získaná skrze smyslové orgány člověka. Uprostřed těchto vyhraněných systémů pak stojí pravda ideační, která spojuje principy obou systémů předchozích: uznává pravdu nazřenou smyslovými orgány, tedy pravdu empirickou, stejně jako pravdu zjevenou, na níž neuplatňuje kritéria pravdy smyslové, protože tato pravda pochází od Boha a je tedy smysly neověřitelná.

¹⁸⁵ Tamtéž.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 288.

¹⁸⁷ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 63.

S nástupem senzitivní formy kultury v 15. století začala převládat i senzitivní struktura pravdy, která, jak již bylo řečeno, vychází z vědeckého poznání rozvíjejícího se v novověku. V jejích základech leží poznání Johna Locka (1632-1704): „*Nihil esse in intellectu, quod non fuerit prius in sensu.*“¹⁸⁸ Z důrazu na exaktní poznání také vyplývá postoj vůči neexaktním soustavám vědění a všemu, co smysly přesahuje. Tato oblast je buď přímo popírána nebo je k ní zaujat lhostejný postoj, a tak jsou teologie a náboženství spíše trpěny než pěstovány a prohlubovány. Opačné tendence jsou samozřejmě znatelné v oblastech fyziky, chemie, biologie a dalších věd opírajících se o smyslové poznání. Empirické poznání se stává jediným uznávaným. Protěžování exaktního poznání samozřejmě vede k velkému nárůstu objevů v těchto oblastech, které se rychle stávají motorem kulturního i sociálního vývoje.

Exaktně se ovšem nepohlíží pouze na svět obklopující člověka, ale i na něj samého: člověk se stává strojem, později pak savcem reagujícím na podněty stejně jako jakékoli jiné zvíře.¹⁸⁹ „Všechno duchovní, nadsmyslové a idealistické je zesměšňováno a nahrazováno výkladem člověka co nejvíce ponižujícím.“¹⁹⁰ V tomto rysu nachází Sorokin výrazný příznak krize: „Místo abychom byli líčeni jako dítko Boží, nositelé nejvyšších, na této zemi smyslové zkušenosti dosažitelných hodnot, a tudíž tvorové posvátní, jsme, my lidé, zjednodušováni na pouhé neorganické či organické komplexy, ničím zvlášť odlišné od biliónů jiných takových komplexů.“¹⁹¹

V oblasti hodnot se cílem stává hmotný blahobyt a požitky spjaté s uspokojováním fyziologických potřeb. K vyznávání takových hodnot vede i výchova v senzitivním systému, která protěžuje praktické vědění pocházející z oblastí moderní vědy. Naopak jen malý prostor se dává ve vzdělávacím systému poznávání „pravých hodnot“,¹⁹² což je zapříčiněno rozvojem relativistického a nihilistického myšlení. Senzitivní kultura je světem smyslů a svět smyslů se neustále proměňuje, je nestálý, plyne kupředu a nikdy neustává ve vývoji. „Mysl ovládaná pravdou smyslů nemůže prostě vnímat žádné trvání, nýbrž musí chápat všechny hodnoty

¹⁸⁸ „Nic není v mysli, co nebylo dříve ve smyslech.“ (překl. cit. dílo) P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 67.

¹⁸⁹ Redukce člověka na „nic víc než savce“ je trnem v oku i K. Lorenzovi, který tento přístup nazývá „nothing-butterly“, tedy „nicnežování“. Viz K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Mladá fronta 1997, s. 131.

¹⁹⁰ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 72.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 94.

¹⁹² Pravými hodnotami má Sorokin na mysli hodnoty křesťanské, absolutní.

v pojmech změny a přetváření.“¹⁹³ V tomto rysu senzitivního období má také původ všeovládající relativismus, který se rodí z absence věčných absolutních hodnot, které jsou v nastoleném paradigmatu nepřijatelné. Relativismus vede k „atomisaci pravdy a k vymazání vůbec jakékoliv hraniční čáry mezi pravdou a lží“.¹⁹⁴

Empirická věda je zdrojem obrovského poznání, které však dalece přesahuje možnosti chápání jednotlivce, v čemž tkví další krizový moment. Kvůli vědeckému poznání, které se rozštěpilo do mnoha odvětví, v rámci kterých došlo k dalším velice úzkým specializacím, došlo k naprosté dezorientaci a naprosté nemožnosti získat byť jen přibližnou představu o současném vědeckém pohledu na svět a jeho fungování, a to jak v materiální tak ve společenské oblasti. Nepřeberné množství vědeckých hypotéz, které jsou v mnoha případech naprosto protichůdné, zbavuje člověka jakékoli jistoty o možnosti pochopení prožívané skutečnosti a světa. Víme stále více a více o menších a menších částech skutečnosti, celek se nám ale ze zřetele ztratil a s ním i naše pevné místo v něm. Cítíme se sice jako svobodní, protože jsme osvobozeni od středověkých hodnot, které byly zavazující, a tedy z dnešního pohledu svazující, naše individualistická „já“ však narážejí na existenciální nejistotu. Středověk totiž nabízel jistotu v podobě církevního křesťanského učení, které budovalo vztah k Bohu „spíše na důvěře a lásce než na nejistotě a strachu“.¹⁹⁵ Na středověk nahlížíme jako na období spoutanosti nejen sociální, ale i mravní a etické. Uniká nám ovšem fakt, že středověká nesvoboda je naším konstruktem. R. Guardini v této souvislosti zdůrazňuje, že „dokud životní pocit středověkého člověka zůstává jednotný, nepocituje autoritu jako pouto, nýbrž jako vazbu k absolutnu a jako pevné místo v tomto světě“.¹⁹⁶ Tento názor podporuje i E. Fromm, když říká, že středověká společnost nemohla individuum zbavovat svobody, protože individuum v dnešním slova smyslu jako takové ještě neexistovalo.¹⁹⁷

Další naší mylnou představou je přesvědčení, že pojmy „vědecký“ a „pravdivý“ na jedné straně a „nevědecký“ a „nepravdivý“ na straně druhé jsou synonymní. Věda senzitivního období nabyla takové přesvědčivosti a síly, že tyto dva rozdílné termíny postavila na jednu úroveň a zároveň vyloučila jakýkoli jiný nárok na pravdivost. Sorokin však vedle poznání vědeckého, tedy senzitivního, klade poznání ideačního a idealistického řádu

¹⁹³ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 72-73.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 91.

¹⁹⁵ E. FROMM, *Strach ze svobody*, Praha, Naše vojsko 1993, s. 32.

¹⁹⁶ R. GUARDINI, *Konec novověku*, Praha, Vyšehrad 1992, s. 26.

¹⁹⁷ Viz E. FROMM, *Strach ze svobody*, Praha, Naše vojsko 1993, s. 32.

jako zcela rovnoprávné systémy pravdy. Vědecké pojmání pravdy navíc sugeruje představu, že poznání sice nebylo vždy založeno na vědecké exaktnosti, k tomuto bodu však nevyhnutelně špelo a tato fáze je jeho vyvrcholením. Tato představa je opět, jak dokládá Sorokin svým historickým průřezem střídání senzitivního, ideačního a idealistického systému, mylná. Zásadní problém senzitivního nahlížení na pravdu nespočívá v jeho nepravdivosti, ale v pouze částečném odhalování skutečnosti a v nepřipouštění pravd jiných. „*Žádná jednotlivá soustava pravdy nezaujímá v sobě pravdu celou, a také ovšem není zela špatná a nesprávná*“,¹⁹⁸ a proto by měly mít všechny cesty k poznání, mezi které Sorokin řadí smysly, rozum a intuici, právo na své místo vedle sebe.

Krizi senzitivního období v oblastech vědy, filozofie a náboženství, tedy jak říká Sorokin v soustavě pravdy, lze shrnout konstatováním, že „materialistická a na smyslové zkušenosti založená věda i filozofie hluboce snižují člověka a samu pravdu“.¹⁹⁹ Obrovský vědecký a technický pokrok, kterého jsme byly svědky během 20. století a který by bez novověké změny v nazírání na svět nebyl možný, sice dokázal prodloužit délku lidského života o několik desítek let a dokázal zbavit veliké množství lidí bídy a fyzického strádání, nedokázal však člověku dát smysl života a tedy jistotu, která byla v tradičních společnostech zajišťována náboženstvím.

Základním faktem, který jsme se snažili ilustrovat, je Sorokinovo přesvědčení, že v období krize senzitivního období dochází ke ztrátě kulturní integrace, tedy jednotícího prvku, který je natolik silný a pevný, že je schopen zajistit fungování kultury jako celku. Tuto tezi podporuje i O. Ševčík, když tvrdí, že v novověku došlo ke ztrátě jediného nezpochybnitelného základu světa a „*o výklad světa se začalo ucházet mnoho pravd*“.²⁰⁰

¹⁹⁸ P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 79.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 94.

