

Různorodé modernity a rozpadající se současnost

Rozhovor Milana Kreuzziegera s Jóhannem Pállem Árnasonem

Profesor Jóhann Páll Árnason (*1940, Dalvík, Island) je světově uznávaný sociolog a filosof, který zásadně přispěl k současné sociální teorii. Jeho přínos spočívá především v rozpracování civilizačních analýz, které společně s S. N. Eisenstadtem etabloval jako nové výzkumné téma. Studoval filosofii, sociologii a historii na univerzitách v Praze, Frankfurtu nad Mohanem a Římě. Poté přednášel na univerzitách v Heidelbergu a Bielefeldu. Jeho akademická dráha je úzce spjata s českým prostředím, kde v 60. letech zažil intelektuální atmosféru pražského jara a měl možnost navštěvovat přednášky Karla Kosíka a Jana Patočky. Neméně zásadní byl vliv Jürgena Habermase, u něhož psal ve Frankfurtu dizertační práci (*Von Marcuse zu Marx - Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*, 1971). Většinu kariéry strávil na La Trobe University v Melbourne (1975 – 2003). Od roku 2007 působil jako hostující profesor na Fakultě humanitních studií UK a v Centru globálních studií AV ČR v Praze. Dlouhodobě se podílel na vydávání časopisu *Thesis Eleven*.

Je autorem mnoha článků a několika knih. V češtině rozvíjí civilizační témata – civilizacionistiku v následujících knihách: *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí* (2009), *Historicko-sociologické eseje* (2010) či *Dějinnost, nadcivilizace a modernita* (2010), kde originálně interpretuje Patočkův koncept „nadcivilizace“ v souvislosti se svým stěžejním tématem *různorodých modernit* (*multiple modernities*). V tomto vydání publikujeme pouze část rozhovoru. Rozhovor je součástí širšího celku. V úvodu představuje klíčový Árnasonův pojem různorodých modernit jako teoretické východisko pro analýzy současných transformativních procesů ve vybraných centrech současné geopolitiky: USA, Číně a Evropě. Nahlíží na tato centra z širší interdisciplinární perspektivy - civilizačních analýz a poukazuje i na její slabá místa (zájem o disruptivní technologie apod.).

Milan Kreuzzieger, Ph.D. je nezávislý badatel, kurátor výstav a vysokoškolský pedagog, v letech 2006 – 2021 působil jako vědecký pracovník Centra globálních studií, Filosofický ústav AV ČR.

Milan Kreuzzieger (MK): Zkoumání odlišných orientací a konfigurací civilizačních celků a dlouhodobých trendů vedlo zvláště v 90. letech 20. století a na

počátku 21. století k prosazení paradigmatu „multiple modernities“ – různorodých modernit, které neustále procházejí procesem inovativní pluralizace, na jehož formulování ses také podílel. Odtud také pramení specifická kritika postmoderních teorií, které se vymezují vůči modernitě. Můžeš blíže popsat proces utváření tohoto nového paradigmatu a spor s postmoderními přístupy?

Jóhan Páll Árnason (JPA): Tak předně bych asi stejně jako v případě civilizační analýzy teď váhal s pojmem paradigmatu. Samotná idea modernity ještě paradigmatem není, jde spíš o něco jako orientaci, a to orientaci dost obecně definovanou, v jejímž rámci můžete mít různé varianty. Termín „multiple modernities“ prosadil Eisenstadt v polovině 90. let; obsahově vzato najdeme aspoň náznaky toho přístupu už dříve u různých autorů včetně filosofů. Napadá mě například esej, kterou napsal Charles Taylor a publikoval v roce 1989 ve Festschriftu k Habermasovým šedesátinám; myslím, že ten text byl hodně čten. Taylor tam rozlišuje mezi dvěma koncepcemi modernity. Jednak kulturně neutrální, která se orientuje na infrastrukturální proměny, industrializaci, urbanizaci atd. A jednak kulturně variabilní, kde se bere v úvahu kulturní dědictví, kulturní identita, specifické kulturní konflikty a schopnost toho všeho ovlivnit konkrétní typ modernity, který za daných podmínek vzniká; tato formulace je už vlastně na cestě ke koncepci různorodých modernit. Myslím, že při recepci Eisenstadtova termínu došlo trochu k amalganaci se staršími přístupy, jako byl ten Taylorův, a že z toho vzniklo dvojí nedorozumění ve vztahu k Eisenstadtovi. Za prvé to byla představa, že celý ten koncept je kulturalistický a že různé kulturní tradice, orientace, dědictví jsou jediným zdrojem různorodých modernit. Pak se kulturní diferenciací navenek projevuje v různých národních, regionálních, případně civilizačních konfiguracích modernity. A druhé, s tím spojené nedorozumění bylo, že tady jde jen o pluralizaci, o rozrůznění, a ne také o nový způsob, jak pochopit jednotu modernity. Pokusím se to trochu blíže vysvětlit. Prostorové a časové konfigurace modernity, o kterých se mluvilo jako o jediných různorodých modernitách jsou jen jedna úroveň problematiky. Na této úrovni můžeme mluvit o japonské, případně východoasijské, islámské nebo taky komunistické modernitě. Ale na abstraktnější, analytičtější úrovni jde při těch různorodých modernitách taky o to, že modernita je složena z různých komponent. A ta kulturní je jen jedna mezi nimi a ať je jakkoli významná, musíme rozlišit kulturní, politické a ekonomické vzorce, které se různým způsobem kombinují, z čehož vznikají například ty varianty kapitalismu, o kterých se hodně psalo, aniž by to bylo přímo spojené s myšlenkou různorodých mo-

