

Moderna, postmoderna a japonská zkušenost

JOHANN P. ARNASON*

La Trobe University, Bundoora, Vic. (Austrálie)

Modernity, Postmodernity and Japan's Experience of the Two

Abstract: The lack of comparative analyses of Western and non-Western civilisations in modernity and modernisation theories – according to the author particularly pronounced with regard to Japan – as well as the present relationship between the concept of Westernization and modernisation is analysed in this paper. The author presents some new interpretative guidelines to Japanese civilisation and its road to modernity, précising some reasons for taking Japanese modernity seriously. However, of particular interest to the author is the contrast between the majority of theorists' failure to meet this challenge and the frequent references to Japan in a postmodernist context. The author seeks to show that attempts to interpret Japanese experience from a postmodernist perspective can be interpreted as partial insights into the problematic of Japanese modernity. The paper concludes that the postmodernism's attempted annexation of Japan is indicative of a new interest in comparative cultural hermeneutics, stimulated by one of Western modernity's recurrent self-reflexive turns.

Sociologický časopis, 1994, Vol. 30 (No. 3: 271-284)

I. Idea moderny

Je nepopíratelné, že komparativní analýza byla jednou z nejslabších stránek západních teorií moderny a modernizace. Pochopitelně jednostranné zaměření pozornosti na zrod, expanzi a hegemonii Západu, vedlo k přímému překladu historické linie do obecné teorie. Tento trend je nyní převrácen těmi, kteří prosazují názor, že bychom se měli zbavit nadbytečných konceptů a spokojit se s představou o westernizaci jako celosvětovém procesu [von Laue 1987, Latouche 1989]. Následující úvahy jsou naproti tomu založeny na domněnce, že obě tyto cesty absolutizace Západu by měly být opuštěny, a proto by měl být vztah mezi westernizací a modernizací definován tak, aby otázka relativní váhy prvně uvedeného procesu v rámci druhého pro nás mohla zůstat otevřená. Spor o rozdílnost těchto dvou konceptů je možno zkráceně vyložit v obecné rovině. Jestliže zobrazíme vzestup Západu jako první průnik do moderny, je tomu tak díky zvláštní schopnosti sebetranscendence a sebetransformace, která začala být v západní civilizaci dokládána. Dynamika, která byla takto spuštěna, se projevuje v mnoha formách. Na jedné straně spektra vede k neomezené maximalizaci bohatství a moci a k trvalému přizpůsobování sociálních institucí tomuto cíli; na druhé straně otevírá cestu dobrovolné problematizace kulturních významů a jejich ztělesnění ve společnosti. Jedinečnost Západu ve vztahu k nezápadnímu světu nespočívá pouze v jeho výjimečné destruktivní schopnosti, na což poukazoval již Lévi-Strauss. Znamená také dosud

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Johann P. Arnason, School of Sociology and Anthropology, La Trobe University, 3083 Bundoora, Victoria, Australia. Tel. + 61 3 479 2286, fax + 61 3 479 2705.

nevidané úsilí porozumět jiným civilizacím a konfrontovat západní zdroje a dosažené úspěchy s jejich zkušenostmi. Je možné namítat, že posledně jmenovaný aspekt měl mnohem menší dopad na běh dějin než aspekt první, což ale není dostatečný důvod pro to, abychom ignorovali nebo popírali jeho význam jakožto složky západní kultury.

Moderna, viděná současným pohledem, pak není pouze jinou nálepkou pro vzestup Západu. Není ani univerzálním kulturním paradigmatickým, které se z nahodilých důvodů objevilo na Západě dříve než jinde. Myšlenku moderny raději definujeme hermeneuticky: jako podstatnou součást sebeartikulace Západu, která má však specifickou funkci rozšiřovat obzor za existující sociální řád věcí. Sebetranscendence, která je tak umožněna, je podle výše uvedeného přístupná rozporným interpretacím: může se jevit jako akumulace nebo kritika, jako sebemaximalizace nebo sebezproblematicizace. V pevnějších modelech modernity je tento horizont indeterminace zúžen sociálními a kulturními formami, které posilují některé možnosti na úkor jiných.

Na základě této představy o moderně, můžeme porozumět dvojsečnému vlivu Západu na zbytek světa: představoval model rozšiřitelný za své původní hranice a zároveň otevřel kulturní prostor, který mohl být rozvržen více než jedním způsobem. Westernizace a modernizace jsou komplementárními aspekty historického procesu, který byl takto uveden do pohybu. Vynucená či napodobující adaptace na západní modely je na jedné straně celosvětovým fenoménem, i když se její významnost liší od epochy k epoše a od oblasti k oblasti. Autonomnější reakce na výzvu Západu se na druhé straně liší ve svém rozsahu a účinnosti. Na nejelementárnější úrovni bylo hledání funkčních ekvivalentů k západním technikám a institucím charakteristické pro mnoho „pozdních příchodců“ (latecomer); pravděpodobně nejznámějším příkladem je nahrazení státní intervence soukromými a kolektivními iniciativami. Ambicióznější a problematičtější byly pokusy vypůjčit si od Západu jeho pravidla technické racionality, za současného zachování klíčových prvků nezápadních kulturních tradic, včetně v nich vystavěných konceptů moci. Klasickým, avšak krátce trvajícím příkladem je strategie „sebeposilování“ ve staré císařské Číně, založená na předpokladu, že konfuciánský sociokulturní řád by si mohl osvojit západní technologii pro své vlastní účely. Kdyby modernizace Japonska nešla nikdy dále než za myšlenku *wakon jósai*,¹ spadala by rovněž do této kategorie. Totéž je možno říci o novějším fenoménu islámského fundamentalismu, který se snaží kombinovat „návrat k vlastním pramenům“ s ovládnutím moderních zdrojů moci. Očividně vnitřně rozporný charakter podobných projektů – někteří kritikové je diagnostikovali jako případy kulturní schizofrenie – neznamená, že tyto projekty nemohou nijak ovlivňovat historii. Třetí a mnohem důležitější typ reakce na západní výzvu dává vzniknout komplexnějším a koherentnějším strukturám, které by bylo možno popsat jako obrácená paradigma moderny. Jedná se o významně odlišná uspořádání ekonomických, politických a kulturních modelů, než jaká se vyvinula na Západě. Historii dvacátého století dominoval růst, expanze, úpadek a zánik nejdůležitějšího z nich: sovětského modelu. Vedle jeho osudu se značně odlišný směr vývoje a charakter japonského obráceného paradigmatu jeví celkově ještě významnějším.

¹) *wakon jósai* – přebírání evropského systému vzdělání.

