

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD
Institut sociologických studií

Ivana Marcinovová

Symbolika kruhu v sociální teorii

Bakalářská práce

Praha 2008

Konzultoval: Mgr. Tomáš Holeček, Ph.D.

Autor práce: **Ivana Marcinová**

Vedoucí práce: **Mgr. Tomáš Holeček, PhD.**

Oponent práce: **PhD. JAN BALON, PhD.**

Datum obhajoby: 2008

Hodnocení: **VELMI DOBŘE**

Bibliografický záznam

MARCINOVOVÁ, Ivana. *Symbolika kruhu v sociální teorii*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, 2008. 41s. Vedoucí bakalářské práce Mgr. Tomáš Holeček, PhD.

Bibliographic entry

MARCINOVOVÁ, Ivana. *Symbolism of Circle in Social Theory*. Prague: Charles University, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology, 2008. 41 pp. Thesis supervisor: Mgr. Tomáš Holeček, Ph.D.

Anotace

Práce se zabývá několika pojetími kruhu, které pomáhají vysvětlit některé jevy ve společnosti a v životě jedince, a tato pojetí uvádí do souvislostí. Hlavní témata tvoří celistvost, rovnováha a cykličnost. V tomto kontextu práce interpretuje a srovnává teorii P. A. Sorokina o sociálně-kulturní dynamice a krizi společnosti, hlubinnou psychologii C. G. Junga, legendu krále Artuše a jeho Kruhu rytířů kulatého stolu, cykly v mytologii podle M. Eliadeho a principy staré čínské filosofie. Teoretická stať se takto dotýká příčin individuální i společenské nestability, historických změn paradigmatu, společenských hodnot, socializace, mezilidských vztahů a významu mandal a archetypů.

Annotation

The work compares several concepts of circle that help explaining some of the phenomena in society as well as in the life of an individual. The central theme of the work is integrity, equilibrium and cyclicity. In the given context, the work interprets and compares P. A. Sorokin's theory on social and cultural dynamics and the crisis of society with C. G. Jung's psychoanalysis, the legend of King Arthur and his Knights of the Round Table, M. Eliade's concept of cycles in mythology, and the principles of traditional Chinese philosophy. This theoretical treatise then addresses the causes of instability of an individual as well as society, the changes of the paradigm, social values, socialization, human relations and the meaning of mandalas and archetypes.

Klíčová slova

Kruh, společnost, cykličnost, celistvost, rovnováha, krize, teoretická stať, srovnání, interpretace, archetyp, nevědomí, mandala

Keywords

Circle, society, cyclicality, integrity, equilibrium, crisis, theoretical treatise, confrontation, interpretation, archetype, unconsciousness, mandala

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 21.5.2008

Ivana Marcinovová

Poděkování

Ráda bych poděkovala Mgr. Tomášovi Holečkovi, PhD. za otevřený přístup a podnětné vedení bakalářské práce a také všem, kteří mi byli při jejím psaní oporou.

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Kruh.....	9
3. Kruh v mytologii a dnes – fenomén kulatého stolu.....	9
3.1. Král Artuš a jeho kruh rytířů kulatého stolu.....	10
3.2. Význam kulatého stolu v dnešní společnosti.....	11
4. Kruh jako celistvost.....	12
4.1. Mandala jako vyjádření celistvosti v Jungově hlubinné psychologii.....	12
4.2. Socializace a nevědomí.....	14
4.3. Kolektivní nevědomí a archetypy.....	17
4.3.1. Archetyp grálu.....	18
4.3.2. Archetyp kruhu.....	19
5. Kruh jako rovnováha a všudypřítomná dualita.....	20
5.1. Dualita a společnost.....	20
5.2. Krize jedince a společnosti.....	23
5.2.1. Společnost v nerovnováze.....	23
5.2.2. Nevyvážený jedinec.....	24
5.2.3. Nerovnováha ve svém důsledku.....	25
5.2.4. Narušení kruhu.....	27
6. Kruh jako cykličnost.....	28
6.1. Cykličnost v sociální dynamice.....	29
6.2. Krize společnosti jako přirozená součást dějin.....	31
6.3. Dualita a další negativní aspekty krizové společnosti.....	34
6.4. Cykličnost v mezilidských vztazích.....	35
6.5. Cykličnost v různých sociálních jevech.....	37
6.6. Význam cyklů v sociologii.....	39
7. Závěr.....	40
Resumé.....	41
Seznam použité literatury.....	42

1. Úvod

Důvod, proč jsem pro svou bakalářskou práci zvolila téma kruhu, by možná nejlépe vysvětlil Carl Gustav Jung. Podle jeho teorie hlubinné psychoanalýzy má vliv na naše rozhodování nevědomí a do určitých životních situací se tak dostáváme „náhodou“ v rámci procesu uvědomování. Na jednu stranu tedy za výběrem stojí můj zájem o kruh v jeho symbolech, cykličnosti, mytologii i projevech v oblasti psychologie, za pozornost ovšem stojí i Jungovo pravděpodobné vysvětlení, že tuto volbu jsem vědomě neovlivnila. Jakkoli už se ve mně tento nápad zrodil, domnívám se, že navzdory tomu, jak je kruh zajímavé téma, v oboru sociologie se mu dnes dostává nepřiměřeně malé pozornosti. Pokud má tedy odrážet bakalářská práce nejen studentovy dovednosti, které nabyl během tříletého studia, ale i originalitu a autorovu osobnost, pak svůj výběr tématu považuji za správný.

Cílem této teoretické stati je vysvětlení kruhu z několika vybraných pohledů, které mají pro člověka a společnost zásadní význam, a nalezení souvislostí mezi odlišnými pojetími těchto pohledů. Zvolila jsem symbol Kulatého stolu, jenž má své důležité místo v mytologii i v sociologii každodenního života, kruh v hlubinné psychologii, kruh jako rovnováhu a cykličnost projevující se v přírodě i v historii lidstva. Pokládám si tedy otázku, je-li kruh archetyp a co mají jeho jednotlivé interpretace společného.

Použitá metodologie odpovídá teoretickému charakteru výzkumné otázky. Postupuji metodou interpretace klasických textů, přičemž pro otázku klíčové pasáže zdůrazňuji a jednotlivé přístupy k tématu podrobně předvádím a porovnávám. Jako základní prameny jsem vybrala díla sociologa P. A. Sorokina, psychologa C. G. Junga a filozofa M. Eliadeho. K výkladu Artušovské mytologie mi sloužily historické romány.

2. Kruh

Kruh nemá začátek, ani konec. Je nestranný, označuje celistvost, jednotu, rovnováhu a řád. Reprezentuje obraz vesmíru, cykly ročních období, život člověka a dráhy planet kolem slunce. Napříč časem a různými kulturami představuje nepřekonatelný ideál dokonalosti. Je podstatou všeho, co je přirozené, prvotní a lidské.

Kruh v různých podobách ovlivňuje a vysvětluje přírodní procesy, chod společnosti i chování a jednání jedinců. Svou důležitou funkci potvrdil v mnoha vědeckých směrech – filosofii, historii, mytologii, sociologii, antropologii, psychologii a přírodních vědách. Filosofie vnímá kruh jako nekonečno, mytologie jako řád, sociologie jako opakující se nebo rytmické sociální jevy a v hlubinné psychologii je kruh spojován s archetypy a nevědomím. O kruzích mluvíme také za účelem ohraničení určité společnosti nebo v případě potřeby zdůraznit spojitost a vzájemné vazby určitého schématu.

Kruh čerpá svoji bohatou symboliku z četných zdrojů: z Biblické liturgie (Sv. Augustin popisoval Boha jako kruh, který má střed všude a obvod nikde), z Babylonských legend (říká se, že staří Babyloňané vynalezli 360-stupňový kruh a 60-minutovou hodinu), z Buddhických mandal (považovaných mimo jiné za obrazový nástroj pro kontemplaci a meditaci), z Byzantských rotund (oslavujících geometrickou čistotu směřující k nebesům) atd. [Helfand 2002]

3. Kruh v mytologii a dnes – fenomén kulatého stolu

V kapitole o kulatém stolu stručně vyložím tento fenomén z pohledu mytologie a současnosti. Na téma krále Artuše a jeho kruh rytířů Kulatého stolu budu dále odkazovat v navazujícím textu.

3.1. Král Artuš a jeho kruh rytířů kulatého stolu

*Tak rovně byli usazeni
a rovně byli obslouženi:
nemohli nikdo pyšně říct,
že sedí výš a že je víc;
všem přáno měrou požehnanou
stejně cti, nikdo nebyl stranou.* [Wace citován in Pelán 2006: 307]

V historii a psané mytologii se setkáváme s pojmem kulatého stolu v souvislosti s králem Artušem. Artuš se zapsal do povědomí jako vládce, který nevládne nad svými rytíři, ale svým zemím a jehož kruh rytířů kulatého stolu je proslulý svým rytířským mravem. Proto platí dodnes jako synonymum pro kvalitní lidské hodnoty a způsob života. Podle Zdeňka Neubauera je Artuš jako zakladatel státu, ručitel řádu a tvůrce světa zrozeného z chaosu archetypem králů. Artušův Kruhový stůl vidí jako nový střed z něhož „se bude odvíjet nová osnova dějin, dějin úplně odlišných od dějin antiky.“ [Neubauer 2002: 19] Král Artuš a kruh v podobě Kulatého stolu dokazují sílu archetypů tím, že dodnes platí za populární symboly, vyjadřující mimo jiné statečnost, vznešenost a řád. Povahu Artušovy osobnosti vystihuje následující báseň:

*Byl rytíř znamenité ceny,
mocný a všude proslavený,
potíral pýchu pyšnou dlaní,
a s chudáky neměl slitování;
silou si všechno podroboval
a dary štědře rozděloval...
Vždy dvornou službu požadoval
a velmi vznešeně se choval.
Dokud vládl a dokud žil,
knížata všechna převýšil*

vznešení a dvorností

statečnosti a štedrostí. [Wace citován in Pelán 2006: 306-307]

Kulatý stůl jako symbol řádu popisují historické romány Putování za Svatým Grálem a Artušova smrt: „Je-li nazýván Kulatým stolem, znamená to kruh světa a dráhy planet a nebeských sil; a z pozastavení oblohy lze poznat hvězdy a mnoho jiných věcí. Můžeme tedy říci, že kulatý stůl je obrazem světa. Neboť můžeme vidět, že ke Kulatému stolu přicházejí rytíři ze všech zemí, kde je rytířství domovem, ať křesťanských či pohanských.“ [2006: 81-82]

Artušovská tematika nabízí mnoho významných námětů pro hlubinou psychoanalýzu, což zpracovala v knize Legenda o grálu Emma Jungová. [Jungová 2001]. Ač byly součástí Jungovy vědecké práce mýty a náboženství, Artušem, ani jeho Kruhem rytířů kulatého stolu se z ohledu na práci své ženy nikdy nezabýval. Kulatý stůl jako symbol řádu má ale, jak uvidíme později, mnoho společného s objekty a nástroji jeho výzkumu - mandalami.