²⁰⁰ O. ŠEVČÍK, *Architektura - historie - umění. Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada Publishing 2002, s. 190.

3.4 Porovnání analýzy krize J. Huizingy a P. A. Sorokina

Na předchozích stranách jsme se věnovali rozborům krize kultury u J. Huizingy a P. A. Sorokina. Námi rozebíraná díla byla napsána v rozmezí několika málo let. Huizingova kniha *Ve stínech zítřka* v roce 1935 a Sorokinova *Krise našeho věku* v roce 1941. Jejich teze se však vztahují i na současnou dobu, jak jsme se snažili v průběhu textu několikrát doložit. Ukázali jsme si, jak tito dva myslitelé pojímají současnost, kterou vidí velice problematicky. Jejich koncepce jsou v mnohém shodné.

Již počáteční hodnocení stavu společnosti má mnoho společného a to nejen obsahem, ale i svojí emotivností a dramatičností. Na tomto místě si jejich úvodní slova ještě jednou připomeneme, abychom si uvědomili jejich překvapivou podobnost.

Huizinga svoji dobu charakterizuje kromě jiného následujícími slovy: „Žijeme v šíleném světě. A jsme si toho vědomi. Nikoho by nepřekvapilo, kdyby toto šílenství propuklo v zuřivost, z níž by ubohé evropské lidstvo vyšlo otupělé a pomatené...“²⁰¹ Podobně dramaticky popisuje svoji dobu i Sorokin: „Máme krizi v celé její síle a nesporné skutečnosti. Jsme uprostřed nesmírného požáru, jenž spálí všechno na popel. (...) Západní kultura je pokryta temnotou. Obrovské tornádo zuří nad celým lidstvem.“²⁰² V rozestupu šesti let je vidět, k jakému posunu ve společnosti došlo. Zatímco Huizinga svá slova pronášel několik let před vypuknutím 2. světové války, Sorokin už své dílo píše ve světě zachváceném válečnou vřavou. U Huizingy jde teprve o tušení hrozivé možnosti vypuknutí války, u Sorokina je již válka v plném proudu.

Huizinga ustavuje tři základní podmínky kultury, které jsou v zásadě srovnatelné s myšlenkami fungování společnosti podle Sorokina. Základem obou dvou teorií je tvrzení, že existence každé kultury je možná díky jednotnému ideálu (Huizinga), nebo-li díky určitému integrujícímu principu²⁰³ (Sorokin) a oba dva dávají za příklad období středověku, kdy byla společnost stabilizovaná díky jednotnému principu křesťanství. To umožňovalo integraci kultury na nejvyšší úrovni. „*Křesťanský středověk je jediné období evropské civilizace, kdy*

²⁰¹ HUIZINGA, J., *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby.*, Praha, Paseka 2000, s. 33.

²⁰² SOROKIN, P. A., *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 8.

²⁰³ Historik J. Krejčí by hovořil o ideační základně civilizace, která je určující pro její způsob myšlení a hierarchii hodnot. Viz J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*, Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 10.

společnost a tedy i jednotlivci nežijí v krizi“,²⁰⁴ je přesvědčen spolu s nimi i O. Ševčík, který také zdůrazňuje, že „*křesťanský středověk ve svých vrcholných výkonech nabídl řád, stabilitu, pevné zakotvení člověka - domov*“.²⁰⁵ Domov v tomto smyslu byl ovšem s nástupem novověku ztracen, což Huizinga a Sorokin reflektují velice jasně a rezolutně. Huizinga ani Sorokin nepopírají existenci jednotícího principu ve 20. století, tento jednotící princip je však hodnocen jako nevyhovující. Huizinga říká o ideálech 20. století, mezi které řadí blahobyt, moc a bezpečnost, že jsou vhodné spíše k rozdělování než ke spojování lidí. Sorokin vidí stejné tendence, především touhu po hmotném blahobytu, a hodnotí je stejně negativně, tedy jako hodnoty, které posléze vedou k rozpadu integrity. Rozpad integrity, základní vlastnosti kulturního supersystému, jsme u Sorokina ilustrovali na příkladu umění, kde dochází k nesourodosti, k nemožnosti najít shodné rysy či vnitřní souvislosti.

Huizingova další podmínka existence kultury, rovnováha duchovních a hmotných hodnot, není v současnosti dodržena kvůli jednostrannému zdůrazňování ekonomického růstu a hmotných tužeb příslušníky západní civilizace. V této oblasti se Sorokin opět shoduje s Huizingou, protože senzitivní hodnoty jsou orientovány čistě materiálně, tedy na hmotné bohatství a blahobyt člověka. Sorokin ale na rozdíl od Huizingy nebere jako adekvátní pouze rovnováhu duchovních a hmotných hodnot, ke které dochází v jeho pojetí v idealistické kulturní formě, ale nejvýš hodnotí formu ideační, kdy jsou vůdčí hodnoty čistě duchovního charakteru. I přesto panuje mezi oběma shoda v potřebě nepřipustit dominanci materiálních hodnot, k čemuž došlo v západní civilizaci bez jakýchkoli pochyb.

Třetí podmínkou existence kultury je dle Huizingy ovládnutí přírody, čímž má na mysli nejen opanování životního prostředí, ale především opanování lidské přirozenosti ve smyslu ujařmení lidských pudů. „Ovládnutí lidské přirozenosti může znamenat pouze toto: lidstvo, v němž se každý sám ovládá.“²⁰⁶ Tuto část podmínky ovládnutí přírody dle Huizingy současný Západ nespĺňuje a Sorokin je i v tomto zajedno, když charakterizuje senzitivní období jako období rostoucího „hedonismu, utilitarianismu a smyslovosti ve světě hodnot.“²⁰⁷ Pro vztažení této podmínky k dnešku se můžeme odvolat na slova Z. Baumana, který

²⁰⁴ O. ŠEVČÍK, *Architektura - historie - umění. Kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada Publishing 2002, s. 144.

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ HUIZINGA, J., *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000 s. 32.

²⁰⁷ SOROKIN, P. A., *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 245.

o současnosti hovoří jako o čase, kdy „tělo je nástroj požitku, takže se musí krmit všemi lahůdkami, které svět nabízí“.²⁰⁸

Huizinga i Sorokin hodnotí současný stav společnosti jako kritický a v jejich přístupu můžeme najít několik shodných bodů. Shodu nacházíme i v základní myšlence, kdy je za kořen krize pokládán nevyhovující integrující princip. Ztráta integrity vedla ke stavu, kdy se výstižnými znaky života stala „nespojitosť, nekonsekventnosť jednání, fragmentarizace a epizodičnost různých sfér lidských činností“.²⁰⁹ Západní civilizace se zřekla náboženství jako svého určujícího principu, opustila křesťanskou hodnotovou orientaci a vydala se směrem, kterým dosud žádná společnost nešla. Západní civilizace odstranila náboženství ze středu svého života. Tento fakt je dle našeho názoru velice znepokojivý, protože jsme si již dříve ukázali, že právě náboženství bylo určující složkou pro všechny existující společnosti.

²⁰⁸ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 288.

²⁰⁹ Z. BAUMAN, *Úvahy o postmoderní době*, Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 25.

4 Hledání východiska

4.1 Úvod

Západní civilizace je v krizi, jak jsme doložili v předchozí části práce. Svým stavem ohrožuje své příslušníky a tím i sebe sama. Obrovský technický pokrok a odklon od dosud platného integrujícího prvku kultury, náboženství, ji přivedl do situace, kdy je člověku dána moc, kterou dosud nikdy ve svých rukou neměl. J. Huizinga i P. A. Sorokin se ve svém díle neomezují pouze na diagnózu doby, ale nabízejí i určitá východiska, jak krizi řešit. V této závěrečné části práce si představíme jejich návrhy řešení kritického stavu západní civilizace a pokusíme se z nich vyvodit i vlastní závěry, které ovšem vzhledem ke složitosti daného problému budou nutně pouze částečné.

4.2 Východiska J. Huizingy

V předchozích částech práce jsme si představili Huizingovy podmínky existence kultury a snažili jsme se též postihnout naplnění těchto podmínek v současné západní civilizaci. Zjistili jsme, že přestože od vydání knihy *Ve stínech zítřka* brzy uplyne sedmdesát let, Huizingova analýza dobového stavu základních podmínek kultury je stále platná a lze ji vztáhnout, zajisté s vědomím určitých změn, na naši dobu.

Huizinga provádí „diagnózu kulturní choroby naší doby“ a snaží se i o výhled do budoucnosti, hledá možnosti proměny, záchrany kultury. Na tomto místě je nutné si uvědomit dobové okolnosti vzniku námi studovaného textu a pro naši interpretaci odhlédnout od všech soudů přímo vyplývajících z hrozícího nacismu a blížící se 2. světové války.