II. Význam Japonska

Teorie moderny tedy stojí tváří v tvář otázce, na jejíž zodpovězení je nedostatečně vybavená. Opomíjení komparativní analýzy bylo vskutku – alespoň na úrovni obecné teorie – zvláště zřetelné ve vztahu k Japonsku, kde by bývala byla nejzjevněji potřebná. Stručný a letmý úsudek Maxe Webera o Japonsku kontrastuje s jeho mnohem rozsáhlejší analýzou Indie a Číny. Co se týče hlavního proudu poválečné teorie modernizace, měl co říci k japonské zkušenosti, ale jejím nejpůvodnějším aspektům nevěnoval žádnou pozornost. Krátce řečeno, japonská verze moderny byla považována za napodobující, nevyváženou a neúplnou. Její hlavní vzorce byly z tohoto pohledu pouhými reprodukcemi západních modelů (detailnější srovnání se většinou zaměřovala na východní část Západu, se zvláštním zřetelem k Německu, Rusku a Turecku). Nevyváženost mezi rychlou modernizací ekonomiky a řízení a zaostalejší právní a politickou kulturou se jevila jako ohrožení celého systému. Společnost, která vykazovala takového trhliny, nemohla být označena za plně moderní; její transformace byla neúplná v mnohem radikálnějším smyslu než nedokončený projekt modernizace Západu. Tento přístup pravděpodobně nejlépe reprezentuje Parsonsův rozbor Japonska v knize *The System of Modern Societies*. Ale postparsonsové teorie modernity v této oblasti nepokročily příliš kupředu. Pokusy vybudovat více pružné a ryze multidimenzionální konceptuální rámce se japonské zkušenosti nedotkly; spíše se zdá, že zájem o „radosti a strasti komparativní historie“² poklesl. To platí téměř ve stejné míře o dvou nejvlivnějších Parsonsových pokračovatelích, Jürgenu Habermasovi a Anthony Giddensovi. Alain Touraine se možná o Japonsko zajímal více, lze však stěží říci, že by jej integroval do své teorie.

K ústupu západní sociální teorie od japonské otázky dochází v době, kdy je důležitost vzájemného úzkého kontaktu zřetelnější než kdy jindy. Než přistoupíme k diskusi na téma ideje postmoderny v tomto kontextu, mohlo by být užitečné shrnout některé důvody, proč přistupovat k otázce japonské moderny se vší vážností.

1. Jako vhodný začátek se jeví vzestup Japonska jako ekonomické velmoci. Význam tohoto vývoje bude jasnější, vztáhneme-li jej k jeho globálnímu kontextu. Na jedné straně jistě nelze pochybovat o tom, že je do určité míry spjat s krizí a zhroutilím sovětského modelu. Velkolepá strategie sovětského vedení v poststalinské éře se soustředila na ekonomickou soutěž s ostatními velmocemi; teprve tehdy, když se myšlenka „dohnat a předehnat“ americkou ekonomiku ukázala být iluzorní, byla přijata jako náhrada tradičnější (a jak nyní víme sebezničující) strategie imperiální expanze. Mezitím byl Sovětský svaz dohnán a předehán Japonskem, které se tak stalo zemí s druhou nejsilnější ekonomikou na světě. Jinými slovy: Japonsko naložilo se Sovětským

²) Pramen, z něhož tento popis pochází, stojí za delší citaci: „Japonsko je radosti i strasti komparativních historiků, neboť všechny prvky, které formovaly to, co volně nazýváme západní historií – feudalismus, náboženská víra, síly organizovaného trhu a existence skupin věd zabývajících se přírodou – se vyskytovaly ve stejném čase s faktory, které formovaly to, co opět volně nazýváme historií Dálného východu – rýžovou monokulturu, sofistikovanou vesnici s klanovými strukturami, učeneckými byrokraciemi a idiografickým rukopisem.“ [Steenstrup 1976: 2] Něco obdobného by se dalo říci o moderním Japonsku: je to jak nejpozoruhodnější příklad modernizace přesahující westernizaci, tak i nejnápadnější příklad opětovného oživení premoderních tradic. To, že tato směs již prokázala svou explozivitu – a mohla by tak učinit opět – není důvod, aby nebyla brána vážně.

svazem tak, jak hodlal Sovětský svaz naložit s Amerikou. Tato výzva musela představovat mnohem kritičtější faktor a mnohem silnější pohnutku k experimentu se sovětskou reformou než notoricky známý program SDI nebo nespokojenost sovětské elity s jejím životním stylem.³ Z hlediska následků je pak jasné, že existuje těsné spojení mezi oživením japonské moci a nejvýznamnější restrukturalizací globálního rozložení mocenských sil od konce druhé světové války. Na druhé straně je nyní čím dál více uznávána skutečnost, že rivalita mezi Japonskem a Spojenými státy není jednoduše věc soutěže dvou nejsilnějších kapitalistických ekonomik; představuje nadto konflikt dvou zásadně odlišných modelů kapitalistického vývoje. Je možné, že nejsou jedinými dvěma životaschopnými modely, jak jsou zřejmě přesvědčeni někteří současní pozorovatelé, jejich vzájemný kontrast je však užitečným výchozím bodem pro analýzu a popis smíšenějších nebo přechodných forem kapitalismu. Odkaz na Japonsko je tak nezbytný pro typologii moderního kapitalismu a adekvátní porozumění různorodosti, která již není zastíněna „reálně existující“, avšak ve své podstatě iluzorní alternativou. A jestliže jsou instituce, jak přesvědčivě dokazoval Chalmers Johnson, „kritickou proměnnou pro vysvětlení úspěchu moderní japonské ekonomiky“, mělo by být studium japonského kapitalismu – nejobdivuhodnější ekonomické mašinérie ve světové historii – a jeho sociokulturního kontextu, obzvláště lákavým zkušebním polem pro institucionální přístup k ekonomickým strukturám [Johnson 1988: 3]. Jedině tato perspektiva, kterou otevřeli klasické sociologické tradice, avšak nedostatečně rozvinuli jejich následníci, ještě může dát smysl ideji kritiky politické ekonomie.

2. Poválečnému ekonomickému úspěchu Japonska předcházela kulturní, politická a vojenská katastrofa. Kontinuita mezi Japonskem před a po roce 1945 byla často zdůrazňována, zejména s ohledem na byrokratické jádro státu a imaginární jádro ideologie *tennósei*,⁴ avšak její platnost v tomto smyslu by nás neměla vést k opomenutí toho, že rok 1945 byl zároveň začátkem i koncem. Změny v sociální struktuře, politickém režimu a kulturním klimatu, byly spolu s novou mezinárodní strategií a dalekosáhlou demilitarizací státu, radikálně dostačující pro vznik současné verze japonské moderny, která se jasně odlišuje od té, jež zanikla sebedestrukci v období války v Pacifiku. Tato diskontinuita je důležitá pro komparativní analýzu. Náhlé a úplné zhroucení paradigmatu moderny je vzácný, nikoli však ojedinělý fenomén; dva další příklady, které se nabízejí, je porážka nacistického Německa a konečná krize sovětského modelu, a zdálo by se, že japonská zkušenost mnohem více připomíná první případ než druhý. Bližší pohled na oba případy napovídá, že jejich méně jednostranné srovnání by mohlo být prospěšné. Obecný závěr, který můžeme vyvodit z historického výzkumu, je ten, že spojitost mezi Japonskem pozdního období Meidži⁵ a ultranacionalistickým režimem třicátých let byla zřetelnější než spojitost mezi císařským a nacistickým Německem a že epizoda demokratů období Taišó byla shodně méně důležitá než Výmarská republika (toto je, podle obecně přijímaného názoru, polemická oblast a na tomto místě do ní nemohu hlouběji vstupovat). Nacistický režim měl, jak ukázaly pronikavější analýzy, vlastní podobu moderny, avšak jeho trvání bylo příliš krátké a jeho destruktivní dynamika příliš extrémní na to, aby jej bylo možno stavět na roveň ostatním.

