

Rozhovor s Johannem P. Arnasonem

Profesor Johann P. Arnason (nar. 1. června 1940 v Dalvíku, Island) je jedním z mála předních světových sociologů a filozofů dlouhodobě působících v České republice, kde spolupracuje s „konfesijně“ mimořádně širokou škálou přátel a kolegů, historiky a archeology počínaje a sociology či filozofy konče. V roce 2010 „utajeně“ a bez pompy oslavil své sedmdesáté narozeniny a *Sociologický časopis* toto významné životní jubileum dodatečně připomíná publikováním rozsáhlého rozhovoru. Cesta Johanna Arnasona do Čech začala, když se devatenáctiletý mladík z Islandu ocitl v Mariánských Lázních v kurzu českého jazyka (1959). Nadšený zájem levicově orientovaného mladého muže o východní blok postupně vystřídal deziluze a vystřízlivění z reálného socialismu. Již jako student filozofie a historie na Filozofické fakultě Karlovy univerzity (1960–1966) byl



© Archiv Johanna P. Arnasona

Johann P. Arnason

svědkem počátků destalinizace (po XXII. sjezdu KSČ v roce 1961) a oficiálního přiznání ekonomické krize. Poté byl přímým svědkem československých snah o reformy vrcholících dramatickými událostmi ze srpna 1968: „Byla to komplikovaná a složitá doba, ale naprosto fantastická a inspirativní pro studium humanitních disciplín.“ K výrazným osobnostem studentských let profesor Arnason řadí zejména Karla Kosíka: „Tady začíná moje konverze k fenomenologickému marxismu.“ Kromě toho jej v Praze celoživotně ovlivnil filozof Jan Patočka. Po invazi sovětských vojsk do Československa namísto dalšího plánovaného pobytu v Praze pokračoval studiem (1968–1970) sociologie a filozofie u Jürgena Habermase ve Frankfurtu, zakončeným doktorským titulem. Následovala habilitace na univerzitě v Bielefeldu (1975). Profesor Arnason poté působil na několika německých univerzitách či na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Paříži a zejména na australské La Trobe University (po roce 1975), kde je od roku 2004 emeritním profesorem. Absolvoval i stěžejní studijní pobyt v Japonsku. V této

době také navázal kontakty s předním izraelským sociologem S. N. Eisenstadtem. V současné době profesor Arnason své bádání označuje Krejčího pojmem civilizacionistika: „Můj postmarxistický obrat k civilizacionistice byl dán intenzivní četbou Webera a Durkheima, kromě toho jsem byl výrazně inspirován fenomenologií a hermeneutikou a možná bych se mohl charakterizovat jako postweberián.“ Nejnověji se v této oblasti profesor Arnason angažoval v diskuzích o různorodých modernitách („multiple modernities“). Kolaps sovětského komunismu, který Arnason chápal jako projekt alternativní modernity s imperiálními ambicemi, analyzoval v knize *The Future that Failed* z roku 1993. Další verzí modernity, kterou se Arnason podrobně zabývá, představuje Japonsko (v knize *Social Theory and Japanese Experience* z roku 1997, později vyšla obecněji zaměřená kniha esejů *The Peripheral Centre: Essays on Japanese History and Civilization* z roku 2002). Systematické rozpracování civilizační analýzy se pak objevuje například v knize *Civilizations in Dispute* z roku 2003. Monumentálním dílem je také kniha *Axial Civilizations and the World History* z roku 2005 (spolu s S. N. Eisenstadtem a B. Wittrockem). Český čtenář se o civilizační analýze může dočíst v knize *Civilizační analýza: Evropa a Asie opět na rozcestí* (Praha: Filosofia 2009), další texty jsou dostupné také v publikaci *Historicko-sociologické eseje* (Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2010). Životní a akademický rytmus dnes profesorovi Arnasonovi určuje střídání ročních období: kratší léto tráví na Islandu a zimu pak k radosti svých studentů a kolegů v České republice, kde se angažuje zejména na Pracovišti historické sociologie při Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze a nověji také v Centru globálních studií Filozofického ústavu AV ČR, v.v.i.

* * *

Pane profesore, dnes do společenských věd pronikají takové pojmy jako chaos, krize, turbulence, kolaps nebo katastrofa. Proč tomu tak je? Mohou nám pomoci lépe porozumět aktuálním trendům a výzvám, kterým čelíme?

Recepce pojmů, které uvádíte, souvisí se dvěma okolnostmi. Jednak jde o přenos z přírodovědných kontextů – kde můžeme zájem o chaos, turbulenci a podobně považovat za projev dlouhodobého anti-deterministického trendu – do oblastí společenskovědních. A tím pádem i za symptom závislosti na disciplínách vnímaných jako exaktní i tam, kde se vzdalují od tradičních modelů exaktnosti. Jednak se ale zdá, že atraktivita tohoto pojmosloví souvisí s dobovými zkušenostmi, a to již od začátku devadesátých let. Například v roce 1990 vydal James Rosenau knihu *Turbulence in World Politics*, která měla představit nové paradigma v teorii mezinárodních vztahů. Pocit, že dochází ke globálním posunům, které se vymykají vžitým představám o řádu a vývoji, totiž nebyl zažehnán ani vidinou konce dějin, ani plány pro „new world order“.

Podle mého názoru se však při obratu ke „katastrofismu“, jak se někdy říká (viz například Jean-Pierre Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris: Seuil 2002), zanedbává dvojí problematika, která by měla určit směr a meze pojmové reori-

entace, o kterou se tu jedná. Za prvé je třeba systematictější reflexe o ontologii sociálněhistorického bytí. To je například Castoriadisovo téma *par excellence*. Jinými slovy – o tom, jak se vyvíjejí chaos a turbulence jako aspekty obecnější a hlubší historičnosti. Za druhé, a na mnohem konkrétnější úrovni, bychom se měli blíže podívat na specifickou historickou konstelaci, se kterou je spojena nynější konjunktura zmíněných pojmů. Někdy mám dojem, že důraz na chaotický stav světa a katastrofický ráz událostí slouží spíš k tomu, aby odváděl pozornost od skutečného pozadí krize. Cílená analýza nedávných a soudobých dějin by zdůraznila vícero konvergujících faktorů. Počínaje vzestupem finančních trhů a jejich specifickou destabilizující dynamikou. Tato strukturální proměna kapitalismu byla, jak upozorňují někteří němečtí sociologové, zejména Christoph Deutschmann, doprovázena novým cyklem. A to rozmachem a rozpadem mýtotvorných iluzí, které ke kapitalistickému vývoji bytostně patří. O tom svědčí především víra v „novou ekonomiku“, která měla být charakterizována vyšším stupněm technologického pokroku a proto imunní vůči výkyvům cyklického typu („no more boom and bust“), a s ní spojená představa o definitivním, vědecky podloženém konsenzu ekonomů („there is no alternative“).

Zkrátka: nové zdroje nestability byly zamaskovány iluzemi o zaručené stabilitě. Navíc se tato ekonomická předehra ke krizi konala v době, kdy se postupně rozplynula vidina americké hegemonie na věčné časy a došlo k velkým geopolitickým a geoeconomickým posunům, pro které nám zatím scházejí adekvátní analytické modely. Myslím, že další zkoumání těchto souvislostí by přispělo k „poučení z krizového vývoje“ více než úvahy o „černých labutích“ a podobných úkazech.

Podle Vás se množí indicie toho, že máme co dělat s krizí západní modernity. Může nám historická sociologie pomoci zařadit dnešní problémy do dlouhodobých souvislostí – a tak i lépe pochopit svět, ve kterém žijeme?

