

MILOSLAV PETRUSEK

**OD VÍRY VE SPOLEČNOST BEZ TRESTŮ  
KE SPOLEČNOSTI ALTRUISTICKÉ A NEZIŠTNÉ LÁSKY  
(Na okraj Sorokinovy *Krise našeho věku*)**

Nekamenujte proroky. Neb pěvci jsou jak ptáci:  
kdo hodil po nich kamenem, k těm víc se nenavrací.  
*Vítězslav Hálek, Večerní písně (1859)*

Poněkud trapné, protože silně ideologizované diskusi vedené kolem „skeptického ekologa“ Bjorna Lomborga [2006] dominuje lidu tolik potřebná elementárně scientistická víra v to, že věda, která způsobila řadu našich kalamit, nás – podobna baronu Prášilovi – z nich za svůj cop zase vytáhne. Diskuse sama je založena na jednoduché kvazimetodologické premise: protože se dosavadní katastrofické scénáře (ba ani ty umírněně pesimistické) nenaplnily, tedy protože stále máme měď, vzácné kovy i uhlí, deštné pralesy stále ještě žijí a kyselý déšť nás nezahubil, dokonce ani ledovce v Antarktidě ještě neroztály a v Alpách pouze ustupují, plyne z toho údajně prostý závěr – všechny ty pesimistické prognózy jsou jen pláštíkem pro ekologický terorismus, ba i pro jeho umírněné formy. Věřu nevíme, co by se ještě mělo stát, aby skeptický ekolog k rozumu přišel. Opravdu čeká na apokalyptické jezdce z Janova evangelia? Ale pak už asi bude pozdě, není-liž tomu tak?<sup>1</sup>

*Edward Tiryikan* kdysi napsal [1984], že lidstvu hrozí pět apokalyptických jezdců, kteří přijedou brzy, nebudeme-li pozorně naslouchat varování, jež zní tiše, ale naléhavě: 1. demografická katastrofa (přelidnění); 2. pandemie AIDS; 3. pád růstové ekonomiky (zastavení ekonomického růstu a deprese); 4. možný jaderný konflikt a 5. politické, kulturní a intelektuální vyčerpání moderních západních demokracií. Skeptický ekolog by napsal – no a co? Demografický růst má jistě „své problémy“ (katastrofu s migračními procesy a naši bezbrannost by bagatelizoval), pandemie AIDS sice postihla část Afriky, ale v Evropě se zastavila, hrozba jaderného konfliktu pominula s pádem bipolárního světa (i když se ovšem jaksí revitalizovala v podobě existence dis-

<sup>1</sup> Existují autoři přesně opačného názoru. Autor slavné knihy *Gaia: nový pohled na život* (česky 1993) JAMES LOVELOCK vydal knihu *The Revenge of Gaia*. Referuje o ní Hana Librová v *Salonu Práva* 3. 8. 2006, kde tvrdí, že jsme na totálním konci: „Zemí Gaiu jsme poškodili natolik, že nám nyní hrozí trestem nejvyšším – vyhubením.“ A Lovelockova argumentace je stejně silná jako „skeptického ekologa“.

ponobilního jaderného potenciálu v rukou nové „osy zla“) a moderní demokracie přece radostně rozkvétají zejména v zahradě Evropské unie. Největším nebezpečím pro budoucí lidstvo je právě tento *bagatelizující postoj*: věřme raději apokalyptickým vizím než chlácholivým úvahám, že růst může být nekonečný, že stimulace lidských potřeb je to nejlepší, co si můžeme přát, že kvalita společenského uspořádání se měří růstem DPH a že počet automobilů na hlavu je lepším ukazatelem zdraví společnosti než počet nově narozených dětí.

## 1. UVEDENÍ DO SOROKINOVA DÍLA

Tato studie chce připomenout čtyři vize kdysi významného a dnes polozapomenutého americko-ruského sociologa *Pitirima Sorokina*, který významně ovlivnil americkou sociologii nejen tím, že na Harvard přivedl jako asistenta Talcotta Parsonse, ale především monumentálním dílem *o kulturní a sociální dynamice*. Mimochodem – zajímavě se zapsal i do dějin české sociologie. Především – v roce 1922-23 žil v Praze (v Dobřichovicích) jako osobní host prezidenta Masaryka, s nímž se znal ještě z revolučního Ruska, a napsal zde, poblíž Prahy, řadu textů pro své spoluobčany, jež postihl stejný vyhnanecský osud, zejména však začal v Praze psát svou *Sociologii revoluce*. V roce 1936 vyšel česky Sorokinův spis *Sociologické nauky přítomnosti*, který byl prvním českým přehledem moderní sociologie, originálním a poměrně úplným (Sorokinovi tam chyběl stále ještě Weber). A konečně Sorokin udržoval čilou korespondenci s profesorem Josefem Králem, vedoucím „stolice sociologie“ na Karlově univerzitě, a jemu dedikoval český překlad anglického textu *The Crisis of Our Times*, který jmenovitě sice připsal Královi, ale současně věnoval 600. výročí založení Karlovy univerzity. To výročí se odbylo neslavně a bez Sorokina, protože připadlo na duben roku 1948.

Uvádět dnes čtenáře do celého systému Sorokinova myšlení, do peripetií jeho vývoje, nemá smysl. Uvedeme toliko to, co je podstatné pro náš problém, totiž pro Sorokinovu *v čase se měnící diagnózu krize a proměny jeho návrhů na její řešení*. Celé Sorokinovo dílo lze rozdělit (z hlediska našeho problému) do dvou základních „teritoriálních“ etap, totiž na období „ruské“ (včetně kratinkého „českého intermezza“) a na období americké, v němž je časově i předmětně těžiště Sorokinova díla.

*Ruské období* je silně poznamenáno vlivem specifické formy behaviorismu („reflexologie“), v jehož rámci se sociologie jako věda nemilovaná absolutistickým carismem rozvíjela. Sorokin v té době (od roku 1910 do roku 1920, tedy do svého nuceného vysídlení z Ruska) napsal celkem 213 textů: od drobných recenzí, např. Pareta, Kropotkina, Kautského, McDougala aj., po pokus o *Obecně přístupnou učebnici sociologie* z roku 1920 a *Systém sociologie* z téhož roku, nemluvě o textech politických. Nicméně klíčovým, protože originálním teoretickým výsledkem je spis z roku 1913 *Zločin a trest (Sociologická studie o základních formách společenského chování a morálky)* a drobná studie o pokroku [1912], která je zajímavá formulací problému, takovou, jaká dodnes není v sociologii zcela obvyklá.

*Americké období*, jež zahrnuje většinu Sorokinova života, je samozřejmě vnitřně diferencované, nikoli však již vnějšími událostmi jeho života, ale proměnou tematických zájmů a vědecké orientace. To nejpodstatnější – totiž „vnitřní paradigmatický

obrat“ – se však v Sorokinovi, aniž jej příliš veřejně prezentoval, odehrál pod vlivem ruské zkušenosti na počátku 20. let. Sorokin se odvrátil od pozitivistické (a behavioristické) tradice, sice ještě ne zcela důsledně metodologicky, ale světonázorově značně radikálně: šlo o rozchod s pozitivistickou vírou v nekonečný pokrok a zejména o obrat k Dostojevskému, což znamenalo nastoupit „cestu nábožensko-mravní, tedy skutečné lásky člověka ke všem lidem, ke všemu živému, k celému světu, k lásce bezpodmínečné a trvalé“ [Sorokin 1991: 246].