³) Většina komentátorů *glasnosti* a *perestrojky* opomíjela tuto spojitost s Japonskem. Jestliže se nemýlím, prvním, kdo na ni upozornil, byl francouzský geograf Yves Lacoste [Lacoste 1989].

⁴) *tennósei* – monarchistický systém.

⁵) Revoluce Meidži: 1868-1912.

Na druhou stranu je pravda, že Japonsko bojovalo a prohrálo v globální válce, zatímco sovětský režim se zhroutil svou vlastní vahou, aniž by byl vtažen do většího vnitřního nebo vnějšího konfliktu. Sebedestruktivní imperiální dynamika nicméně účinkovala v obou případech a výsledkem zhroucení sovětské moci by ještě mohlo být vznícení celé řady lokálních válek. Bylo by, jinak řečeno, předčasné zdůrazňovat rozdíl mezi násilným a poklidným koncem vlády. A přestože se postsovětský svět – na rozdíl od Japonska po roce 1945 – transformuje bez cizího okupačního vlivu, autorita těch nejnaivnějších vizí Západu je natolik silná, že v některých případech není příliš zavádějící mluvit o ideologické okupaci.

3. Jedno z nejpobulárnějších vysvětlení pro vzestup Japonska, tzv. „teze pozdního příchozího“, byla v současné době zcela zdiskreditována. Tento způsob zdůvodnění říká: společnosti, které se vydají na cestu modernizace s cílem dosáhnout ty více rozvinuté, mají přes svou odlišnost tendenci sledovat osvědčené modely vývoje; jak tlaky, tak i příležitosti, které tato situace rodí, jim vnucují určité strategické volby. Se znásobujícím se počtem příkladů se však přijatelnost podobných tvrzení zmenšovala. Pozdních příchozích již bylo několik generací, žádné druhé Japonsko však nebylo. Rozdíl mezi těmi, kteří se rozvíjeli později, jsou celkově viditelnější než jejich podobnosti. Na teoretičtější úrovni je nyní jasné, že všechny domněnky o situační logice pozdních příchozích podléhají čtyřem hlavním výhradám. Za prvé, původní formulace dané teze byla založena na úzké a ekonomické koncepci vývoje. „Výhody opožděnosti“ spočívaly v dostupnosti rozvinuté technologie a možnosti přeskočit nebo zkrátit zprostředkující fáze. Pro komplexnější teorie modernizace, to jest ty, které jsou citlivější na kulturní a politické komponenty, je vliv ekonomických imperativů na výsledný model moderny méně vyhraněný. Za druhé, globální kontext modernizace – ať již jej chceme nazývat kapitalistickou světovou ekonomikou nebo „národně hierarchizovaným světovým systémem“ [Beaud 1990] – podléhá historické změně a konkrétní situace pozdních příchozích závisí na celkové charakteristice epochy. V éře mikroelektroniky a rodícího se multipolárního světa nejsou skryté důsledky pozdního začátku stejné jako v dobách koloniální expanze a druhé industriální revoluce. Dalším, v pozadí stojícím aspektem, je konkrétní historická situace, ve které se vstup na globální scénu modernizace odehrává. Orientace, iniciativy a strategie sociálních aktérů procesu, stejně jako jejich vzájemné konflikty, mohou být nanejvýš důležité pro pozdější stádia vývoje. V případě Japonska to nejzjevněji platí pro uspořádání poloviny devatenáctého století a reformy období Meidži. V neposlední řadě mohou být výchozí zdroje a tradice států, společností a civilizací, které jsou vtaženy do globálního modernizačního procesu, více či méně určující pro autonomní vývoj a více či méně schopné spoludeterminovat výslednou verzi moderny. Je všeobecně známo, že právě japonská cesta sloužila jako zvlášť vynikající příklad této interpretace tradice a moderny.

4. Je-li však pravda, že žádný z pozdních příchozích nedávné doby se nevyrovnal tomu, co předvedlo moderní Japonsko, srovnání s některými státy v regionu je nicméně relevantnější než s jakýmkoli jinými příklady. „Malí tygři“, zejména Taiwan a Jižní Korea, podstoupily transformaci, která je odlišuje od ostatních rozvojových zemí, i když ne do té míry jako japonský fenomén. Jejich vztah k Japonsku je možno analyzovat na dvou úrovních. Na jedné straně je nepochybné, že jejich politické a ekonomické mocenské elity čerpaly jisté poučení z japonské zkušenosti a jejich ekonomické systémy je možno vysvětlovat jako variace téhož základního principu. Jsou zde rozdíly i podobnosti týkající se role státu v ekonomickém rozvoji, stejně jako struktury

soukromého sektoru. Co se týče posledně jmenované otázky, podle nejzajímavější myšlenky, která vzešla z nedávných debat, se východoasijský kapitalismus liší od svého západního protějšku tím, že spoléhá méně na trh a více na síť a že variace uvnitř východoasijského regionu jsou především způsobeny skutečností, že dominantní typy sítí se liší od země k zemi.⁶ Na druhé straně, tento nedávný vývoj vrhá nové světlo na společné civilizační dědictví regionu. Ze dvou největších projevujících se kulturních tradic, buddhismu a konfucianismu, považuje většina odborníků za důležitější právě posledně jmenovaný. Představuje starší civilizační vrstvu, je výlučněji typický pro daný region a projevoval se aktivněji v pozdějších fázích historie. Široký zájem o tuto spojitost již dal vzniknout pojmu „konfuciánský kapitalismus“. Kontrast se známou Weberovou analýzou konfucianismu je pozoruhodný: pro Webera to byla antimoderní kultura *par excellence*, stojící ve stejném protikladu k racionálnímu uvažování jako k aktivistickým hodnotám.⁷ Ačkoli jsou zde jistě dobré důvody pro zpochybňování Weberova způsobu chápání Dálného východu, žádný uvážlivý přístup ke konfucianismu nemůže ignorovat konzervativnější aspekt jeho role v tradiční Číně. K tomuto pohledu je třeba dodat, že to byl imperiální řád a jeho selektivní kombinace tradic, nikoli konfucianismus sám o sobě, co Číně uzavíralo cestu k moderně a paralyzovalo její schopnost odpovědět na výzvu Západu, a že se transformativní potenciál konfucianismu uplatnil až v okamžiku, kdy přestal být kontrolován imperiálním centrem. Další připomínka se týká toho, že konfuciánská tradice je tvořena heterogenními prvky a že na skupinu či na rodinu soustředěné postoje populárního konfucianismu jsou mnohem více přizpůsobeny moderní ekonomice, než byla na stát soustředěná ideologie starých konfuciánských učenců [Murakami 1990]. Komparativní analýza konfuciánských kultur, jejich vnitřních vzorců a kontextuálních determinant, stejně jako jejich měnicího se vztahu k moderně, stojí v každém případě stále ještě tváří v tvář dlouhé řadě otevřených otázek.

