

Univerzita Karlová v Praze

Fakulta Humanitních Studií

Volha Smalianchuk

Koncept moderny.

**Srovnání pojetí moderny v pracích
E.Troeltsche a T.G.Masaryka**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Jan Horský, Ph.D

Praha 2011

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

podpis

Obsah

Úvod.....	3
1. Pojetí moderny, modernity.....	5
2. Podstata moderního ducha.....	12
2.1. Hospodářství.....	12
2.2. Politika a stát.....	14
2.3. Duševní mocnosti.....	17
2.4. Věda.....	18
2.5. Filosofie.....	21
3. Srovnání pojetí moderny Troeltsche a Masaryka.....	25
Závěr.....	33
Seznam použité literatury.....	35

Úvod

Ve své bakalářské práci se budu zabývat koncepcí moderny a také srovnáním její povahy u vybraných autorů. Práce má výhradně teoretický charakter. Moje analýza výkladů moderny bude probíhat na základě zpracování textů historiků, sociologů a filosofů, kteří se tímto tématem zabývali, a to především díl T. G. Masaryka¹ a E. Troeltsche². Kritické zpracování a analyzování textu považuji za relevantní metodologický postup pro napsání své práce, která je zaměřena na co nejpečlivější zkoumání problému moderny a analyzování jejích základních koncepcí.

Pojetí moderny jakožto duchovního obsahu určité doby je velice abstraktní. A proto její výklad může být poměrně obtížný. Analyzování moderny spočívá v rozboru a interpretaci základních historických událostí a myšlenkových proměn. A jako žádná snaha o interpretaci minulosti si nemůže činit nárok na objektivitu svých výsledků. Svou osobností výzkumník, ať chce nebo nechce, ovlivňuje význam, který pojetí moderny přisuzuje. Zejména proto se nesoustředím na to, abych vysvětlila to, jak tomu opravdu bylo. Nejsem si jistá, že je to vůbec možné. Avšak za hlavní cíl své bakalářské práce považuji hledání základních rozdílů ve výkladů moderny v pracích T. G. Masaryka a E. Troeltsche. Nebo jak se říká, „pravda je uprostřed“.

V této práci půjde o základní rozbor a srovnání myšlení dvou autorů, respektive jejich vymezení pojetí „moderny“, toho, co považují za její historické základy; a také toho, jak hodnotí dopad moderny na proměnu *ducha* epochy a společnosti samotné, zejména na proměnu vztahu *moderního* člověka k náboženství. Táto srovnávací analýza se bude odvíjet od základních konceptů moderní doby, za které považuji zesílený individualismus neboli autonomii subjektu, racionalismus neboli autoritu rozumu a hodnocení následků moderny neboli dimenze budoucnosti. V souvislosti s výše uvedeným může být výzkumná otázka mé práce formulována následujícím způsobem: V čem se liší pojetí moderny T. G. Masaryka a E. Troeltsche?

¹ pozn. autora: T. G. Masaryk (1850 – 1937) byl filozofem, politikem a univerzitním profesorem původem s Moravy. Jakožto politik a filosof se přikláněl a propagoval myšlenky humanismu, demokratičnosti a dodržování práv a svobod jednotlivce a také se zabýval otázkou moderny a moderního člověka v kontextu vztahu moderny k náboženství. Kritizoval Rakousko-Uherský stát a hájil práva českého národa na samostatnost. Významně přispěl k rozboru *české otázky* a husitství. Za zásluhy před českým národem byl v roce 1918 zvolen za prvního prezidenta Československa.

² pozn. autora: E. Troeltsch (1865 – 1923) byl německým protestantským teologem, sociologem a filozofem, zabýval se především otázkou náboženství a dějin. Ve svých pracích se přikláněl k liberální teologii; snažil se o rozebírání sociálního učení církvi a náboženských skupin.

Ještě na začátku bádání si musíme uvědomit, že pojetí moderny je dost relativní. Ve své práci budu vycházet především z pojetí moderny jakožto souboru procesů základních proměn v tradiční společnosti, kde tradiční společnost vystupuje jakožto seskupení lidí založené především na mocné autoritě církve a náboženském přesvědčení. Modernizační procesy jakožto důsledek rozvoje lidského myšlení a určitých historických událostí jsou velice obtížné pro jejich vymezení v čase a prostoru. V některých společnostech a státech nejsou modernizační procesy dosud dovršeny, v jiných stále ani nezačaly. Ve své práci v analyzování pojetí moderny se budu zaměřovat zejména na oblast západní a centrální Evropy, ve které moderní procesy považuji za již dovršené.

Moderna *lato sensu* je velice *subjektivní*. Nastupuje v každé společnosti jindy a má jinou podobu a povahu. V souvislosti s tímto nelze v jejím hodnocení postupovat jednoznačně. Za výzkumný problém své práce tedy považuji rozpor v hodnocení pojetí moderny u vybraných autorů (Troeltsche a Masaryka). Zvláště aktuální se tento problémem jeví pro státy, ve kterých modernizační proces ještě není dovršen, například země východně-slovanského bloku³, kde tyto procesy vyvolávají zmatek ve společnosti, a to kvůli nejistotě ohledně jejich povahy. V této souvislosti považuji za účel své bakalářské práce snahu o jasnější výklad vybraných kategorií moderny, aby bylo možné zabránit pesimismu, který se ve společnosti v důsledku této nejistoty rodí.

Problém analyzování moderny je podle mě aktuální také proto, že umožňuje porozumět současnosti. Musíme si pamatovat a brát v potaz to, že současná doba, ve které žijeme a součástí které jsme, je produktem dlouhého dějinného vývoje neboli útvarem dob předchozích. Úloha moderní doby ve formování toho, co dnes máme, je tedy zřejmá. A proto analyzování moderny za účelem lepšího pochopení její povahy, považuji za aktuální, dokud se člověk bude zajímat o pochopení sebe sama a světa, ve kterém žije.

Svou práci jsem se rozhodla strukturovat v souvislosti s jejím výzkumným cílem a účelem. Bude se skládat s třech kapitol. V první probereme pojetí moderny a modernity u vybraných autorů. Budu se snažit o srovnání konceptu moderny z různých vědeckých hledisek: sociálního a historického. V druhé kapitole se budu věnovat podstatě moderního ducha, tomu, jakým způsobem modernizační proměny ovlivňují povahu tradičního uspořádání hospodářství, státu, vědy, filosofie a dalších. Zároveň se budu snažit vymezit základní historické předpoklady vzniku moderny, především zrození moderního ducha v obdobích renesance, reformace a osvícenství. První dvě kapitoly nám poskytnou dostatečný teoretický základ pro to, abychom se věnovali hlavnímu cíli této práci, a to

³ Mám na mysli především křesťanské státy, jež byly součástí SSSR, a to Rusko, Bělorusko, Ukrajinu a další.

rozboru moderny, především jejího náboženského projektu a důsledků tohoto vlivu na společnost podle koncepcí Masaryka a Troeltsche.

1. Pojetí „moderny“, „modernity“

V úvodu své práce *Z dějin evropského ducha* německý teolog a sociolog náboženství Ernst Troeltsch upozorňuje na to, že rozbor a úhrnný přehled podstatného duchovního obsahu určité doby „jest úkolem, v němž se setkává historikovo kritické zkoumání skutečnosti s konstruktivní fantasií filosofovou, kde se historik nutně stává filosofem a filosof historikem“⁴. Stejně tak je tomu s pojetím „moderny“ jakožto určitého časového období. Je dost relativní a abstraktní. Její povaha se proměňuje z hlediska kontextu, ve kterém je sledována: zdali jde o závěr přehledu určitých historických událostí nebo o důsledek úvah a hodnotných soudů výzkumníka. V této kapitole probereme různých vybraných pojetí „moderny“, které existují v sociálním, filosofickém a historickém diskursu.

Velký sociologický slovník poskytuje pojetí *modernismu* (z lat. *modernus* – nedávný, nový) ve smyslu racionalisticko-scientistické orientace světové kultury a civilizace, která je chápána jako protiklad vůči *tradicionalismu*⁵ (zde poslední vystupuje jako snaha o dodržování tradičních, univerzálních hodnot). Na základě tohoto bývá za „moderní“ považováno to, co je „nové“, a sice vědecké objevy, nové umělecké přístupy, revoluční změny, přičemž nejvýrazněji moderním myšlenkám v oboru sociologie podlehly věda a umění. Sociologie se nesnaží o to, aby zasadila „modernu“ do určitého časového rámce, ale vnímá ji jako dynamický myšlenkový směr, který se objevoval v různých společnostech v odlišných obdobích. Tento směr se stává základem společenské diagnózy a nových kulturních teorií⁶. Dá se tedy udělat závěr, že v sociologickém kontextu vystupuje pojetí „modernismu“ především jako převratný bod v uspořádání světové společnosti, jako přechod od starého řádu k novému. Modernismus popírá tradiční hodnoty a vytváří nové, které přispívají k formování nové povahy společnosti⁷. Zároveň tento nový řád nelze interpretovat jako postmoderní, na což ve své knize *Důsledky modernity* upozorňuje významný britský sociolog A.Giddens, nýbrž je nutno ho chápat jako radikalizaci moderny, výsledek procesu „sebeprojasnování

⁴ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.9

⁵ Maříková, H., Petrušek, M., Vodáková, A. a kol., *Velký sociologický slovník*, Karolinum, Praha 1996, str.644

⁶ Tamtéž

⁷ Giddens, A., *Důsledky modernity*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, str. 67

moderního myšlení“⁸. Musíme si jasně uvědomit, že postmodernismus není logickým pokračováním rozvoje moderního myšlení, nýbrž spíše jejím protikladem. Modernismus jakožto myšlenkový směr se opíral o evolucionistickou víru v pokrok, tedy byl založen na optimistické představě budoucnosti. Na rozdíl od něj vystupuje postmodernismus jakožto kulturní vzorec, charakterizovaný spíše pesimismem a obavami z budoucnosti, otřesením víry ve všemocnost vědy a lidského rozumu⁹.

O přesnější vymezení pojetí „modernity“ se snaží A.Giddens v již zmíněné knize *Důsledky modernity*. Giddens používá tento pojem především v kontextu způsobu a organizace sociálního života v Evropě od 17. století¹⁰. Sleduje modernitu s hlediska jejího dopadu na sociální instituce, respektive na jejich modernizaci a následné odtržení od tradičního řádu, kde protikladnost vůči tradici vystupuje zase jako jedna s nezákladnějších charakteristik tohoto pojetí.

V historickém kontextu vystupuje pojetí moderny také ve dvojici se starým světovým řádem a hodnotami. Protikladnost vůči tradicionalismu je zde také považována za jeden ze základních rysů tohoto pojetí. Avšak na rozdíl od sociologické povahy moderny se v historickém kontextu tento pojem používá více systematicky a vyhraněně. Ve své práci *Paměť a dějiny* analyzuje francouzský historik Le Goff původ slova *moderní* a dochází k závěru, že se objevilo hned po zhroucení římské říše v 5. století. Se zánikem tradičního řádu došlo k významným změnám, a to nejen ve struktuře společnosti, ale také v myšlení lidí. Proto je velmi důležité brát v potaz nejen významné historické události, které vedly k prolomení existujícího společenského řádu, ale také i proměnu v myšlení lidí. Tyto dva faktory jsou souvislé a ovlivňují se navzájem. Je nutné hledat pravděpodobné příčiny vzniku těchto historických událostí a sledovat je v širších kontextech. Právě tohle měl na mysli Troeltsch, když uváděl, že během sledování abstraktních a duchovních obsahů, čímž je v podstatě pojetí moderny, se „historik nutně stává filosofem a filosof historikem“¹¹.

