

Od filozofie k historické sociologii a zpět. Rozhovor s Jóhannem Pállem Árnasonem

BOHUSLAV ŠALANDA – JIŘÍ ŠUBRT

From Philosophy to Historical Sociology and back. Interview with Jóhann Páll Árnason

Pro nás, kteří jsme vyrůstali a odborně se socializovali ve stínu železné opony, je určitým způsobem fascinující to, s jakou suverenitou se pohybuješ po světě a s jakou samozřejmostí se dokážeš napojit na intelektuální klima zemí s odlišnými kulturními a myšlenkovými tradicemi. Pokud se dnes hovoří o potřebě rozvíjet kosmopolitní orientace, pak ty a tvůj život může být v tomto směru rozhodně příkladem. Mohl bys stručně chronologicky připomenout, které země, města, odborná pracoviště a osobnosti představovaly v tvém životě významné impulzy a milníky. Co tě po odborné stránce formovalo a jakým způsobem?

Musím přiznat, že slova „kosmopolitní“ už raději nepoužívám – na přelomu století se totiž z něho stala pustá fráze (a zasloužili se o to i prominentní představitelé společenských věd). Mělo to zřejmě být něco jako progresivnější alternativa k mainstreamovému diskurzu o globalizaci, ale taková očekávání se nenaplnila, a tzv. kosmopolitní obrat v sociologii byl přelud. Od velké finanční krize a jejích dopadů (včetně „trumpifikace“, o které je dnes v anglofónním světě řeč), se ostatně o kosmopolitismu výrazně méně mluví; a když už, tak často ve velmi vágním smyslu – už jsem se vícekrát setkal s výkladem, že kosmopolitismus je, když se překračují hranice národního státu směrem k nějakému většímu celku. V tom případě by ovšem koloniální říše a totalitární režimy byly kosmopolitní.

Buď jak buď: samozřejmě si cením toho, že jsem měl možnost zblízka poznat různé intelektuální a kulturní tradice (pluralistickou orientaci, která z toho vyplývá, bych neztožnil s kosmopolitismem). Z milníků, na které se ptáte, byl ovšem pobyt v Praze v šedesátých letech daleko nejdůležitější, a to víc v důsledku celkového dění a změny politické a intelektuální atmosféry, kterou jsem tady zažil, než kvůli specifickým odborným podnětům. Na Islandu jsem vyrostl v radikálně levicovém prostředí, které se sice v mnohém od komunistických subkultur v západní Evropě lišilo (islandská socialistická strana, která vzešla ze sjednocení komunistů a levicových sociálních demokratů, měla od sovětského modelu větší odstup než standardní komunistické strany); nicméně jsem do Československa přišel s ortodoxními marxistickými názory, které jsem musel v průběhu šedesátých let dosti důkladně revidovat.

Stručně k těm dalším mezníkům. Krátký pobyt v Římě byl důležitý hlavně tím, že mi umožnil bližší kontakt s velmi specifickou a vnitřně rozrůzněnou tradicí italského marxismu, která po politických změnách, tam i jinde, upadla příliš rychle v zapomenutí – až na Gramsciho, který je však často vykládán bez patřičného ohledu na kontext. V Německu jsem strávil sedm let, nejdřív jako doktorand, pak jako stipendista Humboldtovy nadace, a posléze učil na univerzitách v Heidelbergu a Bielefeldu. Důležitá byla v první řadě konfrontace s Frankfurtskou školou; od ní jsem se v mnoha ohledech poučil, ale po studiu v Praze jsem byl příliš silně zakotven ve fenomenologizujícím marxismu, abych se mohl s frankfurtskými perspektivami ztotožnit (moje frankfurtská disertace, knižně vydaná

pod titulem *Von Marcuse zu Marx: Prolegomena zu einer dialektischen Anthropologie*, byla pokusem o kritickou recepci frankfurtských témat z fenomenologicko-marxistických pozic). Při všem odstupu bylo však jasné, že nebylo možné se s frankfurtskou školou vyrovnat, aniž bych se více věnoval sociologické tematice (v Praze jsem sociologii nestudoval, byla teprve během šedesátých let zavedena jako samostatný obor, a já jsem zůstal na filozofii). To, co jsem potom v Německu psal a přednášel, bylo na pomezí filozofie a sociologie, a nakonec jsem se v Bielefeldu habilitoval jako sociolog.

