

34

EDICE
FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

JOHANN P. ARNASON

Civilizační analýza

Evropa a Asie
opět na rozcestí

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

EDICE
FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

(34)

JOHANN P. ARNASON

Civilizační analýza

Evropa a Asie
opět na rozcestí

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

Vydání knihy podpořilo

Centrum globálních studií,
společné pracoviště Filosofického ústavu
Akademie věd České republiky
a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze
(LC06013)

Recenzenti:

PhDr. Jan Balon, Ph.D.

PhDr. Martin Kopecký, Ph.D.

Vědecký redaktor:

PhDr. Oleg Suša, CSc.

© Johann P. Arnason, 2009

Translation © Alena Bakešová, Aleš Kubezka,
Zuzana Kubišová, Ondřej Lánský, Ondřej Štěch, 2009

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, nakladatelství
Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i., 2009

ISBN 978-80-7007-307-0 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-537-1 (elektronická kniha)

DOI 10.47376/filosofia.2009.2

Obsah

Předmluva	7
1. Civilizační analýza: vznikající paradigma	
1.1 Úvod	17
1.2 Klasické zdroje	20
1.3 Eisenstadt a osová doba	25
1.4 Civilizace v singuláru a civilizace v plurálu	36
1.5 Oblasti civilizační analýzy	49
1.6 Směrem k modernitě	63
1.7 Námitky a upřesnění	67
2. Eurocentrismus a jeho odpůrci: kritické poznámky k jednomu neplodnému sporu	83
3. Modernita východní Asie: historické zkušenosti a nové pohledy	
3.1 Úvodní poznámky: regiony a modernity	105
3.2 Východní Asie jako historický region	114
3.3 Přeorientování debaty: čínský comeback a jeho důsledky	122

Literatura	131
Summary	135
Ediční poznámka	139
Jmenný rejstřík	141
Věcný rejtrík	143

Předmluva

Tři kapitoly této knihy byly původně napsány v různých kontextech, mají nicméně společné těžiště; jedná se o problematiku srovnávací civilizační analýzy a její odezvy v některých aktuálních diskusích. O pluralitě civilizací, a tím pádem – explicitně nebo implicitně – i o komparativních postupech při jejich studiu byla v posledním čtvrtstoletí řeč častěji než v předchozí fázi myšlenkového a politického vývoje. Nejznámější a nejkontroverznější výklad civilizační tematiky byl napsán z politologického hlediska a se zvláštním důrazem na proměny světové politiky po pádu komunismu. Kniha Samuela Huntingtona *Střet civilizací* má bezesporu zásluhu na tom, že se civilizace v plurálu staly předmětem širšího zájmu; a mýlí se ti, kteří by se chtěli vrátit ke starší terminologii a mluvit pouze o „boji kultur“. Civilizace podle Huntingtona jsou kultury zvláštního typu, zvláštních rozměrů a zvláštního historického významu: jedná se o makrokulturní formace s dlouhými trajektoriemi a charakterizované vnitřní dynamikou, která umožňuje přechod od tradičních k moderním formám společenského života bez fundamentální ztráty identity.

Huntingtonovy teze jsou však napadnutelné z mnoha stran. Kladou přílišný důraz na konfliktní vztahy mezi civilizacemi (na úkor celého spektra jiných druhů interakce) a jejich politickou polarizaci; samotná koncepce civilizací v plurálu je vágně formulována a svědčí k analogiím s familiárnějšími typy kolektivní iden-

tity; odkaz na tradici civilizačních studií, teoretických a historických, je nediferencovaný a otázka volby mezi různými přístupy nebo pojmovými rámci se neklade. Komplexnější pojetí celé této problematiky se rýsovalo u historických sociologů už před koncem studené války, a tudíž nemělo tak úzkou souvislost s dobovými trendy. Směrodatné jsou práce Shmuela N. Eisenstadta, u něhož se „civilizační obrat“ datuje od konce sedmdesátých let. Pokud však chceme tento nový zájem o civilizační formace a procesy situovat v širším kontextu soudobého sociologického myšlení (o klasických zdrojích bude řeč v následujícím textu), bude třeba provést krátkou rekapitulaci diskusí, které se rozvinuly kolem nejzákladnější kategorie společenských věd – pojmu společnosti. Tak, jak se ujal v okruhu Durkheimovy školy, byl více nebo méně metodicky převzat širší sociologickou obcí a nejsystematičtěji rozpracován v díle Talcotta Parsonse. Po „sociologii bez společnosti“, tj. bez pojmu společnosti, se volalo už v osmdesátých letech; rozhodující argumenty formulovali – kromě zmíněného Eisenstadta – autoři jako Anthony Giddens, Michael Mann, Roland Robertson a Alain Touraine, a nezdá se, že by nejnovější literatura na toto téma – často silně polemická a úzce spojená s „kosmopolitním“ ideologickým programem – přidala k nim něco podstatného. Klíčové body kritiky, různě akcentované u různých autorů, se dají poměrně snadno shrnout. Pojmosloví, do kterého vykristalizovaly dominantní představy o společnosti, bylo shledáno nedostatečným pro potřeby komparativní historické analýzy: spektrum forem a proměn společenského života, koexistujících a sukcesivních, je příliš široké, než aby je mohly pokrýt selektivní a idealizované modely odvozené z moderních vzorů. Samotný pojem společnosti je poznamenán přílišným soustředěním na národní stát a jeho integrační strategie (v této souvislosti se často mluvilo o „metodologickém nacionalismu“

moderní sociologie, což je zavádějící termín: jednalo se, i podle kritiků, o nerefektovanou projekci historických trendů, nikoliv o metodologickou volbu). Výsledek byl, stručně řečeno, přeintegrovaný obraz společnosti, navíc silně orientovaný na normativní integraci, i když se tento myšlenkový substrát často překládal do neutrálnějšího jazyka systémových teorií.

Úhrnem vzato vedla tedy kritika tradičního pojmu společnosti a sociologie na něm založené k nuancovanějšímu a pluralističtějšímu pojetí forem společenského života, a pokusy historických sociologů o interpretaci a srovnání civilizací v plurálu je třeba pochopit v tomto kontextu. Pro celkovou orientaci se nabízí pojem sociálně-historické sféry (*le social-historique*), který razil Cornelius Castoriadis – jedná se zde sice v první instanci o filosofickou kategorii spojenou s otázkou specifického způsobu bytí, to však nevylučuje aplikaci na sociologickou problematiku. Mluvit o sociálně-historické sféře znamená zdůraznit bytostnou historičnost společenských struktur a fenoménů, přičemž se počítá s různorodými formacemi, které se v této sféře proplétají nebo střídají. Civilizace v plurálu je třeba vidět jako určitý typ formací, jehož relativní váha a kontextuální význam se dají posoudit jen ve světle empiricko-komparativního bádání. Jinými slovy: civilizační analýza neusiluje o subsumpci všech rovin sociálně-historické skutečnosti pod civilizační kategorie; jde jí však o náležitou tematizaci důležitého a ve společenských vědách doposud spíše zanedbaného aspektu.

Shmuel Eisenstadt mluví v této souvislosti o „civilizační dimenzi sociologické analýzy“ a bližší určení této dimenze stojí za krátkou diskusí. Podle Eisenstadta jde v prvé řadě o vzájemné prolínání „ontologických nebo kosmologických vizí“, tzn. rámcových výkladů světa, s definicí a regulací hlavních „arén“ společenského života, tj. institucionalizovaných forem jednání a interak-

ce.¹ K tomu lze dodat, že toto spojení dvou klíčových komponent sociálně-historické sféry se týká především mocenských struktur, do kterých se promítají kulturní orientace. Eisenstadt dále zdůrazňuje, že takto definovaná civilizační dimenze je přítomna ve všech lidských společnostech, většinou však v latentním stavu; explicitní a reflektované podoby nabývá až v kulturách „osové doby“, o kterých bude řeč v první a nejdelší z následujících kapitol. Prozatím budiž zaznamenáno, že i když nemůže být pochyb o mimořádném významu této epochy, nezdá se, že bychom ji mohli považovat za exkluzivní historický klíč k civilizační problematice. Jsou i jiné fáze dalekosáhlých změn, ve kterých civilizační aspekty vystupují do popředí, a ne vždy ze stejné strany. Pro inovace osové doby je charakteristické, že nové kulturní obzory, otevřené ať už filosofickou nebo náboženskou cestou (rozdíl se nedá ve všech civilizačních kontextech definovat stejným způsobem), daleko přesahují krátkodobý institucionální vývoj a dávají vzniknout dlouhodobě aktivním kulturním tradicím. Není tím řečeno, že každý civilizační průlom se vyznačuje podobným kulturním přesahem.

K této tematice se vrátím ve stati o vznikajícím paradigma civilizační analýzy. Tady je však namísto krátká poznámka o vztahu civilizačních útvarů k jiným formacím sociálně-historické sféry. Zvláště důležitá je v našem kontextu otázka regionů, přesněji historických regionů (termín *Geschichtsregion* často používají němečtí historikové). Úzká souvislost vyplývá už z toho, že se o civilizacích v plurálu nedá mluvit, aniž bychom předpokládali nějaký druh prostorového ohraničení, i když se demarkační linie tohoto druhu markantně liší od politických hranic. V tom smyslu má samotný pojem civi-

¹ Eisenstadt, S. N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1. Leiden, Brill 2003, s. 34.

lizace regionální dimenzi, která je explicitně zahrnuta už u klasických předchůdců civilizační analýzy. Na konkrétnější úrovni historického bádání se však ukazuje, že problém tím není vyřešen: pojem regionu nachází uplatnění i v souvislostech, kde zřejmě jde o formace jiného druhu a jiných rozměrů než civilizačních, anebo přinejmenším o problematiku vztahy mezi oběma kategoriemi. Evropští historikové rozlišují regiony uvnitř většího civilizačního celku, ať už se jedná o středověké západní křesťanství nebo konstelaci raně moderní Evropy. V případě islámu je jasné, že i při civilizační jednotě – pro kterou mluví pádné důvody – je nutno připustit větší počet velmi různých regionů; hlavní rozdíl oproti Evropě spočívá v tom, že evropské regiony se zdají být ve větší míře produkty středověké expanze západního křesťanství, zatímco islámská expanze spíše absorbovala existující regiony. Dalším poučným příkladem je východní Asie, kde se různí názory na vztahy mezi civilizační a regionální identitou: jsou autoři, kteří rozdělují tuto část světa mezi dvě radikálně odlišné civilizace (čínskou a japonskou), a i když se mluví o jednotné východoasijské civilizaci, není tím ještě řečeno, do jaké míry byla vytvořena šířením kulturních modelů čínského původu, anebo historickou dynamikou celého regionu.

Mezi civilizačními a regionálními perspektivami existuje tedy, krátce řečeno, konstitutivní spojení, ale dochází i k divergencím. Problematický je však i samotný pojem regionu. Extrémní stanoviska lze považovat za překonaná; regiony nejsou geografické danosti a geografický determinismus starého stylu už není předmětem diskuse. Na druhé straně se ukázal neudržitelným kulturní determinismus, který chtěl regiony jako prostorové konfigurace odvodit od vnitřní logiky „kulturních okruhů“. V dnešních debatách jsou nicméně zastoupeny dva zřetelně odlišné přístupy. Vycházíme-li

z toho, že veškeré společensko-historické dění se tak či onak promítá do utváření prostoru, je na první pohled možno operovat s velmi flexibilním pojmem regionu: jakýkoliv komplex praktik a interakcí, který se promítá na prostorové úrovni, se tím pádem „regionalizuje“. Dá se pak například mluvit o regionálním profilu náboženských nebo vědeckých komunit. Na druhé straně se klade rostoucí důraz na geopolitická hlediska a na dějiny životního prostředí (*environmental history*); oboje podporuje silnější modely regionálních struktur, které se stávají významným a někdy klíčovým historickým faktorem. Obecně vzato lze konstatovat, že se uznává souhra historických a geografických (resp. environmentálních) determinant, vedou se však spory o jejich relativní váhu. Zvláště zajímavý je vývoj názorů na středomořský region, o kterém napsal nejreprezentativnější dílo regionální historiografie Fernand Braudel. Braudel přisuzoval geografickému substrátu a rámci středomořských dějin velký význam, zatímco nejambicióznější pokus o alternativní výklad (Horden a Peregrine) posunul akcent na historické procesy a společenské souvislosti, přičemž oboje je – podle autorů – třeba analyzovat především na lokální a mikroregionální úrovni. Geografický kontext tím však není nikterak vyřazen ze hry. V případě jiného prominentního tématu regionálních studií, východní Asie, jde spíše o posun směrem k dynamice životního prostředí a dlouhodobé historické interakce s ním. Některé z důležitějších nedávných příspěvků k „environmental history“ se týkají právě Číny a Japonska.

O regionech se dá, jak už bylo řečeno, mluvit v různých souvislostech a v různém měřítku. Mezi německými historiky se ujímá termín „mezoregion“ pro historické prostory jako Středomoří, střední Evropu nebo Skandinávii. Mikroregiony se pak, podle této klasifikace, utvářejí uvnitř jednotlivých států. Přípustný je

i pojem makroregionu, i když zatím není příliš rozšířený. Vztahoval by se na komplexní formace velkých rozměrů, jako je např. Evropa – aspoň se nezdá, že bychom teď měli k dispozici lepší kategorii. Představy o jednotné a kontinuální evropské civilizaci neobstojí; na to je, jak diskuse o této otázce ukázaly, účast různých civilizací na utváření Evropy příliš důležitá a civilizační mutace v průběhu evropských dějin příliš zřejmé. Evropu je možno pochopit jenom jako komplexní formaci, na jejímž vzniku a vývoji se podílely civilizační faktory a procesy, což však neznamená, že by výsledkem byl jednotný civilizační útvar. Tímto komplexním pojetím Evropy se tady sice přímo nezabývám, ale v kapitole o eurocentrismu a jeho kritikách ho předpokládám. Celá dosavadní debata o eurocentrismu – velmi často neplodná, jak se pokusím ukázat – trpí doposud příliš zjednodušenými pohledy na Evropu jako historickou formaci; a ti, kteří by chtěli „provincializovat Evropu“ (tato formulace je dnes oblíbená mezi postkoloniálními ideology, pro které znamená něco jiného než pro jejího původce Hanse-Georga Gadamera), si zpravidla neuvědomují, s čím mají co dělat. K této tematice má civilizační analýza co říci, ale je nutno dbát na kombinaci s jinými přístupy.

* * *

Autor děkuje vydavatelům za povolení k českému překladu a v neposlední řadě děkuje Marku Hrubcovi z Centra globálních studií AV ČR a UK, jehož zájem o civilizační problematiku vedl k této publikaci.

1.
Civilizační analýza:
vznikající paradigma

1.1 Úvod

Pojem „civilizační analýza“, který Said Amir Arjomand a Edward Tiryakian použili jako název pro reprezentativní soubor příspěvků a který je nyní široce přijímaný odborníky na danou problematiku, zdůrazňuje spojení teoretických a historických přístupů ke komparativnímu zkoumání civilizací. Přesněji řečeno, důraz je kladen jak na základní vzorce a dlouhodobou dynamiku civilizací – chápaných jako makrokulturní, makrosociální a makrohistorické jednotky – tak na otázku jejich více či méně aktivního zapojení do moderních transformací. Pro tyto účely musí být pojem civilizace definován takovým způsobem, který dovoluje jeho používání ve více kontextech; ovšem když dojde na detaily, je termín civilizace stejně problematický jako jiné pojmy obdobného významu pro vědy o člověku. Prvním ukazatelem dalšího směru však může být odkaz na historický kontext pojmu. Všechny pokusy definovat, vymezit a klasifikovat civilizace v plurálu měly co do činění s velkými sociálně-kulturními celky v eurasijském makroregionu: západoevropský, byzantský, islámský, indický a východoasijský svět jsou typickými příklady, a to navzdory skutečnosti, že civilizační analytici se neshodnou na dalších vymezeních a přesnějších časových a prostorových hranicích. Zmíňme jenom nejnámější příklady: chronologické a geografické hranice západoevropské – či západokřesťanské – civilizace jsou stále předmětem sporu; neméně sporným se jeví, zda můžeme mluvit o jedné indické civilizaci, anebo o souboru vzájemně propojených civilizací; konečně na otázku o civilizační jednotě či diverzitě ve východoasijském

regionu lze odpovědět různým způsobem, a to zvláště pokud jde o vztah mezi Čínou a Japonskem. Zkrátka problémy a témata, která vyvstávají v těchto kontextech, reflektují historii evropského setkávání s jinými částmi Starého světa.

Ostatně ze stejného důvodu je civilizační analýza, chápaná jako ve 20. století proběhnuvší obrat k systematické reflexi dlouhodobých historických zkušeností, kritická vůči eurocentrickým přístupům ke světovým dějinám. Liší-li se od sebe civilizace charakteristickými světovými názory a institucionálními vzorci, pak se liší i způsoby, jimiž se podílejí na světových dějinách, a způsoby, jakými světové dějiny chápou, a je zapotřebí srovnávací studie o všech těchto aspektech. Koncepte světových dějin, jež pracuje s mnoha civilizacemi, může být nejúčinnější protiváhou eurocentrismu, představuje však jak příslib, tak připomínku toho, že uvedený problém nepomohou vyřešit ani rychlá řešení, ani prorocká gesta. K projektu civilizační analýzy, jenž byl obnoven v pozdním 20. století a postupně uznán jako specifický způsob sociálního a historického výzkumu, je nejlepší přistupovat jako ke vznikajícímu paradigmatu. Ačkoliv hlavní impuls pro oživení civilizační analýzy vzešel od sociologů, kteří kritizovali restriktivní předpoklady omezující rozvoj jejich disciplíny, další vývoj by nebyl možný bez těsné a rozsáhlé spolupráce s historiky, s odborníky na dané regiony a s badateli z dalších příbuzných oborů. Jinými slovy, existuje zde zjevná potřeba dlouhodobého interdisciplinárního výzkumného programu. Zřetelnější kulturní pluralismus a multipolární geopolitické uspořádání charakteristické pro období po skončení studené války bezpochyby pomohly pro tento projekt připravit půdu. Avšak tato historická konstelace rovněž podnítila zjednodušující a alarmistické ideologické reakce, jež se nejzjevněji projevíly ve spekulacích o „střetu civilizací“. Seriózní, na výzkum zaměřený

model civilizační analýzy se pak musí s těmito zkarikovanými verzemi vypořádat. Huntingtonova hojně čtená kniha byla kritizována za svá nesolidní empirická tvrzení a ukvapené prognózy, nicméně pro účely tohoto článku je neméně důležité připomenout, že Huntingtonovo dílo přispívá jen velmi málo k objasnění pojmových základů civilizační teorie, a neposkytuje vůbec nic, pokud jde o analýzu či kontextualizaci jednotlivých intelektuálních tradic, které uvádí jako své zdroje.

1.2 Klasické zdroje

Mezi tradicemi, na něž se Huntington odvolává, zaujmají zvláště významné místo příspěvky klasické sociologie, které vznikaly v prvních dvou desetiletích 20. století. Platí-li – jak bylo zmíněno výše – že od sedmdesátých let minulého století badatelská práce oživovala starší tendence, týká se to zvláště tohoto klasického odkazu. Zmíněná tradice se přitom utvářela ve dvou zcela odlišných kontextech – francouzském a německém. Ve Francii durkheimovská škola – konkrétně Émile Durkheim a Marcel Mauss – rozvíjela explicitní koncepci civilizací v plurálu a s tím spojený jasně formulovaný analytický přístup. Na německé straně se sice Weberovy komparativní analýzy hlavních civilizačních formací věnovaly koncepčním otázkám v menší míře, nicméně jejich věcný obsah jim svým významem zajistil místo v současných debatách. Skutečnost, že tyto dva inovativní vývoje probíhaly bez vzájemného kontaktu, jen zapadá do obecnějšího vzorce (vzájemná izolace Durkheima a Webera je pro historiky idejí stále záhadou), v otázce civilizací však trvalo mnohem déle, než byla odhalena jejich vzájemná spřízněnost, než v případě známějších sociologických témat. Zdá se, že Benjamin Nelson byl první, kdo si všiml souvislosti mezi oběma pojetími a ukázal, že formace analyzované Weberem odpovídají civilizacím v durkheimovském smyslu.

V krátkém textu poprvé vydaném v roce 1913 Durkheim a Mauss navrhují rozlišovat mezi civilizacemi a společnostmi, přičemž prvně zmíněné jsou rozsáhlé a dlouhodobě v čase přetrvávající formace, které mohou zahrnovat velké množství společností, a to jak součas-

ně, tak následně za sebou. Tento posun se časově shoduje s Durkheimovým systematickým obratem k sociologii náboženství a s civilizační perspektivou, která se rovněž objevuje v závěru jeho nejvýznačnějšího díla o problematice náboženství. Po velice podrobné analýze primitivních náboženství, která je založena na důkazech pocházejících z mnoha různých společností, formuluje Durkheim teoretické závěry a mezi jiným také mluví o tom, že pro každou civilizaci je charakteristický určitý pevný systém pojmů. Tímto způsobem je makrokulturní dimenze přidána k dimenzi makrosociální, na niž Durkheim kladl důraz ve svých předchozích textech: významové vzorce, artikulované skrze pevný systém pojmů či přinejmenším na něj převoditelné, doplňují rozsáhlé a dlouhodobě v čase přetrvávající sociálně-historické soustavy. Nicméně přesnější charakter vzájemných vztahů mezi významovými vzorci a sociálně-historickými soustavami zůstal neprozkoumán. Mauss se k problematice civilizací vrátil dvacátých letech a probádal ji v různých směrech, avšak nevypořádal se s ní systematickým způsobem. Jak postupně upadal vliv durkheimovské školy, její zájem o problematiku civilizací zapadl mnohem hlouběji než durkheimovské ideje, které přispěly k ustavení sociologie jakožto vědecké disciplíny. Avšak v souvislosti se znovuobjevením tématu civilizací se tato část francouzské sociologické tradice (do níž patří i některé pokusy využít Durkheimem a Maussem načrtnuté ideje ke komparativním studiím) zdá být průkopnickým přístupem k problémům, o nichž se stále ještě vedou debaty. Jedním z charakteristických znaků tohoto přístupu je velice široká definice civilizační perspektivy, která zahrnuje jak prehistorické fáze a bezstátní společnosti, tak písemnictvím vybavené kultury soustředěné okolo států a měst, pro něž se pojem civilizace používá mnohem častěji. Není žádných pochyb, že v rámci civilizačních studií převládá

používání pojmu civilizace v posledním uvedeném omezeném smyslu spolu s úzkou definicí, která je s ním více či méně explicitně spojena, ovšem nelze říci, že by tato otázka byla definitivně vyřešena.

Naproti tomu komparativní studie Maxe Webera se soustředí na hlavní euroasijské civilizace a na jejich náboženské tradice. Weber nepoužíval koncept civilizací v plurálu, jeho nejoblíbenější termín pro srovnávané jednotky byl *Kulturwelten*, „kulturní světy“. Budeme-li se však řídit Benjaminem Nelsonem, tento výraz v podstatě odpovídá Durkheimovu pojmu civilizací. Pojem *Kulturwelten* odkazuje na Weberovy rané zmínky o kultuře jakožto způsobu, jak dát světu smysl a význam (což samozřejmě představuje proměnlivý vzorec), avšak k systematickému hlubšímu vyjasnění tohoto pojmu nikdy nedošlo. Komparativní program nevyplýval přímo z Weberových snah o vymezení obecných cílů společenského a kulturního bádání; zájem o jiné kulturní světy a o jejich odlišné historické trajektorie byl spíše podnícen jedním specifickým tématem komparativních dějin. Byl to Weberův zájem o dějinné síly a kulturní zdroje, jež umožnily nevídaný nástup moderního kapitalismu na Západě, který jej dovedl ke zkoumání rozdílů a shod mezi Západem a nezápadními civilizacemi, jež neprošly obdobnou vnitřní transformací (ne že by v těchto civilizacích nebyl kapitalismus přítomen, ale nevyvinula se v nich jeho nebývale dynamická verze typická pro modernu). Představa, že Weber využíval srovnávací analýzu pro izolování jednoho rozhodujícího faktoru, jenž byl přítomný na Západě, ale nevykytoval se nikde jinde (pravděpodobně radikální odnož protestantské reformace), byla překonána adekvátnějšími interpretacemi jeho díla. Komparativní obrat rozšířil weberovskou perspektivu oběma směry. Ukázalo se, že moderní západní kapitalismus byl těsně propojen s celou škálou dalších transformativních procesů, jež

předcházely jeho nástupu či probíhaly zároveň s ním a které Weber všechny zahrnul pod pojem racionalizace. Weberovi interpreti se stále přou o obsah a významy tohoto pojmu a pravděpodobně jen tak nepřestanou. Racionalizace se nejzjevněji vztahuje k nástupu formálních organizací a metodických procedur do všech oblastí sociálního života; v moderním kontextu se rovněž přímo týká vzájemně propojených aparátů (Weber používá metafory jako „stroj“ a „mechanický vesmír“) kapitalismu, byrokracie a organizované vědy. Ovšem neměli bychom zapomínat, že podle Webera jsou nejvýznamnější výsledky racionalizace neoddelitelné od mimoracionální – či nadracionální – víry, že vše lze zvládnout pomocí kalkulace. Co se týče nezápdních civilizací, Weberovy analýzy Číny a Indie pokrývají široké spektrum kulturních, politických a ekonomických tendencí a berou v úvahu specifické racionalizační procesy, které se však neubíraly tímž všezahrnujícím směrem jako na Západě. Plánované dílo o islámské civilizaci nebylo nikdy napsáno; podrobná studie starověkého judaismu rozkrývá jeden z hlavních zdrojů západních tradic, avšak řecký zdroj těchto tradic Weber nikdy podobně důkladně nezpracoval.

Weberovský projekt, tak jak byl zanechán dalším generacím, představuje nedokončené a nerovnoměrně rozpracované dílo, které však není zcela zastaralé ani uvězněné v ideologickém diskursu. Odráží silnou omezenost evropských znalostí o neevropských civilizacích a evropského náhledu na tyto civilizace na začátku 20. století, ale rozhodně neupírá – jak tvrdí někteří nedostatečně poučení kritici – jiným světům racionalitu, kulturní originalitu a dějinnost. Vzhledem k debatě o eurocentrismu a o různých (někdy kontraproduktivních) způsobech jeho kritiky je Weberova pozice dvojznačná a jako taková vyvolává další debaty. Nikdo nepopírá, že jeho myšlení bylo ovlivněno silným eurocentrickým tónem,

který je v něm přítomný, je ovšem neméně pravdivé, že některé z jeho vhledů můžeme dnes chápat jako zárodečné korektivy eurocentrické předpojatosti. Zkrátka Weberovo dílo představuje počáteční fázi civilizační analýzy, zůstává však relevantní i pro otázky a perspektivy její nové etapy, která začala v poslední čtvrtině 20. století.

1.3 Eisenstadt a osová doba

Nová etapa je spojená s obecnějším oživením zájmu o nevyřešené otázky a nevyčerpaná témata klasické sociologie. V této souvislosti jsem se již zmínil o Benjaminu Nelsonovi, který jako první identifikoval civilizační přístup jakožto součást klasického odkazu. Oproti klasickým sociologům méně důležité, ale rozhodně nikoli opomenutelné podněty pro civilizační analýzu vyšly z práce spekulativních historiků, kteří rozvíjeli myšlenku civilizačního pluralismu svým vlastním způsobem. Hojně čtený *Zánik Západu* (*Der Untergang des Abendlandes*) od Oswalda Spenglera přispěl velkým dílem k ustavení této odnože civilizační analýzy, ale Toynbeeho práce *Studium dějin* (*A Study of History*) dala celému směru novou dynamiku a přivedla jej do užšího kontaktu s komparativními dějinami. Nový civilizační obrat významně podnítily také problémy sociologické teorie i obtíže, na něž narážela nová odvětví empirického výzkumu. V rozmanitosti civilizací, jež se projevuje v jejich světových názorech a v příslušných způsobech organizace sociálního života, můžeme spatřovat nejimpozantnější důkaz kulturní kreativity. Ovšem tato skutečnost nenašla místo ve funkcionalistických koncepcích, jež pohlížejí na společnosti jako na sebe-reprodukcující se systémy. A to přesto, že odlišné historické dráhy hlavních civilizací stejně jako odlišné představy o dějinách zakódované v jejich tradicích zpochybňovaly jednosměrné modely evolučních teorií. A navíc bylo možné dokázat, že evolucionismus odvozuje některé ze svých předpokladů ze specifických intelektuálních tradic vlastních evropské civilizaci. Na empiričtěj-

ší úrovni pak proměnlivé a do značné míry neočekávané výstupy modernizačních procesů vyvolávaly otázky ohledně jejich civilizačních předpokladů, neboť faktory tohoto druhu mohou pomoci vysvětlit odlišnosti, konflikty a kombinace, které měly vliv na průběh globální modernizace. Všechny uvedené aspekty civilizačního obratu jsou zvláště dobře viditelné v díle S. N. Eisenstadta, které je ve středu všech debat, jež se nějakým způsobem dotýkají civilizační analýzy. Eisenstadt se již od počátku zapojoval do výzkumu a polemik ohledně modernizace a vypadá to, že narůstající povědomí o problémech hromadících se v této oblasti jej přimělo k promýšlení civilizací novým způsobem. Mohlo by se ovšem zdát, že první velký krok na této cestě se překvapivě odchyluje od původní linie výzkumu: spočívá totiž ve snaze znovu promyslet staré, avšak těžko zachytitelné téma známé z historie idejí a z dějin náboženství, a to takovým způsobem, který jej učiní přístupnějším pro sociologickou analýzu. Uvedené přepracování před-sociologických intelektuálních tradic představovalo návrat k tradici ve smyslu ještě podstatnějším, neboť vedlo k novému porozumění formativním počátkům. Ve skutečnosti se odbočka do daleké minulosti ukázala být cestou k novým porozuměním modernitě.