Jak již bylo řečeno, vědomí modernosti se rodí s pocitem odštěpení od minulosti, s uvědoměním si zásadních společenských, myšlenkových a existenciálních proměn. V historickém kontextu svou „legitimitu“ získává pojetí *modernity* v 16.století, v období renesance, když historiografie rozdělila dějiny do tří epoch: *starověk*, *středověk*

⁸ Giddens, A., *Důsledky modernity*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, str. 67

⁹ Maříková, H., Petrušek, M., Vodáková, A. a kol., *Velký sociologický slovník*, Karolinum, Praha 1996, str.644

¹⁰ Giddens, A., *Důsledky modernity*, Sociologické nakladatelství, Praha 1998, str. 35

¹¹ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.9

a *moderní dějiny*¹². A tím *oficiálně* nakreslila čáru mezi minulostí a současností a zařadila pojetí *moderny* do určitého časového období. Le Goff také podotýká, že kdybychom chtěli zařadit pojem *modernity* do protikladu, tak „by se dostalo spíš do protikladu ke *středověkému* než vůči *starému* či *starověkému*“¹³.

Avšak o faktickém přechodu od starého k modernímu mluví většina autorů zejména v souvislosti s 19. stoletím. Zrovna tehdy se ideje a myšlenky, které se rodily v průběhu několika předchozích století a postupně a stále formovaly postavu *nového, moderního* člověka a společnosti, dostaly do tvořivého prostředí a v novém kontextu zase obdržely sílu. Rozmanitost historických, kulturních, sociálních a dalších procesů, které se odehrávaly během 19. století, a také rozvoj kulturních a sociálních hodnot byly založeny především na pojmech renesance, reformace a osvícenství. Dále uvedeme několik podstatnějších důsledků myšlenek a idejí výše jmenovaných období na formování moderní doby.

V knize *Z dějin evropského ducha* její autor E. Troeltsch uvádí příklady toho, jakým způsobem bylo moderní období oslavováno a hodnoceno jejími současníky:

„<...> *Stendhal oslavoval tuto epochu, pro niž ještě neměl jména, v duchu revoluce jako pravzor svobody, přirozenosti a otevřenosti proti spoutanému duchu ancien régime. Michelet razil jméno a zároveň velebil epochu, kterou pojmenoval, jako vítězství svobody proti středověku*<...>¹⁴.“

Nově vzniklé myšlení s jeho hodnotami a koncepty, jak už bylo uvedeno výše, odkazovalo ve mnohem na předchozí období, zejména na renesanci v její otázce významu individua. Poprvé za mnoha století začíná postava Boha ztrácet své ústřední postavení. Po celou dobu středověku byla veškerá moc nad všemi oblastmi života společnosti soustředěna v rukou církve. Pro společnost existovala pouze jedna autorita – Bůh, před nímž skláněli své hlavy dokonce i králové. Pojetí jedince jakožto svobodné a nezávislé osoby neexistovalo vůbec. Většina obyvatelstva – rolníci – prožívala svůj život v očekávání posledního soudu a vykoupení prvotního hříchu. Teprve renesance povzbudila zájem o samotnou postavu jedince. Myšlenky antropocentrismu a humanismu vyzdvihly na první místo člověka, lidský rozum a poznání. Postupem času se tyto sekularizační prvky a víra ve všemohoucnost a rozum jedince radikalizují, a tímto podle Troeltsche tvoří základní myšlenku moderní doby: „*Renesancismus* 19. století se postavil

¹² Le Goff, J., *Paměť a dějiny*, Argo 2007, str.40

¹³ Tamtéž

¹⁴ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.119

proti křesťanské době a volal po zbožnění pozemského člověka a nejnepoutanější moderní subjektivitě <...>¹⁵.

Avšak ideje renesance nebyly dostatečné pro formování moderního myšlení. Významné pro tento proces byly také důsledky reformačních procesů a osvícenství, které přinesly to, co chybělo epoše renesance.

Reformace překonala středověk v jedné rozhodující otázce, a to v hodnocení askeze. Nově vzniklé protestantské církve přišly s *revoluční* proměnou ohledně nauky o spáse. Podle tradičního náboženství (zejména katolicismu) musel člověk v průběhu celého svého života vykupovat prvotní hřích, především prostřednictvím práce, asketického způsobu života a chování podle církevních předpisů. Jenom tehdy se mohl osvobodit od hříchu a získat Boží milost. Očekávání posledního soudu a bezmocnost vůči církevní autoritě ovládalo myšlení středověkého člověka a kvůli tomu se křesťanství vyznačovalo jistým napětím – trvalým bojem s hříchem. Navíc vládnoucí dogmatická principy bránily jakémukoliv pokroku, a to jak v hospodářské oblasti, tak i v oblasti vědecké a kulturní. Teprve reformační protestantské hnutí, neboli „*síly germánství*“ (Troeltsch) zakládají novou povahu učení o spáse a novou interpretaci přijatých doktrín. Na rozdíl od asketických ideálů katolictví vyzdvihuje protestantismus ideály materiální. Max Weber ve své knize *Protestantská etika a duch kapitalismu* objasňuje tento jev pomocí pojetí „*naplněného povolání*“, což podle autora znamená iracionální pocit, neboli snahu pracovat nikoliv pro hromadění zisku, nýbrž pro samoučel. Nejde zde o snahu nabyt svatosti a odpouštění hříchů skrze práci. Má to bezprostřední vztah k protestantskému učení o predestinaci, které spočívalo v tom, že člověku je už od narození předurčeno, zda bude spasen či nikoliv. Musíme si přitom uvědomovat, že tato skutečnost nevedla k osvobození lidí od nadvlády církve, nadále zůstávali ve strachu a úzkosti. Dá se však říct, že protestantismus v určitém smyslu vložil lidem do rukou jejich osud – vznikl takový výklad predestinace, jenž považoval úspěch z povolání za kladný projev osudu¹⁶. A proto věřící, aby dokázali sobě i ostatním, že jsou předurčeni ke spáse, se snažili dosáhnout ve svém podnikání co největšího úspěchu. Tento nový myšlenkový směr uvolnil evropský proud, směřující k průmyslovému vývoji. Potvrzení teorie Maxe Webera o spojitosti protestantské pracovní etiky se vznikem kapitalismu se dá najít v tom, že rozvoj hospodářství a ekonomiky lze pozorovat především ve státech, kde protestantská

¹⁵ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.120

¹⁶ Weber, M., *Protestantská etika a duch kapitalismu* IN: Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, Oikoymehn, Praha 1998

víra dosáhla největší popularity. A tak není divu, že průmyslová revoluce, jakožto logický důsledek modernizačních procesů, začala v Británii.

Založený předchozími událostmi duch modernity přešel do kultury osvícenství. Zásadní myšlenky osvícenství, ovlivněné idejemi renesance a reformace, nepřinesly filosoficky nic nového, avšak uplatnily již existující ve společnosti myšlenkové směry. Rozvoj vědy a růst vzdělanosti ve společnosti zesílil víru v lidský rozum a jeho všemohoucnost. Nové vědecké objevy v exaktních vědách a rozvoj humanitních věd vytvořily postupně předpoklad pro to, že všechno bylo možné podrobit racionalitě. Zejména výrazný racionalismus a schopnost kritického myšlení považuje většina autorů za základní rysy moderní doby. Rozum se stává nástrojem emancipace člověka: věřit je možné jenom v to, co se nedá zpochybnit. Významný filosof, představitel německého idealismu Hegel vyjádřil tento nový vztah k náboženství jednou větou: „Katolictví se samo stalo uměním“¹⁷. Nehledě na to, že bylo docela přehnané, má toto tvrzení pravdivé jádro. Pojmová analytická scholastika začíná být chápána jako nástroj k získání vlády nad společností, který neměl nic společného s fenoménem svatosti. Teologie sama byla z větší části degradována do stupně poezie¹⁸. Kritickému analyzování ze strany vědců byla podrobena Bible: poprvé se objevil předpoklad, že Písmo svaté je částečně dílem lidí. Autorita se postupně přesouvala od kleriků směrem k laikům, respektive ke skupině vzdělanců, kteří si ohlásili nárok na vychování jedince jako samostatné, mravně autonomní osoby a kritické sebevědomé bytosti, a „otázku po spáse duše přeložili jako otázku po osobním štěstí“¹⁹.

Avšak když se snažíme o analyzování myšlenkových směrů a nálad ve společnosti tohoto období, musíme si jasně uvědomit, že modernizační procesy zasáhly svým působením jenom určitou skupinu vzdělanců a představitelů vyšších společenských tříd, zatímco širší vrstvy obyvatelstva, především rolníci a řemeslníci zůstávali i nadále „uprostřed dosud tichých vod nepozchybněných církevních autorit“²⁰. Tuto vrstvu pojmenovává Aron Gurevič, ruský kulturolog a historik, jako *mlčící většinu*. Neznala písmo a nacházela se ve zcela bezmocném postavení vůči vládnoucím třídám. Předtím než značně přibýlo vzdělaných lidí, se jednalo pouze o „epikúrejsky nadechnuté ostrovy volnomyšlenkářství“²¹, což znamená, že řady protagonistů moderního myšlenkového

17 Hegel, G. IN Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.60

18 Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.61

19 Gay, P. IN Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.150

20 Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.152

21 Valjavec, F. IN Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.152

směru se skládaly především z malých kroužků učenců a vědců, umělců, světských pánů a lékařů. Musíme toto brát v úvahu.

Snažíme-li se mezi nejrůznějšími událostmi osvícenství vyčlenit ty, které měly nejvýznamnější dopad na formování moderního období, nesmíme nechat stranou největší událost 18. století, a to Velkou francouzskou revoluci. Velká francouzská revoluce vedla spolu s průmyslovou revolucí ke konečnému zlomu tradice a tradiční kultury, která přetrvávala od středověku. Velká francouzská revoluce, která znamenala přechod od absolutismu k občanství, podmínila nejen státní uspořádání společnosti, ale také i emancipaci jedince. Troeltsch zdůrazňuje, že jmenovitě tento historický objev vedl k tomu, „že moderní život propadl racionalismu a individualistickému skepticizmu“²². Deklarace práv člověka a občana, vyhlášená Národním shromážděním 26. srpna 1789, obsahovala sedmáct bodů, které zaručovaly rovnost občanů před zákonem, svobodu slova, právo na vlastnictví a také právo na odpor vůči útlaku a další. Formování spisu nesporných přirozených práv člověka má své kořeny v osvícenské myšlence *přirozenosti*. Platí to o představě společnosti jakožto *přirozeného* řádu, který „přirozeně“ směřuje k harmonii, míru a osvětlení. Tato idea byla připravována a rozvíjena vědci a spisovateli osvícenské doby, především Spinozou a Leibnizem, kteří ve svých pracích zbožňovali přírodu. Ve své knize *Projekt moderny* pro vysvětlení koncepce přirozenosti navazuje Loewenstein na francouzského historika Paula Hazarda:

„Odtud (pozn.autora – z idey přirozenosti) si razí cestu poznání řádu a harmonie přírody, která je ovládána božským rozumem jako skrytou hybnou silou. Teze přijatá z pozdní scholastiky, totiž že Bůh nemůže libovolně měnit přírodní zákony, se stupňuje až k teorii nezměnitelného přirozeného práva, povznesené nad každý náboženský spor, spočívající na přirozeně rozumnosti člověka.“²³

Nehledě na svůj přílišný skepticismus a kritičnost měla osvícenská doba obecně optimistickou, pozitivní náladu. A dokonce mnozí autoři se shodují, že měla dost *utopické* rysy. Loewenstein klade důraz na to, že 18. století bylo klasickým věkem sociálních utopií, „ve smyslu celkových vizí, které se radikálně odlišují od dané skutečnosti, včetně dané hodnotové soustavy“²⁴. Míni tímto nejen neupoutanou víru v lidský rozum jako jediný způsob řešení veškerých problémů, ale také hospodářské a politické teorie, jako je

²² Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.