Pokusím se krátce naznačit, jak by mohl vypadat historickosociologický pohled na naši nynější krizi. Přitom netvrdím, že je jediný možný. Ekonomická krize, která vypukla v roce 2008, byla v prvé řadě způsobena strukturální nestabilitou finančních trhů a nekontrolovanou expanzí finančního kapitálu. Zatím nebylo, pokud mohu posoudit, přesvědčivě doloženo, že se jedná o fundamentální krizi kapitalismu jako takového, ale krizová dynamika má rozhodně co dělat s tou variantou kapitalismu, která převládla v globálním měřítku na konci dvacátého století. Což ovšem neznamená, že zcela vyřadila ze hry jiné varianty kapitalismu, které se předtím etablovaly na národní nebo regionální úrovni, a nevylučuje, že by ještě mohly hrát nějakou úlohu při hledání cest z krize.

Tím pádem je také dána souvislost s velkým geopolitickým převratem, jehož nejspektakulárnějším projevem byl kolaps Sovětského svazu. Někdy se říká, že západním elitám stouplo vítězství do hlavy a že následovala doba excesů. Přesněji by se to mohlo formulovat tak, že vítězové podlehli trojímu nedorozumění, a to

nutně poznamenalo jejich politické a ekonomické strategie. Za prvé si vykládali zhroucení protivníka, způsobené vnitřními rozpory a inkohherentními pokusy o reformu, jako definitivní potvrzení vlastních úspěchů a zásluh. Přitom se také přehlédlo, že kolapsy bývají spojeny s nějakým druhem a stupněm adaptace, a tyto dva aspekty se v různých částech komunistického bloku kombinovaly různým způsobem. Západním stratégům a pozorovatelům teprve postupně dochází, jak odlišná byla čínská kombinace od sovětské. Za druhé se nová konstelace interpretovala jako stabilní a harmonické sloučení kapitalismu s demokracií, a problematické vztahy mezi nimi měly patřit minulosti – což se dnes, když finanční trhy diktují vládám a protesty proti tomu vyjadřují deziluzi ze zastupitelské demokracie, jeví mírně řečeno jako nepodložené. A za třetí byl široce přijat anachronicko-utopický obraz současné společnosti, kodifikovaný v neoliberalní ideologii, která nereflektovala ani moc velkých korporací, ani vzestup finančního kapitálu.

Od této diagnózy bychom mohli přejít k otázce, která vede o něco dál do minulosti: kde se vzala alternativní modernita, nad kterou Západ zvítězil tak ambivalentním způsobem? Odpověď je nasnadě: vzešla ze zahajovací katastrofy dvacátého století, první světové války. Vize nekapitalistické moderní společnosti, artikulovaná především v socialistické tradici, byla jednou – jen jednou, a to různě adaptovanou – složkou sovětského modelu. Průlom bolševismu do moderních dějin umožnila první světová válka. A tento civilizační kolaps lze pochopit jen jako výsledek trendů, které charakterizovaly předchozí období. Existuje ostatně zdařilá historickosociologická analýza vrcholné imperialistické fáze (1870–1914) z tohoto hlediska, a to v poslední kapitole druhého svazku *Sources of Social Power* od Michaela Manna. Jeho rozbor ukazuje, že šlo o kumulaci rizikových konstelací, i když nepoužívá tohoto termínu, s rostoucí pravděpodobností katastrofálního rozuzlení. Nelze však mluvit o historické nutnosti ve striktním slova smyslu.

Současná „krizová“ fáze západní modernity je často s oblibou přirovnávána k éře pozdní antiky těsně před jejím pádem. Jsou tyto diagnózy oprávněné? A o jaké argumenty se opírají?

Co se týče srovnání s pozdní antikou, mělo by se asi trochu diferencovat. Existuje dlouhá, specificky evropská tradice debaty a výkladů, kde jsou problémy a více nebo méně katastrofické výhledy pozdějších (pro dotyčné autory soudobých) kultur interpretovány ve světle pozdní antiky, a to především pádu či rozpadu římského impéria. Nejdůkladnější přehled této tradice najdeme u německého historika Alexandra Demandta (*Der Fall Roms*, 1984). Jak vyplývá z jeho analýzy, nejde – aspoň ne v markantnějších případech – o pouhé ideologické zrcadlení; dá se do jisté míry mluvit o „prolínání obzorů“ v hermeneutickém smyslu, tj. prohloubení porozumění na obou stranách. Tuto myšlenkovou linii bychom tedy neměli jen tak odepsat.

Na druhé straně je pravda, že dnes už na ni nemůžeme přímo navázat. Na to se příliš radikálně změnil směrnatý pohled historiků na pozdní starověk. Před-

stava o úpadku a zániku říše římské teď platí za překonané paradigma, a mluví se místo toho o transformaci římského světa, přičemž tato transformace vedla ke vzniku tří odlišných civilizačních komplexů: západokřesťanského, byzantského a islámského. Tato interpretace ovšem nevylučuje, že v rámci transformace někdy také šlo o dezintegraci a regres – zřejmě ve větší míře na Západě než jinde. Ale celkový obraz se podstatně změnil. O historii a významu pozdní antiky se ještě vedou debaty, ale celý proces se rozhodně nedá vykládat jako úpadek před katastrofou. Srovnání moderních revolučních hnutí s barbary nebo s prakřesťanskou alternativní společností (oboje se v odborné literatuře vyskytovalo) už není na pořadu, a srovnání despotických římských vladařů, opírajících se o armádu, s totalitárními diktátory dvacátého století také ne. Což neznamená, že by žádné analogie nebyly možné.

Jeden příklad na konec: Když se ještě mnohým zdálo, že vstupujeme do unipolárního světa, bývaly Spojené státy srovnávány s Římem, často s navazující otázkou, zda se Amerika lépe dokáže vyhnout dekadenci a udržet mocenskou převahu nad barbary. Teď by člověka mohlo napadnout, že perspektiva multipolárního světa, který postupně vzniká, je spíše srovnatelná s multicivilizační konstelací, která římskou nadvládu ve Středomoří vystřídala. Pokud by někdo namítl, že se dnes jedná o varianty pokročilé modernity, můžeme připomenout, že se tenkrát jednalo o varianty monoteistické náboženské kultury a monarchického politického řádu.

Environmentální historie přináší řadu příkladů kolapsů relativně vyspělých společností a celých civilizací způsobených tím, že vyčerpaly a zničily přírodní zdroje, které měly k dispozici. Myslíte si, že lze nalézt nějaké analogie s naší dnešní situací? Jaké jsou vlastně nejčastější příčiny degenerace, úpadku a pádu civilizací? Lze se dobrat nějakých zobecnění?

Bude asi užitečné, když se nejdříve podíváme na tradiční přístupy civilizační analýzy k těmto problémům. Je nápadný rozdíl mezi metahistorickou a historickosociologickou tradicí. První reprezentují Spengler a Toynbee, pro které byl zánik civilizací prvořadým problémem. Druhou především Eisenstadt, který od této problematiky měl spíše odstup – což ostatně odpovídá v dnešní diskuzi poměrně vlivnému trendu, který bere v potaz samotnou představu kolapsu. Reprezentativní ukázkou je zde sborník *Questioning Collapse* (Cambridge: Cambridge University Press 2009), jenž vznikl jako replika na Diamondovu práci o kolapsech lidských společností. Ve svém příspěvku ke sborníku o kolapsech starých civilizací zpochybnil Eisenstadt pojem kolapsu do té míry, že se už jasně nelišil od obecnějšího pojmu transformace, a tato druhá kategorie byla pojata jako permanentní aspekt historického světa. Tím pádem se vlastně vytratí z civilizační analýzy celá problematika kolapsů. Zmíněný text nebyl zahrnut do Eisenstadtových sebraných statí o civilizacích a modernitách, není tam ale také žádná práce, která by v tomto ohledu nabízela alternativní přístup.