5. Většina západních a japonských historiků se dnes podle všeho shoduje na tom, že tři století mezi sjednocením a opětovným otevřením se Japonska mohou být popsána jako „raně moderní“ fáze, jak zní uznávaný překlad *kinsei*.⁸ Toto poznání, založené na rozsáhlém výzkumu a diskusi, však musí být ještě zpracováno sociální teorií. Jestliže je možné prokázat, že Japonsko nastoupilo cestu modernity dlouho před tím, než se dostalo do trvalého kontaktu se Západem (setkání v šestnáctém století bylo příliš krátké na to, aby mělo více než omezený vliv na změny, které již uvnitř Japonska probíhaly), následný význam pro komparativní analýzu je zjevný. Žádná jiná země neprošla podobným způsobem posloupností paralelního vývoje, rychlé odpovědi a efektivního obrácení výzvy vůči Západu. Raná a vnitřně podmíněná modernita, která položila základy pro pozdější pokrok, byla nyní plně doložena pomocí historiků období *Tokugawa*.⁹ Souběžný proces formování státu, institucionalizovaného v systému *bakuhau*¹⁰ a byrokratizace vládnoucí vojenské elity vydláždil cestu pro radikálnější přemodelování japonských institucí po roce 1868. Vzkvétající tržní ekonomika a komplexní městská

⁶) Pro zvláště jasnou formulaci této teze viz [Hamilton 1989].

⁷) Je třeba poznamenat, že Weberova analýza konfucianismu byla vždy sporná; některé jeho ranější kritiky vyjadřovaly stanovisko, že Konfuciovo učení hrálo řídící úlohu v ekonomické racionalizaci, ale že tato cesta byla uzavřena jinými silami v čínské společnosti.

⁸) *kinsei* – nedávný, moderní.

⁹) Období *Tokugawa* (1603-1867).

¹⁰) *bakuhau* – politický systém vlády šógunů a lenních knížat.

kultura v mnohém snesly srovnání s raně moderním Západem, přestože jejich odkaz Japonsku éry Meidži byl méně významný než odkaz samurajů a jejich státnického umění. Reinterpretace kulturních tradic přispěla k vývoji japonského nacionalismu, ačkoli rozsah i směr racionalizačního procesu v této oblasti je spornější, než v politické a ekonomické dimenzi. Jestliže však chceme použít pojemu moderny ve vyhraněném významu, který byl naznačen na začátku této stati, nestačí identifikovat historické ekvivalenty či paralely k Západu. Musíme si položit složitější otázku: do jaké míry otevřela transformativní dynamika raně moderní japonské společnosti přístup k širšímu kontextu možných alternativ? Detailní rozbor uvedeného problému přesahuje rámec možností této stati, ale zdá se, že důkazy jsou dostatečně silné na to, aby opravňovaly přinejmenším k hypotetické odpovědi: otevření přístupu bylo více limitované a snadněji kontrolovatelné než na Západě, ve skutečnosti mu však stačilo vytvořit zajímavější protějšek než jakákoli jiná nezápádní zkušenost před započítím globální westernizace. V tomto ohledu odhaluje pozadí šestnáctého století z tokugawského režimu více než vývoj během epochy *sakoku*.¹¹ Konflikty, které předcházely sjednocení, změnily společenskou rovnováhu moci; nová vojenská knížata, která se objevila na konci patnáctého a na počátku šestnáctého století, musela překonat odpor rivalitního „historického bloku“, který zahrnoval privilegovanou buddhistickou vládnoucí vrstvu, stejně jako lokální bojovníky a zemědělce. Poražení této bitvy byli pravděpodobně příliš slabí a jejich koalice příliš křehká na to, aby se vyvinula v životaschopnou alternativu (jestliže zde byl nějaký společenský projekt, jeho teokratické prvky byly silnější než plebejské), reprezentovali však přinejmenším jiné vzorce sociální organizace. Dokonce ani po definitivním vítězství vojenských knížat nebyla tokugawská alternativa předem jasnou konečnou volbou. Strategie prvních dvou sjednotitelů, Nobunagy a Hidejošiho, by v případě svého rozvíjení dala vzniknout racionalizovanějšímu, sekulárnějšímu a více navenek orientovanému režimu, než jaký se utvořil pod vedením Iejasua, jejich imperiální ambice pak ostře kontrastují s promyšleným odklonem od světové společnosti po roce 1600. Z tohoto hlediska je snad možné popsat tokugawskou politiku jako retradicionalizaci japonské společnosti, nikoli však ve smyslu prostého návratu k tradičním vzorcům. Pojem „pseudoarchaická společnost“ byl používán na označení zvláštních institucionálních uspořádání, kde „tak zvané archaické rysy byly transformovány či pojaty tak, aby sloužily racionálním cílům;“¹² v tomto smyslu se nabízí interpretace Japonska období Tokugawa jako pseudotradiční společnosti – máme-li na zřeteli, že tradiční složka v pseudotradiční směsi je reálná a podstatná.

6. Do tohoto provizorního seznamu je třeba dodat ještě jednu položku. Setkání s nezápádními tradicemi a vhledy do těchto tradic hrály od počátku důležitou roli v sebeartikulaci Západu a v tomto ohledu, stejně jako v jiných, má každý případ své specifické charakteristiky. Módní karikatura „orientalismu“ zatemňuje rozdíly a redukuje celou konstelaci na její nej povrchnější aspekty. Srovnáme-li Japonsko s jinými příklady takových výkladových soudů, jeví se změny, které jeho západní obraz prodělal, jako obzvláště pozoruhodné. Pro spisovatele a umělce devatenáctého století, kteří zahájili módní vlnu zvanou „japonismus“, bylo Japonsko estetickou kulturou (přesněji kulturou obrazu) *par excellence*. Tato perspektiva byla samozřejmě otevřena dalším variacím:

11) Epocha *sakoku* – izolace země v letech 1641-1854.