²³ Loewenstein, B., *Projekt moderny*, Oikoymehn, Praha 1995, str.138

²⁴ Tamtéž, str.144

například *mírová smlouva* J.Locka nebo dosud přetrvávající ve společnosti ideje *merkantilismu*.

V této souvislosti si musíme jasně uvědomit, že určité myšlenky a ideje, které se rodí v hlavě člověka, jsou odkazem k jeho skutečným potřebám. Na úrovni nevědomí si člověk vytváří tzv. *projekt* reality a model chování, které by mohly naplnit jeho skutečnost tím, co mu pro jeho vlastní štěstí nestačí, se zaměřovaly vůči konkrétní nespravedlnosti. A tedy kritické myšlení a nekonečnou osvícenskou víru v rozum a postupné zbožštění člověka můžeme interpretovat jako odkaz na dlouhá staletí středověku, když člověk jako osobnost neměl vůbec žádný význam. Oproti tomu nové humanistické vědomí předpokládalo, že člověk je schopen sám pomocí svých schopností odstranit bídu, nemoc apod. Společně s tímto se opíralo o ideu toho, že společnost „přirozeně“ směřuje k míru, který ji poskytuje stát (po uzavření tzv. dobrovolné smlouvy), spolu s kontrolou nad dodržováním práv a svobod občanů, – jako únavu od neustálých a vyčerpávajících válek.

Avšak postoj vůči osvícenství ze strany některých vědců nebyl zdaleka jednoznačný. Například Lowenstein vytýkal novému duchu doby, že měla přílišně utopický charakter:

„Nesen (pozn. autora – nový duch společnosti) jistotami přirozeně rozumového světa a živěn civilizačními pokroky století, tvořil základnu často až příliš optimistického, harmonického očekávání budoucnosti. Toto očekávání bylo potud utopické, že tíží „iracionálního“, do značné míry ještě stavovsko-cechovního, korporativního, tradičního sociálního prostředí nebralo dostatečně v úvahu a naproti tomu sebelásku, prohlašovanou za přirozenou, považovalo s velkou samozřejmostí za sílu schopnou stabilizace a regulace.“²⁵

Podle autora záležela budoucnost základních myšlenek osvícenské doby na tom, zda bude člověk zaujatý svou všemohoucností schopen rozlišit mezi „rozumnou sebeláskou a nerozumnou sobeckostí“²⁶.

Německý filosof a spisovatel Herder se také podílel na myšlence dvojznačnosti osvícenských hodnot. Ale na rozdíl od Loewensteina, který se obával toho, že člověk propadne *bezprostřednímu* potěšení, pochyboval Herder o tom, že svoboda myšlení může bezpochybně znamenat svobodu jednání:

²⁵ Loewenstein, B., *Projekt moderny*, Oikoynehn, Praha 1995, str. 167

²⁶ Tamtéž

„Pod všeobecným rouchem filosofie a lidumilnosti se může skrývat útlak, zásahy do skutečné osobní svobody člověka a země, do svobody občanské a národní“²⁷.

V této kapitole jsme probrali některé definice moderny a modernity, a také nenechali bez povšimnutí základní koncepty projektu moderního období, který byl založen ještě v předchozích staletích, a to především v době renesance, reformace a osvícenství. V příští kapitole se budu věnovat podrobnému rozboru základních složek moderního ducha, především předpokladům jejich vzniku a jejich základním charakteristickým rysům.

2. Podstata moderního ducha

Uvědomění zvláštnosti charakteru jakéhokoliv období se rodí jenom ve srovnání s obdobími předchozími. O *modernosti* ducha určité doby se dá mluvit, jen tehdy, kdy dochází ke zjevnému rozporu v duchovním obsahu této doby s tradičním světem. V této kapitole se budu věnovat proměnám tradičního uspořádání společnosti v moderní době, a to v hospodářské, politické, vědní, filosofické a dalších oblastech.

2.1. Hospodářství

V předchozí kapitole jsme se věnovali základním událostem, které vedly k formování nového typu společnosti a člověka. Za jeden ze zásadních znaků *moderny* a *moderního* člověka považuje většina vědců rozvoj individualismu, který se projevoval ve vztahu ke světu a k povaze jedince samotného. Obzvlášť je to vidět ve srovnání s fenoménem kolektivismu, který převládal v předchozích staletích. Loewenstein ve své práci *Víra v pokrok* používá pro označení tohoto procesu pojetí *individuálního kontraktu*, když „původ, minulost, autoritu pospolitosti nahrazují individuální ctižádost, motiv zájmu a kritéria výkonu“²⁸. Tento *kontrakt* byl vystřídán především proměnami v ekonomické oblasti. Svým postojem k eschatologii a pojetím „*naplněného povolání*“ přispěl protestantismus ke změně vztahu vůči hmotným ctnostem a vytvořil nový duch – duch kapitalismu (Weber), který pojmenoval moderní dobou.

²⁷ Herder, J.G. IN Loewenstein, B., Projekt moderny, Oikoynehn, Praha 1995, str.117
²⁸ Loewenstein, B., Víra v pokrok, Oikoynehn, Praha 2009, str.118

Rozvoj hospodářství, respektive zrození kapitalistické výrobní formy značně přispělo k *individualizaci* jedince a také *racionalizaci* jeho života. Zrušení cechovní organizace výroby vedlo k emancipaci řemeslníků od tradičních korporativních pořádků. A toto zase znamenalo nejen zvýšení mobility, ale také možnost *volby* mezi více opcemi²⁹. Řemeslník, stejně jako zemědělec, získává možnost samostatného podnikání. Nová výrobní forma předpokládá individualizaci životního rozvrhu a rozhodování. Člověk je sám schopen rozhodovat se kdy a kolik má pracovat a jakým způsobem nakládat ze svým majetkem. Tato racionalizace života jedince, která se projevovala v novém vztahu k výrobě, předpokládala zejména „vypočítávání výnosu, racionálně vědeckou metodu techniky, racionální umění dělby práce, vypočitatelnost každé hodnoty v určitých hodnotách směnných a konstrukci veškerého života z hospodářských zákonů“³⁰. Také k tomu přispělo vypracování národohospodářských teorií, které spočívaly ve zkoumání a pozorování dějin vývoje hospodářských procesů s cílem vytvořit nejvíc efektivní programy racionálního hospodářství³¹.

Pocit svobody volby, namísto praxe zrození do hierarchického řádu statusu a povolání, jak tomu bylo před tím, vystupuje nejen jako podnět a inspirace pro hospodářský vývoj, ale také způsobuje to, že člověk si začíná uvědomovat svou sílu a možnost samostatně tvořit svůj „*osud*“. A vlastně v tomto je, předpokládám, hlavní průlom *tradičního* myšlení, které bylo zatíženo strachem z očekávání posledního soudu a života po smrti. Oproti tomu začínají zájmy a myšlenky moderního člověka překračovat rámky eschatologie a obracet se především na *tento svět*³². A toto je do značné míry spojeno s uvědoměním bezprostřednosti vztahu výrobce-zisk-blahobyť, se svobodou rozhodování o své činnosti a důsledném rozvoji individualizace a racionalizace života.

Avšak rozvoj kapitalistického ducha spolu se zvýšenou racionalizací života, což jsou jedny z nejpodstatnějších rysů moderní doby, ani jako moderna samotná neměly jednoznačně pozitivní charakter. Někteří vědci, především Karl Marx, se přiklánějí k názoru, že přílišný rozvoj výrobních vztahů založených na racionalitě měl negativní dopad na společnost. Na jedné straně emancipoval jedince a prospíval obecnému blahobytu, ale na druhé straně posedlost ekonomickým prospěchem vedla ke ztrátě mezilidských vztahů ve společnosti. Racionalizace života se zaměřovala na zvětšení výroby a zisku. Rozvoj trhu vedl k tomu, že člověk už nevyráběl jenom pro svou osobní potřebu, nýbrž pro to, aby si udržel svou konkurenceschopnost. Na základě této myšlenky

²⁹ Loewenstein, B., *Víra v pokrok*, Oikoymehn, Praha 2009, str.118

³⁰ Tamtéž, str.145

³¹ Tamtéž, str.144

³² Tamtéž

vytváří Marx pojem „zbožního fetišismu“³³ jako fenoménu toho, že „věci začínají vládnout lidem“. Původní charakter výroby zboží, což je konkrétní potřeba jednice, se proměňuje, práce je vykonávána jenom pro mzdu a je měřena mzdou. Důraz se klade nikoliv na kvalitu, ale na kvantitu vyráběného zboží. Takovým způsobem mizejí mezilidské vztahy ve společnosti, lidé už nejsou spojeni navzájem přímo, nýbrž prostřednictvím trhu. A proto „jsou-li vztahy mezi lidmi zprostředkovány zbožím, pak to znamená, že věci vládnu lidem, kteří je vytvořili“³⁴, což není v podstatě pozitivním účinkem moderních ekonomických vztahů pro společnost.

Avšak nehledě na hodnocení hospodářské moderny, musíme uznat, že kapitalistická výrobní forma měla velký vliv na proměny ve společnosti, a to nejen co se týče rozvoje řemeslnictva a zemědělství, ale také proměny v politickém uspořádání a myšlení. Udělala to především tím, že vytvořila a upevnila nové třídy, a to především buržoazii.

2.2. Politika a stát

Ekonomický prospěch způsobil růst třetího stavu – měšťanstva. Rozvoj kapitalismu a postupné bohatnutí buržoazie vedlo k významným střetům v státním uspořádání společnosti této doby a volalo po politické reformě. Osvícenský stát s mocnou centralizací vlády na královský dvůr a rozvinutým byrokratickým aparátem značným způsobem omezoval práva 3. stavu a také neprospíval hospodářskému rozvoji. Důsledkem těchto střetů se stalo prosazování reformy prostřednictvím revoluce. Přispělo k tomu také zrozené za doby renesance uvědomění si významu jednice jakožto osoby, která má nepochybný nárok na ochranu svých přirozených práv a svobod. Demokratizace společnosti je silným znakem moderního ducha. Popularita v moderní době nabývají sociální a politické teorie Montesquieua a Rousseaua.

Charles Louis Montesquieu, francouzský filosof a spisovatel osvícenské doby, byl jedním z největších kritiků francouzského absolutismu a společnosti své doby. Ve svém díle vystupoval proti mocenské uzurpaci ve společnosti. Předpokládal, že svoboda občanů může být zachována jenom prostřednictvím upevnění zákonů. Montesquieumu patří výrok: „Svoboda je právo dělat to, co je povoleno zákonem“. Jenom zákonodárný stát může zaručovat lidem zachování spravedlnosti, a to jak politické, tak i občanské. A proto prosazoval myšlenku, že veškerá státní moc nesmí být soustředěna v ruce jednoho panovníka, nýbrž musí být rozdělena na tři navzájem oddělených mocí: výkonnou moc,

³³ Keller, J., Dějiny klasické sociologie, Studijní texty, Praha 2007, str.109

³⁴ Keller, J., Dějiny klasické sociologie, Studijní texty, Praha 2007, str.109

soudní moc a zákonodárnou moc. Montesquieu se snaží o ustálení souladu mezi zákony a principy řízení státem. Přičemž ve svém díle se hlásí k demokratickému uspořádání společnosti, za hlavní princip fungování kterého považuje ideu ctnosti a mravnosti. Jenom demokratický stát může zaručit jedinci svobodu ve všech oblastech jeho života: v ekonomické – svobodu podnikání, v politické a sociální – dodržování základních práv a svobod.