Pokud se chceme o něco takového pokusit, mohli bychom začít rozlišením mezi kolapsy, zániky (což jsou dlouhodobější a méně katastrofické procesy) a transformacemi, které zároveň implikují vznik nových struktur, respektive vzorců. V rámci první kategorie je pak třeba zdůraznit rozdíl mezi dočasnými a definitivními kolapsy. O dočasných, respektive částečných, kolapsech se dá zřejmě mluvit v raných fázích archaických civilizací na Středním východě, například na konci Staré říše egyptské nebo po prvním rozkvětu města Uruk v Mezopotámii (tamější kolaps, asi první svého druhu, se datuje do raného 3. tisíciletí př. n. l.). V obou případech je patrně dodnes mezi odborníky kontroverzní, jakou úlohu hrály faktory klimatické, ekologické, ekonomické nebo politické. Jako příklad civilizačního kolapsu ve velkém může asi sloužit velká krize pozdního bronzového věku ve východním Středomoří, v pozdním 13. a raném 12. století před naším letopočtem. Tehdy se sice některá civilizační centra z krize vzpamatovala, ale v jiných oblastech – například v mykénském Řecku – došlo k masivnímu kolapsu. Přejít od mykénských palácových režimů k archaické *polis* je zřejmě paradigmatickým příkladem nového začátku po tomto dalekosáhlém civilizačním regrese. Někde přitom došlo dokonce i k přerušení kulturní paměti. Krize pozdního bronzového věku byla zřejmě velmi složitý fenomén a vedou se debaty o tom, jaký význam měly faktory geopolitické, ekonomické, vojensko-technologické a podobně. Nezdá se však, že by environmentální příčiny byly v tomto případě zvlášť důležité. Spektakulárním kolapsem byl také pád asyrské říše koncem 7. století před naším letopočtem. Italský historik Mario Liverani ho nazývá „matkou všech katastrof“, v tom smyslu, že se stal archetypálním obrazem osudu, který čeká další velké říše. Byl to však kolaps imperiální, nikoliv civilizační.

Pokud jde o mezopotámskou a egyptskou civilizaci, jejich odchod ze scény bychom spíše nazvali zánikem než kolapsem: šlo o poměrně dlouhodobé procesy, a rozhodujícím aspektem byla snad v obou případech desintegrace kulturních světů. Konec mezopotámské civilizace se často ztotožňuje s historickým momentem, kdy se přestalo psát klínovým písmem (kolem začátku našeho letopočtu); v Egyptě se obvykle datuje civilizační mutace později a někteří historikové mluví o kulturní revoluci, kterou tam způsobil rozmach křesťanství od 3. století našeho letopočtu.

O transformaci spíše než o zániku nebo kolapsu je pak třeba mluvit v případě řecko-římské antiky. „Transformací římského světa“ (*the transformation of the Roman world*) se zabýval velký komparativně-historický projekt, ze kterého vzešel během posledních dvaceti let větší počet knih; oproti dřívějším představám o „pádu říše římské“ tu jde zřejmě o změnu paradigmatu. Do transformačního procesu jsou přitom zahrnuty tři nástupnické civilizace: západní křesťanství, Byzanc a islámský svět. To ovšem nevylučuje, že se v rámci transformace mohly odehrát částečné rozpady a regresivní procesy, a zřejmě takových jevů bylo nejvíce v západní části římského impéria: rozpadl se geopolitický rámec, upadla městská kultura, zanikly dřívější ekonomické sítě.

Abych se tedy vrátil k původní otázce: Spojení mezi environmentální historií na jedné straně, historickou sociologií vůbec a civilizační analýzou zvláště na druhé straně je doposud velmi nedokonalé. A nejasnosti o významu environmentálních faktorů v souvislosti s kolapsy a transformacemi jsou pouze jeden aspekt tohoto problému. Kdybychom hledali pádný příklad civilizačního kolapsu, kde environmentální faktory hrály prvořadou úlohu, obstojí tak nejspíš případ klasické mayské civilizace v 9. a 10. století našeho letopočtu. Klasický vzorec se zhroutil, nový začátek se konal v novém geografickém prostředí, a došlo přitom k významným institucionálním změnám.

* * *

Historická sociologie vyžaduje vysokou erudici jak v oboru sociologie, tak také historie. Není tak odsouzena k tomu, aby byla chronicky ohrožena diletantstvím?

Dnes již existuje dostatek zdařilých pokusů o propojení historických a sociologických perspektiv, abychom si nemuseli myslet, že je historická sociologie nějak bytostně ohrožena diletantismem. Jiná věc ovšem je, že užší spolupráce a integrace práce historiků a sociologů je skutečně dlouhodobý problém, který nemá žádné snadné řešení. Historická sociologie se nedostane daleko bez toho, aby byla znovu promyšlena dělba akademické práce mezi historií a sociologií, bez daleko větší dávky jejich týmového bádání. Jestliže dnes existuje poměrně silná tendence redukovat historickou sociologii na používání sociologických metod při výzkumu různých historických témat, stává se z ní jen jedno z dalších poměrně marginálních odvětví. Namísto toho, aby sloužila k reorientaci sociologie jako celku. A jádrem tohoto problému je právě spolupráce obou oborů.

Tento problém se ale také liší v jednotlivých zemích, takže k němu lze přistupovat z různých perspektiv. Například v Německu si historikové částečně oprávněně myslí, že jim patří prostor, který si zároveň nárokují historičtí sociologové. To je asi hlavní důvod, proč se v Německu ještě ani nepodařilo založit sekci historické sociologie v rámci německé sociologické společnosti.

Takže jako obor ještě stále stojíme na začátku. Pokud by se například měl realizovat projekt, který načrtl Philip Abrams ve své knize *Historical Sociology* (Ithaca: Cornell University Press 1982), zamýšlený jako snaha o plnou integraci obou oborů, tak se musí udělat ještě skutečně hodně práce.

Nehrozí historické sociologii, že upadne do nešvaru, který Karl Popper nazval historicismem? Jde o přesvědčení, že historie se řídí určitými železnými zákony dějinného vývoje, které lze nejen odhalit, ale také podle nich příchod jediné možné budoucnosti režírovat?

Historicismus v tomto smyslu, tedy představa či víra v závazné historické zákony, patří spíše do rané fáze historické sociologie. Nikoliv do té současné. Naopak u současných historických sociologů vidím poměrně silně kritický postoj k his-

toricismu v tomto významu. Oni dnes historickou sociologii vidí spíše jako projekt, který má přispět k rozpuštění iluzí o historické nutnosti. Jiná věc ovšem je, čím nynější historická sociologie nahrazuje starší teoretické modely, vůči kterým se vyhraňuje. Nebo jakým způsobem klasický historicismus kritizuje. Rozhodně přitom ale nejde – snad až na výjimky – do druhého extrému tak, aby kladla maximální důraz na kontingenci nebo naprostou nahodilost společenského vývoje.

Můžete uvést nějakého typického představitele historické sociologie, který jednoznačně rozpouští ony iluze o historické nutnosti.

Jde rozhodně o silný motiv v tvorbě Michaela Manna. Ten v historickou nutnost v žádném případě nevěří. Mluví dokonce o konci evoluce, který spadá vjedno se vznikem civilizace po onom velkém přechodu, jenž se odehrál na starověkém Středním východě. Od té doby již podle něj není v dějinách evoluce, což znamená větší distanci a odklon od jakýchkoliv zákonitostí než kdykoliv předtím.

Jakou byste tedy nabídl diagnózu dnešní historické sociologie?

V současné historické sociologii se spíše rýsuje a krystalizuje velmi komplexní model výkladu sociální reality a vysvětlení jejího vývoje. V něm jsou v rámci základního nejobecnějšího konsenzu vždy ve hře stejné aspekty, jen s různými akcenty a v různých kombinacích. Za prvé, přihlíží se k relativně stálým determinantům společenského vývoje. Například tak, jak je tematizovala francouzská historiografie v pojmu *longue durée*. Jde o geografické či geopolitické kontexty dějin. Fernand Braudel má dokonce tendenci počítat i civilizační struktury a civilizační mentality k relativně trvanlivým determinantům nebo infrastrukturám dějin.