12) Oswyn Murray používá tento pojem v souvislosti se starobytlou Spartou, ale cituje dílo Léviho-Strausse jako jeho původní pramen. [Murray 1990: 10]

v některých případech byl vztah k Japonsku jednoduše metaforou pro únikové a absolutistické koncepce v oblasti estetiky, avšak autentičtější „splývání horizontů“ mohlo ustanovit vzájemné kulturní kontakty mezi dvěma procesy estetické racionalizace.¹³ Současné způsoby vnímání Japonska mají naproti tomu tendenci zaměřovat se na jeho výjimečný výkon v ekonomické sféře. Toto téma je přirozeně dvojsmyslné: Japonsko může být vykresleno jako ráj ekonomické racionality (a odlišné koncepce ekonomické racionality dávají vzniknout shodně odlišným interpretacím Japonska), nebo jako antiutopii společnosti, která byla pohlcena svou ekonomikou. Jsou-li západní interpretace jiných civilizací, jak bylo podotknuto výše, integrální součástí procesu, kterým Západ transformuje a transcenduje sám sebe, jeví se jasně, že Japonsko – poslední velká nezápadní civilizace čekající na objevení Západem – bylo v tomto kontextu reinterpretováno radikálněji než kterákoli jiná civilizace. Pro srovnání: příbuznost mezi idealizacemi Číny v 18. století a maoistickou odchylkou upadající západní levice je mnohem silnější.

III. Irelevance postmodernismu

Jak jsme viděli, japonská zkušenost vzbuzuje celou řadu otázek, které hrají nebo by měly hrát ústřední roli v problematice moderny. Neúspěch snahy nejtypičtějších představitelů teorie čelit této výzvě je celkově ještě pozoruhodnější v kontrastu s častými odkazy na Japonsko v kontextu postmodernistických tvrzení. Význam postmodernismu je samozřejmě na této úrovni stejně nepostižitelný jako na kterékoli jiné, není však pochyb o tom, že jeho relevance k Japonsku je široce přijímaná. K vysvětlení této víry může pomoci krátký pohled na historické pozadí.

Pro naše momentální účely můžeme chápat oficiální marxismus a hlavní proud funkcionalismu jako soupeřící verze modernizační teorie; obě myšlenkové školy (a jejich obecné premisy) byly předmětem zvýšeného zájmu v šedesátých letech. V odpověď na krizi modernizační teorie bylo učiněno mnoho pokusů, jak upravit a teoreticky přeformulovat základní koncepce moderny, ale žádný z těchto projektů (které většinou nabyly konečné podoby v sedmdesátých letech) se neprosadil jako dominantní paradigma, ani se nevyrovnal ideologickému potenciálu marxistické nebo parsonsové teorie. Pokud se týče širší intelektuální veřejnosti, byly tyto projekty, zejména v osmdesátých letech, jednoznačně zastíněny jinou odpovědí na krizi modernizační teorie: ideou postmoderní epochy či poměrů a pokusy precizněji definovat její obrysy a charakteristiky. Vzhledem ke zvůčnosti tohoto tématu musíme postmodernismus (nebo postmoderní syndrom, dáváme-li přednost kliničtějšímu termínu) považovat skutečně za kulturní fenomén, to však neznamená, že „postmodernita“ by měla být hodnocena jako teoretický koncept. Je několik zřejmých důvodů, proč pochybovat o její udržitelnosti.

V první řadě, samotný pojem postmoderny, jak podotýkal Castoriadis, v sobě obsahuje osudnou formální chybu: podněcuje k negaci dřívější epochy, jejímu ohraničení a překonání, avšak tato epocha moderny se již sama definovala především podmínkou odchylnosti od precedentů spíše než jakýmkoli význačnými rysy. Termín *moderní* byl

¹³) Velice zajímavou diskusi o tomto kulturním fenoménu viz [Arzeni 1987]. Jak Arzeniová ukazuje, „japonská tradice předjímala, především v procesech simplifikace a symbolizace, některé trendy, které si vydobily vynikající postavení v západní kultuře v průběhu devatenáctého století“ (s. 28); podle jejího názoru se tak „japonismus“ stal skutečným přínosem k novému pojetí vztahu mezi člověkem a přírodou, který byl nejsilněji vyjádřen v impresionistickém malířství.

poprvé použit v protikladu k modelům a tradicím odvozeným z klasického starověku; jeho pozdější role v sociální teorii spočívala v označování kontrastu k tradici obecně; a jak bylo naznačeno výše, v současné době je nejlépe definován tak, že relativizuje všechny zavedené vzorce a konfrontuje je s otevřeným historickým horizontem. Je-li pak tento postup definice negací použit znovu pro označení hnutí nebo situace přesahující modernu, výsledkem může být pouze k sobě odkazující opakování bez jakéhokoli pozitivního obsahu. Některé základní pojmy sociální teorie byly zobrazeny jako „ve své podstatě sporné“; vede to k pokusu nazvat *postmodernu* bytostně inkonherentním konceptem a zařadit ji tím do jedné skupiny s konceptuálními monstry, jako je lidový kapitalismus nebo diktatura proletariátu.

Prázdný koncept je lehce přizpůsobitelný nejrozmanitějším ideologickým pozicím. Jedním z extrémů jsou radikálové, rozčarování svými tradičními referenčními rámci, kteří očekávají od postmodernismu, že bude lékem na modernistický omyl, spočívající v nadvládě Západu, maskulinity a buržoazie;¹⁴ druhým extrémem je skutečnost, že postmodernistický jazyk byl – zejména v Německu – používán i na obranu aristotelovsko-křesťanského světového názoru proti moderním a domněle zastaralým myšlenkám pokroku a emancipace. Není třeba zkoumat celou oblast mezi těmito dvěma póly; je zjevně samozřejmé, že extrémně ideologicky flexibilní představa nemůže být spolehlivým teoretickým nástrojem.

