

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra sociologie a andragogiky

Lukáš Brýdl

**CIVILIZACE A CIVILIZAČNÍ
ANALÝZA V DÍLE SHMUELA
EISENSTADTA**

CIVILISATION AND CIVILISATION
ANALYSIS IN WORKS OF SHMUEL
EISENSTADT

Magisterská diplomová práce

Vedoucí práce: Mgr. Jan Kalenda

Olomouc 2012

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a zdroje, které jsem použil.

V Olomouci dne 28. března 2012

.....

vlastnoruční podpis

Poděkování.

Děkuji tímto Mgr. Janu Kalendovi za odborné vedení diplomové práce a poskytování rad a svým kolegům Mgr. Ondřeji Jabůrkovi a Mgr. Petru Čápovi za cenné připomínky a podněty především v tématu modernity.

OBSAH

1. ÚVOD	5
2. KONCEPT CIVILIZACE V DÍLE SHMUELA EISENSTADTA.....	8
2.1. Seznámení se Shmuelem Eisenstadtem.....	8
2.2. Retrospektiva Eisenstadtova přístupu k sociologii.....	11
2.3. Co je to civilizace – vymezení pojmu.....	14
2.4. Historické kořeny koncepce civilizace Shmuela Eisenstadta.....	17
2.5. Koncepce mnohotvárných modernit (<i>multiple modernities</i>).....	18
2.6. Co jsou tři klíčové složky civilizací podle Shmuela Eisenstadta....	23
2.7. Jak Eisenstadt analyzuje civilizace?.....	40
3. CIVILIZAČNÍ ANALÝZA JAKO PARADIGMA HISTORICKÉ SOCIOLOGIE.....	44
3.1. Johann P. Árnasonn a jeho výklad Eisenstadta.....	44
3.2. Identifikace shod a odlišností v pojetí civilizace a civilizační analýzy Arnasona a Eisenstadta.....	46
3.3. Johann P. Arnason a jeho interpretace civilizační analýzy.....	49
3.4. Civilizační analýza Shmuela Eisenstadta.....	57
3.5. Zmínka o Norbertu Eliasovi.....	61
3.6. Oblasti civilizační analýzy.....	62
4. ZÁVĚR	64
5. ANOTACE	66
6. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	68

1. ÚVOD

Začnu stroze. Jak bývá dobrým zvykem při psaní diplomových prací, zvykem institucionalizovaným v podobě norem diplomové práce, které jsou předepsané a jichž je třeba následovat po formální stránce, na počátku práce má státi kapitola úvod. V takovém úvodu se sluší čtenáře nenudit, ale seznámit se zásadními tématy a teoretickými východisky, které se v textu objevují v jednotlivých kapitolách a odstavcích, s východisky, které se textem prolínají tam a zpět jako červená nit, jako záchytný bod, který čtenáře orientuje a říká mu, jakým paradigmatem má práci číst.

V této práci chci v zásadě vyložit několik bodů spadajících do oblasti společenských věd. Konkrétněji tyto body zkoumá vědní disciplína zvaná sociologie a budu-li pokračovat v členění, pak se jedná o makrosociologii. Ještě detailněji mám na mysli tzv. **historickou sociologii**. „*Historická sociologie je hraniční disciplínou*“, píše Jiří Šubrt, asi nejznámější tuzemský historický sociolog, „*jež se u nás zatím netěší velké pozornosti ani ze strany sociologie, ani ze strany historie.*“¹ V rámci historické sociologie se pak níže v této práci budu konkrétně věnovat jednomu z předních světových historických sociologů – Shmuelu Eisenstadtovi. Ten je totiž představitelem názorového proudu historické sociologie, nebojím se říci paradigmatu – **civilizační analýzy**.

I proto, že historické sociologii se nedostává tolika popularity jako jiným sociologickým disciplinám, jsem zvolil civilizační analýzu Shmuela Eisenstadta jako téma své diplomové práce. Ne snad, že bych věřil v popularizaci historické sociologie mým dílem, ale spíše proto, že mi je makrosociální kontext historické sociologie bližší, než např. některé jiné více osobnostně orientované sociologické přístupy. Historická sociologie mě totiž právě svým přesahem žánrů láká a postřehy, kterých se mi dostalo

¹ Šubrt, Jiří: *Historická sociologie*. str.5.

při četbě literatury k této práci se vážící, jsou velmi zajímavé a intelektuálně obohacující. A i to je jeden z mých osobních cílů této diplomové práce, tj. intelektuální trénink ve zvoleném tématu a prostřednictvím zvoleného tématu

Teoretickým východiskem této diplomové práce je historická sociologie jakožto přístup ke studiu problémů civilizace, civilizace ve smyslu sociologického pojmu odkazujícího na různé interpretace sociální reality. Historická sociologie a literatura na historickou sociologii odkazující je podle mého názoru poměrně otevřená ve smyslu interdisciplinarity, kterou v tomto případě chápu jako nutný intelektuální nástroj, který pomáhá sestavit makrosociologicky uchopitelný model společnosti, model argumentačně podpořený v souvislostech sociologie, historie, geografie, politologie, ekonomie nebo kulturní antropologie.

Tato diplomová **práce je tedy teoretická** a neobsahuje žádný explicitní empirický výzkum. Z technického hlediska je pro přehlednost tato práce dělena na tři části: **úvod, hlavní část o dvou kapitolách a závěr.**

Hlavní téma práce je, jak jsem uvedl, rozpracováno ve dvou částech s názvy ***Koncept civilizace v díle Shmuela Eisenstadta*** a ***Civilizační analýza jako paradigma historické sociologie.***

V první části ***Koncept civilizace v díle Shmuela Eisenstadta*** nejprve čtenáře seznámím s osobou Shmuela Eisenstadta. V další kapitole se zabývám vymezení pojmu civilizace. Následně se stručně vrátím k intelektuálním kořenům koncepce civilizace Shmuela Eisenstadta. Klíčovou kapitolou je určení tří složek civilizací tak, jak je Eisenstadt definoval. Poslední kapitolou první části pak bude kapitola o způsobu výzkumu civilizací ve vědeckém odkaze Eisenstadta.

V druhé části *Civilizační analýza jako paradigma historické sociologie* se konkrétněji budu věnovat civilizační analýze v díle Shmuela Eisenstadta. Civilizační analýzu budu interpretovat jakožto konkrétní nástroj vědeckého zkoumání jevu civilizace respektive civilizací. Proto nejdříve vysvětlím, kde se civilizační analýza nachází v referenčním rámci sociologie. V následujících třech kapitolách nejprve budu interpretovat civilizační analýzu Shmuela Eisenstadta, poté se zaměřím na empirickou složku civilizační analýzy v jeho pojetí a nakonec budu hledat symboly indukce a dedukce v civilizační analýze.

V této diplomové práci je cílem kvalitně interpretovat téma historické sociologie – civilizační analýzu v pojetí Shmuela Eisenstadta. Přidanou hodnotou této práce by měla být argumentačně podložená interpretace klíčových témat souvisejících se sociologickým zkoumáním civilizace, interpretace založená na četbě primárních zdrojů a výkladů témat v sekundární literatuře a uvedení jednotlivých klíčových pojmů do souvislostí.

V závěru diplomové práce se pak pokusím přehledně shrnout výše zmíněné klíčové body a rovněž také v obrysech načrtnout témata, která by podle mého názoru stála za bližší prozkoumání v souvislosti s touto prací.

2. KONCEPT CIVILIZACE V DÍLE SHMUELA EISENSTADTA

2.1. Seznámení se Shmuelem Eisenstadtem

Shmuel Noah Eisenstadt (1923-2010) byl židovský sociolog narozený ve Varšavě. Pod tíhou dějin se v raném věku s matkou dostal do tehdejší Palestiny, konkrétně do Tel Avivu. Na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě studoval historii a sociologii, byl žákem nikoho jiného, než existencialisty Martina Bubera. Doktorské studium absolvoval na London School of Economics, aby se hned poté vrátil na Hebrejskou univerzitu, kde dlouhých 14 let vedl semináře, které se věnovaly komparativní sociologické analýze politických systémů. Výsledkem byla rovněž profesura získaná v roce 1959. Po dva roky byl Eisenstadt stipendistou v Centru pro pokročilá studia v behaviorálních vědách v Kalifornii. V rámci tohoto stipendia se tak Eisenstadt dostal na pracoviště top univerzit v zámoří, jako jsou Harvard, Michigan, Minnesota, Chicago nebo Princeton.²

Přirozeně každá z těchto zastávek na jeho pouti akademickým, ale i osobním životem jej svérázně poznamenala a projevuje se i v jeho pracovních výstupech. Jest nutno také zmínit, že právě Eisenstadt stál u zrodu izraelské sociologické tradice, když se podílel na vzniku Izraelské sociologické společnosti a byl taktéž zvolen jejím prvním prezidentem. Přínosem pro izraelskou sociologii pak byla samozřejmě jeho tvorba

² Srovnej: Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2010, Vol. 46, No. 5.

v hebrejštině, která učinila sociologii v rámci Izraele dramaticky dostupnější, stejně tak jeho systematické studium izraelské společnosti, což byl vůbec první rozsáhlejší pokus systematicky analyzovat složitou izraelskou společnost. Nutno dodat, že právě výstupy jeho prací vycházející ze strukturálně-funkcionalistického přístupu sloužily jako argumenty s dopadem pro reálný život, neboť sloužily jako podklady pro politiku izraelské vlády. I touto cestou se tedy díky Shmuelu Eisenstadtovi institucionalizovala sociologie v Izraeli.³ Eisenstadtův vztah k Parsonovskému výkladu světa v kombinaci se silou Eisenstadtovi osobnosti formoval izraelskou sociologii jako celek – jeho slovo mělo v izraelské sociologii váhu posledního soudu a jeho názory jsou i dnes významně respektované.

Nyní se pokusím přistoupit k Eisenstadtovi ne jako k osobnosti sociologie, ale jako k sociologovi. Mám-li v rámci této životopisné části práce vyjmenovat klíčová slova Eisenstadtova přístupu k sociologii, jsou to **kultura, modernizace, sociální a politická změna, sociální dynamika.**

Ve svých pracích Eisenstadt explicitně i latentně kritizoval fenomenologický přístup a považoval jej za nepřilíš sociologický.⁴ Důvodem k této kritice je dost možná omezenost fenomenologie jakožto možného přístupu k civilizačnímu výzkumu.

Eisenstadt při přijímání ocenění na Harvardské univerzitě roku 1993 pronesl: „*Snažím se porozumět hlavním dynamikám civilizací a tomu, jak se tyto civilizace stávají moderními společnostmi – jak se modernizují, rozvíjí*

³ Srovnej: Global Dialogue – The Newsletter for the International Sociological Association: Online on: < <http://www.isa-sociology.org/global-dialogue/2010/09/shmuel-eisenstadt-dies-at-87/> > (11.3.2012)

⁴ Tamtéž

se a rozvíjí své různé kulturní programy modernity.“⁵ A skutečně tato slova Eisenstadta vystihují – je třeba jej chápat jako sociálního vědce komplexního, přesahující dosavadní známá paradigmatata a rozvíjejícího paradigma nové – paradigma civilizační analýzy. A v jeho sociologii civilizace, historické sociologii můžeme rozlišovat různé fáze, různá období.

⁵ Eisenstadt, S.N.: *To Receive Honorary Degrees* . The Harvard Crimson .1993. Online on: <<http://www.thecrimson.com/article/1993/6/10/14-to-receive-honorary-degrees-pnovelist/>> . (12.3.2012)

2.2. Retrospektiva Eisenstadtova přístupu k sociologii

V první fázi své sociologické kariéry se Eisenstadt zabýval problémy politického a sociálního rozvoje, které mu byly na očích v tehdy za dramatických okolností čerstvě prohlášeného státu Izrael. V širokém kontextu historické situace se Eisenstadt vypořádával s problematikou přílivu emigrantů do „nové země“. Jakým způsobem se tyto lidé dostávají do společnosti? Co tvoří tuto společnost? Strukturální výklad byl Eisenstadtovi vodítkem k odpovědím na tyto otázky. Výstupem jeho práce na tyto témata jsou díla: *The Absorption of Immigrants* (1954) a *From Generation to Generation. Age Groups and Social Structure* (1956). Za vrchol této kapitoly svého bádání, kterou věnoval právě Izraeli lze pak považovat samostatné dílo pojmenované *Israeli Society* (1967). Zásadním dílem Eisenstadta v první fázi je „*The Political Systems of Empires*“⁶ z roku 1963. To je de facto strukturálně-funkcionalistická historicky orientovaná exkurze do různých časových období a do různých modelů společností. Gró tohoto díla se nachází v komparativní analýze různých společností. Tato komparace pak je stojí právě na vzájemném porovnávání politických systémů a jejich mutací (v rámci časové osy a v rámci různých modelů společností). „*Předmětem autorova zájmu se zde stává specifický druh politického systému označovaný jako historicko-byrokratické impérium. Tato impéria reprezentují stadia vývoje nejdůležitějších civilizací lidstva: starověký Egypt, helenistická impéria, Římskou a Byzantskou říši, říše Persie, Číny a Indie. Jsou to říše, které se vyvinuly z jiných typů*

⁶ Eisenstadt, S.N.: *The Political Systems of Empires*. Online on: http://books.google.cz/books?id=EJV5j0HeBCKC&printsec=frontcover&dq=The+political+system+of+empires&hl=cs&sa=X&ei=3cdwT_sBdDtOdLA6N8F&ved=0CDQQ6AEwAA#v=onepage&q=The%20political%20system%20of%20empires&f=false > (20.3.2012)

premoderních politických systémů do podoby, v níž dokázaly pod svou nadvládou začlenit velmi rozsáhlá teritoria. Sdružují v sobě prvky racionálně organizovaného legálního panství spolu s prvky panství tradičního a jako takové představují nejpokročilejší typ premoderního politického systému. Hlavním znakem těchto říší je vysoká – nicméně na základě tradiční legitimacy omezená – autonomie politické sféry, jež se mj. projevuje v relativní svébytnosti politických cílů, v diferenciaci politických rolí a existenci specializovaných orgánů byrokratické správy.“⁷

Eisenstadt své myšlenky tohoto období dále rozvinul ve spolupráci s norským sociálním vědcem a politologem Steinem Rokkanem.⁸ Ve spolupráci s Rokkanem vydal dílo: *Building States and Nations* (1973).⁹ Eisenstadt se více zaměřil na vztahy mezi kulturními a strukturálními procesy a na jejich vzájemné tenze, pravidelnosti a výkyvy. Tyto vztahy vnímal Eisenstadt silněji, než rádo by jednotný proces rozvoje, který by poukazoval na univerzalistický rozvoj „jednotné“ civilizace. To tedy znamenalo jistý posun a dalo by se říci, že se tím uzavírá první Eisenstadtovo období.

