

Za zmínku stojí, že Robert Dahl nebyl pouze předním teoretikem demokracie, ale v určitém životním období také manuálním pracovníkem. Vyrůstal totiž v malém městečku v jihovýchodní části Aljašky. V létě pracoval, aby zčásti mohl uhradit své studium na škole, přičemž začal pracovat již ve dvanácti letech. Podle jeho vlastních slov měla na něj tato zkušenost zásadní vliv. V rozhovoru s Margaretou Levi z roku 2009 doslova sdělil: „(...) zde jsem ovšem přišel do kontaktu s místními obyvateli, které jsem již znal, ale také s lidmi v docích, jež jsem neznal, s pracujícími lidmi, a to mi poskytlo pohled na život, na který jsem nikdy nezapomněl.“ Fakt, že vyrůstal na malém městě, že měl blízký kontakt s pracujícími lidmi, utvářel jeho budoucí dílo. Robert Dahl taktéž prohlásil: „Moje vojenská služba a to, že jsem vyrůstal na malém městě, mi dalo velice hluboký a trvalý respekt – jak se často říká – k obyčejným lidem. Nemám ten termín v oblibě. Ale mám rád právě prosté obyčejné lidské bytosti. Respektuji je, protože kromě jiného mají zdravý selský rozum, a ten ne vždy nalezneme u našich kolegů a jiných intelektuálů.“

Závěrem lze konstatovat, že nedávno zemřelý Robert Dahl byl podle shora uvedeného kritika Domhoffa velmi slušný a mravný člověk. Jeho bývalí studenti vzpomínají na jeho klidný úsměv a na jeho opravdovou radost, s níž diskutoval a reagoval na protiargumenty nebo přímou kritiku.

*Alemayehu Kumsa*

### Jaroslav Krejčí, 1916–2014

Jaroslav Krejčí, emeritní profesor univerzity v Lancasteru, zemřel 18. února 2014, krátce po svých 98. narozeninách. Od roku 1968 žil v cizině, v Lancasteru působil od roku 1969 a větší část svého společenskovedního díla napsal anglicky. Lze však odůvodněně tvrdit, že československé pozadí poznamenalo celou jeho intelektuální dráhu, a nešlo jen o životní osudy, které vedly k jeho uvěznění, pak k izolaci od domácího akademického prostředí a posléze k exilu. Podstatná je nadto souvislost Krejčího klíčových myšlenek československou – v první řadě českou – dějinnou

zkušeností, k jejímž teoretickým reflexím je třeba řadit jeho historicko-sociologický projekt. Stěžejní význam má v tomto ohledu esej o únorovém převratu, otištěný spolu s jinými krátkými Krejčího pracemi ve sborníku *České křižovatky* [Praha 2001]. Jde tu o pochopení událostí bezesporu zlomových, ale obtížně definovatelných. Komunistické převzetí moci v Československu se vymykalo jak přijatým představám o sociální revoluci, tak i výkladovému modelu puče, převzatému z jiných historických kontextů. Pro Krejčího byla civilizační dimenze poválečných mocenských posunů a střetů prvořadě důležitá, a komunistická alternativa k Západu měla podle něho povahu civilizační výzvy. Tento pohled také zvýraznil paradox, kterého si všimli i jiní pozorovatelé: ideologie založená na dogmaticky materialistickém pojetí dějin a společnosti sama v praxi předvedla, jak masívně mohou do společenského života zasáhnout ideje opřené o mocenské nástroje. Adekvátní interpretace této performativní kontradikce je, jak to viděl Krejčí, možná jen když vezmeme v úvahu civilizační rozměr dotyčných idejí.

