

Milan Kreuzziger – Ondřej Lánský (eds.). *Modernita/modernity v euroasijských a civilizačních kontextech*. Praha: Filosofia 2016, 366 s.

Ivana Holzbachová

Pojem modernity v ekonomickém, historickém a civilizačním smyslu je pojmem značně starým. V době, kdy jsem studovala, uvažovalo se hodně o tzv. modernizačním procesu. Pod tímto pojmem se skrýval proces, který přibližně od 18. století vedl k evropské a americké současnosti. Protože v oné době probíhal také proces dekolonizace se všemi iluzemi, se kterými byl spojený, předpokládalo se, že koloniální země dosáhnou poté, kdy nabydou svobody, podobné úrovně, na jaké je Evropa, USA a další „vyspělé“ země. Dnes bychom řekli, že i v té době bylo možné setkat se se zbytky evolucionismu 19. století, tentokrát ale spojeného se sebe mrskavými náladami bývalých koloniálních mocností.

Brzy se ukázalo, že něco je jinak, do hry vstoupily pojmy jako například neokolonialismus, později globalizace i skutečnost vzestupu nacionalismu v bývalých koloniálních zemích, asijských tygrů atd. atd. Nejsem kompetentní k tomu, abych tento proces sledovala dál, ale právě kvůli tomu mne zaujala kniha vydaná nakladatelstvím Filosofického ústavu AV ČR. Domnívám se, že kniha si neklade za cíl analyzovat celý proces, který vede k dnešní situaci, ale připomíná jeho významné (a místy vybrané) body. Odtud také její dělení. Má tři hlavní části: *Úvodní studii* Jóhanna P. Árnasona, která tvoří nejrozsáhlejší část v celé knize, potom část nazvanou *Modernita, anebo moderni-*

ty?, zahrnující čtyři nezávislé příspěvky, a konečně část *Asijské perspektivy*, v níž se setkáme se třemi (cum grano salis) případovými studiemi Číny, Indie a islámu.

První velkou část předchází ještě *Předmluva: Modernita/modernity mezi Evropou a Asií*, jejímiž autory jsou oba editoři. Zabývají se vývojem problematiky pojmu „modernita“ od 19. století. V jejich přehledu se objevují taková jména jako Marx, Max Weber, hodně pozornosti věnují Ulrichu Beckovi. Záměrem knihy bylo podle jejich slov konfrontovat západní a nezápadní pojetí modernity. Tato konfrontace by měla přispět i našemu sebeporozumění jako Evropanů v měnícím se světě.

Jak už jsem uvedla, celou první část knihy tvoří stať Jóhanna P. Árnasona. Jmenuje se *Modernita jako nová civilizace: jednotata a rozrůznění* a je rozdělena na několik kapitol. Na začátku připomíná Árnason dějiny problému. Poukazuje na to, že během času se objevilo v pojmu modernita několik významů, např. civilizační, národní, globální, ekonomická (kapitalismus, průmyslová společnost), politická (demokracie, problém revolucí a totalitních režimů, vznik národních států a naopak moderních impérií). Závěrečnou modalitou modernity je v Árnasonově výčtu modernita kulturní, které věnuje nejvíce místa. Pro nás je zajímavá také tím, že Árnason věnuje v případě každé z modernit pozornost autorům, kteří do ní vnesli zajímavá hlediska; u kulturní modernity