Za druhé, zkoumají se dlouhodobé procesy, jak je například tematizoval Norbert Elias v knize *O procesu civilizace* (Praha: Argo 2006, 2007). Jde o procesy, které mají svou určitou vnitřní logiku, jakousi inherentní orientaci a směřování. Ty můžeme odhalit, aniž bychom je však nutně museli zaměňovat s historickou nutností. Dlouhodobé procesy někdy trvají dlouhá staletí, nebo v případě zmíněného Eliase dokonce celé tisíciletí.

Třetí aspekt jsou pak konjunktury nebo konstelace. Jde o relativně krátkodobou souhru událostí a faktorů, jako byla například konstelace, která vyústila v první světovou válku.

A jako čtvrtý moment bych uvedl kreativitu, jinak se to asi ani nedá pojmenovat. Mám na mysli kreativní iniciativu společenských aktérů tvářící v tvář situaci, do které byli postaveni. Například sociolog S. N. Eisenstadt právě na toto klade mimořádný důraz, když říká, že pro něj není v historické sociologii důležitější téma než okolnosti a procesy, které favorizují kreativitu nebo maximalizují šance pro její uplatnění.

Pane profesore, jak jste se Vy sám vlastně dostal k zájmu o historickou sociologii?

Na prvopočátku byl zájem o marxismus jako ucelenou teoretickou soustavu. Rostoucí pochybnosti o ortodoxním marxismu a současná krystalizace mých specifitějších odborných zájmů vedly k soustředění na filozofii. V době studia v Československu jsem si nejspíš představoval budoucí profesní činnost na tomto poli. Následný pobyt v Německu, a to v prostředí silně ovlivněném frankfurtskou školou, měl pak za následek jistý posun zájmu směrem k sociologii. Mé filozofické uvažování ale bylo již předtím zaměřeno na sociální a historickou problematiku, přechod k sociologické teorii byl tedy plynulý. Navíc byla celková konstelace na německých univerzitách taková, že otázkami, o které šlo, se mohl člověk zabývat spíše na sociologických než filozofických pracovištích. Vedle dvou zmíněných oborů tu byl dlouhodobý zájem o historii, kterou jsem koneckonců v Praze také studoval. Ale k systematické orientaci na historickou sociologii to celé vedlo až později – na konci 80. let v Austrálii. A v tomto kontextu se dodnes snažím uplatnit filozofické perspektivy, zvláště důležité, když jde o srovnávací civilizační analýzu.

Můžete prosím uvést badatele, kteří Vás osobně nejvíce ovlivnili?

Měl bych asi jmenovat především čtyři autory. Během studia v Československu mě nejvíce ovlivnil Karel Kosík; měl sice v té době zákaz pedagogické činnosti, ale jeho *Dialektika konkrétního* měla pro mne stěžejní význam. Díky ní jsem se sblížil s fenomenologickým výkladem marxismu a dlouhodoběji pak s fenomenologicko-hermeneutickou tradicí jako takovou. Ve Frankfurtu jsem napsal doktorskou práci u Jürgena Habermase. S jeho pojetím kritické teorie jsem se sice nikdy neztotožnil – už proto ne, že cesta přes fenomenologický marxismus otevřela takové perspektivy, které se nevešly do žádné varianty frankfurtského modelu. Ale kontakt a dlouhodobý dialog s ním byl samozřejmě velmi přínosný.

Během 70. let, a hlavně po emigraci do Austrálie v roce 1975, jsem se seznámil s dílem Cornelia Castoriadis, se kterým jsem pak během studijních pobytů v Paříži v 80. letech měl přímý kontakt. Od Castoriadis jsem převzal některé klíčové myšlenky týkající se hlavně úlohy tvořivé imaginace v konstituci sociálněhistorického světa. Ale pokouším se jich využít jinak, než to dělá Castoriadis sám, a to v prvé řadě v kontextu civilizační analýzy. *Last but not least* se pro mne stal Shmuel N. Eisenstadt, nejvýraznější představitel civilizacionistiky v pozdním 20. a raném 21. století, důležitým diskuzním partnerem i zdrojem inspirace. Přímý kontakt jsme navázali v souvislosti se společným zájmem o Japonsko, ale celý Eisenstadtův příspěvek k formulaci a rozvoji civilizačního paradigmatu má pro mne trvalý význam.

* * *

Hodně se dnes mluví o ekonomickém a mocenském vzestupu „zbytku“ světa a relativním úpadku Evropy a Spojených států. Jaký pohled zde pro pochopení současných trendů nabízí historická sociologie?

Dalším příkladem užitečnosti dlouhodobé historické perspektivy, který se velmi nabízí, je skutečně dnešní východní Asie. Mám na mysli nejen tolik diskutovaný ekonomický vzestup regionu, ale také geopolitickou konstelaci. Studená válka zde vlastně dosud stále ještě trvá, ačkoliv v hodně zmírněné podobě. Za tím vším stojí půldruhého století specifických dějin východní Asie – regionu, který nebyl nikdy kolonizován Západem. A také regionu, kde se odehrály nejvýznamnější pokusy re-designovat nebo znovu-vynalézt západní vzorce modernity.

Nejdříve tak činili Japonci, v první fázi velmi dlouho s důrazem na nacionalismus a imperialismus, ve kterém nakonec dohnali a „předechnali“ Západ. Později s důrazem na kapitalismus modifikovaný pro potřeby rozvojového státu. V druhém sledu, a s mnohem kratším trváním, zde redefinovali západní modernitu také Číňané, kteří znovu vynalezli a vytvořili svou vlastní verzi komunismu. Komunismu, jehož sebedestruktivita se ukázala jako mnohem větší než v jeho původním evropském vydání; vystřídal ho pak dodnes trvající pokus o kombinaci politického řádu opřené o sovětský vzor s kapitalistickým modelem ekonomického vývoje, který úspěšně funguje v rámci dnešní globální ekonomiky a navazuje přitom na zkušenosti východoasijských rozvojových států. Toto vše je přitom v pozadí dnešní turbulentní východoasijské konstelace. Ovšem celý dnešní svět jako globální konfigurace nese výrazné stopy toho, že vznikl jako výsledek evropské expanze a následné konstrukce zámořských impérií a s nimi spojených osadnických společností.

Dnes se i mezi novináři, publicisty a intelektuály s oblibou – a často zjednodušeně a zkráceně – hovoří o slavné tezi sociologa Maxe Webera o vztahu protestantské etiky a vzestupu západního kapitalismu. O co v ní jde a jaké jsou její nejčastější dezinterpretace?

Možná šlo méně o dezinterpretace samotného klíčového textu a více o přehlížení faktu, že tato studie o protestantské etice byla pouze první fází mnohem rozsáhlejšího projektu, který později vyústil v daleko širší záběr minulých i současných západních dějin, ale také v propracovanou komparativní analýzu neevropských civilizací. Tyto první slavné formulace tedy byly v mnoha případech modifikovány a korigovány pozdějším pokrokem poznání u samotného Maxe Webera. Také se jednalo jen o první vstup do poměrně širokého pole výzkumu, který Weber vzhledem ke svému úmrtí nikdy nedokončil. Navíc jsou v jeho studiích jistě obsaženy mnohé dvojznačnosti a vnitřní rozpory.