Zastáncem ideje důležitosti ochrany práv a svobody jedinců byl také Jean-Jacques Rousseau, který se považuje za duchovního otce francouzské revoluce. Ve své sociálně-politické teorii Rousseau rozhodně kritizoval politický absolutismus a prosazoval myšlenky republikanismu a demokratické společnosti. Předpokládal, že člověk může být šťastný jedině, když zachová svůj *přirozený* stav. Spolu s Diderotem a dalšími mysliteli této doby vypracoval Rousseau koncepci „šťastného divocha“, jejíž podstatou bylo tvrzení, že lidé se rodí dobří a kazí se teprve vinou společnosti. Tato vina spočívá především v tom, že potlačuje svobodu a práva člověka, což je jeho přirozeným stavem. Avšak když úplný návrat k přírodě není možný, musíme se postarat o to, aby státní uspořádání co nejmíň potlačovalo svobodu svých občanů. Svým dílem významně inspiroval měšťanský stav k boji proti rodové aristokracii a prosazení svých práv na vládnutí. Přitom jeho teorie, tykající se republikanismu a demokracie, měla dost radikální charakter. Rousseau trval na tom, aby každý občan měl možnost participovat na vládě, zejména na zákonodárné a výkonné moci. Ve své práci *O společenské smlouvě* uvádí: „Každý zákon, který osobně lid neschválil, je neplatný: není to zákon“³⁵. V této myšlence se projevuje nesmírná *individualizace* veškerého citění a myšlení moderního lidstva respektive „nutnost ospravedlniti všechny instituce před soudem individuů“³⁶. Rousseau vyzdvihuje teorii přímé demokracie, kde lid vystupuje jako suverén a jediný zákonodárce a také svým dílem významně přispívá k formování první *Deklarace práv člověka a občana*.

Tyto výše uvedené a další sociálně-politické teorie myslitelů a filosofů osvícenské doby přispěly k formování idejí moderního státu. Moderní politická myšlenka byla založena především na předpokladu svrchovaného státu, který je nejvyšší pozemskou mocí navenek a uvnitř (a co je nejvíc důležité, na této moci se podílí nejen panovník, ale také lid). Toto moderní pojetí státu se radikálně odlišuje od těch, které byly vytvořeny v průběhu renesance a osvícenství. Myšlenky renesance, které navazovaly na antickou dobu, považovaly stát za „boží útvar“. Osvícenský stát byl charakteristický především

³⁵ Rosseau, J.-J., *O společenské smlouvě*, Právnické nakladatelství a knihkupectví V.Linhart, Praha: 1949, str.108

³⁶ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.140

zvýšenou centralizací moci do rukou jednoho panovníka. Na rozdíl od toho se nový moderní stát stává „nejvyšším uměleckým dílem lidské inteligence a zbavuje lidi pocitu toho, že jsou míčem ve hře velkých přírodních mocností a přírodních pudů“³⁷. V této *etymologii* státu a jeho uspořádání se dá pozorovat jeden ze základních rysů moderní doby, a to již zmíněný *racionalismus*. Nová moderní státní myšlenka vzešla ze zápasu s absolutistickým panovnictvím, stejně tak jako ze zápasu s církví. Jako produkt lidské inteligence si byl moderní stát vědom své světské povahy. Došlo k postupnému procesu *sekularizace*, což znamenalo, že náboženství přestalo být nedílnou součástí státu nebo základem jeho fungování, nýbrž existovalo odděleně od něj. Průlom myšlení v tomto směru respektive sekularizace společnosti měla tak velký význam, že se dá spolu s racionalismem a individualismem zařadit mezi zásadní stavební kameny moderního ducha.

Co se týká nové ideje státu, dá se mluvit o *dvojnáčnosti*, kterou tato myšlenka přejímá od celkového moderního ducha. V jedné ze svých prací uvádí Ernst Troeltsch charakteristiku moderního státu:

„Na jedné straně představuje stát se svou svrchovaností princip tohoto světa. Je to nejvyšší etická hodnota životní, záležející na společné cti a protisobeckém soustředění vůle na společné účely životní. Vedle něho není v podstatě místa pro nadsvětlný účel životní, který sotva ještě může rušit jeho kruhy. Představitelům křesťanského bratrství v lidstvu a světové církve se proto jeví pochopitelně takový stát novým pohanstvím, <...>. A jako stát představuje svými etickými prvky princip tohoto světa, tak představuje svými právními a správně-technickými princip racionalismu.“³⁸

Moderní stát jakožto racionálně-rozumový útvar se staví proti náboženskému *iracionalismu*. Avšak nesnaží se o úplné *zrušení* náboženství, nýbrž usiluje o sekularizaci ve všech společenských oblastech. Místo *tradičního* náboženství povstává návrh na víru v *objektivitu a sílu rozumu* (změnou povahy náboženství se budeme podrobněji zabývat v jednotlivé kapitole věnované moderně náboženské).

Demokratické myšlenky moderní doby přispěly k rozvoji politického individualismu a způsobily nakonec pojetí národa jakožto souboru samostatných individuí. Tato koncepce národa později obdržela název západního liberálního modelů (byla založena na principu občanského francouzského modelu nacionalismu), který zaujal významné místo v pracích mnoha historiků nacionalistického diskursu v první polovině 20. století. Avšak

³⁷ Tamtéž, str.136

³⁸ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.135

vrátíme-li se k modernímu individualismu, dá se říct, že největšího rozvoje dosáhl zejména v politické sféře, a odtud se individualistické prvky rozvíjely do ostatních oblastí života. Zde si musíme jasně uvědomit, že individualismus jakožto jeden z fenoménů moderní doby vzešel z rozličných motivů, a proto jeho účinky nemohou mít v žádném případě jednotnou povahu. A v tomto se zase projevuje *nejednoznačnost* moderní doby. Troeltsch se pokouší o rozlišení moderního individualismu do dvou směrů podle jejich původu a smyslového obsahu. V důsledku podrobného zkoumání a analyzování vylučuje *racionalistický* individualismus a *iracionalistický* individualismus³⁹. Podle Troeltsche má první svůj původ v odkřesťanštěném přirozeném právu, a druhý – v potřebě svobodné víry a svobodné kultury oproti státní všemohoucnosti. Autor uvádí:

„V prvním případě ovládá všecko všeobecný pojem přirozené rovnosti individuí a požadavek racionální konstrukce státního celku, konstrukce, která prostřednictvím státu uskutečňuje životní účely individua pokud možná pro individuum a skrz individuum. V druhém případě staví se nade vše předpoklad iracionální svobody a pohyblivosti života, kterou je nutno chrániti proti všemohoucnosti státu a vésti k rozvoji, což je možné jen tehdy, když individua mohou vždy kontrolovati a regulovati vedené státu v tom smyslu, aby tato svoboda byla zachována. V prvním případě je to demokracie rousseauovská, <...>; v druhém případě je to demokracie anglosaská a princip staroliberalismu“⁴⁰.

Oba tyto individualistické směry jsou naprosto neslučitelné, což spolu s obecnou rozporností moderního ducha nenávratně vedlo ke množství problémů a střetů v uspořádání moderního státu a politického myšlení.

Politické a hospodářské mocnosti, které jsme dosud vylíčili, jsou základními pilíři naší existence. Ať už chceme, anebo nechceme jsou liniemi, na nichž se pohybuje náš život a z nichž vystupují nejsilnější mocnosti *duševní*.

2.3. Duševní mocnosti

Velkou popularitu v moderním období získává myšlenka *humanity*, která navazuje na rozvoj a uplatnění tohoto pojetí v období renesance. Avšak v moderní době se její význam samozřejmě proměňuje v souvislosti s novým myšlenkovým směrem a novými hodnotami. *Renesanční* humanismus, jakožto jeden ze zásadních myšlenkových směrů té doby, vznikl ve Florencii v polovině 14. století a odkazoval především na *antickou* dobu

³⁹ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.141
⁴⁰ Tamtéž

respektive starověké Řecko. Rozvoj filosofie ve starověkém Řecku poprvé přinesl zájem o člověka a o lidstvo. Vzniklo tak uvědomění si významu jedince samotného. V souvislosti s tímto je často citován Protagorás, jako jeden z představitelů myšlenky antického humanismu: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích že jsou, nejsoucích že nejsou“⁴¹. Nemínil tím však člověka jako nejvyšší hodnotu společnosti, ale spíš skutečnost, že je to člověk, kdo je schopen poznávat věci. Avšak renesanční myslitelé navazovali v pojetí humanismu většinou na interpretaci spisů M.T.Cicera, řečníka a filosofa starověkého Římu. Podle jeho myšlenek vytvořili pojetí renesančního humanismu jakožto pojmu *studia humanitatis* - zkoumání podstaty jednoty ducha člověka. Do obsahu tohoto pojmu patří „mravní a duchovní vzdělání, důstojnost, ušlechtilost, duševní urozenost, čestnost, vtip, humor, vkus, půvab, duchaplnost, jemnost smýšlení, vnitřní rovnováha, přátelství, dobrotivost, občanskost (urbanita), pohostinnost, velkorysost a štědrost“⁴². Avšak rozvoj vědy v době osvícenství, především exaktních věd, jako je matematika, přírodověda a empiricky orientovaná filosofie, způsobuje rozchod s renesančním pojetím humanity. Nový význam dává *osvícenskému* humanismu J.G.Herder, který ho ve svých dílech *Indeen zur Philosophie der Menschheit* a *Briefe zur Beforderung der Humanitat* používá k označení lidské *přirozenosti*, která spočívá ve zdokonalitelnosti a ve směřování k spravedlnosti, rozumu, dobrotě a pravdě⁴³. Takový pozitivní vztah k člověku způsobuje to, že osvícenští myslitelé se začínají hlásit k lásce k bližnímu.

Pojetí moderního humanismu je většinou založeno na Herderově myšlence o přirozenosti (kterou však rozvíjí dál) a také na myšlence lásky k bližnímu, jenom zbavené pesimistické představy o prvotním hříchu a neomezené jenom na věřících. Pojetí moderní humanity má velice optimistický význam. Předpokládá, že v každém člověku je skryto dobro, které není možná ztratit, a že musíme toto dobro ve svém bližním najít a podporovat ho. Na základě předpokladu, že dobro je člověku *vrozené*, neboli dáno jeho přirozeností, vzniká představa, že lidská přirozenost má v sobě něco božského. A toto uvědomění společné *božské* lidské přirozenosti probouzí s novou silou lásku k bližnímu a také vytváří naději „v sjednocení veškerého člověčenstva ve vzájemné lidské lásce“⁴⁴. V již zmíněné práci *Z dějin Evropského ducha* popisuje E.Troeltsch moderní myšlenku humanity jakožto „nejvyšší sociální ideu, která počíná nahrazovati bratrství ve víře a

⁴¹ zlomek B1 ze Sexta Empirika

⁴² Maříková, H., Petrušek, M., Vodáková, A. a kol., Velký sociologický slovník, Karolinum, Praha 1996, str.391

⁴³ Tamtéž, str.392

⁴⁴ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.149

zabarvovati bratrskou lásku křesťanskou⁴⁵. Tato obecně pozitivní nálada způsobuje humánní proměnu ve společnosti, jako například rozvoj dobročinností a vytváření práva. Obzvláště důležité je zde upozornit na reformu trestního práva na konci 18. začátku 19. století, které přivedlo k jeho humánní proměně.