je takovým autorem Jan Patočka. Vychází z jeho nedokončeného eseje o nadcivilizaci. Patočka rozlišuje moderantní a radikální nadcivilizaci. Jejich vztahem se – i v souvislosti s názory jiných autorů – Árnason hlouběji zabývá. To ho vede k významu náboženství, případně náboženství a státu ve vývoji Evropy, částečně v kontrastu se situací neevropských civilizací. Zde už do hry vstupují další jména: Marcel Gauchet, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Michel Foucault a mnoho dalších. Na závěr Árnason konstatuje, že přestože se historikové stále více shodují na tom, „že se předzvěsti nebo rané symptomy modernity vyskytly v různých eurasijských civilizacích zhruba od poloviny druhého tisíciletí n. l.“, nikterak to „nevyvrací argumenty o zvláštní evropské cestě“ (s. 129). Árnason v této souvislosti argumentuje aspekty pozdního středověkého vývoje západokřesťanské civilizace a tím, že modernita jako celková civilizační formace vykrytalizovala nejprve v západní a střední Evropě a že její vznik souvisel s globální expanzí nových rozměrů, která pak v souvislosti se změnami „v evropském i globálním rámci vytvořila podmínky pro vznik, vývoj a rozpad různých modernit“ (s. 130).

Druhá část knihy začíná statí Shmuela Noaha Eisenstadta *Různorodé modernity*. Vychází z předpokladu, že nejlepším způsobem, jak porozumět současnému světu, je pohlížet na něj jako na příběh neustálé konstituce a rekonstituce mnoha kulturních programů. Uznává, že modernizace jako taková vznikla v Evropě, nicméně odmítá modernizaci ztotožňovat s westernizací. Existuje více modernit, ty však odpovídají na tytéž existenciální problé-

my: růst reflexivity, požadavek autonomie osobnosti i uznání skupinových zájmů, téma protestu, které souvisí s restrukturalizací vztahů mezi centrem a periferií. Už tento nedokonalý výčet naznačuje, že se tu setkáváme se zdrojem neustálých sporů a střetů, z nichž některé vedou i k návratu nového barbarství (holokaust).

To, co se dělo v Evropě, se přeneslo nejprve do Severní a Jižní Ameriky, kde však v důsledku jiných podmínek došlo k hluboké přeměně evropských předpokladů. Modernita byla dále přenášena pomocí kolonialismu, který s sebou ovšem přinášel i rozvrat kultur kolonizovaných zemí. Jejich elita sice převzala mnohé myšlenky evropské modernizace, ale mnohé také zavrhl nebo přizpůsobila podmínkám svých národů, svých dějin a své kultury. Zároveň se ale rozšiřuje a prohlubuje globalizace, zeslabující vliv národního státu, což umožnilo vznik nových vizí kolektivní identity, které opět navazovaly na místní podmínky. Tak se na jedné straně zrodila ve světě mono-teistických náboženství fundamentalistická hnutí, která Eisenstadt srovnává s jakobínským terorem ve Francouzské revoluci, a na druhé straně v zemích s „mimosvětovou“ orientací (Indie) se „jakobínské“ tendence objevují daleko méně. Závěrem Eisenstadt s odvoláním na L. Kořakovského charakterizuje modernizaci jako „nikdy nekončící proces pokusů a omylů“ (s. 165), avšak ukazuje na mnohá nebezpečí, která s sebou tento proces nese.

Následující stať je opět z pera Jáchanna P. Árnasona: *Sporné divergence – přehodnocení „vzestupu Západu“*. Árnason pojem „vzestup Západu“ uznává jako jeden

z úhlů, jimiž můžeme pohlížet na dějiny, domnívá se však, že je na čase jej redefinovat. Podle něho Západ není radikálně odlišný od zbytku světa, a naopak, proces vzestupu Západu jde pochopit pouze v kontextu intercivilizačního střetávání. Pojem „vzestup Západu“ je třeba chápat jako označení pro tři linie historického vývoje: formování západního křesťanství, dosažení technologické, ekonomické, politické a ideologické globální převahy a rozšíření v různých částech původně nezápádního světa. Tyto linie pak Árnason postupně probírá a ukazuje komplexnost každé z nich. V následující části se zabývá redefinicí tohoto pojmu a poukazuje na nové názory na dějinný vývoj, které se týkají i vzestupu Západu. To se týká zejména toho, že „velká divergence“ mezi Západem a ostatním světem se neodehrála koncem 18., ale spíš začátkem 19. století. Árnason poukazuje na velkou úlohu zvláštností západní civilizace. Závěrem však považuje otázku redefinice za nevyřešenou a hodnou dalšího zkoumání.