Sorokin, dobře jazykově, teoreticky a zčásti i metodologicky vybavený, začíná v Americe empirickými výzkumy (venkova, města, deviance atd.), současně však okamžitě soustřeďuje materiál k monumentální (i když dnes diskusní) knize o *kulturní a sociální dynamice*, v níž ovšem formuluje (dodnes inspirativní) teoretické a ontologické základy své analýzy krize soudobého světa. Jedna ze slepých uliček Sorokinova amerického života a díla je usilování o hledání společných cest mezi Západem a Východem, čehož nejvýraznějším produktem je spis *The Basic Trends of Our Times* z roku 1964: Sorokin (v kapitole příznačně nazvané *Vzájemná konvergence Spojených států a Sovětského svazu ke smíšenému [mixed] sociokulturnímu typu*), v němž na základě podrobného (a v mnoha ohledech dodnes poučného srovnání) dospívá k opatrnému závěru, že „v současnosti tento smíšený typ představuje eklektickou směsí charakteristik obou zemí, která ale zatím není jednotou *nového* integrálního kulturního, sociálního a personálního systému“ [s. 129]. Sorokinova víra v konvergenci byla spíše nadějí Rusa trpícího emigračním syndromem než výsledkem chladné sociologické kalkulace, a proto se jí ani nedostalo obecnějšího uznání (například Aron ji dost důrazně odmítl). Na základě svých hlubokých analýz rozmanitých verzí filozofie dějin (shromážděných v knize *Modern Historical and Social Philosophies* z roku 1963, která byla přepracovanou verzí původní knihy *Social Philosophies of an Age of Crisis* z roku 1950) zformuloval svou ideu *kulturní krize naší doby*, a ta nás samozřejmě zajímá nejvíce. Konečně *závěrečné americké období*, v němž Sorokin rozvíjí svou grandiózní, nedoceněnou a v podstatě neznámou, snad extravagantní, ale poučnou *teorii nezištné, altruistické a konstruktivní lásky*, je pokusem o vědecké naplnění své individuální konverze – od sebevědomého pozitivismu k pokorné altruistické službě bližnímu. Sorokinův institut „tvůrčího altruismu“ vydal od roku 1959 celkem dvanáct objemných svazků za účasti předních světových vědců a samozřejmě při značném autorském podílu Sorokinově. Nešlo tedy zdaleka o tak extravagantní podnik, jak se to na první pohled (a zejména z dnešní perspektivy) může zdát.

Sorokinovou satisfakcí mohlo snad být to, že na sklonku života (1968) byl s obrovskými počty přijat v Leningradě, městě svých vědeckých začátků a politické angažovanosti (od eserské vzpoury proti carismu k funkci tajemníka předsedy Prozatímní vlády Kerenského). Ale nebylo to již totéž „jeho“ město a nebyl to týž Sorokin.

## 2. SPOLEČENSKÝ POKROK A LIDSKÉ ŠTĚSTÍ

Sorokin v roce 1912, kdy mu nebylo ani třiačtyřicet, píše studii o tématu, které se objevilo poprvé explicitě a důrazně vlastně teprve u Émila Durkheima. Víme, že on – snad téměř jediný – si položil otázku, zda rozvoj dělby práce (jako evidentní ukazatel

pokroku) má usilování o štěstí jako svou příčinu a je-li rozvoj (extenze) lidského štěstí důsledkem rozvinuté dělby práce. V I. kapitole třetí knihy své *La division du travail social* (což je z nepochopitelných důvodů do češtiny přeloženo obráceně – jako Společenská dělba práce) Durkheim dokládá, že „radost není v přímé ani nepřímé závislosti na příliš silných nebo příliš slabých stavech vědomí“, což jinými slovy (shrnuto a zjednodušeno) vede k závěru, že jedinou podmínkou štěstí je *aurea mediocritas*, protože „podněty přestávají být příjemné, jsou-li příliš početné nebo jestliže je jich příliš málo“ [Durkheim 2004: 200]. Lidská „fyzická rozkoš se nemůže zvyšovat donekonečna“, přičemž jistě platí, že „hranice, za níž začíná exces, je variabilní: závisí na národech a sociálním prostředí“. Ale ani v oblasti duchovního života tomu není jinak, i zde dochází k nasycení a přesycení nebo totálnímu nedostatku – takže „zcela jistě je dnes hodně radostí, které se nám otvírají a které jednodušší povahy neznají. Na oplátku jsme vystaveni trápením, jimž jsou tito lidé ušetřeni, a vůbec není jisté, zda bilance je v náš prospěch“ [tamtéž: 204]. A nadto – „není pochyb o tom, že dnes jako včera je k udržení života nutné, aby v průměrném počtu případů radosti převažovaly nad bolestmi; není však vůbec jisté, že se tak stalo“ [op. cit.: 205]. Durkheimovu ideu rozpracoval na sklonku tisíciletí ve třech knihách americko-slovinský sociolog Stjepan Meštrovich do podoby durkheimovského pesimismu a s odkazem mj. právě na Sorokina zařadil Durkheima do dlouhé řady jmen, jimž se budoucnost lidstva nejeví nijak růžově.

Sorokin tedy v roce 1912 zřejmě v souvislosti s nakonec nekonaným sociologickým sjezdem v Římě píše studii *Sociologický pokrok a princip štěstí* [Sorokin 1992: 507 a násl.], kde si klade otázku: Musí *generální sociologická formule štěstí* zahrnovat jako svou integrální část také princip štěstí, nebo jej naopak může ignorovat, či prostě jen nebrat v úvahu? Sorokin konstatuje, že L. Ward a v Rusku N. Michajlovskij a P. Lavrov jsou přesvědčeni, že „pokrok spočívá v tom, že se lidské štěstí zvyšuje, nebo se alespoň zmenšuje objem lidského utrpení“. Mladičký Sorokin zná Durkheima a shrnuje: „Jádro Durkheimovy teze spočívá v tom, že ať už je prožívání štěstí jakkoli subjektivní a relativní i proměnlivé v čase, jedno je nesporné: jestliže je život štěstí a dar, pak jej musíme přijímat a neodříkat se ho.“ A zde se Sorokin stýká s Masarykem, jehož necituje, aniž tuší, že se brzy jejich životní cesty prolnou: Jestliže roste počet sebevražd (Sorokin napsal v roce 1913 a v Rize vydal studii *Sebevražda jako sociální jev*) – a zejména ve velkoměstech –, pak s naším životem není něco v pořádku. Sorokin s mírnou dávkou naivity (ale proč vlastně naivity?) dichotomizuje: buď *pokrok „bez štěstí“* a pak jeho ukazateli jsou pouze růst vědění, techniky, objem objevů, vzdělanost (de Roberty), velikost měst nebo (jak je tomu u Simmela, Spencera, Bouglého, Gumplowicze či Tarda aj.) třebas růst diferenciacce a integrace, anebo *„pokrok se štěstím“* – do centra pojetí pokroku pak musí být položeno lidské štěstí, řečeno soudobým jazykem: pokrok není „objektivní fakt“, ale objektivní podmínka (a někdy jen jedna z podmínek) *subjektivního prožívání štěstí*.

Sorokin ale ví, že *nejde o jakékoli štěstí* – štěstím není prosté uspokojení potřeb, jakkoli velkých a vznosných, protože pak by se „pokrok se štěstím“ proměnil v cosi, co by ztratilo mravní půdu: „Spočívá-li celá věc v uspokojení potřeb, pak není konečkonců jedno, zda na zemi žijí místo strádajících mudrců samy se sebou spokojené a šťastné svině? Nemuseli bychom potom preferovat šťastné svině před trpícími mudr-

ci?“ John Stuart Mill přece řešil přesně toto dilema. Kdyby zůstal věrný postulátům utilitarismu, musel by říci – lépe je být spokojeným blbem než nespokojeným Sokratem. Ale Mill nakonec říká něco přesně opačného: „Najde se jen málo lidí, kteří by byli ochotni vyměnit svůj třebaš chudý život za spokojený život nasycených zvířat. Věřu je lépe být nespokojeným člověkem, nešťastným Sokratem než spokojeným hlupákem“ [Mill 1911; citát z 1964: 27].

A tak Sorokin (aniž dále rekapitulujeme detaily) dochází k závěru: *Pokrok je proces*, a pokud jej chápeme *pouze* jako proces (dnes bychom dodali „vzestupný lineární proces“), pak si vystačíme bez kritéria štěstí a můžeme pracovat jen s objektivními ukazateli pokroku; jestliže však včleníme do našich úvah živého člověka, *stane se problém pokroku neřešitelným dilematem*: mohou totiž existovat společnosti, v nichž žijí jenom spokojení blbci, protože všechny „vnější ukazatele“ indikují „šťastnou společnost“, vedle nich však také společnosti, které stimulovány svou chudobou a stále ještě zaostalostí (pokud jsou schopny ji reflektovat) nabídnou lidstvu nové Sokraty. A Sorokin uzavírá: „Je-li možná syntéza obou pohledů, v níž se historický proces stane pokrokem, to stále ještě nevím a zatím si ani neumím odpovédět“ [Sorokin 1992: 513].