Francouzské debaty a myšlenkové proudy byly pro mne v další fázi velmi významné. Měl jsem vícero studijních pobytů v Paříži, hlavně dva dlouhé „sabbaticals“ během působení v Austrálii. Pařížská intelektuální scéna v sedmdesátých a osmdesátých letech byla ovšem velmi pestrá, a mně nešlo v první řadě o ty směry, které měly ve světě největší ohlas (Foucault, Bourdieu, poststrukturalismus atd.). Navázal jsem spíše na tradici, kterou představují Maurice Merleau-Ponty, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort a dnes Marcel Gauchet, jehož dílo považuji za mimořádně podnětné. Kromě toho mě velmi zajímal sociolog Alain Touraine, se kterým jsem měl přímý a trvalý kontakt.

Pokud jde o Austrálii, bylo důležité už to, že jsem získal odstup od evropského kontextu a mohl tak řečeno „v závěť“ promyslet různé vlivy a náměty. K tomu bych dodal ještě dvě věci. Přijel jsem do Austrálie v době, kdy se tam velmi zdůrazňovaly vztahy s asijskými a hlavně východoasijskými zeměmi (oficiální představitelé mluvili dokonce o tom, že Austrálie se má stát součástí Asie, což se dnes už nehlásá). V tomto prostředí bylo nasnadě, abych se začal zajímat o východoasijskou problematiku; o Japonsko jsem ostatně získal zájem už v Praze, kde jsem měl přátelské vztahy s japonskými studenty, kteří byli předtím činní v radikálním studentském hnutí. V Austrálii byly lepší podmínky pro soustavnou práci v tomto směru. Navíc působil ve stejném „departmentu“ jako já Yoshio Sugimoto, autor mnoha knih o japonských tématech (a editor „Cambridge Companion to Modern Japanese Culture“). Učili jsme spolu kurz o srovnání Japonska a Západu; v knižních sériích, které řídil Sugimoto, jsem pak vydal dvě knihy o Japonsku v komparativní perspektivě. O Číně jsem méně psal, ale hodně četl a přemýšlel.

Krátce po mém příjezdu do Austrálie přestěhovali se tam čelní představitelé tzv. Budapeštské školy: Agnes Heller, její manžel Ferenc Fehér a manželé György a Maria Márkus. Od roku 1968 měli v Maďarsku vážné potíže, ale nakonec našli práci na australských univerzitách. Agnes Heller učila osm let ve stejném „departmentu“ jako já; s ní i s ostatními jsem měl úzký kontakt, a byla to velmi vítaná vazba na Střední Evropu i její tehdejší politickou problematiku.

Ptáte se na Švédsko. Se specificky švédským prostředím jsem neměl velké zkušenosti, ale dva pobyty na švédském „Institute of Advanced Studies“ (SCAS) v Uppsale, 1999–2000 a 2008, byly velmi přínosné. Tehdejší ředitel, Björn Wittrock, udělal ze SCASu jednu z nejlepších institucí svého druhu. Každý rok se tam sešla mezinárodní skupina badatelů se spřízněnými projekty; pracovní podmínky byly optimální, a diskuse intenzivní.

Jako student jsi nepochybně nějakým způsobem vnímal a prožíval atmosféru socialistického Československa na počátku 60. let. Jakou úroveň podle tebe měli ti, kteří tě tehdy na Karlově univerzitě učili. Dají se mezi tehdejšími pedagogy a intelektuály u nás najít osobnosti, které svým přehledem, invencí či originalitou, dokázaly překonat omezenost tehdejšího akademického prostředí? Byl mezi tvými učiteli či kolegy někdo, kdo ti byl obzvlášť sympatický

a na koho ses orientoval? A jak vidíš tehdejší českou intelektuální scénu s odstupem několika desetiletí dnes?

Důležitá byla ovšem celková atmosféra na filozofické fakultě, o které psalo už vícero mých generačních vrstevníků (srov. např. memoáry Zdeňka Pince). Pokud jde o učitele, byli na katedře filozofie někteří výrazní učitelé. Milan Machovec měl už v prvním ročníku přednášku o dějinách náboženství a ateismu, a vykládal tu tematiku velmi osobitým způsobem, odlišným od oficiální ideologie. Milan Sobotka byl – a ještě je – mimořádně zasvěcený znalec německého idealismu, a jeho přednášky byly pro mne dlouhodobě přínosné. Jiří Pešek zastával specifickou verzi fenomenologického marxismu, spřízněnou, ale nikoliv identickou s tou, kterou reprezentoval Karel Kosík. Školitelem mé diplomové práce byl Jaroslav Engst – skvělý člověk, v jehož seminářích se velmi dobře diskutovalo, později jeden z prvních, kteří museli v rámci normalizační čistky z fakulty odejít.