Přestože je jednoduché smést pojem postmodernity se stolu, není možné se s takovým řešením spokojit. Budeme muset vzít v úvahu některé specifitější významy a poselství, které byly spojeny s tímto výjimečně nakažlivým módním hnutím, a hodnotit je podle jejich vlastních přínosů. Všeobecně řečeno, pojem postmoderny se přestěhoval z estetické do obecnější diskuse na téma současné kultury a odtud až do sociální teorie. V poslední jmenované oblasti, která je hlavním předmětem našeho zájmu, sloužil tento pojem – odhlédneme-li od jeho zjevně ideologických funkcí – ke dvěma účelům. Na jedné straně byl postaven proti některým obtížně napadnutelným filozofickým předpokladům a kulturním orientacím, na kterých jsou založeny. Na této úrovni se postmodernismus rovná odmítnutí takových aparentních axiomů modernity, jako je suverénní subjekt, univerzální příčina nebo jednotné směřování dějin. Na druhé straně, hlavní koncepce sociálního řádu byly vystaveny kritice a některé nové charakteristiky sociálního života byly vykládány jako příznaky postmoderních poměrů. Zejména institucionalizace pluralismu a neurčenosti se z tohoto úhlu pohledu, jeví jako dalekosáhlé překročení hranic moderní teorie a praxe.¹⁵

Obě linie tvrzení jsou přístupné shodným námitkám: obrat směrem k pluralismu a relativitě jakožto kulturním tématům nebo sociálním formám není ani tak definitivní, ani tak nový, aby se postmodernistům podařilo nás přesvědčit. Rozhodující jednotící a globalizující mechanismy moderního světa nadále fungují a jejich kulturní zdroje nebyly v žádném případě vyčerpány. Nejzřetelněji to platí v případě kapitalistické světové ekonomiky. Omlazení *homo economicus* v průběhu osmdesátých let (spojitost s postmodernismem by stála za detailnější rozbor, na tomto místě se jí však není možné věnovat) přineslo návrat některých nejvíce nivelizačních moderních verzí racionality a

¹⁴) Úvod k *Postmodernism and Japan* [Miyoshi, Harootunian 1987: VIII].

¹⁵) Srv. [Bauman 1991]. Toto je možná nejzajímavější pokus o teoretické zpracování pojmu postmodernity, nakonec však Baumanovy názory podle všeho vyústí v závěr, že postmoderna je spíše epizodou v rámci moderny než epochou, která přichází po ní.

subjektivity; ideologie, která byla na základě toho přebudována, má nyní tendenci zdůrazňovat spíše soutěž než pokrok a vývoj, nejniternější obsah je však stejný: racionalizační proces ve službách akumulace bohatství a moci. V té samé době začíná v některých částech světa národní stát se svými mechanismy kontroly a vytvářením identity – historická realita na pozadí moderních představ o společnosti a společenském systému – žít zřetelně novým životem a na dalších místech pak vykazuje schopnost přizpůsobit se jiným trendům. Jednotící a homogenizující síly se vždy setkávaly s odporem a postmodernismus, ve své radikální i konzervativní verzi, má očividně blízko k tomuto aspektu modernizačního procesu. Zejména dluží mnoho romantické tradici.

Z tohoto pohledu je postmoderní epocha pouze další epizodou v rámci otevřené a rozvíjející se konstelace moderny a kritika, která dnes směřuje na adresu některých projevů moderny, nadhodnocuje jejich roli v minulosti, zatímco její současný a možný budoucí význam podceňuje. Postmodernismus je pak nejlépe popsán jako dočasné sebenepochopení moderny, usnadněné její dřívější sebeidealizací nebo v nejlepším případě jako oklika na cestě k lepšímu pochopení některých dříve přehlížených či zapomenutých dimenzí moderního světa. Máme-li si z této debaty odnést nějaké poznání, pak se týká potřeby komplexnější teorie moderny – takové, která by se lépe vyrovnala s její rozmanitostí a vzájemně propojenými, i když často uměle polarizovanými aspekty.

Zbývá vztáhnout doposud uvedené podněty k japonské zkušenosti. Následující poznámky se budou zabývat některými pokusy interpretovat tuto zkušenost z postmodernistického úhlu pohledu; mohou být, jak se pokusím ukázat, reinterpretovány jako částečné vhledy do problematiky japonské modernity, doprovázené optickou iluzí, kterou by srovnání se Západem mohlo pomoci rozptýlit, a jako ukazatele obecnějšího rámce komparativní analýzy.

1. Někteří autoři se pokoušeli popsat a analyzovat nedávné změny v japonské společnosti ve smyslu přechodu k postmodernitě. Není třeba zmiňovat, že tato stať se nebude pokoušet o vyčerpávající pokrytí této oblasti, hlavní dotyčné trendy jsou však snadno identifikovatelné a bylo o nich široce diskutováno. Patří k nim zejména úpadek pracovní morálky a nový důraz na konzumpci, stejně jako na kvalitu života; zvyšující se úloha informační technologie ve všech oblastech ekonomického a sociálního života; posun směrem k flexibilnějším formám kontroly; a nivelizace sociální struktury, rychlý vzrůst střední třídy a depolarizace politiky.¹⁶ Na empirické úrovni mají všechna tato tvrzení – nebo alespoň jejich širší dopad – kontroverzní charakter, a zdá se, že debata bude patrně ještě nějaký čas pokračovat. Ale i když připustíme, že podél všech výše zmíněných linií se odehrály významné změny, zůstalo by stále nejasné, zda přispěly k jednotnému modelu postmoderny. První a poslední ze čtyř jmenovaných procesů obsahuje fenomény, které by byly na Západě normálně považovány za dlouhodobé důsledky či doprovodné aspekty moderny, zatímco druhý a třetí proces se více blíží zájmům západních postmodernistů. Tato diskrepance by zdánlivě potvrzovala výše uvedené postřehy o odvozenosti a konjunkturálním charakteru pojmu postmoderny. Následkem odlišnosti vývojových modelů došlo v Japonsku k některým přerodům moderní společnosti zhruba ve stejné době jako na Západě, zatímco jiné byly opožděny a začaly být proto spojovány s fenomény, které na Západě signalizovaly pozdější fázi. V obou případech je pojem postmoderny používán k vytyčení celé řady mezníků všeobecného modernizačního

¹⁶) Srv. [Sugimoto 1990]. Srv. rovněž stať Kendžiho Kosaky tamtéž.

procesu, obě oblasti užití se však shodují pouze z části a rozdíly jsou nejlépe vysvětleny příslušnými modely modernity.