Symboliku Kulatého stolu vyjadřuje také sen rytíře Gawaina, který vykládá moudrý poustevník takto: „... ta krásná lučina a to stádo na ní znamená Kruhový stůl, lučina pak sama znamená pokoru a trpělivost, neboť to dvě jest vždy svěží a čisté. Pokoru a trpělivost totiž lidé nikdy nepřemohou, a proto byl založen Kruhový stůl. A také rytířstvo vždy na nich základ mělo, jsouc hluboko založeno na bratrství, aby nebylo přemoženo“ [Malory 1997: 307]. Tato citace říká, že součástí kruhu jsou pokora a trpělivost; to znamená, že tyto hodnoty jsou součástí (světového, kosmického) řádu. Jsou „svěží a čisté“, tedy prapůvodní, absolutní, stojící nad člověkem. Vztahy, založené na těchto hodnotách, jsou proto neohrožitelné. Rozbor textu takto vysvětluje, co znamená archetyp kruhu v mezilidských vztazích a proč je Kulatý stůl spojován s jednotou a rovností („bratrství“) v kolektivu.

3.2. Význam kulatého stolu v dnešní společnosti

Kulatý stůl zajišťuje všem přisedícím rovné postavení, v takovém seskupení neexistuje žádné privilegované místo. Právě proto se stal nedílnou součástí jednání

významných světových organizací jako OSN nebo BIS (Bank for International Settlements), tedy setkání, kterých se účastní mnoho různých stran. Kulatý stůl jako pojem se ovšem zavedl také pro případy jednání, u nichž se předpokládá klidné kompromisní řešení. Používá se rovněž pro označení debatních setkání, kruhové uspořádání pak např. v rámci skupinových psychoterapií.

V oblasti moderní politiky nabyl symbol kulatého stolu speciálního významu v případě velké konference za 2. světové války v Jaltě - po jednání tří hlavních státníků protihitlerovské strany, Roosevelta, Churchilla a Stalina, které se týkalo poválečného upořádání Německa, jeho kapitulace a potrestání válečných zločinců, nastala změna ve světové mocenské situaci. Kulatý stůl je rovněž připomínán v souvislosti s Polskem 1989 – jednání mezi vládou a opozičními silami mělo za následek aspoň částečně svobodné volby do Senátu a Sejmu, v nichž zvítězilo opoziční hnutí Solidarita, a to znamenalo počátek konce komunistických režimů ve střední a východní Evropě. [2008]

4. Kruh jako celistvost

Tato kapitola je věnována kruhu jako celistvosti z pohledu hlubinné psychologie C. G. Junga. V této souvislosti považuji za nezbytné vysvětlit Jungovo kolektivní nevědomí a jeho vliv na socializaci, stejně jako význam archetypu a kolektivního nevědomí.

4.1. Mandala jako vyjádření celistvosti v Jungově hlubinné psychologii

V sanskrtu znamená mandala kruh; tento termín označuje kruhové kresby, které mohou mít kreslené, malované, plastické nebo taneční ztvárnění. S nejlepšími a nejvýznamnějšími mandalami se shledáváme v oblastech, kde je rozšířen tibetský buddhismus (tam mají význam jako nástroje meditace, ponoření, koncentrace a

realizování vnitřní zkušenosti [Jung 1997]), v různých formách se však nacházejí po celém světě. V naší kultuře se pojí k období středověku.¹

Za současnou popularizací mandal stojí v západní společnosti především Carl Gustav Jung, pro nějž se staly kruhové kresby jedním z hlavních předmětů výzkumu. Smysl mandal, které spontánně kreslili jeho pacienti v rámci terapií, viděl Jung v navození řádu, navrácení rovnováhy a celistvosti; sami pacienti zdůrazňovali jejich blahodárný a uklidňující vliv. [Jung 2004: 89] „Jejich základním motivem je tušení centra osobnosti, tak říkajíc centrálního místa v nitru duše, k němuž se vše vztahuje, skrze něž je vše uspořádáno a které současně představuje zdroj energie. Energie středu se projevuje v téměř neodolatelném nutkání a puzení stát se tím, čím člověk je, jako musí každý organismus za všech okolností nabýt té podoby, která je vlastní jeho podstatě... Ačkoli toto centrum představuje na jedné straně nejvnitřnější bod, na druhé k němu patří i periferie nebo obvod, který v sobě obsahuje všechno, co patří k bytostnému Já, totiž dvojice protikladů, které tvoří celek osobnosti.“ [Jung 2004: 84] Z toho můžeme odvodit, že poznání je vždy o propojování protikladů. Člověk tak poznává svojí podstatu, která je odlišná od toho, čím se naučil být, nebo by měl být.

Individuální mandaly, chudší na tvary a nápady v porovnání s tradičními, mají většinou intuitivní a iracionální charakter a vyjadřují náboženské (numinózní) nebo filozofové představy a myšlenky, které se skrývají v lidském nevědomí. Účinnost mandal spočívá podle C. G. Junga především v tom, že ze subjektivní imaginace jejich tvůrců „vznikají zákonité motivy a symboly nečekaného rázu a vyjadřují ideje a události, které může vědomí pochopit jen namáhavě.“ [Jung 2004: 89] Důležitý je také fakt, že takový obraz působí zpětně na lidské nevědomí.

Shodu opakujících se motivů u pacientů s různým původem, vzděláním i způsobem života, stejně jako výskyt mandal v rozličných kulturách po celém světě vysvětluje C. G. Jung teorií o kolektivním nevědomí: „... za vědomím musí existovat v individuu takřka univerzálně rozšířená dispozice, která je s to ve všech dobách a na

¹ „Konkrétně křesťanské mandaly jsou doloženy z ranného středověku, většinou s Kristem ve středu a se čtyřmi evangelisty nebo jejich symboly v kardinálních bodech. Toto pojetí je pravděpodobně velmi staré, poněvadž Egypťané takto zobrazovali i Hóra s jeho čtyřmi syny.“ [1997: 107]

všech místech vytvářet v podstatě stejné nebo alespoň velmi podobné symboly ... jako základ symbolických výtvorů kolektivního nevědomí postulují existenci prapůvodních obrazů, archetypů...“ [Jung 2004: 121-122]. Totožnost nevědomých individuálních obsahů s obsahy etnických paralel se podle Junga projevuje nejen v obrazovém ztvárnění, ale i ve shodném významu. [Jung 2004: 121-122]

Během své práce Carl Gustav Jung pochopitelně čelil (a čelí dodnes) nařčením ze strany odborníků, že nejde o vědecky prokazatelnou metodu a jeho postupy a závěry jsou jimi často považovány za nedůvěryhodné. Spolehlivost výsledků práce s mandalami, jejichž motiv je „jedním z nejlepších příkladů pro univerzální působnost archetypů“ [Jung 2004: 76], však Jung zaručil dlouholetým sbíráním „dat“ (celých třináct let dokonce raději výsledky této metody tajil) a směrodatné pro jeho výzkum bylo rovněž zjištění, že se mandaly objevovaly i mezi pacienty jeho kolegů. [Jung 2004: 75] Tuto metodu ostatně zkusil Jung i sám na sobě v období osobní dezorientace, do níž upadl po rozchodu se svým kolegou a přítelem Sigmundem Freudem [Jaffé 1998: 158]: „Mohu potvrdit, že člověk může opravdu malovat složité obrazy, o jejichž skutečném obsahu nemá ani tušení. Během malování se obraz vyvíjí tak říkajíc sám ze sebe, často dokonce v rozporu s vědomým záměrem.“ [Jung 2004: 75]

Za jedinečný zdroj informací o kolektivním nevědomí považoval C. G. Jung srovnávání náboženství a mytologie. Racionální přístup k vědě vnímal jako nedostačující a při výzkumu proto často přesahoval kategorii myšlení. Ve vlastní praxi takto dokazoval svůj předpoklad, že psychologické struktury jsou propojeny nejen kauzálně ale i nekauzálně (tzv. synchronicita¹). Správnost jeho hypotézy o nekauzálním uspořádanosti dnes podporuje řada poznatků fyziky. [Capra 2002: 400]

4.2. Socializace a nevědomí

Anthony Giddens uvádí, že socializace je proces vývoje od stadia novorozence až po osobu, která si dobře uvědomuje sebe samu a orientuje se ve své vlastní kultuře. Není však jen pasivním příjemcem kulturního programu; od samého

¹ nekauzální souvislosti mezi symbolickými představami vnitřního psychického světa a událostmi vnější reality [2002: 400]

počátku je člověk ve svém životním procesu aktivním činitelem. [Giddens 2005: 39-40]

Sociologové, antropologové i mnozí psychologové zastávají názor, že člověk získává znalosti a dovednosti teprve zkušeností a cvikem. Podle Talcotta Parsonse se přenáší kultura z generace na generaci a osvojuje se učením. C. G. Jung však oponuje existencí vrozeného vzorce chování, jako nahromaděné životní zkušenosti, která neobsahuje představy, ale náčrty, plány a obrazy, a existencí skutečné matrice „všech fenoménů vědomí, onoho předtím a potom, toho co je nad vědomím a pod vědomím“ [Jung 1998: 17]. Také činnost volby se podle Junga uskutečňuje ve vědomí i mimo ně („ve vztahu k vědomému já, tedy nevědomě“). [Jung 1998: 42] Archetypy se jako univerzální strukturované modely projevují ve všech oblastech lidských zkušeností – od instinktivní činnosti až po filozofické spekulace, kolektivní matrice ovlivňuje směřování člověka navzdory určitým sociálním modelům nebo rolím, které hraje. „Vědomá mysl vyrůstá z nevědomé psychiky, která pokračuje v činnosti s vědomou myslí nebo v protikladu k ní.“ [Capra 2002: 399] V polemice o tom, zda je psychická aktivita možná i bez vědomí (lépe řečeno uvědomování si), Jung říká: „Žádný rozumný člověk dosud nikdy nepochyboval o existenci psychických procesů u psa, ačkoli se nikdy žádný pes o uvědomění svých psychických procesů nevyslovil“ [Jung 1998: 23].

Pokud tedy bereme v potaz Jungovu hypotézu, nepůsobí na socializaci jedince pouze vnější faktory, ale i individuální a kolektivní nevědomí. Přesněji, proces uvědomování si nevědomí, který Jung nazval individuací. Individuace se ovšem nesmí zaměňovat s uvědoměním: „Bytostné Já v sobě zahrnuje mnohem více, než pouhé Já“ [1998].

Téma nevědomí¹ objevil před C. G. Jungem Sigmund Freud. Následně zjistil, že nevědomí nefunguje jen izolovaně, ale také v rámci sociálních interakcí. Tyto vztahy jsou podle Freuda i Junga postaveny na projekci² a přenosu. Příčinou projekce

¹ Nevědomí podle Giddense: motivace a představy, které si jedinec neuvědomuje. [2005: 551]

² „Projekce je ... nevědomý, automatický proces, jímž se subjektu nevědomý obsah přenáší na objekt, a tím se zdá, jakoby tento obsah patřil objektu. Projekce naopak přestává v okamžiku, v němž se stává vědomou, tj. člověk vidí, že obsah patří subjektu.“ [Jung 1998: 170]

je nejhlubší uspořádání člověka, to znamená, že existuje mimo vůli a jedinec na něj nemá vědomý vliv. Projekce ve vztazích znamená přenos, kterého si jedinec není vědom, ale právě skrze tyto vztahy je schopen si jí uvědomit. Takový mechanismus uvědomování je postaven na emocích, z čehož vyplývá, že lidé, kteří se vzdají svého citového a emociálního života ve prospěch individualismu, se nemohou vyvíjet. Sociální propojení mezi lidmi přitom vzniká už od dětství na úrovni citů; na úrovni intelektu se až později odráží. Intelekt navíc vyhledává jen to, co považuje za výhodné; tuto rozlišovací schopnost a tím pádem vliv na skutečnost jedinec ztrácí v momentě afektu, kdy jsou emoce nejsilnější. „... existují nevědomé podmínky, které ... existující vědomý materiál podrobují svým cílům,“ [Jung 2002: 59] shrnuje Jung tuto problematiku.