Důležitější než jiní učitelé byl ovšem Karel Kosík, který tenkrát nesměl přednášet, a jeho publikace, především *Dialektika konkrétního*, kterou jsem četl hned po jejím vydání v roce 1963. Kosíkův pokus o udržitelnou reformulaci marxismu sice už dávno nepovažuji za úspěšný; on sám se už v sedmdesátých letech od něj distancoval, a když jsem s ním mluvil při návštěvách v Praze v osmdesátých letech, nechtěl se k *Dialektice konkrétního* moc vyjádřit. Ale tenkrát působila málem jako zjevení, byl to asi můj nejsilnější čtenářský zážitek; a myslím si, že dodnes za čtení stojí. Nastolila otázky stále aktuální, i když odpovědi se teď jeví jako problematické, a otevírá pohledy na „problematiku člověka a světa“, zmíněnou v podtitulu knihy. Na určité aspekty marxovské tradice lze ještě navázat, aniž bychom tam hledali celý program nebo – chraň Bůh – systém, a takový přístup se může opírat o Kosíkovy interpretace styčných bodů mezi Marxem a Hegelem na jedné straně, fenomenologií a Heideggerem na straně druhé.

Jak se pak vyvíjely a formovaly tvoje názory dál, po té, co jsi opustil Prahu? Kterí západní intelektuálové a myslitelé byli pro tvůj další vývoj klíčoví? Čím tě např. zaujal Cornelius Castoriadis? Co z jeho filozofického myšlení bylo pro tebe inspirativní, a jak se na tyto podněty díváš dnes?

Když je řeč o západních myslitelích, musíme začít Jürgenem Habermasem. U něho jsem dělal doktorát, a dodnes jsme v kontaktu. Nemohl jsem se nikdy zotožnit s jeho základním filozofickým postojem, který je pro mne – velmi povšechně a zjednodušeně řečeno – příliš kantovský. Ale tato disonance nikdy nebránila tomu, abychom konstruktivně diskutovali, a Habermas měl pro mé pražské fenomenologicko-marxistické pozadí plně pochopení. Nebylo ovšem možné, abych se od myslitele s tak ambiciózním a promyšleným projektem nepoučil, a v každé fázi jeho díla – ať šlo o rekonstrukci historického materialismu, teorii komunikativního jednání nebo teorii demokracie – se mi zdálo smysluplné definovat vlastní koncepty (ne vždy explicitně) ve vztahu k Habermasovi.

S Castoriadisem je to jinak. Můj první kontakt s jeho dílem byl náhodný a nepřímý. Můj japonský přítel, který tenkrát pracoval u Mezinárodního svazu studentstva v Praze, přinesl z cesty do Paříže Castoriadisův text o současném kapitalismu a revolučním hnutí, který jsem četl a shledal velmi zajímavým. Šlo o Weberem inspirovanou revizi Marxovy teorie kapitalistického vývoje, spojenou však s pokusem ukázat, že revoluční perspektiva ještě dává smysl. Bylo to publikováno pod pseudonymem, jako všechny Castoriadisovy texty v té době. Neměl jsem možnost se dostat k jiným publikacím, ale tato zanechala

u mne silný dojem, což vedlo k tomu, že jsem se během prvního studijního pobytu v Paříži – v roce 1971 – blíže podíval na časopis *Socialisme ou Barbarie*, který do roku 1963 vydávala skupina kolem Castoriadis, a kde vycházely jeho texty. Pod pravým jménem začaly knižně vycházet až na podzim 1971. V roce 1975 pak vyšlo jeho hlavní dílo, *L'institution imaginaire de la société*; první část sestává z textů dříve otištěných ve zmíněném časopisu, druhá část je systematický text pozdějšího data. Tuto knihu jsem koupil krátce před odletem do Austrálie, a tam přečetl. Myslím si doposud, že tam jde o nedůkladnější kritiku marxismu vůbec, a historického materialismu zvláště, z pozic, které můžeme označit za radikálně demokratické. Podtrhl bych tři aspekty. Sociální teorie má být zakotvena v ontologii „sociálně historična“ (*le social-historique*, jak to formuloval Castoriadis); pro takovou ontologii je klíčová úloha významu na všech úrovních, od výrobního procesu až po instituce a světové názory; a významové konstelace můžeme pochopit jen tak, že vezmeme v úvahu roli kreativní imaginace, doposud nedostatečně tematizované ve filozofii i v sociologii. To neznamená, že bych neměl žádné výhrady. U veškerého Castoriadisova pojmosloví bych zdůraznil hermeneutický kontext, který on raději nechal stranou; právem mluví např. o historické kreativitě, ale představa „*creatio ex nihilo*“ (toho termínu používá) je pro mne nepřijatelná; historická kreativita je vždycky kontextuální.