2. Další linie tvrzení se týká celkové interpretace poválečného Japonska a jeho výjimečné – zprvu marginální, ale později možná průkopnické – pozice v kapitalistickém světě. Vývojový model, který převládl po roce 1945, měl na první pohled některé styčné body se západními vizemi postmoderny. Pro ty, kteří by chtěli analyzovat postmoderní poměry ve smyslu oddiferencování institucí nebo subsystémů (neboli posunu směrem k pružnějším modelům plurality) je známý japonský výklad ekonomiky a politiky sugestivním příkladem. Manažerský charakter japonského kapitalismu, jeho spoléhání se na síť a jeho difúzní vzorce autority byly stavěny do protikladu se západními ekonomikami a jejich závislostí na moderních principech individualismu a podnikatelské aktivity. V oblasti politiky neformální moc, vykonávaná byrokracií, spolu s transformací imperiálních institucí a demilitarizací státu vedly některé pozorovatele k tomu, že popisovali Japonsko jako státní útvar bez silného a viditelného centra. Krátce řečeno, logika oddiferencování, decentralizace a desubjektivizace společnosti, která nicméně v určitých ohledech předběhla Západ, nabízí přinejmenším jednu možnou verzi fungující postmodernosti. S touto myšlenkou je však třeba zacházet opatrně. Vyjdeme-li z nejelementárnější skutečnosti: postmodernisté mají sklon se zaměřovat na nejviditelnější aspekty kulturní reprezentace moci (její „*mise en scène*“ v citaci Clauda Leforta) a opomíjet komplexnější mechanismy její sociální distribuce. Jedním z nejvyhraněnějších rozporů v oblasti studia Japonska je neshoda mezi těmi, kdo považují kulturní tradice za autonomní a rozhodující faktor, a těmi, kdo tvrdí, že japonská historie byla a je převážně o „moci přestrojené za kulturu“ (Karen van Wolferen). Otázka japonské postmodernosti by neměla být od této diskuse oddělována. Krátký pohled na historické pozadí navíc stačí na to, aby vyvolal pochybnosti o epochálním charakteru změn. Poválečný model politického a ekonomického života odráží novou strategii mezistátní soutěže, která se vyvinula v odpověď na zahraniční okupaci a jako společný následek amerických pokusů rekonstruovat Japonsko a japonského úsilí obsáhnout americký vliv; rozhodující inovací byl posun od imperiální expanze k dlouhodobému projektu ekonomického rozvoje. Restrukturace japonské společnosti je pak neoddělitelná od nové reakce na prostředí, kterému doposud dominují moderní – a vzájemně konstitutivní – síly světového trhu a globálního státního systému. Na druhou stranu je přinejmenším diskutabilní, že zhroucení imperiálního projektu vyneslo na povrch některé starší spodní proudy a umožnilo jim účast na formování nového řádu. Objevily se dokonce názory, že skutečným výsledkem je „archaické uspořádání uzavřené harmonie, které na sebe bere podobu postmodernity“ [Asada 1985: 101].¹⁷ V empiričtějším smyslu je otázka vlivu venkovské tradice na ekonomickou a politickou kulturu, která se vytvořila ve vzniklém vakuu po roce 1945, přinejmenším hodna prozkoumání.¹⁸

3. Idea konvergence mezi archaismem a postmoderností, nebo postmoderny jako pouhé masky pro oživující archaismus, nás přivádí k poslední a nejzajímavější variaci na toto téma. Pátrání po japonské postmodernosti někdy vedlo k závěru, že její hlavní zdroje se nacházejí spíše v domácí tradici než v jakýchkoli globálních trendech či japonských

17) Asadova pozice je dvojznačná: začíná analyzovat fenomén postmoderního kapitalismu, avšak dochází k závěrům, které podle všeho ideu podkopávají.

18) Jsem zavázán prof. Kobajašimu Jasuovi z Tokijské university za jeho připomínky.

reakcích na ně: „A bylo by skutečně možné dokazovat, že v určitém smyslu bylo Japonsko vždy ‚postmoderní‘ společností – takovou, ve které ‚metanarace‘ nikdy nebyly důležité, skutečnou kulturou citění, ve které je kapitalistická spotřeba sama přeměněna ve formu umění, kde má estetika ústřední místo a kde důraz na kontext vytváří onen relativismus, tolik charakteristický pro postmodernu“ [Clammer 1991: 66]. Důraz je, jinak řečeno, položen na některé přetrvávající a nápadné charakteristiky japonské civilizace a jejich příbuznost s aspiracemi, které západní myšlení nyní promítá do ideje postmoderny. Avšak podobné spojení je možno učinit v mnohem kritičtějším duchu a s ohledem na nejproblematictější aspekty japonské zkušenosti: „To, co úporně bránilo ‚modernizaci‘ japonského myšlení a literatury ve dvacátém století, nebyla jednoduše premoderní citlivost, nýbrž způsob myšlení, který v některých ohledech již moderní způsob přesáhl. Ten se přirozeně projevil formou citace protizápadních prvků západního myšlení. Jeho velkolepým završením byla válečná ideologie ‚překonání moderny‘“ [Karatani 1987: 271].

Většina analytiků by se shodla na tom, že absence institucionalizované tradičnosti, primát estetiky a důraz na kontextualitu na všech úrovních významu jsou jedny z nejzřetelnějších rysů japonské tradice. Sledujeme-li tvrzení Katóa Šiúciho, skutečnost, že „v Japonsku roli filozofie převzala literatura“, zjevně není bez spojitosti s „všobecným kulturním sklonem k hodnotám, které by nepřesáhly konkrétní situaci“, a se stažením důrazu na „univerzální platnost psaných prohlášení“ [Kato 1979: 4, 8]. Pluralita kulturních tradic schopných vzájemného přizpůsobování a otevřených částečnému splývání, které však nikdy nebyly pohlceny všeobecnou syntézou, je další částí téhož modelu. Jestliže je však možné dokázat, že toto kulturní uspořádání bylo prototypem postmoderních poměrů (nebo alespoň jedné jejich verze), byl by to podle všeho důkaz proti samotné ideji postmoderny: cesta skrze a za modernu již není považována za nezbytný předpoklad dotyčného fenoménu. V souladu s výše uvedenými podněty by snad bylo možné tvrdit, že postmodernistický pokus o připojení Japonska je jedním z příznaků nového zájmu o komparativní kulturní hermeneutiku, vyvolaného jedním z opakujících se sebereflexivních obrátů moderny. Kdyby toto pátrání po zakotveních v jiných epochách a civilizacích otevřelo přístup novým komparativním pohledům na Japonsko, postmodernistická odbočka by přinejmenším kamsi vedla. Bylo by však potřeba nového jazyka, aby její následky dostaly smysl. Na závěr se stručně zmíním o způsobu, jak vztáhnout problematiku japonské tradice – a zvláště ty její aspekty, které podle všeho zviditelnil postmodernistický úhel pohledu – k výše uvedené diskusi o japonské modernitě.

Jestliže je snadné souhlasit s tím, že japonskou zkušenost charakterizuje obzvláště těsný a složitý vztah mezi tradicí a moderností, je mnohem obtížnější přeložit toto intuitivní poznání do odpovídajících teoretických termínů a kulturní kritici, zastávající opačná stanoviska, měli vždy sklony vyhledávat extrémní řešení tohoto problému. Jedním z nich byla myšlenka „překonání moderny“, to jest (přinejmenším pro některé z jejích zastánců) opětné oživení japonské tradice v protikladu ke kulturní nivelizaci, která provázela západní dominanci nad světem. Řešení z jiného konce spektra, známý esej Marujamy Masaa „Thought in Japan“, vystupoval na obranu radikální kritiky japonské tradice jako nezbytného podmínky pro opožděnou sebekritiku japonské

modernity.¹⁹ Podle Marujamy byla dominantním rysem japonské tradice „absence struktury“; jinak řečeno byla stejně neschopná unést jak dlouhodobý růst vzdělanosti, tak i skutečnou konfrontaci mezi soupeřícími školami myšlení. Podobně difúzní vzorec pak formoval průběh modernizace a vedl k nerozlišujícímu uspořádání archaických, moderních a supermoderních elementů. Marujama později změnil svůj pohled na japonskou tradici, nikoli však svůj kritický postoj k ní; podle jeho nynějšího pohledu neznamenala neschopnost japonské tradice vyhovět západním paradigmatům absenci struktury jako takové; byla tvořena klíčovými tématy, která přetrvala jako „*basso ostinato*“ japonské kulturní historie a která spíše úspěšně udržovala, než překonávala modernitu.