1.3.1 Axiální transformace

Minulostí, o níž je řeč, je období radikálních změn v náboženských vírách, ve způsobech myšlení a v představách člověka o sobě samém. Tyto kulturní mutace se do jisté míry odrazily ve společenských transformacích. Uvedené proměny se odehrály v několika vzájemně oddělených civilizačních centrech. Starověké Řecko, starověký Izrael, Indie a Čína představují klasické příklady, ale zmiňují se i další méně evidentní přípa-

dy. Chronologicky vzato se tyto změny odehrály během několika staletí přibližně v polovině posledního tisíciletí před naším letopočtem. Myšlenku, že uvedené změny představují v dějinách nevidanou duchovní revoluci světového významu, můžeme vystopovat až do 18. století. Ovšem první systematická interpretace uvedeného období byla navržena německým filosofem Karlem Jaspersem v dozvucích druhé světové války. Jaspers byl první, kdo použil Eisenstadtem přejatý termín „osová doba“ („Achszeit“, „Axial Age“). Nicméně u Eisenstadta tento pojem zahrnuje odlišnou problematiku: názory formulované nejprve v kontextu filosofie dějin jsou přeloženy do jazyka historické sociologie. Reinterpretace osové doby a mnohostranná diskuse, kterou tato reinterpretace vyvolala, představují jeden z nejpřesvědčivějších důkazů, že takovéto převody jsou stále ještě možné a přínosné.

Ústředním aspektem a společným jmenovatelem axiálních inovací je podle Eisenstadta nová „kulturní ontologie“, nový pohled na svět a na lidské způsoby vztahování se ke světu: rozdvojení reality, rozlišení mezi nižšími a vyššími řády bytí, které vede ke vzniku nových pravidel lidského jednání a sociálního života. Rozdvojení reality může být vyjádřeno mnoha různými způsoby a nemusí vyústit do ostré dichotomie mezi světovými a mimosvětovými záležitostmi. Vyšší úroveň bytí mohou nalézt svůj výraz v pojmech boha stvořitele a zákonodárce, za pomoci modelů všezahrnujícího kosmického řádu či prostřednictvím obtížněji zachytitelných představ o nejzažší neosobní skutečnosti. Této různosti odpovídá široká škála podob, jichž mohou nabývat etické a sociální souvislosti axiálních světových názorů: hlavní důraz může být kladen na hledání spásy pomocí přístupu do vyšších úrovní bytí či prostřednictvím souladu s nimi, anebo může spočívat v udržování hierarchického řádu zasazeného do ontolo-

gického rámce, či v zavádění základních principů spravedlnosti do sociálního světa. Avšak z obecnějšího úhlu pohledu, jenž nebere zřetel na zmíněné odlišnosti, je výsledkem axiálního obratu značné rozšíření možností sociálně-kulturní sebeinterpretace a sebetázání. Pokud jde o vzorce sociální moci, vedl axiální obrat k nejednoznačným důsledkům. Světové názory osové doby nabídlly nové možnosti pro ospravedlnění a proměny existujících mocenských struktur, ovšem zároveň otevřely prostor pro jejich kritiku, pro protesty proti nim a pro jejich transformaci. Právě v tomto smyslu Eisenstadt označuje osovou dobu za počátek ideologické politiky. Nové dimenze sociálních konfliktů jdou ruku v ruce s nástupem nových sociálních aktérů. Intelektuální elity – jako například hnutí proroků ve starověkém Izraeli, filosofové a sofisté ve starověkém Řecku, konfucianští literáti či klášterní buddhistická společenství – se stávají představiteli tradic, jejichž základy leží v osové době. Tyto skupiny často vstupují do více či méně organizovaných koalic s politickými elitami a vládci, přičemž tyto koalice mnohdy mívají historicky významné a dlouhodobé dopady.

Zkrátka Eisenstadtova interpretace osové doby zdůrazňuje vzájemné vazby mezi kulturní a sociální dynamikou a bere v úvahu jak základní mezikulturní příbuznosti, tak různorodost kontextuálně podmíněných drah a formací. Jeho interpretace podnítila živější debaty o tomto tématu než předchozí pojednání, a ačkoliv diskuse rozhodně ještě neskončily, můžeme v nich rozpoznat několik převládajících tendencí. Vystaly otázky týkající se pozadí axiálních transformací: Eisenstadtův výklad vykazuje tendenci představovat světové názory existující před nástupem osové doby jako vyznačující se základní kontinuitou a homogenitou, které vylučují radikální předěly mezi řády transcendentního a pozemského, kulturního a přírodního, anebo božského.

ho a lidského. Tento nediferencovaný obraz nevystihuje náboženskou a intelektuální kreativitu raných civilizací, jež mnoha různými způsoby proměnily podoby víry a způsoby myšlení neolitických společností (tuto různorodost dokládají například srovnávací studie egyptské a mezopotamské civilizace, které poukázaly na významné protiklady mezi těmito dvěma kulturními univerzy). Přinejmenším je tedy zapotřebí podrobnějších analýz trajektorií a zděděných tradic z období před osovou dobou. Další soubor kritik se zaměřil na obecný model axiálního obratu. Je totiž možné namítnout, že ačkoliv historická blízkost hlavních transformací nabízí velice vhodný rámec pro komparativní studie (náhodné dějinné paralely mohou přivést pozornost k podstatným faktům), je před navržením všeobsáhlého modelu zapotřebí podrobněji zkoumat rozdíly a shody konkrétních transformací.

Někteří z účastníků diskuse dospěli k závěru, že typologická perspektiva by byla přínosnější než perspektiva historická, neboť pozornost by se tak přesunula z konkrétního období na transformační vzorce, které se sice mohly v průběhu osové doby realizovat zvláště pozoruhodným způsobem, ale které nelze definovat podle chronologických kritérií. Z tohoto hlediska souvisejí hlavní inovace, o nichž je řeč, s vyšším stupněm reflexivity; konkrétně se zvyšujícím se sebeuvědomováním lidstva jakožto subjektu schopného ovládat a měnit svět. Není příliš podstatné, zda tyto nové perspektivy byly artikulovány v pojmech transcendentních sil či principů. Do axiálního modelu kulturní změny lze totiž potom zahrnout i pozdější transformace, které mnohem méně závisely na myšlenkách tohoto druhu. Široká definice axiálního obratu či axiálních mutací může být aplikována zejména na ty inovace, jež jsou obvykle považovány za známky nástupu modernity. Eisenstadt se s typologickým obratem do určité míry shoduje, a to zvláště

ve chvíli, kdy zahrnul islám mezi klíčové komparované případy. Zároveň však stále mluví o axiálních civilizacích a nikoli pouze o axiálních transformacích, přičemž pojem axiální civilizace se vztahuje k rozsáhlým a dlouhodobě v čase přetrvávajícím formacím majícím svůj střed v kulturních orientacích, které vykrystalizovaly jak v průběhu osové doby, tak během jejich časově méně přesně ohraničených pokračování. Nejvýznamnější komplexy osových civilizací – západokřesťanský či západoevropský, byzantský, islámský, indický a čínský – se shodují s regionálními tradicemi, které vyčlenili historici světových dějin při hledání multipolárního rámce pro svou disciplínu. Tyto formace rovněž dokládají existenci makrokulturních a makrosociálních struktur, jejichž existenci předpokládali Durkheim s Mauserem (o nichž byla řeč výše). Podle Eisenstadta axiální civilizace rozvíjely své specifické institucionální formy integrace, konfliktu a změny spolu s podobně osobitými vzorci racionalizace (v širokém weberovském smyslu) a se způsoby rekonstruování tradic, a právě tyto definiční znaky udržovaly civilizační identitu během dalších vývojových fází.

1.3.2 Nová vize modernity

Využití výše představené koncepce axiálních civilizací při analýze kulturního utváření moderních společností není na první pohled zřejmé. Zdá se, že mnohem vhodnější by bylo nejprve vypracovat komparativní analýzu axiálních a moderních inovací a až poté se snažit konstruovat model, jenž by vysvětloval oba případy. Zmíněný projekt přímo souvisí s jedním z hlavních témat civilizační analýzy, o nichž byla řeč výše: s ideou modernity jakožto nové civilizace. Eisenstadtovy úvahy na toto téma jsou méně systematické než jeho práce o axiálních

civilizacích a také nebyly do takové míry diskutovány, nicméně měli bychom se zde zmínit o některých podstatných implikacích. Civilizační pohled na modernitu spadá do kontextu debat, jež probíhají od konce sedmdesátých let 20. století a jež se objevují ve spojitosti s kritickými úvahami o otázkách, které byly původně vzneseny v rámci modernizační teorie. Modernizační teorii je nejvhodnější vymezit jako široký a rozmanitý proud společenskovědního myšlení, jenž byl v rámci západní sociologie dominantní zhruba od padesátých let 20. století do poloviny let šedesátých, avšak posléze byl z mnoha stran kritizován. Modernizační teorie se v první řadě zajímala o procesy, díky nimž se společnosti stávaly modernějšími. Nejvýznačnějšími příklady takových procesů jsou industrializace, urbanizace, byrokratizace a (kontroverzněji) také sekularizace. Hledání nejobecnějšího společného jmenovatele vedlo ke zdůrazňování nárůstu technicky aplikovatelného vědění. Otázka, co to vlastně znamená být moderní, se nekladla zdaleka tak často. Nicméně později se dostala do popředí a stala se klíčovou pro přesun zájmu od otázek modernizace k problematice modernity. Jelikož není možné diskutovat o významu modernity a nezmínit se přitom o strukturách smyslu, které jsou přijaté a prosazované historickými aktéry a zároveň těmito aktéry přijímané za vlastní, vedla uvedená reorientace k většímu zájmu o kulturní zdroje a o předpoklady moderních transformací. Eisenstadtovo pojetí modernity jako civilizace je nedílnou součástí kulturního obratu a vnáší do něj specifický odstín. Je-li řeč o pojetí modernity jako civilizace, je potřeba zdůraznit tři hlavní body.

Za prvé, ústřední složkou moderního civilizačního vzorce je nová vize lidské autonomie, která je radikálnějiší a komplexnějiší než jakákoliv představa tohoto druhu obsažená ve starších kulturních tradicích. Jinými slovy, kulturní těžiště této nové civilizace spočívá v lid-

ských schopnostech akumulovat moc a bohatství a také ve schopnostech vznášet nárok na sebeurčení, ovládat přírodu a měnit společnost a rovněž ve schopnostech získávat platné vědění o světě a přisuzovat tomu světu smysl. Za druhé, komplexita této sítě významů je otevřená vzájemně konfliktním interpretacím. Ve svých nejnáročnějších a nejprotikladnějších verzích tyto alternativy vytvářejí to, o čem Eisenstadt mluví jako o „antinomiích modernity“. V rámci filosofické tradice se koncept antinomie vztahuje ke konfliktu mezi neslučitelnými, ale stejnou měrou obhajitelnými předpoklady a principy. Eisenstadt tento pojem používá ve volnějším smyslu slova, jenž se týká vzájemně se vylučujících interpretací sdílených kulturních předpokladů. V tomto smyslu lze jako o antinomii mluvit o konfliktech mezi individualistickými a kolektivistickými koncepcemi autonomie (a mezi způsoby, jak vzájemně vyvážit svobodu a rovnost), stejně tak jako o konfliktech mezi odlišnými modely racionality, z nichž některé usilují o globální dosah a o konečnou platnost, zatímco jiné počítají s pluralitou kontextuálních a vyvíjejících se vzorců. Tato vzájemně protichůdná rozvinutí výchozí kulturní perspektivy vstupují do utváření „alternativních modernit“, což jsou institucionální modely vzájemně soutěžící o nadvládu v globálním prostoru. Ostatně mezinárodní konflikty proběhnuvší ve 20. století patří mezi nejvýznamnější historické projevy tohoto soupeření. Konečně za třetí, myšlenka modernity jako nové civilizace rovněž slouží k vyjasnění jednoho z nejzapeklitějších problémů modernizační teorie: vztahu mezi modernitou a tradicí. Kritické modernizačních teorií odjakživa vznášeli námitky proti modernizačnímu pojetí tradice. Modernizační teorie se opíraly o ploché a ochuzené pojetí tradice, které tradici redukovalo téměř jen na negativní zrcadlový obraz inovativní dynamiky přisuzované moderně. Jak již bylo řečeno výše, paradig-

ma civilizační analýzy zpochybňuje takovéto názory na základě obecných předpokladů, v jejichž rámci přistupuje k civilizacím jako k rozsáhlým a dlouhodobě v čase přetrvávajícím formacím, které se vytvářejí okolo odlišných kulturních tradic a pro něž jsou typické určité způsoby proměn, určitý modus vnitřní debaty a také jisté způsoby rekonstrukce a adaptace na měnící se prostředí. Civilizační přístup k modernitě může tedy poukázat na vzájemnou interakci nových orientací se staršími zděděnými tradicemi. Moderní civilizační dynamika se nejvýrazněji prosadila v západní Evropě a v jejích zámořských odnožích (debata o obdobných, ale omezenějších tendencích v jiných částech světa a civilizačních kontextech před evropskou expanzí stále probíhá). Důsledky prosazení západní civilizační dynamiky ovlivnily ostatní části světa v různé míře a modernizační transformace, způsobené či přinejmenším urychlené západními vlivy, byly v případě společností patřících k dalším základním eurasijským civilizačním okruhům rovněž podmíněny vlastními sociálně-kulturními kontexty, jež trvale poznamenaly výsledné vzorce modernity. Jinými slovy, technologická, sociální a kulturní dynamika západní expanze sice narušila základní struktury a kolektivní identity nezápadních civilizací, které jí byly vystaveny, avšak nezabránila pokračující a vzájemně formativní interakci mezi fragmentovanými tradicemi a proměňujícími se shluky transformačních sil. Když zůstaneme jen u nejzjevnějších případů, vidíme, že islámské, indické a čínské podoby této periodicky se opakující konstelace se liší v zásadních ohledech. Civilizační přístup se tak propojuje s diskusí o „mnohotvárných modernitách“ (multiple modernities), jež se rozvíjí od poloviny devadesátých let minulého století.

Uvedený nástin Eisenstadtova díla by zůstal neúplný, kdybychom nezmínili jeho práci o Japonsku – pravdě-

podobně zatím nejpodrobnější a nejsystematičtější případovou studii civilizační dynamiky. Ovšem vztah této studie k ostatním částem Eisenstadtova projektu je paradoxní a vyvolává otázky týkající se základních koncepčních záležitostí. Pro Eisenstadta Japonsko představuje zvláštní případ: neaxiální civilizaci, která nejenže přežila vedle těch axiálních, ale ukázalo se, že je schopná od nich extenzivně přebírat a převzaté začleňovat do svého vlastního kulturního systému. Ještě pozoruhodnější je skutečnost, že tento výjimečný případ se stal nejvýraznějším a nejtrvalejším příkladem nezápádních forem modernity, jež se rozvíjejí v reakci na výzvy přinášené západní expanzí a jež se utvářejí prostřednictvím vlastních adaptací západních modelů, přičemž tyto adaptace snesou srovnání s dřívějšími setkáními s axiálními tradicemi. Ve svých textech zaměřených více na obecnou koncepci Eisenstadt nadále vyzdvihuje exemplární význam axiálních formací pro „civilizační dimenzi sociologického bádání“ a rovněž poukazuje na souvislost mezi obratem osové doby a moderním obratem, přičemž zdůrazňuje jednak potřebu zkoumat podobnosti a odlišnosti obou procesů a jednak se odvolává na tradice spojující axiální obrat s odpovídajícími variantami moderního obratu. Skutečnost, že Japonsko nezapadá do uvedeného rámce, ale přesto slouží jako výsadní příklad, ukazuje na nevyřešené problémy na té nejzákladnější koncepční úrovni. Nejdůležitější specifické rysy v Eisenstadtově analýze Japonska se týkají absence právě těch zlomů a předělů, které mají být typické pro společný vzorec osové doby; jedná se tedy – jinými slovy – o rysy, které mají co do činění se zachováním základních kontinuit v klíčových dimenzích sociálního života. Jde o kontinuitu ve vztahu mezi přírodou a kulturou, mezi tradicí a inovací, mezi přibuzenstvím a státností; tato kontinuita však existuje také mezi institucionálními podobami ekonomického, politického

a náboženského života, které jsou všechny sjednoceny prostřednictvím kulturních konstrukcí společenství, v němž jsou zakotveny. Převaha kontinuity a integrace je dodnes patrná ve vzorcích japonské modernity, v neposlední řadě pak v neustále se rozvíjejících a flexibilních kombinacích ekonomické a politické moci.

1.4 Civilizace v singuláru a civilizace v plurálu

Témata studovaná S. N. Eisenstadtem a otázky, které se na základě jeho přístupu otevírají, představují nejspolehlivější výchozí bod pro další diskusi o civilizační analýze jakožto výzkumném programu. Než se však pustíme tímto směrem, je zapotřebí učinit malou okliku. Je všeobecně známo, že pojem civilizace lze používat v singuláru stejně dobře jako v plurálu, přičemž o významu civilizace v singuláru se diskutuje jednak v rámci debat o počátku, o úspěších a také o nejednoznačnosti či paradoxech civilizace, a rovněž při debatách o jejím zhroucení. Vztah mezi významem civilizace v singuláru a významem civilizace v plurálu nebyl těmi, kdo v poslední třetině 20. století oživil program civilizační analýzy, považován za nijak mimořádně důležitý, avšak má-li se projekt civilizační analýzy sledovat systematicky, je potřeba uvedenému vztahu věnovat větší pozornost. Historici idejí ukázali, že oba významy lze vysledovat až do 18. století. Ovšem v kontextu osvícenství zastínila civilizace v singuláru mnohem méně rozvinuté pojetí civilizací v plurálu a další vývoj pak zastřel souvislosti mezi oběma koncepcemi a postupně došlo k tomu, že obě analytické perspektivy, které nyní – poučení z minulosti – můžeme přivést zpět do bližšího kontaktu, byly v průběhu času absorbovány do jiných pojmů a v jejich rámci vychýleny. Představy o civilizaci v singuláru, chápané jako dějinně univerzální vývoj lidských schopností, splynuly s teoriemi sociální a kulturní evoluce. Rozdíl, který můžeme rekonstruovat na základě pramenů z 18. století, se nachází na analytické úrovni:

pojmem civilizace v singuláru se vztahuje k historickému procesu – procesu, jenž civilizační teoretici zamýšlejí rekonstruovat – zatímco evoluční teorie zahrnují tento proces do obecnějších modelů fungujících podle určitých zákonitostí (nejvlivnější sociologické evoluční teorie se různými způsoby pokoušely propojit svá vysvětlení s hypotézami o biologické evoluci). Pokud jde o pojem civilizace v plurálu, toto pole bylo po dlouhou dobu přenecháno notoricky proměnlivému a mnohoznačnému pojmu kultury. Teorie kultury a teorie evoluce se samozřejmě překrývají, ale teorie, jež kladou větší důraz na kulturní diverzitu, jsou právě z tohoto důvodu neslučitelné s evolučními představami o základní uniformitě. Skutečnost, že se opět mluví o civilizacích v plurálu, se týká obou těchto pojetí. Civilizační vzorce, jež odhalují dlouhodobé historické procesy, svědčí o diverzitě ve zvláště velkém měřítku a s implikacemi, které pokrývají celé spektrum sociálního života. Přitom však na této úrovni mohou civilizační přístupy – jak ukazuje diskuse o osově době – znovu otevřít téma společných znaků a tendencí. Někteří účastníci diskuse například dokazovali, že axiálními transformacím můžeme porozumět z evoluční perspektivy.

Pro účely tohoto článku je nicméně vhodnější nechat otázku evoluce stranou a vrátit se k objasňování a kombinování obou pojetí civilizace. Navzdory tomu, že téma a problémy spojené s civilizací v singuláru jsou v rámci hlavního proudu sociologické tradice spíše opomíjeny, nabízí nám klasická sociologie pojem – či přinejmenším jeho náznaky – jenž může posloužit jako vodítko při dalších úvahách. Nejvýraznější názory tohoto druhu vyjádřil Durkheim ve svém pohledu na civilizaci jako na neustále probíhající proměňování lidské přirozenosti. Marx měl na mysli totéž, když pokrok civilizace ztotožňoval s rozvojem výrobních sil a když vyzdvihoval civilizační dopad kapitalismu. Klíčová dynamika civilizace

podle tohoto přístupu spočívá v komplexním rozvoji lidských schopností, které se projevují jednak přivlastňováním si světa a jednak rostoucím rozsahem a rozmanitostí sociální interakce. Kapitalismus – podle Marxe – hraje v tomto procesu ústřední roli, zároveň je však nejzřetelnějším odhalením nevyváženosti a rozporů, které jsou civilizačnímu procesu vlastní, a jako takový je předurčen k tomu, že bude nahrazen racionálnější způsobem rozvoje. Ještě pronikavější vnímání paradoxů pokroku se odráží ve Weberově pojmu racionalizace, jenž sdílí podstatné styčné body s myšlenkami, které o civilizaci v singuláru formulovali další autoři (Weber sám pojem civilizace nepoužíval). Každý ze zakladatelů sociologie sice pohlížel jinak na rozdíl mezi nestátními a státně organizovanými společnostmi (pro Durkheima byl tento rozdíl méně zásadní než pro Marxe a Webera), nicméně ani jeden z nich nepracoval s jasnou dělicí čarou mezi primitivními a civilizovanými etapami dějin. Tato dichotomie se stala důležitější až pro antropology a historiky, kteří spojili počátek civilizace se vznikem prvních státních center, s přechodem k městskému životu a se vznikem písemných tradic – tedy s historickou mutací, jež se poprvé odehrála na Blízkém východě někdy před pěti či šesti tisíci lety (přesnější datace zůstane nejspíše napořád otázkou diskuse). Dynamika, dosah a důsledky těchto zásadních změn v lidské situovanosti zůstávají stále v mnoha ohledech nejasné a závažnost tohoto problému ještě zdůraznily vědecké práce z této oblasti. Existuje celá řada dobrých důvodů, proč pohlížet na vznik státu jako na revoluční proměnu sociálního života, která dalekosáhlým způsobem ovlivnila všechny sociální sféry, nicméně příliš pevné lpění na tomto základním faktu zároveň zpochybňuje předchozí teorie a nové přístupy, které neladí s jednoznačnou alternativou buď-anebo (velmi radikální antropologickou perspektivu nastínil Pierre Clastres a Marcel

Gauchet ji následně rozvíjel v propracovanější podobě; Michael Mann pak navrhuje jemnější historicko-sociologický výklad prvotních státních formací). Vysvětlení na základě ekonomických funkcí se ukázala jako neudržitelná. Zvláště o raných státech, z nichž se stala hlavní civilizační centra, rozhodně neplatí, že by vznikaly v odpovědi na problémy spojené se zavlažováním ve velkém měřítku: utváření prvních států předcházelo hlavním zavlažovacím stavbám a neexistuje jasná korelace mezi rozsáhlým zavlažováním a politickou centralizací. Archaické státy, které vyznačují počátek nové světové historické epochy, představují jednak radikálně nové formy politické moci, která se opírá o určitý druh sakrálního vládcovství (jež nemusí mít nutně despoticou podobu), a jednak zcela nový způsob sociálního života, jehož novost je natolik zřejmá, že jej nelze redukovat na pokračování předchozích trendů či na preexistující funkcionální imperativy. Naproti tomu závěry, ke kterým na konci 20. století došli archeologové a prehistorici, otevírají nové otázky ohledně kontextu rané fáze utváření státních a městských celků. „Neolitická revoluce“, tj. vynález zemědělství a s ním spojený přechod k usedlému způsobu života, je běžně vnímána jako klíčový předpoklad centralizačních a urbanizačních procesů, které se následně rozvíjely v daném regionu. Počátky neolitu na Blízkém východě se kladou do 8. či 9. tisíciletí před naším letopočtem. Někteří odborníci dnes zastávají názor, že celou tuto kulturní transformaci spojenou s uvedeným přechodem k novému způsobu života zahájily zásadní změny v náboženských vírách a praktikách. Tato záležitost zůstává nadále diskutabilní, nicméně pro tvrzení o náboženských zdrojích neolitických inovací byly vzneseny přesvědčivé argumenty, přičemž tento pohled zpochybňuje starší výklady vztahu mezi dvěma po sobě jdoucími vlnami makrohistorických změn – vynálezu usedlého zemědělství a formová-

ní společností, v nichž ústřední roli hrají instituce státu a města. Ovšem vzhledem k tématu článku není možné této nově se objevující problematice věnovat více než tuto letmou zmínku.

1.4.1 Norbert Elias a utváření státu

Nejplodnější pokus o znovuuvedení konceptu civilizace v singuláru do sociologického diskursu se nevěnoval archaickým počátkům, ale intenzivně se zabýval přímo výše popisovanými vazbami mezi státností a civilizací. Jedná se o práci Norberta Eliase o „civilizačním procesu“, která vyšla krátce před druhou světovou válkou, nicméně náležitého ocenění se dočkala až o tři či čtyři desetiletí později. Eliasovo dílo je hlavně a především historickou rekonstrukcí utváření státu v západní Evropě během období, pro které Elias zřejmě jako první použil označení „dlouhý středověk“, tj. během doby od pádu karolínské říše v 9. století až po počátek revolučních změn na konci století osmnáctého. Elias byl přesvědčen, že tento velice dlouhodobý proces s sebou přinášel postupnou – ale nikoli nepřerušovanou – koncentraci moci, která nejefektivněji probíhala prostřednictvím rozšiřování monopolu kontroly jednak nad donucovacími prostředky a jednak nad získáváním zdrojů prostřednictvím zdanění. Jedná se tedy o novou verzi známé Weberovy definice státní moci jakožto monopolu na legitimní násilí v rámci jasně vymezeného území, vyjádřenou pomocí konkrétních historických pojmů. Ovšem Elias využíval tuto širší historickou perspektivu především k vyhledávání a sledování dopadů, které má formování státu na celou sociální oblast institucí, praktik a mentalit. Rozšiřování státního monopolu na násilí vede k postupné eliminaci násilí z každodenního společenského života, čímž se otevírají sociální prostory pro

diferenciaci a kultivaci individuální i kolektivní činnosti. Ekonomický růst vedoucí k obchodní expanzi a nakonec k rozletu moderního kapitalismu představuje nejvýznamnější stránku uvedených vývojových tendencí. Řečeno obecněji, spolu s tím, jak postupuje formování státu, ustavují se základní předpoklady pro stále komplexnější dělbu společenské práce. Civilizační proces podle Eliase spojuje uvedenou dynamiku sociálně-kulturní diferenciaci se sociálněpsychologickými transformacemi, které lidské chování stále více podřizují vnitřní kontrole. Sociální kontrola získává podobu vlastní sebekontroly. Pro popis psychologické dimenze tohoto procesu používá Elias různé pojmy, nejsystematičtější argumentace pracují s kategorií „habitu“, kterou později zpopularizoval Pierre Bourdieu a další. Nové uspořádání „ekonomie afektů“, jak tento proces Elias občas nazývá (jedná se o vnitřní organizaci pudů a citů), rozšiřuje lidskou schopnost usilovat o objektivní vědění.