2.4. Věda

Vedle ohromného vzestupu moderního hospodářství, státu a společnosti se dá pozorovat neméně velkolepý pokrok ve *vědě*. Půda pro rozvoj moderní vědy byla připravena uměleckou emancipací individua v období renesance. Avšak zhruba až do 19. století udržovala katolická církev vědce a myslitele ve strachu. Pod zvláštní církevní kontrolou se nacházela především přírodověda, jejíž pokrok mohl významně ohrozit církevní doktrínu vzniku a uspořádání vesmíru. Upalování Giordana Bruna v roce 1600 kvůli jeho teorii, že vesmír je nekonečný a že ani Země ani Slunce nejsou jeho středem; doživotní uvěznění Galileo Galileia za vynálezy v oboru fyziky a podporu teorie heliocentrismu – toto jsou pravděpodobně nejznámější příklady toho, jaký postoj měla římskokatolická církev vůči rozvoji vědy. Jenom s postupem času, když moc a význam církve pro společnost významně klesl, se věda dostala do blahodárného prostředí a začala se rychle vyvíjet. Moderní věda založená na myšlence racionalismu se snaží o objevení racionálních základů života samotného a ani nepochybuje o tom, že svět se dá úplně zracionalizovat.

Významný vědecký základ pro moderní vědu vytvořilo zveřejnění *Encyklopedie anebo racionálního slovníku věd, umění a řemesel* (zkráceně Encyklopedie) ve Francii v roce 1751. Encyklopedie, na níž práce pokračovala až do roku 1780 (šlo o závěrečné úpravy a dodatky) obsahovala dohromady 28 svazků. Nápad na vytvoření Encyklopedie patřil francouzskému osvícenskému intelektuálovi Denisu Diderotovi. Za účel si dával shrnout veškeré lidské poznání z nejrůznějších vědeckých oblastí (přírodovědy, historie, medicíny, umění, filosofie). Dá se říct, že v napsání článků Diderotovi pomáhaly prakticky všichni osvícenští myslitelé – celkově se tohoto projektu zúčastnilo 183 autorů, mezi kterými byli Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Bouchet a další⁴⁶. Nápad vytvořit tištěný svazek poznatků byl určen především pro vzdělávání širokých mas obyvatelstva. A proto se Diderot postaral o usnadnění pochopení vyloženého materiálu, a to především tím, že zredukoval veškeré poznatky do podoby slovníku a přiložil k Encyklopedii velké

⁴⁵ Tamtéž, str. 148

⁴⁶ Maříková, H., Petrušek, M., Vodáková, A. a kol., Velký sociologický slovník, Karolinum, Praha 1996, str.261

množství obrázků a nákresů. Navíc se Encyklopedie Denisa Diderota stala prvním akademickým vydáním, které popisovalo práci obyčejného člověka – řemeslníka a zemědělce. Církev se snažila znemožnit zveřejnění některých Encyklopedických článků, ale nakonec věda zvítězila v boji s dogmatem.

Zvýšení úrovně vzdělání spolu se zvětšením počtu a dostupnosti akademické literatury způsobily zvýšení zájmu o vědu. Největší pozornost moderních vědců se zaměřovala především na přírodní vědy.

Moderní přírodověda se zakládá na nejnovějších objevech a poznacích z oblasti přírodních jevů a na matematicky formulovaných zákonech jejich pohybu. Dá se shlédnout paralela mezi zvýšeným zájmem o přírodní vědy a rozvojem hospodářství respektive kapitalismu. V rozvinutých evropských státech, především Anglii, došlo k obrovskému rozvoji trhu. Výroba zboží se stále zvětšovala a manuální uspořádání práce přestalo být efektivní. Hospodářství volalo po reformě výrobní formy. A k uskutečnění této reformy neboli modernizaci řemeslnictva přispěly zrovna vynálezy v přírodovědě – především ve fyzice a mechanice. Vynález parního stroje měl revoluční význam nejen pro hospodářství, ale také i pro celou společnost. Průmyslová revoluce, k níž došlo na konci 18. a počátku 19.století, znamenala nejen hlavně technologickou, ale také sociálně-ekonomickou a kulturní změnu. Přejít společnosti k průmyslově-strojní výrobě a vývoj železo-technické výroby, který podnítil rozvoj železnic a silnic, dohromady značně přispěly ke zlepšení životních podmínek obyvatelstva⁴⁷. A tímto míním nejen materiální zbohatnutí buržoazního stavu, ale také obecně-prospěšný účinek, jako například snadnější přepravu potravin, zlepšení výživy, zdokonalení zdravotní péče apod. Zlepšení životních podmínek obyvatelstva přivedlo ke snížení dětské úmrtnosti a prodloužení délky života. Došlo ke značnému přírůstku obyvatelstva, který historikové označují za demografickou revoluci. Dá se tedy předpokládat, že průmyslová revoluce, stejně jako Velká francouzská revoluce, se stala jedním z rozhodujících momentů v přechodu společnosti do moderního období.

Vraťme se však k moderní vědě. Podle Troeltsche existoval v moderní době určitý ideál vědy, který na jedné straně byl daleký od skutečnosti, avšak na druhé straně významně ovlivňoval současný stav vědy a vědeckého myšlení. Ideál moderní vědy byl založen na duchu racionalismu. Troeltsch uvádí:

„Ideál moderní vědy <...> směřuje k tomu, aby podrobil veškeru přírodu vesmíru, dostupného naším smyslům, pojmu kausality, <...>. <...> ...ideál sám se stal pro svou

⁴⁷

Loewenstein, B., Véra v pokrok, Oikoynehn, Praha 2009, str.256

*průhlednou racionálnost nesmírně populárním a vnesl ducha racionalismu, který vysvětluje všecko z nejmenších prvků a ze zákonů jejich pohybu, <...>. Tento formálně-metodický vliv je dokonce ještě mnohem důležitější než věčné poznatky, <...>*⁴⁸

Prosazováním principu racionalismu ve vědecké oblasti se rodí domněnka, že člověk má ve svých rukou veškerou moc vyřešit světové záhady a musí jenom zvolit správnou metodu, aby tyto poznatky získal. Víra ve *všemohoucnost metody*⁴⁹ se stává nejdůležitější. Kromě toho se rozvíjí tzv. *vědecký individualismus*⁵⁰, který se rodí s uvědoměním toho, že každý jedinec má stejnou schopnost pro racionální poznání.

Tzv. všemohoucnost metody převládala nejen v přírodních, ale také i v sociálních vědách. Mnozí myslitelé a vědci této doby se přikláněli k názoru, že sociologie může být v zásadě koncipována podle obrazu přírodních věd a že je schopna odhalovat určité zákonitosti a vztahy v sociálním světě prostřednictvím metody zkoumání empirických skutečností. A tak lze dospět k formulování obecných sociologických zákonů. Zakladatelem této koncepce – koncepce pozitivismu - se stal francouzský filosof Auguste Comte. V rozpracování pozitivistické teorie navazoval Comte na svou koncepci o zákoně třech stadií vývoje lidského poznání, které je základem pro vývoj lidského myšlení⁵¹. Podle Comta přechází lidská mysl postupným rozvojem dvěma fázemi a upevňuje se ve třetí, která je nejdokonalejší. Takovým způsobem rozlišuje následující stádia: teologické (či fiktivní), metafyzické (či abstraktní) a nakonec vědecké (či pozitivní). V prvním stadiu usiluje lidská mysl o absolutní vědění, o povahu bytí a smysl existence. Avšak najít odpověď na tyto absolutní otázky skrze empirické poznání není možné, a proto všechny jevy jsou připisovány jednání nadpřirozených bytostí. V dalším, metafyzickém stadiu hledá člověk odpovědi v abstraktních silách; na místo boha přichází pojem přírody. Teprve v posledním, pozitivním stadiu se mysl vzdává pouhé představivosti a řídí se přísným rozumem, čímž tím se přibližuje pravdě. Tato teorie pozitivismu jakožto nejdokonalejší metody zkoumání reality a nejvyššího stupně rozvoje lidského myšlení měla mezi mysliteli této doby obrovskou popularitu. Zastávání ideje univerzální dokonalé metody se radikalizovala takovým způsobem, že pozitivismus začal být chápán jako nové moderní náboženství. Comte uvažoval, že tradiční, křesťanské náboženství už nevyhovuje požadavkům moderní společnosti a proto musí být nahrazeno pozitivismem⁵².

⁴⁸ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.152

⁴⁹ Tamtéž

⁵⁰ Tamtéž, str.154

⁵¹ Keller, J., Dějiny klasické sociologie, Studijní texty, Praha 2007, str.62

⁵² Tamtéž, str.71

2.5. Filosofie

Tímto jsme již dostali k oblasti světového názoru respektive k filosofii. Je samozřejmostí, že moderní filosofie má s filosofií antickou a středověko-církevní málo společného. Avšak v tomto případě si musíme jasně uvědomit, že tyto zásadní proměny, k nimž došlo v oblasti filosofie, neznamenaly ani logický vývoj filosofického myšlení, ani evoluci filosofické tradice, nýbrž rozmanité pokusy o zvládnutí nových konceptů ve společnosti. Tato filosofie „následuje moderní svět duchovní a nikoli, že by ho snad teprve vytvářela“⁵³. Moderní filosofie odkazovala ve svém obsahu na skutečně existující problémy ve společnosti, na konkrétní události. Nové filosofické myšlenky a směry, které vyrůstaly z moderních odborných věd (zejména přírodních věd) a obecné nálady moderní doby, nebyly zcela novým výtvozem, nýbrž spojovaly dochovanou tradici s novými poznatky a motivy. Zcela novým se nám jeví jenom její radikální rozpor s religiozitou. Avšak nehledě na tento rozpor nelze říct, že moderní filosofie, stejně jako moderní věda, byla protináboženská.

Ohledně tohoto T.G.Masaryk uvádí:

„Podívejte se přece do dějin filosofie a uvidíte, že největší myslitelé proti náboženství nebyli – naopak byli pro. Přece si jen vzpomeňte:

Descartes svými argumenty pro teismus, Leibnitz teodiceí, Locke úsilím o náboženství přirozené, a dále: Pascal, Rousseau, Kant, po Kantovi Jacobi, Fichte. Schelling. Hegel – všichni, všichni věnovali spekulaci o náboženství své nejlepší síly...

Kant pro náboženství v tomto století učinil snad více než všichni jeho teologičtí odpůrcové.

A někteří filosofové náboženství a církve přímo zakládali – Comte například; a myslíte, že Nietzsche by měl toho vlivu, kdyby nebyl šel mezi proroky? A jak se to má s vlivem Schopenhauerovým? Nepůsobil svým mysticismem, jenž je přece obyčejně s náboženstvím přímo ztotožňuje? A Spencer – nekáže usmírnění vědy a náboženství?“⁵⁴.

Samozřejmou se jeví myšlenka autora v tomto odstavci. Masaryk předpokládá ideu náboženství jako něčeho přirozeného, co si člověk ani nemusí uvědomovat. Přirovnává náboženství v jeho významu pro lidstvo ke vzduchu: „Náboženství je podstatným obsahem duchovního života člověka, k žití je tak potřebné jako vzduch <...>.“⁵⁵ Takovým

⁵³ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.162

⁵⁴ Masaryk, T.G., Moderní člověk a náboženství, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.35

⁵⁵ Tamtéž, str.36

způsobem patří veškerá činnost člověka, jeho myšlenky a chování k duchovní podstatě člověka. A vlastně proto nejsou věda ani filosofie *in abstracto* protináboženské, nýbrž mohou vystupovat proti *obsahu* tohoto náboženství. Není překvapením, že s postupem času a rozvojem společnosti, zejména vědy, se postoj člověka k náboženství mění, a to ohledně jeho skutečných hodnot, názorů a dokonce konkrétních potřeb. Jsou různá náboženství pozitivní, oficiální – a zrovna proti této jejich *podstatě* vystupuje moderní racionalismus a radikalizovaný individualismus té doby.