Psyché se projevuje v kruhu. To znamená, že jedinec se během života dokola setkává se s tématy svého osobního života, s nevědomím. Když na daná témata naráží opakovaně, začíná si je uvědomovat. V nevědomí je uvězněná životní síla, energie, která takto během života přestupuje z nevědomí do vědomí a tím se člověk stává vědomým. Osvobozuje se od vzorců společnosti. „Čím nevědomější člověk je, tím více se bude řídit všeobecnými normami psychického dění. Čím více si je vědom své individuality, tím více vstupuje do popředí jeho odlišnost od jiných subjektů a tím méně bude odpovídat všeobecnému očekávání. Tím méně bude možné předvídat jeho reakce.“ [Jung 1998: 9] Ideální ovšem není ani „člověk obecný“, který se neprojevuje individuálním způsobem, ani příliš jedinečná individualita, které se těžko žije ve společnosti, ale propojení obojího, jak podrobněji vysvětlím v kapitole o dualitě.

C. G. Jung a S. Freud se shodli na názoru, že nevědomé mechanismy si přenášíme z dětství do dospělosti a nevědomí (tedy zapomenuté a potlačené složky vědomí) má na naše chování značný vliv. Jung ovšem nebyl schopen přijmout fakt, že Freud vysvětluje tuto teorii výhradně v souvislosti se sexualitou. Svým přístupem vyvolal Freud vlnu kritiky i u dalších vědců, přesto byl nakonec i sociálními teoretiky přijat a narozdíl od Junga najdeme jeho jméno v každé základní učebnici sociologie vedle odborníků na problematiku socializace Meada a Piageta. [Giddens 2005] Osobně považuji v souvislosti se socializací významnější studie Junga, který

se zajímal o psychiku ve vztahu k širokému okolí a v její úplnosti; mimo jiné tím, že objevil a pojmenoval kolektivní nevědomí.

4.3. Kolektivní nevědomí a archetypy

„Jestliže se všechny okamžiky a všechny situace v Kosmu donekonečna opakují, jejich prchavost se v jádře ukáže jako zdánlivá; z perspektivy nekonečna každý okamžik a každá situace zůstávají na místě a nabývají tak ontologický řád archetypu.“ [Eliade 1993: 82]

Archetypy jsou podle C. G. Junga kolektivně přítomné dynamické vzorce, které jsou součástí procesu nevědomí. [Jung 2002: 399] Jsou vlastním základem jakéhosi řídicího ducha rozumu člověka a vznikly na základě pradávných zkušeností lidstva. [Jung 1998: 61] Samy o sobě jsou nezachytitelné a jsou transcendentální, ale odrážejí se ve snech a volných asociacích, stejně jako v mytologických a pohádkových motivech, rozšířených po celém světě. [Jung 2002: 399] Jung tvrdil, že ačkoli se v detailech vyjádření archetypů liší s ohledem na kulturní původ a období, jejich základní struktury jsou univerzální a nadčasové. Takový archetyp sám o sobě je prázdný prvek, který se vyjadřuje formálně, v symbolech a teprve ty si lidé překládají („Obsahově je určen praobraz prokazatelně jen tehdy, je-li vědomý a tudíž naplněn materiálem vědomé zkušenosti“). [Jung 1998: 376]). Vhodný příklad je např. symbol Boha, který pro každé náboženství znamená něco jiného. V této souvislosti poukazuje Mansfield na podobnost s teoretickou fyzikou – říká, že ačkoli se daná rozmezí nebo počáteční podmínky mohou lišit a mohou tak iniciovat různé vnímatelné jevy, skryté zákony fyziky postihující strukturu těchto různých jevů jsou obecně platné. [Mansfield 1981]

„... kolektivní paměť je schopna uchovat historické události a osobnosti jen v tom případě, že se změny v archetypy, tj. anuluje všechny ‚osobní‘ a ‚historické‘ zvláštnosti“ [Eliade 1993: 36] – proti tomuto Eliadeho výroku by nejspíš Jung nic nenamítal. Zatímco však M. Eliade pohlíží na archetyp jako na nadhistorický vzor, jenž spojuje výhradně s vědomým opakováním gest podle mytologických vzorů [Eliade 1999: 29], Jung tuto problematiku vnímá v hlubších souvislostech. Archetyp

je podle něj čistá přirozenost, která člověka podněcuje k slovům a úkonům, jejichž smysl je pro něj nevědomý. „...a to tak nevědomý, že o něm ani nepřemýšlí.“ [Jung 1999: 66]

V křesťanství stále přetrvává teorie archetypu, která mění historickou osobnost v hrdinu a historickou událost v mytologii. Dodnes je křesťanský liturgický rok založen na periodickém a reálném opakování Narození, Utrpení, Smrti a Mrtvých vstání Ježíše Krista, které se pod jinými názvy slaví jako svátky v celé západní společnosti. Z toho lze vyvodit, že archetypy zdaleka neovlivňují jen život archaického člověka a nesouvisí pouze s nevědomím; s jejich podobami a rytmy se moderní člověk setkává i vědomě a často rád. Vzhledem k zaměření této práce jsem se rozhodla podrobněji vyložit archetyp grálu a archetyp kruhu.

4.3.1. Archetyp grálu

Mezi klasické křesťanské mytologické příběhy můžeme zařadit také legendu o králi Artušovi, v níž figuruje vedle kulatého stolu pro křesťanství zcela zásadní symbol – symbol Svatého grálu. Ten je cílem putování Artušových rytířů a tvoří pointu tohoto mytologického příběhu. Svatý grál mohli spatřit pouze tři členové z celé družiny, ti, kteří spolu se světskými ctnostmi pěstovali i hodnoty duchovní; výpravu za Svatým grálem však úspěšně dokončil pouze ten, jenž prošel jako jediný celým životem bez hříchu, Galád. V tomto momentu historie kulatého stolu končí – král Artuš podlehl smrtelnému zranění a jeho rytířská družina se rozpadla; poslání Kulatého stolu bylo splněno. [Malory 1960, 1977]

Grál jako zázračná nádoba se vyskytuje téměř ve všech mytologiích – obsahuje mládí a život, nebo je léčivý, jindy je nositelem inspirující síly nebo moudrosti. Svatý grál je ale spojený také s kultem smrti (obsahuje Kristovu krev) a Emma Jungová jej takto přirovnává k obrazu matky, který v sobě skrývá tajemství vzniku i zániku. V křesťanství je nádoba grálu spojena s obrazem kalicha poslední večeře, a služba grálu se sloužením mše. O grálu se ovšem mluví i v souvislosti s hledáním pokladu, jehož ideu nejvíce rozvinula alchymie a který Emma Jungová spojuje s nevědomím: „... v případě něčeho skrytého nebo zakopaného jde o něco

nevědomého, co jen má být vykopáno nebo odhaleno jako poklad, který je třeba vyzvednout“ [Jungová 2001: 107].

4.3.2. Archetyp kruhu

V knize Věda o mytologii hledá Karl Kerényi paralely mezi „východními“ mandalami a starověkými městy, které chtěly být obrazem kosmu. „Tyto malé lidské světy mají zachytit týž ideální plán, podle něhož člověk, mytologicky řečeno, ‚ví‘, že je organizována i jeho vlastní totalita, a který také spatřuje ve světě velkém.“ [Kerényi, Jung 1997: 18] Obřad zakládání měst v antickém Římě podle něj souvisel s kruhem nebo s jeho kvadratickým dělením (kvadratura kruhu). Říká, že tyto kruhy a čtverce kreslené ze stejného středu se objevují ve starověké Itálii i na buddhistickém Východě „jako základní plán par excellence, na němž je vše vystavěno ... jeví se být základem makrokosmu i mikrokosmu, Člověka“ [Kerényi, Jung 1997: 22]. Na budování měst, chrámů a domů kolem Středu v rámci nápodoby nebeského archetypu upozorňuje také Mircea Eliade v Mýtu o věčném návratu a poukazuje tak na symboliku středu, významnou v archaických společnostech: „... všechna indická královská města jsou postavena podle mytologického modelu nebeského města a každý rituál má božský vzor, archetyp“ [Eliade 1993: 80].

Zajímavou podobnost najdeme ve srovnání hinduistických a buddhistických mandal s kulatým stolem krále Artuše. Tradiční mandaly, jež se na Východě používají v rámci spirituálních cvičení vedoucích k jednotě s celým universem, jsou kromě obrazu psychického a spirituálního světa jedince také, jak jsem již naznačila, mikroobrazem vesmíru. Vesmír zobrazuje rovněž Merlinem zhotovený kulatý stůl – „znamená to kruh světa a dráhy planet a nebeských sil“ [2006: 82]. Obojí tedy představuje přirozený řád, ale i jednotu – ať už člověka s vesmírem nebo jednotu v kolektivu v jednotě s vesmírem. Jung by v této souvislosti jistě poznamenal, že v momentě, kdy jedinec vstupuje do svého vnitřního světa, získává kontakt se svou mravností a vnitřním řádem (který sám vytváří) a nemusí se tak opírat o systém vnější.

Hodnotný výklad Artušovské mytologie podává Zdeněk Neubauer. Podle něj pohádkový svět, do kterého rytíři kulatého stolu vyrážejí, znázorňuje nevědomí, hrad Kamelot pak vědomí. „Poslání potulných rytířů je proměnit a zušlechtit vnitřní povahu skutečnosti a nevědomí k řádu světa viditelného, budovaného králem ... rytíř je především prostředníkem mezi mužským a ženským principem: má zjednávat soulad mezi rozumem a citem, myšlením a obrazotvorností ... mezi levou a pravou hemisférou“ [Neubauer 2002: 27]. Zde se nabízí výklad symbolu Kulatého stolu ve smyslu, jakým vnímal Jung mandaly – v obou případech kruh slouží jako symbol sjednocující protiklady vědomí a nevědomí, nebo vnější, hmotný a vnitřní, „duchovní“ svět.

5. Kruh jako rovnováha a všudypřítomná dualita

Princip duality lze nalézt všude; i ve společnosti. K tomuto výkladu použijí základní princip staré čínské filosofie o vzájemné souhře jinu a jangu, na kterou se ve svém díle často odvolává také Carl Gustav Jung. [Jung, Wilhelm 1997]

5.1. Dualita a společnost

Jin a jang, opačné a vzájemně se doplňující síly (žádná není absolutní), nepatří do odlišných kategorií, ale tvoří celek, přičemž tento celek osahuje celá živá i neživá příroda a všechny její části včetně lidstva. Na stejném, doplňujícím se principu stojí rovněž Jungovo pojetí hmoty a psýché, vědomí a nevědomí či archetypické manifestace ženy a muže.