Toto pojetí civilizačního procesu je ve shodě s výše uvedenými představami klasické sociologie do té míry, v níž zdůrazňuje rozvoj a diverzifikaci lidských schopností. Nicméně Elias měl sklon své analýzy civilizačního procesu začleňovat do obecného modelu společenského vývoje, který definoval jako narůstání kontroly nad přírodním a sociálním prostředím i nad lidskou přirozeností. Tento Eliasův evoluční obrat zmírnil některé implikace plynoucí z diskuse zaměřené na civilizaci v singuláru. Obdobné, ač ne tak zjevné napětí lze vysledovat mezi orientací na jeden hypotetický soběstačný proces a mezi možností uplatnit komparativní metodu na analýzu civilizací v plurálu. Eliasův nový sociologický klíč k dějinám západoevropských společností nezávisel na žádných systematických porovnáváních s vývojovými tendencemi v jiných částech světa a otázka interakcí s neevropskými civilizacemi – prostřednictvím vojenských výbojů, obchodu či kulturních

výměn – byla ponechána zcela stranou. Pozdější pokusy využít Eliasovy koncepty a modely mimo jejich původní rámec prokázaly, že analýzy zaměřené na vazby mezi dynamikou formování státu a mezi komplexnější sadou sociálně-kulturních transformací zůstávají stále vysoce užitečné. Vlastní Eliasovo pojetí těchto vazeb může být mnohdy sporné, nicméně jeho projekt odhalil zcela nové pole sociálněvědních a historických výzkumů. Pro naše účely je pak ještě důležitější, že lze oprávněně tvrdit, že širší perspektiva osvětluje specifické podmínky západní Evropy, které Elias považoval za samozřejmé. Státní struktury, jejichž původ a trajektorie se Elias rozhodl analyzovat, se vyvinuly ve velmi specifickém kontextu, totiž v rámci trojstranného rozdělení mezi papežstvím, impériem a jednotlivými královstvími s více či méně jasnými etnickými identitami. To představovalo definiční znak západního křesťanstva a odlišovalo jej od dalších dvou civilizací, které vzešly z transformace římského světa. Uvedená situace je často vykládána jako oddělení sakrální a světské autority, ale zdá se, že taková interpretace je zavádějící: každá z uvedených centrálních institucí totiž svým vlastním způsobem kombinovala sakrální a světské mocenské zdroje. Rivalita mezi impériem a papežstvím vystupovala do popředí v průběhu formativní fáze středověku, ale v dlouhodobém výhledu udávaly tón monarchie vybudované na pevnějších územních základech a právě ty se nakonec také staly základními kameny moderního systému evropských států. Ovšem monarchie využívaly vizí a praktik původně zaváděných univerzalističtějšími civilizačními centry: jednotliví monarchové při svých snahách o získání účinnější moci mohli nárokovat císařskou autoritu v rámci svých držav a učit se ze zkušeností papežského státu. Navíc pluralita mocenských center – během krátkého, avšak klíčového časového úseku – napomáhala dalšímu zvyšování jejich počtu, a to zvláště díky tomu,

že v některých západokřesťanských oblastech začaly znovu vznikat městské státy. Ty se sice svými zdroji nemohly rovnat územně rozsáhlejším královstvím, ale odkaz inovativních kultur městských států poznamenal podoby dalšího vývoje. Eliasova interpretace se soustřeďí na postupný vývoj západoevropských monarchií od symbolického ke strukturovanému a efektivnímu centralismu a předpokládá přitom výše popsaný civilizační kontext; čím explicitněji se však na tento kontext odvolává, tím je zjevnější, jak přínosné by bylo provést komparace s ostatními civilizacemi. Výše popsanou konstelaci nejlépe pochopíme, přistoupíme-li k ní jako ke komplexu vztahů mezi kulturou a mocí: vzájemně soupeřící centra se liší nikoli jen s ohledem na organizaci a reálný dosah svého vlivu, ale odlišují se rovněž na úrovni kulturní symboliky.

1.4.2 Rané civilizace

Když jsme si nyní vědomi existence spojení mezi utvářením státu a civilizačním procesem a bereme v úvahu variace, k nimž dochází vlivem různých civilizačních kontextů, může být užitečné vrátit se zpět k archaickým počátkům. Civilizační pluralismus, tak jak jej zde definujeme, je výsledkem variací, jež jsou nedílnou součástí transformativního vzorce, který je spojen se vznikem civilizace v singuláru. Zdá se, že určitá forma sakrálního vládcovství představuje obecnou a opakující se charakteristiku archaického státu, avšak konkrétní rysy a podoba nároků na autoritu se velice liší. Představa božského panovníka je něco jiného než idea vládce jakožto zástupce bohů či jako jejich privilegovaného služebníka. Takovéto rozdíly odrážejí obecnější kontrasty mezi kosmologickými a náboženskými koncepcemi. Tyto kontrasty pochopitelně souvisejí s odlišnými historickými

kými a přírodními prostředími, zároveň však platí (jak přesvědčivě ukázaly komparace egyptských a mezopotamských tradic), že jsou natolik dalekosáhlé a všezaahrnující, že je nelze redukovat na vnější podmínky. Na druhé straně rovněž platí, že geopolitické struktury moci se mezi sebou liší i ve způsobech, kterými mohou ovlivnit uspořádání příslušných civilizací. Tuto skutečnost nejméně dokládá protiklad mezi trvale centralizovaným politickým zřízením, které poznalo jen poměrně krátkodobá zhroutilí (například Egypt), a konstelací s více centry, která umožnila pouze občasné a částečné imperiální sjednocení (například Mezopotámie); přitom platí, že v jiných archaických civilizacích se vyvinuly jiné vzorce a jiné souslednosti. Také v ekonomické oblasti můžeme nalézt projevy působení různých faktorů. V rámci historického bádání se od sedmdesátých let prosadila obecná tendence zdůrazňovat důležitost obchodních sítí – včetně těch meziregionálních – jak pro neolitické společnosti, tak pro rané civilizace. Tento pohled představuje významnou změnu oproti předchozím názorům, avšak dnes už je rovněž jasné, že archaické civilizace se mezi sebou vzájemně liší podle toho, jakou roli v nich obchod hraje a jak vypadá vztah obchodu ke klíčovým institucím. Ačkoli ani politické ani ekonomické procesy není možné chápat jako druhotné efekty kulturních činitelů, je stejně tak pravdivé tvrzení, že dopad těchto procesů na sociálně-kulturní kontext nemůže být analyzován, aniž bychom vzali v potaz kulturní interpretace bohatství a moci. Zvláště poslední uvedený aspekt je pro civilizační analýzu mimořádně důležitý.

Zkrátka různost mnohorozměrných civilizačních vzorců – se složkami kulturními, politickými a ekonomickými – je neoddelitelná od transformace, z níž se zrodily státnost, městský život a písemnictví, a v tomto smyslu je tedy neoddelitelná od civilizace v singuláru. Tento

přístup k pluralitě civilizací nám může pomoci objasnit ještě další fakt, který má obecnější význam. Jestliže se civilizační vzorce koncentrují na kulturní (a konkrétněji na náboženské) významy připisované novým mocenským formám, platí také, že jsou navrženy na starších vrstvách sociálně-kulturního života, které byly zděděny z dob neolitické revoluce. Toto neolitické podloží je ovlivněno novým historickým kontextem, nikoli však na všech místech stejně a nikoli vždy stejným způsobem. Interakce civilizačních formací a lokálnějších forem sociálního života je předmětem komparativního historického výzkumu (jedna z dřívějších antropologických škol tyto dvě stránky označovala jako „velké tradice“ a „malé tradice“, což ovšem svědčí o jednostranném kulturalistickém pohledu). Jelikož utváření civilizačních center přináší nové podněty pro obchod, dobývání a kulturní výměny, dochází v této době rovněž k posilování a rozšiřování již dříve existujících sítí translokální a transregionální směny. Obecně řečeno, když vzniknou civilizace v plurálu, vede to k mezicivilizačním stykům. Interakce na této úrovni se však nerozvíjejí ve všech regionálních kontextech do stejné míry. Mezicivilizační setkávání byla zvláště intenzivní na starověkém Blízkém východě a v rámci jeho periferií okolo Středozemního moře. Naopak pro raný vývoj ve východoasijském civilizačním okruhu byla mezicivilizační setkávání méně důležitá, nicméně dnes již víme, že tato oblast nebyla zase tak izolovaná, jak se historikové domnívali dříve. A co se týče původních amerických civilizací, v tomto případě se zdá, že mezi středoamerickými a andskými centry žádná významná setkání neprobíhala.

Tyto měnící se vzájemné vztahy – civilizační formace spojené jak s lokálnějšími útvary, tak s globálnějšími celky – ukazují na pole působnosti, ale i na hranice civilizační analýzy. Úkolem civilizační analýzy je

zkoumat a promýšlet specifickou oblast sociálně-historického světa, jejím cílem není konstruovat nové všeza-
hrnující paradigma. Z těchto důvodů může civilizační
analýza sledovat své cíle jedinečně ve spolupráci s dalšími
přístupy, a právě proto musejí být pravidla pro vyty-
čení hranic neustále redefinována tak, aby odpoví-
dala různým historickým kontextům. Civilizační analý-
za tedy jinými slovy představuje jeden (avšak zásadní)
z interpretačních rámců nabízených historické socio-
logii, přičemž relevantnost této analýzy závisí na tom,
jaké aspekty, témata a období posuzuje. Lokální, re-
gionální a globální konstelace představují nejzřetelněj-
ší případy tematických orientací, které leží mimo refe-
renční rámec civilizační analýzy. Nicméně tyto konste-
lace zároveň dokládají proměnlivost a nejednoznačnost
podobných situací, protože civilizační faktory mohou
mít na těchto odlišných analytických rovinách různou
měrou významný dopad. Navíc platí, že původně lokál-
ní, regionální či globální dynamika se může změnit na
dynamiku civilizační. Durkheim s Maussem upozornili
na možnost, že společnosti se mohou snažit o své vlastní
„odlišení“ vůči jiným civilizacím, a to dokonce do takové
míry, že samy o sobě prohlašují, že mají zvláštní civili-
zační status. Ačkoliv autoři tuto myšlenku podrobněji
nerozvívají, z kontextu lze vyvodit, že měli na mysli pře-
devším národní diferenciaci na Západě. Nová civiliza-
ce, která vykryštovala na Blízkém východě v návaz-
nosti na rané islámské výboje (a pro kterou Marshall
Hodgson použil adjektiva „Islamicate“, aby se vyhnul
přímému ztotožnění s islámem a přitom zdůraznil od-
vozenost od islámu), se utvářela okolo náboženského
poselství a imperiálního centra, nicméně její utváření
probíhalo na regionální úrovni, a to prostřednictvím
nových procesů regionální integrace. Římské císařství
se podle standardů své doby stalo mocenskou struktu-
rou s globálním rozsahem (a takto na něj nahlíželi i teh-

dejší pozorovatelé); jeho sociálně-kulturní rámec je asi nejlepší popsat jako smíšený civilizační komplex, a pokřesťanštění císařství lze chápat jako pokus o zavedení důslednější civilizační jednoty.

Abychom se vrátili k otázce archaických civilizací a jejich diverzity: silnější důraz na roli předchozích dědictví pro další vývoj neznamena naprosté opuštění axiálního modelu, ale otevírá novou perspektivu pro analýzu axiálních fenoménů a zpochybňuje paušalizující generalizace. Vezmeme-li v potaz odlišné vzorce a trajektorie předchozích dějin, nemůžeme už nadále přistupovat k inovacím osové doby jako k rozchodům se společnou a nediferencovanou minulostí (v Eisenstadtově interpretaci osové doby se projevuje sklon vykreslovat před-axiální světové názory jako soustavy vyznačující se všeobecnou absencí jasně vymezených hranic mezi různými dimenzemi reality). Skutečnosti mnohem více odpovídá náhled, že transformace proběhnuvší v tomto nebývalé tvůrčím období se odehrávaly v kulturním prostředí utvářeném partikulárními tradicemi a během rozličných interakcí se staršími zděděnými tradicemi. Historické záznamy o archaických civilizacích jsou ovšem pochopitelně pouze fragmentární, kulturní vzdálenost je pro nás nepochybně obtížněji překonatelná než v případě axiálních tradic a jednotlivé vědecké disciplíny zabývající se těmito civilizacemi se nacházejí na různé úrovni. Vzhledem ke všem uvedených důvodům leží před komparativní analýzou zaměřenou na vztah mezi těmito dvěma fázemi civilizační dynamiky ještě dlouhá cesta. Dosud nejméně úspěšný a nejtrvalejší pokus o spojení studia archaických civilizací s obecnějšími teoretickými otázkami představuje rozhodně práce Jana Assmanna o starověkém Egyptě. V případě starověké čínské historie se sice neobjevil žádný mimořádný syntetizující projekt srovnatelný s Assmannovým dílem, avšak provedené výzkumy starověkých čínských dějin

vedly k lepšímu porozumění zázemí čínské verze axiálního obratu. V jiných případech (to platí zvláště o Indii) zůstává prehistorie osově doby stále těžko zachytitelná a sporná. Zkrátka stále otevřené otázky ohledně zdrojů a výchozích podmínek, ohledně rozdílů a paralel mezi jednotlivými klasickými příklady osových transformací, se přidávají k řadě vážných důvodů, které nás vedou k tomu, abychom se zatím raději zdrželi konečného soudu o axiálním modelu. Představa osově doby zcela nepochybně hrála klíčovou roli při obnovování projektu civilizační analýzy, zůstává ovšem otázkou, jak dalece – či jakým způsobem – je možné představu osově doby propojit s pokročilejšími komparativními studiemi. Vzhledem k vysoké potřebě dalších historických výzkumů zaměřených na problémy nastíněné výše se tedy zdá, že typologický obrat navrhovaný Eisenstadtem a dalšími je vcelku předčasný.

1.5 Oblasti civilizační analýzy

Když jsme nyní schopni odlišit axiální model od komplexnějšího souboru teoretických a historických otázek, které se v souvislosti s ním objevily, je možné uvažovat o rozšíření výzkumného programu na základě výše uvedených postřehů. Jinými slovy pozornost věnovaná souběžně jednak původnímu archaickému zázemí a jednak axiálními transformacím může posloužit k načrtnutí provizorního průvodce civilizační dimenzí sociálního a historického výzkumu. Takovýto přístup úzce souvisí s původní úvahou, jež vedla k reinterpretaci osové doby: s hledáním historické opory, která by představitelům civilizační analýzy umožnila zaujmout méně předpojatý pohled na modernitu a její nejednoznačné výsledky. Průkopnické práce na tomto poli – zvláště komparativní studie Maxe Webera – byly bezprostředně podníceny přímými dojmy z nerovnoměrného vývoje, který vynesl Západ do čela před všechny ostatní; tato díla však zároveň citlivě reflektovala skutečnost, že triumfující racionalita získá regresivní tendence. Současné verze civilizační analýzy se nevzdaly snahy porozumět moderním paradoxům, ale rozšíření horizontů – za něž civilizační analýza vděčí hlavně Eisenstadtovu dílu – přispělo k vytvoření vyváženějšího obrazu, který poskytuje dostatečný prostor rozmanitým cestám k modernitě a rozmanitým vzorcům modernity.

1.5.1 Kulturní problematiky

Jak jsme již viděli, mutace popisovaná historiky jako „vznik civilizace“ zahrnuje tři druhy transformací: kulturní, politickou a ekonomickou. Rozdělení na tyto tři sféry tedy představuje nejvhodnější výchozí bod pro komparativní analýzu odlišných civilizačních vzorců či typů. Začíná-li zde předkládané pojednání kulturních oblastí, odpovídá to jistému obecnějšímu trendu: civilizační analýza má celkově tendenci zdůrazňovat ústřední roli kultury, přičemž se ale vyhýbá kulturnímu determinismu, který dříve nacházel silnou podporu v rámci poměrně rozšířeného směru sociální teorie (zmíněný determinismus byl často zestručňován pomocí následující metafory: Kultura je pro společnost tím, čím je genetiký kód pro organismus). Civilizační přístup zdůrazňuje kulturní předpoklady vestavěné do komplexních forem sociálního života, zároveň však upozorňuje na kulturní definice a orientace, které vstupují do utváření autonomních politických i ekonomických řádů, a poukazuje rovněž na předběžné kulturní podmínky přítomné při rozvíjení politických i ekonomických dynamik; dynamik, jež často mají dalekosáhlé transformativní důsledky pro dané širší sociálně-kulturní konfigurace. Výzkum zaměřený na kulturu zkrátka souvisí se dvěma analytickými úrovněmi: jednak se základním rámcem, který společně sdílí více oblastí, a jednak s jasněji vyčleněnou zvláštní oblastí, která interaguje s ostatními sférami.

Pojem kulturního programu je pro náš kontext neadekvátní, a to proto, že takové pojetí s sebou nese jednoznačnou a jednostrannou determinaci, která je neslučitelná s civilizační perspektivou (Eisenstadt sice tento pojem poměrně často používal, ale pokud bychom se soustředili jen na tuto skutečnost, zkreslíme podstatu jeho argumentace). Vypůjčíme-li si termín, který se

dnes často používá v debatách o epistemologii a o dějinách vědy, uvidíme, že je vhodné mluvit o kulturní problematice. Tato kulturní problematika označuje konstelaci významů, které definují určité pohledy na svět a určité přístupy ke světu a stejně tak definují představy o lidském údělu ve vztahu k širším horizontům utvářejícím svět. Zvláště důležité jsou zde kulturní ukazatele, jež navádějí ke způsobům utváření, reprezentování a transformování sociálního řádu. Konstelace významů vesměs zahrnují jednak různé úrovně určitosti, dále kulturní témata vhodná k různým stupňům artikulace a také odlišné orientace, které mohou být více či méně jasně vymezené. V sociálním životě mají konstelace významů formativní roli a díky jejich výše popsanému charakteru pak tato role uvádí do hry soupeřící interpretace; nejpronikavější konflikty soupeřících interpretací přitom vedou k vzájemné polarizaci ortodoxních a heterodoxních proudů. Konflikty mezi ortodoxními a heterodoxními směry jsou velmi úzce provázány s rozdělením společenské moci a její dynamikou, přičemž platí, že to, jak bude vypadat sociální prostor otevřený pro inovativní potenciál heterodoxií, závisí na celé škále příhodných či naopak omezujících faktorů, a to včetně faktorů ekonomických. Nejdiskutovanější případ transformativní heterodoxie představuje dopad protestantismu na raně moderní vývojové tendence na Západě. Klasický, avšak neobyčejně kontroverzní spis Maxe Webera o protestantských zdrojích ducha moderního kapitalismu vynesl toto téma do popředí, ale pozdější autoři zpochybnili přímý vztah protestantských zdrojů k ekonomickému jednání a namísto toho kladli důraz na obecnější schopnost inovace ve všech oblastech, a zejména v politické sféře.

Vzájemné vztahy mezi ortodoxií a heterodoxií mají zvláštní místo v analýzách osové doby a jejich dědiců. Může tudíž být užitečné znovu se k této době vrátit

a podívat se na ni ve světle výše uvedeného stručného komentáře o kulturní problematice a na pozadí archaických civilizací. Celkový obraz axiálních transformací nyní působí mnohem komplexněji než představa, kterou měli dřívější interpreti. Nejzjevnější změny částečně plynou z toho, že jsme obraz osově doby doplnili o artikulaci mnohem starších kulturních témat. Přítomnost předaxiálních témat je pravděpodobně nejpatrnější v čínském kontextu, kde byly archaické pojmy socio-kosmického řádu, jehož středem bylo sakrální vládcovství, reformulovány na vyšší úrovni reflexivity. Prokázalo se také, že řecká filosofie vycházela ze základních témat svého staršího zděděného mytického odkazu. Na druhé straně nemá smysl popírat výjimečnou kulturní kreativitu osově doby, vždyť některé tehdejší vynálezy vedly k epochálním změnám v kulturních orientacích. Obrat k monoteismu, respektive přiznání výlučné svrchovanosti bohu zákonodárci, ke kterému došlo ve starověkém Izraeli, představuje kulturní inovaci toho nejvýznamnějšího druhu. A co se týče řecké osově doby, představa náhlého a radikálního přechodu od *mýtu* k *logu* byla sice opuštěna, nicméně vznik filosofické tradice lze i nadále chápat jako krystalizaci nových způsobů myšlení. Avšak jedná-li se o dlouhodobé trajektorie civilizací vycházejících z osových zdrojů, pak je logika kulturních vzorců i výběrové využívání jejich potenciálu provázáno s dynamikou mocenských struktur, což je nejlépe vidět na příkladu následnických států a imperiálních center. Cesty, po nichž se vydala čínská tradice – a které upřednostnila oproti jiným možnostem, jež se značily v průběhu osově doby – nebyly pochopitelně bez souvislosti se strategickými imperativy a ideologickými volbami znovusjednoceného císařství. Vrtkavý osud a různé nové úpravy řeckého dědictví mohou být pochopeny jedině ve spojitosti s vrcholy a propady helénistických, římských a pořímských politických dějin.

A proměny, kterými procházel monoteismus, probíhaly současně s dalekosáhlými transformacemi imperiální moci.

1.5.2 Politické tradice a transformace

Stručně řečeno, kulturní problematiky osově doby samy o sobě nepředurčily chod dějin: byly selektivně využity a institucionalizovány a tento jejich převod do roviny sociálních praktik byl neustále určován strukturální i příležitostnou dynamikou sociální moci. To ovšem neznamená, že civilizační analýza ponechává faktor moci stranou. Naopak, rozličné kulturní interpretace moci musejí být chápány jako klíčové téma dalšího zkoumání: vstupují do procesů formování států, nikoli jen na úrovni impérií, a spojují politickou a kulturní sféru. Komparativní přístup civilizační analýzy k tomuto poli se může spojit se studiem politických kultur, v němž byl formulován pojem „kulturní tvárnosti moci“ (Lucian Pye) jakožto klíč ke specifitějším problémům. Avšak ve větším měřítku komparativní historie se dosud neobjevil odpovídající pokus o rozvinutí příslušného výzkumného programu (například otázka, jak kultura vtiskuje podobu moci, nezaujímal v Eisenstadtově analýze osových civilizací význačné místo). Na tomto místě se musíme omezit jen na několik odkazů. Následující diskuse bude vycházet z některých méně rozvinutých témat politické sociologie Maxe Webera.

Jeden z Weberových nejzajímavějších poukazů na neprobádané otázky je hypotéza, že rané konflikty a kompromisy mezi válečníky a kněžími mohly mít významné dlouhodobé dopady: odlišné peripetie těchto archaických a často jen matně zapamatovaných počátků se mohly rozvinout do vzájemně velmi odlišných základních institucí celých civilizačních komplexů. Z toho však

plyne, že různé způsoby rozdělení moci mezi tyto dva druhy elit vycházejí z pojetí vztahu mezi mocí a sakrální sférou. Sakrální vládcovství je integrální součástí rané státnosti, avšak jeho síla a povaha se různí případ od případu. Osobité rysy sakrálního rámce ovlivňují panovníkův poměr ke kněžstvu stejně tak jako k těm, kdo drží vojenskou moc, což platí též obráceně. Když vezmeme v potaz dominantní trendy a protiproudy přítomné v hlavních kulturních tradicích, jasněji před námi vyvstanou různé možné podoby, jichž tento vztah mohl nabývat. Pro objasnění tohoto momentu bude užitečné znovu promyslet známější Weberovu typologii panství. Typický modus panství v tradičních společnostech popisuje Weber jako patrimonální; ve stručnosti to znamená politický režim, který má tendenci – s více či méně důležitými upřesněními, v závislosti na rozměrech a strukturách sledovaných formací – pojímat společnost jako rozšířenou domácnost vládce. Přes Weberovu nedostatečnou explicitnost v tomto bodě vyvstává patrimonální schéma jako představa moci, která se odvozuje z elementární jednotky sociálního života a je naroubována na politickou sféru. Z tohoto pohledu by dalším logickým krokem bylo srovnání různých kulturních rámců navršených na tento stále se opakující (a podle Weberova mínění takřka univerzální) vzorec. Následně by se patrimonální model řádu jevil jako sdílená infrastruktura jinak odlišných konfigurací. Weberovi kritici však ukázali, že Weberovi se nepodařilo, a to zejména v jeho práci o Číně, uchopit podstatu kulturní diferenciaci tohoto schématu; v Číně byly patrimonální aspekty panství zahrnuty do velmi komplexní, osobité a odolné formy sakrálního vládcovství. Pojem „mandátu nebes“, který držela vládnoucí dynastie, ale kterého mohla také pozbýt, sloužil k legitimizaci císařského režimu, přičemž jej ale zároveň nechával otevřený kritice v případě, že praxe začala příliš zaostávat

za ideologickými principy. Protikladný příklad Japonska ukazuje, jak může být tento model transformován v odlišném kontextu: během nejintenzivnější fáze kulturních výpůjček z Číny byl japonský stát restrukturován podle čínského vzoru, ovšem idea „mandátu nebes“ byla nahrazena mýtem božských předků, který učinil dynastickou změnu prakticky nemyslitelnou.

Tyto dva příklady vybízejí k širšímu srovnání dalších variant sakrálního vládcovství a jejich implikací pro sociální řád. Máme zde však ještě další weberovské téma ke zvážení. V některých svých spisech o státu užívá Weber úzké definice, která klade rovnítko mezi státností na jedné a neosobní a stále racionálnější byrokratický aparát na druhé straně; podle tohoto pojetí začínají dějiny státu v pozdně středověké a raně moderní Evropě (někteří historici tento pohled stále obhajují). Má-li však být pojem státu uplatňován i na dřívější historická období, je potřeba jej vymezit širěji. Právě tuto potřebu měl Weber na mysli, když přišel s tvrzením, že stát je založen na monopolu legitimního násilí na daném území. Zároveň musel vzít v úvahu předobrazy onoho racionalizovanějšího a strukturovanějšího typu státnosti, které se vyvíjely v různých historických kontextech jako důsledek byrokratických modifikací patrimoniálního schématu. Tyto propojené, avšak nedotažené argumentační linie vedly k velmi neprůkazné historické sociologii státu. Ale bez ohledu na přetrvávající spory v rámci weberovských studií platí, že pojem racionálního byrokratického státu předpokládá novou kulturní interpretaci moci: odosobňující obrat, který dláždí cestu novým metodám organizace stejně tak jako novým projektům – a vpsledku fantazmatům – maximalizace. Weber nespatořoval v západním vynálezu racionálního státu milník na cestě k demokracii, ale pozdější autoři v tomto duchu argumentovali. Norbert Elias chápal demokratizaci, to jest postupující adapta-

ci státních struktur na větší participaci a na širší škálu společenských zájmů, jako logický dlouhodobý důsledek změn, které začaly s odosobněním centrálních mechanismů kontroly. Podle jeho pohledu tento proces začal s „funkcionální demokratizací“ mocenských rovnováh: jak se rozšiřovaly řetězce vzájemných závislosti, měly přitom tendenci stávat se relativně rovnějšími. Toto tvrzení je jistě problematické, a navíc v žádném případě nelze redukovat celkový proces na vnitřní dynamiku mocenských struktur. Evropské monarchie 17. a 18. století, běžně (nikoliv však bez kontroverzí) označované jako absolutistické, představovaly – na tu dobu – vrchol procesu utváření státu, ovšem zároveň posilovaly svrchovanost vladaře, a to prostřednictvím komplexní kombinace náboženských tradic a nových ideologických proudů. Božské právo králů, princip *cuius regio, eius religio*, a obraz krále jako prvního služebníka státu představují různé aspekty této směsi. Vůdčí vize pozdějších demokratických transformací, které byly více či méně revolučního typu, se definovaly v opozici k absolutistickému řádu a přímo či nepřímo reflektovaly jeho rysy.

Dlouhý přechod od monarchických k demokratickým formám vlády na Západě může být takto uveden do civilizační perspektivy. Avšak výše zmíněné příklady, pojety společně a s přihlédnutím k měnící se roli náboženských tradic, vedou k obecnějšímu závěru: že „politické dějiny náboženství“, jak je ve své průkopnické práci nazval Marcel Gauchet, představují obzvláště slibnou oblast pro další prověření civilizačního přístupu. Ideologické, institucionální a strategické vztahy mezi náboženskými a politickými rámci společenského života, historicky proměnlivé a obměňující se v různých civilizačních konfiguracích, jsou rozhodující částí širších vzájemných propojení mezi kulturou a mocí.

1.5.3 Ekonomická sféra

Zbývá objasnit, jakou roli toto zaměření na kulturu – zvláště náboženství – a politiku ponechává ekonomické sféře. Je nepochybné, že až dosud ti, kdo analyzovali civilizace, věnovali této oblasti méně zájmu a byli v ní méně produktivní. Chceme-li ukázat zakotvenost ekonomických struktur a procesů v civilizačních kontextech, je zřejmě nejefektivnější postupovat nepřímo, totiž skrze dynamiku utváření státu. Dějepisci středověké a moderní Evropy důkladně prozkoumali četná spojení mezi státy a ekonomickým rozvojem; významná práce tohoto druhu byla rovněž odvedena v případě Číny a Japonska. Detailnější srovnávací analýzy kulturní stránky procesu utváření státu by mohly posílit význam civilizačního pohledu na celou oblast. Je pravda, že někdy byly multicivilizační perspektivy přímo uvedeny do souvislosti s hospodářskými dějinami, čehož nejvýznamnějším případem jsou spisy Fernanda Braudela. Avšak jeho základní koncepty zůstaly nejednoznačné a nerozvinuté a on sám se o tento aspekt problému příliš nezajímal.