Göran Therborn se zabývá *Provázanými modernitami*. Domnívá se, že „abychom mohli plodným způsobem studovat modernitu, potřebujeme neeurocentrickou definici modernity“ (s. 194). To znamená, že nemůžeme vycházet z eurocentrické definice, nýbrž musíme modernitu zkoumat jako soubor různorodých modernit. Therborn k tomu chce použít zejména ohled na historický vývoj jednotlivých modernit a zároveň na jejich vzájemné vztahy. Na tomto základě pak ukazuje množství možných náhledů na modernitu.

Poslední statí ve druhé části knihy je práce Gerarda Delantyho *Znovupromyšlení civilizačních konstelací a evropské moder-*

nity. Poukazuje na to, že v poslední době se změnil pojem civilizace, a to v důsledku čtyř hlavních diskursů: diskursu civilizačního panství, civilizační hybridity, střetu civilizací a křížení civilizací. Tvrdí, že podle jeho názoru nejsou civilizace ani kultury, ani systémy idejí, nýbrž tzv. rodiny společností. V této souvislosti zpochybňuje i pojem Západu, protože prý není jisté, zda lze Evropu a USA považovat za jednu kulturu. Dále se Delanty zabývá jednotlivými pojetími civilizací, přičemž do popředí staví Eisenstadtovy a Árnasonovy názory, kritickou hermeneutickou filozofii (Habermas) a teorii kulturního překladu (Gadamer, Ricoeur). Na samotné Evropě ukazuje, jak evropská civilizace není jednotná, ale jak se na ní podílí vzájemné střetávání a prolínání kultur, které vycházejí ze židovské tradice (tradice Knihy). Dochází k závěru, že „hlavními složkami evropské civilizační konstelace jsou západní židovsko-křesťanská civilizace, slovanská civilizace pod hegemonií Ruska a civilizace tureckého islámu prostě proto, že hrají klíčovou roli ve světových dějinách obecně a v evropských dějinách zvláště“ (s. 232). V této souvislosti tvrdí, že ani v Evropě neexistuje jediná modernita, nýbrž několik, z nichž klíčovou roli hrála ta západoevropská.

Poslední část knihy se zabývá asijskými perspektivami. Je uvedena statí Daniela A. Bella *Od komunismu ke konfucianismu: měnící se diskursy o čínské politické budoucnosti*. Daniel A. Bell (nar. 1962; sám upozorňuje, že nemá nic společného s Danielem Bellem, autorem knihy *Konec ideologie* aj.) má s Čínou osobní zkušenosti, působí mj. na jedné z univerzit v Pekingu. Může tedy dění v Číně pozorovat z první

ruky, ale zároveň si udržet jistý odstup. Ve stati se zabývá čínskou verzí marxismu a jejími postupnými proměnami. Poukazuje na to, že současné čínské vedení musí šetřit se zdůrazňováním komunistických perspektiv už proto, že by si jinak odradilo zahraniční investory. Vzniká proto určité morální vakuum, a to v Číně vyplňují křesťanské sekty, Fa-lun-kung a extrémní nacionalisté. Ti však nejsou pro čínské vedení přijatelní, a proto stát podporuje návrat čínského myšlení ke konfucianismu. V tom je poměrně úspěšný, ale i to má své nevýhody, protože z konfucianismu vyplývají jisté požadavky na vedení a organizaci společnosti. Bell upozorňuje na požadavek meritokracie, který za sebou kupodivu nese i požadavek větší demokracie, protože obyvatelstvo by mělo mít opravdu možnost vybírat si ve volbách ty nejlepší. Bellovi je zřejmě takový vývoj sympatický, protože v závěru textu si klade otázku, zda by meritokracie nepřinesla výhody i proti západnímu stylu liberální demokracie.