Huizinga nezastírá, že stav světa, který popisuje, nemá daleko ke sklouznutí k barbarizaci. Tu definuje jako „kulturní proces, v němž je dosažený duchovní stav vysoké hodnoty ponenáhlu zatlačován přebujelými prvky nižší obsahové úrovně“.²¹⁰ Zároveň připomíná, že z historie známe pouze jediný příklad opravdu důsledné barbarizace a tím je zánik antické kultury v římské říši. Tam dle Huizingy působily tři hlavní faktory: došlo k ochromení administrativní funkce státu, k úpadku hospodářské úrovně a ke vzniku „vyšší bohoslužebné formy“,²¹¹ tedy k rozkvětu křesťanství. Filozof O. Ševčík řadí vedle těchto důvodů ještě příčiny další: rozkládá se občanské vědomí a antické ctnosti, nastává duchovní krize, rozklad rodiny a morálky. V této souvislosti Ševčík píše, že „amfiteátry jsou masovou výukou k brutalitě, krvi a i divadlo směřuje k obscénnosti, frašce, vulgaritě“²¹² a nezapomíná dodat, že „jen naše soudobá pozdněmoderní videoprodukce je schopna srovnání s masovým účinkem římské výchovy k surovosti a zábavě“.²¹³

Rozkladné faktory římského impéria jej skutečně dovedly až k zániku, ale uvolnily tím prostor pro plné rozvinutí křesťanského pohledu na svět a umožnily tak vznik nové křesťanské kultury. Toho si je vědom i Huizinga, když říká, že se možná ocitáme na konci kultury, kterou známe, případně na počátku kultury nové, kterou neznáme. K tomuto tvrzení jej dovádí pohled na opakující se období rozkvětu, po kterých vždy následuje určitá změna v rámci té které kultury. Tato změna je doprovázená kritickým obdobím. Období rozkvětu

²¹⁰ J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 143.

²¹¹ Tamtéž, s. 144.

²¹² O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 132.

²¹³ Tamtéž.

trvají přibližně dvě staletí a Huizinga jich vypočítává hned několik: 5. a 4. století před Kristem pro řeckou kulturu, 1. století před Kristem a 1. po něm pro Řím, století 12. a 13. pro středověkou kulturu Západu, 16. a 17. století jako vrchol renesance a baroka. Takto dochází až k současnosti, kdy pokládá za období rozkvětu „moderní kultury“²¹⁴ 18. a 19. století, čímž je vysvětlena krize 20. století.

Huizinga tedy provádí svoje vlastní cyklické rozčlenění na období rozkvětu a následného úpadku, jeho pohled na tuto oblast ale zůstává povrchní a jde o pouhý náčrt, nikoli o propracovanou koncepci jako u P. A. Sorokina a jeho střídání kulturních forem.

Důležitým konstatováním o 20. století je fakt, že „jak technický úpadek, tak povznesení náboženského života nejsou dosud takřka patrné v dnešním kulturním procesu“.²¹⁵ První tvrzení platí i dnes naprosto bez pochyby. Technický a vědecký posun za uplynulých několik desetiletí byl strmý a dosud nikdy nepoznaný. Tvrzení, že nedochází k „povznesení náboženského života“ však tak jasné není. Současná civilizace sice nemá ve svém středu žádný jednotný duchovní základ, ale nelze říci, že by byla duchovního prožívání zcela prostá, když velká světová náboženství nijak neupadají, alespoň co se týče počtu jejich příslušníků. Tím se celá situace proměňuje a značně komplikuje: civilizace je ovládána ideálem hmotného blahobytu a stojí na neutuchajícím proudění finančních transakcí, zároveň však přibývá lidí hlásících se k víře. Tato problematika však dalece překračuje možnosti této práce, a tak zůstaneme u pouhého konstatování a vrátíme se k tezí J. Huizingy.

Kde tedy Huizinga spatřuje naději, když je přesvědčen, že „žijeme uprostřed kulturní krize hrozící zánikem“?²¹⁶ Jím předkládaná východiska nejsou nijak konkrétní, spíše jde o intuitivní pocitování proměny, než o podložené teze. Sám v úvodu říká, že „naděje může být založená jen na něčem nepravděpodobném“,²¹⁷ že pokud již máme jasná fakta, nejde o naději ale o výpočet.

Huizinga je přesvědčen, že lze vystopovat náznaky probíhající proměny a že tato proměna povede ke zlepšení situace ve světě, ke změně společenského a civilizačního směřování. Naději vkládá do obyčejných lidí, kteří žijí své životy aniž by vnímali probíhající „boj o kulturu“²¹⁸ a zároveň i do sféry vědecké, průmyslové, sociální a umělecké, kde i přes

²¹⁴ J. HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000, s. 149.

²¹⁵ Tamtéž, s. 144.

²¹⁶ Tamtéž, s. 11.

²¹⁷ Tamtéž, s. 6.

²¹⁸ Tamtéž, s. 151.

všechny negativní projevy doby lze vystopovat, že se „pracuje dále pro blaho lidstva nesčetnými způsoby“.²¹⁹ Neviditelnost těchto projevů je prý způsobena přílišnou hlučností a silou negativních kulturních jevů, které ty pozitivní činí takřka nezachytitelnými, jejich existenci však popřít nedokáží.

Záchranu nelze očekávat od vědy a ekonomického růstu, působení nadnárodních organizací, ani od církví či jiné instituce. Jediná, poslední a konečná naděje tkví v uvědomění si potřeby „vnitřní očisty, která zachvacuje jednotlivce“.²²⁰ Svět se vzdal mravního hodnocení a zapomněl na nutnost rozeznávat dobro od zla. Tento stav musí projít radikální proměnou a to u každého jedince. Ruku v ruce s tím musí člověk projít hlubokou *katarzí*, duchovním očištěním, jejímž nejdůležitějším aspektem bude poznání, „že člověk může *chtít* nebýt dravcem“.²²¹ To by mělo vést ke schopnosti „sebeovládání a umírněného oceňování moci a zábavy“.²²² Další důležitou změnou bude obnovené vědomí smrtelnosti člověka, která dovádí k proměně životní perspektivě.

Huizinga ve svém díle *Ve stínech zítřka* nevěnuje možnostem nápravy výrazný prostor. Z jeho slov však jasně vyplývá, že požaduje naprostou zásadní proměnu člověka a společnosti. Společnost a v ní každý konkrétní jedinec musí přijmout novou základní hodnotu, musí se vzdát hodnot, které rozdělují (blahobyť, moc). Své hledání východisek uzavírá výmluvným konstatováním, že jsou „šťastní ti, pro něž tato základní hodnota může nést jméno Toho, který řekl: 'Já jsem ta cesta i pravda, i život'“.²²³

Huizinga prostřednictvím Ježíšových slov z Janova evangelia²²⁴ odkazuje ke křesťanskému pojetí světa, které pokládá za směr poskytující naději do budoucna. Ačkoli tedy nevidí možnost záchrany v církevních institucích, jasně říká, že cestou z krize je osobní návrat každého člověka k duchovním hodnotám, tedy, v případě západní civilizace, ke křesťanství.²²⁵

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ Tamtéž, s. 156.

²²¹ Tamtéž, s. 158.

²²² Tamtéž.

²²³ Tamtéž, s. 159.

²²⁴ Jan 14,6.

²²⁵ Návrat ke křesťanství se samozřejmě vztahuje k těm oblastem, kde je křesťanství podloží kultury, nikoli k muslimskému světu či asijskému kontinentu.

4.3 *Východiska P. A. Sorokina*

Pitirim A. Sorokin je přesvědčen, že naše kultura prokazuje od 19. století známky únavy a rozkladu. Tyto tendence dokládá příklady z mnoha konstitutivních oblastí života společnosti. Například v literatuře 20. století nevidí žádného velikána srovnatelného s Dantem či Shakespearem, ani s velkými spisovateli 19. století. „Všichni nositelé Nobelovy ceny jsou trpaslíky, porovnáme-li je s jejich předchůdci“,²²⁶ píše Sorokin. Podobně vykládá i dění v oblasti humanitních a sociálních věd, v oblasti práva či ve filozofii a na milost bere jen oblast přírodních věd a technických vynálezů. Již dříve jsme ukázali, že Sorokin neodsuzuje senzitivní kulturu jako celek. Její vrcholné projevy hodnotí jako to nejvyšší, co člověk kdy vytvořil. Je však přesvědčen, že projevy vyčerpání dávají tušit, že „je třeba, aby nové kulturní formy se chopily pochodně tvořivosti“.²²⁷ Senzitivní kulturní forma vydala v uplynulých staletích své bohaté plody, v současné době prochází hlubokou krizí a následně bude vystřídána formou jinou. Pokud ovšem k nastolení nové kulturní formy nedojde, západní civilizace bude muset čelit hrozbě úplného zániku.

Jak se má tedy západní civilizace zachovat, aby dokázala překlenout hluboké období krize? Jaká východiska jsou podle Sorokina adekvátní soudobému dějinnému obratu?