Jakýkoli pokus o pojmové uchopení základních civilizačních prvků ekonomického života narazí na zásadní překážku: na základě toho, co víme z komparativních dějin idejí a mentalit, je zřejmé, že tradiční civilizace neproblematizovaly své ekonomické praktiky tolik jako svou politickou praxi. Jinými slovy, tehdy neexistovaly srovnatelně artikulované soubory pravidel, problémů a alternativ, a proto je mnohem obtížnější určit, jaký byl vztah mezi formami ekonomického života a kulturní sférou (to se změnilo s příchodem modernity, kdy nově získaná dynamika otevřela ekonomickou sféru alternativním interpretacím). Byť je tento kontrast nepopíratelný, nelze jej přeceňovat. Některé návrhy směřující k jeho relativizaci mohou být učiněny na základě mode-

lu, který inspiroval řadu nejvlivnějších pojednání o ekonomickém předělu mezi tradicí a modernitou. Aristotelovy úvahy o umění řízení domácnosti a nabývání statků moderní myslitelé někdy zmiňovali jako první systematickou rozpravu o hospodářských otázkách; v dalších případech je tento nepřiznaný zdroj snadno rozpoznatelný. Vycházejí ze zkušenosti řeckých městských států v době, kdy byl konec jejich nejtvůřivější dějinné fáze na dohled, pokládal Aristotelés domácnost za přirozený rámec hospodářského života, který byl podle něj vůči politickému životu obce inferiorní a externí. Zároveň identifikoval také jinou formu nabývání statků, méně přirozenou a méně slučitelnou s dobrým životem: akumulaci bohatství pro ně samotné. Kontrast mezi ekonomikou soustředěnou kolem domácnosti (můžeme užít řeckého pojmu *oikos*, který je v moderním myšlení stále živý) a ekonomikou zaměřenou na akumulaci byl reformulován zakladateli moderní sociologické tradice. Pro Marxe byl kapitalistický výrobní způsob prvním radikálním odklonem od kvazipřirozeného cyklu reprodukce charakteristického pro předmoderní společnosti. Pro Maxe Webera byl koncept *oikos*, chápáný jako organizační princip aplikovatelný i mimo své podmínky vzniku, stejně ústřední – ačkoli ne tak extenzivně diskutovaný – pro interpretaci předmoderní ekonomiky, jako patrimoniální schéma pro porozumění tradiční politice. Ovšem Weber šel dále než Marx v analýze rozmanitých předmoderních forem kapitalismu, které koexistovaly a proplétaly se se strukturami *oikos*. Tyto kombinace se lišily v závislosti na úrovni integrace a na možnostech rozvoje; jejich sdíleným omezením potom byla fundamentální neschopnost proměnit celkovou organizaci a orientaci produkce. Průlom na této úrovni přišel až s moderním kapitalismem.

Naznačím dva možné způsoby, jak je možné spojit tuto problematiku s civilizačními perspektivami. Na jednu

stranu se poukázalo na to, že model *oikos* – nebo předpoklady od něj odvozené – vedl, analogicky k výše představené diskusi o patrimoniálním panství, k příliš zjednodušenému pohledu na tradiční socioekonomické vzorce. Nej názornějším příkladem je přetrvávající spor ohledně klasického starověku mezi odborníky na hospodářské dějiny. Začíná radikálním rozporem mezi „modernisty“ a „primitivisty“. První spatřují v rozvoji obchodu a podnikání v klasickém světě předobraz moderního kapitalismu, zatímco druzí zdůrazňují okrajový charakter tržních sil v ekonomice založené na v podstatě samozásobitelském zemědělství a podřízené sociálním a kulturním prioritám reflektujícím tento kontext; od sedmdesátých let se debata posunula k detailnějšímu rozboru specifických vazeb mezi růstem obchodu (s omezenými, avšak nikoli nevýznamnými dopady na způsob výroby) a strukturami politické a vojenské moci, vyvíjejícími se od městského státu k impériu. Celková konfigurace a sociálně-kulturní kontext hospodářského života se od moderního světa odlišovaly, avšak model *oikos* v žádné ze svých verzí není dostatečně komplexní, aby zachytil specifické rysy tehdejšího uspořádání.

Odkaz na klasický starověk pak ještě ukazuje směrem k další linii komparativního zkoumání. Jestliže perspektiva založená na *oikos* nebyla ani tak sebestopisem antického světa, jako spíše přenesením komplexních historických vzorců do ideologického konstruktů, mohlo by být užitečné srovnat model *oikos* s interpretačními schémata rozvinutými v jiných civilizacích. Přesněji řečeno, mělo by se jednat o srovnání klasického modelu, který byl později převeden do moderního myšlení, s nezápádními způsoby artikulace vztahu mezi hospodářským životem a kulturními a politickými kontexty. Dosud se však komparativní dějiny idejí a zvláště ekonomického myšlení – nakolik může autor těchto řádků soudit – nevyrovnaly s touto otázkou sys-

tematicky. Můžeme zmínit jen některé podnětné body. Například v Číně bylo období „válčících států“ (od 5. do 3. stol. př. n. l., tj. v pozdní části osově doby) charakterizováno velmi raným růstem států usilujících o rozsáhlou mobilizaci všech zdrojů – a to natolik, že se o nich někdy mluví jako o prvních státech orientovaných na rozvoj. Jejich boj o nadvládu byl doprovázen intelektuálním rozpracováváním strategií, jež se věnovaly mimo jiné také ekonomickým intervencím. Tradice, která vykrystalizovala kolem těchto pokusů, si v komparativních studiích zaslouhuje významnější místo, než jí bylo dosud věnováno. Stala se jedním ze zdrojů imperiální tradice, ovšem byla zastíněna konfuciánským proudem, méně zaměřeným na ekonomické záležitosti. Tato druhá složka čínské civilizace, často ztotožňovaná s jejím celkem, se rovněž nabízí pro komparaci. Civilizace se mezi sebou liší také v tom, jaký sociální a kulturní status přiznávají obchodním praktikám a sociálním skupinám do nich zapojeným; je samozřejmé, že proti obchodu zaujatý postoj imperiálního konfucianismu nijak závažně nebránil samotnému rozvoji obchodu, ale stále lze tvrdit, že tento kulturní faktor přispěl ke snadnějšímu potlačení společenské moci obchodníků a tím zmírnil vznikající výzvu císařskému řádu. Civilizační rozvrh islámského světa hodnotil obchodní aktivity a s nimi spojené elity výše, ale politické zhodnocení tohoto potenciálu bylo blokováno mocenskými strukturami vztaženými k dalším aspektům téhož civilizačního kontextu. Jak tyto dva příklady naznačují, musí komparativní perspektiva v případě ekonomických dimenzí civilizací pracovat na mnoha úrovních, mezi něž patří stupně a směry vlastního ekonomického rozvoje, kulturní významy připisované hospodářské sféře a možnosti promítnutí dynamiky ekonomické sféry do ostatních oblastí společenského života.

1.5.4 Možná témata dalšího výzkumu

Výzkumný program civilizační analýzy dalece překračuje výše diskutovaná základní témata, zde je ovšem možné zmínit jenom několik bodů. Jsou-li civilizace definovány jako rozsáhlé formace zahrnující mnoho společností a kultur, potom budou formy interakce mezi těmito konstitutivními jednotkami variovat v závislosti jak na širších civilizačních vzorcích, tak na historickém kontextu. Na úrovni civilizací byla dynamika diferenciací a integrace studována mnohem méně než v případech společností organizovaných jako národní státy či v jiných srovnatelných formách. A podobně kontinuita civilizací napříč historickými proměnami předpokládá utváření tradic, přičemž konkrétní průběhy těchto procesů se značně liší. Oba tyto aspekty civilizační jednoty – prostorový a časový – souvisejí také se strukturami a transformacemi kolektivní identity. Poněvadž toto téma teorie společnosti bylo dlouho zanedbáváno, ale nyní se kolem něj vede intenzivní debata, je třeba se zmínit o civilizačních přístupech k této záležitosti.

Uvedená otázka má dvě strany. Za prvé, kolektivní identita musí být nahlížena jako zvláštní dimenze civilizační jednoty spíše než jako pouhý odraz kulturních a institucionálních faktorů. Avšak různé kulturní a institucionální vzorce se převádějí do různých forem kolektivní identity. Silný důraz na kulturní charakteristiky jako na odlišující a identifikační princip může vytvořit civilizační sebeobraz, který počítá s více nebo méně úplnou asimilací druhých (tento typ reprezentují Čína a antické Řecko, každý svým osobitým způsobem), nebo vede k výlučnějším způsobům vymezení (jako v hinduismu). Civilizační identita založená na univerzalistických náboženských vyznáních se liší od obou verzí založených na kultuře, a to nejzřetelněji v případě islámu. Způsoby vytváření tradic také ovliv-

ňují formování kolektivní identity na úrovni civilizací a jejich dopad se odvíjí – mezi jiným – od toho, zda obsahují prostředky pro rekonstrukci a pro nové kombinace – prostředky, které se vyskytují v některých tradicích silněji než v jiných.

Za druhé, civilizační kontexty utváření kolektivních identit v lokálnějším nebo regionálním měřítku si zasluhují hlubší srovnávací studium. Zvláště to platí pro národní identity a jejich rozmanité historické trajektorie. Od devadesátých let roste kritika modernistických přístupů k národům a nacionalismu a z téhož důvodu i zájem o předmoderní zdroje národa a o dlouhodobé procesy jeho utváření. Můžeme se hodnověrně domnívat, že mezi předpoklady těchto procesů budou figurovat též civilizační faktory, přičemž je zřejmé, že některé civilizace podporují vznik národů více než jiné. Prominentní role a – jak se nyní stále více uznává – dlouhé dějiny národů v Evropě mají evidentně co do činění se specifickými konfiguracemi kultury a moci v tomto civilizačním prostoru. Tvrzení (které se příležitostně objevuje), že národ jako takový je čistě evropský fenomén, není podepřeno empirickými důkazy, ale kontrast s některými dalšími civilizačními okruhy (zvláště islámským světem) je do očí bijící. Na druhé straně je nutné alespoň zmínit konstelaci Dálného východu: zde stojí obzvláště trvanlivé a přesvědčivé procesy formování národa v Japonsku a Koreji v kontrastu k mnohem nejednoznačnější a nedokončené zkušenosti čínské. Tato skutečnost ukazuje na jeden z mnoha indikátorů komplexního civilizačního profilu daného regionu.

1.6 Směrem k modernitě

Nová interpretace osové doby, s níž přišel Eisenstadt, byla od počátku spjata s úsilím o nové teoretické uchopení modernity. Očekávalo se, že dlouhodobá kulturní dynamika, která započala s axiálními obraty, poskytne nový klíč k porozumění moderním transformacím, a od plurality osových tradic se zase čekalo, že se ukáže jako jeden z primárních faktorů vysvětlujících různorodost moderních společností. Existovalo však, jak jsme už viděli výše, i užší spojení mezi revitalizovaným civilizačním paradigmatem a otázkou modernity: byla jím vize modernity jako nové civilizace. Tento druhý interpretační směr je méně rozvinutý (Eisenstadt ho ve svých úvahách příliš nerozpracoval a ani následně z něj nevzešla širší diskuse) a následující poznámky nepůjdou ani v Eisenstadtových stopách ani nebudou navrhovat alternativní odpověď na jeho otázku. Půjde spíše o to, zdůraznit komplexitu problému a jeho spojitost s dalšími nerozřešenými tématy. Jestliže chápeme projekt civilizační analýzy, jak je zde představen, jako tvořící se paradigma, potom je jeho pokrok v tomto dílčím případě závislý na dalším rozsáhlém a neohrazeném programu: jedná se o teoretické rozpracování nového porozumění modernitě. Idea „různorodých modernit“ (multiple modernities) představuje pouze jeden – byť nesporně klíčový – aspekt v rámci procesu rekonstrukce základních pojmů, který proměňuje výchozí předpoklady a interpretační modely dřívější vědy. V současném kontextu je třeba především zdůraznit mnohotvárnou novost moderní konstelace a obtíže, na které narážíme při snaze shrnout všechny její aspekty pod

ideu nové civilizace. Tento pohled by neměl být jednoduše zavržen, ale měl by být systematictěji prověřován a diskutován a také by mohl být kombinován s jinými perspektivami, se kterými dohromady tvoří úplnější obraz modernity. Pole, které je třeba prozkoumat, bude načrtnuto ve třech krátkých skicích – které nesmějí být zaměňovány za kompletní výčet – jako ilustrace obecnější argumentační linie.

Varianty modernity (různorodé modernity) se utvářejí pomocí zděděných civilizačních tradic – ne však pouze jimi samotnými a ne vždy ve stejné míře; civilizační faktory interagují obzvláště s historickými kontexty a s geopolitickými uspořádáními, přičemž některé moderní formace jsou od svých původních zázemí odtrženy více než jiné. V globálním rámci však transformace k modernitě zahrnují tři sady faktorů: v nových kulturních, institucionálních a organizačních vzorcích můžeme spatřovat ústřední komponenty nové civilizace; dále západní tradice, které poháněly nejvýznamnější (nikoli jediný) obrat k modernitě a které zůstávají stále aktivní v rámci Západu, přičemž jsou zároveň neustále otevřené pro adaptivní interpretace v jiných oblastech; a nakonec nezápadní civilizace, podemleté a rozdrobené globálními modernizačními silami, ale stále schopné zanechat svou stopu na osobitých verzích modernity. Eisenstadt se ve své práci samozřejmě zabýval všemi třemi aspekty této problematiky. Uvedené aspekty mohou být definovány a analyzovány z civilizační perspektivy, ale není příliš zřejmé, jak se vztahují k myšlence modernity jako samostatné civilizace nového typu. Paradoxní charakter této historické konstelace může dobře zdůraznit alternativní hypotéza: modernita se jeví, díky svému globálnímu dosahu a korozivním dopadům, jako transcivilizační stav, který je však stále závislý na civilizačních zázemích, a přitom přispívá k přeskupování existujících civilizačních prvků.

Tyto náznaky nejednoznačného civilizačního statusu mohou být též teoreticky uchopeny na obecnější úrovni – skrze redefinici vztahu mezi tradicí a modernitou. Hlavní proud modernizační teorie byl často kritizován za používání aprioristické a neoprávněné dichotomie, která rozsáhlé spektrum tradičních společností redukovala na stereotypizovaný protiklad modernity. Opačný názor, který trvá na rozmanitosti a kreativité tradic a na jejich přetrvávající přítomnosti v moderním světě, získal z civilizačního přístupu nové argumenty. Ačkoli termín „tradicionalismus“ byl užíván k označení spíše okrajového ideologického proudu (podle něhož jsou tradice spojeny v transcendentální jednotu), zdá se, že je možné ho aplikovat v obecnějším smyslu jakožto odkaz na rozsáhlé a různorodé tendence ke znovupotvrzení tradičních základů. Výsledky takových snah jsou samozřejmě vždy poznamenány moderními předpoklady a rekonstrukcemi, ale populární klišé, že jde o „vynalézání tradice“, vychází z elementárního nepochopení: adaptovány, reinterpretovány a vynalézány jsou konkrétní obsahy, ale nikoliv historický horizont tradice jako takové. Tradicionalistický trend se projevuje jak ve výše zmíněném užívání původních civilizačních zdrojů jako stavebních kamenů modernity, tak také v obrodných snahách světových náboženství, která odpovídají na modernizační procesy (přičemž historici stále více uznávají důležitost těchto fenoménů). Fundamentalistická hnutí 20. století jsou názorným příkladem tohoto trendu: jak ukázaly jejich nejpronikavější analýzy, tato hnutí obsahují moderní postoje a aspirace, ale jejich charakteristiky jsou rovněž ovlivněny různými zděděnými civilizačními tradicemi. Do této kategorie patří nakonec také velmi významné nacionalistické dovolávání se prapůvodních kořenů a konstruování nepřerušovaně existujících národních identit. Analytici nacionalismu se si ce rozcházejí v tom, jaká je důležitost a hlubší význam

tradicionalistického faktoru, ale jeho přítomnost je nepochybná. Dohromady tyto tři trendy mohou naznačovat další variaci na téma modernity jako civilizačního paradoxu: procesy radikální odluky se odvíjejí v těsném spojení s novou artikulací předmoderních vzorců smyslu. Svádí to k tvrzení, že tato situace ukazuje modernitu jako zároveň rozsáhlejší i užší fenomén, než je samotná civilizace – rozsáhlejší proto, že modernita má globální transformativní dopad na všechny předcházející civilizace, a užší, jelikož je natrvalo svázána s jejich rozmanitými zděděnými tradicemi.

Nakonec budiž řečeno několik slov o obrazu modernity, který podle všeho získává jistou váhu od osmdesátých let. Jeho nejsilnější verze, již představuje metafora molocha, zobrazuje modernizační proces jako nekontrolovatelný nápor, jemuž nelze uniknout a jenž je navíc urychlován sociálními aktéry, kteří sledují různé své projekty, aniž by však kdy mohli tento proces jako celek obsáhnout. Pro tuto vizi je ústřední akumulace moci, viděná však z úhlu, z něhož jsou zdůrazněny s ní spojené destruktivní efekty a nezamýšlené důsledky. Je zde zjevný odkaz na aktuální problémy: na hrozbu ekologické krize, na geopolitické přeskupování, které by mohlo vést k novému kolu válek, a na rozklad sociálních podmínek nezbytných pro demokratické vládnutí. Celý tento trs konotací však vrací pozornost zpět k myšlence civilizace v singuláru, a to s obnoveným důrazem na její temné stránky a sebezničující dynamiku popisovanou jejími kritiky. Nicméně pozornost je na civilizaci v singuláru zaměřena způsobem, jenž znesnadňuje jakékoli úvahy o nějakých stabilních a specifických civilizačních vzorcích. Při tomto pohledu se modernita jeví jako fundamentální posun ve vztahu mezi civilizací v singuláru a civilizacemi v plurálu, nikoliv však posun ve smyslu triumfu té první, ale spíše takový, že má za následek likvidaci samotné možnosti existence těch druhých.

1.7 Námítky a upřesnění

Pro shrnutí diskuse o vznikajícím paradigmatu (které je díky tomuto svému stavu otevřené alternativním teoretickým možnostem a rozmanitým empirickým zaměřením) bude užitečné podívat se na některé námítky vůči civilizačnímu přístupu. Protože tyto námítky nejsou příliš široce diskutovány a rovněž není k dispozici reprezentativní shrnutí jejich argumentů, je cílem následujících reflexí podat přehled pěti různých linií kritiky.

Podle názoru některých kritiků je koncept civilizace – v singuláru i v plurálu – příliš zatížen normativními konotacemi, než aby byl přijatelný jako analytická kategorie. Pokud je civilizační perspektiva definována poměrně restriktivně, jak je tomu i zde (tzn. omezena na společnosti státně organizované s písemnými tradicemi), pak se takové námítky zdají být na první pohled vcelku oprávněné. Podle této kritiky totiž civilizační analýza zavádí neoprávněnou dichotomii: strukturální a historické rozdělení lidských společností na civilizované a necivilizované. První částí odpovědi je, že neexistují žádné platné důvody pro paušální zamítnutí jakýchkoli koncepcí, které implikují specifické vzorce nerovností mezi jednotlivými společnostmi. Zjevným případem bez jakýchkoli esencialistických implikací je nerovnoměrná gramotnost různých společností a civilizací. Totéž může být řečeno o zde uvedeném konceptu civilizace: ten odkazuje k historicky získaným možnostem a schopnostem, vztahům a životním formám, jakož i k obměňujícím se způsobům jejich kombinace a porozumění. Tento koncept nemá vést k paušálnímu

hodnotícímu soudu. V dějinách idejí se často vyskytují otázky týkající se vnitřních problémů, paradoxů a temných stránek civilizací, a hypotéza, že každá civilizace si může vytvořit zvláštní podobu kritiky civilizace obecně, si zasluhuje další diskusi. A ve světle současného poměru mezi lidstvem a přírodou je kritika civilizace přinejmenším stejně relevantní jako kdykoli v minulosti. Autoři, kteří se nejvíce zasloužili o obnovení pojmu civilizace jako úhelného kamene teorie společnosti – zvláště Elias a Eisenstadt – k němu přistupovali bez zvláštních hodnotících předpokladů a výzkumný program civilizační analýzy nadále zůstává otevřený kritickému zvážení, které může ovlivnit dominantní trendy a premisy. Vposledku se zdá být přijatelné popsat nástup civilizace ve výše uvedeném smyslu jako rozhodující, ale také trvale kontroverzní přelom. Některé rysy bezstátních či primitivních společností (a není žádný důvod k zamítnutí druhého z těchto termínů jako nenapravitelně neférového) stále znovu a znovu působí přitažlivě ve srovnání se zápornými stránkami civilizace, a tuto debatu ještě navíc obohacují významné práce antropologů. Zdá se, že možnost více či méně radikálního odmítnutí – artikulovaného velmi různorodými způsoby – k civilizaci integrálně patří.

1.7.1 Civilizace, společnosti a náboženství

Je-li překonána tato první námitka, na analytické úrovni vyvstávají další problémy. Koncept civilizace je někdy chápán jako náhražka pro častěji používaný pojem společnosti, a proto se předpokládá, že přináší obdobné potíže. Obzvláště představa integrovaného, koherentního a uzavřeného celku, naroubovaná na převládající koncept společnosti, ale později podrobená kritice, se zdá být ještě méně udržitelná v širším, civili-

začnícím měřítku. Tento směr kritiky se však zakládá na neporozumění. V klasické sociologii, konkrétně v Durkheimově a Maussově programovém eseji, se koncept civilizace objevuje jako komplementární k pojmu společnosti, nikoliv jej nahrazující (a lze hájit tezi, že v díle Maxe Webera byla civilizační perspektiva – ne zcela explicitně – rozvíjena jako komplement konceptu kultury). Tento poměr nebyl v pozdějších reformulacích fundamentálně pozměněn; vědci analyzující civilizace například budou hovořit o islámské civilizaci a zároveň o islámských nebo muslimských společnostech. Koncept civilizace slouží k teoretickému uchopení rozsáhlých a dlouhodobých společenských formací zvláštního druhu. Toto ovšem také znamená, že je konfrontován s interpretačními problémy analogickými těm, které provázely koncept společnosti. Převládající pojetí společnosti bylo v sedmdesátých a osmdesátých letech podrobena intenzivní kritice, a to do té míry, že někteří autoři požadovali „sociologii bez společností“. V pozdějších debatách se ukázalo, že pojem společnosti nemůže být nadobro odstraněn, ale jeho příliš integrovaná nebo totalizující verze – úzce spojená s tím, o čem se tehdy hovořilo jako o „přesocializovaném pojetí člověka“ – je dnes obecně nazírána jako zastaralá součást sociologické tradice. Podobně se i koncept civilizace propůjčil příliš integrovaným, holistickým interpretacím a v nejkrajnějších případech i vizím civilizací jako totálně oddělených a uzavřených světů (nositeli takových myšlenek však byli spíše spekulativní dějepisci než sociologové). Ve vědě konce 20. století je evidentní snaha vyhnout se takto špatnému uchopení. Jak jsme viděli, zdůrazňuje Eisenstadt ve své práci vnitřní dynamiky civilizací, které vedou k pluralizaci a polarizaci. Další důležitý korektiv pak nabízí také komparativní studium civilizačních setkávání. Civilizační analýza možná nerozvinula kritiku příliš integrovaných modelů do té

míry jako sociologická teorie, ale pokroky v tomto směru jsou nepopíratelné.

Třetí námitka se týká role náboženství: civilizační analýza je kritizována za zamlčované definování a rozlišování svých předmětů podle jednotlivých náboženských tradic. Takto nahlížená idea civilizací v plurálu by se nedala považovat za více než novou nálepkou pro světová náboženství a v některých případech pro jejich další vnitřní dělení. Tato kritika nezachycuje specifickou základní myšlenku civilizačního přístupu k historicky orientované sociologii náboženství: otázka náboženských tradic jako konstitutivních sociokulturních sil je součástí obecnější problematiky a v úvahu jsou brána také různá propojení a rozporné vztahy s dalšími faktory působícími na stejných úrovních. Civilizační perspektiva spojuje dohromady dvě témata, která vyvstala v klasické sociologii, avšak nebyla systematicky propojena: interpretační a institucionální role a aspekty náboženství, tj. náboženské soustavy, sloužící artikulaci světových názorů stejně tak jako vytváření a transformaci sociálního řádu. Různost historických alternativ u prvního aspektu a jeho různé dopady na druhý jsou pro civilizační analytiku mimořádně důležité. Na tento moment lze nahlížet jako na kombinaci durkheimovských a weberovských myšlenek. Na druhou stranu ani jeden z těchto dvou aspektů nemůže být pochopen ve výlučně náboženských pojmech. Záleží na hlubších (a zásadně sporných) definicích, zda jsou světové názory a tradice, které je kodifikují, popsány jako náboženské. Jako dobrý příklad je možné uvést, že náboženský status či význam čínských tradic byl předmětem permanentní debaty. V tomto i v jiných případech jsou zde dobré důvody pro rozšíření definičních hranic náboženských přesvědčení a praktik za ustálené kategorie odvozené ze zkušenosti monoteistických náboženství, avšak směry a meze takových redefinicí zůstávají

sporné. V jiných případech musí být stěžejní transformace světových názorů odlišeny od náboženských tradic, se kterými interagují a zároveň vedle nich existují. Všechny interpretace osově doby popsaly vznik filosofie v antickém Řecku jako klíčovou část procesu vývoje, a ačkoliv vztah filosofické reflexe vůči náboženským složkám *polis* je věcí trvalé debaty, panuje obecná shoda, že rozdíl mezi nimi byl zřetelnější a artikulovanější než v jiných filosofických civilizacích (Indie a Čína). Stěžejní úkol náboženství má ve stručnosti co do činění s jeho významnou rolí při vytváření výkladu světa a lidské situace v něm. V této roli interaguje a překrývá se s ostatními modely výkladu, přičemž komparativní civilizační analýza bude brát v úvahu různé módy existence v této oblasti. Na závěr těchto poznámek k náboženství je třeba doplnit, že badatelé působící v tomto oboru nikdy nepředpokládali jednotný vztah mezi náboženskými tradicemi a civilizačními modely. Zejména tři světová náboženství par excellence – islám, křesťanství a buddhismus – nemohou být zahrnuta pod obecný model. Islám se zdá být nejsnadněji identifikovatelný s jedinou rozvíjející se civilizací definovanou na základě konstitutivních pravidel a základních institucí. Regionální odnože, které se nejvýrazněji odlišují od oblasti centrální – indoislámský svět, souostroví jihovýchodní Asie a subsaharská Afrika – se nábožensky neodštěpily; mají specifické vlastnosti, ale nezískaly je schizmatickou cestou. V případě křesťanství byly náboženské rozdíly, v souhře s ostatními faktory, převedeny do rozdílů civilizačních. Rozdíl mezi západním křesťanským světem a ortodoxní byzantskou civilizací je široce přijímán a ospravedlňován na základě institucionálních uspořádání, politických kultur a intelektuálních tradic, i když otázka identity a kontinuity byzantského světa zůstává stále sporná. Problematičtější tvrzení se vztahovala k okrajovým křesťanským kulturám např.

v Etiopii. Také buddhismus představuje zcela specifický případ. Jeho rozkvět v Indii během posledních století před naším letopočtem a dalších století prvního milénia může být považován za klíčový faktor formování celoindické civilizace, která se rozšířila do jihovýchodní Asie (tento koncept formuloval Jaroslav Krejčí), avšak tato teze si vyžaduje další konkrétnější analýzu. Rozšíření buddhismu ve východní Asii s charakteristickými rozdíly rozvinutými v Číně, Koreji a Japonsku – ne však do takové míry, aby bylo možné mluvit o vytvoření zcela nového systému – významně ovlivnilo vzorce civilizace. Théravádská větev buddhismu během první poloviny druhého milénia našeho letopočtu transformovala tradiční vnitrozemská království jihovýchodní Asie (kromě Vietnamu), a tato část regionu byla proto občas vyčleňována jako oblast buddhistické civilizace. Velmi diskutabilní nicméně je, zda tato přeměna byla dostatečně silná na to, aby převážila souvislosti širšího a smíšenějšího kontextu jihovýchodní Asie.

1.7.2 Hranice, střetávání a zaplétání

Tyto měnící se vztahy mezi civilizacemi a náboženstvími vyvolaly další problém: vymezení rozdílných civilizací není nikdy jednoduchou záležitostí a často je to natolik obtížné, že to může vrhnout stín pochybností na civilizační přístup jako způsob bádání obecně. Závažnost této otázky nepopíráme, ale zpochybnění civilizační analýzy může být pravděpodobně utlumeno a reformulováno jako předmět pro další výzkum. Všeobecně řečeno se neočekává, že přístupy, které jsou použity pro popis a rozlišení společenskohistorických formací, jednoduše odpovídají předem daným jednotkám. Pokud je chápeme jako ideální typy (tento weberovský termín ve svém nejzákladnějším smyslu může být považován

za obecný jmenovatel jinak rozdílných přístupů), potom zde mohou být přesahy, hraniční zóny a přechodové případy. Problémy spojené s vymezením pojmu civilizace jsou analogické s problémy dalších základních kategorií, jako jsou kultura a společnost. Jedním z důsledků často kritizovaného vlivu národního státu na sociologickou imaginaci byla obecná tendence předpokládat přesné hranice tam, kde bližší zkoumání odhaluje hraniční oblasti a proplétající se vzorce. Srovnávací studie předmoderních společností vykonaly mnoho, aby celkový obraz uvedly na pravou míru. Přijmeme-li problémy s definicemi jako všudypřítomný znak vymezení pojmů a interpretace dějin v socio-kulturních vědách, mohou být specifické problémy civilizační analýzy redefinovány konstruktivnějším způsobem. Problémy vyvstávají na několika rovinách, přičemž na tomto místě mohou být probrány pouze ty nejdůležitější.

Jak jsme ukázali výše, srovnávací analýza civilizací by se neměla zabývat pouze rozdíly a paralelami mezi izolovanými kulturními světy, ale také mezicivilizačními střety, které mohou, do větší nebo menší míry, ovlivnit základní struktury a vnitřní dynamiky stávajících formací, jež vstoupily do kontaktu. Civilizační analýzy tak ve své zvláštní oblasti čelí obecnějšímu problému historického bádání: úkolu spojit komparaci a zároveň dostatečný ohled na procesy vzájemného propojování a protínání – tzv. „propletené historie“, jak jsou někdy v současných debatách nazývány. V současném kontextu je hlavním bodem, který je nutné zmínit, to, že problematika styků napomáhá k vymezení perspektivy. Jestliže dochází ke vzájemným interakcím civilizací, potom byť mají pro obě strany nestejný význam, budou vznikat různé druhy přechodových formací. Tato obecná tendence proplétat se napříč hranicemi nabývá rozličných forem v různých civilizačních konfiguracích stejně jako v různých oblastech sociálního života.