Když člověk dnes čte klasickou *Protestantskou etiku* při plném vědomí toho, co po jejím napsání ve vývoji Weberova díla a v dějinách následovalo, tak si zřejmě všimne, že Weber velmi váhal mezi psychologickou a kulturologickou rovi-

nou a orientací své analýzy. Co vlastně chtěl pochopit? Psychologii puritánského křesťanského věřícího, nebo logiku kulturních modelů, které v puritanismu dominovaly? Navíc se vědomě soustředil, aby ho při tom jiné aspekty v analýze nerušily, na přímou souvislost mezi zkoumanými fenomény. Tedy na kauzální vztah mezi protestantismem a kapitalismem. Na vztah mezi radikálním puritanismem a zvláštní radikalizací kapitalistického ekonomického jednání dané doby, ke které podle něj docházelo v puritanismem zasažené části západního světa, zatímco katolické oblasti hospodářsky spíše stagnovaly.

Pokud jde o adekvátní interpretaci historické role protestantismu ve světle pozdějšího historického vývoje, tak S. N. Eisenstadt třeba upozorňuje, že šlo spíše o jakýsi obecný transformativní potenciál protestantismu chápaného jako forma náboženské heterodoxie. Byla pak spíše otázka historických okolností a kontextů, zda se tento transformační potenciál orientuje do ekonomické, nebo politické sféry. Eisenstadt klade důraz na politickou sféru. Stejně tak i jiní autoři, kteří například upozorňují na význam protestantismu pro anglickou revoluci v 17. století, o které dnes víme, že byla mnohem radikálnější, než jsme se ještě donedávna domnívali. Pak se v této návaznosti mluví o tom, že americkou revoluci pozdního 18. století bychom měli chápat především jako třetí kolo anglických revolucí z roku 1640 a 1688.

Příčiny ekonomického vzestupu „asijských tygrů“ jsou dnes často spatřovány právě v analogii konfuciánské a protestantské etiky. Robert Bellah ve své práci Tokugawa Religion (1957) dokonce nachází ekvivalent protestantské etiky v kultuře středověkého Japonska, když vysvětluje příčiny jeho překotné industrializace a rychlého vstupu do moderní doby. Co o tom soudíte?

Pokud jde o Bellaha, sám později svou práci kritizoval. Asi skutečně nelze tak snadno a přímočaře hledat funkční analogii protestantské etiky ve středověkém nebo raně moderním Japonsku. Silně také přecenil význam kvazi-buddhistické a poměrně synkretické sekty, na které zakládal svou tezi. Takže tato práce již dnes patří spíše do historie.

Pokud jde o současnou debatu, najdeme tam asi tři variace na dané téma. Jedna argumentační linie říká, že ve východní Asii konfucianismus skutečně slouží jako analogon nebo ekvivalent protestantské etiky. To je varianta proweberovská. Weber měl podle nich zásadní pravdu v důrazu na vliv nábožensky podložené etiky na ekonomický rozvoj. Jen je podle tohoto tábora třeba dodat, že spektrum ekonomicky produktivních náboženských etik je daleko širší, než se Weber ve své době domníval, protože on ji podle nich ztotožňoval hlavně s protestantstvím.

Druhá varianta říká, že celá záležitost prokazuje, jak se ve skutečnosti Weber hluboce mýlil. Konfucianismus totiž prý považoval za velkou překážku ekonomického rozvoje a dokonce za faktor antitransformační. Tedy působící jakési generální usmíření člověka se světem pochopeným jako kosmický řád. Výsled-

kem je pak ústup aktérů žijících v rámci konfucianství od aktivistických cílů a od hledání alternativ.

Třetí argumentační linie pak tvrdí, jak celá diskuze naznačuje nesmyslnost Weberovy teze o jakýchkoliv prokazatelných příčinách ekonomického rozvoje v oblasti náboženství. Protože lze přeci stejně tak dobře argumentovat, že konfucianismus byl překážkou, nebo naopak významným podnětem ekonomického růstu Asie. Každému dle libosti.

Ale Weberova pozice ve skutečnosti nebyla tak jednoduchá, jak se mu někdy podsouvá. On výslovně říká, že i když v Číně působily faktory, které brzdily, až znemožnily samostatný průlom směrem ke kapitalismu, jemu se zdá, že Číňané jsou ve vysoké míře schopni kapitalismus přijmout, jakmile ke kapitalistickému průlomu dojde jinde na světě. Vůbec tedy nemluví o nějaké zásadní nekompatibilitě čínské civilizace s kapitalismem. Něco podobného ostatně říkal také o Japonsku, i když to zdůvodňoval trochu jinak – totiž tak, že nevýraznost a eklektičnost tamějších náboženských tradic měly za následek zvýšenou receptivitu vůči západním vzorům. Takže striktně vzato, fakt, že v Číně nakonec došlo k výbušnému ekonomickému vývoji, který dnes pozorujeme, a možnost, že v tom určitou úlohu hrál konfucianismus, by klidně dnes Weber, pokud by žil, mohl do svého pojmového rámce integrovat.

Pokud ale jde o otázku, jak důležitý byl konfucianismus pro ekonomický rozvoj Asie, na tu se musí odpovědět přeci jen diferencovaněji. V Japonsku to rozhodně nějakým hlavním nebo samostatně operujícím faktorem nebylo. Spíše šlo o důsledek širšího ideologického komplexu, jehož nejsilnější komponentu tvořil nacionalismus. V Číně asi naopak bude pravda, že určité aspekty konfucianismu roli hrály a hrají. Například důraz na meritokratickou či funkcionální hierarchii ve společnosti, důraz na vzdělání, důraz na harmonickou mobilizaci společenských sil. I zde ale jde jen o jeden aspekt daleko komplexnějšího obrazu.

Samuel Huntington se v souvislosti s diskuzemi o úpadku Západu proslavil kontroverzní a chytlavou tezí o tom, že islám má „krvavé hranice“. Jak se díváte na tuto problematiku?

Formulace o „krvavých hranicích“ je tak trochu optický klam. Často totiž v autorem uváděných konfliktech nejde vůbec o hraniční oblasti islámu. Člověk mohl například válku v Afghánistánu považovat za příklad hraniční oblasti islámu, dokud ještě na severu země existoval Sovětský svaz. Zvláště po jeho rozpadu ale vidíme velmi zřetelně, že tomu tak není a nikdy nebylo, protože na sever od Afghánistánu se rozprostírá středoasijský islám. Podobně v Iráku jsou dnes sice ostré konflikty, avšak země také není hraniční oblast islámu sousedící s jinou civilizací. Takovým příkladem je spíše třeba soudánský konflikt se svým muslimským severem a křesťansko-animistickým jihem.

Celkově bych řekl, že v islámském světě doopravdy pozorujeme mimořádnou frekvenci a koncentraci konfliktů. Jenže někdy jde o konflikty v hraničních oblas-

tech, ale často zase naopak v oblastech pro islám naprosto centrálních. Obecnější otázkou pak je také to, co má vlastně člověk za hraniční oblast islámu považovat. Je třeba Palestina hraniční oblast islámu? Stává se takovou možná až v důsledku jednostranné akce sionistického hnutí a vyhlášení státu Izrael v roce 1948. Z hlediska Arabů jde ale přeci o součást samotného historického jádra islámu.

Kde vidíte případné příčiny těchto konfliktů spjatých s islámským světem?

Mimořádná konfliktnost dnešního islámského světa souvisí s řadou historických okolností. S razantním úpadkem někdejší globálně, či alespoň v rámci Eurasie, dominující civilizace. Dále s mimořádně neúspěšnou kariérou západních alternativ v islámském světě, tedy alternativ liberálních i komunistických, a se selháním arabského nacionalismu po počátečních úspěších. Dějiny komunistického hnutí jsou v islámském světě dost katastrofální. Vznikly zde nakonec pouze dva komunistické režimy, a to v Afghánistánu a Jižním Jemenu. V obou případech se ale nejprve díky vnitřním sporům a konfliktům samotné roztrhaly na kusy, a nakonec kapitulovaly před tradicionalistickými, více nebo méně islamistickými protivníky. Což také v obou případech zavedlo příčinu dnešním vleklým konfliktům. Rozhodně zde ale Huntingtonovi nejde na úrovni prosté evidence a konstatování faktů nic moc namítnout. Jak jsem naznačil, celý islámský svět, nejen jeho hraniční oblasti, je mimořádně zasažený vysokou mírou násilných konfliktů.