Sorokin odmítá jako naprosto nedostačující jakékoli povrchní či částečné proměny pouhého úseku kulturního supersystému. Snahy o ekonomickou, sociální či politickou nápravu pokládá za marné a se stejným despektem hodnotí snahy o změnu výchovného systému, pozvednutí vzdělanosti či změny „mírně náboženské: stavte pohodlnější kostely, dělejte bohoslužby přitažlivějšími a kázání zábavnějšími“.²²⁸ Proměna musí zasáhnout daleko hlouběji, změny musí jít až ke kořenům krize, tedy ke kořenům senzitivní kultury.

Senzitivní kultura tkví v předpokladu, že pravá realita a pravá hodnota se zakládá na smyslové zkušenosti. Toto přesvědčení vedlo nejen k rozvoji přírodních věd a technologických vynálezů, což Sorokin hodnotí kladně, ale také k osudovému „zúžení říše pravé skutečnosti a pravé hodnoty“,²²⁹ čímž bylo vše, co přesahuje smyslovou zkušenost, vyloučeno ze seriózního zkoumání. Právě tento názor musí projít hlubokou proměnou.

²²⁶ SOROKIN, P. A., *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 206.

²²⁷ Tamtéž, s. 211.

²²⁸ Tamtéž, s. 242.

²²⁹ Tamtéž, s. 244.

Zásadním úkolem naší doby je snaha o bezbolestný přechod k nové kulturní formě, k čemuž má vést několik kroků. Prvním z nich spočívá v nazření hloubky a zásadnosti současné krize, uvědomění si skutečných rozměrů problému současného světa. Člověk by měl nahlédnout vážnost situace a naléhavost změn, které nejsou sice jednoduché a na první pohled zjevné, nicméně nejsou nemožné. S tím souvisí i pochopení skutečnosti, že ustavená senzitivní kulturní forma není jediným možným způsobem života, že existují i radikálně odlišné způsoby prožívání skutečnosti a náhledu na svět. Vědomí, že senzitivní kultura nemá výsadní postavení a že existují i jiné formy kultury pak otevře možnost k „*přezkoušení základních předpokladů a hodnot senzitivní kultury, odmítnutí jejich přežilých pseudohodnot a znovunastolení skutečných hodnot, jež zavrhl*“.²³⁰ Pokud k tomu dojde, zjistíme, že smyslová zkušenost není nejvyšší existující hodnotou, že člověk není pouhým biologickým organismem, ale že je také nositelem absolutních hodnot, které v senzitivním období podlely relativizaci a faktickému rozpadu. Proměna náhledu na svět musí být radikální a hluboká, „je nutno změnit celé smýšlení a chování, a to ve smyslu norem, jež předepisuje Kázání na hoře“.²³¹

Sorokin vidí řešení následovně: „*Náš lék se dožaduje úplné přeměny soudobého myšlení, základního přetvoření našeho systému hodnot a co nejhlubšího upravení našeho chování vůči ostatním lidem, kulturní hodnotám a světu vůbec*“.²³² Jedinou cestou, jak změny dosáhnout, je úsilí každého jedince, úsilí nepolevující, namáhavé a aktivní.

Sorokin si je vědom náročnosti svého požadavku, nepokládá jej však za nemožný. Naději čerpá v minulosti, kdy už několikrát došlo k proměnám podobného rázu. Tvrdí, že k odklonu od senzitivní formy kultury dojde v důsledku narůstajících konfliktů ve společnosti, čímž se bude stále více projevovat negativní stránka senzitivního období. Kdyby ovšem lidé bylo schopni využít již nabytých zkušeností lidstva, nemusela by krize dojít tak daleko. Lidé by sami, včas, aktivně a dobrovolně napomáhali změně kulturního systému.

V pozdější práci *The Basic Trends of Our Times* se Sorokin věnuje průběhu velikých krizí, při kterých dle Sorokina dochází k polarizaci názorové, náboženské a morální.²³³ První fáze krize je provázena převahou negativní polarizace, tedy odklonem od náboženských hodnot a od morálních požadavků, v druhé fázi krize však již převažuje polarizace pozitivní,

²³⁰ Tamtéž, s. 248.

²³¹ Tamtéž, s. 250.

²³² Tamtéž, s. 251.

tedy opětovný příklon k náboženství a morálním postojům. Svoji morální aktivizací, změnou svého postoje vůči ostatním lidem, společnosti a světu jako celku, tedy Sorokin chce urychlit pozitivní polarizaci a tím přispět k rychlejšímu průběhu kritického období přechodu. V této fázi by měly být aktivní náboženské instituce, které by měly vynaložit veškeré úsilí na zabránění násilných i jiných konfliktů ve společnosti. Sorokin tedy kromě osobní proměny každého člověka také požaduje zastřešení této snahy shora, náboženskou institucí. V této fázi se již neomezuje na křesťanství, tak jak tomu bylo v knize *Krise naší doby*, ale hovoří o spojení všech světových náboženství ve společném tlaku ve směru proměny lidského smýšlení. Tvrdí, že základní morální ponaučení všech světových náboženských systémů jsou podobná, a tak mohou společně napomoci altruistické proměně chování lidí i institucí.

Náboženské instituce si musí uvědomit, že nejsou ve vzájemném rozporu, že si vzájemně nekonkurují. Musejí rozvíjet svá učení ve vzájemné úctě a otevřenosti a svoji univerzálnost musejí konečně uvést v praxi. Nemusejí se bát ostatních forem náboženství, protože se všechny společně podílejí na odkryvání toho, co religionista R. Otto nazývá *mysterium tremendum et fascinatum*.²³⁴ Je-li absolutno nekonečné, nepochopitelné a neuchopitelné, každý projev posvátna je platný a z tohoto hlediska nemohou být náboženské rozdíly viděny jako nežádoucí, ale naopak jako obohacující pro poznání absolutna. Náboženské proudy by tedy měly usilovat o smíření ne na úrovni nauk, ale na úrovni vzájemné tolerance a na úrovni vědomí společného cíle.²³⁵

Základním východiskem z kritického přechodu ze senzitivní formy kultury do nové je obnova vnímání transcendentního rozměru života a z toho vyvozené závěry do praktického jednání každého člověka. Sorokin svoji knihu *Krise našeho věku* uzavírá biblickým citátem z Matoušova evangelia, který bude závěrem i této kapitoly, protože jasně, jednoduše a přitom hluboce shrnuje Sorokinovo přesvědčení o nutnosti a druhu změny: „*Benedictus, qui venit in nomine domini*.“²³⁶

²³³ Viz P. A. SOROKIN, *The Basic Trend of Our Times*, New Haven, College & University Press 1964, s. 131-159.

²³⁴ Viz OTTO, R., *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha, Vyšehrad 1998.

²³⁵ Stejný požadavek vznáší i katolický teolog Hans Küng v knize *Světový étos Projekt*. Viz H. KÜNG, *Světový étos Projekt*, Zlín, Archa 1992, s. 125.

²³⁶ „Požehnaný, který přichází ve jménu Hospodinově.“ (Matouš 21,9), P. A. SOROKIN, *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948, s. 256.

4.4 Cesta k odpovědnosti

J. Huizinga i P. A. Sorokin ve svém náhledu možného řešení kritického stavu západní civilizace opět docházejí k názorové shodě. Možným řešením je pro ně návrat k duchovní dimenzi kultury, kterou Západ opustil ve prospěch racionálního a technokratického myšlení. Oba se shodují v požadavku návratu ke křesťanským hodnotám. Reálnost takové proměny, která by vyžadovala naprosto nový pohled na život a pravděpodobně by vedla ke zhroucení současného ekonomikou poháněného světa, je ovšem nulová. Není možné dosáhnout proměny hodnot na individuální úrovni pouhým odkazem na existenci Boha a z toho vyplývajících závazků a etických norem. Toho si je ostatně vědoma i sama katolická církev, když říká, že víra je darem milosti, a tak není možné uvažovat o obrácení všech příslušníků Západu zpět ke křesťanství.

Schůdnější alternativu shledáváme v hledání hodnot, které by byly přijatelné pro všechny příslušníky Západu. Základními body křesťanského pohledu na člověka je jeho důstojnost a odpovědnost²³⁷ a právě odpovědnost by se mohla stát oním široce přijatelným bodem.²³⁸ Současný člověk si musí znovu uvědomit, jak upozorňuje biolog a filozof Stanislav Komárek, že „nejsme na světě jenom sami za sebe, jsme pochopitelně součástí čehosi kolektivního, což funguje na úrovni rodiny, pracoviště, města, země, kontinentu“.²³⁹ Musí být obnoveno „*téma zvládnutí sebe sama, téma zápasu o sebe a svět, kdy člověk nepropadá hybris* (pýše, již čelila řecká kultura) *a dokáže rozvíjet své schopnosti ve vztahu k celku, k něčemu, co ho přesahuje, kdy slyší na výzvu obětování se* - to je motiv, který na konci doby moderní s novou naléhavostí ožívá“,²⁴⁰ píše O. Ševčík a odkazuje tím k našemu požadavku znovuobnovení vědomí odpovědnosti.