Na rovině kulturních orientací se konstelace nástupnických civilizací majících společný základ a sdílejících své hranice (například západní křesťanství, Byzanc a islám ve vztahu k pozdnímu starověku) liší od případů vzájemně cizích civilizací dostávajících se do vzájemného kontaktu po expanzi do sousedících oblastí (jako zřejmý příklad je možné uvést vysoce asymetrický vztah mezi Indií a čínskou civilizací, prvně ve střední a jihovýchodní Asii a poté v rámci čínského světa). Tyto dva historické typy vedou k rozdílným druhům střetávání a pronikání. Opět jiný vzorec se projevuje při formování monoteismu ve starověkém Izraeli (který je průlomem s dalekosáhlými civilizačními dopady), jež se odehrálo prostřednictvím radikálního a artikulovaného odmítnutí modelů reprezentovaných mocnějšími civilizačními centry v sousedství.

Na politické rovině jsou impéria možná nejpoučnějšími příklady kombinované intra- a intercivilizační dynamiky. Civilizační vzorce se zrcadlí v různých obrazech, institucionálních formách a ideologických rámcích imperiální moci (pro vyzdvižení tohoto bodu postačí zamyslet se nad porovnáním římského, čínského, islámského a západních raně moderních zámořských impérií). Zároveň impéria často expandují mimo svůj původní civilizační kontext a přijímají více či méně multicivilizační znaky (zajímavým faktem je, že jednou z říší, která měla největší multicivilizační dosah, bylo mongolské impérium ze 13. století, vynořující se z vnitřní Asie – což byla z hlediska hlavních civilizací Starého světa periferie). Co se týká ekonomické oblasti, je patrně nejlepším výchozím bodem historická analýza světoekonomik (*économies-mondes*) Fernanda Braudela. Braudel se zabývá transregionálními ekonomickými sítěmi, které předcházely a vydláždily cestu pro moderní přechod ke globalismu. Jejich rozvoj odráží rozdílné civilizační pozadí (čínské, islámské a západoevropské verze tvor-

by světové ekonomiky neměly stejnou formu), ale procesy ekonomické integrace zároveň překračují civilizační hranice a vytvářejí nové, vlastní předěly.

Tyto stručné úvahy o intercivilizačních formacích můžeme spojit s výše uvedenými poznámkami o světových náboženstvích a shrnout na obecnější rovině: mluvit o civilizacích v plurálu znamená tvrdit, že je možné jejich přinejmenším přibližné vymezení, avšak pro uchopení jejich historické dynamiky musí být náležitě zváženy struktury a procesy, které přivádějí civilizační faktory do hry na intercivilizačních rovinách a stávající civilizační hranice překrývají novými, jinak strukturovanými.

Na závěr této části diskuse může být užitečné připojit několik slov k tématu, které vyvolalo nejzajímavější spory ohledně hranic. Současné debaty o pojmu historického regionu se zdají směřovat ke konsenzu ve dvou základních bodech. Za prvé, regiony nejsou ani geografickými danostmi ani arbitrárními konstrukty. Nejlepší je pochopit je jako kumulativní produkty historických zkušeností, které tak jsou zároveň otevřené konkurenčním definicím. Za druhé se regionální vzorce utvářejí na různých úrovních: makroregiony, jako je Eurasie nebo dokonce Afro-Eurasie, jsou tvořeny menšími regiony a zase v rámci jednotlivých států mohou být rozlišeny mikroregiony. Historikové účastníci se těchto debat se nijak zvláště nezajímali o civilizační aspekty. Avšak soustředíme-li se na tuto souvislost, máme k dispozici starší precedens. Fernand Braudel, autor nejznávanějších regionálních dějin (týkajících se Středomoří), byl také jedním z průkopníků světových dějin soustředěných na civilizace. Musíme nicméně připustit, že jeho konceptuální spojení mezi regiony a civilizacemi zůstalo cosi dlužno; další zkoumání tohoto pole se může ukázat jako jeden z nejpřínosnějších úkolů pro civilizační analýzu. Civilizace mohou existovat pouze jako

prostorové konfigurace a v tomto smyslu je také vždy přítomna jejich regionální stránka. Pokud uznáváme diskutabilní kategorii diasporických civilizací (nejpřesvědčivějším příkladem je judaismus po zničení Chrámu), mohou být nahlíženy jako dílčí výjimky z pravidla. Avšak i v typičtějším případech se význam regionálního aspektu proměňuje a naopak civilizační faktory nehrají vždy stejnou roli při utváření regionů. Regionální profily a osudy jsou ovlivněny ostatními historickými zkušenostmi a historikové často vyznačují regionální hranice, které se zásadně odlišují od civilizačních. Středověké západní křesťanství bylo civilizací s relativně zřetelnými regionálními hranicemi a postupná integrace periférií do regionu probíhala ve stejnou dobu jako jejich asimilace do civilizačního rámce. Současně s tím můžeme již od období středověku pozorovat počátek vnitřní regionální diferenciace (rostoucí rozdíly mezi západní, jižní, střední a východní střední Evropou). Islámský svět byl případem naprosto rozdílným. Jeho dějiny začínají nastolením civilizační jednoty v regionu, který byl až dosud v tomto ohledu rozdělen, avšak měl dlouhou historii vzájemných vztahů na jiných rovinách. Pokračující expanze vedla k začlenění dalších regionů se staršími historickými identitami, které pokračovaly v osobitém rozvoji v rámci globálního islámského kontextu. Nikdy se nezdálo věrohodné mluvit o islámské civilizaci jako o civilizaci, která by vytvářela jediný region. Spíše je příkladem multiregionální civilizace par excellence. Východní Asie (v užším slova smyslu Čína, Korea a Japonsko) se běžně považuje za historický region, avšak je sporné, zda má společnou civilizační strukturu. Pro ty, kteří berou v úvahu Koreu a Japonsko jako „zmenšené“ varianty čínského civilizačního modelu, je východní Asie klasickým příkladem vzájemně se konstituujících regionálních a civilizačních hranic. Jiní (jako např. výše uvedený S. N. Eisenstadt) interpretova-

li Japonsko jako v podstatě jiný typ civilizace. Avšak v tomto případě může být regionální uspořádání stále definováno na základě dlouhých dějin geopolitických a geokulturních vztahů mezi jádrovými zeměmi. Regiony s jednoznačnějším multicivilizačním charakterem lze najít jinde (obzvláště nápadným příkladem je Středozemí). Definičním znakem civilizací je zkrátka to, že ovlivňují konstituci historických regionů, přičemž jejich vztahy k ostatním faktorům tohoto procesu se v čase a prostoru proměňují a jsou spojeny s interní logikou civilizačních vzorců stejně jako s jejich externím prostředím.

1.7.3 Historické a geografické rámce

Další námitka, kterou je třeba zvážit, do jisté míry marginalizuje civilizační aspekt dějin spíše než zpochybňuje jeho samotnou existenci nebo identifikovatelnost. Tato linie kritiky považuje civilizační modely za redukovatelné na ideologické konstrukce a sociální konvence mocenských elit a analytici, kteří zaměňují ideologické produkty za kulturní premisy, se tak podle ní opět uchylují k již překonané elitářské vizi dějin. Umírněnější podoba tohoto argumentu může posloužit k obhajobě minimalistické verze civilizačního přístupu, která ustupuje od ambicióznějších nároků; takový posun se patrně udál v práci Williama McNeilla. Odpovědí by v první řadě mělo být zopakování toho, že civilizační vztahový rámec neposkytuje soběstačné a uzavřené paradigma globální historie. Jeho relativní váha závisí na širším historickém kontextu a analytiku pracujícími s různými verzemi sdíleného rámce nebude vždy stejně hodnocena. Vezmeme-li v úvahu tuto podmínku, je pravda, že obrození civilizační analýzy v sobě zahrnovalo přehodnocení elit a jejich rolí v dějinách, a to se sil-

ným důrazem na hlubší významy projektů, jejichž prostřednictvím elity zasahovaly do svých sociokulturních světů. Takto představuje civilizační přístup korektiv antielitářských předsudků sociálních dějin a připomíná, že ani elity ani lidové kolektivní aktéři nemohou být *a priori* vyčleněni jako jediní tvůrci dějin. Jejich interakce je fundamentálním a trvalým znakem sociálního světa, avšak nabývá různých forem v odlišných prostředích. Ačkoliv v této oblasti zbývá ještě mnoho práce, upozornili již civilizační analytici na několik aspektů dynamiky jejich vzájemné interakce. Eisenstadtova interpretace osové doby vyzdvihuje rozmanité významy nových světových názorů, které slouží jako artikulace a obhajoba strategií politických a intelektuálních elit, avšak které mohou zároveň poskytnout nástroj k vyjádření sociálního protestu. Dalším tématem, jež by mělo být zkoumáno, je souhrn vztahů mezi ústřední tradicí a lokálními kulturami (především lidovými náboženstvími), které jsou do ní v různé míře začleněny a takto transformovány, což ale vždy obnáší jistou míru vzájemné adaptace. V tomto bodě existují zásadní rozdíly mezi historickými trajektoriemi čínské, islámské a křesťanské civilizace. Nakonec souhra kulturních vzorců a mocenských struktur vytváří dynamiku, která překračuje projekty elit stejně jako jejich oponentů a vede k rozsáhlým nezamýšleným důsledkům.

Je také třeba zabývat se otázkami geografického kontextu civilizační analýzy. Pojem civilizace vyvstává nepochybně na eurasijském pozadí. Přesněji řečeno vyrůstá z dlouhé historie pokusů definovat identitu a hranice západoevropského světa ve vztahu k ostatním hlavním kulturním celkům eurasijského makroregionu. Jeho význam vzhledem k ostatním částem světa může být méně zjevný, což však spíše vytváří prostor pro další výzkumné práce než zpochybňuje základní koncept. Třebaže byla příležitostně navrhována idea jediné

africké civilizace, nezdá se být udržitelná, neboť spojuje dohromady velkou oblast s rozdílnými sociálně-kulturními formacemi. Africká část středomořského pobřeží byla po dlouhou dobu a v kritických chvílích v těsnějším kontaktu s eurasijskými proudy historie než se zbytkem afrického kontinentu. To samé platí s jistými důležitými omezeními i pro etiopskou kulturní oblast, která představuje velmi zajímavý případ pro komparaci. Pro ohromné území subsaharské Afriky stanovují parametry pro civilizační přístup tři základní historické fakty. Před příchodem islámu byl tento region mnohem méně ovlivněn intercivilizačními setkáními. Měl vysoce turbulentní dějiny rychle vznikajících a zanikajících států, avšak dlouhodobé trajektorie nebo rozvojové vzory byly rozeznatelné méně než v klíčových částech Eurasie. A významné také je, že zde před islamizací nevykrytalizovaly psané tradice. Není pochyb, že africký islám rozvinul některé specifické rysy. Bereme-li však v úvahu omezující faktory popsané výše, není jisté, zda lze mluvit o přítomnosti civilizačních vzorců v předislámském období.

Civilizační přístupy k dějinám západní polokoule čelí problémům poněkud jiného druhu. Široce přijímaný je fakt, že dva civilizační komplexy – středoamerický a andský – vyčnívají nad širokým spektrem lokálnějším předkolumbovských kultur v Americe. Jejich vzájemná izolace silně kontrastuje s eurasijskými dějinami intercivilizačních střetání. Dobyť Evropany, které přivedlo jejich dějiny ke konci, bylo tím nejkatastrofičtějším střetnutím: náhlá srážka vzájemně cizích světů a z toho vyplývající jednostranná destrukce nemají žádnou paralelu v dějinách Starého světa. Tímto nechci tvrdit, že předkolumbovský odkaz neměl žádný význam pro pozdější dějiny jednotlivých zemí. Stopy minulosti před dobytím mohou být nalezeny v jistých aspektech sociálních struktur a tvoří příměsi nacionalistických

ideologií. Avšak tato pojtka se liší od euroasijského vzorce širších a hlubších spojení s následnickými civilizacemi. Co se týče nových společností, které vznikly v obou Amerikách po období dobývání, není snadné zodpovědět otázku jejich civilizační identity. Obě Ameriky byly popisovány jednak jako prodloužení evropské civilizace a jednak jako nové civilizace vytvořené na novém základě; často se přitom nevěnovala jakákoliv pozornost teoretickému zpracování tématu. Nejlépe argumentovanou analýzou je Eisenstadtova interpretace obou Amerik jako inovativních variant západní evropské civilizace, která je založena na transformacích divergentních kulturních premis, jež vykrytalizovaly na jedné straně jako reformace a na straně druhé jako protireformace. Takový způsob argumentace spočívá v distinkci mezi náboženstvím jako jednou ze sociálních institucí a náboženstvím jako metainstitucionálním interpretačním rámcem, který konstruuje sociální řády a praktiky: klíčové znaky amerických variant mají své kořeny v různých kulturních orientacích, které pramení z odlišných výkladů křesťanské tradice, spíše než v mocenských strukturách reprezentujících soupeřící větve křesťanství. Takový obraz je samozřejmě dále komplikován tím, že ve všech případech (obě Ameriky a rozdělená Evropa) transformace tradic přechází do radikálnějších inovací, které ohlašují nástup modernity. Avšak nehledě na zjevně sporné aspekty (například polarizující představa dvou Amerik by měla být nahrazena jemnější mapou mnoha Amerik) je Eisenstadtův přístup nejslibnějším výchozím bodem pro další diskuse.

Nakonec je nutno přiznat, že eurasijské horizonty či úzeji evropské zdroje civilizační analýzy vytvářejí problém, který může být napraven jedině prostřednictvím dlouhodobého výzkumného programu. Abych skončil poznámkou naznačenou na začátku: platí-li stále, že se v perspektivách a kategoriích civilizační analýzy odrá-

žejí eurocentrické pozice, může být jedinou úspěšnou odpovědí pokračování v již podniknutých pokusech vycházet z jiných tradic a zkušeností a jejich využití pro komparativní studia. Koncepce osové doby, v Eisenstadtově reformulaci, byla autentickým a dalekosáhlým pokusem otevřít polycentrické náhledy na civilizace, které se rozvinuly v proměnlivých arénách světových dějin. Může být kritizována za nedokonalosti v tomto stejně jako v jiném ohledu, přičemž takovou kritiku usnadnily pokroky ve srovnávacích dějinách. Zatím se asi dá říci, že práce vycházející z perspektivy východní Asie vykonaly pro doplnění a vyvážení evropských hledisek dosud nejvíce. To zjevně není bez souvislosti s dopadem východoasijské modernizace na ekonomické a politické dějiny 20. století. A je také hodno zmínky, že některé velmi důležité příspěvky pocházejí od západních badatelů důvěrně obeznámených s východoasijským kulturním pozadím. Existuje mnoho důvodů pro očekávání zásadních pokroků v celém studiu civilizační problematiky, až bude plněji artikulován vlastní východoasijský pohled na světovou historii. Oč však jde především, je spíše splynutí horizontů než vyvažování separovaných perspektiv. Totéž platí pro ostatní regiony a jejich rozdílná východiska.

2.

**Eurocentrismus a jeho odpůrci:
kritické poznámky k jednomu
neplodnému sporu**

Tématem, jímž se budu zabývat, je eurocentrismus jako dějinný fenomén a jako předmět určité kritiky, která není vždy přiměřená. Nejprve je však potřeba stručně vysvětlit vztah této otázky k obecnějšímu kontextu. Jde o hranice, hraniční linie a překračování hranic, tj. o různé aspekty kulturního sebeutváření lidských společností. Pokud existuje eurocentrismus v tomto pojetí, má co dělat se zjednodušením hranic a s odmítáním jejich překračování. Jinak řečeno: jde o jednostranná vymezení a absolutizování sebe sama, a to obecně proti mimoevropskému světu a speciálně proti jiným světům euroasijské kultury. Tuto zcela vágně formulovanou předběžnou tezi však nyní musíme vztáhnout k určité konkrétnější souvislosti.

Kritizovat eurocentrismus patří k dobrému tónu. Důvody jsou nasnadě: dějinné zkušenosti 20. století otrásl evropským sebeporozuměním a odpovídajícím tradičním obrazem dějin natolik silně, že se nutně zproblematicovaly základní a dříve samozřejmé předpoklady. Jestliže tedy hovořím o neplodném sporu, nemám tím na mysli, že by kritický přístup byl neodůvodněný. Jde spíše o způsob, jak je definován a rozvíjen. Nejmilitantnější odpůrci eurocentrismu jsou někdy v pokušení svou úlohu zjednodušovat; výsledkem je pak pouhé převrácení eurocentrického předsudku. Jestliže se tvrdí, že Evropané nic nedokázali vlastními silami, nýbrž že měli prospěch z nezdarů a krizí, k nimž došlo někde jinde,² pak zjevně jde o postoj, který jde daleko za empirické podklady: záměrem tu je obsáhlé a apriorní

² Srov. Frank, A. G., *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, University of California Press 1996.

znehodnocení evropského podílu na světových dějinách. A jestliže je tato nekompromisní teze korigována v tom smyslu, že Evropané sice jednali samostatně, avšak pouze na základě rasisticky ztvrzené identity a mimořádně vyhraněné agresivity vůči jiným kulturám,³ pak se na této základní intenci mnoho nezměnilo. Kritika eurocentrismu, aniž by se to otevřeně přiznávalo, je formulována jako věc správného – ostřeji řečeno politicky korektního – postoje: adekvátního obrazu dějin má být dosaženo změnou stanoviska. Nová perspektiva je dnes nejčastěji označována jako „postkoloniální“. Nadužívání této nálepky však dnes vede k tomu, že se zapomíná na důležitou problematiku, k níž – je-li tento pojem chápán správně – odkazuje. K tomu se ještě vrátíme.

Výše kritizované příklady jsou extrémními případy. Přesto mohou sloužit jako východisko obecnější úvahy. Kritika eurocentrismu se mívá cílem, jestliže je redukována na okamžité, paušální a primárně na smýšlené zaměřené korekce. Jde o to, aby překonání eurocentrických zkreslení a chybných interpretací bylo chápáno jako dlouhodobý úkol. Přitom bude stejně důležité jak rozlišovat mezi více rovinami této problematiky, tak i rekonstruovat složitější dějinné souvislosti a vystříhat se unáhlených nebo jednostranných hodnotových soudů.

K této problematice se chci nejprve přiblížit oklikou. Kritika eurocentrismu je dnes většinou pokládána, jak už bylo řečeno, v zásadě za legitimní. Existují však výjimky, a pro naši analýzu snad bude užitečné, jestliže se blíže dotkneme důvodů, které jsou v takových případech uplatňovány. Nejmarkantnějším příkladem je – pokud je mi známo – francouzský historik idejí Rémi Brague, který napsal hojně diskutovanou knihu o evrop-

³ Hobson, J. M., *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press 2004.

ské identitě, *Evropa, římská cesta*.⁴ V jednom ze svých pozdějších článků napadá módní anti-eurocentrismus a veškeré kladení otázek tohoto typu odmítá jako neporozumění. Začíná citátem ze jmenované knihy:⁵ „Žádná kultura se ještě nikdy nezaměřovala tak málo na sebe samu a tolik se zajímala o druhé jako Evropa. [...] Eurocentrismus je nevhodné pojmenování. Je dokonce v rozporu s pravdou.“ Dodatečné bližší zdůvodnění této teze je možné rekonstruovat ve třech krocích. Za prvé, podle Bragua existuje „centrismus“, který lze chápat jako obecnou vlastnost lidských kultur a nakonec i živých tvorů obecně. Souvisí s konstrukcí vlastního světa, k níž dochází už na biologické rovině a která vystupuje silněji na rovině sociální. Z logiky této konstrukce vyplývají k sobě vztažené a nevyhnutelně zkrácené výklady každého alternativního vlastního světa. U kultury, která byla v mocenském boji s jinými tak úspěšná a na globální rovině tak dominantní jako kultura evropská, je třeba počítat s odpovídajícím umocněným centrismem. Pro Bragua je to však pouze rozdíl stupně; analýza, která se omezuje na tento aspekt, zůstává v zajetí trivialit. Vlastní specifičnost Evropy je třeba hledat někde jinde.

Druhý krok se týká specifického, historicky vzniklého základního rysu evropské kultury – její „excentricity“, resp. „sekundárnosti“. Evropa jakožto kulturní svět byla, jak se Brague domnívá, zcela neobvyklou měrou závislá na jiných kulturách a byla si této závislosti také nutně vědoma. „To, co nazývám ‚excentrickou identitou‘, je vlastnost evropské kultury, nikoli její páteř.

⁴ Brague, R., *Evropa, římská cesta*. Přel. K. Thein. Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1994.

⁵ Brague, R., Is there such a thing as Eurocentrism? In: Delanty, G. (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*. London, Routledge 2006, s. 257–268, zvl. s. 257; srov. též, *Evropa, římská cesta*, c.d.

Podle mých nejlepších znalostí kulturní sekundárnost a excentricita existovala jen v Evropě.⁶ Při bližším pohledu se tato evropská osobitost projevuje třemi způsoby. Za prvé, vlastní kultura – na rozdíl od nejvýznamnějších starších vyspělých kultur – není pojímána jako centrum světa. Nejde tu o geometricko-geografické centrum, nýbrž o smysluplný „vztažný bod“, o centrum axiologické. „Takovýmto centrem pro středověkého člověka určitě není Evropa, ale opět Střední východ: pro židy a křesťany je to Jeruzalém; pro muslimy Mekka.“⁷ Tento v doslovném smyslu excentrický pohled umožňuje radikálnější formy distancování se od sebe samého. „Tvrdím, že Evropa je jedinou kulturou, která se kdy zajímala o jiné kultury.“⁸ Toto tvrzení však musí být, jak Brague zdůrazňuje, omezeno v tom smyslu, že se netýká evropské kultury jako celkového subjektu. Rozhodující je, že tento aktivní zájem o jiné kultury a snahy jim porozumět byly dlouhodobě účinné a byly zastávány vlivnými skupinami. Nikde nenajdeme, jak se Brague domnívá, žádnou paralelu: jednotlivé postavy, např. Hérodotos u Řeků či al-Bírúní v islámském světě, nevytvořily žádnou školu (pokud jde o Hérodota, je možné se o tom přít). Originalita tohoto evropského zájmu je zvláště zřejmá u druhého, resp. druhých, když zpětně působí na evropské sebeporozumění: „...existuje několik rovin zájmu. Nejhlubší spočívá v porozumění tomu, že jiný je zajímavý také proto, že na pozorovatele vrhá určité světlo.“⁹ Existuje dlouhá evropská tradice „pokusů pohlédnout na sebe cizíma očima“;¹⁰ nejznámější příklady (jako třeba Montesquieuovy *Perské listy*) vznikly

⁶ Brague, R., Is there such a thing as Eurocentrism?, c.d., s. 259.

⁷ Tamtéž.

⁸ Tamtéž, s. 260.

⁹ Tamtéž, s. 261.

¹⁰ Tamtéž.

v okruhu osvícenství a vyjadřují důležitý aspekt tohoto intelektuálního hnutí; rozchod s tradicí – nebo alespoň její marginalizace – souvisí v následující fázi s obsáhlejšími změnami evropského duchovního světa.

Decentrováný nebo otevřený postoj k jiným kulturám není vymožeností moderny: vznikl z předmoderních evropských kořenů. Brague se pokusil odvodit sekundárnost a excentricitu evropské kultury z římského setkání s řeckým světem. Antičtí historikové však podle mého názoru ukázali, že římská tradice nebyla vůči řecké tradici vůbec tak sekundární, jak to předpokládá tato argumentační linie, a vzhledem k otázce, kterou zde analyzujeme, není ani nutné odvolávat se na římské počátky. Rozhodující je spíše vývoj po Římu. Evropa je pro Bragua (a v tom s ním lze jen souhlasit) primárně produktem západokřesťanského středověku, přičemž odpovídající výklady můžeme chápat jako třetí krok jeho argumentace. U středověkých autorů najdeme závažné doklady pro celé spektrum „excentrických“ orientací – nejen včetně „schopnosti pohlédnout na sebe zdáli“, nýbrž také „schopnosti vložit do úst druhého argumenty proti sobě samému“.¹¹ Raným a zvláště vlivným zastáncem způsobu myšlení, které se pak uplatnilo v pozdní fázi středověku, byl Pierre Abélard.

Braguovy odkazy na anti-eurocentrické tendence středověkého myšlení jsou přesvědčivé a snadno by se daly najít další příklady. Jedna z nejmarkantnějších formulací byla ostatně napsána v mé mateřštině.¹² Prolog *Eddy* od Snorriho Sturlusona obsahuje mj. stručný přehled tehdy známého světa; říká se v něm: „Země od severu na jih po celém východním světadílu se nazývá Asie. V této části světa je samá krása a nádhera a převeliká hojnost plodin, zlato a drahokamy. Nachází se tam

¹¹ Tamtéž, s. 263.

¹² Autor je původem Islandan; pozn. překl.

také střed světa. A tak jako je tam země krásnější a ve všech ohledech lepší než jinde, tak i lidé tam byli obdařeni všemi přednostmi, moudrostí a silou, krásou a všemožným umem.“¹³ Odborníci se prou o to, kdo je autorem; v každém případě pochází ze 13. století a neznám žádné přesvědčivější shrnutí obrazu Asie, který byl pak v novověku odkouzlen.

O Braguových tezích jsem pojednal relativně podrobně proto, že podle mého názoru představují důležitý korektiv dosavadní debaty o eurocentrismu. Jeho závěry však nejsou neproblematické; chtěl bych především vyzdvihnout jedno kritické hledisko, které bude pro další analýzu ústřední. Jde, stručně řečeno, o otázku, zda se evropská excentricita nemůže změnit v jakýsi centrismus druhého stupně, resp. zda se v něj v bodě zvratu evropského myšlení už nezměnila. Z otevřenosti k jiným kulturám se pak stává oklika, která vede k radikální formě vlastního zabsolutizování. Zvláštní zájem o cizí formy života a myšlení se mění ve zvláštní nárok na převažující náhled; evropská perspektiva se jeví jako privilegovaný přístup k pravdě druhých a celku, který zahrnuje obě strany. Toto nové určení evropského vztahu k mnohosti kultur vrcholí v legitimizaci prostřednictvím logiky rozumu, svobody a/nebo pokroku, která se v evropském, resp. západním světě realizuje adekvátnějším a úplnějším způsobem než kdekoli jinde.

K takovému změně došlo koncem 18. století, po období osvícenství, jež bylo charakterizováno zvýšenou otevřeností, a v 19. století pak byla dále radikalizována. Jürgen Osterhammel ji důkladně analyzuje ve své vynikající knize o odkouzlení Asie.¹⁴ Titul podtrhuje dvoj-

¹³ Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*. Přel. H. Kadečková. Praha, Argo 2003, s. 34.

¹⁴ Osterhammel, J. *Die Entzauberung Asiens*. München, C. H. Beck 1998.

značnost, která byla spojena s pojmem odkouzlení již u Maxe Webera: přibývání znalostí o jiných euroasijských kulturních světech bylo provázeno narůstajícím nerespektováním nebo mizením jejich vlastního smyslu. Tím byla připravena cesta pro zahrnutí cizích vyspělých kultur – v první řadě Číny a Indie – do eurocentrických obrazů světa a dějin. Jistě to nepostihuje celý vývoj v této oblasti. Existovaly protikladné tendence; zejména první stoupcem orientalistiky se stále znovu pokoušeli získat adekvátnější pohled. Jednostranná a často na extrémní ignoranci založená kritika „orientalismu“ si to nechtěla přiznat. Tuto problematiku však nyní musíme ponechat stranou;¹⁵ těžiště naší analýzy leží jinde.

Hegelova filosofie dějin byla nepřekonaným výrazem umocněného eurocentrismu, který získal svou podobu v raném 19. století. Účinnou se stala především díky tomu, že byla jinými prostředky rozvíjena v klasickém marxismu. *Komunistický manifest* patří k těm neeurocentričtějším textům, jaké vůbec existují; je zbytečné citovat zde známé pasáže. U Marxe zůstala tato perspektiva i přes pozdější nuance dominantní. Avšak k nejpřekvapivějším paradoxům moderních dějin patří, že tento eurocentricky založený výkladový vzor byl recipován ideology, hnutími a státy (dokonce i rekonstruovanými impérii), kteří chtěli bojovat proti celosvětové evropské hegemonii. Jak aktivní účastníci, tak i kritičtí pozorovatelé se pokusili otupit ostří diskrepance jiným výkladem výchozích podmínek: rozdíly mezi evropskými zeměmi a regiony v rané fázi industrializace pak byly převáděny na stejného jmenovatele jako globální vývojové nerovnosti 20. století a německá revoluce, kterou ohlašoval Marx, byla viděna jako zmařený předchůdce

¹⁵ Pro podrobnější výklad srov. Irwin, R. *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, N.Y., Overlook Press 2006.

převratů, jež se později pokoušely uplatnit „výhody zastalosti“ v globálním měřítku. Takovéto analogie nejsou přesvědčivé; je tomu spíše tak, že evropské zkušenosti a myšlenkové figury – především ty, které mají co dělat s dynamikou, resp. s dialektikou pokroku – byly promítány na mimoevropský svět a následně zkreslily nejen teoretické výklady, ale i ideologické orientace jednání. Problémy, které z toho plynou, se staly zřejmými například v přerušované a ještě zdaleka neuzavřené debatě o použitelnosti evropsky zabarveného pojmu revoluce v podmínkách Číny.