V druhé fázi své kariéry, kterou lze na časové ose zakreslit do 70. let 20. století, se Eisenstadt věnoval **konceptu modernity**. Pro Eisenstadta byla **sociální změna výsledkem lidského jednání**. Lidské počínání je různorodé, podléhající protichůdným tendencím. Z toho vyplývá a Eisenstadt se tohoto držel, že sociální vědění a sociální vědec má za úkol **identifikovat napětí a rozpory a následně vyjádřit sociální problémy**, které lze uchopit nástroji, které sociologie dává k dispozici. „*Pro*

⁷ Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2010, Vol. 46, No. 5. str. 824.

⁸ Srovnej: Wittrock, Bjorn: *About Shmuel Eisenstadt*. Online on <http://www.holbergprisen.no/en/shmuel-n-eisenstadt/about-shmuel-n-eisenstadt.html>. (9.3.2012)

⁹ Srovnej: Eisenstadt, S.N., Rokkan, S.: *Building States and Nations*. Sage Publications. 1973.

*Eisenstadta modernita nikdy neznamenalala jen dokončený a úspěšný proces diferenciacie a modernizace. Ačkoliv jsou tyto elementy relevantní je modernita spíše situací charakteristickou nedostatkem znaků jistoty.*¹⁰

Eisenstadt se tak zabýval také obecnými sociologickými otázkami sociálního řádu, jeho výstavby a udržení. I proto Eisenstadt zarytě a systematicky argumentoval proti tendenci a faktickému trendu ztotožňovat modernitu pouze se západní tradicí. Srovnávacími studii dokázal vysvětlit a demonstrovat, že i další civilizace (právě ty, které ve svých pracích analyzoval, nebo bral v potaz – Japonsko, Indie, Čína atd.) prokazují totožné kulturní a institucionální znaky typické pro moderní společnosti a to v podstatně dřívějším stádiu a dokonce silněji.

Teprve ve třetí a přeneseně řečeno poslední fázi svého sociologického života se Eisenstadt naplno a soustředěně věnoval civilizacím jako takovým. Tuto třetí kapitolu Eisenstadta – sociologa, lze časově řadit od 80. let 20. století až do jeho smrti. „*Analýza kultur osového věku otevřela autorovi nový pohled na problematiku civilizačního vývoje a posléze jej přivedla k tematicke mnohotvárnosti modernit (multiple modernities), již pak v pozdním období své tvorby věnoval značnou pozornost a velký počet publikací.*“¹¹

Právě teorie mnohotvárných modernit (*multiple modernities*) je Eisenstadtovým velkým přínosem sociologii a mé diplomové práci obzvláště. Tato teorie je silnou alternativou ke dvěma klasickým teoriím zabývajícími se civilizačním rozvojem – teorií modernizace a teorií nevyhnutelného střetu civilizací. Ke konceptu mnohotvárných modernit se konkrétněji vyjádřím v kapitole 2.4.

¹⁰ Wittrock, Bjorn: *About Shmuel Eisenstadt*. Online on: <http://www.holbergprisen.no/en/shmuel-n-eisenstadt/about-shmuel-n-eisenstadt.html>. (9.3.2012)

¹¹ Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2010, Vol. 46, No. 5. str. 825.

2.3. Co je to civilizace – vymezení pojmu

Pro začátek není od věci zalistovat slovníkem sociologických pojmů, abych mohl ohraničit hřiště, na němž se odehraje můj zápas s diplomovou prací.

Sociologický slovník vykládá pojem civilizace následujícím způsobem:

Civilizace – termín odvozený z latinského *civis* – občan, *civilis* – občanský, státní, sloužil původně k odlišení společností se státním (občanským) zřízením od barbarů: civilizace proti barbarismu. Ještě encyklopedisté používají tohoto označení jako protikladu k barbarství (ale i feudalismu). V současné době se používá ve dvou variantách:

- 1) *Civilizace jako forma nebo součást kultury.*
- 2) *Civilizace je od kultury odlišná, týká se vědy a techniky, zatímco kultura se týká náboženství, mýtů, umění atp. Chápána instrumentálně zatímco kultura cílově. V moderní sociologii se od rozlišení obou termínů upouští, již také proto, že s termínem civilizace bývají spojeny hodnotící soudy, jejichž referenční systém nelze objektivizovat.¹²*

Definice pojmu civilizace poukazuje na vícerozměrnou problematiku tohoto pojmu právě s odkazem na zneužití „civilizovanosti“ jako ospravedlnění či racionalizace koloniálních procesů.

Vždyť i slovník cizích slov vykládá pojem civilizace dvoucestně v tomto pořadí:

- 1) **Civilizace**: souhrnný název pro všechny obyvatele Země: lidská civilizace, lidstvo.

¹² Geist, Bohumil: *Sociologický slovník*. Praha, 1992. str. 49-50.

2) *Civilizace*: (v opozici proti barbarství) lidská pospolitost na vývojovém stupni charakterizovaném technickým vzestupem a duchovní vyspělostí; vývojové období, v kterém se projevuje jeho materiální a duchovní kultura: (v historickém a geopolitickém smyslu) antická civilizace; západní civilizace.“¹³

Tento výklad poukazuje na fakt, že obsah tohoto pojmu evidentně není zcela vyjasněný a i proto je potřeba s tímto pojmem zacházet opatrně.

Vzhledem k faktu, že klíčovou osobností této práce je Shmuel Eisenstadt, patří se krátce interpretovat jeho pojetí civilizace. Eisenstadt chápe civilizace plurálně, v množném čísle. U Eisenstadta je posun v tom, že de facto modernitu ztotožňuje s civilizací a to v tom smyslu, že modernita rovná se určitý vývojový stupeň určité civilizace, tak jako moderní době společnosti předcházela společnost tradiční. Je nutné však pamatovat na to, že Eisenstadt myslí v množném čísle, trvá na faktu, že civilizací je více vedle sebe a liší se od sebe v různých aspektech, ale především v aspektech třech základních složek civilizací (viz. kapitola 2.6.).

Co je to civilizační analýza? Rozumím-li čtenářovi Arnasona správně, pak odpovědí je formulace, že civilizační analýza je sociologické paradigma v rámci historické sociologie. Ovšem pro správné porozumění tomuto paradigmatu je třeba nejprve objasnit pojem civilizace. Ten lze totiž použít jak v jednotném, tak množném čísle. Pro systematické zabývání se historickou sociologií nebo její částí s podtitulem civilizační analýza je to elementární vyjasnění pojmů.

Civilizace v singuláru se podle Arnasona vztahuje k procesu evoluce, který zahrnuje širší oblast fungování pravidel v rámci nějaké vymezené skupiny – společnosti. U Durkheima můžeme najít civilizaci v singuláru ve smyslu

¹³ Petráčková, V., Kraus, J.: *Akademický slovník cizích slov*. Praha, 1995.

neustálé proměnlivé formy lidské přirozenosti. Marx, když psal o rozvoji kapitalismu a jeho dopadu, psal o civilizačním dopadu. Stejně tak weberovská racionalizace jako koncept je vysvětlována v souvislostech civilizace v jednotném čísle, přestože, jak jsem uvedl výše v této práci, právě univerzální vlastnosti racionalizačního procesu lze vztáhnout na více civilizací. Ani jeden z těchto tří sociologů ale ve svém díle nerozlišoval zcela rozpoznatelně mezi fázemi primitivismu v lidské historii a fázemi civilizovaných etap dějin.

To historici specialisté a antropologové byla civilizace v singuláru konkrétněji propojená s se vznikem státních center. To ovšem situuji text cca o 6000 let zpátky. S historiky se sociologové mohou shodnout v tom bodě, že útvar státu byl revolucí v uspořádání sociálního života. Archaické státy znamenaly novou formu distribuce moci ve společnosti.

Civilizace v plurálu byly dlouho ztotožňovány s kulturami, nicméně pro potřeby civilizační analýzy je omezení se na kulturní aspekty nedostatečné. Civilizace v množném čísle totiž pokrývají diverzitu, jež prostupuje v moderní době civilizace navzájem.¹⁴

¹⁴ Srovnej. Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.39.

2.4. Historické kořeny koncepce civilizace Shmuela Eisenstadta

Eisenstadt jednoznačně byl ovlivněn existencialismem Karla Jasperse. Jaspersovu teorii *axial age* (osová doba) a *axial civilisations* (osové civilizace) totiž přejal a na jejich základě začal stavět paradigma civilizační analýzy. Tato teorie mu byla odrazovým můstkem pro jeho životní odkaz, který sociologii zanechal -**historicko-komparativní metodu analýzy civilizací**.

Eisenstadt si prožil dlouhou cestu od studia sociálních systémů ve smyslu Parsonovském až k civilizaci a modernitě tak, jak je v jeho díle můžeme identifikovat později. V jeho díle lze později identifikovat kritiku funkcionalismu a silné prvky symbolického interakcionismu a weberiánské interpretační sociologie, především čteme-li o prosazování se jednotlivých entit v rámci arén, které jsou konkurenčním prostředím pro tyto intelektuální koncepty.

Eisenstadt zpočátku stavěl na **funkcionalistické tezi, že diferenciaci je pohonem evoluce**. Později se však dokázal povznést nad takto zjednodušený evolucionismus. Syntézou kulturní antropologie a Parsoniánských proměnných se pracoval k teorii komparativní sociální změny.

V 60. letech 20. století se Eisenstadt posunul dále, když studoval mimo jiné konfliktologický přístup, což vedlo ke zkoumání teorie revolučního sociálního vývoje. Překlasifikování vývoje z evolučního na revoluční bylo teorií sociálního vývoje zcela zásadní.

2.5. Koncepce mnohotvárných modernit (*multiple modernities*)

Koncept mnohotvárných modernit (*multiple modernities*) je úhlem pohledu na dnešní svět – pohledem skrze historii a vlastnosti moderní éry – úhlem pohledu, který jde vskutku proti tradičním intelektuálním výkladům. Koncept mnohotvárných modernit jde proti „klasické“ teorii modernizace 50. let 20. století

V zásadě totiž jde koncept mnohotvárných modernit proti klasickým sociologickým teoriím Marxe, Durkheima a dokonce i Webera (alespoň v jednom způsobu výkladu jeho práce).

Všichni tito totiž předpokládali, že modernita ve smyslu modelu k vidění v moderní Evropě a její základní institucionální nastavení se postupně rozšíří ve všech moderních či modernizujících se společnostech a modernita jako taková se ve světě bude šířit.¹⁵

Svět po 2. Světové válce však toto vyvracel. Rozvoj v modernizujících se společnostech rozbil koncept homogenního jednolitého vývoje západní modernity.

„Zatímco obecný trend strukturální diferenciaci se rozvinul napříč většinou společenských institucí - rodinou, politicko-ekonomickými strukturami, urbanizací společností, moderním vzděláváním, masovou komunikací a orientováním se na jedince – způsoby definování těchto arén byly určeny řadou různě se rozvíjejících vzorců v jejich různých fázích, což dalo

¹⁵ Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.1.

*vzniknout mnohonásobným a mnohotvárným institucionálním a ideologickým vzorcům.*¹⁶

Tyto vzorce zkrátka a dobře nebyly pouhým dalším stadiem ve vývoji tradičních společností. Tyto vzorce byly na jedné straně výrazně moderní, ale na straně druhé výrazně ovlivněné kulturními předpoklady, tradicemi, historickými zkušenostmi. Západní svět se těmto interpretacím stal spíše referenčním rámcem, hrou, vůči jejímž pravidlům je možno se vymezit.

Mnoho sociálních hnutí a zájmových skupin se profilovalo striktně anti-západně nebo anti-moderně, avšak právě všechny tyto sociální hnutí prokazovala silné latentní příznaky modernit.

Nosná myšlenka koncepce mnohotvárných modernit v zásadě vychází z předpokladu, že nejlepší způsob porozumění současnému světu - a vysvětlení současného světa - je způsob chápání současného světa jako příběhu navazujících kapitol kulturních programů. Tato nekončící rekonstrukce mnohonásobných a mnohotvárných institucionálních a ideologických vzorců leží na bedrech specifických sociálních aktérů. Tito jsou ve velmi blízkém spojení se sociálními, politickými a intelektuálními aktivisty, stejně tak jako se sociálními hnutími, které přislubují různé programy modernity vycházející z velmi různých představ o tom, co vlastně společností dává přídavek moderní.¹⁷

Skrze propojení aktérů s řetězcem historických vlastností jejich referenčních skupin se projevují právě různé formy modernity. Přeneseně řečeno lze napsat, že historie se promítá do současnosti. U těchto řetězců historických vlastností dochází k jejich definování, interpretacím, bojům o tyto interpretace a jejich neustálé - v menší či větší míře - reinterpretování.

¹⁶ Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.2.

¹⁷ Tamtéž.