²³⁷ Viz J. WANKE, *Obtíže a šance v dnešním světě*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006, s. 51.

²³⁸ J. Huizinga hovoří o odpovědnosti, když používá slova vázanost. Viz kapitola 3.2 Huizingova teorie podmínek kultury.

²³⁹ P. TANĚV, *Hřebci nepatří do guláše. Rozhovor s biologem a filozofem Stanislavem Komárkem*, Brno, NC Publishing 2006, s. 133.

²⁴⁰ O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 137.

4.4.1 Odpovědnost

Jak již bylo řečeno dříve, kultura Západu stojí na čtyřech pilířích: na judaismu, antice, křesťanství a na sekulárním evropském humanismu. Jak jsme viděli, Sorokin i Huizinga přijímají první tři pilíře jako základní a neodmyslitelné, pilíř sekulárního evropského humanismu však, především kvůli době, ve které se zrodil, je však do značné míry zpochybňován. Doba jeho zrodu, tedy doba nevídaného vědeckého a technického pokroku, totiž ve svých důsledcích vedla k podkopání minimálně pilíře křesťanského, čímž podle Huizingy došlo, k nerovnováze mezi duchovní a materiální složkou kultury, případně, dle P. A. Sorokina, došlo k definitivnímu prosazení senzitivní formy kultury. Z antropologického pohledu bychom mohli hovořit o zanedbání jedné ze základních kulturních univerzálií - náboženství.

Co bylo ovšem do té míry narušeno, že „znavená Evropa umírá“ (a s ní celá západní civilizace), jak je přesvědčen Otakar A. Funda? Jak jsme již uvedli výše, jednou z podstatných složek křesťanského pilíře, který vyšel z pilíře judaismu, byla *odpovědnost*, závazek vůči druhému, vůči společnosti, ve které se nacházíme. To potvrzuje i O. A. Funda, který shrnuje tradici Evropy, kolébky Západu, do šesti slov: odpovědnost, humanita, svoboda, racionalita, exaktnost a tolerance.²⁴¹

„Člověk před Bohem je člověk, který je vyzván, aby činil pravdu a milosrdenství. Ne on se rozhodl, ne člověk ve své svobodě zvolil pravdu a milosrdenství, ne člověk se ve své svobodě rozhodl být odpovědný, nýbrž byl vyzván, byl vyvolen k odpovědnosti“,²⁴² píše Funda. Na principu odpovědnosti bylo tedy založeno samo lidství člověka, dokud nebylo křesťanství vytlačeno novověkým světonázorem, kdy se akcent přesunul z odpovědnosti člověka ke svobodě individua. Individuum ovšem bylo již středem křesťanství, protože člověk je vykupován jako individuální bytost, konkrétní osobnost zodpovědná za své činy. „Odpovědnost jako lidská kategorie je vázána na pochopení člověka jako individua. Vyzván může být sice i dav, ale závaznou, odpovědnost přijímající odpověď může dát jen jedinec, jedinečný neopakovatelný člověk. Já.“²⁴³ Individualita se tedy nezrodila s novověkem, s novověkem se pouze osvobodila od odpovědnosti a zapomněla, že „civilizace není možná

²⁴¹ Viz O. A. FUNDA, *Znavená Evropa umírá*, Praha, Karolinum 2000, s. 25.

²⁴² Tamtéž, s. 28.

²⁴³ Tamtéž, s. 35.

bez vědomí etických hodnot a jejich respektování. Bez vědomí toho, co se dělá a co se nedělá.“²⁴⁴

Podle Z. Baumana je naše civilizace vůbec první v dějinách, „která si necení trvalého, která dokázala rozsekát životy do sérií epizod bez jakýchkoli důsledků a případných závazků“.²⁴⁵ Důsledky ztráty odpovědnosti a s ní i vědomí absolutních etických hodnot jsou stále patrnější, protože dnešní doba v tomto ohledu klade na jedince větší nároky než doba dřívější. Odpovědnost jedince dnes je daleko vyšší, než byla odpovědnost jednotlivce dříve (ve středověku a bezpochyby ve všech společnostech předcházejících té současné). Co způsobuje tuto vyšší odpovědnost? Dle našeho názoru diametrálně vyšší odpovědnost vyplývá z množství světů, do kterých konkrétní člověk zasahuje.

Biologie a ekologie používá pro prostředí obývané určitým organismem výraz nika. K. Lorenz říká, že život během evoluce vždy nalézal, protože k tomu byl nucen, niky „vyšší a obtížnější“.²⁴⁶ Zde je důležité připomenout, že každý organismus je se svým prostředím ve vzájemné interakci. Působí tedy nejen prostředí na organismus ale také organismus na prostředí, což je ve vztahu k současné situaci každého konkrétního jedince zvláště důležité. Současný jedinec se ocitá ve složitém a dosud nikdy nepoznaném stavu: fyzicky zdánlivě obývá stejný prostor jako dříve (i když i zde proběhly určité proměny, jak ukážeme vzápětí), jeho vliv na prostředí, na jeho niku, je však zásadně proměněn.

Nejprve se věnujme obývanému prostoru. Fyzicky člověk existuje stále stejně: rodí se na určitém místě, na určitém místě vyrůstá, žije, umírá. Oproti minulým staletím je však člověk od 20. století vystaven stále větším možnostem mobility, které bychom ve srovnání s mobilitou v tradiční společnosti právem mohli nazvat možnostmi extrémními. Jedinec v západní civilizaci může během svého života, který je navíc dramaticky prodloužen oproti dřívějším staletím, nespočetněkrát změnit místo svého fyzického pobytu. Může urazit tisícikilometrové vzdálenosti během několika hodin, cestovat mezi různými kouty Evropy či celého světa jak se mu zlíbí, jediným omezením jsou finanční prostředky.²⁴⁷ Turismus, který je oblíbeným způsobem trávení času movitějších členů západní civilizace, může být pěknou

²⁴⁴ Tamtéž, s. 49.

²⁴⁵ Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 290.

²⁴⁶ K. R. POPPER, K. LORENZ, *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1997, s. 21.

²⁴⁷ Problém mobility řeší Z. Bauman v díle *Globalizace*, pro niž v této souvislosti navrhuje alternativní pojmenování *glokalizace*: globalita se totiž v souvislosti s mobilitou týká pouze těch, kteří na to mají dostatečné finanční prostředky, ostatní jsou nuceni zůstat na stejném místě a jsou odkázáni na svůj „lokální“ stav a podmínky. Viz Z. BAUMAN, *Globalizace. Důsledky pro člověka*, Praha, Mladá fronta 2000.

ilustrací námi popisované situace: nikou dnešního člověka je celý svět, celá planeta Země. A to ne ve smyslu lidstva jako celku, ale člověka jako každého konkrétního jedince.

V případě lidí cestujících po celém světě je jejich „celosvětové“ působení jasné a máme tedy plné právo říci, že pro ně je celý svět jejich „osobní nikou“. Je nutné si ovšem uvědomit, že ve velice podobné situaci jsou dnes i lidé, kteří během svého života třeba nikdy neopustili hranice své rodné země. Přestože nikdy nebyli v zahraničí, zahraničí „přichází“ za nimi, a to velice intenzivně, minimálně prostřednictvím jimi nakupovaného zboží. Například v obyčejné pražské prodejně zeleniny najdeme produkty ze Španělska, Itálie, Maroka, stejně jako s Polska či z Kostariky. A to mluvíme pouze o ovoci a zelenině. Pokud bychom se podívali na další potravinářské produkty, opět před sebou budeme mít země z celého světa: Čína, Taiwan, Turecko, Maďarsko...

Člověk žijící v Evropě denně spotřebovává produkty z celého světa a tím vstupuje s celým světem do vztahu: člověk prostřednictvím produktů vstupuje do interakce s celým světem a ovlivňování, jako při každé interakci, probíhá obousměrně. Celý svět je tedy „osobní nikou“ každého příslušníka dnešní společnosti. Rozsáhlost „osobní niky“ každého z nás je sice viditelná a každodenně prožívaná (každý nakupující v obchodě si je vědom, že drtivá většina produktů nepochází ze země, kde právě nakupuje), důsledky tohoto stavu jsou však málokdy brány na vědomí, natož aby byly hlouběji promyšleny.

Z dané situace minimálně obchodní provázanosti (a z toho vyplývající provázanosti zatěžování životního prostředí) plyne obrovská odpovědnost, která dosud na průměrném jedinci nikdy nespočívala. Jeho odpovědnost tím, že je prostřednictvím konzumovaných produktů v interakci s celým světem, narůstá do rozměrů, které si jen obtížně dokážeme představit.