Interakce eurocentrických a antieurocentrických tendencí v dějinách marxismu je komplexním a fascinujícím tématem; zde nás však zajímá spíše jako negativní příklad. V marxistické tradici se nikdy nepodařilo převést otázky na přiměřené pojmy. Jako poučnější by se mohlo osvědčit, jak se ještě pokusím ukázat, kritické navázání na Maxe Webera. K přípravě tohoto argumentačního kroku však musíme probíranou problematiku nastínit o něco explicitněji. Předně je třeba rozlišit tři roviny. Na *historické* rovině se klade otázka místa a důležitosti Evropy v globálních dějinách; kritika eurocentrismu tu má co dělat se zkreslenými základními předpoklady a výkladovými vzory, které by bylo třeba korigovat vyváženějšími historickými analýzami. Na *hermeneutické* rovině jde navíc o otázky rozumění, především rozumění cizímu, s ohledem na specifické problémy vztahu mezi evropskými a neevropskými kulturami, a o zúžení rozumění cizímu, které je v této souvislosti zvláště závažné, prostřednictvím projekce vlastních významotvorných formací a hodnotových orientací. Od nich je třeba odlišit ještě třetí, *normativní* rovinu; zde jsou tematizovány univerzální nároky poznání a platnosti, přičemž cílem kritického přístupu jsou institucionální a kulturní procesy, které vedly k univerzalizaci partikulárních evropských zásad a orientací.

Rozumí se, že se zde nemohu zabývat všemi třemi rovinami. Následující poznámky se týkají historického komplexu problémů, který bychom mohli chápat jako v jistém smyslu primární: ne že by spolu s historickými otázkami byly *ipso facto* zodpovězeny i otázky jiné, ale historická analýza se týká reálného rámce, v němž vystávají a v němž jsou řešeny ostatní problémy. K přesnějšímu určení směru naší analýzy je smysluplné začít dvěma – jak se mi jeví – neproblematickými konstatacemi; ta upřesní kontext dalších úvah.

Jestliže nejprve položíme otázku, zda existovala nějaká zvláštní evropská cesta s celosvětovým vlivem, nezdá se, že by mohla být zodpovězena jinak než kladně. Evropská expanze, která vstoupila do své rozhodné fáze asi před pěti sty lety, změnila jedinečným způsobem globální konstelace kulturního, politického a ekonomického druhu (zaocéánská impéria před tímto dějinným bodem zvratu ještě neexistovala); vyvolala však také právě tak inovativní a závažné reakce. Jestliže to připustíme, musíme si také položit otázku, jaká byla vnitřní prehistorie této globální změny. Nejde o to, uhájit nějakou předem naprogramovanou evropskou hegemonii prostřednictvím „poevropštění Evropy“ ve středověku (takto dnes někteří historikové označují proces, z něhož vzešla Evropa jako rozlišená historická oblast). Přinejmenším plauzibilní je však hypotéza, že v této fázi byly vytvořeny některé předpoklady pozdějšího vývoje.

Na druhé straně je rovněž nepopíratelné, že existovaly opakované a vlivné pokusy dát historicky podmíněné zvláštní evropské cestě jiný význam, totiž význam dějinněfilosoficky legitimizovaného zvláštního postavení. Nejdůležitější nároky tohoto typu byly založeny, jak jsem poznamenal výše, pomocí konstrukcí progresivní vývojové logiky, jíž se mělo v evropských dějinách dostat ne-li jedinečného, pak přece jen privilegovaného výrazu. Tyto myšlenkové modely jsou dnešními kri-

tiky označovány jako esencialistické; z tohoto slova se však stal tak nadužívaný hanlivý přívlastek, že bych se mu nyní raději vyhnout. Omezme se tedy na konstatování, že zvláštní evropská cesta byla provázena ideologickými zjednodušeními a výklady, jejichž dozvuky i po diskreditaci nejsilnějších verzí mohly ovlivnit evropské sebeporozumění a hojně akceptované dějinné obrazy. Klasické druhy eurocentrismu už dnes nejsou vážně zastávány a pokusy postkoloniálních polemiků odhalit skrytý eurocentrismus dnešní západní historiografie nepokládám za přesvědčivé; neznamena to však, že by se prosadila jasně definovaná alternativa. Kritika eurocentrismu je, jak jsem v úvodu zdůrazňoval, dlouhodobý úkol, a bude užitečné uvažovat při každém jednotlivém kroku také o pojmových předpokladech.

V následujícím textu přirozeně nepůjde o celkový obraz zvláštní evropské cesty. Bylo by to nejen nemožné v daném rámci tohoto článku, ale podle mého názoru i nepřipadné z věcných důvodů. V posledních deseti až patnácti letech byly v mnohém ohledu rozvíjeny nové dimenze komparativních dějin a otevřeny nové perspektivy; diskuse se nyní nachází v určitém přechodném stadiu, jehož výsledky postupně nazrávají a umožní syntetičtější přístupy. Hlediska, která bych chtěl nyní uplatnit, jsou metateoretická v tom smyslu, že mají co dělat s otázkami pojmovosti a předporozumění: jak máme myslet zvláštní evropskou cestu, chceme-li se vyhnout známým, ale proto ještě nikoli adekvátně pochopeným scestím ideologizace? Je třeba přiznat, že jde o široké pole, rád bych však vyzdvihl alespoň tři aspekty, které se mi zdají být zvláště závažné.

První aspekt je možné nejlépe definovat přímým odkazem na Maxe Webera. V posledním (byť z jeho pohledu provizorním) shrnutí svého výzkumného projektu, na začátku úvodu k nábožensko-sociologickým esejím, začíná Weber stručnou charakteristikou svých zkoumá-

ní zvláštní evropské, resp. okcidentální cesty. Celosvětově signifikantní tendence a výsledky, které je třeba pochopit a vysvětlit, začleňuje Weber pod pojmy racionality a racionalizace (to, že zůstal dlužen důkladnější objasnění těchto kategorií, je už jiná otázka); v rovně vlastního historického výkladu jde však o to rekonstruovat „zřetězení okolností“, které vyznačily zvláštní cestu. Stojí za to se u této formulace trochu pozdržet – v neposlední řadě proto, že je neslučitelná s dnešními běžnými karikaturami Webera. Výkladový model, který se zakládá na „zřetězení okolností“, je právě protikladem esencialistických a teleologických přístupů. Rozmanitost okolností také vylučuje monokauzální výklady, i když jsou zmírňovány formulí konečné determinace. V případě zvláštní okcidentální cesty se tedy jeví hledání klíčového faktoru nebo nějaké rozhodující kauzální souvislosti jako zavádějící. A nelze předpokládat, že okolnosti, o které tu jde, by mohly být kdy vyčerpány nějakým definitivním výčtem; to nejlepší, v čehož dosažení můžeme doufat, je postupně rozšiřovaný a prohlubovaný náhled historických konstelací a sledu událostí.

Zde je ale ještě třeba položit otázku, jak se citovaná formulace a výklad, který ji přibližuje, mají k Weberově vlastním konkrétním analýzám a k vývoji jeho přístupu. Na jedné straně není pochyb o tom, že Weber po studii o protestantské etice – čtené často neprávem separátně – rozšířil rámec svého zájmu způsobem, který implicitně vyžaduje v zásadě pluralistickou formulaci. Přihlíží k rozmanitým kulturním, politickým a ekonomickým faktorům. Považuje za smysluplnější chápat obecně známé zřetězení okolností jako proměnlivou spleť tří zmíněných komponent, přičemž žádná z nich si nemůže nárokovat konečný primát, nýbrž každá vystupuje do popředí ve specifických souvislostech. Na druhé straně je u Webera patrný silný zájem o hospodář-

skou etiku světových náboženství – obecněji řečeno: o vzájemné vztahy mezi náboženským a hospodářským životem – přičemž směřuje k důslednému rozpracování pluralistického konceptu. Máme tu tedy co dělat s určitou linií reflexe, která v zásadě přesahuje rámec nedokončeného díla. To se stává ještě zřejmějším, jestliže zohledníme další analytické dimenze. Nabízí se možnost chápat zřetězení okolností, účinné ve světových dějinách, také jako spojení vnitřních a vnějších faktorů. Tím však vstupujeme na pole, jímž se Weber téměř nezabýval; naše analýza by tu měla být vedena ze specifitějšího úhlu pohledu.

Zřetězení okolností má i svou časovou dimenzi: musíme počítat s řetězci příčin a účinků, které se táhnou dlouhými časovými obdobími – případně více dějinnými epochami – aniž by mohl být celkový výsledek označen za předem určený. Rané historické fáze mohou vytvořit předpoklady pro pozdější průlom a nové vývoje mohou vést k tomu, že se na staré dědictví naváže z nových hledisek a na světlo vyjdou latentní transformační potenciály. Jinak řečeno, zvláštní evropskou cestu je potřeba posuzovat jako dlouhodobý proces. Tento druhý aspekt je možné probrat i v návaznosti na Webera. Již zmíněné rozšíření Weberova projektu po základní studii o protestantské etice vedlo v neposlední řadě k intenzivnějšímu zájmu o starší události a vývojové proudy. Důležitá je zvláště studie o okcidentálním městě, jejíž výsledky snad v pozdější diskusi obstály lépe ve srovnání se stále ještě známějšími tezemi o protestantské etice. Weber také zdůrazňoval význam antického židovství pro evropské dějiny a zahrnul je do srovnávacích analýz civilizací, zatímco stručné odkazy na srovnatelné řecké prameny okcidentální kultury nebyly nikdy dále rozvíjeny. Celkově vzato zůstala tato stránka Weberova přístupu fragmentární a nedošlo k vytvoření integrovaného konceptu dlouhodobého procesu. Pozdější autoři

postoupili na této cestě dále; zmiňme především Norberta Eliase, jehož průkopnická práce o procesu civilizace je sice v mnoha ohledech napadnutelná, avšak z hlediska dlouhodobé dynamiky utváření státu a jeho celospolečenských účinků přece jen dala celé diskusi nové perspektivy.

Této problematice se zde nemohu věnovat *in extenso*. Krátce bych se však chtěl zastavit u specifického komplexu otázek, totiž u středověkých předpokladů zvláštní evropské cesty. Historikové, kteří se ptají na takovéto předpoklady, nepopírají počáteční marginalitu západoevropské – resp. západokřesťanské – civilizace oproti jiným euroasijským kulturním světům, a kritici eurocentrismu se dobývají do otevřených dveří, když trvají na této skutkové podstatě. Jde o to, že i v rámci periferní formace může docházet k vývoji a mohou se zde objevovat dějinné faktory, které nastavují výhybky pro pozdější změny globálních mocenských a kulturních konstelací. Platí to pro různé aspekty středověkého západního světa. Jeho technologická inovační schopnost byla relativizována srovnávacími studii jiných civilizací (zvláště islámské a čínské), ale jako část celkového obrazu je ještě stále relevantní. O významu středověkého města již byla řeč, a to v souvislosti s dílem Maxe Webera. Pro západokřesťanskou oblast je zvláště důležitý distinktivní doplňkový vztah, jímž bylo napětí panující mezi papežstvím a impériem. Toto středověké „rozštěpení vrcholu“, které Heinrich August Winkler označil jako praformu dělby moci, otevřelo sociokulturní prostor, v němž se mohly rozvíjet jiné formy pluralismu. K tomu je nicméně potřeba dodat, že tuto konstelaci nelze jednoduše chápat jako oddělení světské a sakrální moci (oba aspekty existovaly na obou stranách, ale zkombinované různým způsobem); a že také protiklad vůči sousedním civilizacím nebyl tak jednoduchý, jak předpokládaly starší výklady (představa o byzantském

„césaropapismu“ se prokázala být stejně neudržitelná jako tvrzení, že v islámském světě neexistovaly žádné odlišnosti mezi politickou a náboženskou sférou).

Konečně by neměla být podceňována – s ohledem na třetí bod, ke kterému se ještě dostanu – ani středověká fáze evropské expanze. Zde je třeba nejprve rozlišit mezi šířením civilizačních vzorů (které i přes odlišné události převládalo na severním a východním okraji západního křesťanství) a expanzí pomocí dobývání. Vojenská expanze byla v každém případě důležitým, i když ne všude převládajícím aspektem „evropeizace Evropy“; formovala tradice, mentality a elity, které pak sehrály klíčovou roli v následující globální fázi. Křížové výpravy byly částí tohoto procesu, která vzbudila největší rozruch a je nejvíce opředená mýty, přesto však nebyly částí nejdůležitější. Úspěšné byly jen tam, kde mobilizace prostřednictvím ústřední náboženské instance probíhala současně s expanzí již existujících států. Na blízko-východní frontě ztroskotaly, v téže době však byla ve Středomoří mocenská rovnováha definitivně změněna ve prospěch západních mocností.

Třetí a poslední hledisko, které bych chtěl stručně nastínit, má také co dělat se zřetězením okolností, tentokrát však na interkulturní a globálně dějinné rovině. Zvláštní evropskou cestu je třeba chápat, na rozdíl od ideologických konstrukcí nějaké v sobě uzavřené historie, jako proces interakce, jehož ráz určila různá propojení a setkání s jinými kulturními světy. Neznamená to žádnou apriorní devalvací vnitřní dynamiky; spíše se odkazuje na permanentní vzájemné působení vnitřních a vnějších faktorů, přičemž formy této interakce a relativní významy se mění případ od případu. Touto tematikou se Max Weber téměř nezabýval. Je sice nasnadě, že jeho pojmový vztahný rámec interakci mezi civilizacemi nijak zásadně nevyklučoval. Výslovně také zmiňoval důležité příklady, jako třeba rozšíření

čínských vynálezů. Nerýsuje se však u něj žádný pokus dále v tomto ohledu rozvíjet projekt srovnávací analýzy civilizací podobným způsobem, jak tomu bylo v případě vnitřních dějin. Propojení a transfer dnes patří k nej-přednějším tématům debat o globálních dějinách, resp. světových dějinách, zatímco civilizační analýza ještě stále plně nevstřebala výsledky historického zkoumání. Zastavím se zde jen u dvou komplexů otázek, které jsou pro problematiku eurocentrismu zvláště důležité. První se týká počátků zvláštní evropské cesty, druhý dějinného vrcholu evropské hegemonie.

Na počátku je tu vysoce komplikovaný proces, který dříve historikové označovali jako „rozpad a zánik římské říše“, dnes jej však vidí spíše jako „transformaci římského světa“ (jak zní titul jednoho velkorysého celoevropského výzkumného projektu). Změna paradigmatu, o kterou tu jde, vrhá nové světlo na vztahy mezi říší a jejími „barbary“, ale také – a to je v naší souvislosti důležitější – na vzájemné vztahy tří civilizací, které impérium zdědily a které si mezi sebou rozdělily prostor Středozeří, jež už nikdy nebylo ovládáno z jednoho mocenského centra. Eurocentrická myšlenková figura tu byla překonána exemplárním způsobem; je to především zásluha historiků, kteří počínaje rokem 1970 rozvíjeli a prosazovali nový obraz pozdní antiky. Eurocentrická byla představa rozpadu a zániku proto, že jednostranně privilegovala vývoj oné části říše, z níž pak později vznikla západní křesťanská civilizace. Nové paradigma podtrhuje význam obsáhlejší konstelace. Během formativní fáze ustanovily geopolitické, ekonomické a kulturní vztahy mezi třemi nástupci reko-římské antiky – byzantského, islámského a západo-křesťanského světa – prostory a obzory, v nichž se mohla rozvíjet, případně prosadit každá z těchto tří civilizací (nejnápadnější jsou účinky rané islámské expanze). Později byl vývoj v západní Evropě rozmanitým způso-

bem ovlivněn styky s oběma sousedními civilizacemi; známé roli byzantských a islámských zprostředkovatelů při procesu, kterým si západní křesťanství opětovně osvojovalo klasické dědictví, lze snadněji porozumět, jestliže ony tři na sebe vzájemně působící kulturní světy nahlédneme jako příslušníky společného civilizačního rodokmenu, který tvoří pozadí pro formování Evropy.

V moderní fázi vyústila zvláštní evropská cesta v globální hegemonii, která měla z velké části formu koloniálního panství. Protože jsem již výše nastínil slabiny postkoloniální kritiky eurocentrismu, je namístě, abych zde ještě jednou zdůraznil, nakolik je její obsah pravdivý: nelze popřít, že dějinná zkušenost a důsledky kolonialismu nejsou v rozhodujících interpretacích moderny dostatečně osvětleny. Zcela právem zde lze hovořit o přetrvávající eurocentrické nevyrovnanosti. Pro klasickou sociologii nebyl kolonialismus závažným tématem a přiměřeného pojednání se mu nedostalo ani v pozdější teorii modernizace; v novějších diskusích o „multiple modernities“ je kolonialismus tematizován, ale nikoli ještě systematickým způsobem. Historické bádání dospělo v tomto ohledu mnohem dále; historická sociologie a teorie moderny mohou navázat na jeho výsledky. Nejde přitom jen o komplexní problematiku koloniální moderny, nýbrž také – a v naší souvislosti především – o spojení evropské expanze obecně a kolonialismu speciálně s vnitřními transformacemi západních mocenských center. Následující závěrečné poznámky objasní velmi selektivně poslední aspekt.

Revoluce, které změnily koncem 18. a na počátku 19. století základní struktury západní moderny, lze pochopit pouze v souvislosti s mocenskými strukturami a mocenskými boji v zámoří. Britsko-francouzské boje o koloniální državy, americká a Francouzská revoluce, jakož i napoleonské války a vstup britské světové říše do nové fáze byly z tohoto pohledu dílčími aspekty

jednoho globálního procesu. Nejpřesvědčivěji byla tato propojení analyzována patrně C. A. Baylym¹⁶ (jde zřejmě o nejzdařilejší pokus o výklad globálních dějin dlouhého 19. století). O něco méně jednoznačná je debata o průmyslové revoluci. Dnes se již považuje za zaručené, že k hospodářskému předstihu Číny Západem (především Velkou Británií) došlo později, než historikové dříve předpokládali; první průmyslová revoluce se plně projevila až ve druhé čtvrtině 19. století. Je sporné, jak důležité byly koloniální državy – a následně také postkoloniální plantážnictví – v novém světě pro rychlý průmyslový růst (take-off) v Evropě. Totéž platí pro proces, který někteří historikové označili jako „de-industrializaci Indie“. Jako celková charakteristika by však byla Baylyova formulace¹⁷ v zásadě nepopíratelná: „Británie měla v době, kdy industrializace dosáhla bodu ‚take-off‘, největší podřízené rolnictvo na světě, a to na Skotské vysočině, v Irsku, Indii a Africe.“

Nakonec je potřeba ještě připomenou koloniální kontext rozvratu evropské civilizace v r. 1914. Obecně akceptovaný názor, že první světovou válku je třeba připsat především rivalitě rozpoutané národními státy a nacionalismy, toto pozadí zatemnil. Jestliže však vyjdeme z toho, že se v první řadě jednalo o rozvrat multiimperiální civilizace, bude snazší pochopit vzájemné působení vnitroeurospkých a globálních faktorů. Proti impériím tradičního typu stály jiné, založené na rozsáhlých koloniálních državách. Velmoci, které v soutěži o kolonie přišly zkrátka, rozvinuly kompenzační strategie, které pak byly ve druhém kole extrémně radikalizovány. Tuto souvislost mezi imperialismem, kolonialismem a krizí evropské civilizace v první polovině 20. století

¹⁶ Bayly, C. A., *The Birth of the Modern World, 1780-1914*. Oxford, Blackwell 2004.

¹⁷ Tamtéž, s. 418.

správně nahlédla Hannah Arendt ve svém velkém díle o totalitarismu, byť ne v každém ohledu přesvědčivým způsobem. Dnešní diskuse však tento aspekt její dobové diagnózy nápadně přehlíží.

3.

**Modernita východní Asie:
historické zkušenosti
a nové pohledy**

3.1 Úvodní poznámky: regiony a modernity

Hovoříme-li o modernitě východní Asie, opíráme se o dva koncepty, jejichž propojení bývá diskutováno jen zřídka, ačkoli jsou oba ve svém příslušném kontextu předmětem intenzivních debat. Jedná se o koncept modernity, jež je otevřená významnému rozrůznění (na to upozorňuje teorie různorodých modernit), a o koncept historického regionu (terminologií historiků, kteří mají k tomuto tématu nejbližší, *Geschichtsregion*) – v našem případě východní Asie. Tyto dva koncepty mají odlišný původ. V určitých intelektuálních kontextech byly spojovány, a to s potenciálně dalekosáhlými dopady; není mi však známo, že by proběhla systematická diskuse o možnostech, jak tyto koncepty vzájemně vztahovat.

V debatě o různorodých modernitách byly historické regiony brány v potaz jako jeden z „různorodých“ faktorů, případně byly do určité míry jako takové teoretizovány. Pokládám za užitečné rozlišit šest analytických úrovní, které mají pro naši diskusi význam – byť mezi nimi není vždy ostrá hranice. První úroveň můžeme chápat jako obecný předpoklad dalších; o různorodých modernitách má smysl hovořit jen tehdy, existují-li rozmanité *složky* modernity – ekonomická, politická, kulturní atd. Ty se vyvíjejí podle své vlastní logiky a mohou vytvářet rozličné kombinace v různých prostředích. Výčet takových prostředí by měl začít *národními státy*: jedním, avšak pouze jedním aspektem ideje různorodých modernit je, že nám umožňuje brát národní varianty modernity vážněji. Tyto varianty samozřejmě mají dopady, které daleko přesahují své původní hranice –

častým příkladem je debata o kontrastech a paralelách mezi anglickou a francouzskou cestou k modernitě. Pro japonskou modernitu je, bez ohledu na její širší význam, typická silná národní integrace. V případě Číny poukazuje mnoho pozorovatelů na to, že přeměna imperiálního rámce modernizačních procesů na rámec národní je záležitostí přinejmenším celého století a je stále neukončená. A historie poválečné Koreje představuje jedinečný příklad antagonistických modernit v rámci rozděleného národa, přičemž rozdělení nebylo ani jednou stranou přijato jako legitimní.

Na další úrovni můžeme rozlišit odlišné *regionální* cesty k modernitě a odlišná schémata modernity. Známým příkladem je skandinávský region, často nazývaný „Norden“, lišící se od ostatních částí Evropy. Zdá se však zjevné, že tato idea regionálních variací není ve stejné míře aplikovatelná na všechny části světa. Třetí úroveň se týká *civilizací* či přesněji civilizačního odkazu jakožto zdroje významných diferencí mezi schémata modernity. Ten byl v neposlední řadě tematizován v rámci diskuse o definujících rysech nebo o samotné možnosti islámské modernity. Bereme-li však v úvahu případ konfuciánské modernity, je tato distinkce zastřena: civilizační kontext se zčásti překrývá s regionem východní Asie a vztah mezi regionem a civilizačním odkazem zůstává – jak uvidíme níže – předmětem debaty. A konečně dvě další analytické úrovně: vyhradím pojem *alternativní* modernity, který bývá užíván více či méně zaměnitelně s pojmem různorodé modernity, pro systémy, které usilují o nadvládu v globální sféře, a zvláště pro ty, které usilují o nahrazení dominantního systému. V tomto smyslu je alternativní modernitou 20. století par excellence komunismus, který se ovšem ve východní Asii uplatnil hlavně v Číně, zatímco jeho vliv na japonskou cestu byl spíše nepřímý. Klíčovým faktem historie východní Asie je to, že obrozují-

cí se Čína vytvořila vlastní verzi alternativní modernity a snažila se – sice neúspěšně, leč nikoli bez určitého mezinárodního vlivu – šířit ji jako nadřazenou původní ruské verzi (alternativa v rámci alternativy), poté se však vydala svou vlastní cestou. A na závěr můžeme vymezit rovinu *globálních* modernit: jak ve smyslu postupných a měnících se globálních konstelací, v jejichž rámci probíhají procesy modernity, tak ve smyslu odlišných globálních konfigurací moderních ekonomických, politických a kulturních systémů. Každá z těchto tří transformativních sil se rozvíjí svým specifickým způsobem a nikoli úzce spojena nebo hierarchicky koordinována s dalšími dvěma, jak to viděly světové systémové teorie. Zmíňme ještě jednou východní Asii: je dobře známo, že takovéto globální konfigurace ovlivnily rozvoj v regionu velmi odlišným způsobem jak v 19., tak ve 20. století.

Na první pohled se tak východní Asie jeví jako relevantní pro několik úrovní debaty o různorodých modernitách, nikoli však ze striktně regionálního hlediska. Abychom objasnili tento aspekt, musíme se blíže podívat na samotnou ideu historického regionu. Je mnohem méně propracována než idea modernity a debaty o ní se až dosud vedly téměř výhradně mezi historiky; odborníci na historickou sociologii jí věnovali méně pozornosti, než by bylo záhodno. Je samozřejmě pravda, že historikové často tento koncept užívali nereflektovaně; to se týká i knihy Fernanda Braudela o Středomoří, nejoceňovanější práce o historických regionech. V posledních letech je však problematika historických regionů zkoumána soustavněji, zvláště německými historiky. Než postoupíme ve výkladu dále, bude užitečné k tomuto tématu učinit dvě obecné poznámky, které vyplývají z dosud řečeného.

Především, historické regiony jsou interpretativní konstrukty; je však třeba říci něco více o zdrojích a uži-

tí těchto konstruktů. Ukázalo se, že historické regiony jsou nejpřesvědčivěji identifikovatelné na základě kumulujících se zkušeností, které spojují státy, společnosti či kultury. Je empirickou otázkou, zda a do jaké míry vedou tyto zkušenosti k uniformitě: některé regiony jsou homogennější a/nebo kulturně unifikovanější než jiné a některé jsou zase vnitřně diferencovanější. Konstrukty jsou nástroji historického bádání, leč nejsou ani produkty výhradně historiků ani užitečné pouze jim a jejich schopnost přesahu do dalších oborů a kontextů se liší případ od případu. V některých případech historicko-teoretická perspektiva jasně převládá – platí to v případě regionu, který figuruje nejmarkantněji v německé debatě, tj. v případě východní střední Evropy (obvykle definované podle klíčových historických států); jako základ pro širší regionální vědomí se však příliš neprosadila. Zájmu o východní střední Evropu předcházela – nyní pozapomenutá – debata o střední Evropě, která byla tématem intelektuálních a kulturních elit v širším smyslu (zvláště intelektuální opozice západních částí sovětského impéria). Historikové zde byli vskutku skeptičtější než spisovatelé či filosofové. Dále je třeba zvážit více či méně povedený překlad regionální konstruktů do strategií politických elit. Nejsou například pochyby o důležitosti východoasijského regionálního rámce pro japonský imperiální projekt v jeho formativní fázi (v další fázi je vznesena otázka severního či jižního rozšíření, která vede k fatálním komplikacím). A konečně mají regionální konstrukty jen zřídka vliv na obecnější úrovni formování kolektivní identity, leč ani toto není nesporné: typickým příkladem jsou pravděpodobně skandinávské země, a současný probíhající evropský projekt integrovaného makroregionu je dosud nejvýznamnějším testem.

Za další, tyto konstrukty se k sobě vztahují mnoha komplikovanými způsoby. Až dosud zmíněné regiony

jsou tím, co němečtí historikové nazývají „mezoregiony“. To velmi vágně řečeno znamená: větší než země, ale menší než kontinenty. Je samozřejmě možné konstruovat regiony menší či větší. Historikové často rozdělují země na mikroregiony; na druhou stranu, Evropa, a dokonce celá Eurasie, může být v jistých ohledech brána jako makroregion. Pro naše účely můžeme východní Asii chápat jako mezoregion v rámci kontextu Eurasie. Další otázky lze nastolit ohledně mikroregionálního rozdělení v rámci východní Asie. Konstrukty navíc mohou mít přesahy a hranice lze narýsovat v různých historických momentech různými způsoby. Dobrým příkladem je severovýchodní Evropa, která jako šířeji definovaná nahradila to, co bylo nazýváno baltickým regionem; ale samozřejmě se překrývá, různými způsoby a na různých stupních, s východní střední Evropou. A vždy budou sféry či země, které můžeme klasifikovat pouze jako mosty či směsice mezi regiony.