Ženský princip jin znázorňuje vše citlivé, vnímavé a konzervativní. Odpovídá sjednocování a spolupracující aktivitě. Intuitivní jin zprostředkovává neintelektuální zážitek reality, je syntetizující, holistické a nelineární, jeho akce si uvědomuje okolní prostředí. Naproti tomu mužská síla jang v sobě skrývá vše expanzivní, žádostivé, agresivní, soutěživé, jeho aktivita je rozpínavá a sobecká. Myšlení jangu je racionální, přímočaré, soustředěné a analytické. Jeho součástí je intelekt se svými funkcemi rozlišování, měření, kategorizování a se sklony k roztříštěnosti. [Capra 2002: 41-42]

Ideálním stavem je pochopitelně harmonický vztah jinu a jangu; pokud jeden z nich převyšuje ten druhý, vzniká nerovnováha, která při delším trvání vyústí v problém. Tímto způsobem se dá podle Capry vysvětlit krizový stav dnešní společnosti, která upřednostňuje racionální moudrost před intuitivní, vědu před náboženstvím, soutěživost před spoluprací atd. - je tedy jangová. Americký fyzik Fritjof Capra vnímá tuto současnou kulturní nerovnováhu jako patriarchální přežitek. Jangová vychýlenost se podle něj promítá do myšlení a cítění, hodnot a postojů i sociální a politické struktury. [Capra 2002]

Podobně pracuje s dualitou ruský sociolog Pitirim Alexandrovič Sorokin; jeho koncepci sociálně-kulturní dynamiky bychom mohli přirovnat k myšlence čínské filozofie I-ťingu o nepřetržité periodické fluktuaci a „cestě“ tao, která je založená na neustálém pohybu a odráží se v periodickém chování v přírodě i v psychologických a sociologických sférách [Capra 2002: 43], ideační sociálně-kulturní systém pak k jinu, senzitivní systém k jangu a ideologický systém jako přirozený přechod mezi nimi.

Ideační sociálně-kulturní systém je založený na náboženství a božských, absolutních hodnotách, zatímco podle sensitivního systému jsou pravá skutečnost a hodnota smyslové povahy. „Za takovou smyslovou skutečností buď není nic, anebo je-li něco, pak to nemůžeme poznat, což je tudíž stejné jakoby to nebylo, neexistovalo. A jako takové to může být opomíjeno.“ [Sorokin 1948: 12] V umění se ideační systém projevuje skrze symboly a díky tomu, že je zcela ponořeno do věčného nadmyslového světa, je statické. Pro ideační systém je charakteristická pravda víry a králem vědění jsou teologie a náboženství. Takové myšlení je idealistické, nehmotné, spirituální, absolutistické, nepragmatické a jeho nejvyšší mravní hodnota leží v nadmyslovém světě Boha nebo absolutna. [Sorokin 1948] Do této kategorie patří svojí tematikou legenda o králi Artušovi, kde figurují světské i náboženské hodnoty a která nabízí řadu setkání s nadpozemskými bytostmi, stejně jako několik zásadních symbolů, které jsou v západním náboženství velmi rozšířené. Historické Artušovské romány v ideační době ostatně vznikly. K ideačně kulturnímu systému se pochopitelně řadí také mandaly a to jak svým původem (historické křesťanské mandaly pocházejí z dob ranného středověku), tak uměleckým

znázorněním (jsou statické) a v neposlední řadě symbolikou; vyjadřují celistvost, spirituální cestu a vedou k propojení s absolutnem.

Naopak sensitivní umění je dynamické a senzační a objevují se v něm motivy, které lze zachytit smysly - krajina, člověk a události. Pravda smyslů se nazývá empirismus. Každý systém sensitivní pravdy a skutečnosti v sobě zahrnuje „rozhodné popření nebo nanejvýš lhostejný postoj vůči jakékoli nadmyslové skutečnosti či hodnotě ... tím spíše je velice příznivý studiu smyslového světa a jeho fyzikálních, chemických a biologických vlastností“ [Sorokin 1948: 67]. Poznávání probíhá skrze přírodní vědy, které nahrazují náboženství, teologii i spekulativní filosofii. Systém materialistický na vše pohlíží z materialistického hlediska a jeho vědy mají tendenci být stále více materialistickými, mechanickými a kvantitativními a to i ve výkladu člověka, kultury a duchovních jevů. Sensitivní mysl se dívá na svět z hlediska pokroku, což vede k rostoucímu zanedbávání věčných hodnot, jež jsou nahrazovány hodnotami krátkodobými podle uvážení. [Sorokin 1948: 103]

Intuice, která náleží v čínské filosofii jinu nebo Jungově „ženě“, animě, se nachází podle P. A. Sorokina v kořenech každé vědy; je základem krásna, mravních norem a náboženských hodnot. Poskytla prvotní podnět významné řadě smyslových a dialektických objevů ve všech oblastech lidského poznání včetně matematiky, fyziky a technologie. P. A. Sorokin se domnívá, že za větším počtem vědeckých objevů a technologických vynálezů stojí spíše intuice, než mechanické smyslové pozorování. [Sorokin 1948: 80-81] Upozorňuje na nutnost otevřenosti vůči různým typům poznání; v momentě izolace se totiž každý z jednotlivých systémů „stává méně platným a více klamným, a to i na vlastním poli své vlastní kompetence“ [Sorokin 1948: 86]. Vzájemné ověřování mezi jednotlivými systémy P. A. Sorokin vnímá jako velmi důležité, neboť v případě, že „zatlačuje ostatní, jeho nesprávná část rozbují na útraty části platné a na újmu pravd ostatních systémů. Společnost ovládaná takto stále jednostrannější pravdou zamíří daleko od skutečnosti pravého poznání k nevědomosti, k bludu, k zplnění hodnot, k vysychání tvořivých sil a k ochuzení sociokulturního života“ [Sorokin 1948: 87]. Jung by na tomto místě zdůraznil potřebu propojení protikladů – pokud člověk výrazně rozvíjí pouze jednu stránku Já a považuje za výhradní pravdu jen svět hmotný nebo zcela propadne světu

duchovnímu, pokud v myšlení příliš upřednostňuje intuici nebo poslouchá hlavně rozum, stává se tak snadnou kořistí kolektivního vědomí i nevědomí, obětí vnější autority, nebo vnitřního archetypu.

5.2. Krize jedince a společnosti

Kruh vyjadřuje celistvost a jak jsem již uvedla, ideální stav je, když jsou obě jeho součásti, jin a jang, vyvážené. Takový ideální stav jedince a společnosti by teoreticky znamenal vyváženou pozornost k materiálnímu a duchovnímu, nebo hmotnému a duševnímu světu, případně vyrovnaný vztah sensitivní a ideační kultury v idealistickém systému.

5.2.1. Společnost v nerovnováze

O krizi společnosti v souvislosti s přílišnou orientací na hmotu a konzum dnes mluví řada významných myslitelů. Podle Miloslava Petruska můžeme za materialistickou společnost pokládat „takový model společnosti, která výrazně a nadsazeně preferuje úlohu materiálních procesů a hodnot nad duchovními (v nejširším smyslu), jež nanejvýš bere na vědomí: nezřídka jako cosi spíše obtěžujícího než stimulujícího. Sociální smysl získávají tyto intelektuální produkty potud, pokud slouží bezprostřednímu společenskému materiálnímu použití ... nebo okamžité saturaci potřeb stimulovaných konzumní společností“ [Petrusek 2006: 183].

P. A. Sorokin říká, že empirická věda, která vládne postmoderní společnosti, zřejmě ztížila díky obrovskému a komplikovanému hromadění neucelených a často zbytečných faktů chápání skutečnosti, což mělo za následek rozšíření pocitu nejistoty. Humanistické a sociální vědy založené na smyslovém poznání nepřispěly množstvím faktů k pochopení sociálně-kulturních jevů, ale ani ke schopnosti předvídat budoucnost. [Sorokin 1948: 96-97] Dále uvádí, že všechny empirické teorie 19. a 20. století byly vyvráceny a že takovou vědu tedy můžeme považovat za neplodnou. „V nejlepším případě pouze uvedly do dřívějšího stavu, ovšem ve vulgárnější a primitivnější formě, generalizace z minulých století.“ [Sorokin 1948: 97] Za příčinu této situace lze považovat potlačení intuice v sensitivním období, o které jsem se zmínila v kapitole o dualitě. Jestliže vliv materialistického, nebo-li

jangového přístupu postupem času v sensitivním období sílil, je naprosto logické, že počet objevů od velmi plodného 18. a 19. století do současnosti klesal.

5.2.2. *Nevyvážený jedinec*

„Otázka po smyslu individuálního života se stává sociologickým problémem, protože je problémem sociálním: smysl života se utváří ve společnosti, v konkrétním společenství lidí a je na povaze tohoto společenství závislý.“ [Petrušek 2006: 19]

I v případě, že se z vnějšího pohledu jedinec během života „bezproblémově“ socializuje a jeho pozice na společenském žebříčku je pro něj uspokojivá, zdaleka to nemusí znamenat, že je vnitřně vyrovnaný a cítí se být šťastný. Možná právě naopak – čím intenzivněji se věnuje budování svého statusu v materiálním světě, tím vyšší se jeví pravděpodobnost, že z časových důvodů a z vlastní orientace vůbec zanedbává svět vnitřní. Navíc „duch“ postmoderní společnosti zákeřně našeptává, že ty právě hodnoty a štěstí leží na hmotném vrcholu; v honbě za smyslovými cíly se tak jedinec stává obětí vlastní svobody a podřizuje se, jak by řekl Jan Keller, „umělému rytmu“ [Keller 2005: 38]. Miloslav Petrušek v jedné ze tří tezí, na nichž stojí hodnotový systém materialistické společnosti, uvádí, že lidského štěstí se dosahuje hromaděním věcí, přičemž získávání a vlastnictví věcí je samo o sobě cílem a náplní životního smyslu. [Petrušek 2006: 183-184] V této souvislosti Sorokin spojuje pocit vnitřního neuspokojení s pojetím svobody v sensitivním sociálně-kulturním systému – tvrdí, že pokud znamená svoboda pro jedince možnost dělat si, co chce, pak je svobodný. Když jsou tedy jeho přání uspokojena, je svobodný, když ne, není. [Sorokin 1948: 133] Vycházíme-li z předpokladu, že všech tužeb a přání člověk dosáhnout nemůže, stává se tak obětí své vlastní svobody.¹

Podle M. Eliadeho i P. A. Sorokina stav a hodnotová orientace jedince závisí na aktuálním světonázoru a nastavení společnosti. Mircea Eliade tvrdí, že zásluhou archaického hlediska pojetí času založeném na neustálém anulování, návratu k historickému počátku, a metafyzickém pohledu na změny a nečekané události byli

¹ Opakem sensitivní svobody je svoboda ideační, nebo také vnitřní, která stojí na omezení a ovládnutí lidských tužeb, přání a chťičů. Nevede k bohatství, moci, ani ke slávě a je tlakům z vnějšku naprosto imunní. [Sorokin 1948]

lidé schopní „po staletí snášet velké historické tlaky bez zoufalství, bez sebevražd a duševní vyprahlosti, kterou přináší relativita a nihilismus dnešní historie...“ [Eliade 1993: 96]. Pitirim A. Sorokin souhlasí, že absenci jakýchkoli přijatých norem a hodnot, stejně jako vedení nadosobním řádem, člověk špatně snáší: „Jako člun bez kormidla a na rozbouřeném moři je hnán sem a tam silou okolností. Nemá pevné základy, podle nichž by upravil přiměřenost svých činů a objevil, kam ho dovedou. Stává se nesouvislým a neúplným skupenstvím nahodilých myšlenek, víry, pocitů a podnětů. Důsledkem toho je vzrůstající rozpad a rozklad osobnosti.“ [Sorokin 1948: 162] Takový stav dezorientace a bezsmyslnosti označuje rakouský neurolog a psychiatr Viktor E. Frankl jako existencionální vakuum („Instinkt neříká člověku, co má dělat, a dnes už mu také neříká žádná tradice, co by měl dělat; brzy už nebude vědět, co vlastně chce a tím spíš bude hotov dělat, co po něm chtějí jiní, jinými slovy bude náchylný podléhat autoritářským a totalitářským vůdcům a svůdcům“ [Frankl 2006: 25].)