dernit. Takže na prvním místě je pluralita komponent a možnost různým způsobem je kombinovat. Z toho pak vycházejí různé konkrétní konfigurace. Kromě tohoto obecného pojetí modernity jako složené z různých a různě kombinovatelných sfér nebo dimenzí, je však u Eisenstadta předznamenána (ne plně rozvinuta) další teze o jednotě a specifičnosti modernity. Jedná se o pochopení modernity jako nové civilizace, důrazněji řečeno jako civilizace nového typu. Bližší výklad této interpretace musí začít u kulturních orientací a u jimi určeného vztahu k světu. Podstatným aspektem je velký skok směrem k radikalizaci lidské autonomie, autonomie v nenormativním nebo spíše metanormativním smyslu. Jde o epochálně rozšířený prostor pro poznávání, osmyslnění a transformaci světa, a metanormativní je toto otevření nových dimenzí v tom ohledu, že si vynucuje alternativní a někdy neslučitelné normativní interpretace. Celková logika tohoto obratu má povahu kulturní orientace, ale projevuje se i v jiných dimenzích: ve způsobech akumulace bohatství a moci, v modelech státo-
tvorných procesů a ekonomického vývoje.

Abych to krátce shrnul: koncept „různorodých modernit“ sice zdůrazňuje pluralitu, ale také implikuje něco jako společného jmenovatele nebo kořen, ze kterého rozrůzněně vychází; zárodek plurality je už inherentní v diferencované, a tudíž variabilní jednotě; explicitní syntézu jednoty a plurality umožňuje koncept nové civilizace. Takto zakotvena teorie modernity je lépe vybavena pro kritiku postmodernismu, než byla standardní teorie modernizace, dnes už mnohem méně vlivná než v druhé polovině minulého století. Je sice otázka, zda je spor s postmodernismem ještě aktuální; byla to mimořádně nakažlivá móda, ale nyní je více méně po ní. Na druhé straně je pravda, že duch postmodernismu se zčásti převtělil do různých jiných „postismů“, takže kritický zpětný pohled může být užitečný. Pro někoho, kdo zastává koncepci různorodých modernit, je hlavní námitka proti postmodernismu ta, že vždycky nějak operoval s ochuzeným a přespříliš homogenizovaným pojetím modernity, aby sám sebe mohl prezentovat jako překonání modernity. To se většinou, když došlo na konkrétní argumentaci, ukázalo jako neudržitelné, a tak se hledali praotcové nebo předchůdci postmodernismu u sv. Augustina a Aristotela. Alespoň u jedné školy německé filosofie (u Roberta Spaemanna a jeho žáků) to dopadlo nakonec tak, že se postmodernismus stal neoaristotelismem. Také z Maxe Webera se někdy dělal první postmodernista. Zkrátka: když máte komplexní obraz modernity, diferencované v prostoru a čase, tak se postmodernismus vypaří.