Zdá-li se Sorokinova obraznost čtenáři nesociologická, nutno připomenout dvě věci – 1. Sorokin byl Rus a tento typ obraznosti není v ruské literatuře (zejména filozofické) nijak neobvyklý a 2. postmoderní uvažování nám vrátilo právo na metaforu a metonymii, na esejistickou formu uchopování světa. Takže – o jakou společnost nám jde: o společnost spokojeného stáda sytých blbů, anebo o společnost, která stále ještě hledá a je schopna vidět dokonce hodnoty, jimž se kdysi říkalo spirituální? Co pro nás bude pokrokem? Štěstí konzumenta, nebo skromná spokojenost hledajícího? Nekladl ten Sorokin otázky ani hloupě, ani nečasově. Co kdybychom se pokusili aplikovat Sorokinovo pojetí „pokroku jako procesu“ a „pokroku jako štěstí“ na naši spotřební společnost, o níž přece víme, že je nenasytně pažravá a že žádná satisfakce není dostatečná?

John Gray to praví jednoznačně: „Prakticky všechny části politického spektra přijaly směšný názor, že tajemství nekončící prosperity bylo odhaleno. Volné trhy, vyrovnané rozpočty, správný přísun správně odměřených financí, uvážlivá špetka státních výdajů – s tak skromnými prostředky bylo tajemství dějin nakonec odhaleno“ [Gray 2006: 107]. Gray nemusí být autoritou – jde o názor, který reprezentuje a který je dosti obvyklý v „kritickém proudu“ soudobého myšlení, které si dovede vážít dobrodiní „sytého světa“, ale které současně ví, že nenasytnost vedla vždycky k neblahým koncům.

### 3. SPOLEČNOST BEZ ODMĚN A TRESTŮ

Další text, psaný také ještě v Rusku, který by byl Sorokinovi zajistil akademickou kariéru, byla rozsáhlá studie *Prestuplenije i kara, tedy Zločin a trest*.<sup>2</sup> Kromě toho, že v ní Sorokin prokazuje naprosto neuvěřitelnou znalost celé dobové sociologické literatury – od Wundta a Spencera přes Simmela k ruským „klasikům“, Michajlovskému,

<sup>2</sup> Sorokin se vědomě vyhnul ztotožnění s názvem Dostojevského románu, který v češtině zní stejně, v ruštině nikoliv: *Prestuplenije i nakazaniije*.

Kovalevskému a de Robertymu, Sorokin také podrobně zkoumá fenomén „sociálního faktu“, navrhuje „systematiku aktů jednání“ (behaviorálních aktů – *aktov povedenija*), vymezuje pojmy odměny a trestu, jejich sociální funkce atd.

Kniha je psána v umírněně behavioristickém duchu,<sup>3</sup> a kdyby byla vyšla „včas“, stala by se asi světovou sociologickou klasikou, tak dobrá, poučená a systematická kniha to nepochybně je. Nás z ní ale zajímá pouze závěr, který je jakoby dovětkem k otázce, již si Sorokin položil v textu o pokroku, který jsme komentovali výše. Čtyřsetstránkové kompendium napsal Sorokin jako čtyřiaadvacetiletý (vydání je datováno 1914, ale kniha reálně vyšla již 1913). V poslední kapitole nazvané *Pokrok lidského chování* si Sorokin klade otázku: „Zlepšuje, nebo zhoršuje se lidská přirozenost v závislosti na rozvoji sociálního procesu, jinými slovy, je historický proces současně pokrokem? Je pohybem od horšího k lepšímu, od nížin k výšinám, nebo je to regres, postupný přechod od lepšího k horšímu?“ [Sorokin 1999: 351]. Námitka, že jde o „starosvětskou otázku“, se zamítá: všechna ta povídání o „konci progresistických narácí“ a pádu „pokrokařské ideologie osvícenství“ nejsou nic jiného než složitěji formulované tyto a jen tyto otázky. Nic jiného nás totiž ani netrápí, ani nezajímá: jde přece jen a jen o to, po jaké trajektorii se pohybujeme, zda po té, která nás vede do močálů a bahniš, ba přímo do horoucích pekel,<sup>4</sup> nebo po té, která vede k umírněnosti, klidu a k jednotě – jak to řekne staříčkový Sorokin na sklonku života – ke klasické jednotě Dobra, Krásy a Pravdy? Odmítnout otázku a vysmát se odpovědi není nic, co by se mělo v akademickém diskurzu respektovat.

Odpověď Sorokinova je v tomto případě sice důsledně behavioristická, ale poněkud naivní. Víme totiž, kam až radikální behaviorismus může vést. Jeho jistě nejkonsekventnější sociopsychologické, ba etické vyústění najdeme u amerického behavioristy Burrhuse F. Skinnera. Ten ve slavné a poněkud obávané knize *Beyond Freedom and Dignity* vychází v zásadě z těchto principů jako Sorokin (ostatně jako každý behaviorismus): 1. lidské sociální učení (podobně jako u zvířat) je založeno na tom, že „socializace“ probíhá tak, že sociálně aprobované jednání je odměňováno, sociálně maladaptivní trestáno, 2. sociální jednání dospělých lidí je „směna odměn a trestů“ (v nejširším smyslu všech tří pojmů – odměny, trestu i směny) a konečně 3. lidské jednání se řídí několika elementárními principy, jež jsou založeny na odlišné distribuci odměn a trestů za různé druhy chování. Skinner z těchto sice poněkud „zoomorfických“ [Ossowski 1966: 37 a jinde], ale vlastně nijak zvláště provokativních premis vyvodil kategorické závěry: 1. kdybychom znali konkrétní lidskou genetickou výbavu a proces sociálního učení konkrétního jedince, uměli bychom předpovědět každé jeho sociální chování (řeceno s Frommem – „stali bychom se bohy“); 2. jestliže je člověk sociálně naučen určitým vzorcům pomocí odměn a trestů, pak jej lze pomocí těchto prostředků naučit jakému-

<sup>3</sup> Behaviorismus vznikl jak známo „dvakrát“ – nezávisle na sobě: v podobě americké pod vlivem Watsonovým a v podobě ruské jako „reflexologie“ pod vlivem Bechtěrevovým, Mečnikovovým, Pavlovovým atd. Sorokin byl žákem jednak klasiků ruské předrevoluční sociologie, která nebyla ani v nejmenším behavioristická, ale současně behavioristicky orientovaných přírodovědců, s nimiž spolupracoval.

<sup>4</sup> Autor zde původně poněkud subjektivně spojoval pochod do pekel s hudebním doprovodem rockových (či hiphopových) kapel, ale na doporučení editora se tohoto tvrzení vzdal: jsou zřejmě prokazatelné, byť výjimečné případy, kdy se lze z poněkud jednostranné žánrové orientace vymanit. Jinak: cesta od rytmické jednostrannosti k elementárně jednoduchému Dvořákovi je totiž složitější než cesta opačná. Nic více, nic méně: konzervativce je tím konzervativnější, čím je starší.

koli jinému chování, což ale znamená, že člověk nemá ani svobodnou vůli, ani není odpovědný za své chování – rozuměj není mravně odpovědný, a 3. člověka lze jako stádní bytost manipulovat, jestliže k tomu použijeme přiměřených prostředků (model takového stáda popsal Skinner ve své antiutopii *Walden Two*). Skinner se nám může líbit nebo nemusí, ale logickou důslednost mu upřít nelze.

Jinak uvažoval Sorokin (opakujme: na základě těchže premis). Především posoudil rozmanité teorie pokroku – hledání zlatého věku (Rousseau, de Maistre), skepticismus a optimismus. Sorokin se nakonec přiklání k optimistické vizi pojetí pokroku jako vzestupného procesu, kterou poněkud šroubovaně formuluje takto: „Pokládáme-li solidaritu, harmonii a altruismus za lepší než sociálně škodlivé jednání (egoismus), než věčné a krvavé konflikty, pokládáme-li růst vědění za lepší než setrvání v nevědomosti [...] a jestliže pokládáme jednání člověka, který je motivován potřebou nezištně pomáhat a vykonávat společensky užitečné práce za lepší než jednání člověka, který činí sice totéž, ale pod násilnictvím biče, pod hrozbami utrpení, mučení a věznění, pak pokládáme lásku k jiným za mnohem lepší než nenávisť. Jestliže je toto pokrokem, pak nutno říci, že historický proces, bez ohledu na rozmanité zákruty a úchylky, jde tímto směrem, a je tedy pokrokem“ [Sorokin, op. cit.: 352].