S těmito obecnými poznámkami o historických regionech na paměti věnujme nyní pozornost vztahu mezi regiony a modernitami. Není v možnostech tohoto textu provést detailní typologii, leč některé základní úvahy je záhodno učinit. Zvláště užitečné pro klasifikaci sporných případů jsou dva typologické kontrasty. Prvním je otázka kontinuity či diskontinuity: ačkoli moderní transformace z definice samé implikuje radikální odloučení od tradičních schémat, předcházející tendence lze přesto rekonstruovat; v některých případech zůstávají zjevnější než jinde. Mnoho historiků vede genealogii evropské modernity do středověku, a někteří dokonce tvrdí, že počátek skutečné modernity představuje už 12. století. Tento argument je často spojen s chápáním modernity jako nové civilizace, leč měli bychom zmínit, že musí mít počátek na regionální úrovni, daný rozvojem západní Evropy. Civilizační perspektiva v tomto smyslu zahrnuje interpretaci regionální historie. Výsledkem globální

expanze evropské modernity je to, že transformace dalších částí světa je do velké míry vyvolána zvenčí; prvním krokem k typologii je proto dichotomie západního a nezápadních schémat s tím, že pro ty druhé je typický vyšší stupeň diskontinuity. Další krok však tuto dichotomii relativizuje: diskuse o „raných modernitách“ ukázala, že původní příčiny a vzory jsou v některých částech světa důležitější než v jiných a že je často užitečné takový vývoj analyzovat v rámci regionálního systému. Dobrým současným příkladem a zároveň jedním z nejzajímavějších příspěvků do debaty o raných modernitách jsou práce Anthony Reida a Victora Liebermana o jihovýchodní Asii – regionu, který komparativní historikové dlouho přehlíželi.¹⁸ Na druhou stranu je to znovu Evropa, kde nalézáme ten nejextrémnější příklad regionální diskontinuity. Expanze komunistické verze modernity vedla k vytvoření nového regionu – v žádné jiné fázi historie nemělo smysl hovořit o východní Evropě jako o sjednoceném regionu. Tento region trval ve světové historii snad nejkratší dobu – méně než půl století. Jak ale prokázala samotná dynamika jeho vnitřního kolapsu a dezintegrace, byla to doba dostatečně dlouhá na ustavení skutečného regionálního profilu. Oproti tomu studená válka ve východní Asii vedla k novým dělicím liniím v rámci velmi starého regionu, avšak nevytvořila satelitní systém srovnatelný s komunistickou východní Evropou.

Za druhé můžeme odlišit modernizační procesy, které se rozvinuly na regionálně sjednocených liniích, a ty, které zahrnují nové diferenciační linie v rámci regionů. Historická zkušenost je samozřejmě vždy smíšená,

¹⁸ Viz Reid, A., *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*. New Haven, Yale University Press 1988–1993 a Lieberman, V., *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, 800–1830*. New York, Cambridge University Press 2003.

ale je pravděpodobné, že pozdější typ převládá. Nicméně existují zajímavé kontrasty. Evropské atlantické pobřeží bylo v popředí rané modernity, přičemž jeho různé části – Anglie, Nizozemí, Francie, severní pobřeží Španělska – vytvořily odlišné vzory modernity, o mnoho divergentnější než středověké linie vývoje. Skandinávský region je pravděpodobně nejznámějším protipříkladem relativní uniformity. Jestliže se podíváme na druhý konec Eurasie, různost zkušeností s modernitou a odpovědí na ně v jihovýchodní Asii daleko překračuje premoderní diverzitu regionu. Velmi osobitá je východoasijská zkušenost. V 19. století vedly odlišné odpovědi na vpád Západu k novým procesům diferenciacie. Japonská odpověď byla nejen nejefektivnější a nejvíce inovativní, ale rovněž stanovila standardy pro ostatní a zároveň přetvářela okolnosti, se kterými bylo nutno se vyrovnávat. Následující převratné změny, způsobené extraregionálním i intraregionálním vývojem, změnily vztah mezi dvěma aspekty nového Japonska – vzorem k napodobení i mocenským centrem usilujícím o regionální prvenství. Idea regionálního poslání od počátku doprovázela transformaci v období Meidži¹⁹ a nemůže být přehlížena jako pouhá zástěrka imperiálních cílů. Jinde v regionu mohl obraz Japonska jako průkopníka modernizace být přitažlivým pro odlišné názorové proudy a – v určitém rozsahu – přežít zkušenost s Japonskem jakožto kolonizující velmocí. Na úrovni geopolitické dynamiky představovalo rozhodující obrat vítězství nad Čínou v roce 1895. Toto masivní zpřetrhání dlouho ustaveného regionálního řádu zdiskreditovalo čínský imperiální režim víc než nezdár při odolávání moci Západu. Vedl k modernizačnímu úsilí, které však přišlo příliš pozdě pro záchranu vládnoucí dynastie. Po chaotickém období byla tato nezdařená epizoda imperiální modernizace

¹⁹ Období mezi lety 1868–1912; pozn. překl.

nahrazena několika strategiemi, které se rovněž ukázaly jako nedostatečné, dokonce i když trvaly déle a měly významnější dopady. Platí to jak pro kuomintangský režim, tak také pro sovětský model, přijatý v roce 1949, i pro maoistický pokus o jeho revizi (byť Čína dosud zkouší model postupně zavedený Teng Siao-pchingem od konce sedmdesátých let). Tento sled událostí souvisí s vzestupem a pádem japonského imperialismu, jehož neúspěšné napadení Číny poškodilo stát vedený Kuomintangem do takové míry, že byl neschopen znovu převzít kontrolu po kolapsu japonské moci v roce 1945. Zároveň vedla destrukce japonského impéria k rozdělení regionu podle linií začínající studené války; výsledkem byl vznik dvou korejských států a Tchaj-wanu jako samostatného státu. V obou případech se stala nová geopolitická ohraničení hranicemi vzájemně nekompatibilních modernizačních projektů. Stručně řečeno, vzestup a pád imperiálního Japonska měl zásadní význam pro vývoj a diverzifikaci modernity ve východní Asii. Leč vnímání Japonska jako vzoru trvalo déle, než jak dlouho trvala jeho role jako imperiálního centra. Je obecně přijímáno, že jak odkaz japonské nadvlády, tak příklad poválečného japonského rozvoje byly klíčové pro rozvojové státy jako Jižní Korea či Tchaj-wan. Případ post-maoistické Číny je komplikovanější. Je zjevné, že historie sousedících rozvojových států hrály svou úlohu, když se čínští představitelé rozhodli restrukturalizovat vztah státu a ekonomiky. Nicméně byla, pokud to mohu posoudit, málo studována vnitřní diskuse o postupech státní intervence aplikovaných jinde v regionu; dostupné zdroje tuto analýzu zřejmě neusnadňují. V každém případě čínská transformace začala v prostředí velmi odlišném od toho, na něž stávající východoasijské modely úspěšně odpovídaly, a více či méně metodický přenos modelů byl pouze jedním z aspektů velmi komplexní transformace, která stále probíhá.

Shrňme: pro východoasijský model jsou typické nápadně se lišící varianty modernity, a to díky kombinaci regionálních i vnějších faktorů.

3.2 Východní Asie jako historický region

V následujících řádcích se soustředíme na soustavnější diskusi o východní Asii jakožto historickém regionu. V souladu s předchozími úvahami o základních konceptech můžeme říci, že nahromaděné historické zkušenosti vtiskly této části Eurasie specifickou podobu. Úhrn těchto zkušeností zahrnuje některé obecné charakteristiky východoasijské cesty k modernitě. Nejprve bychom měli zmínit, že pracujeme s úzkou definicí východní Asie: týká se v podstatě tří hlavních zemí, Číny, Koreje a Japonska, ke kterým snad můžeme přiřadit i volněji definovanou a nikdy příliš širokou periferii vnitřní Asie. Je zde nicméně čtvrtá země, Vietnam, který – z námi přijatého hlediska – může být chápán pouze jako most mezi východní a jihovýchodní Asií. Takové interregionální země lze nalézt i jinde, přičemž musíme brát v úvahu všechny modely regionálního rozdělení. V případě Vietnamu je zjevné, že relativní význam východoasijského a jihoasijského spojení závisí na historických kontextech a důležitých milnících.

Pokusím se nyní shrnout ty zkušenosti, které zanechaly v regionu nejvýraznější stopy.

1. Východní Asie je velmi starým regionem s nepřerušovanou historií. Je jedním z těch regionů, které se formovaly kolem nejstarších civilizačních center. Jestliže mají (jak se domnívám) pravdu ti, kteří mluví o fundamentální kontinuitě čínských kulturních orientací, pak také platí, že postupně se rozšiřující region vznikl kolem čínského civilizačního centra, a to již od velmi raných vývojových stupňů. Srovnání s jiným velmi sta-

rým regionem nám pomůže toto tvrzení osvětlit. Historikové hovoří o „starověkém Blízkém východu“, ale někteří z nich preferují odlišná označení. Například Marshall Hodgson hovoří o regionu Nil-Oxus. V tomto regionu se od samých počátků stýkalo a ovlivňovalo několik civilizačních center. Slovy Williama McNeilla zde byla „první oikúmené“. Teprve až expanze islámu – který uspěl tam, kde selhaly jak římské imperiální snahy, tak křesťanství – zavedla civilizační jednotu. Oproti tomu nikdy neexistovala jakási východoasijská oikúmené (v McNeillově smyslu) a civilizační jednotu nebyla konstruována způsobem, který je typický pro islámský svět. Domnívám se, že důsledky takových rozdílů pro ustavení tradic – a následně pro vztah mezi tradicemi a modernitami – by měly být systematickým způsobem prozkoumány.

Tento důraz na kulturní jednotu připomíná úvahy Leona Vandermeersche o „regionu čínských znaků“.²⁰ Podle Vandermeersche byl čínský systém písemnictví neoddělitelný od celkové kulturní tradice a transfer, který vedl k vytvoření regionu, zahrnoval obě úrovně. Nicméně další analýzy musí věnovat pozornost různým fázím regionalizačních procesů i vnitřní struktuře, jež činí tradici přístupnou přepracování a novým kombinacím. Selektivní rekonstrukce tradic ke konci čínského „axiálního věku“²¹ je úzce spojena s imperiální unifikací někdejších válčících států, která však umožnila pluralitní proudy a kontextuální posuny vztahů mezi nimi. Je obtížné posuzovat význam tohoto faktoru pro ranou fázi čínské civilizační expanze v regionu. Když se začal do východní Asie šířit buddhismus a stal se integrální součástí čínského civilizačního komplexu, regionální

²⁰ Viz Vandermeersch, L., *Le nouveau monde sinisé*. Paris, You Feng, 2004.

²¹ Zhruha 800 př. n. l. – 200 př. n. l.; pozn. překl.

adaptace variací také vstoupily do nové fáze: korejská, japonská a vietnamská transformace ilustrují tento posun různými způsoby. Tyto země více či méně autonomně přijaly čínský model, často v tvůrčím způsobem přepracované podobě, jak ukazují analytikové japonské kultury. To byl vždy přijímaný fakt o japonské historii; stejně tak je nyní široce přijímáno, že obraz (původně sebeobraz) Koreje jako „malé Číny“ byl zavádějící.

2. Zmiňme klíčový paradox premoderní historie východní Asie. Ačkoli byla pro tento region typická nezpochybněná převaha civilizačního centra a kulturního vzoru (to je smyslem Vandermeerschova tvrzení o „regionu čínských znaků“), politická interakce mezi Čínou a periferiemi tohoto civilizačního okruhu byla velmi omezená a v případě Japonska dokonce téměř neexistovala. Geopoliticky řečeno byly historické osudy čínského centra mnohem úžeji spojeny s jiným regionem – vnitřní Asií. Navazujeme-li na Vandermeerschův popis, můžeme říci, že se zabýváme regionem čínských znaků a vnitroasijských vetřelců. Jinými slovy je východní Asie historickým regionem, který byl tvořen divergentní civilizační a geopolitickou dynamikou. Až v posledních několika desetiletích se toto tvrzení plně včlenilo do uznávaných interpretací čínské historie. To znamená jednak to, že vrcholnou fází čínské imperiální historie – za dynastie Čching²² – lze nyní chápat jako syntézu čínské a vnitroasijské imperiální tradice, a jednak to, že dřívější názory o opakující se kulturní adaptaci dobytých území musí být modifikovány. Je pravda, že tito nájezdníci nikdy nezpochybnili čínský model imperiální vlády, ale přijímali jej odlišnými způsoby (ve větší či menší míře) a vždy k němu přidávali vlastní verze „dvo-

²² Také známa jako dynastie Manču, mezi lety 1644–1912; pozn. překl.

jí říše, částečně usdlé, přizpůsobené čínskému modelu vlády, a částečně nomádské, věrné tradici stepi“.²³ Říše Čching byla nejvyspělejším a nejefektivnějším výsledkem tohoto procesu.

Pro odlehlejší východoasijské země platí, že faktor vnitřní Asie ovlivnil jejich historii v klíčových okamžicích, byť rozličným způsobem. V případě Japonska je nejzajímavějším příkladem spíše než neúspěšná mongolská invaze založení říše Čching. To pomáhá vysvětlit neobyčejně radikální změnu zahraniční politiky v počátcích rané moderní japonské historie. Raná japonská modernita začíná snahami o regionální hegemonii (Hidejošiho invaze do Koreje měla být předehrou dobývání Číny), načež následovalo geopolitické stažení se (ne však úplná izolace, jak tvrdily některé dřívější výklady). Několik desetiletí se rozhodovalo o rozsahu a podobě stažení a je zjevné, že důležitou úlohu hrál vznik nové a neslýchané silné čínsko-vnitro-asijské říše na pevnině.

Má toto pozadí (tj. diskrepance mezi geokulturní jednotou regionu a transregionálními geopolitickými dynamikami v jeho historii) nějaké dopady na naše porozumění modernitě východní Asie? Zmíňme tři body. První je známý: během vrcholící krize čínského imperiálního řádu usnadnil nečínský, vnitroasijský aspekt dynastického režimu oživení nacionalistických idejí a přístupů k nim; a stejně tak spoluúčast konfuciánské tradice na tomto režimu oslabila při konfrontacích s výzvami moderny pozici tradicionalistů. Za druhé (a tento bod bývá často opomíjen), výše zmíněný paradox přeložený do antinomie moderního čínského nacionalismu usiluje o přenesení kulturní identity zděděné z imperiálního řádu do institucionální podoby, ale zároveň prokla-

²³ Mote, F. W., *Imperial China 900–1800*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 19.

muje suverenitu nad územími zděděnými od posledního imperiálního režimu, který byl výrazně multietnický a poznamenaný mimočínskými tradicemi. A za třetí, výše nastíněný kontext slouží ke zdůraznění novosti japonského imperialismu 20. století: byl prvním pokusem zavést v regionu geopolitickou jednotu.

3. Také další aspekt východoasijské historie se zdá být paradoxní, aspoň ve srovnání se Západem. Na jedné straně se dá říci, že vývojové tendence, obecně chápané jako klíčové pro globální vzestup Západu, měly obdobu nebo byly dokonce předstiženy ve východní Asii. Není pochyb, že čínská ekonomická a technologická dynamika byla dlouhou dobu na vyšší úrovni než západní (či jakéhokoli jiného regionu). Současné bádání o čínské historii ukázalo, že tato dynamika pokračovala déle, než se dříve předpokládalo. Tento závěr lze vyvodit z kolektivní práce o „přechodném období Song-Jüan-Ming“ a z práce Kennetha Pomeranze, která srovnává Čínu a Západ ke konci 18. století.²⁴ Na politické úrovni byla pro východoasijský region typická větší kontinuita státní suverenity než na Západě, o srovnání s indickým či islámským světem nemluvě. A konečně, pro korejskou i japonskou historii byly klíčové dlouhotrvající procesy formování národa (v případě Koreje byl výsledkem nejhomogennější velký národ na světě); situace Číny byla kvůli velikosti a komplexnosti imperiálního státu odlišná, výsledkem však byla opět mnohem znatelnější kulturní jednotu než v případě jakéhokoli jiného dosaženého imperiálního řádu a – v patřičnou dobu – trvalá ambice transformovat toto dědictví v plnohod-

²⁴ Viz Smith, P. J./Non Glahn, R. (eds.), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2003 a Pomeranz, K., *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, Princeton University Press 2000.

notnou národní identitu, což učinilo Čínu předním příkladem v kategorii „civilizační“ národ.²⁵

Ve všech třech ohledech trvá vnitřní vývoj regionu až k transformacím, nyní spojovaným s ideou „raných modernit“. Je tím nápadnější, ačkoli ne plně objasněné, že tyto procesy nevedly k expanzionistické dynamice, která by byla srovnatelná s tou západní. Právě raná fáze moderny znamenala obrat směrem k samostatnější a do sebe uzavřenější kulturní a politické historii (s výjimkou unifikace Číny a východních částí vnitřní Asie pod jedním imperiálním režimem). Toto prostředí dodalo velmi originální ráz vnímání západní modernity a odpovědím na ni, když pronikla do regionu.

4. V nezápadním světě je východní Asie nápadná svou nedotčeností západním kolonialismem. V tom smyslu může být označena za nekolonizovaný region par excellence. Kolonialismus a koloniální modernita byly vnitro-regionálního, tj. japonského původu. Avšak právě pro tyto limity západní přítomnosti a moci byly recepce a přepracování západních modelů zvláště důležité. Zastánci postkoloniálních interpretací se pokoušeli tyto procesy prezentovat jako případ kolonialismu (nepřímá vláda skrze ideologické formování), což ale může vést jen k nejasnostem. Autonomní vklad do východoasijských verzí dotčených modelů – i když docházejí k extrémním, někdy sebedestruktivním závěrům – byl příliš masivní na to, aby mohl být zahrnut pod ideu kolonizace zvenčí. Události se vyvinuly tak (a nebyly záležitostí historické nutnosti: vítězství komunismu v Číně bylo cokoli jiného než předurčené), že dominantní západní model i jeho největší globální sok – komunismus – byly ve východní

²⁵ Pojem „civilizačního národa“ razili Stein Tønnesson a Hans Antlöv (*Asian Forms of the Nation*. London, Routledge/Curzon 1996). Zatím nebyl řádně prodiskutován. Podle autorů se jedná o národní identitu s civilizačními rozměry.

Asii znovu přepracovány. Metamorfózy, kterými v této části světa prošly, jsou klíčové pro komparativní studie obou těchto alternativních modernit.

5. Poslední poznámka, kterou zde hodlám učinit, vyplývá přímo ze čtvrtého bodu, ale doplňuje celkový obraz a přibližuje nám problematiku východoasijské modernity. Výrazná schopnost přepracovávat modely a projekty rozličného původu je úzce spjata se sebetransformačním potenciálem; jinými slovy, nesmíme zkoumat pouze strukturu východoasijské modernity, ale také její charakteristické trajektorie. Přesněji řečeno jde o vztah mezi různorodými a postupnými modernitami. Idea postupných modernit, tj. posloupnosti fází charakterizovaných signifikantně odlišnými konfiguracemi základních komponentů, je jedním z konstruktů, které jsou v současnosti předloženy jako korekce klasických modernizačních teorií; nejreprezentativnější z nich je Wagnerova analýza modernity.²⁶ Stručně shrňme: Wagnerův výklad – který se týká posledních dvou století – začíná „restriktivní“ verzí liberální modernity, po níž přichází krize na konci 19. století, načež následuje fáze organizované modernity, která sahá až do druhé poloviny 20. století. Je stále otevřenou otázkou, zda krize organizované modernity, která trvá od šedesátých let 20. století dodnes, povede k formování pokročilejší liberální modernity. Konfrontujeme-li tento přístup s debátou o různorodých modernitách, vyvstávají tyto základní otázky: Lze tvrdit, že různorodé typy modernity mají svá vlastní vývojová pořadí, nebo můžeme – velmi obecně – rekonstruovat stejná schémata posloupnosti, která přesahují typologické hranice? Nebo jsou některé verze modernity náchylnější k autonomním cestám vývoje než jiné? Letný pohled na východoasijskou zkušenost uka-

²⁶ Viz Wagner, P., *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London, Routledge 1995.

zuje, že máme co do činění s posloupností, která příliš neodpovídá Wagnerovu evropskému modelu. Historie Japonska od restaurace přímé císařské vlády na počátku éry Meidži k poválečné verzi státu zaměřeného na rozvoj může být těžko pochopena ve vztahu k velkému posunu od liberální k organizované modernitě, což se tím spíše týká ještě více diskontinuitní čínské dráhy. Avšak největší proměny na čínské cestě k modernitě mohou volat po širším přehodnocení základních předpokladů.

3.3 Přeorientování debaty: čínský comeback a jeho důsledky

Jak bylo zmíněno výše, specifické rysy moderních transformací ve východoasijském regionu byly klíčové pro debatu o různorodých modernitách, která se rozvinula v devadesátých letech 20. století. Tematicky byla zaměřena na dva aspekty: japonskou zkušenost s velmi osobitou cestou k modernitě a na případ – či projekt – širší konfuciánské modernity. První téma nejvýznamněji figuruje v práci S. N. Eisenstadta; jeho kniha o japonské civilizaci je pravděpodobně nejdetailnější civilizační případovou studií a celá její argumentace je zaměřena na interpretaci japonské modernity.²⁷ Idea konfuciánské modernity nachází své nejambicióznější a ideologicky nejnaplněnější vyjádření v díle Tu Weiminga, ovlivnila však práce mnoha jiných autorů.

Vztah mezi dvěma perspektivami může být definován rozličnými způsoby. Podle jednoho stanoviska má konfuciánská verze modernity širší rámec a silnější normativní obsah než japonská – zahrnuje celý region a vystupuje jako standard, kterým mohou být poměřovány jednotlivé případy (včetně Japonska). To platí ještě rozhodněji tehdy, když je konfuciánská alternativa (jako v interpretaci Tu Weiminga) prezentována jako alternativa globální. Jiná argumentace, která se méně opírá o holistické a normativní porozumění konfucianismu, připouští překrývání mezi uvedenými dvěma vzory:

²⁷ Viz Eisenstadt, S. N., *Japanese Civilization – A Comparative View*. Chicago, University of Chicago Press 1996.

konfuciánská oblast je větší než Japonsko, ale na druhé straně je konfuciánská složka pouze jednou ze součástí japonské modernity a japonský kontext může jisté aspekty konfuciánského dědictví neutralizovat, zatímco v jiných podmínkách – v Číně, Koreji či Vietnamu – bude selekce zase odlišná (tento názor zastává např. Gilbert Rozman²⁸). Uvedené složky vztahu však lze chápat také jako navzájem neslučitelné. Tento přístup zaujal Eisenstadt ve své knize o japonské civilizaci: jestliže je japonská modernita ne-axiální a jako taková mezi různorodými modernitami jedinečná, pak je také *eo ipso* fundamentálně ne-konfuciánská. Na tomto místě se nelze zabývat dalekosáhlými důsledky těchto tvrzení; postačí konstatování, že podle Eisenstadta byla japonská modernita – ačkoli neprobíhala izolovaně – v podstatných rysech utvářena civilizačním modelem fundamentálně odlišným od těch, které daly rámec globálnějším západním transformativním průlomům modernity. Vypůjčky z axiálních modernit byly klíčové pro změny v japonských kulturních a institucionálních schématech, avšak byly transformovány podobně jako ideologie a náboženství, které se šířily z axiálních civilizací do Japonska dříve. De-axializace konfucianismu byla částí tohoto příběhu.

Na závěr našeho přehledu bychom měli uvést, že fundamentálně nekonfuciánské pojetí japonské modernity může být odvozeno i z jiných předpokladů. Z konceptu státu zaměřeného na rozvoj (v původní formulaci Chalmerse Johnsona: kapitalistický rozvoj), poprvé formulovaného jako interpretace japonské cesty po roce 1945, se postupně stal sociologicky a geograficky širěji definovaný model modernity, který klade důraz spíše na

²⁸ Viz Rozman, G. (ed.), *The East Asian Region: Confucian Heritage and its Modern Adaptation*. Princeton, Princeton University Press 1991.

situační imperativy a strategické volby než na jakékoli kulturní premisy (přinejmenším to bylo Johnsonovo původní stanovisko; stálo by za prozkoumání, zda kulturalistické předpoklady pronikají do pozdějších formulací).

Ve srovnání s výše uvedenými význačnými tématy bylo méně pozornosti věnováno třetí části východoasijské zkušenosti – čínské transformaci komunismu a jeho opuštění (při zpětném pohledu se nyní zdá zjevné, že tyto dva aspekty spolu úzce souvisejí: transformace vedla k brzkému konci, avšak opuštění komunismu s sebou zároveň neslo spíše zachování vhodně modifikovaných klíčových částí komunistické mocenské struktury než celkové zhroucení, které nastalo jinde). Tento významný historický proces byl tehdy zastíněn úspěšnější ekonomickou modernizací nečínské (tradičně periferní) části regionu, stejně jako matoucí představou o „pádu komunismu“. Jak nyní víme, lze spíše hovořit o různých způsobech rozchodu s komunismem a metafora úpadku a pádu je na některé z nich více uplatnitelná než na jiné; západní pozorovatelé mají tendenci příliš zobecňovat nejpůsobivější případ, východoevropské revoluce z roku 1989. Ukázalo se však, že ruský rozchod s komunismem byl jiného typu, a ještě odlišnějším případem je Čína. V postmaoistické fázi proběhla významná vnitřní transformace, kterou doprovázel návrat Číny na globální scénu. Výsledky jsou natolik pozoruhodné, že zaznamenáváme fundamentální změnu v geopolitické a geoeconomické struktuře regionu. Východní Asie „neuzavřela kruh“ ve smyslu návratu k tradičnímu sinocentrickému schématu; současné dění však naznačuje nový pohled na minulé zkušenosti a na možnou budoucnost.

Jak jsme ukázali, současné bádání o pozdější historii imperiální Číny – v období mezi dynastiemi Song a Čching – zdůrazňuje vnitřní ekonomickou a sociální dynamiku, která přetrvává i ke konci 18. století. Když

byla Čína předstižena měnícím se a expandujícím Západem, nebyla ani zaostalá ani ve fázi stagnace po předchozím vývoji. Tato mince má nicméně i druhou stranu: klíčové struktury imperiálního řádu se přizpůsobily měnícímu se vnitřnímu prostředí a prokázaly dostatečnou flexibilitu na to, aby udržely změny v rámci přijatelných limitů. Je otázkou pro diskusi, zda „rozpínající se říše“ (*empire distendu* – Yves Chevrier) v momentě rozhodujícího střetnutí se Západem čelila vážnější krizi. Není pochyb o tom, že náhlý vzestup globální západní moci kolem roku 1800 celou situaci změnil. Co se týče Západu, vývoj od rané k pokročilé modernitě samozřejmě probíhal jako mnohorozměrný proces, který zahrnoval průmyslovou a politickou revoluci stejně jako fundamentální kulturní reorientaci; kulturní faktor však hrál specifickou úlohu. Jeho změny odpovídaly tomu, co Eisenstadt nazývá formováním nového typu civilizace, v jejímž jádru je nebývale radikální koncepce lidské autonomie, ale také otevřenost novým interpretačním konfliktům o významu a rámci této autonomie. Západ, který zasahoval do Číny od dob opiové války, již byl součástí tohoto civilizačního modelu; odsud na čínské straně opakující se pokusy vytyčit mez, jež by oddělila přenosnou techniku akumulování majetku a moci od kulturních zdrojů, které byly pro převládající čínskou identitu či ducha nepřijatelné. Stabilizace takového rozdělení se ukázala jako neuskutečnitelná stejně jako snaha umlčet volání po něm.

2. Odpověď na západní výzvu znamenala dlouhodobý revoluční proces. Toto pojetí čínské revoluce je v souladu s dlouhodobými stanovisky, která převládají v historických studiích o západních revolucích (počínaje konceptem stoleté francouzské revoluce 1780–1880). Avšak případ Číny se v dalších významných ohledech od evropských revolucí liší. Čínská revoluce, chápána jako hlavní cesta k modernitě, byla přinejmenším od konce

19. století definována dvojím cílem: radikální transformací ekonomické a sociální struktury, aby byly uspokojeny obecné požadavky na zlepšení životních podmínek, a posílením čínského státu, který by znovu získal odpovídající postavení v mezinárodní sféře. Úzké propojení mezi těmito dvěma přáními správně zdůrazňuje Xu Guoqi (Sü Kuo-čchi) ve své práci o Číně a první světové válce.²⁹ Můžeme říci, že francouzská i ruská revoluce ústily v přebudování států a oživení imperiálních projektů (nyní, po skončení sovětské epizody, je snazší chápat ji jako delší verzi napoleonského momentu), ale tato mezistátní dimenze nebyla zahrnuta do revolučního projektu ve stejné míře (odvolávání se na mezinárodní rámec sloužilo legitimizaci bolševického uchvácení moci a bylo velmi odlišného druhu). Oba cíle, sociální přestavba a geopolitická obnova, byly definovány se stálým zřetelem na civilizační výzvu Západu. Revoluční proces se tak odvíjel v rámci triadického kontextu strategické i ideologické orientace. Lze tvrdit, že střetávání se Západem i dopad modernizačních imperativů, které nemohou být plně odděleny od západních modelů ani redukovány na pouhou imitaci skutečného Západu, byly v určitém rozsahu reminiscencí ruského případu. V Rusku však mnohem delší historie interakcí se západní Evropou vedla k vytvoření dvou sice propojených, leč antagonistických tradic: tradice imperiálně modernizační, s velkým prostorem pro posuny mezi autokratickým a liberálním pólem, a revoluční, která též umožňuje různé kombinace ruských a západních zdrojů. Tyto dva proudy se slučují v kulminujícím sociálním otřesu. V Číně sice byly důležité epizody modernizace shora, včetně revolučních změn starého řádu, avšak ne-

²⁹ Viz Xu Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*. New York, Cambridge University Press 2005.

rozvívely tradici stejným způsobem jako v Rusku. Klíčová fáze čínské revoluce byla bojem mezi státy soupeřícími o úspěch říše. Poslední kolo občanské války, v letech 1945–1949, bylo konfliktem mezi komunismem a stranou Kuomintang. Byli zde i další aktéři, zvláště japonská říše a její satelit Mančukuo.