Oba autoři se shodují v tom, že do takové situace přivedla člověka (podle Sorokina sensitivní, podle Eliadeho historická) společnost, která po pádu tradičních hodnot není schopna poskytnout svým členům adekvátní náhradu. C. G. Jung se na tuto problematiku dívá z opačného úhlu pohledu: „... -ismus („nebezpečná identita subjektivního a kolektivního vědomí, která produkuje masovou psyché se sklonem ke katastrofám“ [Jung 1998: 80]) funguje neúspěšněji právě u lidí, kteří mají nejmenší přístup k vnitřním zkušenostem a kteří od svého instinktivního základu nejdále zbloudili do skutečně chaotického světa kolektivního vědomí“ [Jung 1998: 61]. To znamená, že důsledky nerovnováhy ve společnosti může jedinec ve vztahu k sobě minimalizovat v případě, že bude navzdory obecnému nastavení světa rozvíjet své uvědomění. „... pečlivé respektování duševních faktorů (má) význam pro obnovu rovnováhy nejen v individuu, nýbrž i ve společnosti ... jsou to ... nejprve jednotlivá individua, která jsou schopna vývoje.“ [Jung 1998: 82]

5.2.3. Nerovnováha ve svém důsledku

Důsledkem nerovnováhy a roztržičnosti v jedinci i ve společnosti, o kterých byla řeč, a skutečnosti, že dnešní doba od člověka očekává popření osobnosti a přijetí identity a vzorce chování společnosti [Capra 2002: 51], jsou mimo jiné neurózy a

nezdravé sociální jevy jako nejrůznější druhy závislosti, násilná trestná činnost, nehody a sebevraždy. V rámci nutkání k navrácení rovnováhy a celistvosti může mít řada členů společnosti tendenci k chování a jednání, které okolí vnímá jako deviantní.

Anthony Giddens definuje deviaci jako jednání, které není konformní vůči některé normě či soustavě norem, akceptovaných většinovým počtem lidí v dané komunitě nebo společnosti. [Giddens 2005: 185] Za nevhodné může být označováno například i pouze to, že se jedinec spojí v rámci „hledání“ se subkulturou, vyznávající v základní kultuře odlišné sociálně-kulturní hodnoty a je takto společností označena za deviantní.

Alarmující je ale v dnešní době především stoupající výskyt duševních chorob. Podle některých průzkumů má až 25% naší populace natolik závažné duševní potíže, že se neobejde bez terapeutické pomoci.¹ Nejčastějším problémem bývají neurózy, které většinou jedincům nebrání ve fungování v „normálním“ životě. Jejich hlavním příznakem jsou úporné starosti s něčím, co ostatním připadá triviální. Anthony Giddens uvádí jako příklady neurotických příznaků úzkostné stavy, které lidé pocítují, když se mají poprvé setkat s někým neznámým, nebo před cestou dopravním prostředkem. [Giddens 2005: 221] Jak jsem již vysvětlila v předchozí části práce, podle C. G. Junga jsou takové stavy důsledkem „nespolupráce“ vědomí s nevědomím; jinými slovy, i tímto způsobem o sobě dává nevědomí vědět.

Zatímco Jungova teorie vychází „zevnitř“, P. A. Sorokin uvádí, že „... nenahraditelným předpokladem zdravé a celistvé mysli je sociální stabilita a pevné, obecně platné normy“ [Sorokin 1948: 163]. Pokud se toto hroutí, vzrůstá počet nervových poruch. Za rostoucím počtem sebevražd ve své době viděl stejný důvod – rozpad norem a hodnot dané kultury a společnosti, tzv. psychosociální opuštěnost.

V románu o králi Artušovi se píše: „... pokoru a trpělivost ... lidé nikdy nepřemohou“ [Malory 1960, 1977: 307]. Právě tyto hodnoty člověku napomáhají

¹ Capra 2002: 147

v nejtěžších chvílích během náročné cesty za stabilitou, která v jeho životě chybí. Podle Junga je stabilita založená na archetypech otce a matky. V momentě, kdy člověk ztrácí oporu, má roli otce zastupovat stát a chránit jej tak před vnějším světem, církve má plnit funkci matky a chránit jej před světem vnitřním. [Jung 1998: 192] Jelikož ale dnešní společnost sama o sobě není vyrovnaná a stabilní, takový model nefunguje (což potvrdil i P. A. Sorokin). Carl Gustav Jung řekl, že v momentě, kdy člověk vstupuje do svého vnitřního světa, získává kontakt se svou mravností a vnitřním řádem (který si sám vytváří), a nemusí se tak opírat o vnější systém.

5.2.4. Narušení kruhu

Podle německého filosofa a sociologa Ericha Fromma se o štěstí člověka a rozvoj jeho duše zajímali velcí myslitelé starověku, na které ve stejném duchu navázala renesance a největšího rozkvětu se tento přístup dočkal v osvícenství. Během posledních generací se však člověk „natolik opájel novou materiální prosperitou a úspěšným ovládnutím přírody, že sám sebe přestal v životě i v teoretickém bádání považovat za prvořadý cíl“ [Fromm 2003: 15].

Zásadní zlom ve vnímání skutečnosti materiálním směrem nastal v 18. a 19. století, kdy se všechny vědy a světonázor začaly v důsledku karteziánské filosofie formovat podle newtonovské fyziky.¹ Obrovský počet vynálezů a rozvoj technologií sice posílily status člověka jako pána přírody a materiální stránky v lidském životě přivedly téměř k dokonalosti, zároveň ovšem takový vědecký pokrok způsobil úpadek té části kultury, kterou P. A. Sorokin nazývá ideační. K vysvětlení tohoto procesu lze použít teorii Mertonovy manifestní a latentní funkce² – manifestní funkcí vědy je pokrok a latentní skomírající duševno. Náзор o latentní funkci vývoje

¹ Na stejném základě vznikla ostatně také sociologie: autor pojmu „sociologie“ a hlavní představitel pozitivismu A. Comte budoval sociologii po vzoru přírodních věd, považoval za jedinou možnou metodu pravdivého poznání skutečnosti vědecké zkoumání a pojímal sociologii jako objektivistickou vědu, která definuje obecné zákonitosti vývoje společnosti. Pojmenoval tři stádia lidského ducha v závislosti na pokroku lidského vědění – teologické (vysvětlení všech jevů se skrývá v nadpřirozenu), metafyzické (vysvětlení v abstrakci) a pozitivní, v němž lidé definují trvalé zákonitosti mezi jevy na základě pozorování a matematiky. Comtova vize moderní průmyslové společnosti vnímala sociology jako odborníky na organizování sociálních vztahů, díky nimž se zlepší chod společnosti a předejde nežádoucím revolucím.

² Manifestní funkce jsou ty, které účastníci určité sociální aktivity zamýšlejí; ty druhé jsou nezamýšleným důsledkem takové aktivity. [Giddens 2005, 534]

doplňuje Sorokinova teorie o kulturním rozkladu, která říká, že současnou krizi nikdo nezavinil ani nezpłodil; vyvinula se sama a uvnitř společnosti „jakožto přirozený důsledek činitelů, jež jsou přímo v této společnosti“ [Sorokin 1948: 152].

Sociální myšlení v druhé polovině 19. století se vyznačovalo lineárním pojetím sociální a historické změny; tehdejší myslitelé se zaměřovali především na formulování zákonů historického vývoje a objevovali různé historické tendence a směry. Trend vysvětlování sociálního procesu jako něčeho, co směřuje určitým cílem, nastolil August Comte svou teorií o třech stádiích společností. Pojetí dějinného procesu jeho následovníků přirovnává P. A. Sorokin ke školnímu vyučování – „všechny národy počínají v téže historické třídě nováčků“, což odpovídá Comteovu teologickému stadiu, „později přejdou všichni do stadia druhého ročníku“, který vysvětluje Comteovým metafyzickým stadiem, „načež všechny společnosti jsou graduovány stadiem ‚positivismu‘, ‚socialismu‘, ‚anarchie‘, ‚demokracie‘ či ‚degenerace“.[Sorokin 1936: 590-591] P. A. Sorokin poukazuje na to, že „všechny tyto zákony jsou jen ‚pseudozákony‘ a ‚po sobě jdoucí stadia‘ jen pouhé fikce“ [Sorokin 1936: 591] a upozorňuje na existenci cyklického pojetí, které bylo vědeckou obcí dlouhou dobu přehlíženo. „Změny sociálního života během posledních desetiletí, neúspěch eschatologického pojetí dějin a nezdar pokusu o objev historických proudů ... jsou příčinou, že jak se zdá, sociální myšlení opět věnuje poněkud více pozorností opakování, rytmu a cyklům v sociálních a historických procesech,“ [Sorokin 1936: 591] psal ruský sociolog v polovině 40. let minulého století.

6. Kruh jako cykličnost

V sociálních dějinách lidstva má cyklické paradigma hluboké kořeny v minulosti. Na konečnost některých procesů dějin poukázali významní historikové z dob antiky a staré Číny už v době před Kristem. [Jakovec et al.1999: 300] Platón vykládal mýtus cyklického návratu a kosmických změn dvojitým pohybem vesmíru, stoicismus hovořil o periodicitě ničení a obnovování vesmíru a tyto motivy posléze vládly celé římsko-řecké kultuře. V křesťanské filosofii se zabývali koncepcí

cykličnosti a periodizace času např. Tomáš Akvinský, Roger Bacon a Dante. Středověk ovládly eschatologická koncepte o stvoření a konci světa a teorie cyklického vlnění, které ovlivňovaly myšlení až do poloviny 17. století. Tento trend, jak jsem uvedla v předchozí kapitole, začal vytlačovat linearismus, který vyvrcholil v 19. století, kdy jej zpopularizovala teorie evoluce. [Eliade 1993: 93]

Návrat cyklických teorií do současného myšlení způsobila touha po smyslu a ospravedlnění historických událostí a revolta proti historické době, „pokus o začlenění do této historické doby, tak obtížené lidskou zkušeností, na místě v čase, který je kosmický, cyklický a nekonečný.“ [Eliade 1993: 97]. Mircea Eliade uvádí, že Hegel i židovští proroci pokládali historickou událost za nezvratnou a platnou samu o sobě, což bylo v porovnání s archaickými společnostmi, které události začleňovaly do kosmických rytmů a astrálních předurčení a tím tak jejich historické opakování implicitně potvrzovaly, revoluční stanovisko. [Eliade 1993: 63] Zájem o takové pojetí času ovšem „v poslední době“ vzrostl především díky P. A. Sorokinovi a jeho teorii cykličnosti v sociální dynamice.