Eisenstadt správně upozorňuje na fakt, že tyto projevy modernity nebyly svázány jednou společností nebo dokonce národnostním nebo geografickým státem. Tyto společnosti nebo státy sice posloužily jako arény pro ty sociální aktéry, kteří vznik těchto jevů modernity mohli v rámci těchto arén implementovat, ale nebyli pro ně limitujícími v dalším rozvoji. A tak projevy modernity vzniklé v těchto menších arénách národnostních států – mezi nimiž například komunismus, fašismus nebo fundamentalismus jsou typickými příklady u Eisenstadta – překonaly tyto mantinely a staly se mezinárodními nebo spíše nadnárodními.

Eisenstadt ve své práci *Multiple Modernities* píše: „Jedním z nejdůležitějších důsledků termínu *Multiple Modernities* je pochopení, že termíny *modernita* a *westernizace* nejsou totožné; Západní vzorce modernity nejsou pouze modernitou jako takovou, ale také se těší výsadnímu postavení základního srovnávacího rámce pro další modernity“.¹⁸

Eisenstadt ve své práci dále píše, že jsme dosáhli stádia, kdy dva klasické modely modernizace jsou vyčerpány – myslí tím teorie „konce historie“ a „střetu civilizací“, přičemž ta první je spojována s Danielem Bellem, ta druhá pak se Samuelem Huntingtonem.

Stručně řečeno Huntington říká, že západní civilizace – ve své podstatě referenční model modernity – je konfrontována se zbytkem světa, ve kterém dominují tradicionalistické, fundamentalistické, antimoderní a anti-západní modely.¹⁹

Modernita v modelu západní a střední Evropy, kde se projevila jako první, způsobila zásadní změny v chápání lidského bytí a jeho pozice v toku času. Modernita přinesla koncept budoucnosti, koncept, který vycházel

¹⁸ Tamtéž, str.3.

¹⁹ Srovnej: Holubec, S.: *Samuel P. Huntington: Střet civilizací* (Kritická reflexe díla). In: Šubrt Jiří (ed): *Historická sociologie*. Plzeň 2007.

z proměnných ovlivnitelných lidským bytím, sociálním aktérem. Základy, na nichž stál sociální, ontologický a politický řád nebyly více považovány za samozřejmé, dané. Tyto základy struktury sociální a politické autority se podrobily ostré reflexi. Mě to nápadně připomíná stopy Webera, respektive jeho reflexe typologie panství. Eisenstadt uvádí, že Weberovu koncepci modernity dobře vysvětlil James D. Faubian. Weber podle Faubiana chápe existenciální jádro modernity v dekonstrukci toho, co sám nazýval etický postulát orientace světa na boha a stejně tak by jakoby mělo být orientované i celé *cosmos*.²⁰

Weber si myslel, že práh, počátek modernity, je ke spatření teprve ve chvíli, kdy začnou být dotazovány dosud nezpochybnitelné legitimacy sociálního řádu. Modernita, nebo správněji modernity a různé jejich formy se objeví ve chvíli, kdy dosud „dané“ (*taken for granted*) sociální vzorce přestanou být považovány společností za samozřejmé a společnost se táže po jejich původu, racionalitě a legitimitě.

Antimodernisté tento přístup však odmítají v tom smyslu, že to není sociální řád, co se mění. Weberův sociální řád. Mění se pouze tlaky na konstrukci a fungování sociálního řádu v aktivním slova smyslu.

Modernity lze v díle Eisenstadta interpretovat zcela jasně, ačkoliv definice modernit je otevřená, předpokládá procesuální charakter modernit, jejich vtělenou proměnitelnost. Doslova Eisenstadt uvádí: „ *Lze z toho vzít 2 teze: 1. Cokoliv jiného mohou být, modernity jsou ve všech svých podobách odpovědí na stejné existenciální problémy. 2. Cokoliv jiného mohou být, modernity jsou takovými odpověďmi, které zanechávají problémy celé v pochybnostech, takové odpovědi, které formulují životní vize a způsob*

²⁰ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.6

*žít, spíše než proti těm problémům tak uvnitř jich nebo v souladu s nimi.*²¹

Právě reflexivita v moderně neanalyzovala pouze možnosti odlišných výkladů těch elementárních transcendentálních představ a základních ontologických konceptů v té které společnosti či civilizaci. Reflexivita se ptala po samotné danosti těchto konceptů a představ, ptala se také po institucionálních vzorcích s těmito ontologickými základy spojených. V podstatě to dalo vzniknout skutečně více koncepcím či vizím, jež mezi sebou v aréně sociálních věd zápasí.

V tomto bodě je dobré zmínit dvě jména spojená s počátky výzkumu modernity. **Daniel Lerner** přispěl tomuto studiu rozpoznáním různorodosti vlivů, které jsou za místní, důvěrně známou a ukotvenou strukturou.

Alex Inkeles si povšiml toho, že jsme nebo můžeme být součástí vlivů – proměnných – které jsou mimo lokální území, mimo lokální obyvatelstvo. Jde o latentní zmínku o globalizace.

Z toho jsou patrné 2 fáze vývoje koncepce modernity. První fáze byla zaměřena na emancipaci člověka vůči danému společenskému řádu, ať už byl založený nábožensky, mocensky nebo jinak. Druhá fáze už tuto rozvinula a mluvila o aktivní tvorbě řádu ve smyslu aktivní konstrukce.

Historicky ta první fáze vyvrcholila v sérii velkých revolucí v 19. století, kdy asi vůbec poprvé došlo k překonání propasti mezi transcendentálním a pozemským řádem. Ta historický druhá fáze vznesla na světlo fakt, že je legitimní souboj různých zájmů jedinců i zájmů společností, z čehož plynul také různorodý výklad sdíleného, selského rozumu.

²¹ Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.4.

2.6. Co jsou tři klíčové složky civilizací podle Shmuela Eisenstadta

Eisenstadtovo pojetí modernity jako druhu civilizace se opírá o tři pilíře.

První pilíř definuje lidskou schopnost měnit a lidskou autonomii a schopnost určovat smysl věcí jako pro modernitu stěžejní.

Druhý pilíř definuje síť pojmů a významů té které civilizace jako otevřené, přístupné právě lidské aktivitě a autonomii, které se podílí na definování, reinterpetování a prosazování významů v této síti. V realitě civilizací došlo k různým konfrontacím na úrovních přístupů k výkladu světa: individualistický koncept autonomie vyzyvatelem pluralistického konceptu téhož, spor mezi racionalitou připouštějící pluralitu a tou univerzalistickou apod. Tyto vnitřní třenice a konfrontace vytvářejí „alternativní modernity“. Tyto alternativní modernity se pak mezi sebou utkávají v globálních arénách o podíl na vlivu a moci v těchto arénách definovat, interpretovat, redefinovat, reinterpetovat. Tyto alternativní modernity jsou nuceny se v arénách institucionalizovat, protože bez institucionalizace by jejich šance prosadit se byla prakticky mizivá. Historicky lze následky těchto střetů alternativních modernit vysledovat jako nejvýznamnější lidské tragédie – světové války, studenou válku, občanské války apod.

Třetí pilíř je vyjasnění vztahů mezi modernitou a tradicí. Civilizační analýza hluboce respektuje tradici, protože ji bere komplexně jako součást interakce mezi moderní civilizační dynamikou a právě tradicemi. Především na západě se civilizační dynamika prosadila nejvýrazněji. Důsledky úspěchu této dynamiky se pak šířily do zbytku světa, tu ve větší, tu v menší míře. Tato „západní expanze“ podle Eisenstadta narušila základní modely

v nezápadních civilizacích, ovlivnila interpretaci jejich vlastních kolektivních identit. Výsledky těchto vlivů a konfrontací jsou natolik rozdílné, že Eisenstadta vedly ke konceptu *multiple modernities* – *mnohotvárných modernit*.²² Tento koncept Eisenstadt rozvíjel od 80.let, ale nejvíce v 90. letech 20. století.

Eisenstadt identifikuje tři zásadní aspekty modernity:

- 1) Přesun pozornosti z centra do periferie dynamiky politických debat v moderní společnosti.
- 2) Silná tendence politizace různých zájmů a konfliktů těchto zájmů střetávajících se v různých strukturách společnosti.
- 3) Neustálý zápas o definování podstaty politické arény.²³

Modernita způsobila silný trend v konstruování hranic mezi kolektivitami a identitami těchto kolektivit, kolektivit ve smyslu sdílených definicí. Samozřejmě přirozenou tendencí bylo zaškatulkovat tyto definice, ale to je proti samotnému principu procesuálního charakteru modernity a definování a redefinování toho kterého tématu v rámci modernit. Konstrukce mantinelů arény politických témat v rámci kulturního prostředí zvýraznila teritoriální hranice těchto sdílených prostorů (arén).

Modernita se, historicky vzato, poprvé objevila v té formě, ve které ji zpracovávám ve své práci, na západě. Historicky vznikla skrze výkyvy od tradic, skrze kritický diskurs a boj v mantinelech politické arény. Skutečně to byla modernita, co přineslo pochopení potřeby aktivního konstruování reality, sociální reality, společnosti. Skutečně to byla modernita, co přineslo autonomii jedince, co institucionalizovalo podíl jedince na konstruování sociální reality.

²² Srovnej. Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.33.

²³ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.4..

Eisenstadt interpretoval Weberův důraz na kreativitu jako vizi, která vedla k procesu krystalizace modernity, což u Webera známe spíše pod pojmem „odkouzlení“ světa. Odkouzlení světa se mimo jiné fakticky projevilo byrokratizací. Tato byrokratizace je nejlépe identifikovatelná ve třech arénách – **ekonomické, kulturní, politické**. Snadná identifikace těchto arén je možná proto, protože právě skrze tu byrokratizaci jsou tyto tři arény institucionalizované! V těchto arénách je koordinováno napjetí mezi lidskou autonomií a institucionální realitou moderního světa, světa, který má v sobě skrytou tendenci kontrolovat jedince v rámci systému.

Modernita se historicky vypořádává s protichůdnou tendencí dvou trendů. První trend je **pluralita** – zápas mezi různými zájmy individuů a skupin, mezi různými výklady žití. Druhý trend je pluralitě opačný – jedná se buď o **totalitní ideologie** – národností - ve smyslu národu jako jednotky, nebo o Jakobínskou víru pocházející z kontextu Francouzské revoluce, víru považující politiku za prvočinitele, který znovuustavuje a zdokonaluje společnost skrze poskytnutí prostoru pro zosnování a realizaci politických aktů.²⁴

Eisenstadt identifikuje dva sociální činitele. Prvním sociálním činitelem jsou národnostní hnutí, druhým jsou hnutí sociální. V 19. století můžeme jasně definovat 3 taková jasně vyprofilovaná hnutí – liberalismus, socialismus, komunismus. Tyto byla později doplněna o fašismus a národní socialismus, stojícím na národnostních základech.

Tyto hnutí byla nadnárodní, přestože konkrétní kořeny jsou lokalizovatelné v jednotlivých státech, tj. Francie v případě liberalismu (myšleno s velkou revolucí), komunismus v Rusku apod.

²⁴ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.8.

Právě souboje těchto ideologií se odehrávali (a odehrávají) v arénách, kde se hraje nejen o to, co je obsahem těch ideologií, ale také o formu přednesu tohoto obsahu a to, jak ten obsah zapadá do systémů vztahů v arénách vytvořených.

U této příležitosti Eisenstadt poprvé diagnostikuje společné modely jednání pro všechny moderní civilizace. Těmito modely jsou: míra sjednocení moderních civilizací skrze rostoucí prvky kolektivní identity v rámci té které společnosti a boj mezi pluralitní a univerzalistickou myšlenkou.

Eisenstadt tvrdí, že tyto modely se objevily všude ve světě, kde lze vypořádat přítomnost modernity – nejdříve pochopitelně v Evropě, ale později také v Americe (severní i jižní) a následně i v dalších částech světa, kde lze najít příměr sousloví „moderní společnost“ a kde lze identifikovat moderní společnosti.

Proč jsou tyto elementární modely tak zásadní? Protože ovlivnily různé podoby moderních společností v národním měřítku jakožto podobu politických řádů. Podřadně tomuto docházelo ke tvorbě vztahů mezi státní a občanskou sférou, k tvorbě kolektivní identity či různých podob kolektivních identit. V neposlední řadě tyto modely pomohly objevit v nich obsažený element – modernitu jako takovou, respektive tyto modely pomohly uvědomit si členům té které společnosti odlišnost od tradičního života a tudíž vedly k sebe definování se jako moderní společnosti.²⁵

Především v Evropě došlo k vnímání rozdílů mezi státem a jeho náplní – občanskou společností. Historicky proto různé kolektivní identity vyústily v různé státní formy či modely fungování – skandinávské luteránství, pluralismus v Holandsku a Švýcarsku či polofeudální aristokratismus v Anglii.

²⁵ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.10.

Toto uspořádání vydrželo de facto od průmyslové revoluce v 19. století až do 20. let 20. století, kdy došlo k postavení se na nohy alternativních modernit – komunistické sovětského typu a národně-fašistického typu (Německo, Itálie). Tyto byly argumentačně podloženy samým středem modernity – myšlenkou osvícenství a to tak, že byly interpretovány jako nadstavba nedokončených, či lépe nedokonalých modernit předchozích.

Nacionalismus či fašismus kritizoval modernitu – tu existující a pro ně nedokonalou modernitu - za její rozvíjející se pluralismus. Spíše tyto jevy lze interpretovat jako instrumentální interpretaci univerzalizmu ve vlastní prospěch, jako se tomu např. stalo na konceptu rasy a rasových odlišností.