*V čem nám pomohl S. P. Huntington svým bestsellerem *Střet civilizací* (New York: Simon & Schuster 1996) lépe pochopit svět, ve kterém žijeme? Co podstatného naopak zamlžil a zatemnil?*

Rozhodně pomohl vyvrátit iluze o snadném kulturním sjednocení světa. Přesvědčivě kritizuje představy o tom, že ekonomická globalizace zároveň jaksi automaticky znamená kulturní harmonizaci či uniformizaci dnešního světa. Také dobře napadá tezi, že modernizace se rovná westernizaci, tedy pozápádnění.

Zejména se mi ale nezdá, že by dnes empiricky obstálo jeho zjištění, že žijeme ve světě, kde staré intaktní civilizace vstupují znovu do hry a příští aliance a antagonismy států budou stále více záviset na jejich civilizační příslušnosti. To, co dnes vidíme, jsou spíše mixtury. Jakési smíšené formace, kde se prvky a aspekty staršího civilizačního dědictví různým způsobem kombinují s novými elementy modernity. Také skutečně empiricky neobstojí, že by vzájemné nepochopení a konflikty mezi státy stále více závisely na jejich civilizační příslušnosti. Samotný titul práce, *Střet civilizací*, možná sleduje především marketing než samotné záměry autora, které jsou pak ale chybně interpretovány. Huntington vlastně netvrdí, že by na sebe civilizace jako monolitické celky narážely. Spíše říká, že hlavními aktéry mezinárodní politiky nadále zůstávají národní státy; ale do budoucna bude podle něj hrát větší relativní roli civilizační příslušnost těchto

států, a to oproti jiným faktorům, jejichž vliv se naopak bude snižovat. Pokud pak jde o jeho obavy formulované v představě možné islámsko-konfuciánské aliance, tomu jsme se také rozhodně od doby vydání jeho knihy nijak nepřiblížili.

Huntington vlastně také dost zamlžil celou problematiku civilizační analýzy. Ve skutečnosti operuje s jen napůl vyřčeným a nepromyšleným modelem civilizace. To je to, co lapidárně shrnuje ve formulaci, že civilizace jsou tím nejposlednějším či nejobecnějším kmenem, nad kterým již figuruje jen lidstvo jako celek, aniž by se namáhal věc dále vysvětlit a podívat se blíže na základní reprezentativní díla civilizační analýzy. Rozhodně se nesnaží sledovat podstatné rozdíly mezi takovými autory, jako je S. N. Eisenstadt na jednom konci spektra a Oswald Spengler na druhém. Oba je na stejné úrovni cituje v jedné dlouhé poznámce pod čarou, a to spolu s celou řadou dalších klasických autorů. Tím je pro něj celá diskuze o velmi silné, zpracované a rozsáhlé civilizacionistické tradici uzavřena.

Jak tohoto slavného harvardského politologa, jenž zemřel na Štědrý den roku 2008, hodnotíte? Jako myslitele dvou naprosto rozdílných tváří? Zde narážím například na novátorskou a stále aktuální práci Political Order in Changing Societies (New Haven: Yale University Press 1968), která výrazně vybočuje z toho, jak autora v sociologii známe dnes.

Nehodnotil bych ho jako autora dvou tváří. Spíše jako badatele s nezvykle širokým záběrem, pro něhož často nebylo vůbec snadné nalézt rovnováhu mezi početnými tématy a badatelskými zájmy, jež měl. Také ho vidím jako někoho, kdo prošel poměrně složitým intelektuálním vývojem. Napsal toho poměrně hodně. S odstupem a nezaújatě lze dnes hodnotit jeho kritiku modernizační teorie z konce 60. a začátku 70. let 20. století jako jeden z nejpřesvědčivějších diskuzních příspěvků své doby. Například jeho stať „Change to change“ (*Comparative Politics*, 1971, 3 (3)) se trefně obouvá do modernistického ochuzení pojmu tradice. Rozhodně se ale zdá, že jeho pozdní práce, třeba *Kam kráčíš, Ameriko* (Praha: Rybka Publishers 2005), nepatří k těm nejsilnějším z toho, co napsal.

Autor by si zasloužil podrobnou intelektuální biografii. Pak bychom snad celému jeho dílu lépe porozuměli. Zatím sice nevím, že by něco takového vznikalo, ale není to nepravděpodobné. Huntington přeci seděl na strategickém místě, měl velký vliv a také talentované žáky, kteří by o něčem takovém mohli uvažovat.

* * *

Jedním z ústředních pojmů, kterými se díváte na dějiny – a vlastně i na naši současnost – je pojem civilizace „osové doby“. Lze srozumitelně vysvětlit, o co jde?

Osová doba nebo axiální věk je téma, o kterém mluvil Jan Patočka již v 50. letech 20. století ve stati o negativním platonismu, a navázal přitom na Jasperse. Já dnes používám výrazu axiální věk už proto, že je tento termín totožný se současnou západní akademickou diskuzí. Jde vlastně o poměrně starou představu, vzniklou

již v 18. století v rámci rané evropské orientalistiky. Ta nám říká, že v době kolem poloviny posledního tisíciletí před naším letopočtem se odehrála velká transformace. Tato transformace byla zpočátku pochopená jako čistě duchovní; francouzský orientalista Anquetil-Duperron, jehož lze považovat za otce zakladatele současné diskuze o axiálním věku, v této souvislosti mluvil o velké duchovní revoluci lidstva. Ta se podle něj zhruba paralelně a ve stejný čas odehrávala v Řecku, starém Izraeli, Íránu a Indii.

Představa axiálního věku se poté čas od času vyskytovala u více autorů, ale dlouho kolem ní nevznikla žádná souvislá debata. Velký krok kupředu udělal až Karl Jaspers po druhé světové válce ve své knize *O původu a cíli dějin*. U něho najdeme dvojí chronologii axiálního věku, jednu datovanou od 8. do 4. století před Kristem, druhou kladoucí větší důraz na 6. a 5. století před naším letopočtem, kdy jde hlavně o Konfucia, Buddhu a starozákonní proroky. Důležitější je ale myslím ta delší chronologie, takže o axiálním věku bych mluvil jako o době několika staletí až půl tisíciletí kolem poloviny posledního milénia před naším letopočtem.

Čím byl axiální věk charakteristický? Jaký typ transformací byl pro dotčené kulturní regiony společný?

Jedná se nesporně o dobu, ve které se relativně souběžně a bez přímých vzájemných vlivů odehrály velké kulturní transformace v několika civilizačních centrech. U Řeků jde o vznik filozofické a politické reflexe, ale můžeme k tomu přiřadit i další kulturní žánry jako tragédii. Ve starém Izraeli jde o proměnu náboženství. O to, co se obvykle popisuje jako vynález monoteismu. Přitom ale ve skutečnosti ani tolik nejde o monoteismus jako takový, ale o naprosto novou a specifickou představu Boha jako stvořitele a zákonodárce. V Indii pak vznikají duchovní proudy, u kterých je těžké dělat rozdíl mezi filozofickou a náboženskou inovací. Čína nakonec přináší inovace podle západních kritérií bližší filozofii. Takže třeba známá teze o třech filozofických civilizacích, Řecku, Indii a Číně, které nezávisle na sobě vynalezly filozofii, se vztahuje právě na toto období, dnes souhrnně nazývané jako axiální věk.