K. Lorenz říká, že v evropském regionu se biblickým desaterem (tedy určitými sociálními normami) „řídí z přirozené náklonnosti“ každý normální člověk. Řídí se jimi ovšem pouze v rámci určité skupiny, pouze v prostředí, ve kterém se pohybuje. „Desatero přikázání ztrácí svou fundamentální účinnost teprve při zvýšené anonymitě lidské společnosti“,²⁴⁸ a tak zde, zcela logicky, platí stejné parametry jako pro lidský altruismus. Ten je dle teorie evolučních psychologů sice vrozený, ale omezený na příslušníky rodiny,²⁴⁹ a tak i altruismus se ve větších společenstvech ztrácí.

²⁴⁸ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 100.

²⁴⁹ Evoluční psychologie tvrdí, jak jsme již uvedli dříve, že se u lidí vyvinul takzvaný nepotismus, tedy systém rozpoznávání příbuzných a dle toho odvíjející se míra altruismu.

Z přirozenosti člověka ve smyslu jeho fylogenetického nastavení tedy vyplývá, že se chová altruisticky, odpovědně a dle vyžadovaných norem pouze v rámci určité (spíše malé, rozhodně však jasně vymezené) skupiny. K. Lorenz dokonce uvádí, že „optimální počet členů skupiny spojené úzkým přátelstvím činí jedenáct“,²⁵⁰ a poté již dochází k poklesu dodržování norem daného společenství. Evoluční psychologie pak hovoří o nastavení našeho mozku pro život ve skupinách odpovídajících svým rozměrem skupinám lovecko-sběračských komunit v době kamenné, které čítaly několik desítek až několik málo stovek jedinců.

Vraťme se ale k otázce odpovědnosti, která je v současnosti rozšířena v podstatě na celý svět. Odpovědnost narůstá aniž by byl jedinec podněcován (výchovou, vzdělávacím systémem) k reflexi své situace, aniž by byl veden k problematizaci této skutečnosti. Dnešní člověk není veden k nalézání odpovědí na otázku, jaký má jeho způsob života, jeho „spotřební košík“, jeho chování a jednání, jeho morální zásady dopad na svět, ve kterém žije. Člen evropské části západní civilizace netuší, jaký má dopad jeho jednání na jeho životní niku, kterou je dnes, jak jsme si řekli, celá planeta Země, a to na úrovni sociální, tedy ve vztahu k ostatním lidem, i environmentální, tedy ve vztahu k životnímu prostředí.

„I ty nejnižší organismy trvale kladou světu otázky a trvale se snaží řešit problémy. Kde nejsou položeny otázky, nemůžeme rozumět odpovědím“,²⁵¹ říká Karl R. Popper. Příslušník západní civilizace je veden k tomu, aby si otázky nekladl, a tak nemůže rozumět odpovědím, které jsou mu předkládány v podobě stavu současné civilizace, která stojí na pokraji několika zničujících krizí: ekologické, populační a sociální.

Současný jedinec se ocitá v paradoxní situaci: jeho odpovědnost je výrazně zvýšena (alespoň co se jejího „dosahu“ týče) a pravděpodobně mnohonásobně přesahuje i jeho antropologické možnosti, zároveň je však společností nasměrován k ignoraci, nevnímání, této zodpovědnosti. Naše doba, o které O. Ševčík hovoří jako o době „neslýchaného individualismu“,²⁵² totiž nejen že nerozvíjí odpovědnost směrem k pocíťování odpovědnosti za rozsáhlejší společenský celek než je rodina a blízcí příbuzní, tedy nepřekonává přirozenost člověka, doba postupuje ve směru naprosto opačném: potlačuje i tuto odpovědnost přirozenou

²⁵⁰ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 101.

²⁵¹ K. R. POPPER, K. LORENZ, *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1997, s. 49-50.

²⁵² O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 136.

(tedy fylogeneticky podmíněnou) tím, že do svého středu klade jedince naprosto odpoutaného od jakýchkoli – i rodinných – vazeb s naprosto individualizovanými fetišistickými²⁵³ tužbami.

Filozof Milan Machovec vidí řešení na té nejelementárnější úrovni, na úrovni jedince, v znovuoživení pojmu *svědomí*, atributu, který odkazuje na specificky lidskou vlastnost, totiž vědomí sebe sama, a na schopnost vnímat existenci druhého člověka jako obdobné vědomí mající stejný status jako já. Schopností vnímat druhého na stejné úrovni jako sebe sama dochází ke „konfrontaci dvou subjektů“, ze které se během věků „zrodilo také to 'specificky lidské' v oblasti morálky – skutečnost lidského *svědomí*, tj. ve svých nejelementárnějších základech *vědomí, že 'jsem s někým'*“.²⁵⁴ Existence svědomí, tedy „posuzování lidských záležitostí z hlediska rozeznávání 'dobra' a 'zla' a hlas závaznosti to dobré činit a zlého se varovat“²⁵⁵ vzniklo z možnosti člověka své činy reflektovat a dohlédnout jejich důsledky. Svědomí je tedy úzce svázáno s odpovědností, která musí vyvěrat z každého jedince a z jeho vědomí přináležitosti ke skupině, která samozřejmě, skrze své sociokulturní regulativy, určuje, co je vnímáno jako „dobré“ a co jako „zlé“. Důležitá je ovšem shoda na těchto kategoriích a její neexistence vede ke krizi společnosti.

4.4.2 Specializace, odpovědnost a kreativita

K potlačování odpovědnosti navíc, dle K. Lorenze, přispívá také vysoká specializace nejen ve vědě, ale i v pracovních činnostech dnešní společnosti. Zatímco v době Leonarda da Vinciho ještě jedinec mohl obsáhnout téměř všechno vědění, které pro něho bylo relevantní, dnes je situace diametrálně odlišná. Člověk se musí specializovat již poměrně v raném věku a pokud si chce ve svém oboru udržet přehled, musí se mu věnovat velice intenzivně po celý život. To ovšem vede k pocitu, že je člověk kompetentní pouze v oblasti svého oboru „a dokonce vítá, když je zproštěn odpovědnosti za problémy, které se netýkají jeho odbornosti, nýbrž veřejnosti“.²⁵⁶

Dalším přidruženým problémem, který bychom též mohli vztáhnout k tématu odpovědnosti, je ztráta smyslu pro to, „co člověk *není* schopen udělat“.²⁵⁷ Dle Lorenze je totiž

²⁵³ Výraz „fetišistický“ je zde použit ve významu, který přisuzuje fetišismu M. Machovec: „Fetišismus je tedy souhrn myšlení, citění a chování lidského jedince, v němž hrají centrální – ba přímo kultickou – roli některé jednotlivé věci.“ (M. MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis 2006, s. 47.)

²⁵⁴ M. MACHOVEC, *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis 2006, s. 85.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 86.

²⁵⁶ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 120.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 118.

současný svět v zajetí okouzlení specializacemi a z toho vyplývajícími možnostmi výroby nejrůznějších produktů, jejichž proces vzniku zůstává naprosto cizí všem kromě několika málo odborníků, kteří výrobek vyprodukovali. Následkem toho se u většiny lidí dostavuje ztráta schopnosti „zacházet s živými bytostmi, podílet se na jejich společenství, v němž a v závislosti na němž my lidé žijeme“,²⁵⁸ a pociťovat vůči tomuto společenství jakoukoli vazbu, tedy i vazbu odpovědnosti.

Kromě oslabování vazby ke společnosti (a k odpovědnosti) navíc dochází i k oslabování možnosti podílet se na utváření světa jako takového: dnes již nemůžeme sami opravit auto, rádio, ani hodinky, protože je vše příliš složité. „Tvůrčí vědec, tvořivý konstruktér, umělec i herec stačí 'obsloužit' miliony lidí, kteří už nic tvořit nepotřebují. Stačí jim návody k použití. Jenže člověk není k tomu, aby jen fungoval.“²⁵⁹ Člověk má v sobě zabudovanu také touhu po tvoření svého světa, pro kterou dnes není prostor. Beze zbytku tedy platí, že „nutnost specializace (...) nejen člověka omezuje, nýbrž zároveň činí svět hrozně nudným“²⁶⁰ a nepřímo přispívá i ke ztrátě odpovědnosti.

4.4.3 Život jako dluh

Jak v člověku dnešní doby znovu probudit odpovědnost? Jak probudit odpovědnost za lidi kolem nás, za své okolí, za budoucnost, která je nutně utvářena naší žitou přítomností?

Jeden ze způsobů nabízí filozof Jan Sokol: nahlédnout život jako dluh, který se nesplácí těm, od kterých jsme život dostali, ale těm, kteří přijdou po nás. Každý člověk si je vědom, že se na světě neocitá „jen tak“, že „nespadl z nebe“, ale že svůj život dostal prostřednictvím svých rodičů. Trvání života je zaručeno pouze jeho neustálým předáváním, což platí pro rostliny, zvířata i lidi.