Zpět k jedné elementární vlastnosti modernity - otevřenosti. Modernita je ze své podstaty otevřená a to proto, že jako taková vznikla vykrystalizováním různých – sociálních, kulturních, politických – podmínek. Tyto podmínky se ale mění a tak také krystalizace modernit/modernity nekončí, ale pokračuje. K procesu krystalizace různých vlivů do podoby modernity je nutný předpoklad otevřenosti, protože bylo-li by tomu jinak, modernita by neměla šanci vzniknout.

Eisenstadt zmiňuje postřeh Nilüfera Göleho, který identifikoval jednu z klíčových vlastností modernity – schopnost neustálé sebenápravy a transformace.²⁶ Nicméně je třeba nevynechat ani fakt, že tato vlastnost nebyla modernitě připisována vždy. Ba naopak – antimodernisté se domnívali, že modernita přináší morální zkázu skrze obhajobu alternativních postojů v různých částech společností.

Faktem zůstává, že modernita v Evropě a její postupné šíření světem nebylo ve znamení míru, nýbrž s sebou neslo konflikty. Přirozeně lze modernitu vykládat jako postupný rozvoj a krystalizační proces společnosti, nicméně

²⁶ Tamtéž str.11.

tento proces nebyl tak hladký, aby nepřinesl žádné konflikty. Eisenstadt uvádí dvě úrovně konfliktů.

První úrovní jsou konflikty vnitřní, které se odehrávají ve výše zmíněných politických arenách, arenách pod tlakem zvyšující se demokratizace.

Druhou úrovní jsou konflikty vnější, mezi „společnostmi“, vyplývající ze státního uspořádání navazujícího na imperialistickou mapu světa. Tudíž válka a genocida, jevy lidstvu známé, dostaly zcela nové rozměry, které je možné nazvat jako modernitu v barbarství.²⁷ Tím nejhorším důkazem tohoto je existence holocaustu, tragického fenoménu vzniklém v centru modernity.

I zde lze hledat kořeny výkladu státu jako moderního nositele monopolu na použití násilí. Ruku v ruce s tímto se národní stát stal synonymem pro kolektivní identitu, stal se záštitou pro definování strategie přístupu k násilí.

Diskurs modernity přinesl několik klíčových témat, nad které se tyčí konfrontace různých částí společnosti mezi sebou – tradiční či tradicionalistické části společnosti a moderní či modernistické části společnosti.

Položil-li bych řečnickou otázku, kdy došlo k první radikální změně podstaty kulturního rámce modernity, pak bych si na ni sám odpověděl slovy Eisenstadta – došlo k ní s rozvojem modernity v Americe. Amerika totiž svým rozvojem logicky přinesla novinky – objevily se nové vzorce institucionálního života, nové způsoby sebereflexe a kolektivních vědomí. De facto jsou to nové modernity, vzniklé ad hoc.

Původ mnohotvárných modernit se tedy odehrával nejprve v referenčním rámci západní civilizace a Evropy zkrátka proto, že dozrál čas a proto, že předpoklady západního okruhu byly modernitě bližší, měly vyšší potenciál

²⁷ Tamtéž str.12.

modernity. Nejprve myšleno ve srovnání západní civilizace a Evropy (zde v tom teritoriálním smyslu) a civilizací čínské, japonské nebo indické.²⁸

Proč v rámci rozvoje jednotlivých modelů modernit vyčnívá Amerika? Eisenstadt ve své knize odpovídá na tuto otázku vyzdvížením enormního tlaku na definování modernit, na definování sociálního a politického řádu. Tento enormní tlak v Americe plyne z toho důvodu, že Amerika podstupovala neustálou konfrontaci s Evropou. A tato konfrontace nebyla myšlena pouze věcně, ale také diskursivně. Argumentační technika v těchto diskurzech se právě zaměřovala nejen na samotné definování různorodostí a různých společenských vzorců, ale uvnitř Ameriky měly všechny tyto právě nádech jakési skryté obhajoby vůči „starému“, klasickému, evropskému stylu, proti evropským společenským vzorcům.

Myslím, že konfrontace s dalšími civilizacemi působí svým způsobem také jako nástroj vlastního ujišťování se ve správnosti vlastních společenských vzorců. I z tohoto sebecentrického postoje vyplývá fakt, že Amerika se považovala za samotné centrum modernity a právě vůči Evropě svoji modernitu vymezovala.

Eisenstadt tvrdí, že různorodosti modernit se především dosáhlo skrze dvě strategie. První je imperialismus, ať už vojenský nebo ekonomický. Druhou strategií, nevylučující se s imperialismem (ba naopak doplňující se) je kolonialismus – ne ve smyslu klasického „dobyvatelství“, ale ve smyslu kolonialismu technologického, komunikačního, ale především ekonomického. Sekundární kolonialismus, tedy ten, kdy již není potřeba obsazovat teritorium vojskem, ale stačí na tomto teritoriu inteligentně aplikovat civilizační vzorce, se stal nejdůležitějším nástrojem modernizace.

²⁸ Tamtéž str.13.

I proto se postupně modernita šířila za hranice západního světa do Japonska, Indie, Číny, Vietnamu a dalších asijských zemí, následovaných Středním Východem a konečně také Afrikou, respektive některými částmi Afriky.²⁹ Řazeno na časové ose, teprve na konci 20. století lze považovat modernitu za jev globální, slovy Eisenstadta za „*první skutečnou vlnu globalizace*“.³⁰

Co mají všechny výše zmíněné civilizace společné? Co je spojuje? Odpovědi na tyto otázky jsou klíčovým bodem této práce, poněvadž identifikují totožné scénáře uvnitř různých společností.

Všechny tyto společnosti převzali nejprve model teritoriálního státu, který se později transformoval do modelu státu národnostního. Společně s těmito modely států si společnosti adoptovali také instituce na tyto modely navázané.

Nicméně faktem zůstává, že v civilizacích mimo západní okruh přinesla modernita, či rozvoj modernity do různých stupňů také nemalé problémy. Zjednodušeně řečeno se modernita často etablovala na základě přejímání různých vzorců (nejprve evropských, poté již obecněji západních) do dalších částí světa. Tyto vzorce expandovali právě skrze ekonomickou, technologickou a v horších případech vojenskou expanzí západu. Tato expanze nicméně podkopávala základy, na nichž ty tradiční společnosti (Čína, Japonsko, Indie atd.) stáli. Tudiž část intelektuální elity přirozeně bojovala proti těm aspektům modernity, které se tváří jako dané, ale které jsou vlastní pouze západu. Tímto odmítáním těch striktně západních prvků (rysů) modernity uvnitř té které společnosti došlo k jakémusi přirozenému vyvažování externích vlivů, jelikož se tím svým způsobem vyfiltrovalo to, jaké prvky modernity společnost ze západu přijala a použila je či používá je při procesu konstruování vlastní kolektivní identity, anebo naopak, jaké

³⁰Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.14.

prvky společnost zamítla. Příkladem prvního může být Coca Cola nebo dolarová měna.

Často v rámci mnohotvárných modernit dochází ke střetu v náboženské sféře, kdy si logicky více sekulární západní druh modernity „nerozumí“ s religiózně silněji založenými společnostmi východu. Tudíž ani tento intelektuálně-občanský odpor vůči některým západním vzorcům modernity neeliminovat kompletně tenze mezi západní (šířící se) modernitou a modernitou ze západu přejímanou, rekonstruující se, etablující se, definující se, krystalizující se. Je tedy evidentní, a platí to dodnes, že některé společnosti či přesněji řečeno některé části těchto společností se více či méně vůči západu vymezují nebo se k západu staví ambivalentně (v lepším případě) či silně negativně (v horším případě).

Byly to právě prvky modernity jako **občanské protesty, institucionalizování se sociálních hnutí a snaha o redefinici uspořádání mezi centrem a periferií společnosti**, co pomohlo modernitě prosadit se napříč světem, mimo západní okruh. Dají se tedy tyto prvky modernity považovat za prvky modernitě vlastní do morku kostí? Ano, právě tyto prvky modernity stály u zrodu modernity jako takové v Evropě (na západě), ale právě tyto prvky byly klíčové při rozvoji modernity i v dalších částech světa.

Na co bych rád poukázal ve věci šíření modernity je způsob tohoto šíření. Bylo by laciné zjednodušit to na aplikaci nového softwaru – modernity - na nových hardwarech – mimozápadních společnostech. Tyto společnosti, jak jsem zmínil výše, totiž jednotlivé prvky a problémy, které modernita přinášela poctivě selektovali, interpretovali, redefinovali. Proces etablizace modernity napříč společnostmi je tedy procesem procesuálním, nedokončeným, otevřeným! Právě tato procesuálnost rozvoje modernity je elementárním předpokladem pro tvárnost podob modernity a podle mého

názoru je základem pro myšlenku, že modernit je více, nikoliv jedna, univerzální. Právě tato procesualnost je předpokladem další klíčové vlastnosti modernity – schopnosti inovace.

A inovace jako vlastnost modernity je výrazným rozdílem oproti společnostem či společenským uskupením tradičním, které právě trpěli výrazným nedostatkem sebeobnovy a proměny!

Inovace uvnitř nových modernistických společností totiž přináší nekonečnou rozvojovou řadu kulturně-politických programů (vzorů), které přináší nové ideologie, institucionální vzorce i vzorce žití.

Nyní se zastavím u vzniku těchto vzorců v nezápadních civilizacích a jejich formách modernit. Tyto vzorce (kulturně – společensko – politické) se totiž definovali v jakémsi mlýnském kole, kde působily tlaky ze dvou stran. Z jedné strany to je chápání sebe sama jako součástí modernity, ale na straně druhé je dvojsečný pohled na modernitu jako takovou a na modernitu západu, vůči které se, více či méně intenzivně, ta která mimozápadní společnost vymezovala.³¹

Ve všech společnostech, o kterých Eisenstadt psal v *Multiple Modernities*, se zkrátka odehrávaly dramatické změny. **A proces změny je, myslím, skutečně vlastní pojmu modernita.** Tyto změny byly v rámci každé jmenované společnosti formovány v souvislostech historie, tradičních hodnot, a v souvislostech vlastní integrace (myšleno té lokální civilizace) do globálního systému.

Eisenstadt u této příležitosti poznamenává, že tyto modely vzniku modernity byly viděny např. v případě Číny, Vietnamu nebo Indie. U těchto zemí se politická tradice projevila zřetelně v procesu formování modernity. Jinak

³¹ Srovnej Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.15.

tomu bylo ovšem v případě Japonska. Společnost v Japonsku totiž postrádala propast mezi státem a občanskou společností, postrádala masivní protestní sociální hnutí vymezující se vůči státu. Tyto chybějící elementy vedly k velmi odlišnému modelu modernity, odlišnému vůči všem ostatním modelům v ostatních lokalitách. Počátky modernit v množném čísle a jejich různorodost podle Eisenstadta krystalizovala v čase 19. století, ovšem k jejich plnému rozvoji a rozvoji jejich aktérů (sociálních hnutí, národů) došlo především v 20. století – nejprve v Evropě, poté v Americe a po 2. světové válce také v Asii.

Moderní národnostní stát ve smyslu instituce je nositelem modernity, skrze své ideologické, symbolické a také institucionální rysy. Ale právě moderní stát s těmito svými vlastnostmi – považovaný za ztělesnění modernity – dostal pod tlaky globalizace.

Globalizace, jak známo, snížila vliv národnostních států na chod světa – pohyb kapitálu, migrace obyvatelstva, ale i globální zločin – to vše omezilo schopnost národnostních států reagovat a mít v moci své geografické území. Státy pochopitelně reagovaly škálou různých opatření, ale ve skutečnosti jen zjistily, že i tato opatření by musela být organizována nadnárodně (snad jako je dnes organizována záchrana krachujících států EU apod.). Nejen v oblasti politicko-ekonomické lze pozorovat jevy globalizační. Stejně tak je tomu i v kultuře, kde díky, nebojím se říct totální, proměně komunikace ve světě došlo k masivnímu ovlivnění západem a Amerikou. Národnostní státy a jejich schopnost reagovat na proměny a ovlivňovat proměny modernity zkrátka zeslábly.

V souvislosti s tímto oslabením role národních států a tudíž také menších jednotek a společností působících uvnitř těchto států došlo také k rozvoji nadnárodních hnutí. Byla to logická reakce na potřebu prosadit univerzální

přesvědčení nad meze národnostních států – potřeba prosadit se alespoň částečně globálně.

Mezi dvě pionýrská hnutí Eisenstadt řadí ženské hnutí a hnutí ekologické. Obě dvě tato hnutí měla kořeny v odporu proti Vietnamské válce na konci 60. let 20. století a v letech 70. Tato hnutí ukázala nový směr, odlišný od těch operujících v národnostních státech. Tato velká hnutí se právě než na operace v národnostních státech soustředila na vytváření nových sociálních prostor, prostor, která skloňují termíny jako multikulturní. Teprve po rozvoji těchto nadnárodních hnutí přišla hnutí fundamentalistická, která měla svá centra v náboženských komunitách, ať už muslimů, židů nebo protestantů. Nicméně tito náboženští fundamentalisté právě oproti nadnárodním hnutím operovali spíše v rámci národnostních států.

Budhisté a Hindové se vymezovali rovněž, silněji protizápadně, ale také silněji proti modernitě jako takové. Je to, myslím, logické. Náboženské společnosti jsou zkrátka postaveny na tradici víry, a tradice obecně, se s modernitou, vždy alespoň částečně, byť z ní může vycházet a být jí ovlivněna, vylučuje.

Třetí skupinou aktérů, které Eisenstadt identifikuje jsou hnutí etnická. Opět, jejich vzestup lze podložit historicky. Nejprve se proto formulovala v rámci sovětské zóny, ale tragické následky lze dohledat také na Balkáně nebo v Africe.

Všechny tři kategorie, které jsem výše uvedl, tj. nadnárodní hnutí, náboženští fundamentalisté i etnická hnutí, se rozvíjely ruku v ruce s konsolidující se společenskou změnou.