Osobní kontakt s Castoriadisem jsem pak navázal během studijní dovolené, kterou jsem strávil ve Starnbergu v roce 1979 (v Max-Planck-Institutu, kde byl tenkrát Habermas ředitelem), a během pozdějších pobytů v Paříži jsem chodil do jeho seminářů. Vedle Eisenstadta (s mímž neměl žádný kontakt) měl na můj způsob uvažování nejdůležitější vliv.

Zajímalo by nás, s jakými očekáváními jsi odjížděl na univerzitu do Melbourne. Byla to patrně určitá změna povětrí. Co bys řekl jako sociolog k Austrálii. Určitě jsi ji dost procestoval. Vydal ses také na Tasmánii?

O Austrálii jsem toho moc nevěděl, když jsem se tam odstěhoval v roce 1975, takže o očekáváních se dá sotva mluvit. Šlo především o praktické ohledy: z rodinných důvodů bylo nutné najít stálé pracovní místo, a to bylo v Německu v polovině 70. let čím dál obtížnější; takže nebylo třeba dlouhého rozmýšlení, když jsem dostal tu nabídku z Austrálie. Byla to samozřejmě velká změna atmosféry, v doslovném i figurativním smyslu. Jako sociolog jsem se problematikou australské společnosti moc nezabýval (měl jsem jiné priority); *ex post* se mi zdá, že by byla stála za bližší seznámení. Její vývoj ve dvacátém století je v mnoha ohledech pozoruhodný. Interakce silného a rychle zrajícího dělnického hnutí, politicky zastoupeného labouristickou stranou, s liberálním politickým a ekonomickým zřízením měla rozhodující vliv na celý společenský život. Jiná věc, která se v Austrálii dobře vydařila, je integrace imigrantů s velmi různým etnickým pozadím. Nemyslím si však, že „multikulturalismus“ je nejhodnější výraz pro tento úspěch; Australané jsou příliš monolingvální, aby se mohlo o multikulturalismu mluvit. K tomu možno ještě dodat, že dlouho byla pro obě strany politického spektra, pravou i levou, charakteristická slepota k problémům a požadavkům původních obyvatel; ale v tom ohledu začala velká změna koncem šedesátých let minulého století, a situace je teď úplně jiná.

Na australské sociologické obci mi vadila, a dodnes vadí, že je příliš ochotná přijmout metropolitní intelektuální módy, počínaje anglosaskými odvary z francouzského myšlení (Foucault, poststrukturalismus, postkolonialismus atd.). Ale do toho se teď dál nepustím.

Ptáte se na Tasmánii. Byl jsem tam na krátké návštěvě, necelý rok před odstěhováním z Austrálie; ale to stačilo, abych získal dojem, že tento ostrov je tak trochu svět pro sebe. Kdybych byl zůstal déle v Austrálii, byl bych se rozhodně pokusil organizovat trochu delší pobyt na Tasmánii. Její koloniální dějiny byly ovšem nepěkné; tam skutečně došlo ke genocidě původního obyvatelstva. O australské pevnině se to nedá říci, i když někteří aktivisté takového výraziva používají.

Řekl bys, že se v celé tvé dosavadní badatelské činnosti a odborných orientacích projevují určité konstantní, neměnné rysy a ustálené přístupy, anebo v nich spíše převládaly názorové posuny a proměny? Došlo někdy k tomu, že ses rozhodnul revidovat některé své starší představy? A pokud ano, tak které?