U lidí ovšem předávání života dosahuje v určitém smyslu svého nejsložitějšího stádia. Po devítiměsíčním vývoji v matčině těle nenastává rychlé odstavení a samostatný rozvoj, ale naopak dochází k započetí dlouhodobého procesu učení, k procesu enkulturace a socializace. Dítě se svými rodiči zůstává nezřídkou i několik let po dokončení biologického vývinu, kdy už není dítětem, ale dospělým jedincem. Tedy alespoň z hlediska biologického, z hlediska

²⁵⁸ Tamtéž.

²⁵⁹ J. SOKOL, *Civilizace a kultura*, dostupné na: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-civilizace.php>, on-line: 1. 4. 2006.

²⁶⁰ K. LORENZ, *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997, s. 116.

osobnostního, psychologického, jedinec nemusí být dospělý ani ve svých třiceti letech, kdy už sám dávno může mít potomky.

Předávání života je u člověka otázkou rozhodnutí, je aktem přebrání odpovědnosti. Tím se také člověk liší od zvířat i rostlin: rostliny (a bakterie) se rozmnožují, je-li k tomu příznivé prostředí, ve kterém se nacházejí, zvířata se rozmnožují díky silnému pudu. Člověk pudů samozřejmě zbaven není, ale na rozdíl od zvířat jim zcela nepodléhá. Lidská společnost dokázala rozmnožovací pud ne zkrotit (toho je skutečně daleka), ale obelstít různými způsoby. Dnes je tedy člověk v situaci, kdy „je konec konců na něm, zda si život nechá sám pro sebe, anebo jej předá dál“.²⁶¹ Tato nabytá svoboda poskytuje lidem zrádnou možnost vyhnout se závazku, který je se životem přijímán: dar života je současně dar k předávání života.

Je nutné, víc než kdy jindy, pracovat na trvalém uvědomování si, že vše kolem nás bylo vybudováno našimi předky, lidmi, kteří se narodili dříve než my, a to „dříve“ znamená třeba i o celá staletí. Je nutné mít neustále na paměti, že žijeme pouze z toho, co nám přenechali naši předkové, prarodiče, rodiče. Ono „zděděné“ nespočívá pouze v hmatatelném dědictví, které nám zůstane po zesnulých příbuzných, ale v chápání celé kultury i místa, kde žijeme, jako vzácného dědictví, které je třeba nejen převzít, ale také rozvíjet a uchovávat pro další generace, pro ty, kteří teprve přijdou.

V této perspektivě je nutné radikálně odmítnout heslo „urvi ze dne, co můžeš“, vzešlé z pokrouceného Horatiova „carpe diem“, je nutné se vzdát smyslu, kterého toto úsloví nabylo v současné době: „zaměř se na tento okamžik - přemýšlet o tom, co bude zítra, je ztráta času“.²⁶² Takové smýšlení je třeba radikálně odmítnout. Je nutné, pokud chceme, aby lidstvo důstojně žilo, aby bylo obnoveno vědomí sounáležitosti a odpovědnosti, bez níž není možný život ve společnosti. Člověk je nutně tvor společenský, tedy je nutně tvor odpovědný. Je nezbytné mít na paměti, že „dluh života se nesplácí zpátky, rodičům a předkům, ale dopředu, dalším generacím“.²⁶³

²⁶¹ J. SOKOL, *Život v našich rukou*, dostupné na: <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=691>, on-line: 27. 2. 2007.

²⁶² Z. BAUMAN, *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004, s. 287. Srov. O. ŠEVČÍK, *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002, s. 94-95.

²⁶³ J. SOKOL, *Život v našich rukou*, dostupné na: <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=691>, on-line: 27. 2. 2007.

Francouzský antropolog Edgar Morin uvádí v díle *La méthode 6: Éthique* devět pravidel, která jsou nutná pro život v současné společnosti.²⁶⁴ Jedná se vlastně o devět přikázání „planetární etiky“,²⁶⁵ která by měl mít člověk na paměti a která by měla sloužit jako opěrné etické normy. Druhé z těchto přikázání zní: „Uvědomění si společného osudu: ten od nynějška spojuje každý lidský osud s osudem planety. Toto uvědomění musí zasahovat dimenzi každodenního života.“²⁶⁶

Odpovědnost je tedy věcí každého z nás, je nutným předpokladem pro přežití člověka, předpokladem který je dnes aktuálnější než kdy jindy. Aspekt odpovědnosti musí být přítomen každodennímu žití, našemu rozhodování ve všech záležitostech. Odpovědnost vůči druhým lidem, vůči přírodě a vůči světu, je také druhem transcendence, tedy přesahu sebe sama, který dnešní době jako celku tolik chybí.

²⁶⁴ Viz E. MORIN, *La méthode 6: Éthique*, Paris, Seuil 2004, 185-186.

²⁶⁵ Viz tamtéž, s. 183-189.

²⁶⁶ Tamtéž (překl. L. J.), s. 184.

Závěr

Na začátku naší práce jsme zaujali kritický postoj k současné západní civilizaci a ptali jsme se, zda toto jedinečné společenské uskupení obsahuje všechny složky kulturního kódu v té formě, jaká je potřebná pro zajištění fungování kultury ve smyslu konkrétní lidské společnosti. Leitmotivem takového tázání by mohla být varující otázka M. Machovce: „Vždyť jestliže se skrze svou civilizační vyspělost stáváme vlastními hrobaři, není na výsost pravděpodobné, že právě v cestách Západu (...) tkví nějaká dosud dobře nerozpoznaná chyba?“²⁶⁷

Odpověď jsme hledali prostřednictvím analýzy Západu J. Huizingy a P. A. Sorokina. Oba dva shledávají příčinu kritického stavu moderního Západu ve ztrátě náboženství jako jednotícího principu společnosti. Křesťanství bylo podle Sorokina adekvátní integrující silou kultury, bylo základem středověké ideační kulturní formy. Ta byla nahrazena senzitivní formou kultury, která měla být integrována prostřednictvím hodnot soustředěných na člověka a jeho pozemské bytí, na hmotný blahobyt a na smyslové prožívání. Huizinga stejnou situaci nazírá prostřednictvím tří základních podmínek kultury, z nichž bychom mohli určující pozici přisoudit podmínce druhé, která stanovuje nutnost ústředního ideálu. Ve středověku byly tímto ideálem hodnoty křesťanské víry, dnes jsou těmito ideály hmotný blahobyt, moc a bezpečnost. P. A. Sorokin ani J. Huizinga neupírají modernímu Západu existenci integrujícího principu, z jejich kritické analýzy však vyplývá, že shoda na hodnotách hmotného blahobytu, moci a bezpečnosti, tedy shoda na hodnotách senzitivní formy kultury, není adekvátní náhradou za integrující princip středověku, křesťanství.

Křesťanská víra totiž zajišťovala odpověď na otázku po smyslu lidského údělu. Odpověď na ni je jednou ze základních charakteristik každého náboženského systému. Jak upozorňuje J. Krejčí, všechny lidské společnosti se dosud nějakým způsobem vyrovnávaly s touto otázkou a všechny na ni také dávaly určitou odpověď. Současný Západ je první civilizací, která se zaměřuje pouze na život a otázky smrti nechává zcela bez povšimnutí. Otázky života jsou v rámci Západu řešeny prostřednictvím doktríny lidských práv.²⁶⁸ Otázky smrti a věčného tázání „proč jsem zde, jaký má můj život smysl, jaké mám vyhlídky a jak se mohu nejlépe vyrovnat s jistotou, že zemřu“,²⁶⁹ jsou ponechány na každém konkrétním

²⁶⁷ M. MACHOVEC, *Filosofie tváří v tvář zániku*, Praha, Akropolis 2006, s. 24.

²⁶⁸ Viz kapitola 2.4.1 Kulturní vzorce: ideál a realita.

²⁶⁹ J. KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin*, Praha, Sociologické nakladatelství 2002, s. 90.

jedinci. Příslušník současné západní civilizace je odsouzen k hledání vlastních odpovědí na tyto zásadní otázky, což je možná největší novum dneška.

Naše civilizace zapomněla, že náboženství a společnost patří neodmyslitelně k sobě. Zřekla se křesťanství jako svého jednotícího principu, nedokázala je však nahradit ničím jiným. Člověk nemůže žít aniž by nebyl vyrušován otázkou po smyslu života, aniž by nebyl konfrontován s otázkou své smrtelnosti. Člověk nemůže svůj život založit pouze na smyslových požitcích a materiálních výtěžcích technické civilizace, protože to neodpovídá jeho vývojovému nastavení. Duchovní dimenze, tedy odpovědi na věčné otázky, musí být součástí integrujícího principu každé společnosti a Západ rozhodně nemůže být onou pověstnou výjimkou potvrzující pravidlo.