Zkrátka a dobře všechny tři typy hnutí šly v nějakém smyslu za typická uskupení v národnostních státech, měly něco navíc. Mnoho z nich se navíc

skutečně dokázalo prosadit do samého centra veřejných diskusí, smím-li použít Blumerův symbolicko-interakcionistický termín.

V tuto chvíli je již třeba strukturovat také samotné arény veřejných diskusí. Právě výše zmíněné formy hnutí se totiž prosadily jak v arenách veřejných diskusí uvnitř národnostních států, tak v arenách globálních, kterých v průběhu 20. století přibývalo. Tyto hnutí nastavovala protiváhu k zažitým vzorcům ve společnostech, nárokuje si místo v centrech arén – formou vzdělání, médií, komunikace.

Co je důkazem o jejich skutečném úspěchu – znovu musíme postupovat poukázáním na historická fakta (pozn. autora) – je změna chápání občanství a práv občana. Výsledkem všech civilizačních procesů ústících v mnohotvárné modernity je proces redefinice civilizovaného člověka a všeho co s civilizovaným člověkem v modernitě souvisí.³²

Vůbec vznik a posílení a globalizace sociálních a protestních hnutí je důkazem oslabení vlivu národnostního státu jako sociálního aktéra.

Vše výše zmíněné je důkaz existence mnohotvárných modernit, tj. nejednotné modernity, ale více modernit. Tato myšlenka svým způsobem rozbila koncepci univerzalistického světořádu. A v tomto bodě vidím velký odstup od strukturálního funkcionalismu v Parsonsovském typu, který v univerzální řád silně věří. Eisenstadt si pokládal otázku, zda tyto jevy a odstoupení od jednotné vize světa značí „konec historie“, jak se domníval Fukuyama³³, nebo je to naopak nástup postmodernismu, nebo dokonce vítězství fundamentalismu a vytlačení modernity. Argumentací pro zamítnutí teorie „konce historie“ bylo Eisenstadtovi vlastní teoretické východisko – východisko otevřeného procesuálního charakteru

³²Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.18.

³³ Srovnej: Fukuyama, F.: online on: <<http://www.wesjones.com/eoh.htm>>. (15.3.2012).

mnohotvárných modernit s jejich schopností sebereflexe, redefinice a reinterpretace.

Detailní porovnání totiž ukazuje, že např. extrémní fundamentalisté prokázali zřejmé znaky modernistického Jakobinismu a to i přesto, že fundamentalismus je krutě protizápadní a antiosvícenský a měl by tudíž být také protijakobínský. Ač fundamentalisté jsou proti těmto prvkům modernity, i samotné prvky fundamentalismu byly definovány v aréně, která je z podstaty věci modernitě příslušná, v diskursu, který na modernitě stojí. Paradoxně to přineslo fundamentalistům podobnost s komunisty, když i oni stojí na totalitářské vizi přestavby člověka a společnosti.

Ačkoliv mají všechna tato hnutí jiný cíl, tak k němu chtějí dojít po stejné cestě. Touto cestou mám na mysli rekonstrukci pojmů, soustředěnou konstrukcí identity a kolektivní identity, politickými akcemi organizovanými za účelem dosažení obsahů těch definic. Fundamentalisté se stejně jako komunisté snaží o ustanovení nového sociálního řádu, který má kořeny v revolucionářské ideologii, ale který v podstatě překračuje národnostní nebo etnické hranice. Ovšem i tyto vize se museli profilovat dovnitř i ven systému. Dovnitř, tj. na vlastní ideologickou skladbu a nosnou myšlenku, ven, tj. vůči ostatním konkurenčním vizím, nebo použijeme-li Eisenstadtův originální slovník, programům.³⁴

Je možné najít podobnosti mezi na první pohled protikladnými hnutími jako např. náboženská hnutí na straně jedné a postmodernisté na straně druhé. Ve své podstatě totiž oba tyto protiklady zápasí o velikost dílu na stejném koláči, tj. společnosti či jejích částech. Kuriózně a paradoxně právě proto lze i mezi fundamentalistickými hnutími sledovat postmodernistické prvky, způsobené nutností prosadit se v aréně pomocí pragmatických stanovisk a

³⁴ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.19.

postojů. Taktéž všechna tato partikulární hnutí čelila konfrontaci své kulturní tradice, ze které vycházela s tradicí „západní“, ale hlavně americkou kulturou či jejími signifikantními znaky, které s sebou modernita přinášela do dalších oblastí jako sekundární jev. **Nejobecněji vzato, modernita přinesla souboj mezi kosmopolitním přístupem k životu a přístupem lokálním.**

Rozpory mezi univerzalistickým a pluralistickým modelem modernity a dvojsečnost nových center modernity vůči tradičním centrům kulturní jednotnosti ukázaly, že přestože tyto sociální hnutí překročila hranice národnostních států, tak nepřekročila rámec problémů modernity jako takové. Hnutí rekonstruovala problémy modernity novými způsoby a odhalila je v nové nahotě. Rovněž způsoby dosažení jejich cílů byly také vskutku nové, aplikované skrze různá nová média tak, jak se postupem času rozvíjela. Neustálá rekonstrukce vlastní kolektivní identity v globálním kontextu může způsobit skutečně totalizující myšlenky a tendence. A ta hnutí tyto myšlenky a tendence navíc de facto na způsob trojského koně přivedou až do samotného centra arény veřejných diskusí. V tom je, jak jsme se v 20. století přesvědčili, jejich velký mobilizační potenciál, v tomto smyslu však také riziko v krajních případech ústící v lidské tragédie.

Protizápadní orientace východních společností v souladu se sociálními hnutími těmto společnostem vlastní znamenalo definování mnohotvárných modernit v tom smyslu, že nešlo o to „být součástí“ hegemonické civilizace západního typu, tj. civilizace v jednotném čísle, ale spíše přivlastnit si globální systém a tedy vlastní modernitu ve vleku své vlastní tradice a „civilizace“. Tato hnutí ale dosáhla výrazného úspěchu ve smyslu úspěšného odlišení slova „westernizace“ od slova modernita, odmítnutím západního modelu jako jediného možného ztělesnění modernity.³⁵

³⁵ Srovnej: tamtéž. str.22.

„Je nasnadě říci, že odlišné formy moderní demokracie tak, jak byly pozorovány na příklad v Japonsku nebo Indii jsou výsledkem střetu a řůze mezi modernitou západního typu na straně jedné a kulturní tradicí provázanou s historickou zkušeností na straně druhé.“³⁶

V Evropě je společnost natolik diverzifikovaná, že jednotlivé historické a kulturní, ale především geopolitické proměnné zkrátka neudržovaly stávající stav. Spíše tyto rozdíly vedly ke vzniku celé škály dalších sociálních hnutí a sítí vztahů mezi nimi. Tyto proměnné jsou zkrátka v rámci specificky geograficky „nahuštěné“ Evropy natolik vůdčí a aktivní, plné historických konfrontací a jejich mnogogeneračních následků, že nedovolí vzniknout žádnému „uzavřenému fungujícímu útvaru“.³⁷

„Proces globalizace v současném světě tudíž neznamená ani konec historie ve smyslu konce ideologického boje mezi různými modely modernity, ani střet civilizací ve smyslu střetu sekulárního západu se společnostmi, které popírají modernitu, nebo alespoň nechtějí být její součástí.“³⁸

Toto odmítnutí ale neznamená návrat k „axiální společnostem“, ale spíše jde o nekonečný proces reinterpetací kulturních modelů modernity – vzniku mnohotvárných modernit – což je pokus a vůle některých skupin o znovu přisvojení a předefinování diskursu modernity v arénách, jejichž mantinely by rádi sami stanovovaly.³⁹ Co se těm skupinám povedlo zcela jistě bylo přemístění arén veřejných diskusí z hranic národnostních států do nových, nadnárodních prostor, ovšem v rámci kterých stále interreagují různá hnutí a modely mezi sebou. A právě silná různorodost modernity, čím dál více složitější porozumění základním modelům, to vše přinesl konec 20. století – o tolik rozdílné než jednotná modernita západu v 50. letech 20. století.

³⁶ Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.22.

³⁷ Srovnej: Tamtéž.

³⁸ Tamtéž, str.23.

³⁹ Tamtéž.

Na závěr této kapitoly se tedy dá říci, že zatímco počátečním bodem modernity byl její rozvoj v západním civilizačním okruhu z homogenního celku, později se modernita natolik rozštěpila (v souvislosti se svým postupem napříč světem), že došlo k různým výkladům modernity a v důsledku de facto ke vzniku více modernit. Pro tyto plurální modernity používá Eisenstadt výraz mnohotvárné modernity (*Multiple Modernities*). A tím, že byly tyto modernity geograficky umístěné mimo západ, tím se také profilyovaly jako protizápadní, kontinuálně popírající monopol západu na modernitu.⁴⁰

Eisenstadt ve své práci zmiňuje Nilüfera Göleho, jež formuloval tezi o klíčové vlastnosti modernity – schopnosti sebekorekce a sebeúprav a schopnost čelit i tématům, které se předtím ani nezdály být součástí diskursu.

Tématy dneška v diskursu modernit jsou životní prostředí, genderová nerovnost nebo také mezinárodní politika a její uspořádání. Eisenstadt upozorňuje na destruktivní tendence některých modelů modernit, především co se týče ideologické podpory násilí, teroru nebo války. Tyto prvky jsou podle Eisenstadta traumata modernity, protože vyústily v šílené události jako I. a II. světová válka a holocaust, které navíc diskurs modernity až do 70. let 20. století přehlížel, zkrátka proto, že nevěděl, jak se s těmito tématy vyrovnat. Podobný případ se objevil i v 90. letech při konfliktech na Balkáně, v postsovětských republikách nebo také v Africe. Všechny tyto jevy nejsou důsledkem tradičních prvků, ale spíše vyústěním nekonečných střetů o rekonstrukci modernity a tradiční modely života.

⁴⁰ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.24.

2.7. Jak Eisenstadt analyzuje civilizace

Základem Eisenstadtova civilizačního bádání je výzkum tématu kultur osové doby (*axial age*) a s ní související téma osového obratu (*axial transformation*). Osový obrat vychází z filosofie Karla Jasperse, konkrétně z metamorfózy z *Mythos* do *Logos*. Odstoupení od *mythos* pomohlo velkým světovým náboženstvím a impériím a dalším novým politicko-sociálním útvarům v procesu hluboké politické, kulturní i náboženské změny.

Podobnou myšlenku lze vystopovat, jak bude detailněji vysvětleno později v této práci, i u Maxe Webera a jeho „odkouzlení světa“.⁴¹

A právě Max Weber a jeho odkaz je charakteristický pro „pozdního Eisenstadta“. Můžeme tedy identifikovat odstoupení od striktního Parsoniánského funkcionalismu a přesun k interpretační sociologii Maxe Webera.

Konkrétní analýzu lze dohledat v Eisenstadtově díle *Revolution and the Transformation of Societies* (1978). Eisenstadt pátrá po spouštěcím mechanismu politických revolucí. Jiří Šubrt a Marek Německý v Sociologickém časopise interpretují Eisenstadtovo chápání politických revolucí takto: „*Eisenstadt chápe politické revoluce jako specifický typ sociální změny, ve které se převrat, k němuž dochází v oblasti řádu panství, spojuje s novou formulací základních symbolických orientací. Předpoklad pro takové revoluce se podle autora objevuje v evropském středověku, v němž dochází ke vzájemnému střetávání symbolického a strukturálního pluralismu. Existence mnoha vzájemně se překrývajících a neustále se*

⁴¹ Srovnej: Keller Jan. *Dějiny klasické sociologie*. Praha 2002.

*měnicích společenství, mnohočetných center stojících vedle sebe, autonomní přístup rozličných skupin k různým centrům a symbolickým orientacím, aktivismus a individualismus, to vše vytvořilo příznivé předpoklady pro anglickou, americkou a francouzskou revoluci, podle jejichž vzoru pak mohlo dojít i k revolucím mimo Evropu.*⁴²

Eisenstadt, jak jsem stručně uvedl v úvodu a jak dále rozvedu v práci je klíčovou postavou sociologického paradigmatu civilizační analýzy. Civilizační analýza jest paradigmatem makrosociologickým. Eisenstadt se tedy věnoval analýze a pátrání po důvodech, proč některé modely společností (tj. civilizace) jsou úspěšnější ve svém udržení se na živu než jiné, jaké jsou institucionální předpoklady těchto modelů a jakou roli na tomto udržení hrají symbolické orientace členů té které civilizace.

Od Karla Jasperse převzatý koncept osově doby, což, jak vysvětluje Jiří Šubrt, znamená „*periodu od 8. stol. př. n. l. do 2. stol. př. n. l. Je to doba, v níž se v Číně, Indii i na Západě objevuje nové revoluční myšlení (na Západě Platónova filozofie, na níž navazuje křesťanství, v Indii buddhismus, v Číně konfucianismus a taoismus)*. Pro Eisenstadta je osová doba konceptem, který mu umožňuje provést systémově srovnávací analýzu potenciálu změny různých civilizací a zároveň mu tím otevírá cestu k rozpracování koncepce *mnohonávravnosti modernit (multiple modernities)*.”⁴³

Možnost změny ve výše uvedených civilizacích spatřuje Eisenstadt v jejich symbolických orientacích. Lze totiž vysledovat napětí mezi transcendentálními symboly a symboly světskými. Tím došlo k rekonstrukci společenských vztahů, doplnění o různé vrstvy.

⁴² Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2010, Vol. 46, No. 5. str. 825.

⁴³ Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, 2010, Vol. 46, No. 5. str. 825.