MK: USA procházejí v posledních letech radikální proměnou směrem k národním konzervatismu, která redefinuje projekt americké politiky dovnitř

i ke svým partnerům a oponentům. Mnozí členové současné vlády se hlásí k neoreakčnímu obratu, který znamená nejen kritiku liberální demokracie, ale usiluje také o hlubokou revizi hodnot spojených s osvícenstvím. Lidé jako Curtis Yarvin nebo Peter Thiel, potažmo i Nick Land (se svým *Temným osvícenstvím* - „*Dark Enlightenment*“), vytvářejí vlivný narativ a ideologické pozadí, které vyhovuje nejen představitelům americké vlády (např. viceprezident J. D. Vance), ale i reprezentantům nadnárodních technologických korporací s monopolním postavením ve svém odvětví, kterými se rád obklopuje prezident Donald Trump. Jak interpretuješ tuto novou symbiózu zastánců neoreakční ideologie s technologickými oligarchy z širší perspektivy civilizačních analýz?

JPA: Habermas kdysi – snad někdy v osmdesátých letech – mluvil o „kalifornských světonázorech“, a měl tenkrát na mysli výstřelky identitární levice; dnes bychom tak spíše popsali ideologické proudy, které označuješ za neoreakční; zřejmě jsou pro elitu Silicon Valley a její politické spojence přitažlivé. Peter Thiel a J. D. Vance jsou exemplární případy; oba se patrně nadchli pro dílo Reného Girarda, které ovšem samo o sobě není nezajímavé, ale americká ultrapravice si z něj odnáší spíše zjednodušené (a instrumentalizované) představy o apokalypse než nějaké kulturologické postřehy. Tato ideologická vidina je jen součástí široké a velmi nesourodé koalice, která vynesla Donalda Trumpa k moci. Je často identifikována s hnutím MAGA, ale ani tato charakterizace nekryje celé spektrum zúčastněných sil. Kritičtí pozorovatelé často srovnávají – někdy i ztotožňují – hnutí a režim založený na něm s evropským fašismem; i když nepopírám, že podobnosti jsou nyní o něco patrnější než během Trumpova prvního prezidentství, jsem nadále toho názoru, že fašismus byl specifický historický fenomén a že by se z toho pojmu neměla stát libovolně použitelná nadávka. Není však snadné konceptualizovat to, co se ve Spojených státech amerických děje. Na začátku byla překvapivá polarizace politických stran; tato zkušenost vyvrátila jak liberální víru ve fundamentální konsensus stran mírně nalevo a mírně napravo od středu, tak také marxistické představy o iluzorním systému dvou stran, které obě sloužily zájmům kapitálu. Na konci se stranická příslušnost stala symbolem pro navzájem ostře vymezené (ale ne nutně koherentní) světonázorové alternativy. Přitom šlo na obou stranách o velmi nesourodé a snadno narušené koalice. Jedné z nich se podařilo (nebo přihodilo) objevit charismatického vůdce, který v současné době nevídaným stylem ovládá celou scénu. Pokud ještě považujeme Weberův pojem charismatického panství za použitelný, budeme ho muset aplikovat

na Trumpa; ale musíme si zároveň položit otázku, jakou úlohu hraje strach jako část charismatického vztahu.

MK: Je patrné, že se Čína přes mnohé problémy stává v některých oblastech rivalem USA. Zároveň je potřeba zmínit vysokou provázanost obou ekonomik. Ty se dlouhodobě zaměřuješ na čínskou civilizační historii, ale zajímal by mě tvůj pohled na současnou Čínu. Jak bys charakterizoval čínský režim?

JPA: Problematiku současné Číny je třeba vidět v kontextu celé historie komunismu, a obzvlášť ve vztahu k sovětskému modelu. O čínském komunismu jako nejvýznamnější neruské variantě sovětského modelu jsem už psal v knize *The Future That Failed*, která vyšla v r. 1993, ale to se mi s odstupem jeví trochu zkratkovitě; pokročilejší analýzu obsahuje kniha *The Labyrinth of Modernity*, z roku 2020. Když zvážíme, jak složitý proces byl vznik bolševismu v Rusku, a jak důležité byly při tom specificky ruské předpoklady, zdá se velmi nepravděpodobné, že by ho mohli Číňané samostatně vynalézt. Komunismus mohl v Číně zakotvit jedině jako importovaná strategie s dvojitým cílem, jinde dosaženým nebo aspoň věrohodně sledovaným: restaurací rozpadajícího impéria a radikální sociální transformací.