Modernita a politika v Indii, to je téma, které si zvolil Supdita Kaviraj. Začíná kritikou funkcionalistické teorie modernity (Marx, Max Weber) a dochází k závěru, že později modernizované společnosti by se neměly snažit slepě „imitovat Západ už jen proto, že západní zkušenost s modernitou je různorodá, a rozhodně ne vždy přitažlivá“ (s. 272). Pokud jde o Indii, rozebírá Kaviraj anglický kolonialismus a jeho zkušenosti s kastovním systémem. Konstatuje, že nové indické elity přebíraly nadšeně některé intelektuální a organizační techniky moderní disciplinární společnosti, což vedlo především k rozvoji indického nacionalismu. Ale tento nacionalismus

působil ve prospěch nesmírně komplexní a nezápadní konstrukce. Nepodařilo se homogenizovat společnost. I dnešní obyvatel Indie je především Tamilem, Bengálcem apod. a pak teprve Indem. Další problém je v tom, že zatímco západní demokracie se vyvinula v podmínkách průmyslové společnosti, Indie je pořád zemědělským státem. Proto má např. vláda potíže s dotacemi pro průmysl. A konečně je tu problém náboženský. To všechno vede Kaviraje k tomu, aby odmítl vývoz evropského typu modernity do odlišných kultur a historických kontextů.

Knihu uzavírá stať Ibrahima Kaya *Islám a modernita: radikální otevřenost interpretaci*. Kaya vychází z významu kemalismu a problémů, s nimiž je spjat. Problém je už v tom, že z Turecka nepochází ani islám, ani modernita. Proto si Turci obojí reinterpretovali. V každém případě se islám a modernita dost často dostávají do konfliktu, i když se podle autora nevylučují zásadně. Kaya se krátce zabývá vývojem islámu a ukazuje, že neexistuje jeden islám, ale mnoho islámů. Snaží se dokazovat, že islám (aspoň některé jeho formy) je slučitelný s individuální autonomií, vědou, důrazem na ekonomiku (Mohamed byl obchodník). Tvrdí dokonce, že v islámském kontextu lze uplatnit sekularizaci daleko lépe než v křesťanském, protože „v islámu jsou věřící ve svém vztahu již svobodní, protože v něm není žádné kněžstvo, skrze něž by se k bohu vztahovali...“ (s. 312). Rozebírá pak specifický vztah mezi islámem a Turky. Turci sice přišli jako dobyvatelé a teprve později se islamizovali, ale jejich islám se od jiných forem liší, např. tím, že Turci měli tradici pozitivního práva a nedovolili jeho význam ponížit ve pro-

spěch šaríe. Poukazuje na to, že Turecko se nikdy nestalo součástí „centra“ ať už Západu nebo Východu a že bylo za udržení své samostatnosti nuceno bojovat na obě strany. Když se dostal k moci Kemal, vedl Turecko k westernizaci, ale zároveň se snažil začlenit islám do svého systému. Spory v Turecku po Kemalově smrti nebyly spory proti modernitě, nýbrž o její formu. Kaya v každém případě odmítá takovou (totalitní) interpretaci modernizace, v níž by vládla jediná interpretace islámu. Vadu na kráse tohoto příspěvku vidím v tom, že původně vyšel už roku 2004 a od té doby

se mnohé věci změnily. Snad je můžeme chápat v kontextu Kayovy teze o mnohosti druhů islámu a sporů mezi nimi.

Kniha o modernitě není pokusem o vytvoření nějaké jednotné teorie modernity, případně modernizace (v globalizovaném světě). Čtenáře spíš zahrnuje množstvím různých stanovisek, problémů a otázek. Je vhodná pro všechny, kdo se o otázky současného světa zajímají, jako určité východisko, varování před příliš snadnými řešeními, a díky srozumitelnému jazyku i množství uváděné literatury nabídkou dalšího studia této problematiky.

Ivana Holzbachová / holzbach@phil.muni.cz

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita
Brno, Česká republika