Zdůraznil bych dvě dalekosáhlé proměny. Jednak tu výše zmíněnou, která se odehrála v Praze, a jejímž výsledkem byl fenomenologicky orientovaný neomarxismus, otevřený dalším podnětům. Neomarxistické stanovisko jsem zastával až do druhé poloviny sedmdesátých let. Zaujal mě Habermasův pokus o „rekonstrukci historického materialismu“, i když jsem na to chtěl jít jinak; můj pokus o alternativní rekonstrukci vyšel ve dvou dílech, ve sbornících, které vydali Axel Honneth a Hans Joas.

Druhá proměna se odehrála v prvních letech v Austrálii. Souvisela, jak už řečeno, s recepcí Castoriadisova díla, ale v neméně míře s novým a intenzivnějším čtením sociologických klasiků, hlavně Durkheima a Webera (o obou jsem přednášel). Vztah těchto myslitelů k Marxovi se mi teď jevil paradoxním: znali sice jen část jeho díla, a neznali právě ty nejzajímavější, později vydané texty, ale nicméně měli proti němu pravdu na fundamentální úrovni: je třeba uznat radikální, nejen relativní autonomii kultury (včetně náboženství) a politiky, a tím se loučíme se všemi verzemi modelu základny a nadstavby (aneb pohádky o základničce a nadstavbičce, jak psal Egon Bondy). To se vztahuje nejen na Marxe, ale i na pozdější marxovskou tradici (velmi poučná je v tom ohledu Durkheimova recenze Labriolových statí o historickém materialismu).

Multidimenzionální pojetí dějin a společnosti, s nímž od této doby pracuji, je už za hranicemi neomarxismu. To neznamená, že můžeme na Marxe zapomenout. Zůstává jedním z klasiků společenských věd, a teorie kapitalismu se bez něho neobejde, i když ji musíme od základů jinak koncipovat, než to dělal Marx v *Kapitálu* (*Grundrisse* jsou z dnešního hlediska podnětnější). Pokud jde o kapitalismus, je podle mého názoru na místě eklektický přístup, který počítá i s jinými klasiky, od Webera, Simmela a Sombarta až po Keynesa.

Co s konstantami? Snad tolik, že od šedesátých let je pro mne filozofická antropologie, široce pojatá a s náležitým důrazem na problematiku člověka a světa i na společensko-historické bytí jako kontext lidské existence, něčím na způsob rámcového paradigmatu.

Jak to například bylo s tvým zájmem o Maxe Webera. Byla to osobnost, na kterou ses orientoval od začátku, anebo jsi jeho význam pro sebe odkryl až někdy později? A pokud ano, tak v jakém kontextu? Čím je pro tebe Weberovo dílo dodnes aktuální a inspirativní? Proč by vůbec mělo být ještě dnes čteno?

Webera jsem četl už v Praze v šedesátých letech, ale nedá se říci, že bych se na něho orientoval; to přišlo až mnohem později. Ve Frankfurtu nebyl v době mého tamějšího pobytu příliš vysoko v kurzu; Habermas ho zpracoval a anektoval až mnohem později.

Systematická orientace na Webera začala až v Austrálii. O něm platí ve zvýšené míře to, co jsem výše řekl o klasicích obecně. Zvláště důsledně uplatnil pojetí společnosti jako multidimensionální konstelace navzájem provázaných faktorů; nepracoval přitom se silným, tj. přehnaně integrovaným pojmem společnosti, jak ho později formuloval Parsons na základě Durkheimových méně jednoznačných myšlenek. Weber také jako nikdo jiný dokázal integrovat sociologické a historické analýzy, a přitom soustavně pracovat na upřesnění a rozšíření pojmosloví, které je k takové kombinaci nutné. Jeho pojmová výbava se nám dnes může jevit nedostatečná, ale ukazuje se také, např. v případech jeho trojčlenné typologie panství, racionálně-legálního, tradičního a charismatického, že není lehké ji zdokonalit. A v neposlední řadě je Weber, obsahově vzato, nejdůležitějším průkopníkem srovnávací civilizací analýzy; na to upozornil Benjamin Nelson ještě před Eisenstadtem, i když Eisenstadt pak mnohem systematictější na toto dědictví navazoval.