Je však stejně evidentní, že transfer sovětského modelu nebyl možný bez rozsáhlého přizpůsobení čínským poměrům, velmi odlišným od ruských (což nutně neznamenalo racionální adaptaci, mohlo také jít o sblížení s čínskými tradicemi autoritárního myšlení a vládnutí). Takto vzniklé odchylky od sovětského modelu se ukázaly dost významnými na to, aby další dějiny obou impérií šly velmi odlišnými cestami. Ty nebudu tady rekapitulovat. Odpovím však krátce na tvou otázku o dnešním čínském režimu. Vidím ho jako svého druhu „balancing act“ (schází mi adekvátní český výraz – asi něco jako ekvilibristika), pokus o kombinaci bolševické koncepce stranostátu s kapitalistickým modelem ekonomického rozvoje. Výsledek – nebo prozatímní výsledky – vidí různí pozorovatelé různě. Myslím, že na Západě – aspoň v akademickém prostředí – se mluví víc o čínském kapitalismu než komunismu. O tom druhém se mluví víc ve Východní Evropě (východoevropská pravice se nerada loučí se strašidlem komunismu). Zmíněná kombinace musí ovšem být fundamentálně labilní, i když myslím, že akutní krize v blízké době nehrozí. O dlouhodobě možných krizových scénářích můžeme jen spekulovat.

MK: Evropská unie čelí řadě výzev, které ukazují její geopolitickou a bezpečnostní zranitelnost a zároveň rozdrobenost. Vyrovnává se s environmentálními problémy, zaostává po energetické stránce i co se týká technologických inovací. A ztrácí také schopnost konkurovat svým globálním soupeřům. Jak by mohla otočit tento trend a vymanit se z defenzivní role?

JPA: Všechny výzvy, které jsi vyjmenoval, jsou reálné a hrozivé; přidal bych ještě dvě: faktický rozpad západní aliance a vzestup politických stran, které mají k projektu evropské integrace problematický nebo přímo nepřátelský vztah (i když si myslím, že běžné a paušální nařčení z „populismu“ nevede k lepšímu pochopení problému; potřebovali bychom víc komparativních studií o obecných i pokaždé specifických rysech dotýčných hnutí). Návod na koordinovanou odpověď na všechny tyto výzvy nemá nikdo, a i kdyby si někdo něco takového vymyslel, nebude to uskutečněno; jakákoliv reálná odpověď bude výsledkem kompromisu mezi zájmy a strategiemi různých členských zemí. A to je nepředvídatelný proces.

K tomu ještě dvě elementární, ale relevantní poznámky. Za prvé: evropská integrace je svého druhu státotvorný proces (srovnání se svatou říší římskou není zcela nemístné), ale se zabudovanými podmínkami a protiváhami. Oficiální cíl jednotného federálního státu je ideologická fasáda, a nezdá se mi, že by skutečná dynamika integrace tomu odpovídala.

Není to podle mého názoru ani pravděpodobný, ani žádoucí výsledek. V tom smyslu jde – a dál půjde – o Evropu národů. Za druhé: rozpad EU je myslitelný, ale není to vůbec aktuální perspektiva; Brexit je odstrašující příklad, ne inspirací k následování. A představa, že návrat k neomezené suverenitě národních států by *ipso facto* posílil demokracii, se mi zdá utopická; tak převratná změna by měla nedozírné následky, rozhodně ne všechny příznivé pro demokracii.

MK: Joseph Needham ve 20. století inicioval zájem o dějiny čínského vědeckého poznání v širokém sociokulturním kontextu, v němž si položil zásadní otázku: „Proč byla čínská civilizace mezi 1. stoletím př. n. l. a 15. stoletím n. l. mnohem efektivnější a úspěšnější ve využití poznatků v praxi než západní civilizace, ale proč se pak moderní věda rozvinula v Evropě, a nikoli v Číně?“ Máš návod na řešení Needhamovy otázky?

JPA: Návod na řešení Needhamovy otázky nemám, spíše něco jako odkaz na její dekonstrukci. Needham inicioval velký kolektivní projekt, sérii knih zvanou *Science and Civilisation in China*, na které se podílely desítky autorů. Mám dojem, že tento impozantní badatelský čin doposud neměl takovou odezvu, jak by si zasloužil. Na zhodnocení výsledků by vlastně bylo třeba celého týmu, a ten asi nevznikne. Benjamin Nelson kdysi (začátkem sedmdesátých let 20. století, pokud se nemýlím) poukázal na styčné body a možnosti dalšího sblížení mezi Needhamovým projektem a Weberovou analýzou čínské civilizace; ale nezdá se, že by se tohoto úkolu byl někdo jiný důsledně chopil.