6.1. Cykličnost v sociální dynamice

Sorokinova teorie sociální dynamiky je založena na kolísání a rytmech sociálních procesů.¹ Podle P. A. Sorokina je historický proces postupným střídáním jednotlivých sociálně-kulturních systémů, přičemž základem tohoto pohybu je změna dominujícího světového názoru a jím ovlivněného způsobu vnímání reality. Příčiny změn se tedy vyskytují uvnitř systému.

Základní rysy tří typů kultur a základní cyklickou dynamiku v obecném historickém rozsahu P. A. Sorokin odvodil z historické „vlny“ a fluktuace uvnitř řecko-římské a západní kultury. Předmětem jeho výzkumu bylo časové období delší než 2000 let. [Jakovec et al.1999: 76] Společnosti, které v historii nebyly schopné

¹ Ruští vědci provedli unikátní výzkum cyklických jevů ve společnosti na začátku 20. století. A. Čiževski objevil spojení mezi výkyvy sluneční aktivity a sociálně-politickými procesy světových dějin, N.Konratijev vypožoroval ve světové ekonomice jev dlouhých vln (dnes jsou známé pod názvem „konratijevovy vlny“) a Sorokin v této tradici cyklických objevů pokračoval; i když o něco později, v době, kdy už působil ve Spojených státech. Možné zaznamenat v tabulkové a grafové podobě. [1999]

obratu, zahynuly, řecko-římská a západní společnost ovšem žily dál, procházejíce více či méně úspěšně řadou rytmicky vracejících se fází. [Sorokin 1948: 87]

Anthony Giddens uvádí, že příčinou společenských změn jsou tři faktory – ekonomické, politické a kulturní [Giddens 2005], přičemž P. A. Sorokin tvrdí, že tyto faktory na sobě závisí: „Každá velká kultura ... představuje individuální jednotu, jejíž části jsou prostoupeny tímž základním principem a vytvářejí touž základní hodnotu, ... proto ... mění-li se některá podstatná část, ostatní její části jsou zavázány k změnám podobným“ [Sorokin 1948: 10].

Paralelu k těmto myšlenkám najdeme u C. G. Junga – změny probíhají v rámci psýché pohybující se v kruhu a stejně jako změny ve společnosti pocházejí zevnitř, tedy z individuálního a kolektivního nevědomí. Tyto dvě teorie se shodují také v tom, že jednotlivé složky (jak společenského, tak individuálního systému) jsou na sobě závislé a vytvářejí jednotu. Stejně jako se mění jedna část kultury v souvislosti s ostatními, mění se duše ve své celistvosti.

Vydáme-li se se Sorokinem zpátky do minulosti, dozvíme se, že západní kultuře středověku dominoval ideační kulturní systém, postavený na principu středověké kultury náboženství a hodnotě Boha. Ten na konci 12. století začal vytlačovat systém sensitivní, jehož pravá skutečnost a hodnota jsou povahy smyslové. Přejít těchto dvou období vyjadřoval ve 13. a 14. století smíšený organický celek, zčásti nadsmyslový, zčásti světský - idealistický systém¹. Definitivní nástup kultury sensitivní proběhl na začátku 16. století a trvá v podstatě dodnes. [Sorokin 1948] Vzhledem k době vzniku Sorokinovy vědecké práce by se na tomto místě slušelo polemizovat, v jakém období se nachází společnost na začátku 21. století. V případě, že je jeho hypotéza správná, krize sensitivní společnosti, kterou podrobně popisují na dalších stránkách, stále vrcholí. Pokud předpokládáme cykličnost, ale P. A. Sorokin se v její linearitě mýlil, může být současná etapa dějin na počátku období idealistického. Poslední objevy vědy, jejichž směr určil už Albert Einstein svou kvantovou teorií a teorií relativity, i první náznaky nového paradigmatu mohou být znakem obojího – obratu k nadsmyslové formě s prvky

¹ stejná idealistická kultura se vyskytovala už v Řecku 5-4.st.př.n.l. [1948]

doznívající sensitivní epochy, i začátkem idealistického sociálně-kulturního systému, v němž se projevy ideační a sensitivní struktury mísí.

Zajímavé výsledky nabízí srovnání pojetí kruhu jako opakujícího se vzorce C. G. Junga, P. A. Sorokina a M. Eliadeho. Jungova psyché se pohybuje v kruhu proto, aby bylo opakovaným návratem tématu takové téma vyřešeno. Cykličnost je tedy součástí a podmínkou lineárního vývoje uvědomování a „scelování“ jedince. V pojetí P. A. Sorokina je naopak linearita součástí a podmínkou cykličnosti – každý jeho sociálně-kulturní systém se vyvine v krizi, která způsobí další cyklus nebo jeho část. Takto se dostávají dějiny do pohybu: „Třebaže je tato přeměna strastiplná, přece jenom asi je nezbytná k tomu, aby kultura i společnost zůstaly ve svém historickém trvání tvořivými.“ [Sorokin 1948: 16] Mircea Eliade nepracuje v případě archaických společností s linearitou v cykličnosti vůbec; cykličnost spojuje s odmítáním času a historického vývoje, vnímá jí jako neustálý návrat do bodu počátku. V jeho pojetí pohyb kruhu neznamena hnací sílu, ale je statický.

6.2. Krize společnosti jako přirozená součást dějin

Kritickou situaci současné západní společnosti rozpracoval Sorokin podrobně ve svém díle „Krise našeho věku“, které uvádí slovy: „... jsme uprostřed nesmírného požáru, jenž spálí všechno na popel“ [Sorokin 1948: 8]. Západní kultura a společnost jsou podle něj v posledním stadiu úpadku a přítomná krize je velmi neobvyklá, neboť nejde jen o ekonomické a politické přizpůsobení, ale týká se naprosto všeho od umění přes vědu až po filosofii. [Sorokin 1948]

O závažnosti situace, do které se dostala postmoderní společnost, se v podobném duchu vyjadřuje Alvin Toffler: říká, že to, co se v současné době děje „je se vši pravděpodobností větší, hlubší a důležitější než průmyslová revoluce... Současné období nepředstavuje nic menšího než druhý velký předěl v lidské historii“ [Toffler 1970: 21].

Současná krize moderní euro-americké kultury a společnosti spočívá podle P. A. Sorokina v rozkladu senzitivního systému (jedna forma kultury upadá a současně

s tím se objevují náznaky kultury nové¹⁾ a tato krize je totální. Součástí tohoto náročného přechodu jsou války, revoluce, intelektuální chaos a utrpení lidí, které P. A. Sorokin přirovnává k poslednímu soudu. Dále říká, že cílem naší doby „není boj demokracie s totalitou, pacifismu s militarismem, kapitalismu s komunismem ... hlavním smyslem této doby je boj mezi sensitivní formou, životní metodou a formou a metodou jinou, zcela odlišnou“ [Sorokin 1948: 14].

Období takové krize lze vysvětlit Jungovou teorií o kolektivním nevědomí, které by právě v kritické etapě mělo dosahovat nevídané síly. Jako příklad uvádím výklad nacismu, který je podle Junga síla, fascinující lidi zevnitř a jako archetyp je společná všem. Německý národ, jenž označil za velmi inteligentní a kultivovaný, se tak stal jeho obětí; archetyp omámil každého natolik, že ztratil schopnost rozlišení, co je objektivně správné a co nikoli. C. G. Jung zde dokázal, že nevědomá stránka člověka je rozhodující. „Dejte lidem archetyp a celý dav se pohne jako jeden muž, nikdo mu neodolá. Protože archetypické obrazy mají obrovskou dynamickou sílu, nemůžete je ‚odargumentovat‘ ... Nezáleží na tom, zda se domníváte, má-li nacistická bouře v Německu náboženskou hodnotu či ne. Má. Nezáleží na tom, jestli si myslíte, že Hitler je náboženská postava nebo ne, protože on je náboženská postava... Fašismus je latinskou formou náboženství a jeho náboženský charakter vysvětluje, proč je celá věc tak úžasně uchvacující.“ [Jung 1992: 173]

V souladu se svou teorií cykličnosti Pitirim A. Sorokin tvrdí, že dnešní krize rozhodně neznamená smrt západní kultury a poukazuje na změny v historii, kdy chaos přechodného období pokaždé vyústil v několikastoleté skvělé tvořivé síly. Tradiční cyklické společnosti tento optimistický pohled se Sorokinem částečně sdílí – každý současný historický okamžik ze svého pohledu považují vzhledem k předchozím historickým okamžikům za úpadek, po kterém ovšem pokaždé následuje zlepšení. [Eliade 1993] Pozitivní názor má i sám Mircea Eliade, ovšem v za použití lineární teorie; podle něj je moderní člověk nenapravitelně vpojen do dějin a vývoje, což znamená „definitivní odchod z ráje archetypů a opakování“ [Eliade 1993: 102]. Ač se C. G. Jung o vnímání času z pohledu kultury a dějin nikdy explicitně nevyjádřil, lze předpokládat, že v této debatě by se nepřiklonil ani na jednu

¹ Za třicet století řeckořímských a západních dějin nastal takový obrat čtyřikrát. [1948]

stranu a jeho vize by byla spíše pesimistická, do konfliktu by se ale dostal především s Eliadem – podle Junga náboženské potřeby ze života člověka zdaleka nevymizely, pouze nabyly moderní podobu ve formě státu a ideologických vůdců, čímž vyvrací Eliadeho myšlenku o vymizení archetypů.

Nereálnost rozpadu západní společnosti a kultury dále P. A. Sorokin podpírá faktem, že ty nebyly ve svých sociálních a kulturních jevech nikdy zcela integrovány a právě proto se nemohou rozpadnout. Tvrdí, že v dějinách lidstva neexistuje kultura, která by byla dokonale ucelená; když tedy mluvíme o základním systému, neznamená to, že by byl absolutní. Základní kulturní systém vždy provázají podružné proudy systému jiného, které však do něj nejsou integrovány. V době krize se tedy rozpadají jen ty kulturní a sociální rysy, které byly integrované v základní formě. [Sorokin 1948]

Ti, kdo se domnívají, že je krize sensitivního období nepravděpodobná, žijí podle Sorokina v iluzi. „Stále se domnívají, že pravda smyslů ztělesněná ve vědě je jedinou ryzí pravdou, že jako taková nemůže nikdy vést ke krizi (vyjma náhrady jednoho druhu teorie jiným), že je předurčeno, aby i nadále prospívala, protože při soudobém stavu lidské víry a kultury není možný zpětný vývoj od vědy k nevědě, od pravdy k bludu, od prokázaného smyslového poznání k neprokázané magické a spekulativní víře.“ [Sorokin 1948: 78] Tento „omyl“ podkládá skutečností, že v průběhu řecko-římské a západní historie se každý ze tří systémů opakoval jako základní. Příčina těchto jevů je následující: „Žádná jednotlivá soustava pravdy nezaujímá v sobě pravdu celou, a také ovšem není zcela špatná nebo správná.“ [Sorokin 1948: 79] Kdyby jedna z částí systému prokázala absolutní pravdu, k těmto výkyvům by nedocházelo.