Filosofické nálady moderní doby nebyly tak výrazné, mizely vedle politických a hospodářských událostí, vedle rozvoje vědy. Avšak lze vyčlenit několik hlavních filosofických směrů, mezi které patří materialistické učení, pozitivismus, subjektivní idealismus svobody, objektivní dějinně vývojový idealismus, skepse⁵⁶. Tyto myšlenkové směry se staly odezvou na skutečný stav duše a nálady moderní společnosti. Avšak na masy působila tato filosofie především jako *přemíra reflexe*, skepse⁵⁷. Moderní filosofie propadla racionalismu a radikalizovanému individualismu. Spolu s moderní vědou se snažila všechno rozložit a objasnit, což mělo pesimistické účinky na náladu celého období. Moderní filosofie neodvratně vedla k vyhlazování veškeré naivity a čiré víry, konečným výsledkem čehož se stala všeobecná skepse. Detailněji se na tento problém zaměříme v příští kapitole, teď se podíváme bliž na základní filosofické koncepty moderní společnosti.

Materialistické učení jakožto nejvíce populární v té době mělo původ v mechanickém teismu 18. století, když byl s tohoto mechanismu vypuzen Bůh⁵⁸. Vzniklo a rozvíjelo se jako odpověď na pokrok vědy a hospodářství. Tento filosofický směr vyhovoval svým materialistickým racionalismem nejlépe moderním potřebám racionality. Další hlavní formou je subjektivní idealismus svobody, který vycházel především z Kanta a jeho logiky čistého rozumu. Kant předpokládal, že pomocí mohutnosti rozumu je člověk sám schopen tvořit svůj svět. Tvrdil, že zkušenost je slepá, jenom rozum má smysl a praktický význam pro jedince. Další filosofickou formou je objektivní dějinný vývojový idealismus, který vyvrcholil v dílech Hegelových. Podle Troeltsche se toto myšlení zaměřovalo na to, aby bylo možné „spatřit ve světě zákonitě pokračující rozvoj základních skutečností duchovní a odhalit příčinu tohoto sledu ve vnitřním, logickém uzpůsobení oné duchovní skutečnosti“⁵⁹. Vedle těchto hlavních typů můžeme spatřovat už výše zmíněnou skepsi. A jako jsem se už zmiňovala předtím, skepse se zrodila především

⁵⁶ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.165

⁵⁷ Tamtéž, str.164

⁵⁸ Tamtéž, str.165

⁵⁹ Tamtéž, str.166

s pesimismu, který byl zase vyvolán neudržitelnou snahou o racionalizaci všech složek života společnosti a stálého zdůraznění jejich iracionálních živelů.

Tuto kapitolu jsem věnovala podrobnému přehledu a analyzování základních prvků moderního ducha, které tvořily duchovní obsah celé doby. V souvislosti s výše uvedenou charakteristikou moderního ducha v osobně oddělených oblastech života společností, se dá udělat předpoklad, že moderna v jejím širokém smyslu má tři základy, a to individualismus neboli autonomii subjektu, racionalita jakožto autoritu rozumu a povahu budoucnosti, která je nejvíce nejednoznačná. Rozvoj a zvýšení významu individuality a racionality se stávají rozhodným předpokladem pro zásadní proměny ve společnostech. Způsobené těmito proměny přehodnocování skutečností, stejně jako budoucností, určuje náladu moderního období: optimistickou buď pesimistickou, čili víra v pokrok nebo skepse vůči budoucnosti.

Ohledně důsledků modernizačních procesů pro společnost a jedince samotného se nedá mluvit o nějaké jednoznačnosti. Často vliv zásadních proměn, způsobených postupem moderny, měl dost ambivalentní charakter. Například, průmyslová revoluce. Na jedné straně znamená nejzásadnější pokrok v evoluce lidstva. Měla pozitivní účinky nejen v oblasti hospodářství a ekonomiky, ale také zjevně přispěla ke zlepšení lidského života obecně, což znamenalo zlepšení materiálních podmínek lidstva, více kvalitní výživu a zdokonalení lékařské péče a jako následek prodloužení délky života a snížení úmrtností (zejména dětské). Avšak na druhé straně, jestli si za účel dáme prohlédnout její dopad na duchovní oblast lidského života, její účinky měly dost rozporuplný charakter. Zvýšení významu materiálních hodnot ve společnostech zrodilo přehodnocování náboženských názorů a postupné odvrácení od křesťanství směrem k mechanickému teismu, zbožnímu fetišismu a dalším *alternativou* moderního náboženství.

Avšak podstatné je zde to, jakým způsobem budeme tuto ambivalentnost moderny hodnotit. Někteří výzkumníci se přiklánějí k názoru, že nehledě na rozpornost moderny, její dopad na společnost má většinou pozitivní charakter. Tato skupina vědců považuje moderní proměny za určitý logický důsledek evoluce společností, čirý pokrok lidstva. A proto je musíme chápat kladně a chovat se podle nově objevených hodnot. Stoupencem tohoto výkladu moderny je Troeltsch.

Naproti tomu, existuje také představa o tom, že moderna neměla tak docela kladný význam pro společnost. Masaryk je znepokojen proměnami, ke kterým dochází. Předpokládá, že moderna způsobuje ve společnostech zmatek, jejímž důsledkem nastává

krize. A podle tohoto výkladu není moderna projevem lidského pokroku, nýbrž něčím ohrožujícím klid lidské duše.

Avšak podrobnějšímu srovnání těchto aspektů se budu věnovat v další kapitole.

3. Srovnání pojetí moderny u Troeltsche a Masaryka

Dopad moderních proměn na oblasti společenského života a myšlení lidí nebyl zdaleka jednoznačný. Zásadní změny, které vyvolala moderna, měly jak pozitivní, tak i občas negativní důsledek pro společnost a jedince samotného. Avšak pravděpodobně největší zmatek způsobila moderna v oblasti náboženství, a to především tím, že přivedla k zásadní proměně názorů a představ o světě a autoritě, stejně jako proměnila povahu náboženství samotného. Moderní člověk se ocitl uprostřed konfliktu *starého a moderního*, neboli mezi tradiční křesťanskou církví a moderním pojetím božského. A tato situace působí zmatek a rodí krizi ve vztahu moderního člověka k náboženství, která se s postupem času jenom prohlubuje. Nelze též pochybovat o tom, že tato krize měla bezprostřední vztah k formování postoje vůči náboženství, který máme dnes.

Avšak v této kapitole nejde o snahu rekonstruovat to, jak to opravdu bylo, ale o to, jak vybraní autoři (v našem případě Masaryk a Troeltsch) koncept moderny pojmají. V tomto přístupu vycházím z předpokladu, že ve zkoumání moderny, jakožto pojetí abstraktního a relativního, není možné udělat opravdu objektivní závěry. Moderna svým zasáhla působením nejen transformaci státního a hospodářského uspořádání, ale také ovlivnila proměny v náboženské, intelektuální a smyslové oblastí. V této souvislosti zpochybňuji možnost vysoké úrovně objektivity výzkumných výsledků, protože jedná-li se o analyzování abstraktních objektů, jako je například duchovní obsah moderní doby, interpretace získaných dat, stejně jako závěr výzkumu, může být významně ovlivněn osobností výzkumníka. Právě proto se zaměřuji na sekundární srovnání pojetí moderny za účelem aspoň trochu projasnit spleť otázek moderny.

Srovnání dvou koncepcí moderny budu odvozovat především od toho, jak autory vymezují modernu, respektive moderní náboženství, co považují za její historické základy a konečně jak hodnotí dopad moderny na společnost. Určující význam v analyzování budou mít tři rysy, které považují za podstatu moderního ducha, a to rozvoj individualismu, racionalismu a povaha budoucnosti.

Modernizační zásahy do náboženství měly dvojitou podobu. Lze rozlišovat mezi *vnitřním* a *vnějším* moderním hnutím, první z nichž představuje modernizační hnutí, které se rodí uvnitř církve, kdežto druhé představuje snahu laiků o přehodnocení náboženství, co se týká všeobecného rozvoje společnosti a následný pokles významu církve. Tato kapitola bude věnována v první řadě náboženské moderně v jejím druhém, globálnějším pojetí, avšak pro lepší a přesnější pochopení daného problému se musíme také zmínit modernu *stricto sensu*.

Moderní hnutí v rámci katolické církve se zrodilo v prvních letech 20. století. Tento termín se objevil v Itálii v roce 1904 a jeho užívání se rozvinulo v encyklice *Pascendi* papeže Pia X., a to rozhodně v negativním významu⁶⁰. Toto hnutí se stalo součástí napětí mezi tradičním náboženstvím (zejména katolickou církví) a značným lidským pokrokem, ke kterému došlo ve všech oblastech společnosti, a to v hospodářské, politické, odborné, filosofické a dalších oblastech. Křesťanská církev jakožto útvar velice konzervativní se nejen uzavřela vůči modernímu pokroku, ale také se snažila těmto jevům zabránit. Oficiální katolická církev 19. století se staví jako *anti-moderní*⁶¹. Jde o katolický aspekt konfliktu *starého* a *moderního* (viz první kapitola), který se projevil v konfrontaci tradiční katolické církve s průmyslovou západní společností. Avšak nehledě na četné zákazy a přísné odsouzení moderny ze strany papežů (viz například Syllabus Pia IX., Encyklika Pia X), modernizačním prvkům se podařilo proniknout dovnitř pevnosti, kterou kolem sebe vyzdvihla katolická církev.

Na konci 19. a na začátku 20. století začínají vznikat skupiny kleriků, které se zabývají především otázkou biblické exegeze, neboli kritického zkoumání biblických textů, a také otázkou společenského vývoje, zejména moderní vědy, která „zužuje oblast *uvěřitelného*, a rozšiřuje oblast *poznatelného*“⁶². Tato touha o přehodnocení tradičních křesťanských dogmat způsobila krizi v katolické církvi, která spočívala na nesouladu modernosti laické vědy a zaostalosti církevní vědy. V souvislosti s tímto odkazuje Le Goff na E.Poulat, francouzského historika a sociologa, když uvádí:

„Krise vzejde „ze zpoždění církevní vědy za laickou kulturou a vědeckými objevy. <...> Příležitostí k vypuknutí této krize se stala srážka tradičního církevního vzdělávání s mladými náboženskými vědami, jež se utvořily mimo kontrolu ortodoxie a většinou proti

⁶⁰ Le Goff, J., Paměť a dějiny, Argo 2007, str.51

⁶¹ Tamtéž

⁶² Tamtéž, str.52

nim na základě revolučního principu, totiž na základě užití pozitivních metod na oblast a texty, o nichž se dosud soudilo, že jsou vůči takovým metodám bezpečné.“⁶³

Je to ve skutečnosti tak, že rozvoj vědy a filosofie, respektive lidského myšlení, způsobil touhu přehodnocení povahy náboženství a jeho významu pro moderní svět. Nebyly to však pouze vědecké vynálezy, které způsobiley proměnu vztahu člověka k náboženství. K tomu také přispěl rozvoj dalších oblastí moderního světa a s tímto nově vytvořené hodnoty racionalismu, individualismu.

Dogmata křesťanské církve, na kterých byla založena tradiční společnost, ztroskotala pod tlakem nových objevů. Moderní člověk už nedůvěřuje ani biblické představě kosmologie, ani myšlence vykoupení, strach z očekávání posledního soudu mizí v důsledku reformace, moderní člověk začíná pochybovat o všemohoucnosti Boha a dokonce o jeho existenci samotné. Racionalita ukazuje na iracionální podstatu těchto představ; individualismus a myšlenky humanismu nahlíží na člověka jako na „míru všech věcí“, nejvyšší hodnotu, a nacházejí v jeho přirozenosti božský původ. Moderní demokratický stát, který je v podstatě produktem Velké francouzské revoluce, si je vědom své světskosti. Tradiční křesťanská církev je výtvozem náboženského života minulých dob, a moderní svět ve svém základě se s touto skutečností neztotožňuje. Avšak nehledě na to se nestará o likvidaci církve jakožto přežitku minulých dob, nýbrž zachovává vůči ní tolerantní postoj. Tuto toleranci objasňuje Troeltsch tak, že „se všeobecně silně cítí, že sice církve ty mohou obsahovati silné prvky pravdy, že však nemohou již být na újmu svobodnému světu duchovnímu, protože tento svět je silnější než ony“⁶⁴. Důsledkem se stalo *odpojení státu a církve* nebo alespoň tendence směřující k této rozluce, což považují za jednu z nejpodstatnějších charakteristik moderní situace náboženské.