Uvedl bych ještě jedno weberovské téma, které se mi teď zdá obzvláště podnětné: rozlišení „životních řádů“, jak jim říkal on, neboli společensko-kulturních sfér, jak bychom dnes asi raději řekli. Tzv. „prozatímní úvaha“ (*Zwischenbetrachtung*), kterou Weber vsunul mezi studie o Číně a Indii, rozlišuje vícero takových řádů, od náboženského a politického po estetický a erotický; nevysvětluje přitom, proč používá právě této klasifikace, a nevydává ji za uzavřený seznam. Důležitější je však základní myšlenka, která prohlubuje multidimensionální koncepci společnosti a dějin: jde o sféry, kde se různým způsobem artikuluje problematika člověka a světa, které se přitom vyznačují jak vnitřními, tak i vzájemnými vztahy napětí (*Spannungsverhältnisse*). Tuto tematiku Weber nikdy systematicky nerozpracoval; když se k ní krátce vrátil, v pozdních přednáškách o politice a vědě, šlo jen o dvě sféry. Zatím se mi zdá nejslibnější koncepcí tří základních sfér: ekonomické, politické a kulturní.

K tomu budiž ještě dodáno, že teď musíme – ve světle nedokončeného, ale už velmi průkazného vydání sebraných spisů (*historisch-kritische Gesamtausgabe*) – číst Webera jinak než bylo dřív zvykem. Ukazuje se, že dílo, které zanechal, sestává z nedokončených a neúplně koordinovaných, ale nesmírně ambiciózních a originálních projektů; můžeme v první řadě rozlišit komparativně civilizací studie, na které měly ještě navázat plánované práce o islámu a západním křesťanství, a program obecně platného pojmosloví i s dělbou tématických okruhů pro společenské vědy, který je obsažen ve dvou verzích, dlouhé, rané a krátké pozdní, v textech chybně sloučených pod titulem *Wirtschaft und Gesellschaft*. V jedné fázi se vedla mezi německými sociology debata o tom, co je Weberovo hlavní dílo, sebrané stati o sociologii náboženství nebo *Wirtschaft und Gesellschaft*; teď se uznává, že ani jedno, ani druhé. Weber nezanechal žádné uzavřené hlavní dílo.

Nepochybně významná byla spolupráce se světově proslulými sociology. Třeba jak došlo k tvé spolupráci se Shmuellem N. Eisenstadtem? Jaké to byly okolnosti, a čím byla pro tebe tato spolupráce přínosná, objevná a přitažlivá? Jakým způsobem bys Eisenstadtovu osobnost charakterizoval?

Eisenstadtovým dílem jsem se zabýval už v pozdních sedmdesátých letech; bylo pro mne zajímavé jako heterodoxní varianta modernizační teorie. K přímému kontaktu došlo až později. Můj první text o Japonsku, „The modern constellation and the Japanese enigma“, vyšel ve dvou dílech v časopisu *Thesis Eleven*, se kterým jsem tenkrát spolupracoval. Časopis měl v té době velmi omezený oběh, ale Eisenstadt, který už pracoval na své velmi

obsáhlé knize o Japonsku, se někde k němu dostal (což bylo typické: měl nějakou mimořádnou schopnost „vyšťárat“ publikace relevantní pro téma, na kterém zrovna pracoval). Pak mi napsal a navrhl, abychom si pravidelně vyměňovali názory, což jsem ovšem velmi rád přijal. Byli jsme pak v pravidelném kontaktu dalších dvacet let, až do jeho smrti v roce 2010. Společně jsme organizovali konferenci o axiálním věku ve Florencii, ze které vzešel sborník *Axial Civilizations and World History* (ten byl před dvěma lety celý přeložen do čínštiny; axiální věk už byl integrován do oficiálního obrazu Číny, i Xi Jinping se na to v nějakých projevech odvolal). Naposled jsem Eisenstadta viděl na jiné konferenci o axiálním věku, kterou organizovali Robert Bellah a Hans Joas v Erfurtu v roce 2008.

Svůj civilizační obrat jsem dovršil v devadesátých letech, a přitom přijal některé klíčové aspekty Eisenstadtovy teorie, ale s modifikacemi a výhradami, které jsou patrné jak v mých publikacích o Japonsku, tak i v knize *Civilizations in Dispute*, vydané v roce 2003.

O Eisenstadtovi jako osobnosti mohu říci jen dobré. Byl velmi kolegiální, vždy otevřený kritické diskusi, a nepřestal svůj teoretický projekt konfrontovat s novými náměty a historickými poznatky. Myslím, že byl současně nejlegitimnějším a nejautonomnějším dědicem Maxe Webera; v tom duchu jsem napsal kapitolu do *Oxford Handbook of Max Weber*, která právě vychází.