Osobně v tom vidím stopy Maxe Webera a jeho odkouzlení. V mezicivilizačním srovnání je patrné Eisenstadtovo popření teze, že modernita se vyskytuje pouze v jedné, monopolní verzi – tedy té západní. Svým způsobem to byl příspěvek do širšího společenskovedního diskursu, do něhož lze zařadit hlavně Fukuyamovo dílo *The End of History and the Last Man* (1993) na straně jedné a Huntingtonovo dílo *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) na straně druhé.

Zatímco Francis Fukuyama vnímal rozpad východního bloku právě jako vítězství západního modelu modernity, Samuel Huntington interpretoval světový vývoj jako potenciální mezicivilizační konflikt.

Eisenstadt obě tyto interpretace překonal. Na jedné straně odmítá simplicismus Fukuyamy, který ztotožňuje modernitu se západním světem. Na druhé straně kritizuje Huntingtonovu interpretaci (byť pluralitní) civilizací jako striktně oddělených entit s konfliktním potenciálem.

Eisenstadt chápe civilizace plurálně. Tuto kapitolu uzavřu opět slovy Jiřího Šubrtů: „V soudobých globalizačních procesech spojených s rozšiřováním komunikace a migrace lze podle jeho (Eisenstadtova – pozn. autora) názoru zaznamenat projevy rozmanitých, vzájemně si konkurujících modernizačních orientačních vzorů, které vychází z návaznosti na kultury axiálních i neaxiálních civilizací.“⁴⁴

Ve zkoumání modernity byl tedy kladen důraz na porovnání autonomie člověka (dobově myšleno spíše muže, později i ženy), na porovnání autonomie člověka vůči politické a kulturní autoritě. Tento důraz na autonomii a de facto moc člověka vedl k silnému rozvoji dvou myšlenek. Jednak myšlenka aktivní participace lidí – občanů – na tvoření, slovy symbolického interakcionisty definování, sociálních a politických řádů. Za

⁴⁴ Šubrt, Jiří; Německý, Marek: *Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo. In: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2010, Vol. 46, No. 5. str. 826.*

druhé pak myšlenka volného přístupu lidí do těchto sociálních řádů a jejich center.⁴⁵

Eisenstadt píše, že modernita reformovala politický řád, sestavení politické arény a vůbec politický proces jako takový. Ústřední myšlenkou politiky v modernitě je průlom v tradiční legitimizaci politického řádu a s tím spojené možnosti konstruování řádu nového. Tradiční legitimizace v tom smyslu, ve kterém nám je představil už Max Weber zkrátka již nestačily pokrýt vývoj společnosti. Oslabení těchto legitimit de facto přineslo pád politického řádu a tudíž prostor pro různé možnosti nové konstrukce.

To celé patří do „arény veřejných diskusí“, méně či více otevřených sociálních prostor, ve kterých probíhá definice, konstrukce a rekonstrukce řádů a pojmů. Došlo k setření rozdílu mezi periferií a centrem té které arény.

Modernita s sebou přinesla emancipaci člověka jako svůj vedlejší efekt. Emancipaci člověka v tom smyslu, že ústředními pojmy se staly *rovnost, svoboda, spravedlnost, autonomie, solidarita a identita*.⁴⁶ Tyto pojmy byly v době tradičních legitimizací panství na okraji a nyní, skrze modernitu, se dostaly do centra veřejných arén, ať už ve smyslu politické arény, arény sociální nebo kulturní.

⁴⁵ Srovnej: Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. New Jersey, 2002. str.5.

⁴⁶ Tamtéž. str.6.

3. CIVILIZAČNÍ ANALÝZA JAKO PARADIGMA HISTORICKÉ SOCIOLOGIE

3.1. Johann P. Arnason a jeho výklad Eisenstadta

Proč byl Eisenstadt klíčovou postavou makrosociologie a historické sociologie a jak jeho koncept mnohotvárných modernit ovlivnil sociologii lze přehledně najít v díle historika sociologie Johanna P. Arnasona.

Johann P. Arnason (nar. 1923) je islandský sociální vědec a historik sociologie, který se zaměřuje na srovnávací sociologii, respektive komparativní analýzu civilizací a teorií modernity.⁴⁷ Tuzemští sociologové nebudou překvapeni faktem, že Arnason má blízko k Praze, neboť působil i na Karlově Univerzitě ve dvou obdobích - v 60. letech, a také po revoluci v roce 1989.

Arnason se v historické sociologii opírá o fenomenologický Marxismus, ale je také pod vlivem Frankfurtské školy, Habermase a Marcuseho kritické teorie, cizí mu není ani weberiánský odkaz.⁴⁸

Významným počinem, který je třeba Arnasonovi přiznat je jeho interpretace historické sociologie v podání **Norberta Eliase**. Koncept propojení kultury a moci byl inovací a modelem pro změněný přístup k aktuální civilizaci – té, ve které Arnason (a předtím samozřejmě i Eisenstadt) žijí. Detailně

⁴⁷ Srovnej: Conti, Aidan Keally: *Jóhann P. Arnason*.

⁴⁸ Srovnej: An interview with Johann P. Arnason: Critical theory, modernity, civilizations and democracy, s.119.

rozpracované to lze najít v Eliasově díle *O procesu civilizace*(1939). Arnasonův přístup je historická metoda praktikovaná na konkrétní civilizaci. Bližší výklad jeho systematizace civilizační analýzy přidám níže v této práci v kapitole interpretující jeho knihu *Civilizační analýza – Evropa a Asie opět na rozcestí*.

Pro Arnasona byl Eisenstadt jedním ze zástupců skupiny sociologů či sociálních vědců, kteří se zabývají rozbořem civilizací.

Civilizace pro Arnasona není formování státu, pouhý proces, který se zjeví z nějaké skrytě přítomné dynamiky. To by silně připomínalo Parsonse a strukturní funkcionalismus jako takový.

Důležité je, že pro Arnasona není moc a kultura přítomnou konstantou, ale soustředí se na moc a kulturu jako na prvky vsazené do kontextu bytí. V takovém kontextu se moc a kultura stávají hybateli institucionální změny.

3.2. Identifikace shod a odlišností v pojetí civilizace a civilizační analýzy Arnasona a Eisenstadta

Arnasonův komparativní model pracuje se Sovětským modelem, západní Evropou, Byzantskou civilizací, Jihovýchodní Asií a Východoasijským komplexem.

Eisenstadt svým zkoumáním také pokryl geograficky také obrovské teritorium, ale detailněji zkoumal z pochopitelných důvodů kromě západní civilizace Izrael a dále Japonsko.

Na jedné straně Arnason své vědomí směřoval ke komentářům Marxismu, fenomenologie, kritické teorie a Weberiánství na jedné straně, a na straně druhé bojoval s teoretickými tématy modernity, moci a kreativity.⁴⁹

Na druhé straně Eisenstadt, který během své kariéry zrál od dynamického funkcionalismu, který identifikoval při formování státu přes studium modernizace až po ne-evoluční sociologii. Jeho zásadními tématy tak jsou **tradice, modernita, diferenciaci, protest a revoluce.**⁵⁰

Eisenstadt i Arnason mají znatelně rozdílné kořeny. Eisenstadt je ovlivněn Buberem a velmi silně také strukturálním funkcionalismem spolužáka Parsonse, ale evidentně na druhé straně také Weberem a jeho historickou sociologií. Arnason vychází spíše z Frankfurtské školy a fenomenologické sociologie.

⁴⁹ Smith, Jeremy, C.A.: *Theories of State Formation and Civilisation in Johann P. Arnason and Shmuel Eisenstadt's Comparative Sociologies of Japan*. Online on: http://ballarat.academia.edu/JeremySmith/Papers/395053/Theories_of_State_Formation_and_Civilisation_in_Johann_P._Arnason_and_Shmuel_Eisenstadts.

⁵⁰ Tamtéž. str.226.

Cílem této diplomové práce ale není vymezit Eisenstadta vůči Arnasonovi. Je dobré zmínit, že společnou platformou těmto dvěma sociologům je **historická sociologie jako metoda** ke zkoumání rozvoje a formování států a forem civilizací. Pozadím jejich společných témat je také rámec kolonialismu a orientalismu včetně civilizovanosti v evropocentrickém slova smyslu. Přeneseně řečeno se dá říci to, že ač každý jiným nástrojem, oba dva operovali na stejném poli sociologie – formování státu.

Teprve v 90. letech 20. století se oba sjednotili nad tématem „civilizační dimenze historických útvarů“⁵¹ Skrze případ Japonska se oba dva sjednotili nad novým paradigmatem civilizační analýzy. „*Obrat k civilizaci otevřel nové perspektivy pro kritický diskurs na téma postkoloniality, modernity a univerzalizmu*“.⁵²

Přidanou hodnotou civilizační analýzy u obou autorů je jejich přesah za hranice sociologie a sociologické teorie. Nosným pilířem jim je srovnávací model sociální vědy, ale přistupují k věci také skrze interdisciplinární model, který jde za konzervativní empirickou sociologii uvězněnou do lokálních podmínek.

Právě Japonsko a studium této „civilizace“ posloužilo k tomu, že civilizační analýza se stala základem k alternativním teoriím modernity.

Zatímco u Arnasona jsou klíčová slova moc a kultura, tak podobný obsah najdeme u Eisenstadta ve spojeních institucionální dynamika a historická zkušenost.

Tyto dvojice lze považovat za klíčové v současné komparativní sociologii. A naopak, komparativní sociologie je oběma rámcem pro bádání v konceptech moci a kultury.

⁵¹ Tamtéž. str.225.

⁵² Tamtéž. str.226.

Pointa je v tom, že před Eisenstadtem a Arnasonem byla jak kultura, tak moc brána v sociologii za jasně dané. Oni dva však tyto pojmy přinesly do debaty v rámci civilizační analýzy a formování státu.⁵³

Rekonstruovali historickou sociologii státu a formování civilizace, což je nejnáze identifikovatelné právě na případě jejich studií Japonska, což je učebnicovým příkladem interdisciplinárního studijního přístupu. Kultura se tak najednou podrobuje zkoumání jako politický a sociální jev, který se dá interpretovat.

⁵³ Srovnej: Smith, Jeremy, C.A.: *Theories of State Formation and Civilisation in Johann P. Arnason and Shmuel Eisenstadt's Comparative Sociologies of Japan*. Online on: <http://ballarat.academia.edu/JeremySmith/Papers/395053/Theories_of_State_Formation_and_Civilisation_in_Johann_P._Arnason_and_Shmuel_Eisenstadts>. str.228.

3.3. Johann P. Arnason a civilizační analýza

Jedním z motivů pro dílo *Civilizační analýza – Evropa a Asie opět na rozcestí* (2007) byl fakt, že od 80. let 20. století ožila společenská debata o pluralitě civilizací. S důrazem na zkoumání civilizací logicky přišel ruku v ruce i důraz na problematiku civilizační analýzy a především komparativní civilizační analýzy.

Arnason vychází z předpokladu, že důležitým mezníkem byl Huntingtonův *Sřet civilizací*, který sice vycházel z politologického vnímání sociální reality, nicméně promluvil o civilizacích v plurálu. Podle Huntingtona jsou civilizace „*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*“.⁵⁴

Arnason však Huntingtona kritizuje – jeho teze se až příliš soustředí na konflikty mezi civilizacemi a aspekty těchto konfliktů, čímž tedy logicky přehlíží další formy mezicivilizačních interakcí. Huntingtonův výklad je zkrátka polarizující a to především ve smyslu politizujícím. Nicméně Arnason přičítá Huntingtonovi k dobru to, že vůbec hovoří o civilizacích v množném čísle, ačkoliv vymezení těchto je v jeho podání ad hoc spíše volné.

Ve výzkumu civilizací Arnason po Huntingtonovi zmiňuje hlavně sociologii historickou, kterou lze sledovat od Emila Durkheima. Na něj metodicky navázal strukturální funkcionalista Talcott Parsons. V tomto ohledu

⁵⁴ Srovnej: . Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.7.

hovoříme o „sociologii bez společnosti“⁵⁵. Nejvíce tento koncept sociologie podle Arnasona rozpracovali Anthony Giddens, Michael Mann, Roland Robertson a Alain Touraine a především **historický sociolog** par excellence – **Shmuel Eisenstadt**. Zároveň lehce ironicky dodává, že nikdo další se k nim významněji myšlenkově nedokázal přiřadit.

Prvním předpokladem jejich sociologických úvah o civilizacích je tvrzení, že pojem *společnost* je příliš svázán s pojmem národnostního státu a tedy pro komparativní sociologickou analýzu civilizací tedy nedostačující.

Arnason k tomu v předmluvě knihy *Civilizační analýza – Evropa a Asie opět na rozcestí* doslova uvádí: „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 zanedbávaného aspektu.“⁵⁶

Eisenstadtův „civilizační obrat“ nastal časově řazeno v 70. letech 20. století. Arnasonův výklad Eisenstadta spočívá v tom, že Shmuel Eisenstadt se podle něj zabývá v rámci sociologické analýzy tzv. civilizační dimenzí, což přeneseně znamená vzájemnou interakci „rámcových výkladů světa“, které se odehrávají v rámci nosných prostorů – arén. Tyto arény společenského života jsou de facto institucionalizované formy interakcí mezi jednotlivými aktéry v rámci těch arén.

Vežmu-li výklad Eisenstadta od poslední stránky, pak civilizace jsou latentně přítomné ve všech lidských společnostech, ale jejich explicitní identifikovatelné vyjádření lze pozorovat už v kulturách tzv. „osové doby“.

⁵⁵ Srovnej: Tamtéž. str.8.

⁵⁶ Tamtéž. str.9.

Tato osová doba se pak vyznačuje tím, že její kulturní perspektivy dosahují hodnot kulturních tradic a stávají se jimi. To ovšem nelze zcela zobecňovat, neboť pochopitelně ne všechny útvary/formy/modely civilizace dosáhly stejného rozvoje tím či oním směrem.