3. S ohledem na dlouhodobý kontext se nyní podívejme na specifické rysy čínského komunismu a jeho projektu modernity. Nejsamozřejmější východisko spočívá v hlavní diferenci mezi ruskou a čínskou revolucí: bolševismus přišel do Číny jako již úspěšný program pro přestavbu zničené říše – úkolu, který byl v Číně stále na pořadu dne, ale už zjevně neuskutečnitelný podle domácích předpisů. Navíc stát, který již uvedl program do praxe – z pohledu nezápádních pozorovatelů – redefinoval své místo a úlohu v globální aréně: posunul se od participace na západním boji za globální moc k neskrývané válce (vojenskými i nevojenskými prostředky) proti celému mezinárodnímu režimu západní dominance. Představoval jak model, tak spojence pro čínské snahy o nový řád. Tato směsice – sociální revoluce a obnovení impéria, ideologického paradigmatu a geopolitické strategie – mohla být vnímána a adaptována různými způsoby v různých částech čínského politického spektra. V tomto smyslu představují čínští komunisté a Kuomintang dvě části kontinua se značným přesahem. Komunistické vítězství nejprve vedlo k pokusům předčít Sovětský svaz na jeho vlastním základě: logika sovětského modelu byla dovedena k extrémnějším závěrům, aby se tak zrychlovalo znovuposilování Číny. Absurdní západní představa Maa jako nějakého utopického ruralisty či selského rebela 20. století byla už právem zapomenuta – Mao byl super-industrializátor a zakladatel říše toho nejambicióznějšího typu. Specificky čínské faktory hrály nicméně důležitou úlohu při vnímání a řešení problémů vzniklých při aplikaci

sovětského modelu. Mao Ce-tung očividně bral v úvahu sovětskou zkušenost; zřejmě nejvíce se zabýval tenzí mezi autokratickým mocenským centrem, ztělesněným Stalinem, a byrokratickou strukturou státostrany. Není pochyb, že šlo o klíčový rys sovětského institucionálního rámce, a jako takový odráží různost historických zdrojů tohoto modelu. Zde však přichází do hry „čínský“ faktor, ačkoli rozhodně ne ve smyslu racionální adaptace na čínské podmínky. Mao zřejmě jasně viděl stalinistický model autokracie jako chybný a Stalinovu metodu čistek chápal jako kontraproduktivní; nový vzor, o který usiloval, vděčil za mnohé čínským zdrojům. Jeho představy o vzorných čínských vládciích jsou dobře známé. Bylo přesvědčivě doloženo, že si pro sebe představoval splynutí dvou tradičně oddělených úloh vládce a mudrce. Jeho alternativa k čistkám dále obsahovala oživení totalitárního hnutí proti totalitárnímu režimu (tzv. kulturní revoluce); a není přitaženo za vlasy označit to za částečnou obnovu tradiční ideje oživení mandátu Nebes skrze revoltu lidu, nyní však bez narušení autokratického centra.

Postmaoistická transformace začala jako improvizovaná záchrana režimu, který se nacházel v krizi. Její dlouhodobá logika však mezitím vyšla mnohem jasněji najevo. Pokus skloubit komunistický model státostrany s kapitalistickým ekonomickým rozvojem stále probíhá a bylo by příliš odvážné snažit se předpovídat výsledek, ale strategie zvolená čínským vedením je příliš důsledná a její historické dimenze jsou příliš významné na to, aby byly odmítnuty jako konjunkturální fenomén; význam tohoto pokusu pro otázku různorodých modernit je zjevný. Současný čínský projekt modernity usiluje o kombinaci schémat, které byly dříve součástí antagonistických verzí modernity. Počítá s určitými změnami na obou stranách. Čínský kapitalismus má své osobité charakteristiky (lze dokonce tvrdit, že se v rám-

ci čínských hranic rodí několik druhů kapitalismu); je otevřenou otázkou, do jaké míry jsou podobné dřívějším verzím východoasijských států zaměřených na rozvoj. Pokud jde o státostranu, čínský režim zřejmě na rozdíl od zaniklých komunistických režimů vytvořil pravidelnější procedury generační výměny. Hlavní ambice projektu je přitom obtížné jasně vyjádřit: bylo by nemožné objasnit strategické cíle bez podkopání autority vedení, které se stále hlásí k revoluční legitimitě. Proto není možná ideologická změna, která by odpovídala strukturální novosti čínské politiky. Nezbytné minimum ideologického obsahu je zaručeno použitím klíčových hesel a formulí, které jsou odvozeny z konfuciánských zdrojů. Jsou však redukovány na velmi obecné směrnice a nemají souvislost s interpretativními konflikty tradice. To vedlo některé pozorovatele k ohlašování smrti marxismu-leninismu a návratu ke konfucianismu na nejvyšší úrovni, což se zdá přehnané; ačkoli není důvod zavrhnout rehabilitaci konfucianismu jako čistě instrumentální manévr, její základní odůvodnění je v tom, že se hledají způsoby, jak mírnit konflikty mezi modernizačními představami cizího původu. Což není příliš slibný základ pro nároky alternativní modernity, ať už jsou změny pro strukturu moderny jakkoli významné. V regionálním kontextu je vývoj Číny příkladem pro podobné, leč méně ambiciózní politiky Vietnamu a Severní Koreje. Pokud jde o vliv vzrůstající čínské moci na stávající východoasijské verze modernity, bude záviset na složitých interakcích v globální sféře.

Literatura

- Arjomand, S. A./Tiryakian, E. (eds.), *Rethinking Civilizational Analysis*. London, Sage 2004.
- Arnason, J. P., *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden, Brill 2003.
- Arnason, J. P./Eisenstadt, S. N./Wittrock, B. (eds.), *Axial Civilizations and World History*. Leiden, Brill 2005.
- Assmann, J., *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2003.
- Bayly, C. A., *The Birth of the Modern World, 1780–1914*. Oxford, Blackwell 2004.
- Brague, R., *Evropa, římská cesta*. Přel. K. Thein. Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1994.
- Brague, R., Is there such a thing as Eurocentrism? In: Delanty, G. (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*. London, Routledge 2006, s. 257–268.
- Braudel, F., *Civilization and Capitalism*. Vol. 1–3. London, Collins 1981–1994.
- Clastres, P., *Society against the State*. Oxford, Blackwell 1977.
- Durkheim, E./Mauss, M., Note on the notion of civilization. *Social Research*, vol. 38, 1971, no. 4, s. 808–813.
- Eisenstadt, S. N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Vol. 1–2. Leiden, Brill 2003.
- Eisenstadt, S. N., *Japanese Civilization – A Comparative View*. Chicago, University of Chicago Press 1996.
- Elias, N., *The Civilizing Process: The History of Manners, and State Formation and Civilization*. Oxford, Blackwell 1994. Česky: Elias, N., *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*. I: Proměny chování světských horních vrstev na Západě. Přel. J. Boček. Praha, Argo 2006; II: Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace. Přel. Pscheidtová. Praha, Argo 2007.
- Frank, A. G., *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley, University of California Press 1996.

- Gauchet, M., *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, Princeton University Press 1997. Česky: Gauchet, M., *Odkouzlení světa: dějiny náboženství jako věci veřejné*. Přel. P. Doležalová. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2004.
- Hobson, J. M., *The Eastern Origin of Western Civilization*. Cambridge, Cambridge University Press 2004.
- Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam*. Vol. 1–3. Chicago, University of Chicago Press 1974.
- Huntington, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon and Schuster, 1996. Česky: Huntington, S. P., *Střet civilizací: boj kultur a proměna světového řádu*. Přel. L. Nagy. Praha, Rybka 2001.
- Irwin, R., *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock, NY, Overlook Press 2006.
- Krejčí, J., *The Human Predicament: Its Changing Image. A Comparative Study of Religions and Civilizations*. New York, St. Martin's Press 1993.
- Lieberman, V., *Strange Parallels. Southeast Asia in Global Context, 800–1830*. New York, Cambridge University Press 2003.
- Mann, M., *The Sources of Social Power*. Vol. 1–2 (nedokončené). Cambridge, Cambridge University Press 1986–1993.
- McNeill, W., *The Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago, University of Chicago Press 1991.
- Mote, F. W., *Imperial China 900–1800*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999.
- Nelson, B., *On the Roads to Modernity: Conscience, Science and Civilizations*. Totowa, N. J., Rowman and Littlefield 1981.
- Osterhammel, J., *Die Entzauberung Asiens*. München, C. H. Beck 1998.
- Pomeranz, K., *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, Princeton University Press 2000.
- Pye, L. W./Pye, M. W., *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*. Cambridge, Mass., Belknap Press 1985.

- Reid, A., *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680*. New Haven, Yale University Press 1988–1993.
- Rozman, G. (ed.), *The East Asian Region: Confucian Heritage and its Modern Adaptation*. Princeton, Princeton University Press 1991.
- Smith, P. J./Von Glahn, R. (eds.), *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2003.
- Snorri Sturluson, *Edda a Sága o Ynglinzích*. Přel. H. Kadečková. Praha, Argo 2003.
- Spengler, O., *The Decline of the West*. Vol. 1–2. New York, Alfred A. Knopf 1980.
- Tønnesson, S./Antlov. H. (eds.), *Asian Forms of the Nation*. London, Routledge/Curzon 1996.
- Toynbee, A. J., *A Study of History*. Vol. 1–12. Oxford, Oxford University Press 1934–1968.
- Vandermeersch, L., *Le nouveau monde sinisé*. Paris, You Feng 2004.
- Wagner, P., *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. London, Routledge 1995.
- Weber, M., *The Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York, Free Press 1958.
- Weber, M., *The Religions of China: Confucianism and Taoism*. New York, Free Press 1968.
- Xu, Guoqi, *China and the Great War: China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*. New York, Cambridge University Press 2005.

Summary

The first chapter discusses the development of a theoretical framework for the comparative analysis of civilizations. A brief overview of pioneering contributions by classical sociologists is followed by more detailed comments on the recent revival of civilizational theory, especially in the work of S. N. Eisenstadt. The project that emerges from classical and contemporary sources is best understood as a bridge between sociological theory and comparative history, and many aspects are still open to debate – hence the reference to a paradigm in the making. Eisenstadt’s approach, which has been central to all subsequent discussions, links a distinctive conceptual scheme – centred on world-views and their translation into institutional patterns – to the interpretation of a particular historical period (the “Axial Age”, usually identified with the middle centuries of the last millennium BCE), as well as to a less developed conception of modernity as a new civilization. All these thematic foci call for closer examination. Recent scholarship has highlighted the originality and diversity of early civilizations, and thus opened up new perspectives on the background and context of transformations during the Axial Age. The traditional civilizations that grew out of these transformations can be analyzed as constellations of cultural, political and economic patterns; so far, the interconnections of the cultural and economic spheres have proved relatively easy to trace, whereas the civilizational aspects and dynamics of the economic sphere are more elusive. This tripartite model can also be used to clarify the civilizational status of modernity, but more detailed comparative studies of paths and patterns are needed to put this question in-

to proper focus. The chapter concludes with a brief discussion of objections to the civilizational approach; they are best met by developing a more precise and historically sensitive conceptual framework.

Given its emphasis on the plurality of civilizations and their distinctive historical trajectories, civilizational analysis is in a fundamental sense anti-Eurocentric, and has points of contact with other approaches of that kind. But its analytical perspective does not exclude differences in the simultaneous or successive impact of various civilizations on world history. The second chapter examines the current controversy on Eurocentrism with these basic points in view; it also takes issue with Rémi Brague's attempt to show that the critics of Eurocentrism are targeting an imaginary adversary. For further debate and in the interest of precise formulations, it is important to distinguish three aspects of the question. The Eurocentric preconceptions that call for criticism have to do with three different levels of analysis: the historical (concerning the role and relative weight of Europe in world history), the hermeneutical (relating to the understanding of other cultures and the possibilities of self-relativization inherent in such understanding), and the normative (concerning the specific European premises behind supposedly universal value-orientations).

The last chapter returns to the question of civilizational perspectives on modernity and begins with an attempt to clarify the notion of multiple modernities. Here it is crucial to distinguish the different analytical levels on which this idea can be developed. Apart from the general components of modernity (economic, political and cultural), capable of developing in different ways and entering into varying combinations, the multiple patterns of modernity emerge and unfold in several contexts: national, regional, civilizational and

global. The discussion then continues with specific reference to East Asia. Here the interplay of civilizational and regional factors in the making of modernity has been particularly significant, not least because this region was never colonized by the West. In geopolitical terms, the core of the region consists of three historical states with an unusual record of continuity: China, Korea and Japan. Changing relations between them have been important to the trajectory of East Asian modernity. The civilizational models proposed by various analysts of East Asia are more controversial, and the chapter discusses arguments for and against the most influential ones: the idea of a Confucian civilization, with a corresponding Confucian road to modernity, differs from that of an East Asian one, with Chinese, Japanese and Korean variants, as well as from the interpretation that distinguishes a non-axial Japanese civilization from an axial Chinese one.

Ediční poznámka

Kapitola o civilizační analýze vyšla anglicky v publikaci UNESCO: Johann P. Arnason, (2007), *Civilizational Analysis: A Paradigm in the Making*, in: *World Civilizations* (ed. Robert Holton), in: *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, Developed under the Auspices of the UNESCO, Eolss Publishers, Oxford, UK, [<http://www.eolss.net>]. Translation © Zuzana Kubišová, Ondřej Lánský a Ondřej Štěch.

Studie o Východní Asii vyšla ve sborníku „Essays in Honour of Irmela Hijjya-Kirschner“ v nakladatelství Iudicium v Mnichově v r. 2008, s titulem „East Asian Modernity Revisited.“ Translation © Alena Bakešová.

Hlavní myšlenky textu o eurocentrismu byly předneseny na univerzitě v Curychu, ale text nebyl zatím publikován. Translation © Aleš Kubezcka.

Jmenný rejstřík

- Abélard, Pierre 89
Antlöv, Hans 119, 133
Arendt, Hannah 102
Arjomand, Said Amir 17, 131
Assmann, Jan 47, 131
- Bayly, Christopher Alan 101, 131
Bírúní, Abú-r-Raihán
Muhamed ibn Ahmed al' 88
Bourdieu, Pierre 41
Brague, Rémi 86–89, 131, 136
Braudel, Fernand 12, 57, 74, 75, 107, 131
- Clastres, Pierre 38, 131
- Durkheim, Émile 8, 20–22, 30, 37, 38, 46, 70, 131
- Eisenstadt, Shmuel Noah 8–10, 25–34, 36, 47–50, 53, 63, 64, 68, 69, 76, 78, 80, 81, 122, 123, 125, 131, 135
Elias, Norbert 40–43, 55, 68, 97, 131
- Frank, Andre Gunder 85, 131
- Gauchet, Marcel 39, 56, 132
- Hérodotos 88
Hidejoši, Tojotomi 117
Hobson, John M. 86, 132
Hodgson, Marshall G. S. 46, 115, 132
Huntington, Samuel P. 7, 19, 20, 132
- Chevrier, Yves 125
- Irwin, Robert 91, 132
- Jaspers, Karl 27
Johnson, Chalmers 123, 124
- Krejčí, Jaroslav 72, 132
- Lieberman, Victor 110, 132
- Mann, Michael 8, 39, 132
Mao, Ce-Tung 127, 128
Marx, Karl 37, 38, 58
Mauss, Marcel 20, 21, 30, 46, 69, 131
McNeill, William 77, 115, 132
Montesquieu, Charles Louis 88
Mote, Frederick W. 117, 132
- Nelson, Benjamin 20, 22, 25, 132

- Osterhammel, Jürgen 90, 132
- Pomeranz, Kenneth 118, 132
- Pye, Lucian W. 53, 132
- Pye, Mary W. 132
- Reid, Anthony 110, 133
- Rozman, Gilbert 123, 133
- Smith, P. J. 118, 133
- Snorri Sturluson 89, 90, 133
- Spengler, Oswald 25, 133
- Stalin, Josif Vissarionovič 128
- Teng Siao-pching 112
- Tiryakian, Edward 17, 131
- Tønnesson, Stein 119, 133
- Toynbee, Arnold 25, 133
- Tu, Weiming 122
- Vandermeersch, Leon 115, 116, 133
- Von Glahn, Richard 118, 133
- Wagner, Peter 120, 121, 133
- Weber, Max 20, 22–24, 30, 38, 40, 49, 51, 53–55, 58, 69, 70, 72, 91, 92, 94–98, 133
- Winkler, Heinrich August 97
- Wittrock, Björn 131
- Xu, Guoqi 136, 133

Věcný rejstřík

- Afrika 71, 79, 101
alternativní modernity 32, 106, 107, 120, 129
Amerika 45, 79, 80, 100
Anglie 106, 111
antinomie 32, 117
autonomie 31, 32, 50, 116, 119, 120, 125
Asie (viz též hesla jihovýchodní Asie, východní Asie) 74, 89, 90, 114, 116, 117, 119
Blízký východ 38, 39, 45, 46, 98, 115
bohatství 32, 44, 58
bolševismus 126, 127
buddhismus 28, 71, 72, 115
Byzanc, byzantská civilizace 17, 30, 71, 74, 97, 99, 100
centrismus 87, 90
civilizace v singuláru 36–38, 40, 41, 43, 44, 66
civilizace v plurálu 7, 9, 10, 17, 20, 22, 36, 37, 41, 45, 66, 70, 75
Čína 11, 12, 18, 23, 26, 30, 33, 47, 48, 52, 54, 55, 57, 60–62, 70–72, 74, 76, 78, 91, 92, 97, 99, 101, 106, 107, 11, 112, 114–119, 121–129
Egypt, starověký 29, 44, 47
ekonomika 23, 34, 35, 39, 41, 44, 50, 51, 57–60, 74, 75, 81, 95, 99, 105, 107, 112, 118, 124, 126, 128
Eurasie 17, 22, 33, 75, 78–80, 85, 91, 97, 109, 111, 114
eurocentrismus 13, 18, 23, 85–87, 90–92, 94, 97, 99, 100, 136
evoluce 25, 36, 37, 41
Evropa 11–13, 17, 18, 23, 25, 30, 33, 40–43, 55–57, 62, 74, 76, 78–81, 85–101, 106, 108–111, 121, 124–126
Francie 20, 21, 86, 100, 106, 111, 125, 126
fundamentalismus 65
funkcionalismus 25, 39, 56
globalismus 26, 32, 45, 46, 64, 66, 74, 76, 77, 87, 91–93, 97–101, 106, 107, 109, 118, 119, 122–125, 127, 129
hermeneutika 92, 136
heterodoxie 51
ideologie 8, 13, 18, 23, 28, 52, 55, 56, 59, 65, 74, 77, 88, 91, 92, 94, 98, 119, 122, 123, 126, 127, 129

- impéria 42, 53, 59, 74,
 91, 93, 97, 99, 101, 108,
 112, 127
 imperialismus 101, 112,
 118
 Indie 17, 23, 26, 30, 33,
 48, 71, 72, 74, 91, 101,
 118
 islám 11, 17, 23, 30, 33,
 46, 60–62, 69, 71, 74, 76,
 78, 79, 88, 97–100, 106,
 115, 118
 Izrael, starověký 26, 28,
 52, 74
 Japonsko 11, 12, 18,
 33–35, 55, 57, 62, 72, 76,
 77, 106, 108, 111, 112, 114,
 116–119, 121–123, 137
 jihovýchodní Asie 71, 72,
 74, 110, 11, 114
 kapitalismus 22, 23, 37,
 38, 41, 51, 58, 59, 123,
 128, 129
 kolektivní identita 7, 33,
 61, 62, 108
 kolonialismus 100, 101,
 119
 komunismus 7, 91, 106,
 110, 119, 124, 121–129
 konfucianismus 28, 60,
 106, 117, 122, 123, 129
 Korea 62, 72, 76, 106,
 112, 114, 116–118, 123,
 129, 137
 křesťanství 11, 17, 30,
 42, 43, 47, 71, 74, 76, 78,
 80, 88, 89, 97–100, 115
 kultura 7, 10, 11, 17,
 18, 21–23, 25–37, 39,
 41–45, 47, 50–57, 59–64,
 69–71, 73, 74, 77–81,
 85–93, 95–100, 105,
 107, 108, 114–119,
 123–125
 kulturní ontologie 27
 kulturní problematika
 50–53
 Kuomintang 112, 127
 maoismus – postmaoismus
 112, 124, 128
 marxismus-leninismus
 91, 92, 123
 mezicivilizační setkávání
 45
 Mezopotámie 29, 44
 moc 10, 28, 32, 35, 39,
 40, 42–46, 51–56, 59, 60,
 62, 66, 74, 77, 78, 80, 87,
 97–100, 111, 112, 119,
 124–129
 modernita 26, 29–35,
 49, 57, 58, 63–66, 80, 100,
 105–107, 109–115, 117,
 119–123, 125, 127–129,
 135–137
 modernizace 26, 31–33,
 64–66, 81, 100, 106,
 110–112, 120, 124, 126,
 129
 monoteismus 52, 53,
 70, 74
 nacionalismus 8, 62, 65,
 79, 101, 117
 národ 8, 46, 61, 62, 65,
 73, 101, 105, 106, 118,
 119
 národní stát 8, 61, 73,
 101, 105

- náboženství 10, 12, 21,
22, 26, 29, 39, 43, 45, 46,
56, 57, 61, 65, 68, 70–72,
75, 80, 94, 96, 98, 123
- Nizozemí 111
- obchod 41, 44, 45, 59,
60
- oikos 58, 59
- orientalismus 91
- ortodoxie 51, 71
- osová doba 10, 25, 27–30,
34, 37, 47–49, 51–53, 60,
63, 71, 78, 81
- písemnictví 21, 38, 44,
67, 115
- politika 7, 10, 23, 28, 34,
35, 39, 44, 50–54, 56–60,
71, 74, 78, 81, 86, 93, 95,
98, 105, 107, 108, 116–119,
125, 127, 129, 135–137
- postkolonialismus,
postkoloniální myšlení
13, 86, 94, 100, 101, 119
- protestantismus 22, 51
- protestantská etika 95,
96
- racionalita 23, 32, 49, 95
- racionalizace 23, 30, 38,
55, 95
- rané civilizace 29, 43, 44
- region, regiony 10–13,
17, 18, 30, 39, 44–46,
62, 71, 72, 74–79, 81, 91,
105–119, 122, 124, 129,
136, 137
- revoluce 27, 38–40,
45, 56, 91, 92, 100, 101,
124–129
- různorodé modernity 63,
64, 105–107, 120, 122,
123, 128
- Řecko 23, 26, 28, 52, 58,
61, 71, 89, 96, 99
- římská říše 42, 46, 52,
74, 89, 99, 115
- sakrální vládcovství 39,
43, 52, 54, 55
- sekundárnost 87–89
- smysl 10, 20, 22, 26, 28,
30–32, 44, 52, 65, 66, 68,
72, 76, 86, 88, 91, 94, 105,
110, 115, 116, 119, 124,
127, 128
- sociologie 8, 9, 18, 20,
21, 25–27, 31, 34, 37–41,
46, 53, 55, 58, 69, 70,
73, 94, 100, 107, 123,
135
- stát, utváření státu
- Středomoří 12, 75, 79,
98, 107
- středověk 11, 40, 42, 55,
57, 76, 88, 89, 93, 97, 98,
109, 111
- světoekonomiky 74
- taoismus 133
- Tchaj-wan 112
- tradice 7–10, 19–23, 25,
26, 28–34, 37, 38, 44, 45,
47, 52–54, 56–67, 69–72,
78–81, 85, 88, 89, 92, 98,
101, 109, 115–118, 124,
126–129
- tradicionalismus 65, 117
- univerzalismus 42, 61

Vietnam	72, 114, 116, 123, 129	Západ	22,23, 25, 31, 33, 34, 46, 49, 51, 55, 56, 64, 74, 81, 90, 94, 97, 98, 100, 101, 110, 111, 118, 119, 123–127
východní Asie	11, 12, 17, 45, 72, 76, 81, 105		
východní střední Evropa	76, 108, 109		

JOHANN P. ARNASON
Civilizační analýza
Evropa a Asie opět na rozcestí

Z anglických originálů přeložili Alena Bakešová,
Aleš Kubeczka, Zuzana Kubišová, Ondřej Lánský
a Ondřej Štěch

Odpovědná redaktorka Věra Nečasová

Jmenný a věcný rejstřík sestavila Magda Králová ml.

Obálku a titulní list navrhla Hana Blažejová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrlová,

5. května 111, Mělník

Vydal Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1,

Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako jeho 278. publikaci,

v ediční řadě

Filosofie a sociální vědy 34. svazek

Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram

Vydání první

Praha 2009

Stran 148

Elektronické vydání první

Praha 2018

Ediční řada *Filosofie a sociální vědy*

Ediční řada *Filosofie a sociální vědy* se zaměřuje na interdisciplinární zkoumání na pomezí politické, sociální a morální filosofie na jedné straně a politologie, sociologie a dalších sociálních věd na straně druhé. Rozvíjí kritickou sociální a politickou teorii prostřednictvím rozborů významných obecných i aktuálních témat z hlediska různých progresivních interpretací. V poslední době se věnuje především sporným aspektům globalizace a jejich řešení pomocí pojetí mezinárodní a globální spravedlnosti, interkulturního dialogu apod.

Ediční řadu vede Marek Hrubec.

Dosud vyšlo:

- 1 Axel Honneth, Postmoderní etika a sociální filosofie
- 2 Josef Velek (ed.), Spor o liberalismus a komunitarismus
- 3 Josef Velek (ed.), Etika autonomie a autenticity
- 4 Josef Velek (ed.), Spor o spravedlnost
- 5 Rudolf Kolářský, Oleg Suša, Filosofie a současná ekologická krize
- 6 Michael Walzer, Interpretace a sociální kritika
- 7 Jürgen Habermas, Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu
- 8 Jürgen Habermas, Strukturální přeměna veřejnosti
- 9 Charles Taylor, Etika autenticity
- 10 Ian Shapiro, Jürgen Habermas, Teorie demokracie dnes
- 11 Amy Gutmann (ed.), Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání
- 12 Jürgen Habermas, Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice
- 13 Nancy Fraser, Axel Honneth, Přerozdělování nebo uznání?
- 14 Marek Hrubec (ed.), Globální spravedlnost a demokracie
- 15 Marek Hrubec (ed.), Demokracie, veřejnost a občanská společnost
- 16 Marek Hrubec (ed.), Spor o Evropu. Postdemokracie, nebo predemokracie?

- 17 Marek Hrubec (ed.), Spravedlnost a demokracie v evropské integraci
- 18 Frank Michelman, Alessandro Ferrara, Polemika o ústavě
- 19 Martin Beck Matuščík, Neklid doby. Filosofické eseje o radikálním zlu a jiných úzkostech
- 20 G. A. Cohen, Iluze liberální spravedlnosti
- 21 Hans-Herbert Kögler, Kultura, kritika, dialog
- 22 Nancy Fraser, Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace
- 23 Pavel Barša, Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení
- 24 Alessandro Ferrara, Nedostatek soudnosti? Evropská a kosmopolitní otázka
- 25 Jiří Příbáň, Právní symbolismus. O právu, času a evropské identitě
- 26 Philippe Van Parijs, Marek Hrubec, Martin Brabec a kol., Všeobecný základní příjem. Právo na lenost, nebo na přežití?
- 27 Axel Honneth (ed.), Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu
- 28 Marek Hrubec (ed.), Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy
- 29 Erazim Kohák, Domov a dálava. Kulturní totožnost a globální lidskost v českém myšlení
- 30 Marek Hrubec a kol., Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů
- 31 John Rawls, Právo národů
- 32 William J. Robinson, Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi
- 33 Vlastimil Hála, Univerzalizmus v etice jako problém
- 34 Johann Arnason, Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí

Připravujeme:

Oleg Suša, Globalizace v sociálních souvislostech současnosti.

Diagnóza a analýza

Thomas G. Weiss, Organizace spojených národů. Problémy
a jejich řešení

Robert Fine, Světoobčanství. Kosmopolitní východiska z krizové
rozštěpenosti

Srovnávací studium civilizací je dnes důležitým a kontroverzním odvětvím humanitních a sociálně vědních studií. Kniha *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí* obsahuje zasvěcený úvod do základní problematiky, pojmosloví a hlavních tematických okruhů civilizační analýzy. Zahrnuje také originální rozборы otázek týkajících se Evropy a východní Asie, jejich specifické úlohy ve světových dějinách a jejich cest k modernitě.

Prof. **Johann P. Arnason** (1940) je jedním z nejvýznamnějších autorů, kteří se zabývají srovnávacími rozborů civilizací. Po studiích filosofie, historie a sociologie v Praze a Frankfurtu nad Mohanem přednášel na univerzitách v Heidelbergu a Bielefeldu (1972 až 1975) a následně v australském Melbourne (1975 až 2003). V současné době hostuje na univerzitách ve Frankfurtu nad Mohanem a v Praze. Mezi jeho poslední knihy patří: *The Peripheral Centre: Essays on Japanese History and Civilization* (2002); *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions* (2003); *Axial Civilizations and World History* (spolueditoři S. N. Eisenstadt a Björn Wittrock, 2005).

ISBN 978-80-7007-307-0



9 788070 073070