Kromě velké kulturní transformace k tomuto období ale patří také mimořádně inovativní politický vývoj. V Řecku vzniká polis jako distinktivní varianta městského státu. V Číně se zase odehrává mezistátní konkurence intenzivnější než kdekoli jinde na světě, přičemž dává vzniknout mocenským formám, které by někteří historikové možná označili jako první rozvojové státy.

Dosavadní debata o axiálním věku ale ukázala, že není snadné nalézt jednoho společného jmenovatele pro tyto nejrůznější dramatické transformace. S. N. Eisenstadt se pokusil o definici založenou na objevení propasti – propasti mezi dvěma úrovněmi reality, transcendentální a mundánní. Ani toto však jako generalizace neobstojí. Nelze to snadno aplikovat na Řecko a Čínu, zatímco větší smysl to dává v případě starého judaismu a možná taky trochu, i když jiným způsobem, v Indii.

Asi bych zdůraznil, že pro řešení tohoto oříšku potřebujeme více komparativního historického výzkumu o osově době. Také si musíme přiznat, že o některých civilizačních centrech toho víme daleko více než o jiných. Třeba v případě Číny se momentální obraz axiálního věku, nebo dokonce celého axiálního milénia dramaticky proměňuje v důsledku množství nových archeologických objevů. Osobně bych asi nemluvil o axiálních civilizacích, ale o tom, že v dané době prodělalo vícero civilizací velké změny s dalekosáhlými důsledky, což podstatně ovlivnilo jejich další dějiny. A stopy těchto změn ostatně vidíme dodnes v kulturních tradicích, které v jednotlivých oblastech světa dosud poznamenávají a formují zdejší podoby modernity.

Provokativně bych se zeptal, zda vůbec existuje něco jako západní, konfuciánská či islámská civilizace? Lze hodit do jednoho pytle třeba obyvatele Káhiry, Istanbulu, Teheránu nebo Jakarty a „přihodit“ k nim navíc i kurdského venkovana a kočovného beduína?

Když k jedné civilizaci nebo jednomu civilizačnímu komplexu počítáme vícero společností, kultur nebo společenských vrstev, tak je ještě neházíme do jednoho pytle. Nepopíráme tím jejich jedinečnost, jejich různě velké vzájemné rozdíly, ačkoliv zároveň nemůžeme nevidět, že společně patří do jednoho velkého civilizačního rámce. Navíc v případě Vašich tří ilustrativních příkladů civilizací jde pokaždé o trochu jiný příběh.

V případě islámu má tento rámec co dělat se zvláštním vztahem mezi náboženstvím a politikou, kdy zde ani tak nejde o tolikrát zmiňované a diskutované spojení obou sfér, ale o jejich rozruznění podstatně jiným způsobem, než tomu bylo ve své době v Evropě. Zvláštní povahu pak mají například také náboženské elity a jejich celospolečenská autorita. V islámské civilizaci jde také o zvláštní trvalou dualitu městského skripturalismu a mystického pojetí islámu naopak převažujícího ve venkovských oblastech.

O tomto typickém rozštěpení islámu mluvil nejvýrazněji Ernest Gellner. Přitom má ale nejspíše pravdu orientalista Luboš Kropáček, když Gellnera kritizuje za jeho absolutní ztotožnění sufismu s venkovskou religiozitou, protože přitom těžce podcenil roli městského mysticismu. Tuto chybu by Gellner ovšem asi vůbec neudělal, pokud by do islámského světa jako badatel vstoupil přes Osmanskou říši, a ne přes Maroko, což byl jeho případ.

Takže myslím, že můžeme skutečně hovořit o specifické islámské civilizaci, kde je všem společností v jejím rámci společná určitá charakteristika. Marshall Hodgson, který na toto téma hodně psal, k tomu měl také své výhrady, ale nakonec problém vyřešil použitím těžko přeložitelného výrazu „Islamicate“. V tom je obsaženo, že islám je sice centrální složkou této civilizace, ale zdaleka neurčuje úplně vše. Proces odvození civilizace od zjeveného náboženství je totiž komplikovaný a přivádí do hry i jiné faktory. Určitě bych ale naopak nemluvil o západní civilizaci, kterou v otázce zmiňujete jako další příklad.

Má tedy termín Západ vůbec nějaký smysl, pokud jednoznačně nic reálného neoznačuje? Lze říci, jaká je geneze tohoto pojmu, se kterým se dnes na poli humanitních věd, ale i publicistiky a mediálního diskurzu, stále více operuje?

Tímto termínem skutečně házíme do jednoho pytle různé historické útvary. Mluvil bych zde totiž hned o několika civilizacích. Předně o civilizaci řecké a římské ve starověku, a potom také o západním křesťanství. Ale po západním křesťanství, a v jeho rámci, se prosadilo něco, co bychom mohli označit jako naprosto novou civilizaci, a sice modernita. Termín západní civilizace je tedy, jak vidíme, na rozdíl od civilizace islámské skutečně příliš vágní.

Představa o „západní civilizaci“ jako jednotné, kontinuitní a paradigmatické formaci se teď jeví – právě v hlavních západních zemích – méně přesvědčivá než třeba v devadesátých letech. V běžném použití je dnes pojem, ať už v pozitivním nebo negativním smyslu, zejména v některých periferních nebo „emergentních“ oblastech.

Pro bližší analýzu geneze pojmu bude vhodné začít u Maxe Webera, pro něhož je pojem Západu – neboli Okcidentu – stejně centrální jako nestabilní. Když Weber rekonstruuje genealogii a vývojovou linii Západu, zahrnuje do toho i starověký Střední východ, zatímco v jiných kontextech a pozdějších dobách patří spíše do komplexu východních kulturních světů. V průběhu dlouhé historie se Západ – nebo aspoň jeho jádro – přestěhoval přes východní Středomoří do západní Evropy a nakonec do severního Atlantiku.

Vůbec nepopírám legitimitu celkové problematiky, která je u Webera spojena s tímto stěhovavým pojmem, ale myslím, že jistá dávka dekonstrukce by neškodila. Jedná se totiž o sekvenci několika civilizačních formací, a ta se částečně překrývá s jinými sekvencemi toho druhu, například s tou, která vedla ke vzniku a expanzi islámu. Na řecko-římský svět navázaly tři různé civilizace a jedna z nich, západní křesťanství, často sloužila jako základ pro extrapolaci Západu do minulosti i současnosti. Souhlasím však – v zásadě – s Eisenstadtovou tezí, že modernitu je třeba pochopit jako novou civilizaci, která se vůči západnímu křesťanství vymezuje, i když z něj také vzešla a na něj různými způsoby navazuje. Další stupeň pak představují zámořské – tedy v první řadě americké – varianty západní modernity, které osobitým způsobem obměňují evropské vzorce i jejich tradiční zdroje. Zkrátka si myslím, že rozbujelý pojem Západu je třeba dekomponovat.

Jaké základní podobnosti či odlišnosti ve vývoji evropské a islámské civilizace lze identifikovat perspektivou historické srovnávací sociologie?

Zde by bylo skutečně možné vyjmenovat hodně věcí. Historické osudy islámské civilizace jsou ve srovnání se západokřesťanskou a moderní civilizací dosti odlišné. Během celého jednoho tisíciletí po svém vzniku byl islám nejprůraznějším náboženstvím a nejglobálnější civilizací, i když jen v rámci Eurasie. Rozhodně měl

největší dynamiku, expanzi a také takový mocenský a kulturní vliv, který dosahoval ze všech tehdejších civilizací nejdále. Po tuto dobu šlo o skutečně dominantní civilizaci. Západní křesťanství bylo v této době ve srovnání s islámem spíše marginální formací. Nakonec se uplatnilo na geopolitické a geokulturní úrovni, nejdříve díky tomu, že objevilo jinou cestu k vlastní expanzi, totiž tu zámořskou, a pak v důsledku celé řady materiálních a intelektuálních vymožeností.