V českém prostředí se objevily některé publikace věnované tematicce ság z tvého rodného Islandu? Mají tyto ságy na kulturu dnešních Islandanů ještě nějaký vliv? Co by obecně zdůraznil v případě těchto ság historický sociolog?

O vlivu ság na dnešní islandskou kulturu se dá sotva mluvit. Určitý výklad ság měl však vliv na moderní islandský nacionalismus, který se utvářel během devatenáctého století, vyvrcholil v dvacátém, a má dodnes jistý politický vliv, ne zrovna blahodárný (jak se ukázalo v době neoliberalního jančení, 1991–2008, kdy se islandští „banksteři“ a jejich političtí mluvčí odvolávali na vikingského ducha, což skončilo jak známo velmi špatně). Tento nacionalistický výklad ság, založený na představě, že se jedná o přímé a pravdivé historické prameny, a navíc na idealizaci společnosti v nich vylíčené, byl ovšem zpochybně islandskými filology a historiky už v době mezi válkami.

Pokud jde o historicko-sociologický pohled na ságy a jejich společensko-kulturní kontext, myslím, že nejlépe ho charakterizoval vynikající islandský historik Gunnar Karlsson (v angličtině vyšla jeho kniha *Iceland's 1100 Years: History of a Marginal Society*, ale jeho nejvýznamnější dílo, o středověkém Islandu od devátého do třináctého století, nebylo do žádného jazyka přeloženo). Klíčové byly podle něho okolnosti a důsledky islandské konverze ke křesťanství v roce 1000. Bylo to, abych si vypůjčil termín z českého kontextu, něco jako sametová konverze: rozhodnuta byla na parlamentární úrovni, bez násilí a s povolením pohanských obřadů v soukromí. A nejdůležitější bylo, že přitom nepřijali jako hlavu státu norského krále, který na konverzi tlačil a rád by ji byl spojil s připojením k norskému království (ke kterému pak došlo mnohem později, v druhé polovině třináctého století). Jak to formuluje Karlsson: Krista vpustili, ale krále ne. A tento antimonarchický postoj se pak projevil i vůči „papežské monarchii“, jak středověkou církev nazývají někteří historikové. Na Islandu sice vzniklo biskupství v druhé polovině jedenáctého století, ale trvalo ještě dvě stě let, než byla tamější církev plně přizpůsobena mocenské struktuře papežství. Přitom kulturní kontakty zprostředkované církví stačily, aby Islandané byli napojeni na renesanci dvanáctého století. V důsledku zmíněných okolností vzniklo však na Islandu

specifické kulturní rozpoložení, které mělo vícero aspektů. Proces, který americký indolog a historik Sheldon Pollock nazývá „vernacularization“, tj. přechod k psaní v místním jazyce (místo makroregionálních a více méně sakrálních jazyků, jako byli latina nebo sanskrt), se odehrál na Islandu mimořádně rychle a důsledně, a vzešla z něho narativní literatura dvanáctého a třináctého století, ke které patří i ságy o Islandánech (ty jsou nejznámější, ale existovaly vedle nich i jiné druhy ság). Projevuje se v nich – i v jiných žánrech – sekulárnější mentalita než ta, která na evropské pevnině převládla; je patrný důraz na islandskou identitu v konfrontaci s monarchickým Norskem; a také snaha o rekonstrukci pohanského kulturního světa, sice na nezaměnitelné křesťanské bázi, ale s dostatečným průnikem na to, abychom mluvili o svého druhu mezicivilizačním setkání.

K tomu by se dalo ještě leccos dodat, ale to by se sem už nevešlo. Francouzský znalec islandské literatury Régis Boyer říká, že středověcí Islandané byli zachvázeni nějakou „rage d'écriture“. Nevím, jak bych to přeložil do češtiny – není to grafomanie, to je jednoznačně negativní výraz, a Boyer to myslí pozitivně.

Před více jak deseti lety ses stal spoluzakladatelem studijního programu historické sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Jak hodnotíš dnešní stav historické sociologie tady v Praze a ve světě?