Posun v Marujamově přístupu a myšlenka postmoderny *avant la lettre* ukazují na shodný problém: obtížnost porozumění tradicionalizačním vzorcům, které se podstatným způsobem odlišují od vzorců západních. Bližší zkoumání by muselo začít u těch nejelementárnějších otázek. Jestliže je možno říci, že japonská státní organizace v různých fázích své historie různými způsoby kombinovala některé charakteristiky centralizovaného státu s některými atributy státního systému (posledně jmenované měly rozhodující význam během éry *sengoku*²⁰ a hrály důležitou, ale podřadnější roli v tokugawském období), japonská kultura podobným způsobem kombinovala – a oscillovala mezi – vzorcem jednotné tradice a vzorcem plurality tradic. Příčinou odlišnosti japonské civilizace od ostatních civilizací není ani tak samotná existence obou těchto aspektů, jako jisté zvláštnosti v jejich vzájemném vztahu. Abych zmínil alespoň nejzjevnější rozdíly: japonská verze jednoty se neodlišuje pouze od postupné syntézy, ve které západní civilizace integrovala své mnohačetné zdroje, ale i od čínské imperiální tradice a jejího kosmologického rámce. V případě Japonska je jednota méně výrazná, ale bezprostředněji spjatá s představami kolektivní identity a jejich původními podklady; pluralita je shodně méně organizovaná a méně polarizovaná.

Otázky, vznesené výše ve spojitosti s japonskou modernou a jejími metamorfózami, jsou více či méně přímo spjaté s jedním ústředním problémem: specifickými charakteristikami civilizace, která zjevně kombinuje vysoce vyvinutou transformativní schopnost s neméně výraznou schopností udržet vlastní dynamiku v mezích daných horizontů. Posledně jmenovaný bod se vztahuje ke geopolitickému komplexu (politika *sakoku* byla pouze nejvíce extrémní epizodou v dlouhé historii autonomního vývoje), stejně jako k historické kontinuitě, založené na symbolech a institucích. Tato dualita může sloužit jako vodítko při výkladu japonské civilizace a její cesty k modernitě. Jedním z hlavních úkolů by pak bylo ukázat, v jakém vztahu je výše uvedený charakteristický rys – mezihra jednotících a pluralizujících faktorů uvnitř vzorců kultury a moci a interakce těchto dvou dimenzí – k dialektice dynamismu a zadržování. Tento program je očividně možno vysledovat kdekoli; my bychom však mohli závěrem poznamenat, že jestliže postmodernismus pomohl učinit sociální teorii citlivější vůči

¹⁹) Poněkud překvapivě se zdá, že tento pregnantní text nemá žádný anglický překlad. Použil jsem německý překlad: *Denken in Japan*, který pořídil W. Schamoni a W. Seifert [Maruyama 1988a]. Výše uvedená interpretace Marujamova pozdějšího díla láká k diskusi s prof. Watanabem Hirošim z Tokijské univerzity. K pojmu „*basso ostinato*“ srv. také Marujamovu esej „The Structure of Matsurigoto“ [Maruyama 1988b].

²⁰) *sengoku* – období válčících knížectví, cca 1482-1558.

některým otázkám z této oblasti, jeho role se do značné míry podobá symbolickému žebříku, který by měl být po výstupu odstaven.

Přeložila Simona Perušičová

JOHANN P. ARNASON je profesor sociologie na La Trobe University v Melbourne. Studoval filozofii a sociologii v Praze a ve Frankfurtu; od roku 1975 působí v Austrálii. Zabývá se sociologickou teorií, filozofickými otázkami společenských věd a srovnávací historickou sociologií. Poslední knižní publikace je *The Future that Failed: Origins and Destinies of the Soviet Model* (London, Routledge 1993).

Literatura

- Arzeni, F. 1987. *L'immagine e il segno: Il giapponismo nella cultura europea tra Ottocento e Novecento*. Bologna: Mulino.
- Asada, A. 1985. „Japan – Postmoderne des Kapitalismus.“ *Kagami – Japanischer Zeitschriften-spiegel*, no. 1.
- Bauman, Z. 1991. „A Sociological Theory of Postmodernity.“ *Thesis Eleven*, no. 29: 33-46.
- Beaud, M. 1990. *Le système national mondial hiérarchisé*. Paris: La Découverte.
- Clammer, J. 1991. „Knowledge and Society: The Role of Self, Belief, and Social Order in Japanese Social Thought.“ In *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, no. XXXVI.
- Hamilton, G. 1989. „Patterns of East Asian Capitalism.“ Paper presented at the 1989 conference of the American Sociological Association. San Francisco, CA.
- Johnson, C. 1988. „Studies of Japanese Political Economy: A Crisis in Theory.“ *The Japan Foundation Newsletter* 16: 3.
- Karatani, K. 1987. „On Spirit, Two Nineteenth Centuries.“ In *Postmodernism and Japan*, ed. by M. Miyoshi and H. Harootunian. Durham and London.
- Kato, S. 1979. *A History of Japanese Literature: The First Thousand Years*. Tokyo and London: Kodansha.
- Lacoste, Y. 1989. „Perestroika et géopolitiques.“ *Hérodote*, no. 54-55, pp. 3-25.
- Latouche, S. 1989. *L'occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte.
- Laue, T. von 1987. *The World Revolution of Westernization*. New York: Oxford University Press.
- Maruyama, M. 1988a. *Denken in Japan*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Maruyama, M. 1988b. „The Structure of Matsurigoto.“ Pp. 27-43 in *Themes and Theories in Modern Japanese History*, ed. by S. Henry and J. P. Lehmann. London: Athlone Press.
- Miyoshi, M. and H. Harootunian (eds.) 1987. *Postmodernism and Japan*. Durham and London: Duke University Press.
- Murakami, Y. 1990. „Two types of Civilisation: Transcendental and Hermeneutic.“ *Japan Review*, no. 1: 16-19.
- Murray, O. 1990. „Cities of Reason.“ In *The Greek City*, ed. by O. Murray and S. Price. Oxford: Clarendon Press.
- Steenstrup, C. 1976. „Did Political Rationalism Develop Along Parallel Lines in Premodern Japan and in the Premodern West? – Prolegomena to a Comparative Study.“ *Journal of Intercultural Studies*, no. 3.
- Sugimoto, Y. 1990. „A Postmodern Japan?“ *Arena*, no. 91: 48-59.