Zdá se tedy, že volba civilizační perspektivy byla v případě Krejčího přímo podminěna politickým děním, v němž byl sám angažován na straně poražených. Způsob, jakým svůj přístup artikuloval, byl samozřejmě ovlivněn autory a směry, od nichž čerpal podněty nebo se kterými se musel po zahájení systematické historicko-sociologické práce v sedmdesátých letech vyrovnat. Jak sám opětovně zdůraznil, dva autoři měli pro něho největší význam: Arnold Toynbee a Max Weber. Toynbeeho četl v šedesátých letech, po propuštění z vězení (půjčil mu ho „pod pultem“ jeho známý z Orientálního ústavu); četl ho ovšem jinak než Jan Patočka, jehož kritická recepcie Toynbeeho je doložena známým esejem o nadcivilizaci, ale toto dvojí čtení – v obou případech izolované od širších diskusí – patří nesporně k nejzajímavějším reakcím na Toynbeeho dílo. Webera znal Krejčí ovšem už dříve, ale zdá se, že teprve četba Toynbeeho ho dovedla k závěru, že Weberův koncept historické sociologie logicky vyústil do studia civilizací. Nešel přitom v propojení civilizační problematiky s ostatními Weberovými tématy tak dlouho, jako šel v přibližně stejné době Benjamin Nelson. S Nelsonovými

pracemi se Krejčí seznámil až mnohem později, a nezdá se, že by na něho měly podstatný vliv.

Klíč k definici a klasifikaci civilizačních formací našel Krejčí v paradigmatech lidského údělu. Pro dnešní civilizacionisty (včetně autora těchto řádků) neodpovídá tento pojem tak, jak ho najdeme v Krejčího pracích, nárokům srovnávací historické analýzy. Není těžké souhlasit s tím, že v různých civilizacích je lidská situace ve světě různě definována, ale představa jednoho trvale dominantního výkladu lidského údělu jako směřodatného principu celé civilizace se jeví příliš zjednodušená – ať už se jedná o čínský kratocentrismus, řecký antropocentrismus nebo proměny teocentrismu od Mezopotámie až po islám. Stojí však za úvahu, zda Krejčího konstrukce paradigmat není výrazem snah a záměrů, na které by se dalo na obecnější úrovni navázat. Můžeme přitom vyjít od dvou nejobsažnějších výkladů paradigmatické plurality, obsírné diskuse v knize *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář* [Praha 1996] a stručnějšího, ale v některých bodech doplněného podání v první části poslední Krejčího větší práce, *Postižitelné proudy dějin* [Praha 2002].

Na první pohled je patrné, že celková koncepce představuje odpověď na otázky, vzešlé ze čtení Toynbeeho a Webera, a z pokusu najít mezi nimi styčné body. Důraz na paradigmata lidského údělu dává vyniknout kulturním profilům civilizací, jimž byla u Toynbeeho věnována menší pozornost než repetitivním strukturám a sekvencím makrosociálního rázu. Ve vztahu k Weberovi jde o korekturu, kterou Krejčí sice explicitně neprovedl, ale vyplývá ze srovnání s jinými interpretacemi Weberova díla. Pojem ekonomické etiky (*Wirtschaftsethik*) hraje u Webera prominentní roli, a je spojen s jeho studií o protestantské etice, po níž pak následovala širší komparativní analýza podobné problematiky v různých kulturních světech; kritičtí čtenáři (v neposlední řadě Shmuel Eisenstadt) poukázali na to, že komparativní studie překračují původní rámec vztahů mezi náboženstvím a ekonomikou, a že je třeba výslovněji klást otázku politické etiky, jejíž různé směry pak odpovídají praktické logice různých náboženství. Ke každému paradigmatu lidského údělu patří specifická etická problematika, a tento model můžeme tudíž považovat za zobecnění

perspektivy, která je u Webera nejdříve zaostřena na ekonomické jednání, pak postupně a implicitně rozšířena ve světle srovnávacích studií.