Dalším kontrastem by mohl být rozdíl mezi západním a islámským městem. Musíme jej ale formulovat diferencovaněji, než to dělal ve svých průkopnických pracích Max Weber. Velmi dobře o tomto tématu po Weberovi psal třeba Said Amir Arjomand nebo také Bryan B. Turner, který se zabýval modifikací původních Weberových tezí.

Jiný je v islámu i celý proces utváření státu. Ten se v Evropě odehrával mnohem odlišnějším a hlavně produktivnějším způsobem. Souběžně se vznikáním státu se zde totiž transformovala také celá společnost. Naproti tomu v prvních staletích islámu vykrytalizoval vztah mezi náboženstvím a politikou a vyústil v jistou izolaci státní moci od společnosti. Státní moc samozřejmě musí být nábožensky legitimizována jako ochránkyně víry a komunity věřících, ale to ji jistým způsobem zároveň i delegitimizuje.

Další důležitý kontrast představuje raná moderní doba, která je v západo-křesťanském světě ve znamení zámořské expanze a vzniku prvních zámořských impérií. Islámský svět se naopak rozděluje na tři kontinentální impéria: osmanské, perské a mughalské. Ani jedno z nich se přitom nepokusilo o zámořskou expanzi. Konečně také došlo k dramatické modifikaci původního poměru sil mezi západoevropskou a islámskou civilizací, což je známá a dobře popsaná věc. Kulturně-psychologické dopady této traumatizující zkušenosti jsou pak naprosto klíčové pro pochopení našich současných vztahů s islámem.

Nacházíte v dnešní situaci islámského světa na prahu 21. století nějaké podstatné analogie s vývojem, kterým si v dávné či méně dávné minulosti prošla i Evropa?

Tak těch analogií bych skutečně moc nenašel, zdůrazňoval bych spíše kontrasty. Vedle výše řečeného jde také o jiný vztah mezi náboženskou identitou a národovotvornými procesy. To vede k tomu, že celá problematika nacionalismu v islámské oblasti vypadá dost odlišně a nacionalismus zde nezapustil tak pevné kořeny. Rovněž v islámské civilizaci pozorujeme jiný vztah k moderním ideologiím evropské provenience. V Evropě 20. století, ale často i mnohem dříve, lze pozorovat fenomén „sekulárních náboženství“. Jedná se o ideologie s natolik vysokou mírou sakralizace, že je na místě skutečně hovořit o sekulárním náboženství. Takovým známým příkladem by byl třeba komunismus. Jenže takovýmto sekulárním náboženstvím se v islámském světě skutečně příliš nedaří. Islám nevyklidil prostor, ve kterém by se sekulární náboženství mohla etablovat. Nacionalismus zde sice dospěl o něco dále než komunismus, ale měl vždy velké potíže a nejpozději od 70. let 20. století je zase na ústupu.

A co teoretický konstrukt konfuciánské civilizace? Ten je ospravedlnitelný?

S konfucianismem je to zase všechno trochu jinak. Předně bych asi vůbec nemluvil o konfuciánské civilizaci, protože konfucianismus byl pouze jednou z více důležitých složek čínské tradice. Sice složkou nejviditelnější a také nejvíce integrující danou imperiální a kulturní formaci, nicméně sinologové dnes stále více zdůrazňují význam taoismu. Zajímavé je, že toto si již svého času uvědomoval i Max Weber, protože jeho studie má název „Konfucianismus a taoismus“. A k tomu všemu ještě analyzoval rozšíření buddhismu do Číny, takže byl ve zpětném pohledu a při tehdejších znalostech skutečně dost blízko pochopení čínské kulturní a sociální formace. Zároveň je ale pravda, že kulturní úroveň taoismu vlastně velmi podcenil, příliš jej sblížil s primitivní magií, i když ve skutečnosti šlo o neskonale komplikovanější tradici s velkým vlivem. Mezi sinology probíhá už několik desetiletí „rehabilitace“ taoismu. Německá sinoložka Anna Seidel ho asi poměrně výstižně označila za „neoficiální vysoké náboženství“ (*Hochreligion*). Státní náboženství, ale neoficiální. Z nejnovějších prací bych uvedl krátkou, ale velmi obsažnou práci, kterou napsal John Lagerwey z hongkongské univerzity: *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press 2010). Čínská tradice má ale ještě i další důležité složky, i když ty hrály již spíše druhořadou roli. Co je však hlavní, konstitutivní a charakteristické pro čínskou civilizační formaci, je právě tato komplementarita relativně velmi pluralistické tradice na jedné straně, složené přinejmenším z vlivu konfucianismu, taoismu a buddhismu, a na straně druhé existujícího jednotného imperiálního centra.

Existuje rozšířená představa, že všechny společnosti světa budou dříve či později kopírovat vývoj dnešního Západu. Naposledy ji masově popularizoval filozof Francis Fukuyama, když ohlašoval „konec dějin“. Lze proti tomu postavit koncepci „rozmanitých modernit“ a v čem spočívá?

Fukuyama vlastně mluvil o něčem, co považoval za hotovou věc. Myslel si, že po roce 1989 je homogenizace světa ve znamení Západu zajištěna do té míry, že není místa pro pochybnosti. Později ale sám spáchal sebekritiku. Přiznal, že to pod bezprostředním dojmem kolapsu Sovětského svazu opravdu silně přehnal. Existují i další podobní autoři, i když jsou to spíše proroci, protože zatím žádný jasný doklad pro jejich tvrzení, že totiž asi nakonec skutečně dojde k určité homogenizaci světa podle mustru nějaké, nejspíše špatné a náhražkové, nápodoby Západu, nepozorujeme. Slyšel jsem jednoho velmi uznávaného sinologa mluvit o fenoménu „cocacolizace čínské mysli“. Pro něj to byl velký šok, že se stalo něco, o čem dnes již nemá pochyby. Považuje to ale na rozdíl od Fukuyamy za katastrofu, které již není možné zabránit.

Já ale myslím, že takto daleko v poznání světa ještě nejsme. Zvláště pokud uznáme, že budoucnost nelze předpovídat. Teze o homogenizující westernizaci světa zatím nemůžeme nijak přesvědčivě doložit, takže jde stále o otevřenou

empirickou otázkou. Zároveň bych ale sám nechtěl z koncepce o rozmanitých modernitách vyvodit tezi o tom, že k homogenizaci světa postupně nikdy nedojde. Takovou apriorní jistotu budoucího vývoje opět nemáme. Ani různorodé modernity nejsou navždy platnou garancí, že k něčemu takovému v budoucnosti nedojde. Empiricky se mi však zdá, že je tato teze pro dosavadní vývoj platná.

Zatím totiž ve světě pozorujeme formace, ve kterých se velmi odlišným způsobem kombinují komponenty modernity. A do těchto kombinací navíc vstupují různá kulturní dědictví. Pokud jde o Čínu, vycházel bych z toho, že se tam – jak už bylo řečeno – zatím odehrává světodějinně významný pokus o kombinaci bolševického modelu státnosti s kapitalistickým modelem vývoje. Čtvrt století trvající experiment je již příliš dlouhá doba na to, abychom to mohli odbýt jen jako nějakou anomálii. Ačkoliv znovu opakuji, my nevíme, jak to nakonec dopadne, kam se to bude dále vyvíjet. Apriori není skutečně vyloučeno, že tamní vývoj nakonec z dlouhodobého hlediska vyústí v připodobnění západní Evropě nebo Spojeným státům, ale dnes je to otevřená otázka. Koncepce různorodých modernit je zatím silná v tom, že má svou dobře podloženou empirickou validitu.

Úvod napsal a rozhovor vedl Karel Černý.