Koncept civilizací v množném čísle jde částečně, jak jsem zmínil výše, proti konceptu národnostních států, respektive tento koncept v mnohém přesahuje. Nicméně i koncept civilizací v množném čísle jistý způsob prostorového uspořádání. Toto prostorové uspořádání konceptu plurálních civilizací tedy mnohdy přesahuje národnostní stát jako takový, když Arnason při této příležitosti mluví o regionu. Nicméně tento pojem není v rámci sociologické analýzy nikterak jednoznačný, neboť pro evropské historiky jsou to pouze části v rámci civilizačního celku, pro islámskou část světa se jedná podskupiny velmi rozdílné v rámci civilizace zaštitěné jednou vírou, nebo pak v další instanci východní Asie, kdy je výklad dvousečný – jedni tvrdí, že jsou dvě kriticky odlišné entity – čínská a japonská, druzí zase, že je spíše jednotná východoasijská civilizace. Pojem regionu je tedy silně ambivalentní – na jedné straně jej lze interpretovat jako geografickou entitu, pevně uzavřenou – na druhé straně jde o kulturní interpretaci regionu jako sjednocené kulturní entity.⁵⁷

V rámci sociologie tato ambivalentní interpretace pojmu region ústí ve dvou rovinách. První rovinou je region ve flexibilním slova smyslu jako síť interakcí a jejich modelů a zvyků, které se generují v rámci nějakého konkrétního prostoru.

Druhou rovinou pak je právě spíše geografická interpretace s důrazem na „regionální politiku“ a později také na environmentální politiku s důrazem právě na regionální struktury toho kterého tématu.

⁵⁷ Srovnej: tamtéž. str.11.

Syntéza těchto dvou interpretací přináší konsensus v historické sociologii, který uznává souhru historických a geografických (nahraditelné za environmentálních) proměnných. Konsensus však končí u debaty o poměru vlivu těchto dvou proměnných.

I proto dochází k dalšímu dělení pojmu region. Podřadnými pojmy tak jsou mikroregion, mezoregion a makroregion. S tímto dělením dle Arnasona přišli němečtí historici. **Mikroregionem** se myslí synonymum pro národnostní stát. **Mezoregion** je pak geografický celek se společným historickým základem – západní Evropa, Středomoří atd. Makroregionem pak je myšlen velký prostor, který lze ad hoc definovat některými společnými proměnnými. **Makroregionem** tak můžeme nazvat např. Evropu, nicméně v tomto smyslu neztotožnitelnou s jednotnou Evropskou civilizací, protože na té se, jak známo, podílelo více vlivů z různých stran.⁵⁸ Evropu je, alespoň dle mého pochopení Arnasona třeba chápat jako výstup celé řady formujících faktorů a procesů, které ovšem nevedly k jednotnému formátu Evropy, jak se domnívají egocentristé, ale spíše k pluralitní Evropě, Evropě rozmanité.

Samotný pojem *civilizační analýza* pochází od Said Amira Arjomanda a Edwarda Tiryakiana, kteří tímto termínem označili souhrn prací a příspěvků na téma srovnávání civilizací. Těmto pracem a příspěvkům je společné to, že kladou důraz na propojení dvou analytických přístupů civilizací – **teoretického**, blíže sociologii a **historického**, blíže dějepisu.

Civilizační analýza podle Arnasonova výkladu staví na analyzování základních civilizačních vzorců na jedné straně a dynamikou těchto vzorců a civilizací na straně druhé. V rámci civilizační analýzy je třeba **definovat pojem civilizace** tak, aby byl tento pojem použitelný v širším kontextu, nebo přesněji řečeno ve více kontextech.

⁵⁸ Srovnej: tamtéž. str.13.

Historicky měly všechny pokusy o definování civilizace základy ve velkých socio-kulturních entitách euro-asijského území – pro tuto chvíli použiji slovo „okruhy“ - byzantský, indický, západoevropský či východoasijský. Ovšem tyto „uzavřené definice“ mají v sobě latentně obsažené spory, protože pochopitelně dynamickou formu společnosti – civilizaci – lze velmi těžce uzavřít v definice s jasnými hranicemi. Těžko se dnes odborníci shodují na jednotné indické civilizaci, spíše se jedná o soubor vícečetných civilizací. Tato debata však vyvstala v průběhu 20. století jako výsledek kritické reflexe eurocentrismu a eurocentrickému přístupu ke světovým dějinám a k výkladu civilizace/civilizací jako takové.

Arnason kategorizuje civilizační analýzu jako vznikající paradigma sociálních věd v pozdním 20. století. Za hybatele považuje Arnason sociology, nicméně významnou roli neupírá ani historikům a dalším přidruženým oborům. **Civilizační analýza je tedy paradigma interdisciplinární!**

Arnason upozorňuje na fakt, že geopolitické uspořádání po studené válce v 20. století připravilo to nejlepší prostředí pro rozvoj pluralitní či multikulturní myšlenkový projekt. Pochopitelně to vedlo i k pluralitě konfliktů, Huntingtonovské, která však, jak tvrdí Arnason, byla civilizační analýzou překonána.⁵⁹

Ve výkladu klasických zdrojů civilizační analýzy Arnason dělí dvě cesty, kterými se vydala klasická sociologie v 20. letech 20. století. Těmito cestami má na mysli německou a francouzskou.

Francouzskou větev reprezentuje *durkheimovská* škola reprezentovaná samotným **Emilem Durkheimem** a **Marcelem Mauserem**. Právě tyto dva sociologové navrhli rozlišovat mezi civilizacemi (rozsáhlé a časově trvalé

⁵⁹ Srovnej: tamtéž. str.19.

formace, které sami o sobě mohou obsahovat mnoho společností) a společnostmi samotnými. (1913) Durkheim se tomuto tématu paralelně věnoval také ve své sociologii náboženství, kde do hloubky rozebral také civilizační perspektivu. Durkheim přisuzuje každé civilizaci vlastní a charakteristický systém pojmů. Tento systém je *makrokulturní dimenzí* doplňující sociálně-historickou soustavu, což je podle Durkheima soustava přetrvávající dlouhodobě, soustava sociálně mezigeneračně přenositelná právě skrze tu vlastní soustavu pojmů.⁶⁰

Maussovi, synovci a v jistém smyslu jistě také následníkovi Emila Durkheina, Arnason na jedné straně přiznává aktivitu na poli civilizační analýzy (přesněji v 20. letech 20. století, po smrti Durkheima), nicméně na straně druhé mu obratem vytýká slabý systematický přístup.

Durkheimovská škola odlišila pojem civilizace ve smyslu označení pro historickou entitu svázanou s geografickým územím aka sumerská civilizace, mezopotamská civilizace apod, tj. mezi pojmem čistě dějepisným a pojmem civilizace v širším slova smyslu.

Německá větev jest reprezentována dalším ze sociologických otců – zakladatelů, **Maxem Weberem**. Weber je sociolog vskutku komparativní a i historická metoda je mu blízká. Arnason jasně píše: „*Weber nepoužíval koncept civilizací v plurálu, jeho nejoblíbenější termín pro srovnávané jednotky byl Kulturwelten – kulturná světy*“, což de facto odpovídá pojmu civilizace v podání Durkheima.

Weber se k těmto kulturním světům dostal skrze své studium vzestupu kapitalismu na západě, jelikož bádá po „dějinných silách a kulturních

⁶⁰ Srovnej: tamtéž. str.21.

zdrojích“, které nástup kapitalismu na Západě podle jeho názoru způsobily.

61

Weber si tak přirozeně kladl otázku po rozdílech s ostatními – nezápadními – kulturními světy a po vlivu těchto rozdílů na jiný nebo menší rozvoj kapitalismu. Ze znalosti Webera můžu pouze doplnit, že faktorem, který podepřel rozvoj kapitalismu na Západě je dle Webera protestantská etika.⁶² Weber si však připsal ještě jeden důležitý bod, který vyplynul z jeho studia vzestupu kapitalismu. Tímto bodem byl koncept racionalizace. Racionalizace ve smyslu řetězce událostí a procesů, jež reformovaly výklad světa od tradičního k modernímu. Weber tak analyzoval také Indii a Čínu a opět se zaměřil na racionalizační procesy v rámci těchto kulturních světů. Analýzu islámské civilizace Weber nikdy nerealizoval a i proto Parnason označuje jeho dílo za neúplné a zcela pragmaticky a po právu Weberovi vytýká nedostatečnou znalost mimoevropských „civilizací“, což je však logické vzhledem k době, ve které jak Weber tak Durkheim žili. Tato neznalost je tedy dle mého názoru zdrojem europocentrického tónu weberovských prací, jak mu jej vytýká Arnason. Nicméně na Weberovu obranu se sluší říci, že europocentrismus v jeho práci je logický vzhledem k tomu, že vychází z primárního záměru studia kapitalismu, jehož sekundárním dopadem ve Weberově díle byla mezicivilizační komparativní analýza.

Arnason upozorňuje na fakt, že obě tyto větve (durkheimovská a weberovská) vznikaly v zájemné intelektuální izolaci. V sociologii tedy lze najít výklad, který tyto dvě cesty staví do rozporu, avšak v tematickém rámci této práce lze pozorovat také symbiózu těchto dvou výkladů – tj. durkheimovské civilizace a weberovské kulturní světy.

⁶¹ Tamtéž. str.22.

Po Durkheimovi, Weberovi a Maussovi Arnason do historické exkurze po civilizační analýze řadí ještě Benjamina Nelsona, což je teoretik, který právě našel spojnice v díle Webera a Durkheima. Tento sociolog našel odkaz civilizační analýzy právě v dílech řadících se do klasické sociologie.

Arnason zmiňuje ještě 2 práce – *Zánik Západu (Der Untergang des Abendlandes)* Oswalda Spenglera a *Studium dějin (A Study of History)* britského historika a teoretika dějin, Arnolda Josepha Toynbeeho. Jejich dílo přivedlo civilizační analýzu do interakce s komparativními dějinami.

Funkcionalismus měl podle Arnasona problém vyrovnat se s rozmanitostí a rostoucí diferenciací kultur a způsobů organizace sociálního života. Právě to však dle Arnasona zvládl autor stěžejní pro tuto diplomovou práci – Shmuel Eisenstadt.

3.4. Civilizační analýza a Shmuel Eisenstadt

V díle Shmuela Eisenstadta lze nalézt perfektně rozpracované teze týkající se všech proměnných objevujících se v modernitě, či jak jsem uvedl dříve v této práci – modernitách. Mám tím na mysli společenské tlaky, sociální hnutí, konflikty, diferenciaci a prohlubování odlišností mezi jednotlivými skupinami kultur atd.

Eisenstadt se v první fázi věnuje reinterpetaci formujících entit, tj. tradic, vlivů tradic ve smyslu tradic kulturních, náboženských, intelektuálních.⁶³

Čteme-li u Shmuela Eisenstadta o minulosti, pak je tím myšleno období, kdy náboženská víra jako základní stavební kamen společnosti začala podstupovat proces transformace a měnila tím pohled na člověka samotného. Eisenstadt upozorňuje, že tento druh transformace se poměrně nezávisle na sobě odehrála ve vzájemně izolovaných společnostech - Čína, Indie, starověký Izrael. Na časové ose Arnason tyto změny řadí přibližně 500 let p.n.l. Arnason tak hovoří dokonce o „duchovní revoluci“.⁶⁴ V podstatě jde o jev, který je nazýván osový obrat.

Eisenstadt přejal termín „**Achsenzeit**“ – „**Axial Age**“ – „**osová doba**“ od Karla Jasperse. Eisenstadt proto zavádí pojem „**kulturní ontologie**“, což je komplikovaný pojem odkazující na způsoby výkladu lidského světa a místa člověka ve světě. Kulturní ontologie tak může popisovat různé axiální světonázory – orientace společnosti. Zatímco některé společnosti – civilizace mohou být orientované na vyšší úrovně bytí a na soulad s těmito vyššími úrovněmi (především nábožensky založené společnosti), jiné se

⁶³ Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.26.

⁶⁴ Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.27.

mohou orientovat na udržení společenské hierarchie (především tradicionalisticky založené společnosti). Obecně řečeno osový historický obrat symbolicky otevřel dveře dalším způsobem sociokulturních interpretací sebe sama v rámci té které společnosti/modernity/civilizace. Noví sociální aktéři přinesli nové skupiny konfliktů. Axiální doba dle Eisenstadta vynáší do popředí vzájemné interakce dvou dynamik – dynamiky kulturní a dynamiky sociální a respektuje dvě roviny mezikulturních vztahů – příbuznosti a odlišnosti.⁶⁵

Eisenstadt se také věnoval obecnému modelu axiálního obratu, který měl být výsledkem komparativní analýzy partikulárních modelů. V tomto smyslu vznikla debata o dvou rozměrech přístupu k civilizační analýze. Jedním přístupem je historické paradigma, druhým přístupem je typologické paradigma. Příznivci typologického paradigmatu vycházejí z toho, že toto paradigma dokáže odclonit vlivy té které historické události a identifikuje transformační vzorce jako takové. Axiální obrat přinesl lidstvu či jeho podskupinám schopnost vyššího stupně sebereflexe a následně nárokování si role aktivního aktéra, takového, který sám dokáže definovat, interpretovat, redefinovat roli sebe sama a podílet se na aktivní tvorbě světa. Ačkoliv historicky lze do těchto axiálních obrátů počítat především ve smyslu transcendentních principů, později rozhodně osový obrat zahrnuje jevy spojené s modernitou, s nástupem modernity.

Na pojem *axiální transformace* se blíže váže pojem *axiální civilizace*. Axiální civilizace je podle Eisenstadta rozsáhlý a časově trvalý útvar, který se orientuje na základě kultury v rámci sebe sama historicky vykrystalizované ať už v osově době, nebo později. Mám-li jmenovat nejdůležitější typy těchto axiálních (osových) civilizací, pak jsou to tyto: západokřesťanský (západoevropský), byzantský, islámský, čínský a indický

⁶⁵ Tamtéž, str.28.

typ. Tyto vyjmenované axiální civilizace jsou potvrzením teze o existenci makro-kulturních a makro-sociálních struktur tak, jak jsem je výše zmínil u Emila Durkheima a Marcela Mausse.