Musíme si však uvědomit, že pokles moci církve (jakožto náboženské instituce) a významné redukování jejího významu pro moderní společnosti neznamenal pokles zájmu o náboženství samotné. Člověk má vrozenou podstatu duchovní, pojetí protináboženskosti je mu cizí od přirozenosti. A proto koncept *atheismu* ve smyslu odmítání víry v existenci Boha znamená jenom to, že náboženství má schopnost projevovat se v rozmanitých formách, způsobech a stupních, často divných a jinakých. Bylo by tedy nesprávné se domnívat, že moderní člověk usiluje o vyhlazení myšlenky náboženství ve svém vědomí. Naopak, po pádu starého náboženství tradičního usiluje jedinec o to, aby si kompenzoval

⁶³ Poulet, E., tamtéž, str.52

⁶⁴ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.172

tuto ztrátu něčím novým, co by lépe vyhovovalo jeho skutečným potřebám. Masaryk nazývá tuto dobu dobou přechodní, uvádí:

„Moderní člověk ztrácí svůj jednotný světový názor náboženský: tato ztráta znamená intelektuální a mravní rozháranost a anarchii, neboť tato ztráta je více méně násilným odhazováním starého názoru, je boj nehotového názoru nového se starým <...>“⁶⁵.

A vlastně v tomto spočívá krize stavu moderního náboženství – v jeho „přechodní“ podobě. Tato krize podle Masaryka způsobuje vesměs pesimistickou náladu ve společnosti. Podle autora se člověk stává „unaveným, umdleným, nervózním, rozčileným, nemá z života radosti plné a čerstvé – zoufá si proto velmi snadno a život samovolně opouští“⁶⁶. Zejména s takovou představou spojuje Masaryk zvýšení počtu sebevražd v moderním období. Statistika skutečně potvrzuje, že zvýšení úrovně sebevražd se nachází v přímé korelaci s prohloubením náboženské krize v určitých státech: největší počet sebevražd je pozorován ve Francii (ložisku moderního ducha) a také v rakouských zemích. Naproti tomu ve státech, kde náboženství je více upevněno, jako například v Anglii (protestantismus), v jižní Itálii (katolicismus) a v Rusku (pravoslaví), je počet sebevražd značně redukován.

V této souvislosti je Masarykův vztah k moderně skoro negativní, protože její dopad na náboženství způsobil tzv. *nemoc* století, kterou vidí v rozdvojenosti duše, v boji ducha s hmotou apod. Neznamenalo to však konec náboženství. Naopak, moderní člověk nevzdává a začíná hledat *nové* náboženství, *živější, čistší a dokonalejší než náboženství křesťanské*, které už nevyhovovalo jeho současnému modernímu duchu. Masaryk mluví o tom, že „moderní člověk v nějakém smyslu „překonal“ církve, a to pomocí vědecké pravdy, kritické potvrzené a zdůvodněné“⁶⁷. A vlastně proto se ve své snaze o obnovení náboženství moderní člověk obrací k vědě a filosofii.

Tak se v prostředí intelektuálů a vědců postupně zrodil projekt tzv. „*nového náboženství*“ (Masaryk), které na rozdíl od tradičního křesťanského náboženství, založeného na mýtu, stavělo na vědě, na zkušenosti, na logickém myšlení a rozumu. Nové náboženství představovalo volné mravné sdružení, společenství sobě rovných lidí, které je dokonalejší, vyšší, mravnější formou křesťanského náboženství, s absencí jakýkoliv politických, hierarchických a mytických rysů⁶⁸. Taková představa vyplývala především

⁶⁵ Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.25

⁶⁶ Tamtéž

⁶⁷ Tamtéž

⁶⁸ Tamtéž

ze skepticismu a rozvoje kritického myšlení, vlastních pro nový duch. Moderní člověk je skeptik, již nepřijímá náboženství jednoduše a nekriticky, a proto potřebuje náboženství vědecké, kriticky promyšlené.

Na rozdíl od Masaryka zastává E. Troeltsch vůči moderně docela optimistický názor a to především proto, že přispívá přece k tomu, že nový svět se nutně vyvíjí ve směru silného individualismu, což také hodnotí jako kladný projev pro emancipaci jedince. Vnímá náboženské změny v moderním období jako logický a neodvratný důsledek rozvoje společnosti a jejího ducha. S Masarykem se shoduje, že moderna žádným způsobem neznamena konec křesťanského náboženství. Oproti tomu katolická církev, stejně jako protestantská církev a četné sekty, vznikající vedle nich, „trvají ovšem dále plny života“⁶⁹. A ani proces sekularizace nezpůsobuje náboženskou krizi ve společnosti ve smyslu vyhlazení křesťanského náboženství ze života moderního člověka, a to je především kvůli představě, že „se moderní náboženství nevyčerpává v církvích při všem uznání jejich významu“⁷⁰. A proto vzájemné odpojení státu a církve znamenalo pouze rozvoj *mimocírkevního* náboženství. Takovým způsobem Troeltsch klade důraz na to, že zájem o náboženství v moderní době neklesá, naopak, tvrdí, že moderní společnost je vlastní proces spiritualizace.

Avšak toto mimocírkevní náboženství nebylo ve skutečnosti žádnou revoluční proměnou v povaze náboženství. Troeltsch uvádí:

„Je ve skutečnosti takové náboženství, avšak v něm není vůbec nic nábožensky originálního, žádná vzněcující a tvořivá nová myšlenka náboženská. V něm se postupně setkávají rozmanitější proudy a sklony. Brzy je to pouze zvniterněné a s moderním světem nějak amalgamované křesťanství, <...> pozdní účinek kantovsko-fichtovského etického idealismu, smíšený s myšlenkami Goethovými a Heglovými, <...> je to volnou obrazností vytvořeny synkterismus všelidských náboženských živlů celého světa, <...> spiritistické a okultistické obce, <...> volně těkavé náboženství umění, <...> znovuprobuzení pesimismu a touhy po vykoupení, <...> beztvárná touha po náboženství, která však se ihned léká všech konkrétních myšlenek náboženských“⁷¹.

⁶⁹ Masaryk, T.G., Moderní člověk a náboženství, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.171

⁷⁰ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.172

⁷¹ Tamtéž, str.172-173

Toto nově vytvořené pojetí mimocírkevního náboženství bylo založeno především na kritice tradičního křesťanství, a nepřineslo žádnou novou významnou proměnu, na které by se mohlo zakládat nové náboženství moderní. A je to většinou proto, že moderní kritika se zaměřovala nikoliv na samostatné složky tradičního světa, nýbrž měla obecnou protináboženskou povahu. V tomto případě si musíme připomenout, že moderní svět vzešel částečně s křesťanství, a proto *a priori* nemůže být protináboženský.

V tomto smyslu moderní křesťanství, stejně jako tradiční, zůstalo být založeno „na vnitřní jistotě o zjevení božím“, avšak na rozdíl od posledního tato jistota nevycházela z mytu, ale „živila se a upevňovala z dějin“⁷². Toto pojetí křesťanství však nebylo dostatečně racionální a kritické, aby vyhovovalo modernímu duchu člověka. A proto začal proces hledání alternativních forem náboženství. My se tak se vracíme zpátky k pojetí *nového* náboženství (Masaryk), jakožto snaze najít náhradu křesťanskému náboženství ve vědě, přírodě, svědomí atd. O místo náboženství se ucházela filosofie v teorii Davida Humea, mravnost v učení Immanuela Kanta, pověra jakožto projev moderního pozitivismu Augusta Comtea, nevědomost v díle Herberta Spencera atd. V následujících odstavcích stručně probereme některé z nich.

Jedním z nejvíce populárních příkladů snahy o vytvoření alternativní formy křesťanského náboženství je představa o tom, že moderním náboženstvím je filosofie. Tato představa se zakládala na moderní skepsi vycházející z rozvoje myšlenky racionalismu, a odkazovala především na filosofické dílo jednoho z největších filozofů 18. století Davida Humea. Hume jakožto největší empirik a racionalista redukoval náboženství na pověru. Předpokládal, že důvěřovat se dá jenom matematice, protože jen matematika je „naprosto jistá, její věty jsou evidentní a dají se demonstrovat“⁷³. Za vznik náboženství považoval antropomorfismus, jakožto přenášení lidských vlastností na přírodní síly nebo na smyšlené bytosti. Podle Humea se k antropomorfismu kloní jenom nevzdělaní lidé, je projevem fantazie za účelem objasnit si neznámé příčiny předmětů, které vyvolávají pocit strachu. Naproti theismu antropomorfickému vyzdvihuje theismus filosofický, jakožto rozumný, založený na argumentaci a schopný vysvobodit lidi od iracionálních pověr.

Tradičnímu křesťanskému náboženství odporoval také Kant, který se na jeho místo snažil vyzdvihnout mravnost: „pravá zbožnost záleží v pojímání našich mravních povinností jakožto příkazů božských“⁷⁴. Zde se Kant staví proti empirismu Humea, nýbrž rozvíjí myšlenku racionalismu jakožto naprosté moci a všemohoucnosti rozumu. Tvrdí, že

⁷² Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.173

⁷³ Masaryk, T.G., Moderní člověk a náboženství, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.41

⁷⁴ Tamtéž, str.57

člověk je sám schopen si prostřednictvím svého rozumu a dodržováním mravností tvořit svůj vlastní svět.

Avšak tyto snahy o nahrazení křesťanské víry laickými hodnotami nebyly vůbec úspěšné. Nehledě na to, že většina filosofických, sociálních a politických teorií byla rozpracována velice přesně se záměrem nahradit staré náboženství křesťanské, Troeltsch tvrdí, že jim chybělo to, co je v náboženství nejpodstatnější, a sice „úcta, vyplývající z bázně, a osobní odevzdání“⁷⁵. Nejružnější zmatky moderního náboženství a úplná nejistota tedy způsobily to, že moderní člověk, jak už jsme se zmiňovali před tím, propadá moderní krize.

Dostali jsme se takto ke krizi. Avšak Troeltsch, stejně jako Masaryk, se držel kladné představy o osudu náboženství. Nepřepouštěli oba možnost, že náboženství nakonec zmizí, nýbrž doufali v to, že najde v sobě moc vymanit se z moderní krize.

Masaryk, jehož postoj vůči náboženské moderně byl velice skeptický, se podílel na myšlence, že moderní krize, jakožto důsledek toho, že člověk „ztratil víru“, se dá překonat jenom návratem k náboženství. Nemíní tím ale návrat k náboženství křesťanskému (zejména katolicismu). Má vůči němu negativní vztah. Na jedné straně proto, že nepodporoval ideologie tradičního křesťanství respektive katolické církvi, na druhé straně zdůrazňoval její zbytečnost pro moderní společnost („rozum překonal církev“⁷⁶). Jakožto politik a prezident Československé Republiky ohledně společenských hodnot se naopak postavil na stranu moderny, s jejími ideály humanity a demokratičnosti. Velice zdůrazňoval význam individualismu a racionalismu pro moderní společnost. Ve své koncepci nového náboženství vycházel z toho, že musí mít „*individuální* povahu“, být „*duchovní zkušeností osobní*“ apod. Masaryk ve svém pojetí moderny se také velice přikláněl k významu rozumu, neboli racionalismu pro formování nových náboženských hodnot. Předpokládal, že nové náboženství musí být založeno na principu racionality, mít rozumové odůvodnění. A také, na rozdíl od moderního křesťanství Troeltsche, odmítal spojování nového náboženství s církví, naopak byl toho názoru, že musí být individuální, osobní: „*Pravé náboženství...osobní, evolučně se vyvíjející, opouštějící církevní formy*“⁷⁷.