Sorokin uvádí pro tuto tezi opatrné doklady z dobového Ruska, mluví dokonce o tom, že pokrok se děje „ve čtverci“ (na druhou), totiž „na úrovni lidstva se ukazuje, že s růstem úrovně kvality sociálního jednání klesá současně množství nezbytných odměn a trestů“ [tamtéž]. A tak historickým předělem podle Sorokina bude „úplné zmizení odměn a trestů“, protože zmizí i jejich hlavní příčina, konflikty ve vzorcích chování.<sup>5</sup> Sorokin má za to, že je podstatné, jakým vzorcům chování se lidé učí, a aniž si činí iluze, má přece jen za to, že „špatné vzorce“ mohou postupně vymizet tím, jak se zrychlí tempo změny vzorců: negativní vzorce prostě nebudou mít čas se stabilizovat, opakovat, přenášet (není bez zajímavosti, že zde odkazuje na Sutherlanda v ruském překladu). Sorokin tedy uzavírá svou úvahu tezí – „odměny a tresty byly nutné proto, aby bylo možné odměny a tresty zrušit“.

Jako by předjímal diskuse, které se povedou nad Fukuyamovým „koncem dějin“, Sorokin si samozřejmě klade otázku – a co dál? Konec konfliktů není koncem dalšího rozvoje, říká. A svou velkou první monografii uzavírá: „Role odměn a trestů spočívá v tom, že vytvářejí, rozšiřují a upevňují solidaritu. V závislosti na tom, jak solidarita poroste, bude klesat i jejich role. Tím, že spoluvoří solidaritu, kopou samy sobě hrob... Nadčlověk, který stojí nad současným dobrem a zlem, právem a mravností, který nezná vnucenou povinnost a který je naplněn skutečnou láskou ke svým bližním,<sup>6</sup> tvoří hranici, k níž vedou dějiny lidstva“ [op. cit.: 357].

V tomto případě nejde ani o ruský patos, ale ani o aluzi na Nietzscheho Nadčlověka. Sorokinův „nadčlověk“ je spíše produktem pravoslavného vidění světa než západní kulturní skepse. K té se Sorokin dostane v další práci – snad nerad, ale přece. A ještě jeden závěr: viděli jsme, že z těchže premis lze vyvodit diametrálně odlišné závěry:

<sup>5</sup> Sorokin používá termín „šablon poveděnija“, což je samozřejmě vzorec – pattern. V tomto ohledu předbíhá americkou sociologii, pokud on sám tento termín do ní nevnese.

<sup>6</sup> Zde je použito Sorokinovo časté (v ruských textech, přirozené) slovo „sočelověk“, „spolučlověk“, blízký, překládáme jako bližní.

na jedné straně manipulovaného homunkula, na druhé straně navýsost mravného a solidárního Nadčlověka východního typu. Snad bychom neměli stát ani o jedno, ani o druhé.

O tom, že Sorokinovu vizi budoucí společnosti totálně rozbořila společnost, v níž tresty byly nesrovnatelné s carským absolutismem a v němž udělování odměn se stalo státem posvěcenou maškarádou, se nebudeme rozepisovat.

#### 4. KRIZE NAŠÍ DOBY

Porozumět „krizi naší doby“ znamená podle Sorokina porozumět celému sociohistorickému či dějinně filozofickému kontextu, v němž k ní dochází. Jinými slovy – bez porozumění Sorokinově teorii cyklického vývoje (rytmu střídání kulturních supersystémů) nemůžeme porozumět ani tomu, kde se nacházíme, ani tomu, kam směřujeme. Již proto je nezbytná úvodní obecnější rozvaha, ostatně není vždycky beze smyslu ukázat, jakým způsobem se myslelo a pracovalo ještě před půlstoletím.

Dvacáté století změnilo podle Sorokina *orientaci studia „sociální dynamiky“*, jíž se sám věnoval ve Spojených státech s obrovským nasazením a jehož výsledkem kromě čtyřsvazkového kompendia [1937 a dále] byla řada dílčích analytických studií [např. 1950 a reprint 1963], v těchto směrech:

1. Vědci se soustředili na studium konstantních a opakujících se rysů, na studium procesů, vzájemných vztahů a projevů uniformity, tedy na studium *konstantních sil a faktorů a konstantních projevů sociokulturního života*. Konkrétně – studovaly se konstantní projevy sociální energie (Oswald), konstantní biopsychologické proměnné (Freud a psychoanalýza), rasově antropologické konstanty, psychologické konstanty (behavioristé, Tarde), demografické faktory atd.
2. Soustavnější pozornost se věnovala *konstantně se opakujícím procesům*, jako byly například izolace, kontakt, imitace, adaptace, migrace, mobilita, ale také a především *výzkumu procesů skupinové dynamiky*, toho, jak skupiny vznikají a zanikají a jakým rytmům jsou podrobeny ve svém vývoji.
3. Sociologové se obrátili také ke studiu *konstantních a opakujících se kauzálně funkcionálních vztahů* mezi různými proměnnými (vztahy mezi hustotou obyvatelstva a zločinností, mezi urbanizací a ideologickými systémy, mezi genetickými dispozicemi a sociokulturními proměnnými).
4. Značného významu nabylo studium *trvale se opakujících rytmů, oscilací, fluktua-cí a cyklů, popřípadě periodicit*.

Na otázku, čeho se vlastně dosáhlo, odpovídá Sorokin konstatováním, že byl znovu objeven význam *imanentní sociokulturní změny*: „V souvislosti s vývojem sociologického myšlení našeho století došlo k významné proměně, která spočívá v tom, že se klade *stále větší důraz a přisuzuje mimořádná role imanentním, vnitřním silám* každého daného sociokulturního systému a *přisuzuje stále menší role významu faktorů*, které jsou ve vztahu k danému sociokulturnímu systému *vnější“* [Sorokin 1937: 373, zdůraznil autor].

Lewis Coser [1977: 469] upozorňuje, jak diskuse o povaze a podstatě *modernizace*, která je svou povahou především implantací vnější změny do daného sociokulturního



systemu, revitalizovaly Sorokinův přístup: Sorokin byl přece vždycky přesvědčen, že jde o význam nejen *interní změny*, ale i o *roli interní rezistence vůči vnější změně*. Proto byl přesvědčen, že přijetí západních modelů modernizace bude snadné v Japonsku, ale nesnadné v Indii. Kromě Sorokinovy teorie existují samozřejmě sociální teorie, které upozorňují na nutnost *býti připraven k akceptaci externího vlivu*, Sorokin však věděl, o čem mluví: naše doba je nepochybně dobou dramatického střetávání imanentní a externí změny, externího vlivu a imanentní rezistence a konečně externího vlivu a imanentní akceptace. Třetí případ může znamenat zánik sorokinovského *sociokulturního systému* v jeho specifičnosti, tedy v soudobém pojmosloví – konec specifické lokální (národní, etnické, státní) identity.

Východiskem výkladu vlastní Sorokinovy koncepce sociální a kulturní dynamiky, a tedy i jeho analýzy *krize naší doby*, může být (a je) Sorokinovo pojetí *pravdy*, ačkoli se to zdá sociologicky podivné. Sociální fakta jsou však pro Sorokina „*mentalistická svou podstatou a mohou být pochopena jen v rámci lidského sociokulturního univerza vcelku*“ [Sorokin, vol. IV. 1947: 5].<sup>7</sup> Co je však „*mentalističtějšího*“, než je pojem *pravdy*?<sup>8</sup>

Proti pozitivistické představě, že existuje *jedna univerzální pravda*, která je všeobecně dostupná a srozumitelná, existují minimálně tři druhy *pravd, poznání a vědění*. Je to především *ideační* (ideational) pravda, která je zjevena Bohem prostřednictvím proroků, věštců a kněží, pravda absolutistická, neutilitární a nepragmatická. Druhou pravdou je pravda *idealistická*, jež je reprezentována jednotou, syntézou smyslového a nadsmyslového (mimosmyslového) poznání. Příznává se v jejím rámci možnost empirického ověřování smyslových pravd (řekněme – zkušenostní pravdy mohou být ověřovány experimentálně), současně se však respektuje existence nadsmyslové pravdy pocházející od Boha. Konečně *smyslová* (sensate) pravda připouští pravdivost pouze smyslovou, „*zkušenostní*“, „*prožitkovou*“ a „*zážitkovou*“; poznání je odvozeno ze smyslových orgánů a nadsmyslové poznání je kategoricky a absolutně odmítnuto. Preferuje se tedy zcela důsledně studium a zkoumání smyslového světa v jeho fyzikální, chemické a biologické podobě, ba na ně se každé studium vnějšího světa redukuje.