Eisenstadt tvrdí, domnívá se Arnason, že civilizační identita byla u axiálních civilizací udržována skrze specifické modely konfliktu, integrace a vnitřní transformace. Tyto specifické modely rekonstruování tradic v referenčním rámci té které společnosti je velmi blízký modelu weberovské racionalizace.⁶⁶

Není ideově jednoduché nalézt přímou spojitost mezi axiálními civilizacemi a vznikem modernity (za předpokladu, že modernita vznikla, že nebyla latentně přítomna). Eisenstadt pojal modernitu právě jakožto civilizační útvar sám o sobě.

Modernita nahlížená jako civilizace se v diskursu sociálních věd objevila v 70. letech 20. století a to jako reakce na otázky týkající se teorie/teorií modernity. Tyto teorie se datují od 50. let 20. století, kdy se do popředí jejich zájmu dostaly procesy související s jevem modernizace společnosti. Pro příklad mohu vyjmenovat byrokratizaci, urbanizaci, industrializaci. A od pojmu modernizace bylo k pojmu modernita již jen krok.

Arnason k Eisenstadtovi ještě dodává, že jeho nejsystematičtější analýzou civilizační dynamiky jako hybatele modernity je analýza Japonska. Japonsko pro Eisenstadta znamená zvláštní jednotku, protože jej neřadí mezi axiální civilizace. A přestože podle Eisenstadta nebylo Japonsko axiální civilizací, dokázalo vedle axiálních civilizací přežít a poměrně výrazně eklekticky absorbovat prvky západní modernity, ale přitom zachovat modernitu vlastní, specifickou, nezápadní.

⁶⁶ Tamtéž, str.30.

Eisenstadt srovnává axiální obrat s obratem modernity a poukazuje na jejich propojenost skrytou v tradicích těchto společností. Japonsko je pak pro Eisenstadta příkladem, který poukazuje na fakt, že přestože postrádá indikátory transformací osově doby, nese společné rysy ve smyslu zachování základních kontinuit v klíčových ohledech sociálního života. *„Jde o kontinuitu ve vztahu mezi přírodou a kulturou, mezi tradicí a inovací, mezi příbuzenstvím 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.“*⁶⁷

⁶⁷ Tamtéž. str.35.

3.5. Zmínka o Norbertu Eliasovi

Norberta Eliase vyzdvihuje Arnason za jeho snahu o konceptualizaci prvku státu v sociologickém diskursu. Elias se neutápí v historizujícím pojetí archaického státu jako dokonalejší formy lidského soužití oproti např. kmenovým společenstvím, ale přistupuje ke státu jako k fenoménu „civilizačního procesu“. Pro Eliase toto období pokrývá prostor na časové ose od 9. století po konec století 18. Eliasova teorie je velmi podobná té Weberově o monopolu státu na násilí, když Elias v dlouhé časové periodě chápe vývoj státu v termínech posílení kontroly nad zdroji (daně) a nad kontrolou (násilí).⁶⁸

Pozitivní pro společnost byla díky státu institucionalizace konfliktu, když konflikt plynule mizel ve smyslu násilného konfliktu a přesouval se do arény společenských diskusí jakožto konflikt symbolický. Sekundárním výstupem rozvoje státu podle Eliase je ekonomický růst, jenž vedl k rozvoji moderní formy kapitalismu. Zjednodušeně řečeno Elias tvrdí, že skrze proces civilizování se společnost enkulturuje v jedinci, jež tak přijímá sociální kontrolu za svou (získává habitus). Civilizace v rozvoji přebírá kontrolu společenského nad „přírodním“ v lidských životech.

Stát v západním pojetí se, jak dokázal Elias, formoval pod vyjímečnou souhrou tří faktorů – papežství, impérium a v něm obsažená jednotlivá království s historicky poměrně ustálenými etniky v nich obsažených.⁶⁹ Šlo tedy o kombinaci vlivů sakrálních a vlivů světských a také o vliv střetů těchto dvou vlivů mezi sebou. Elias tedy zkoumal komplex vztahů kulturně-mocenských a jejich symbolik.

⁶⁸ Srovnej. . Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.40.

⁶⁹ Srovnej. Tamtéž. str.42.

3.6. Oblasti civilizační analýzy

V zásadě lze vyložit tři oblasti civilizační analýzy, ke kterým je možné pomocí civilizační analýzy přistupovat.

Kulturní problematiky

Vznik civilizace v historickém slova smyslu **obsahuje tři vrstvy transformací – kulturní, politickou a ekonomickou.** ⁷⁰ Tyto tři vrstvy jsou pak dobrým základem pro rozvoj srovnávací analýzy, protože přehledně člení odlišné typy či vzorce civilizací. Arnason podotýká, že civilizační analýza má tendence vyzdvihovat kulturní vrstvu jako směrodatnou, neboť latentně tvrdí, že kultura determinuje, alespoň částečně, také vrstvy ekonomické a politické.

Politické a mocenské problematiky

Samotné kulturní problematiky však neurčily směr dějin. Pouze se staly aktérem v rámci arén naplněných dynamikou sociální moci. Moc samotná pak jest interpretována různými způsoby a právě tyto způsoby interpretace moci jsou v hledáčku civilizační analýzy jako disciplíny historické sociologie. Ovšem vliv kultury na formu moci nebyl ani u Eisenstadta zpracován do detailu a perfektně systematicky a odkazuje se k politické sociologii Webera. Ten zkoumá poměr mezi sakrální a světskou mocí, respektive jejich vlivem. Ano, výsledkem Weberova zkoumání těchto vlivů je jeho fenomenální dělení panství a jeho legitimizace. Weber trochu nejednoznačně pracuje se státem – tu jej používá v úzkém pojetí, jakožto

⁷⁰ Srovnej. . Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí.* str.50.

rovnítko k byrokratickému aparátu. To omezuje použití tohoto pojmu na časové ose teprve v pozdním středověku.

Chceme-li však s pojmem stát operovat i ve starší historii, musíme jej uchopit v širším slova smyslu, čemuž více odpovídá Weberova teze o státu jako reprezentantovi monopolu na použití násilí.

Arnason upozorňuje na **Marcela Gaucheta**, a jeho koncept „politických dějin náboženství“, vyzývající civilizační analýzu k prozkoumání vztahů ideologicko-institucionálních a politických.⁷¹ Tyto vztahy v různých formách totiž definují různé civilizační uspořádání/formy a poskytují prostor pro vzájemnou interakci entit kultury a moci.

Ekonomické problematiky

Ekonomická sféra je v sociologii, nebojím se říci tradičně, trochu upozaděná. V civilizačním rámci je ekonomická sféra pevně ukotvená a hospodářské dějiny jsou ostrým nástrojem pro mezicivilizační komparace. U tradičních civilizací je obtížné vymezit vztahy mezi ekonomickým uspořádáním a kulturním světem, neboť historicky byla predominantní spíše kulturní složka.

⁷¹ Srovnej. . Arnason, J.P.: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. str.56.

4. ZÁVĚR

Jak jsem zmínil v úvodu své práce, je dobré ctít normy a tudíž i v této diplomové práci po hlavních částech následuje závěr.

V této práci jsem se pokusil systematicky interpretovat civilizační analýzu jakožto paradigma historické sociologie. Vymezil jsem klíčové pojmy civilizace a modernita. Identifikoval jsem tyto pojmy v díle Shmuela Eisenstadta a rovněž jsem tyto pojmy analyzoval skrze dílo teoretika sociologie Johanna P. Arnasona.

Klíčovým faktem této práce je, že modernita je podle Eisenstadta otevřený proces, který prochází neustálou reinterpetací, proces reagující na sociální podmínky. Touto svoji vlastností přizpůsobení se sociálním podmínkám dochází k vysoké míře diverzifikace modernity a tedy ke vzniku modernit v množném čísle – mnohohotvárných modernit. Modernity lze částečně ztotožnit s civilizacemi, protože podle Eisenstadta je civilizací více, tudíž je také více sociálních prostorů, ve kterých se modernity odehrávají. K analýze civilizací přistupuje Eisenstadt skrze historickou komparativní metodu. Samotná komparativní analýza se pak soustředí na tři hlavní složky civilizací, tj. na kulturní, politicko-mocenskou a ekonomickou složku.

Tyto tři proměnné jsou Eisenstadtovi nástrojem k výzkumu civilizací.

Eisenstadt rozpoznal obecné civilizační vzorce a pomocí srovnávací metody dokázal identifikovat jejich výskyt v různých společnostech, civilizacích a roli těchto vzorců. K tématu civilizací přistupuje Eisenstadt otevřeně, nebere je jako dané, uzavřené entity, ale jako neustále se vyvíjející sociální formy společnosti. Eisenstadta zdobí hluboké ponoření do studia civilizací založené na obrovském množství sebraných dat o různých civilizacích a jejich pečlivou analýzou.

Osobně spatřuji jeho největší význam a přínos pro sociologii ve dvou rovinách. Tou první je rozvoj historické sociologie jako sociologické disciplíny interdisciplinární, disciplíny rozvíjející makrosociologické vysvětlení společenských jevů.

Tou druhou rovinou Eisenstadtova přínosu je ustanovení a rozvoj paradigmatu civilizační analýzy.

Myslím, že toto paradigma zvláště v měnícím se světě znamená možnost, jakým způsobem přistupovat k interpretaci společnosti a jevů s ní souvisejících. Civilizační analýza mi dává jevy spojené s globálním světem do souvislostí, staví na historickém kontextu a není jednostranně zaměřená, bere v potaz různé proměnné vstupující do globálních interakcí. Věřím, že civilizační analýza může poskytnout pomocnou ruku ve výkladu světa a k pochopení globální společnosti a vztahů jejich dílčích částí.

5. ANOTACE

Název práce:	Civilizace a civilizační analýza v díle Shmuela Eisenstadta
Příjmení a jméno:	Brýdl Lukáš
Katedra:	sociologie a andragogiky FF UP v Olomouci
Obor:	sociologie – andragogika
Vedoucí práce:	Mgr. Jan Kalenda
Počet znaků:	106 593
Počet příloh:	0
Počet použitých titulů literatury:	13
Rok obhajoby:	2012
Klíčová slova:	Eisenstadt historická sociologie civilizace civilizační analýza mnohotvárné modernity Arnason

Resumé

Práce pojednává o teorii civilizace v díle Shmuela Eisenstadta. Poukazuje na teoretická východiska jeho přístupu. Analyzuje pojem civilizace a civilizační analýzu v Eisenstadtově díle. V první části práce analyzuje pojem civilizace v díle Eisenstadta – interpretuje jeho kontext a úskalí. V druhé části se práce zaměřuje na vlastní civilizační analýzu Shmuela Eisenstadta, dává ji do kontextu sociologie a interpretuje její klíčové body jakožto paradigmatu historické sociologie.

5. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

- 1) Šubrt, Jiří (ed.). Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. 548 s. ISBN 978-80-7380-061-1.
- 2) Geist, Bohumil.: Sociologický slovník. Nakladatelství VICTORIA PUBLISHING, a.s. Praha, 1992. ISBN 80-85605-28-7.
- 3) Akademický slovník cizích slov. Kolektiv autorů pod vedením Věry Petráčkové a Jiřího Krause. Academia. Praha, 1995. ISBN 80-200-0607-9.
- 4) Eisenstadt, S.N.: *Multiple Modernities*. Transaction Publishers. New Jersey, USA, 2002. ISBN 0-7658-0926-5.
- 5) Elias, Norbert: *The Civilizing Process*. Blackwell Publishing Ltd, 2000. ISBN 0-631-22160-3.
- 6) Martucceo Danilo: *Sociologie modernity-Itinerář 20.století*. Vydalo Centrum pro studium demokracie a kultury – sociologická řada, svazek.č.6. Překl. Pavla Doležalová a Jana Spoustová. 1.vydání. Brno, 2008. 494.str. ISBN 978-80-7325-145-1.
- 7) Loužek Marek: *Max Weber, Život a dílo Weberovské interpretace*. Nakladatelství Karolinum. Praha, 2005. ISBN 80-246-0812-X.
- 8) Keller Jan. *Dějiny klasické sociologie*. SLON. Praha, 2005. ISBN 978-80-86429-52-6.
- 9) WACQUANT, L. *Pierre Bourdieu* [online]. Praha: Biograf, 2002, č. 27 - [cit. 2009-11-02]. Dostupný z www: <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=v2707>>.

ONLINE ZDROJE k 26.3.2012

- 1) Wittrock, Bjorn: About Shmuel Eisenstadt. Online on <http://www.holbergprisen.no/en/shmuel-n-eisenstadt/about-shmuel-n-eisenstadt.html>.
- 2) Conti, Aidan Keally: Jóhann P. Árnason (Profesor Emeritus of Sociology, La Trobe University). Online on: <http://www.uib.no/cms/en/nyheter/2009/05/j-hann-p.-rnason-professor-emeritus-of-sociology-la-trobe-university>.
- 3) Šubrt, Jiří; Německý, Marek: Sociologické dílo Shmuela N. Eisenstadta se uzavřelo. Online on: http://sreview.soc.cas.cz/uploads/f57c38cdff087ad2c5a02d4e817d9a3f2cbf6cae_Eisenstadt%20subrt%20nemecky.pdf. In: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2010, Vol. 46, No. 5
- 4) An interview with Johann P. Arnason: Critical theory, modernity, civilizations and democracy. Online on: European Journal of Social Theory February 2011 14: 119-132. <http://est.sagepub.com/content/14/1/119.extract>.