Tím se otvírá cesta, u Krejčího jen částečně využitá, ke komplexnější analýze celospolečenských dopadů idejí, tj. především těch světonázorově směřodatných, na jednání. A historicky vzato patří takové ideje – jak pro Webera, tak i pro Krejčího – z valné části do náboženské sféry. Další implikace se týkají témat, která vystoupila spíše do popředí v neo- nebo postweberiánské fázi civilizační analýzy. Krejčí samozřejmě znal Eisenstadtovu teorii kulturně artikulovaných ontologických vizí, promítnutých do institucionálních vzorců; a je nasnadě závěr, že soustředění na výklady lidské situace, jejích mezí a jejích možností, mělo sloužit k relativizaci striktně ontologických předpokladů. Dalo by se namítnout, že žádná koncepce lidského údělu se neobejde bez více nebo méně explicitního ontologického rámce. Na druhé straně jsou myslitelné a do jisté míry doloženy konstelace, pro něž je charakteristické vyhraněné pojetí lidských věcí při emfatickém nezájmu o širší kosmické či mimosvětské souvislosti (patří k nim, jak se zdá, řecká sofistika, nebo aspoň jedna její větev, a raný konfucianismus). Úhrnem vzato máme tedy co dělat s proměnlivým kulturním kontextem sociálně historického dění, kde relativní váha distinktivních a ucelených výkladů, jako jsou Krejčího paradigmata, se liší případ od případu, Krejčího výhrady proti koncepci kulturní ontologie mají však ještě další aspekt. I když se touto problematikou nikdy přímo nezabýval, dá se z celkového zaměření jeho konkrétních analýz usoudit, že se chtěl vyhnout pojmům a přístupům, které by nahrávaly představám o civilizacích jako navzájem uzavřených světech. Jeho paradigmata lidského údělu jsou variace na společné téma, a proto také přístupná vzájemným vlivům, adaptacím a kombinacím. Při líčení historických trajektorií, do nichž se promítá logika paradigmat, se klade důraz na setkání a míšení; v tom ohledu je Krejčího pojetí civilizačních dějin, navzdory rozdílnému názvosloví, spřízněné s Nelsonovým.

Je třeba ještě zmínit jeden důvod pro Krejčího zájem o odlišné interpretace lidského údělu, tentokrát historický spíše než teoretický. Krejčí se domníval, že markantní rozdíly tohoto druhu

se najdou už u archaických civilizací, a jmenovitě mezi Egyptem a Mezopotámií. Nebyl první, kdo poukázal na kontrasty mezi představami o člověku a jeho osudu v těchto dvou raných kulturních světech, ale pokusil se o širší kontextualizaci, než bylo u egyptologů nebo asyriologů zvykem. Jeho snaha zachytit duchovní profily dvou nejstarších civilizací je spojena s osobitou tezí o začátcích velké divergence mezi Východem a Západem: viděl vývoj egyptských vizí posmrtného života, a hlavně rostoucí důraz na různé možnosti člověka ovlivnit svůj osud na onom světě, jako první náznak specificky západní cesty. Budiž poznamenáno na okraj, že tento názor není zcela cizí dnešním badatelům, kteří poukazují na význam starověkého Egypta pro kulturní paměť Západu, nepoměrně větší než v případě Mezopotámie (viz například práce Jana Assmanna). Pokud se dá už u archaických civilizací mluvit o radikálním a dlouhodobě významotvorném rozcestí, mění se *ipso facto* pohled na pozdější transformace, jejichž dosah byl často jednostranně přeceněn, a to na základě neudržitelných představ o homogenní povaze a ztrnulém tradicionalismu archaických kultur.

Krejčího skepsi vůči vlivným interpretacím axiálního věku, které vypracovali Karl Jaspers a Shmuel Eisenstadt, je třeba pochopit v této souvislosti. Nechtěl sice úplně popřít význam této epochy, ale viděl ho spíše v krocích na cestě k odmytizované racionalitě než v nějakém fundamentálně novém pojetí člověka a světa. Další relativizace axiálního věku pak vyplývá ze zohlednění jiné transformace, tentokrát pozdější: Krejčí se domníval, že proces „religionizace“, který se odehrál v eurasijských civilizačních centrech (od římského Středomoří až po Čínu) od 2. do 7. století našeho letopočtu, nebyl doposud adekvátně tematizován v komparativních studiích. Do tohoto kontextu patří nejen vzestup křesťanství a vznik Islámu, nýbrž i formování mahajánského buddhismu v Indii a jeho průlomové úspěchy v Číně, a také krystalizace taoismu jako specifického náboženství.

Jakkoliv klíčová, paradigma lidského údělu nejsou v Krejčího díle všudypřítomná, a i když civilizacionistika byla pro něho nezbytným rámcem, nevyčerpala celou tematiku historické sociologie. O šíři jeho zájmu a znalosti nejlépe

svědčí zmíněné dílo o postižitelných proudech dějin. S odstupem dvanácti let se tato kniha sice jeví jako nedokončená syntéza více projektů; ale totéž se dá nezdídko říci o souhrnných pracích jiných autorů, aniž by se tím bral v potaz jejich význam. Tady nemohu všem tematickým sekcím knihy věnovat stejnou pozornost jako teorii paradigmat, ale zmíním aspoň tři problémové okruhy, které by si rozhodně zasloužily aktivnější zájem, než se jim doposud dostalo.