*Integrální pravda* by měla zahrnovat všechny tři typy pravd, protože pravda má tři dimenze – *pravdu víry, pravdu rozumu a pravdu smyslů*. Právě proto byly jednotlivé kultury („*systémy*“) odlišně kreativní podle toho, který typ poznání, vědění a pravdy v nich dominoval: Řekové byli znamenití ve filozofii a umění, Římané v politickém panství a vojenském systému, Židé v náboženství, etice a literatuře, středověké společnosti svou kreativitu vtělily do organizace a institucionalizace křesťanství, současný západní svět je kreativní ve vědě, technologii a filozofii. Sorokin se liší od Spenglera, Toynbeeho a Danilevského (jimž věnoval samostatnou komparativní monografii) v tom, že zatímco oni přiznávali jednotlivým kulturám (epochám) kreativní způsobilost jenom v jedné oblasti, Sorokinovi se zdá, že kultury jsou kreativní nikoli sice ve všech, ale rozhodně v několika oblastech.

<sup>7</sup> Sorokin ani jako behaviorista nepopíral význam psychického rozměru sociálních faktů, ale v pozdním období svá behavioristická východiska opustil totálně.

<sup>8</sup> S jistou dávkou didaktické pedanterie začínáme pravdou také proto, že na tomto pojetí jako východiska je nejlépe vidět podobnost Sorokinovy koncepce a koncepce Comtovy – podobnost nepřiznaná a zapíraná.

Odtud je snadno odvoditelné základní schéma – *typologie sypersystémů*<sup>9</sup> – takto:

1. pravá realita a pravá pravda jsou smyslové povahy – to je nejvyšší premisa *smyslového* (sensate) supersystému, 2. pravá realita a pravá pravda spolu s nejvyššími hodnotami spočívají v Bohu (nebo jeho ekvivalentu) – to je premisa *ideačního* supersystému, a konečně 3. pravá realita a pravda jsou mnohorozměrné, nekonečně obsáhlé, a tedy částečně smyslové, částečně nad a mimosmyslové, částečně racionální a částečně nadracionální a mimorozumové – to je premisa *idealistického* supersystému [Sorokin 1947: 590, cit. dle Martindale 1960: 118].

Sorokinovy sociokulturní supersystémy nebo „integrované supersystémy“, založené na studiu základních kulturních elementů různých epoch, zejména významů, norem, hodnot, stupně integrace apod., umožňují vyčlenit poměrně dlouhé periody v dějinách, v jejichž průběhu se projevují relativně podobné, sobě navzájem blízké obrazce, které do sebe zahrnují všechny formy integrace. V základech integrace pak stojí *jednotný styl* neboli *světonázorová metoda tvorby určitých hodnot*: lidé mohou věřit, že „hodnoty přicházejí z nebe“, ve skutečnosti je tvoří na bázi určité světonázorové optiky, která je existencí vytvořených hodnot zpětně posilována a stabilizována.

Sorokin v celé své úvaze (i výzkumu) má zakomponovanou podstatnou psychosociální premisu, která připomíná variace na durkheimovský model *homo duplex* (člověka rozdíraného sporem mezi individualitou a společenskou příslušností). Sorokinův *homo duplex* (termín není použit) je svárem mezi *rozumem a citem*, mezi *ratio a sensatio*, mezi *racionalitou a smyslovostí*. Celé epochy se tedy liší tím, že právě (dlouhodobě) dominuje rozum (ideační systém), nebo cit, smysly (smyslový systém), anebo dochází ke stavu rovnováhy (idealistický, ale lépe *integrální supersystém*). Sorokin píše: „Každý kulturní supersystém disponuje vlastní mentalitou, vlastním systémem pravdy a vědění, vlastní filozofií a světovým názorem, vlastním náboženstvím a vzorcem posvátného, vlastními představami toho, co je právně přijatelné a co je právně nepřijatelné, má své vlastní formy vkusné literatury a umění, své mravy a zákony, kodexy jednání, vlastní formy dominantních interpersonálních vztahů, vlastní politickou a ekonomickou organizaci a konečně zvláštní typ osobnosti se specifickou a pouze jí vlastní mentalitou“ [tamtéž: 149].

Celé Sorokinovo dílo je pak pokusem o důkaz toho, *jak se období tří kultur střídala* a proměňovala, je popisem toho, jak dlouho trvala. Jde sice o čtení nezřídka zajímavé, ale dnes nepochybně antikvované. Pravděpodobně ale není úplně antikvován 1. model sociokulturního integrovaného systému jako (možná) jeden z posledních *moderních* pokusů o strukturaci (v budoucnu) již nestrukturovatelných systémů; 2. pochopení role hodnot a „pravdy“ pro sociální integraci – s dokonalým vědomím jejich „historické relativity“ (vázanosti na určité typy supersystémů, v nichž jsou formovány a artikulovány); 3. nesmlouvavá kritika progresismu a evolucionismu, provedená však s porozu-

<sup>9</sup> Sorokin používá pojmy „sociokulturní systém“, „superorganický systém“, „sociokulturní univerzum“ a dalších zhruba v synonymických významech. *Supersystém* je (historicky relativně dlouhodobý) organický celek, který zahrnuje („dílčí“) systémy jazyka, vědy, vzdělání, náboženství, estetiky, práva, ekonomiky, rodiny, politiky a filozofie. Každý člověk je situován ve všech „subsystémech“, supersystém však tvoří nadindividuální entitu, jejímž jádrem je jazyk, věda, náboženství, etika, právo a umění. Chceme-li příklad tzv. *idealistického sociologa*, pak jím je Sorokin, který duchovním elementům připsuje svrchované, konstituující, tvořivý význam – vše ostatní je od nich odvozeno.

měním pro možnost pohledu na dějiny z hlediska delších časových period, s pochopením role opakování a „fluktuálních pohybů“ v dějinách, a 4. anamnéza a diagnóza naší doby podaná ve spisku *Krise našeho věku* [české vydání z roku 1948].

Sorokin nesděljuje nic méně a nic více než to, že „Svatá Trojice Pravdy, Dobra a Krásy byla ošklivě rozervána a rozvedena od stolu i lože smyslovou mentalitou, která nás zcela ovládla“ [cit. dle Coser: 477].

Neodříkejme se však totálně tohoto sorokinovského, zdánlivě velmi archaického, ba anachronického vidění sociálního světa zcela, už proto, že některé jeho elementy jsou dodnes naprosto živé a inspirující – jenom „Sorokina nikdo nechte“. Sorokin by byl málo Rusem, kdyby nenabídl jak *diagnózu* naší doby (rozuměj stavu evropoamerické civilizace v polovině 20. století), tak *představu o cestách* z krize. Jeho představa budoucnosti je jistě totálně antikvovaná a soudobý člověk ani příliš nerozumí Sorokinově tezi, že cestu řešení krize je možné „vyjádřit formulí: krize – doba zkoušky – očista – omilostnění – vzkříšení“ [Sorokin 1948: 252], a jeho tvrzení, že jde o formuli „založenou na zdravé sociologické indukci“, již vůbec není příliš přesvědčivé. Představa „cesty z krize“ je spíše vyvozena z aplikace jeho vlastního historiozofického schématu, že dějiny probíhají v cyklech od idealistického přes ideační k senzitivnímu a znovu takto dále – prostě cyklicky: „Hlavním smyslem naší doby není boj demokracie s totalitou, svobody s despotismem, kapitalismu s komunismem... Všechna taková populární pojetí jsou druhotného významu. Hlavním smyslem této doby je boj mezi senzitivní kulturní formou, životní metodou a formou a metodou jinou, zcela odlišnou“ [op. cit.: 14]. Podstatou Sorokinovy diagnózy je tedy teze, že jde o *krizi senzitivní formy západní kultury a společnosti*, jež se vytvořila na sklonku 19. století a postupně nahrazovala upadající formu středověké kultury ideační. Ačkoli tato středověká (a raně renesanční) forma vydala nejvýznamnější kulturní plody dokonce celých „lidských dějin“, nakonec se vyčerpala a byla vystřídána kulturou senzitivní. To je obrovská změna tak dalekosáhlého dosahu, že ji nelze se žádnou partikulární změnou, které ostře vnímáme v jejich časově i prostorové ohraničenosti, srovnat: „Přechod od monarchie k republice, od kapitalismu ke komunismu není tak důležitý jako náhrada jedné základní kulturní formy jinou. Taková přechodná období se vyskytují zřídka: za třicet století řeckořímských a západních dějin se vyskytla jen čtyřikrát“ [op. cit.: 19].