Na druhé straně je pravda, že problémy přímo či nepřímo spojené s Needhamovou otázkou byly nastoleny v pracích různých jiných autorů. Diskuse o „velké divergenci“, tj. historickém rozcestí, které nastalo po nástupu průmyslové revoluce v Anglii, zatímco v Číně nedošlo k žádnému srovnatelnému obratu, je dodnes aktuální (za jejího původce platí Kenneth Pomeranz, jehož stěžejní dílo bylo vydáno v r. 2000). Tato debata je s Needhamovou problematikou spojena v neposlední řadě přes zjištění, že kultura osvícenství – opřená o vědecký pokrok – měla pro rozvoj technologie větší význam, než se dřív soudilo. Jiná, ale ne zcela nesouvisející diskuse se týká historické dráhy a dynamiky čínského státu. Proč neprodělal imperiální stát (v mnoha ohledech časně vyspělý a schopný trvale ovládat velké území) podobný proces jako evropské státy novověku (ať už ho nazveme modernizací nebo racionalizací)? K tomu se váže ještě otázka, jak vysvětlit opětovné selhání pokusů o demokratický průlom ve dvacátém století. Zkrátka: bude užitečné posoudit Needhamovu otázku v kontextu širší problematiky, soustředěné na čínskou zkušenost průkopnických rozběhů a následující absence nebo zamezení dalších kroků, které by se – aspoň z evropského hlediska – zdály logické. A pluralita otázek implikuje pluralitu výkladů. Žádný z uvedených problémů nepřipouští monokauzální vysvětlení.

To neznamená, že bychom se nemohli pokusit o předběžnou charakteristiku celkového rámce. Na to nebyl Needham rovnoměrně připraven; měl sice encyklopedické znalosti o Číně, ale jeho koncepce společenského vývoje byla příliš ovlivněna marxistickým zjednodušením, aby vystihla specifické civilizační rysy čínských dějin. Ve velmi hrubých rysech by se dalo říct, že schopnost blokovat možné transformační procesy (anglicky bychom tomu řekli „containment“) je založena na kombinaci kulturních, politických a sociálních faktorů. Imperiální centrum, definované a legitimované kosmologickými představami o jednotě přírodního a sociálního řádu, si nárokovalo neomezenou a nadspolečenskou moc; v praxi bylo odkázáno na spolupráci klíčových vrstev, a ta byla

konsolidována tím, že jádro mocenské elity se rekrutovalo na základě kompetence ve vládnoucí kulturní interpretaci (toto byla konzervativní stránka čínského „zkouškového systému“, o němž se často mluví jako o mechanismu sociální mobility nebo zárodku meritokracie).

MK: Z dnešní perspektivy, kdy se vědecké inovace a pokročilé technologie stávají strategickou a prestižní mocenskou výhodou, se ukazuje, že tradiční civilizační analýza podcenila roli a význam „disruptivních“ technologií. Čím by se to dalo vysvětlit?

JPA: Určitě je pravda, že role disruptivních technologií byla podceněna, a to nejen mezi civilizacionisty. Pokud jde o specifickou tendenci civilizační analýzy, nutno říci, že tento nedostatek je jen jeden aspekt obecnějšího zanedbání otázek týkajících se technologie, jejího místa v sociálně-historickém světě a hybných sil jejího vývoje. Eisenstadt se této problematice moc nevěnoval (jeho hlavní zájmy mířily jinač); Benjamin Nelson o něco víc, ale celý jeho intelektuální projekt zůstal méně dokončeným než ten Eisenstadtův, takže systematický návod k civilizačnímu pohledu na technologii tam nenajdeme, pouze fragmentární postřehy a dohady, které by bylo potřeba integrovat do celistvějšího konceptu. Jak by takový rámec vypadal? Tady není prostor pro delší výklad, ale pár poznámek o specifickém přístupu civilizační analýzy je na místě. Vzhledem k rozdílné míře technologických inovací v různých historických civilizacích nelze vycházet z toho, že jde o imanentní a obecnou tendenci ekonomické sféry; pokud se vyskytují ekonomické režimy výrazně příznivé technickému pokroku, je třeba takovou situaci analyzovat jako historické osamostatnění, ne jako projev bytostné samostatnosti. A takové historické transformace se odehrávají v širším kontextu, o němž se právě zajímá civilizační analýza. Jde o kulturní orientace a jejich institucionální ztělesnění.

MK: Děkuji za rozhovor.

Milan Kreuzzieger
e-mail: milan.kzz@seznam.cz