Kultury a společnosti, které omezují hodnoty skutečnosti pouze na jednu ze tří stránek, se samy ochuzují, zároveň však ale právě tato jednostrannost je hybnou silou cyklického dynamického procesu. Jako důkaz uvádí P. A. Sorokin výlučné teologicko-nadsmyslové myšlení středověké kultury, které se zrodilo jako reakce na kulturu smyslovou v pozdním řecko-římském období. Po několika stoletích vlády začalo stagnovat, až se na konci středověku dostalo do krize. Se stejným osudem se

potýkalo jednostranně zaměřené sensitivně-racionalistické myšlení kultury renesance a osvícenství, jež skončilo na přelomu 18. a 19. století. [Sorokin 1948: 88] Pitirim A. Sorokin takto konstatuje, že selhávání nemá příčinu v náhodném vnějším činiteli, ale „bylo zplozeno soustavou smyslové pravdy v jejím vlastním rozvoji“ [Sorokin 1948: 88].

Ruský sociolog dodává, že současná krize je teoretická i praktická. Podle kritérií sensitivní pravdy „jsou i dogmata Hitlerova pravdivá, protože mu nejvíce vyhovují. Pravda převedená na normu pouhé výhodnosti, na pouhou konvenci či na pouhou ideologii, či na ‚odvozeninu‘, jež oslavuje a zdůvodňuje hospodářský či jiný zájem, ruší sama sebe, a kdykoli se může stejně dovolávat pravdivosti i jakékoli ideologie z toho prostého důvodu, že mu je to užitečno“ [Sorokin 1948, 89]. Pravda smyslů a nadměrný rozvoj relativismu podle něj smazal rozdíly mezi smyslovým poznáním a nevědomostí. „Je-li empirická pravda relativní, proměnlivá podle různých osob, skupin a okolností, a představuje-li se v jednotlivých ideologiích, vede to k úplnému odstranění základního rozdílu mezi pravdou a bludem“ [Sorokin 1948: 91].

6.3. Dualita a další negativní aspekty krizové společnosti

Kterýkoli kulturní systém má v období rozkladu čtyři příznaky: vlastní protiklady nesmiřitelného dualismu uvnitř kultury, chaotickou beztvárnost, způsobenou nasbíráním nezažitých prvků z různých kultur, kvantitativní kolosálnost, která potlačuje kvalitu, a postupné vyčerpávání vlastní tvořivosti v oboru velkých a věčných hodnot. [Sorokin 1948: 186]

Naše kultura je podle P. A. Sorokina naplněna nesmiřitelnými protiklady – přestože vyhlásila rovnost všech lidských bytostí, realizuje velký počet intelektuálních, mravních, rasových, duchovních, hospodářských i politických nerovností. Teoreticky vyhlásila rovnost příležitostí, v praxi je však nikomu nenabídla. [Sorokin 1948: 186] „Naše kultura je zároveň kulturou oslavení a ponížení člověka.“ [Sorokin 1948: 187]

Příznakem rozpadu kultury je rovněž nahrazování kvality kvantitou a ústup vnitřních hodnot před vnějšími; toto pravidlo platilo v minulosti a uplatňuje se i v přítomnosti. Řecko se vyznačovalo nejtvůřivější kulturou v období od 4. do 6. století, ve kterém byla kultura na první pohled jednoduchá a chudá, ale svým obsahem nevídaně bohatá. V Římě začalo vše nabývat velkých a rozlehlých rozměrů, úměrně s čímž se ovšem snižovala kvalita. „Kvantitativní kolosalism pouze nahrazoval neschopnost vytvořit velké kvalitativní hodnoty“. [Sorokin 1948, 197] Naše kultura je na tom také tak – kvantita chce být měřítkem každé velké hodnoty. Jak uvádí P. A. Sorokin, „... největšími obchodními firmami jsou firmy co nejvíc obrovské ... (n)ejvětší podívaná je ta, co přitahuje co nejvíc lidí ... (v)ledila literatury, umění, vědy, filosofie, náboženství a politiky jsou ta, jež se dají dobře prodávat milionům kupců...“ [Sorokin 1948: 197-198]

Podle P. A. Sorokina nemohla být naše doba tvořivá v žádném oboru kultury ideační a idealistické, obrovským přínos však měly sensitivní hodnoty v přírodních vědách a technologiích, o něco menší, ale přesto zásadní, pak na poli humanistických věd, umění, filosofie a práva. „Nyní přichází únava a vyčerpání. Odpočinek je zasloužilý ... Až tato sensitivní kultura bude odpočívat, otěže opět převezmou kultury ideační a idealistická, a když se unaví i tyto, dostane se ke slovu zase kultura sensitivní. A tak půjde tvořivé poslání lidstva dál a dále, až do konce – je-li vůbec nějaký.“ [Sorokin 1948: 211]

6.4. Cykličnost v mezilidských vztazích

Cykličnosti v každodenním životě a v mezilidských vztazích v pojetí Jungovy hlubinné psychologie jsem se věnovala už v kapitole o celistvosti - prostřednictvím nevědomého automatického procesu jedinec přenáší svůj nevědomý obsah na okolí a vnímá jej jakoby by patřil okolí. Taková cyklická projekce přestává v momentě, když si jí člověk uvědomění.

Zcela odlišně pracuje s cykličností a mezilidskými vztahy P. A. Sorokin. Ten dělí vztahy na důvěrné a dobrovolné (ze vzájemné lásky a oddanosti), smluvní (dohody stran a jejich vzájemné výhody) a z donucení (ty ukládá jedna strana

ostatním, proti jejich přáním a zájmům). Důvěrné vztahy panují většinou v rodinném kruhu a mezi přáteli; jedinci se vzájemně potřebují a rádi se jeden pro druhého obětují. Je to nejvyšší a nejušlechtilejší typ sociálních vztahů. [Sorokin 1948: 129] Takové vztahy odráží legenda o králi Artušovi – ač panovník, pasoval se Artuš na jednoho ze stolovníků a jeho vztah k rytířům kulatého stolu byl oddaný, důvěrný a takto to fungovalo i naopak. V dnešní společnosti je ovšem kulatý stůl spojován spíše se vztahy smluvními, které jsou jasně vymezené a určité. Jelikož jsou ve všech společnostech a jejich formách zastoupeny všechny tři druhy vztahů a liší se pouze poměry, najdeme v Artušově legendě pochopitelně i vztahy z donucení, v nichž se vždy jedna strana stává kořistí a obětí té druhé. Tyto vztahy vytvářejí Artušovy rytíři během svých dobrodružných výjezdů do světa. [Malory 1997]

Cykličnost v mezilidských vztazích spočívá v proměnách jejich poměrů v rámci jednotlivých historických období a socio-kulturních systémů. Od 8. do 12. století stála evropská společnost převážně na důvěrných vztazích, v menší míře na donucovacích a úplně nejméně na smluvních. Mezi 13. a 16. stoletím dominovaly vztahy smluvní, v 16. – 18. století donucovací a po nich už se do popředí dostaly opět převážně vztahy smluvní, na kterých je ostatně postaven celý kapitalistický systém. Tyto smluvní vztahy ovšem podle P. A. Sorokina zdegenerovaly ve vztahy zdánlivě smluvní a to s katastrofálními důsledky. Jako vše-říkající příklad uvádí nedodržování smluv mezi vládou a občany – v západní evropské společnosti neexistuje vláda, která by neporušila slib. [Sorokin 1948: 162] Příčinu úpadku kvality vztahů komentuje takto: „Není-li člověk zvlášť dobře přesvědčen o tom co je právo a co je bezpráví, nevěří-li v žádného Boha nebo absolutní mravní hodnoty, nerespektuje-li žádné smluvní závazky, a je-li mu posléze hlad po radostech a smyslových hodnotách tím nejvyšším, co tedy může vést a kontrolovat jeho chování vůči ostatním lidem?“ [Sorokin 1948: 161]

6.5. Cykličnost v různých sociálních jevech

P. A. Sorokin dělí cykly na lineární (ty, které ve svém celku směřují k určitému cíli) a nelineární (postrádající pevný a stálý směr). Dále pak na periodické, pravidelně se opakující v určitém časovém oddílu, a neperiodické, které se odehrávají v neurčitém a měnícím se oddílu času. [Sorokin 1936: 591-592] Podle

tohoto rozdělení se Jungova psyché pohybuje v lineárním cyklu (o periodicitě nemluví), archaické společnosti podle Eliadeho výkladu vnímají čas nelineárně (tím, že se vrací vždy na počátek Velkého věku) a periodicky (neboť jsou závislé na kosmických, periodických cyklech). Sorokinova teorie sociálně-kulturních krizí je lineární a jejich periodicitu závisí na vnitřních mechanismech. Jelikož se stejný cyklus opakuje v každém systému (tvůrčí období střídá krize) a Sorokin předpokládá stejný cyklus i v chronologickém střídání ideační, ideologické a sensitivní etapy (zatím neprokázáno), dalo by se v tomto případě mluvit o cykličnosti v cykličnosti.

Mezi periodické cykly Sorokin řadí např. čtyřadvacetihodinové cykly úmrtí a sebevražd – Guerry, Durkheim a Miliard uvádějí, že největší počet sebevražd se děje mezi šestou a sedmou hodinou ráno a sedmou a desátou hodinou večer, minimum pak brzy odpoledne; týdenní cykly práce a odpočinku (v době Sorokina to bylo šest pracovních dnů a jeden volný) nebo roční cykly sebevražd a úmrtí – statistiky uvádějí, že v Evropě si lidé sahají na život především v květnu, červnu a červenci, nejméně od listopadu do února. Zločiny proti lidem se pravidelně dějí v létě a proti majetku v zimě. Kromě sezónního kolísání zaznamenali badatelé jevy sociální závislosti, poptávky po nezaměstnanosti, pohybu různých chorob, obchodu a pracovních změn. Mezi pravidelné cykly, probíhající v období jednoho roku, patří hospodářské činnosti, které jsou, stejně jako kolísání koupě a prodeje, závislé na ročním období, opakování školního roku a prázdnin či svátků. [Sorokin 1936]

Za pozornost stojí dlouhodobější cykly v obchodu, kde se v téměř čtyřletých intervalech střídají období obchodu a deprese, a cykličnost objevil Millard také v životech velkých mužů – u Alexandra Velikého, J. Caesara, Napoleona I., Bismarcka, Cromwella a dalších nastal každý čtvrtý rok obrat v kariéře. Stejná pravidelnost se objevuje v případě revolucí. Moore, Spiethoff a Kondrad'jev si všimli pravidelnosti v dlouhodobých obchodních cyklech, s nimiž údajně souvisí mnoho sociálních jevů; „po prvním vzestupném údobí hospodářského cyklu následují sociální bouře, války, revoluce a jiné sociální a politické změny“ [Sorokin 1936: 597]. P. A. Sorokin dále upozorňuje na fakt, že řada historických procesů se odehrála během stoletého cyklu, „jakožto přirozeného historického údobí“ [Sorokin 1936: 597]. Jmenuje francouzskou revoluci a napoleonské války, světovou válku a revoluci

za svého života, renesanci a reformaci – ty všechny se odehrály během sta let. V třistaletých cyklech pak probíhají počátky a konce řady dynastií a sociálních, náboženských a politických institucí i objevení a úpadky literárních a ideologických systémů. [Sorokin 1936: 597]