Možná, že Sorokin postřehl a v tradičním verbálním hávu vyjádřil opravdu podstatnou změnu, která je jinak, s jinými akcenty a zejména s jiným vyústěním vyjádřena jako *proces radikálního přechodu od sakrálního k profánnímu* (od tradiční společnosti a kultury k moderní a postmoderní) a jako *proces přechodu od tradičního a modernistického diskurzu k diskurzu postmoderny*. Ostatně tyto procesy se dnes (nikoli ještě v polovině 20. století) vyjadřují „sorokinovsky“ jako procesy změn v mentalitě, v senzibilitě, v kultuře, v diskurzu, v epistémě, obecněji – v estetice a etice, v procesu estetizace a anestetizace světa řečeno s Wolfgangem Welschem a v procesu „de-moralizace“ světa a jeho adiaforizace (vyjímání určitých druhů chování ze sféry působení mravní normy) řečeno se Zygmuntem Baumanem.

Ale Sorokin svou diagnózu doby opravdu nezakládá nakonec nijak podstatně jinak, odlišně, jakkoliv anachronicky to může znít. Např. – „takové rozšíření umění a krásy do celé společnosti, prolínající celý všední lidský život a všechny předměty kultury, se

jen málokdy událo někdy před námi“ [Sorokin 1948: 41]. „Senzitivní umění“ podle Sorokina nepotřebuje obranu jako celek, vyžaduje však kritickou analýzu v tom, co Sorokin chápe jako „zárodky vlastního úpadku a degenerace“. Je to (v závorce a kurzivou uvádíme vědomou aktualizaci Sorokinovy vize pro její nápadnou předvídavost):

- vymizení věčných hodnot z uměleckého vyjádření jako důsledek závislosti umělce na požadavcích trhu, zadavatelů, zákazníků a objednavatelů (*relativizace hodnot, vyloučení „hodnotových kritérií“ z uměleckého díla jako vnějších, jeho autonomizace na straně druhé a podřízení podstatné části kulturní produkce tomu, co frankfurtská škola nazvala „kulturním průmyslem“ a „komodifikací“ umění*);
- růst povrchnosti a důraz „na povrch a jen povrch“, na smyslovou stránku, zatímco umění minulých epoch vědělo, že „nikoli všechno, co patří k smyslovému světu, zasluhuje umělecké podoby“ (*vědomé vyloučení rozlišování povrchu a podstaty z postmoderní filozofie, extrémní povrchnost a povrchovost části „umělecké produkce“, která se podřizuje požadavku – nic po „konzumentovi“ nežádat, žádný intelektuální výkon a žádnou mravní sebereflexi*);
- honba za senzačností, která je důsledkem snahy „dělat dojem a stát se prodejnějším“ (*nesčíslněkrát pojednaný problém senzačnosti, vznik specifické profese „paparazziů“, mediální fenomén „infoteinmentu“, tj. spojení informace a zábavy – žádná informace nesmí být nezábavná, nadto čím drastičtější, tím prodejnější*);
- morbidní soustředění na patologické typy osobností a událostí a nezměrná záliba v ošklivosti, která nemá v dějinách umění precedens (*vzniká dokonce „estetika ošklivosti“, věci odporne a hnusné se stávají součástí veřejných prezentací*);
- totální abdikace na zušlechťující a idealizující tendenci: „zvolí-li si už výjimečně třeba soudobý román téma vznešené a osobnost velkou, pak postupuje ve shodě s psychoanalýzou tak, že hrdina musí být odhalen, demaskován“ [tamtéž: 50];
- „přehnaný sklon ke karikatuře, ironii, satire, způsob středověku málo známý“, „cokoliv a kdokoliv, Bohem počínaje a satanem konče, je zesměšňováno a ponižováno“ (*občas se v této souvislosti odkazuje na Bachtinovu karnevalovou kulturu, svět se mění v „karneval“ a nikdy nekončící zábavu, cokoliv a kdykoliv může být předmětem zesměšnění; to ale naráží na odpor v některých neevropských kulturách*);
- přehnaná orientace na sexualitu a animálnost: umění se „soustřeďuje na policejní márnici a pohlavní orgány a pohybuje se nebezpečně na úrovni společenské stoky“ (*obrovský růst sexuality v literatuře, nelze si téměř představit literární artefakt bez sexuality, což se zakrývá souslovím „otevřená výpověď“, apoteóza sexuálních deviací, to, co se kdysi pokládalo za „vrchol nemravnosti“ jako Millerův Obratník raka či Milenec lady Chatterleyové, je dnes hluboko „pod normou“*);
- soudobé umění je „zmateninou nejnesouvislejších slohů, struktur a forem, počínaje napodobením archaického a primitivního, klasického a romantického slohu a konče nejbizarnějším modernismem“; je tomu tak proto, že „rozmanitost, diferenciace v soudobém umění vyplývá z jeho rostoucí nesourodosti a rozkladu“ (*toto všechno je povýšeno na postmoderní program, podle něhož je každá „výpůjčka“ z arzenálu minulosti přípustná, jsou povoleny perziřláže a pastíše tvořené bizarními konstrukcemi, na nichž jsou použity „ikony“ evropského uměleckého klasického umění, a to v umění výtvarném i hudbě*);

- kultura se podřizuje diktátu kvantity, „vnitřní obsah je podřízen výrazovým prostředkům, jež jsou k dispozici, a technikám“ (*informační společnost diktuje kvantum produkce, nekonečné seriály, které se musejí stále znovu recyklovat, vznikají šablony, tzv. formáty, které – jakkoli prostoduché – se za obrovské peníze kupují zejména v tzv. showbyznysu*);
- kultura se „snižuje na pouhý prostředek radosti, obveselení a zábavy“ (*vážnost je téměř nepřipustná, a pokud, musí být zahalena do závoje senzačnosti; o Leonardovi se dozvídáme z detektivního románu, životopisy se čtou, pokud jde o hokejové či filmové hvězdy, hrdinové vědeckého a uměleckého světa jsou zcela na okraji, což mimochodem souvisí s poklesem étosu práce*).

To všechno Sorokin dokládá pracnými výpočty, aby uzavřel v naději, že „modernistické umění je jedním z přechodů od rozkládajícího se umění senzitivního k ideálnímu a k idealistickým formám“. „Modernismus“ se svým uměním „odloučil od minulých stylů především tím, že se nepokouší o zobrazení něčeho nadsmyslového nebo idealistického. Svět, jímž se zabývá, zůstává v zásadě jen materialistický“. Ti všichni, co takto tvoří, „jsou ničiteli a vzbouřenci, nikoliv tvůrčími staviteli“ [op. cit.: 61].

Abychom ale nesetřvali jenom na obecné tezi, je třeba Sorokinova tvrzení doložit příklady, jimiž on sám nešetří. Obecně (v tom souzní s kritikou *fin de siècle* 19. století) – „naše kultura počala v druhé polovině devatenáctého století stále rostoucí únavou, v některých oborech větší, v jiných menší, ale víceméně ve všech oborech kromě vědy a technologie“ [Sorokin 1948: 205]. A tak tedy – v hudbě se dosáhlo vrcholu v době Bachově a Beethovenově, později snad ještě u Wagnera, Čajkovského, Debussyho, ale „ve dvacátém století není skladatele, který by se vyrovnal formátu velkých skladatelů minulosti“. V literatuře dříve Dante, Shakespeare, snad Tolstoj, Dostojevskij, Dickens a Byron, Goethe a Schiller, „zatímco dvacáté století nedalo jediného velikána“, protože i „všichni nositelé Nobelovy ceny jsou trpaslíky“. Místo velkých děl máme prodejné šlágry prodávané v milionech a zítra zapomenuté. Stejně je tomu s divadlem a dramatem, ač věda nám dala film: Hollywood jej ale proměnil v nejuvulgárnější parádu. I zde lze jistě najít díla, která se vymykají, ale tvoří jen nepatrný zlomek procenta celkové produkce. Situace v malířství, pokračuje Sorokin, nevypadá jinak: po Rafaelovi, Leonardovi a Michelangelovi, po Dürerovi a Rembrandtovi „máme celé legióny obratných kopistů, napodobitelů, od archaického slohu až ke kubismu“. A samozřejmě „většina portrétů 20. století je plna neohrabanosti“, takže jsme na tom tak trochu jako helénští a potom římský napodobitelé. Jistě – výtvarné umění téměř zcela opustilo své původní mimetické funkce, ale nezřídka prázdné výstavní síně dokládají, že jde o umění, které „neoslovuje“. Je nesmyslné volat po návratu nacionalistického vlastenectví nebo chaloupkářského krajinářství, nicméně pokládat za umění produkty jen proto, že jim nerozumíme a neodvažujeme se to říci, příliš připomíná Andersonovu pohádku o nahém králi. V oboru *filozofickém* nám sice 19. století dalo Hegela, Schellinga, Comta, ale nikdo z nich nedosáhl velikosti Spinozovy nebo Kantovy. A všichni dohromady nesaňají ani po kolena Tomáši Akvinskému – podle Sorokina ovšem. V humanitních a sociálních vědách prý jenom opakujeme a opakujeme, co řekl Montesquieu, Rousseau