Za prvé je namístě podtrhnout, že civilizace nejsou jediné makroformace, jimiž se civilizační analýza v Krejčího podání zabývá. Jde také o struktury vyskytující se v různých historických kontextech a kulturních prostředích. Prominentními příklady jsou impéria a „městské polyarchie“ („city-state cultures“, jak se jim dnes říká v anglofonní komparativní historii, tj. geopolitické režimy zahrnující větší počet městských států). Krejčího termín „sociální formace“ sice připomíná marxistickou tradici, ale obsahově je jeho přístup jednoznačně v duchu Maxe Webera, což vyplývá už z důrazu na mnohorozměrnost dotyčných formací a jejich mocenskou povahu; a z takového zorného úhlu patří do této kategorie i kapitalismus v rozmanitých podobách.

Za druhé se Krejčí už od začátku své historicko-sociologické badatelské dráhy velmi zajímal o srovnávací studium revolucí, a tato tematika zaujímá i v poslední větší práci významné místo. Srovnání historicky významných revolucí se dotýká celého komplexu transformačních procesů včetně některých civilizačních aspektů. Distinkce mezi dvěma typy revolucí, definovanými jako transformace nadnárodního dosahu (Francie, Rusko, Čína) anebo lokální povahy (Japonsko, Mexiko, Turecko, Írán) nemůže však být víc než provizorní schéma, a dá se snadno relativizovat. Pokus o konstrukci čínského (maoistického) modelu, schopného konkurovat sovětskému vzoru, se notoricky nezdařil, ale globální váha čínské transformace byla tak velká, že sotva můžeme mluvit o lokálních procesech, a čínská verze postkomunismu se teď jeví jako inovace světodějinného dosahu. Kubánská revoluce, kterou se Krejčí nezabýval, byla po výtce lokální explozí, záhy však byla mytologizována takovým způsobem, že nabyla globálnějšího významu.

Krátkou a závěrečnou poznámku si zasluhuje i Krejčího koncepce národotvorných procesů. Tady jde, ještě víc než v případě revolucí, o výzkumný program, k jehož detailní realizaci už nedošlo. O specifické a slibné orientaci svědčí přitom několik aspektů. Krejčí chtěl národotvorné procesy analyzovat v úzké, avšak proměnlivé souvislosti s náboženstvím i státem; souhra těchto dvou faktorů představovala pro něho širší civilizační kontext. Odmítl dichotomii etnického nebo politické národa a mluvil místo toho o etnopolitických útvarech různého složení. Takto situované národotvorné procesy viděl jako globálně historický, avšak regionálně diferencovaný komplex „postižitelných proudů“, přičemž prvním typologickým krokem byla demarkace dvou makroregionů. Jeden tvořily „kontinenty na ose Atlantiku“, tj. Evropa, Afrika a obě Ameriky; z toho vyplývá silný důraz na souvislosti vzešlé z evropské zámořské expanze od konce středověku, jakož i z jejího zpětného vlivu na evropskou geopolitickou konstelaci. Druhým makroregionem je

Asie (Oceánie je oproti tomu spíše regionální sférou), která se v první instanci nevyznačuje ani přirozenými hranicemi, ani vnitřní jednotou jakéhokoliv druhu, nýbrž mimořádnou komplexitou historických konfigurací. Přispívala k tomu pestrost kulturních tradic, interakce impérií a světových náboženství, v pozdější fázi pak vzájemné působení západních vlivů (někdy prostřednictvím koloniálního panství, někdy méně násilnou cestou) a domácích transformačních snah.

Tyto selektivní odkazy na *Postižitelné proudy dějin* snad postačí, aby aspoň naznačily dimenze a problematiku Krejčího díla. Torzovitý stav rozhodně není důvod, abychom se jím nezabývali; dal by se spíše považovat za příznak mimořádných ambic a syntetizujícího úsilí. Krejčí dnes není v české společenskovědní diskusi tak přítomný, jak by si zasloužil, ale patří k autorům, kteří se mohou i po dlouhé absenci dočkat návratu.

*Jóhann Páll Árnason*