P. A. Sorokin však poukazuje také na řadu fenoménů, které se opakují bez určité periodicity, ale samy o sobě jsou cyklické. Patří sem cyklus vynálezu (vzestup, rovina, sestup), cyklus sociálního procesu (nápodoba, opozice jakožto srážka dvou různých vln nápodoby), cyklus sociálních institucí (vznik, vzrůst, desintegrace), cykly ve sférách ideologií, náboženství, politického mínění, módy apod. (vzestup, rovina, sestup), rytmus duchovních a materialistických civilizací (jejich střídání), cyklus v životě národa či kultury (vznik, vzrůst, pokles), rytmus kritických a dynamických údobí v dějinách a organických nebo statických údobí (zkoumal např. Pareto) a cykly v průběhu revoluce (údobí osvobození a údobí omezení svobody) . Připomíná, že i Nietzsche tvrdil, že „světové dějiny jsou věčným opakováním týchž cyklů“. [Sorokin 1936: 600]

Podrobněji vysvětlím Sorokinovu teorii na velkých cyklech ekonomické konjunktury: jejich základní příčinou je porušení rovnováhy mezi starou, překonanou strukturou výroby a její schopností uspokojovat potřeby už změněného člověka. Novému člověku, který zdokonalil svou přirozenost a svoje pracovní schopnosti a který už zvýšil osobní vklad do tvorby společenského bohatství, se musí dostávat pro uspokojení jeho navýšených potřeb vyššího ohodnocení. V praxi však tempo růstu odměňování za práci neustále zaostává za tempem růstu efektivity výroby. Takové zaostávání je větší, než je to společensky nezbytné, což vede ke vzniku rozporu mezi spotřebitelskými možnostmi výrobců na jedné straně a zastaralou úrovní odměňování (kvalitativně i kvantitativně) na straně druhé. Růst podílu neodměněné práce objektivně vede ke hromadění kapitálu a to vytváří podmínky pro změnu struktury hospodářství. Podle některých teoretiků jsou tyto krize a nadbytečná výroba spojeny především se sociálními změnami a až po té s ekonomickými. [Jakovec et al.1999]

6.6. Význam cyklů v sociologii

Pitirim A. Sorokin upozorňuje, že spolehlivost cyklů není prokázána a proto jsou teorie identických cyklů pravděpodobně omylem. Zároveň ale není prokázána ani existence historických a sociálních změn ve stálém a věčném směřování. Každá tato tendence selhala a proto nemůžeme říci, že je vědecky hodnotná. „Všechny lineární a escholatické teorie vývoje a historického procesu se zdají býti spíše spekulacemi, než vědeckými koncepcemi.“ [Sorokin 1936: 602] Stejně tak teorie pokroku a úpadku musí být jakožto „hodnotící úsudky“ odsouzeny proto, že jsou subjektivní a „podle logické úvahy nemohou být nikdy logickými poučkami“ [1936 Sorokin: 602].

Existence periodicity v cyklech sociálních procesů tedy potřebuje další důkazy. V tuto chvíli tak o ní lze mluvit jen jako o „dočasném a relativním směru čili tendenci, ... která může být nahrazena opačným směrem či tendencí a tak může být konečně součástí dlouhodobého cyklu“ [Sorokin 1936: 604]. Podle Sorokina právě z hlediska tohoto sociologického relativismu je výzkum cyklických nebo rytmických sociálních jevů jedním z nejdůležitějších úkolů sociologie: „... jen tam, kde existuje cyklické nebo rytmické opakování sociálních jevů, můžeme zachytit jejich příčinné nebo funkcionální vzájemné vztahy a formulovat sociologické zákony“ [Sorokin 1936: 604]. Říká, že bez opakování není možná jakákoli generalizace, na které sociologie jakožto generalizující věda stojí. Díky studiu takových jevů je podle Sorokina sociologie schopna vyřešit svůj velký problém – zjistit, „co v nepřetržitě se měnícím dějinném procesu je relativně stálé a co je úplně dočasné, co je relativně všeobecné a co čistě místní, které vztahy mezi dvěma či více jevy jsou náhodné a které jsou vskutku kauzální“ [Sorokin 1936: 604].

9. Závěr

Výsledkem této teoretické stati je potvrzení kruhu jako archetypu, který se ve svých různých podobách objevuje napříč kulturami a dějinami člověka a dává různé vysvětlení pro situace důležité pro společnost i jedince. Práce dokázala, že některé uvedené teorie kruh sjednocuje více, jiné méně a některé se dokonce dostávají do vzájemného konfliktu a spojuje je jen jejich společný archetyp. K tomuto závěru došlo metodou interpretace klasických textů sociologa P. A. Sorokina, psychologa C.

G. Junga, filosofa M. Eliadeho a historických románů o králi Artušovi, zdůrazňováním klíčových pasáží těchto textů a předváděním a porovnáváním jednotlivých přístupů.

Text je rozdělen do čtyř hlavních částí, v nichž se postupně prolínají základní témata spojená s kruhem – kulatý stůl, celistvost, rovnováha a cykličnost, doplněná o teorii z oblasti sociologie a hlubinné psychologie, které s tematikou kruhu souvisí. S ohledem na sociologické zaměření této práce dostala největší prostor sociálně-kulturní dynamika a s ní spojené společenské krize S. A. Sorokina, ty se ovšem místy až s překvapivou lehkostí prolínají s Jungovou studií o nevědomí a archetypech.

Významnou shodou se vyznačují příčiny a průběh sociálně kulturních změn a Jungova teorie individuace, stejně tak Sorokinovy sociálně-kulturní systémy a dualita kruhu z pohledu tradiční čínské filosofie. Shodný výklad nabízí v jistém smyslu mandaly a Kulatý stůl. Mezi porušením rovnováhy a krizí jedince a společnosti je jasná souvislost. Do jediného výrazného konfliktu se dostali C. G. Jung a P. A. Sorokin v otázce směru vztahové kauzality mezi člověkem a společností, což lze ovšem pokládat za pochopitelný úkaz komparace sociologie a psychologie. Naopak zajímavé a hodnotné výsledky nabízí výklad Sorokinovy sociálně kulturní krize pomocí teorie kolektivního nevědomí. M. Eliadé přisuzuje cykličnost a archetypy tradičním společnostem a ve spojení s moderní historií je vnímá jako přežitek, proto v této pomyslné debatě u kulatého stolu s přisedícími Jungem a Sorokinem ke konsensu téměř nikdy nedošel.

Resume

This theoretical treatise affirms the archetype of circle to appear in various contexts across cultures and throughout the history of mankind, and offers respective explanations related to the life of society as well as an individual. The work proved the different mentioned theories exert various degrees of congruence with regards to the interpretation of circle; some are actually conflicting, the only common proposition being the existence of the circle archetype. The conclusion has been reached by means of interpretation of the classic works of sociologist P. A. Sorokin, psychologist C. G. Jung, philosopher M. Eliade, and historic novels about King Arthur. The other methods used were highlighting the key excerpts as well as comparing the different approaches.

The text is structured into four main chapters, dealing with the central themes related to circle - the round table, integrity, equilibrium and cyclicity, complete with relevant theory from the fields of sociology and psychoanalysis. This being a work of sociology, attention has been given mainly to S. A. Sorokin's social and cultural dynamics and the related crises of society; these theories however correspond with Jung's study on unconsciousness and archetypes. M. Eliadé attributes cyclicity and archetypes to traditional societies, and together with modern history deems them as an anachronism. This is why he almost could not reach any form of consensus in this imaginary round table discussion with Jung and Soroking.

Seznam použité literatury

Monografie:

CAPRA, Fritjof. *Bod obratu*. Vyd. 1. Praha: DharmaGaia, Maťa, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování*. Vyd. 1. Praha: ISE, 1993.

FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši: Základ logoterapie a existenciální analýzy*. Vyd. 1. Brno: Cesta, 2006.

FROMM, Erich. *Náboženství a psychoanalýza*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2003

GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997.

HELFAND, Jessica. *Reinventing The Wheel*. Vyd. 1. New York: Princeton Architectural Press, 2002.

JAFFÉ, Aniela. *Vzpomínky a myšlenky C. G. Junga*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1998.

JAKOVEC, Jurij. V. *Pitirim Sorokin i sociokulturnyje tendencii naševo vremeni*. Vyd. 1. Moskva -Sankt Peterburk: Izdatelstvo SPbGUP, 1999.

JUNG, Carl G. *Výbor z díla II.: Archetypy a nevědomí*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.

JUNG, Carl G. *Mandaly: Obrazy z nevědomí*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.

JUNG, Carl G., WILHELM Richard. *Tajemství zlatého květu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1997.

JUNG, Carl G. *Analytická psychologie: Její teorie a praxe*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1992.

JUNGOVÁ, Emma, VON FRANZ, Marie-Louise. *Legenda o grálu: Hlubinně psychologický výklad středověké legendy*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2001.

KELLER, Jan. *Až na dno blahobytu*. Vyd. 3. Praha: EarthSave, 2005.

KÉRENYI, Karl, JUNG, Carl G. *Věda o mytologii*, Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997.

NEUBAUER, Zdeněk. *Golem a další příběhy o kabale, symbolech a podivuhodných setkáních*. Vyd. 2. Praha: Malvern, 2002.

PETRUSEK Miloslav. *Společnosti pozdní doby*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství, 2006.

MALORY, Sir Thomas. *Artušova smrt*. Vyd. 2. Praha: Aurora. 1997

PELÁN, Jiří., překlad a doprovodná studie. *Putování za Svatým grálem*. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2006.

SOROKIN, Pitirim A. *Krise našeho věku*. Vyd. 1. Praha: Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, 1948

SOROKIN, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics Volume.4: Basic Probléme, Principles and Methods*. Vyd. 1. New York: American Book Company, 1941.

SOROKIN, Pitirim A. *Sociologické nauky přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Jan Laichter, 1936.

TOFFLER, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Vyd. 1. Praha: Práce, 1992.

Časopisy:

MANFILED, Victor N. *Mandalas and Mesoamerican Pecked Circles* . *Current Anthropology* [online]. 1981, vol. 22, no. 3. Dostupný z WWW: <www.jstor.org>

PROJEKT BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

Fenomén kruhu a jeho vliv na komunikaci v moderní společnosti

Cíl:

Svoji bakalářskou prací bych chtěla prokázat vliv symboliky kruhu na jednání v sociální interakci. Symboly dnes většina západní společnosti nevnímá, přesto mohou mít vliv na náš každodenní život a v důsledku tedy i na celý vývoj společnosti.

Forma výzkumu:

Na základě dvou typů teoretických pramenů vytvořím hypotézy, které budu sledovat a rozpracovávat formou zúčastněného pozorování (účast na pracovních jednáních, školní výuce, terapiích atd.)

Literatura:

Inspirační zdroj:

Jung, C.G.: Mandaly: obrazy z nevědomí. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 1998

Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu. ISE, Praha, 1993

Sociologický zdroj:

Goffman, E.: Behavior in Public Places. Free Press, 1966

Goffman, E.: Interaction Ritual - Essays on Face-to-Face Behavior, Pantheon, 1982.

Metodologie:

Disman, M.: Jak se vyrábí sociologická znalost. Karolinum, Praha, 2002

Další literatura (především studie v odborných zahraničních časopisech zaměřených na mikrosociologii) bude upřesněna.

Vedoucí práce:

Mgr. Tomáš Holeček, PhD.