P. A. Sorokin i J. Huizinga požadují návrat k duchovním hodnotám. My jsme se blíže věnovali zkoumání odpovědnosti člověka, její ztrátě a nutnosti jejího znovuoživení. Je však samozřejmé, že obnovení odpovědnosti nemůže být provedeno pouze o sobě, že v sobě zahrnuje dalekosáhlé implikace ve vnímání světa i lidí kolem nás. Cesta k odpovědnosti je však nutná a stejně tak je nutné i obnovení duchovní dimenze jako integrujícího principu západní civilizace.

Man's Situation in the Western Civilization - Abstract

The central theme of this thesis is contemporary Western civilization and its supposed crisis. The theme reposes on the theories of the cultural code and the culture universalis. We share the opinion of many social scientists and the scientists who study the culture as a human type of adaptation, that there exist some characteristics common to all human societies (religion, law, family, rituals...).

The contemporary globalized world, which is dominated by Western civilization, is one of the most difficult subjects to treat for its complexity. Therefore, we used the theories on current civilization by the Dutch historian Johan Huizinga (*In the Shadows of Tomorrow*, 1936) and the American sociologist Pitirim A. Sorokin (*The Crisis of Our Age*, 1941). Their approach to modern society differs in many points, but they identify the same root of crisis: the abandonment of the Christian religion and its values as the principal of the cultural integration. Huizinga and Sorokin are persuaded that the contemporary Western civilization is based on the values of material wealth and power, which are not the ideal principles of integration. The evidence for such opinion is seen in the crisis of moral values, the lack of responsibility and growing individualism. These statements were plausible in the time of Huizinga's and Sorokin's academic careers and they are still plausible today as we have shown mainly through the work of the contemporary sociologist Zygmunt Bauman.

Huizinga and Sorokin also seek the way out of the deep crisis of today, and in this point again, their attitude is very similar. They stress the need for renewal of the Christian values in the society and the deep transformation of every single person. We state that their common claim is correct but impossible to realize in its complexity because the distance from the Christian perception of the world is too far nowadays. Therefore, we suggest the renewal of the sense of responsibility, which lies not only in the bases of Christianity but also makes part of the general human conditions for living as such. Without the sense of responsibility there cannot exist society and that is the reason why we postulate the responsibility as the basic element of the way out of the contemporary crisis.

Bibliografie

- AUGÉ, M., *Antropologie současných světů*, Brno, Atlantis 1992
- BAUMAN, Z., *Globalizace. Důsledky pro člověka*, Praha, Mladá fronta 2000
- BAUMAN, Z., *Individualizovaná společnost*, Praha, Mladá fronta 2004
- BAUMAN, Z., *Úvahy o postmoderní době*, Praha, Sociologické nakladatelství 2002
- BENEDICTOVÁ, R., *Kulturní vzorce*, Praha, Argo 1999
- BERGER, P. L., *Vzdálená sláva: hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, Barrister & Principal, CDK 1997
- BERGER, P. L., LUCKMANN, T., *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, Brno, CDK 1999
- BIBLE. *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha, Česká biblická společnost 2001
- BUCHANAN, P. J., *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004
- DARCOS, X., *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette 1992
- DRAPELA, V. J., *Přehled teorií osobnosti*, Praha, Portál 2003
- DURKHEIM, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF 2005
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Člověk - bytost v sázce. Přírodopis lidské pošetilosti*, Praha, Academia 2005
- EVANS, D., ZARATE, O., *Evoluční psychologie*, Praha, Portál 2002
- FROMM, E., *Strach ze svobody*, Praha, Naše vojsko 1993 (1. vyd. 1969)
- FUNDA, O. A., *Znavená Evropa umírá*, Praha, Karolinum 2000
- GIDDENS, A., *Unikající svět*, Praha, Sociologické nakladatelství 2000
- GUARDINI, R., *Konec novověku*, Praha, Vyšehrad 1992
- HELLER, J., Mrázek, M., *Nástin religionistiky*, Praha, Kalich 2004
- HERVIEU-LÉGER, D., *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, Rutgers University Press 2000
- HUIZINGA, J., *Homo ludens. O původu kultury ve hře*, Praha, Mladá fronta 1971
- HUIZINGA, J., *Podzim středověku*, Jinočany, H & H 1999
- HUIZINGA, J., *Ve stínech zítřka. Diagnóza kulturní choroby naší doby*, Praha, Paseka 2000
- JANATA, M., *Smrt Západu jako historiosofický žánr*, in: P. J. BUCHANAN, *Smrt Západu. Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalců ohrožují naši zemi a civilizaci*, Praha, Mladá fronta 2004

- KLEIN, O., BENCKO, V., *Ekologie člověka a zdraví*, Ostrava, VŠB - Technická univerzita 1996
- KREJČÍ, J., *Postižitelné proudy dějin*, Praha, Sociologické nakladatelství 2002
- KOŤA, J., *Svět a horizont našeho života*, in: J. PONĚŠICKÝ, *Člověk a jeho postavení ve světě*, Praha, Triton 2006
- KÜNG, H., *Světový étos Projekt*, Zlín, Archa 1992
- LEAKEY, R., *Původ lidstva*, Bratislava, Archa 1996
- LÉVI-STRAUSS, C., *Loin du Brésil. Entretien avec Véronique Mortaigne*, Mayenne, Chandeigne 2005
- LÉVI-STRAUSS, C., *Rasa a dějiny*, Brno, Atlantis 1999
- LORENZ, K., *Odumírání lidskosti*, Praha, Mladá fronta 1997
- LYON, D., *Ježíš v Disneylandu*, Praha, Mladá Fronta 2002
- MACHOVEC, M., *Filosofie tváří v tvář zániku*, Praha, Akropolis 2006
- MACHOVEC, M., *Smysl lidské existence*, Praha, Akropolis 2006
- MORIN, E., *La méthode 6: Éthique*, Paris, Seuil 2004
- MÜNDL, K., *Zachraňme naději. Rozhovory s Konradem Lorenzem*, Praha, Panorama 1992
- MURDOCK, G. P., *Culture and Society: 24 essays*, Pittsburg, University Press 1969
- MURPHY, R. F., *Umlčené tělo*, Praha, Sociologické nakladatelství 2001
- OROTVÁ, J., *Kapitoly z kulturní ekologie*, Karolinum, Praha 1999
- OROTVÁ, J., *Kulturní a sociální ekologie I*, Praha, Karolinum 1996
- OROTVÁ, J., *Kulturní a sociální ekologie II*, Praha, Karolinum 1997
- OTTO, R., *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, Praha, Vyšehrad 1998
- PALOUŠ R., *Čas výchovy*, Praha, SPN 1991
- PONĚŠICKÝ, J., *Člověk a jeho postavení ve světě*, Praha, Triton 2006
- POPPER, K. R., LORENZ, K., *Budoucnost je otevřená*, Praha, Vyšehrad 1994
- RAY, P. H., ANDERSON, S. R., *Cultural Creatives: How 50 Million People Are Changing the World*, New York, Three Rivers Press, 2000
- ROOKMAAKER, H. R., *Moderní umění a smrt západní kultury*, Praha, Návrat domů 1996
- RUSSEL, B., *History of Western Philosophy And its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, George Allen and Unwin Ltd. 1947
- SOKOL, J., *Člověk a náboženství*, Praha, Portál 2004
- SOKOL, J., *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha, Vyšehrad 1998

SOROKIN, P. A., *The Basic Trends of Our Times*, New Haven, College & University Press, 1964

SOROKIN, P. A., *Krise našeho věku*, Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva v Praze, 1948

SOROKIN, P. A., *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York & London, Harper & Brothers Publishers 1947

SOUKUP, V., *Dějiny antropologie*, Praha, Karolinum 2004

ŠEVČÍK, O., *Architektura, historie, umění: kulturně-civilizační vývoj v Evropě od antiky do počátku 19. století*, Praha, Grada 2002

TANĚV, P., *Hřebci nepatří do guláše. Rozhovor s biologem a filosofem Stanislavem Komárkem*, Brno, NC Publishing 2006

TEILHARD DE CHARDIN, P., *Vesmír a lidstvo*, Praha, Vyšehrad 1990

WANKE, J., *Obtíže a šance v dnešním světě*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2006

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

WWW stránky:

NOVÁK, M. *Objev: Lidé se modlili před 70 000 lety*, dostupné na: <http://aktualne.centrum.cz/zahranici/afrika/clanek.phtml?id=299288>, on-line: 1. 12. 2006

Mezinárodního panel pro změny klimatu (IPCC), dostupné na: www.ipcc.ch, on-line: 5. 3. 2007

SOKOL, J., *Civilizace a kultura*, dostupné na: <http://www.jansokol.cz/cs/n-v-civilizace.php>, on-line: 1. 4. 2006

SOKOL, J., *Život v našich rukou*, dostupné na: <http://www.katyd.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=691>, on-line: 27. 2. 2007

Všeobecná deklarace lidských práv, dostupné na: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/vseobecna-deklarace-lidskych-prav.pdf>, on-line: 26. 2. 2007