Cením si toho, že jsem mohl být u založení pracoviště historické sociologie, jednoho z velmi mála takových na světě, a doufám, že přežije jako integrální obor, i když třeba ve změněném institucionálním rámci. Co se týká celosvětových perspektiv, jsem se stavem věcí méně spokojen. Craig Calhoun, který významně přispěl k rozvoji historické sociologie, jednou – snad před nějakými třiceti lety – definoval dvě různá pojetí oboru. Historická sociologie mohla podle něho buď sloužit k celkové reorientaci sociologie, směrem k bližší spolupráci s historickými vědami, anebo se nechat „ochočit“ jako další speciální větev vedle mnoha jiných. Obávám se, že celkově vzato jednoznačně převládla druhá alternativa.

Ještě krátká poznámka ke vztahu sociologie a historie. Když se podíváme na dnešní stav obou oborů, nemůže být pochyb o tom, že historie je na tom mnohem lépe než sociologie. Vychází spousta prvotřídní historické literatury; o sociologii se nedá říci nic takového. To je empirické konstatování. Ale co se mne týče, neváhal bych jít o krok dál a akceptovat, že vůči náležitě široce pojaté a pojmově artikulované historii je sociologie v principiálně podřízeném postavení. Únik sociologů do přítomnosti, o kterém mluvil Norbert Elias, na tom nic nemění. Myslím, že tak to viděl Max Weber; ale vím, že mnozí kolegové s tím nebudou souhlasit.

V poslední době jsi mnohé překvapil svým pokusem o spojení historické sociologie s fenomenologickou filozofií? Do jaké míry lze vůbec tyto dvě – pro mnohé na první pohled dosti odlišné – perspektivy spojovat. A co lze podle tvého názoru od takové „syntézy“ očekávat. V čem to může být přínosné a obohacující?

Nejvlivnější pokus o spojení fenomenologie a sociologie, který inicioval Alfred Schütz. Navázal na Weberovy výklady o základních sociologických pojmech, počínaje jedním; tato část Weberova díla byla tenkrát považována za soběstačnější a definitivnější text, než ve skutečnosti je. V tomto kontextu ovšem nešlo o historickou sociologii – aspoň ne primárně, i když se pak vyskytly pokusy o bližší kontakt – například Robert Bellah ve svém *magnum opus* o vývoji náboženství trochu navazuje na Schützovu

fenomenologickou sociologii. Text, který mě přivedl k myšlence, že je možná fenomenologická recepcce Webera s jiné strany a s důrazem na historickou sociologii, mohu snadno identifikovat: je to předmluva k *Fenomenologii vnímání* od Merleau-Pontyho. To znamená, že jde o post-transcendentální fenomenologii, jejímž paradigmatickým představitelem byl právě Merleau-Ponty; ale do této kategorie patří také daleko větší část Patočkova díla, a v trochu rozšířeném smyslu i Cornelius Castoriadis, Claude Lefort a Hans Blumenberg – tedy myslitelé jinak velmi odlišně zaměřeni.

Ve zmíněné předmluvě píše Merleau-Ponty o civilizacích, z nichž každá je „une certaine manière de mettre en forme le monde“, tedy o významotvorném a orientujícím vztahu k světu, který se promítá do různých sfér lidského života, od interakce s přírodou přes pojetí času až po vědomí smrtelnosti; to jsou podle něho „dimenze dějin“. Tato perspektiva má evidentně styčné body s koncepcí kultury jako schopnosti dávat světu smysl a zaujmout k němu postoj, kterou naznačil Weber ve svém známém eseji o objektivitě, a která je v pozadí jeho komparativních analýz, i když jen implicitně a s větším důrazem na postoj než smysl. Zjevná je také afinita s Eisenstadtovou koncepcí ontologických či kosmologických vizí, jejichž interpretace – vždy více nebo méně sporné – strukturují a regulují hlavní „arény“ společenského života. Na tomto základě lze pak navázat na jiné fenomenologické autory; tady bych zmínil jen práce Jana Patočky, a to jak esej o nadcivilizaci (první pokus o pochopení modernity jako nové civilizace), tak i jeho ranou i pozdní filozofii dějin.

Tyto úvahy se týkají v prvé řadě civilizačně-analytického přístupu k historické sociologii. Pro ty představitele oboru, kteří jednostranně privilegují mocenské struktury a jejich dynamiku, jako například Michael Mann (jehož dílo ovšem považuji za velmi významné), bude vazba na fenomenologii méně lákavá. Existují však fenomenologicky laděné analýzy moci, kterých by se dalo v této souvislosti využít.

DOI: 10.14712/23363525.2020.10