nebo Hegel, snad i Marx a Gibbons. Ale zato jsme „nahromadili spoustu většinou neupotřebitelných a nepoužitelných dat“, která „nám nedala žádnou velkou teorii“ [tamtéž]. I když by bylo možno proti Sorokinovým výčtům uvést řadu myslitelů, umělců, sociálních a humanitních vědců, v neposlední řadě pak přírodovědců s přesahem do humanitního uvažování, jež vydalo 20. století, jako kontraargument značné síly a průkaznosti (jakkoli by se takový výčet značně lišil podle individuálního zaměření, zkušenosti i vkusu), celkového pocitu „krize“ se stejně zbavit jen tak bez-trestně nelze, protože co je vlastně „velkým tématem“ všech, nebo téměř všech velkých autorů minulého století? Člověk v tísní, v tragické situaci, ve stavu volby, člověk na rozcestí, nevidoucí a nevědomý...

A nejiný je obraz kultury americké, i když Sorokin bere na milost transcendentalisty a nachází zajímavé podobnosti např. mezi literaturou americkou (Hawthorne) a ruskou (Tolstoj, Dostojevskij), konkrétně mezi *Šarlatovým písmenem* a *Annou Kareninovou*, mezi *Mramorovým faunem* a *Zločinem a trestem*. Tyto detaily mají jen doložit, že Sorokin opravdu ví, o čem píše, a že jeho diagnóza, jakkoli pesimistická, nestojí pouze na domněnkách a už vůbec ne jenom na apriorních axiologických tezích.

Sorokin – opakujme – v konzervativní dikci a esteticky rozhodně ne vždy kompetentně vyjadřuje své zděšení nad triumfem toho, co on sám vidí jako „dovršení projektu moderny“ (to sousloví nezná) a v čem my dnes *ex post* zahlédáme *prvky vysloveně postmoderní*. Všechno to, co Sorokin pečlivě vyjmenoval jako znaky „přechodné doby“, jako *příznak krize naší doby*, se stane v druhé polovině 20. století předmětem sociologického a estetického zkoumání. Především však *předmětem dokazování, že nejenže nejde o „patologii“, deviaci či jinou odchylku, ale že jde o naprosto normální, ba žádoucí stav věci*. A že je doba, v níž žijeme, dobou přechodnou? Především nevíme, je-li tomu opravdu tak, a potom – má smysl se tím trápit? Sorokin je poněkud skeptičtější: „I když úpadek senzitivního období naší kultury neznamená smrt západní kultury a populace, nicméně dočasné zničení velkých kulturních hodnot v přechodném období může být velmi katastrofální, velikost lidské bídy přenesmírná a tragédie tohoto *dies irae* příliš veliká, než abychom se mohli připojit k těm šosáckým prodavačům a výrobcům ideje pokroku. Ani Kasandry smrti západní kultury, ani Candidové, ani Polliany přímočarého pokroku pro nás nejsou přijatelné. Naše cesta vede mezi těmito dvěma stejně mylnými řečišti“ [tamtéž: 241].

Právě taková trápení, pochybnosti a hledání jsou znakem ducha moderního a konzervativního.<sup>10</sup> Sorokin do této snad opravdu tragikomické řady nepochybně patřil. Cesta od společnosti bez odměn a trestů ke společnosti „krize senzitivní kultury“ byla cestou poučnou a poučenou. A cestu, jak říká čínské přísloví, překonává jenom jdoucí.

<sup>10</sup> Byl jsem upozorněn, že Sorokinův a zčásti i můj konzervativní vkus připomíná názory PAULA JOHNSONA (1999), který pokládal Picassa za podvodníka a Francise Bacona za falešného proroka a který – nota bene – pracoval s podobnými kontrapozicemi jako Sorokin (třebas právě Bacon versus Goya). Johnson má v té věci dokonce ještě radikálnějšího pokračovatele: EPHRAIM KISHON (2003) se neváhal postavit celému nefigurativnímu malířství a prohlásit Picassa za šarlatána, který (slovy Johnsonovými) „jako šašek dělal z lidí bláznů“. Nejsem ve svém konzervatismu zdaleka s Johnsonem zajedno, ale nejde o mě, Johnsona nebo Kishona. Že je Sorokin konzervativce, netřeba dokládat, i když k radikalismu Johnsonovu, který v poslední době „přehodnotil“ celé dějiny umění, má přece jen dost daleko.

## 5. KONSTRUKTIVNÍ ALTRUISMUS A NEZIŠTNÁ LÁSKA

Na sklonku života se Sorokinovi plní jeho velký sen – vybudovat ústav, který by se zabýval *problémem vůbec nejdůležitějším* – problémem lidské lásky a altruismu, vzájemné pomoci a nezištné solidarity. Už sama formulace tématu či problému zní v naší „cynické době“ (jak o tom psal poučeně Jeffrey Goldfarb) poněkud starosvětsky, ba snad dokonce komicky: jaká nezištná láska ve světě, v němž se láska redukovala na sexualitu, jaký altruismus ve společnosti, v níž vítězí ten, kdo je schopen razantněji a bezohledněji vyřadit ze soutěže toho druhého, jaká vzájemná pomoc ve společenství, v němž i elementární sousedství ztratilo svou staletými fixovanou funkci?

Sorokin položil do základů svého pojetí [podle Sorokin 1991: 215 a dále] dvě premisy, z nichž první rozložil do několika subkomponent:

Žádný z existujících receptů jak se vyhnout mezinárodním konfliktům a válkám nebo jiným druhům mezilidských napětí, třenic a otevřených střetů nejen nemůže zlikvidovat, ale ani omezit tyto konfliktogenní a konfliktní situace. Těmito populárními recepty jsou „řešení konfliktu politickými prostředky“, „vyjednáváním“, zejména však „*demokratickou přestavbou soupeřících systémů*“. Doslova: „Stane-li se dokonce již zítra celý svět demokratickým společenstvím, nevyimze ani války, ani krvavé konflikty, protože demokracie jsou stejně bojechtivé a vůči sousedům nesnášenlivé jako systémy autokratické“ [op. cit.: 216]. Jak nevzpomenout „vývozu demokracie“ tam, kde ji nechtějí nebo neumějí, a ani nevědí, co si s ní počít?

Totéž platí o *vztahu ke vzdělání v jeho soudobé podobě*. I kdyby se zítra všichni dospělí stali doktory věd (Ph.D.), války budou pokračovat stejně. Důkaz: od 10. do 20. století se úroveň vzdělanosti zvýšila mnohonásobně, počet objevů a vynálezů nemá obdoby, a přece – největší války se odehrály v našem nejvzdělanějším a nejcivilizovanějším století. A navíc – jakými prostředky se vedly!