Jak jsem se zmiňovala předtím, Masaryk měl vůči tradiční křesťanské církvi negativní postoj. A to především kvůli její zaostalosti a neaktuálnosti ohledně moderního ducha. Kromě toho předpokládal, že negativní vztah ke katolické církvi zavinili sami katolíci, a to především svým přílišným konservatismem, odmítnutím jakéhokoliv

⁷⁵ Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934, str.174

⁷⁶ Nešpor, Z. R., (Ne)Náboženské naděje intelektuálů, Scriptorium, Praha 2008, str.135

⁷⁷ Tamtéž

kompromisu s moderní společností a církevní politikou obecně. Vytýkal katolické církvi to, že nevěnovala pozornost svým *blížním* v nejhudších vrstvách a také ignorovala sociální, hospodářskou a zejména dělnickou otázku, čímž způsobila skutečnost, že postupně ji odpadávaly nejen nižší vrstvy, ale také inteligence a měšťanstvo.

Nehledě na rozporuplný vztah vůči církvi, zejména katolické, považoval náboženství za nejpodstatnější obsah lidské existence. V jednom ze svých děl tvrdí: „Člověk musí mít duchovní střed, nestáčí mu pouhé abstraktní ideje“⁷⁸. V souvislosti s tímto usiluje o co nejpečlivější rozpracování projektu nového náboženství, a propadá skepsi, když moderní člověk najít toto náboženství nemůže.

Představa budoucnosti moderního náboženství Troeltsche však zásadně odlišuje od té, kterou nám nabízí Masaryk, a to především proto, že jeho postoj vůči moderně není tak negativní. Považuje proměny křesťanského náboženství za logický důsledek rozvoje moderního ducha. A zajímá vůči tomu rozporuplný postoj. Na jedné straně zdůrazňuje negativní dopad moderny, který spočíval především ve střetu církevní a světské kultury. Jedná se zde o odpojení církve od státu. V důsledku sekularizace církev nejen ztrácí svůj původní význam, ale jejím odstraněním od společnosti postupně dochází k úplnému *odnáboženštění* všech složek moderní společnosti a postupnému vytváření nové, docela světské kultury, založené na světských hodnotách a autoritách. Avšak na druhé straně tento boj proti církvi měl podle Troeltsche také kladný význam pro moderní společnost. Obsah nové kultury spočíval na konceptu silného individualismu, který se zaměřoval na emancipaci jedince. Tak nová kultura přispěla k tomu, že moderní společnost se vyvíjela v souladu s touto individualistickou koncepcí, čímž zase „uvolnila ony motivy kladného poměru k světu“⁷⁹.

Vrátíme-li se však k představě budoucnosti moderního náboženství, vidíme, že Troeltsch zastává svůj názor o kontinuitě moderního náboženského vývoje. Na rozdíl od Masaryka, který se hlásí k návratu k náboženství, Troeltsch tvrdí, že moderní člověk se pro překonání krize pouze musí chovat v souladu se skutečnou náboženskou situací. Přitom co se týče skutečné náboženské situace, autor zdůrazňuje dvojitou podobu moderního křesťanství. Rozlišuje mezi křesťanstvím v podobě církevní víry a křesťanstvím v podobě volného spojení s moderními složkami života⁸⁰. Rozdíl mezi těmito dvěma proudy se spatřuje v tom, že „tam (v prvním) převládá dualistická transcendentnost starého anthropocentrického obrazu světa a zřetel k autoritě a

⁷⁸ Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.23

⁷⁹ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.177

⁸⁰ Tamtéž, str. 174

společnosti církve, kdežto zde (ve druhém) vytváří obraz světa evolucionistická immanence nekonečného života světového a autonomie individua; že tam lze nalézt ideální hodnoty životní toliko v náboženském vědomí samotném, kdežto zde náboženská hodnota splývá se vším, co je pravdivé, krásné a dobré, v jednotu nejvyšší hodnoty duchovní⁸¹.

Ohledně této dvojité podoby moderního křesťanství Troeltsch navrhuje jedinou možnost budoucího vývoje náboženství respektive překonání moderní náboženské krize, a to za podmínky, že oba tyto směry se ve svém působení na společnost budou nacházet vedle sebe a stále se vzájemně ovlivňovat a doplňovat.

Závěr

Ve své práci jsem usilovala o podrobný přehled konceptu moderny, respektive o základní představu předpokladů jejího vzniku, průběhu a samotné povahy ohledně dopadu na společnost a jedince. Je to dost obtížný úkol, protože ve vědních oborech existují četné teorie a koncepce věnované problému moderny a modernizačních procesů. Každý z vědců, který se snaží prozkoumat toto téma, přisuzuje moderně poněkud odlišný význam, jinak hodnotí její projevy a dopad na společnost. Není to však nic překvapivého, protože když se jedná o rozbor takových abstraktních pojetí, jako je duchovní obsah určité doby, osobnost výzkumníka nevyhnutelně ovlivňuje výsledky jeho práce. Stejně tak tomu je i s analýzou konceptu moderny, což je pojetí velice relativní. Význam, který výzkumník přisuzuje moderně, a to, jakým způsobem hodnotí její vliv na společnost, se nachází v korelaci s jeho osobními názory a představami. Jak se říká, „kolik lidí, tolik názorů“. A proto, pokud jde o tento problém, nemůžeme spoléhat na objektivitu svých výzkumných výsledků. Právě proto si nekladu za cíl najít jedinou správnou koncepci modernity. Nejsem si vůbec jistá, že taková existuje. Svou práci zaměřuji na srovnání pojetí moderny Troeltsche a Masaryka, jejichž přínos ve zkoumání této oblasti považuji za nejvíce důležitý.

Za základní pilíře moderny a podstatu jejího ducha považuji tři rysy, které procházejí moderní dobou a určují její povahu a průběh. Těmito zásadními charakteristikami neboli myšlenkovými směry jsou zrození a postupný rozvoj individualismu jakožto autonomie jedince a racionalismu jakožto autoritě rozumu. Třetím

⁸¹ Tamtéž, str.175

určujícím modernu pojetím je předpoklad moderního člověka vůči budoucnosti, která ho očekává, zdali je to optimistická vize evolučního pokroku anebo propadnutí skepse.

Postoj k budoucnosti, který moderní člověk zaujímá, má bezprostřední vztah k tomu, jakou povahu má vůči současnosti neboli moderně samotné. Představy Masaryka a Troeltsche se podle všech výše stanovených tří kritérií se rozcházejí, a to podle hodnocení významu individualismu, racionalismu a hodnocení budoucnosti. Masaryk byl mnohem větší racionalista a individualista, než Troeltsch. Moderní náboženství viděl jako založené na „rozumově odůvodněných předpokladech“, jakožto „osobní“, „vyšší duchovní mravnost“⁸², zatímco Troeltsch nacházel moderní náboženství v tradičním křesťanství, které pod tlakem moderních proměn podlelo některým proměnám: „zakládá se toliko na vnitřní jistotě o zjevení božím a tuto jistotu žíví a upevňuje z dějin“⁸³. Racionální bod je zde také přítomen, a to v odvolání křesťanství nikoliv na pouhé myty, ale také na dějiny. Avšak u Masaryka bylo pojetí individualismu a racionalismu a jejich význam pro formování náboženské moderny více radikalizováno.

Zopakujeme si tedy také stručně základní koncepty dimenzí budoucností, ve kterých se dá spatřit zásadní rozdíl.

Oba autory se shodovaly na tom, že moderní náboženský svět propadl krize. Podstata této krize se dá objasnit jedním Masarykovým rčením: „Chceme, ba musíme věřit – ale komu a v co?“⁸⁴. Masaryk, stejně jako Troeltsch, zástával názor, že je nutné hledat *nové* náboženství, které by uspokojovalo potřeby moderního člověka, protože náboženství je pro člověka nutné „jako vzduch“. Avšak dále se jejich myšlenky se rozcházejí. Troeltsch jako zástupce více optimistického pojetí moderny, začínal stejně jako Masaryk hledat alternativu tradičnímu křesťanskému náboženství v *náhradních* oblastech jako je věda, filosofie apod. Dost brzo však došel k závěru, že podobná náhrada není možná proto, že sociálním, politickým a vědeckým teoriím chybí to, co je podstatné pro náboženství, a sice úcta a osobní odevzdání (viz. Předchozí kapitola). V souvislosti s tímto navrhuje jiné východisko, které považuje za jediné možné a neodbytné: „Nelze si myslit v budoucnosti jiný vývoj, nežli že se oba tyto směry budou hledět zařídít vedle sebe<...>“⁸⁵.

Na rozdíl od Troeltsche a jeho optimistického projektu budoucnosti propadá Masaryk skepsi. Za jedinou vhodnou alternativu tradičnímu náboženství, které pro moderní společnost po pádu společnosti tradiční už není platné, považuje moderní

⁸² Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.23

⁸³ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.173

⁸⁴ Masaryk, T.G., *Moderní člověk a náboženství*, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000, str.112

⁸⁵ Troeltsch, E., *Z dějin evropského ducha*, Historický klub, Praha 1934, str.174

náboženství jako „osobní mravnost“, „přesvědčení, ne víru“, „duchovní zkušenost osobní“⁸⁶. Moderní člověk takové náboženství hledá, aby uklidnil svou duši a zase získal spokojenost, avšak ho nenachází, a propadá hluboké krizi.

Svou práci jsem věnovala srovnání pojetí moderny v pracích T. G. Masaryka a E. Troeltsche. Také jsem se pokusila udělat přehled základních koncepcí moderny a modernity z hlediska různých vědeckých oborů a srovnání moderního ducha s tradičním na příkladě modernizačních proměn ve vybraných oblastech společenského života.

V souvislosti s tímto považuji výše stanovenou výzkumnou otázku za zodpovězenou.

⁸⁶ Nešpor, Z. R., (Ne)Náboženské naděje intelektuálů, Scriptorium, Praha 2008, str.135

Seznam použité literatury

1. Troeltsch, E., Z dějin evropského ducha, Historický klub, Praha 1934
2. Troeltsch, E., The Social Teachings of the Christian Church, Westminster John Knox Press; Rpt edition, 1992 (vybrané kapitoly)
3. Masaryk, T. G., Masaryk, T.G., Moderní člověk a náboženství, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2000
4. Masaryk, T. G., Sebevražda, Masarykův ústav AV ČR, o. p. s., Praha 2002
5. Loewenstein, B., Víra v pokrok, Oikoymehn, Praha 2009
6. Loewenstein, B., Projekt moderny, Oikoymehn, Praha 1995
7. Maříková, H., Petrušek, M., Vodáková, A. a kol., Velký sociologický slovník, Karolinum, Praha 1996
8. Giddens, A., Důsledky modernity, Sociologické nakladatelství, Praha 1998
9. Le Goff, J., Paměť a dějiny, Argo 2007
10. Keller, J., Dějiny klasické sociologie, Studijní texty, Praha 2007
11. Weber, M., Protestantská etika a duch kapitalismu v: Weber, M., Metodologie, sociologie a politika, Oikoymehn, Praha 1998
12. Nešpor, Z. R., (Ne)Náboženské naděje intelektuálů, Scriptorium, Praha 2008
13. Rosseau, J.-J., O společenské smlouvě, Právnické nakladatelství a knihkupectví V.Linhart, Praha: 1949