Bohužel ale totéž dlužno říci i o síle vlivu *náboženského přesvědčení*. Sorokin uvádí jen jeden příklad ze svého minivýzkumu, v němž došlo ke konverzi třiasedmdesáti lidí, přičemž se však jejich postoje k válce, násilí a agresii nezměnily. Sorokin ještě nic netušil o tom, jaký konflikt nás čeká na přelomu 20. a 21. století: stokrát nás mohou znalci islámu přesvědčovat, že nejde o „náboženskou válku“ a že Korán je mírumilovný spis – proč je tedy všude, kde se objeví tzv. válka s terorismem, podepsána jedna jediná náboženská doktrína? Proč tam není zen-buddhismus nebo lámáismus? Čas válek mezi křesťany skončil a nebyl to čas lecjaký, nastala však éra nových konfliktů: vzít náboženství za základ mírového uspořádání světa by bylo šlechetné, ale otázka – které náboženství by nás jako lidstvo integrovalo – by zůstala nutně nezodpovězena.

A konečně totálně zklamaly socialistické a komunistické představy o sbratření lidí, o čemž Sorokokin podrobně psal v knize *Vosstanovlenije gumannosti* z roku 1948.

A tak se induktivně potvrzuje, že bez růstu nezištné lásky, tak jak ji popisuje slavné *Kázání na hoře*, se nedá nic reálného udělat.

Druhá generální premisa rozvíjí právě tuto tezi. Konstruktivní láska je nadána obrovskou potenciální energií – je to opravdové *mysterium tremendum et fascinosum* – za předpokladu, že víme, jak ji používat, jak ji chránit a jak ji „produkovat“. Výslednicí tohoto usilování by byl vznik skupin (ale proces může být i obrácený) lidí, kteří

jsou spojeni takovou láskou, kteří jsou solidární a altruističtí. Sorokin přitvrzuje: „Protože vlády, velké firmy, největší fondy a organizace se zabývají spolu s nejlepšími mozky planety vynalézáním stále ničivějších prostředků vzájemného zabíjení, je nutné začít se vážně zabývat studiem fenoménu přesně opačného – nezištnou láskou a vzájemnou solidaritou“ [op. cit.: 217]. A proč? Inu proto, že právě o tom nic, nebo téměř nic nevíme, a pokud snad víme, pak pouze intuitivně.

V té době se jako dar z nebes objevuje miliardář Eli Lilly, který Sorokinovi (aniž byl žádán) nabídl velkou finanční podporu, jež vedla k založení ústavu, který fungoval v letech 1949–1959. Do práce se zapojila řada badatelů, které bychom tam nečekali, například Rashewski napsal studii o „matematické teorii altruismu a egoismu“, Allport o psychologickém přístupu k lásce a nenávisti, Zipf o pracovní harmonii, dále spolupracovali např. Moreno, Davis či Northrop. Nelze jistě mít za to, že zjištění ústavu byla nějak zvláště převratná (například, že láska vyvolává lásku, ale také že láska může pozitivně ovlivnit mezinárodní vztahy). Dokázalo se, že altruisté žijí fyzicky déle než sobci, že láska je prevencí deviantního chování atd., ale ani vnější efekt nebyl valný. Sorokin sám v rámci ústavu vydal přes dvacet knih (!) a práci nakonec přerušil jeho odchod do důchodu: „Tajemné energii lásky jsem věnoval skoro deset let života a myslím, že jsem k tomuto tématu mnoho nového přidal. A pokud byly výsledky mé práce skromnější, než jsem si sám přál, pak mě ospravedlňuje latinské – *Feci quod potui, potui meliora potentes*, tedy *Udělal jsem, co jsem mohl, ať jiní to udělají lépe*“, píše ve své autobiografii *Dlouhá cesta*.

Možná, že Sorokinovo studium „tajemné energie lásky“<sup>11</sup> leckomu připadá podivínské. Ale ví snad někdo o lepším receptu na neduhy naší doby? A nehřešíme my všichni – jako jednotlivci, jako skupiny, jako národy nejvíce právě proti přikázání lásky?

### Literatura

- COSER, L. 1977. *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical Context*. New York: Harcourt Brace Janovich.
- DURKHEIM, É. 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK.
- GOLDFARB, J. 1991. *Cynical Society: The Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- JOHNSON, P. 1999. *Nepřátelé společnosti*. Praha: Rozmluvy.
- KISHON, E. 2003. *Picassova sladká pomsta. Výpravy do moderního umění*. Praha.
- LOMBORG, B. 2006. *Skeptický ekolog: Jaký je skutečný stav světa?* Praha: Dokořán.
- MARTINDALE, Don. 1960. *The Nature and Type of Sociological Theory*. Houghton: Mifflin and Co.
- MEŠTROVIČ, S. 1991. *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*. London: Routledge.
- 1993. *The Barbarian Temperament. Toward a Postmodern Critical Theory*. London: Routledge.
- MILL, J. S. 1913. *O svobodě*. Praha: Otto.
- 1964. *Utilitarianism: Liberty, Representative Government*. London: Dent.
- OSSOWSKI, S. 1969. *O osobliwosciach nauk spolecznych*. Warszawa: PWN.
- SOROKIN, P. A. 1936. *Sociologické nauky přítomnosti*. Praha: Melantrich.

<sup>11</sup> Sorokinův text je přeložen do češtiny skupinou studentů Filozofické fakulty. Možná, že by pro vnitřní potřebu stálo za to se k němu vrátit. Bylo by to příjemné remedium na skepsi z rozervanosti naší postmoderní fragmentarizované doby.



- 1948. *Krise našeho věku*. Praha: Tiskařské družstvo českého obchodnictva.
- 1950. *Altruistic Love: A Study of American „good neighbours“ and Christian Saints*. Boston: Beacon Press.
- 1950. *Social Philosophies of an Age of Crisis*. New York, Dover.
- 1963. *Modern Historical and Social Philosophies*. New York: Dover.
- 1964. *The Basic Trends of our Times*. New Haven, Conn.: College and University Press.
- 1966. *Sociological Theories of Today*. New York: Harper and Row.
- 1968. *Man and Society in Calamity: the Effects of War, Revolution, Faemine on Human Mind, Behavior and Social and Cultural Life*. New York: Dover.
- 1991. *Dolgij puť. Avtobiografičeskij roman*. Komi: Syvtyvkar.
- 1991. *O Dostojevskom. Tvorčestvo Dostojevskogo v ruskoj mysli 1881–1931 godov. Sbornik statěj*. Moskva: Nauka.
- 1994. *Obščedostupnyj učebnik sociologii. Statji raznyh let*. Moskva: Nauka.
- 1999. *Prestuplenije i kara*. Sankt-Petěrburg: Izdatělstvo Russkogo chirstianskogo gumanitarnogo instituta.
- SOROKIN, P. A. – TOYNBEE, A. 1949. *Patterns of Past: Can We Determinate It?* Boston: Beacon Press.
- SKINNER, B. F. 1969. *About Behaviorism*. New York: Knopf.
- 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf.
- 1978. *Walden Two*. New York: Macmillan.
- Skinner on Skinner*. 1968. Sant Barbara, Call.: Center for Study of Democratic Institutions.
- STICKLEY, A. – MACKINNEN, J. H. 2002. *Unknown Sorokin: His Life in Russia and the Essays on Suicide*. Huddinge: Sodertorns Hogskola.
- TIRYIAKIAN, E. (ed.) 1984. *Global Crisis: Sociological analyses and Responses*. Leiden: E. J. Brill.

### **From Faith in a Society without Punishments to a Society of Altruistic Love (on the margins of Sorokin's *Crisis of Our Age*)**

#### Summary

In the course of his long life, Pitirim Sorokin (who spent a short period in Czechoslovakia after his deportation from Bolshevik Russia), developed several concepts as a basis for diagnosis of the moral and cultural state of the world. Although he came out of the Russian behaviourist school (Bekhterev, Sechenov), he remained faithful to the Russian type of thinking about society and man as a “moral mystery”. Like Durkheim he asked himself how far “progress” measured by the development of science and technology corresponds to any “progress” in human happiness, and found no direct correlation. While still in Russia he created a utopian vision of a society without punishments in which a Superman (who has nothing in common with Nietzsche's idea) would be freed from the need to be rewarded or punished because he would spontaneously act in accordance with the principle of love for his neighbour. In America, as part of his cultural and social dynamics he developed a more subtle conception in which he offered a critique of contemporary society as a society in an epoch of crisis (succumbing excessively to material and sensual stimuli), with negative effects in all areas of life but especially culture. Although the overall tone of Sorokin's conception places him within the constellation of European-American “culture critics” towards the end of his life he created another utopia in the form of a society of altruistic love. The durability of Sorokin's thought consists, however, in his relatively precise account of the stage of the “culmination of modernity” and the rise of post-modernism (although he did not use these terms).