Civilizační dimenze revolučních procesů v díle Jaroslava Krejčího

Karel Černý

Jaroslav Krejčí (1916–2014) byl mezioborově ukotveným badatelem erudovaným v právu, ekonomii, historii, religionistice a sociologii, jehož životní osud je stejně mimořádný, originální a úctyhodný jako jeho dílo. Narodil se roku 1916 v Polešovicích (okres Uherské Hradiště) do prominentní prvorepublikové rodiny ústavního právníka a profesora Masarykovy univerzity v Brně, pozdějšího předsedy Ústavního soudu (1938–1939), ministra spravedlnosti (1938–1945) a premiéra protektorátní vlády (od ledna 1942 do ledna 1945) Jaroslava Krejčího (1892–1956). Na rozdíl od otce, který byl po válce obviněn z kolaborace a v roce 1947 odsouzen Národním soudem na dlouhá léta do žaláře, kde také zemřel, se Jaroslav angažoval v domácím protinacistickém odboji, za což byl po osvobození vyznamenán. Paradox ovšem spočívá v tom, že mimo jiné předával prostřednictvím svého otce odboji tajné zprávy určené pro vedení okupační správy. V otcových šlépějích šel Jaroslav svým právníckým vzděláním, když v červenci 1945 promoval na Právnické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Nicméně již tehdy mezi jeho odbornými zájmy převažovala ekonomická věda. Zájem o makroekonomii se promítl do jeho následné práce ve Státním úřadu plánovacím (1945–1948) a souzněl se snahami o vytvoření smíšeného ekonomického modelu s výraznou rolí státních regulací, jež dominovaly levicovému smýšlení poválečné Evropy. Vůči komunistické ideologii i straně ale zůstal kritický a své schopnosti uplatnil jako národohospodářský expert Československé strany sociálnědemokratické, do níž vstoupil již v roce 1936 a pro kterou vypracoval alternativní projekt pětiletého hospodářského plánu (1947) vůči plánu komunistickému. Vedle politické a profesní dráhy nesmírně pracovitý

a čínorodý autor budoval také svou kariéru pedagogickou a akademickou. Přednášel nejprve na Vysoké škole politické a sociální v Praze (1946–1950), kde se též habilitoval (1947), dále na Vysoké škole obchodní při Českém vysokém učení technickém (1949–1952) a poté se badatelsky na nějaký čas etabloval v Národohospodářském ústavu Hlávkovy nadace (1952–1954).

Po únoru 1948 Krejčí odmítl vstoupit do Komunistické strany Československa a svými ekonomickými a politickými názory se stále více rozcházel s vládnoucím režimem, což v říjnu 1954 vyústilo v jeho zatčení a následujícího roku v odsouzení za údajnou velezradu na deset let do vězení. Shodou okolností se ocitl v leopoldovské věznici, kde tehdy dožíval jeho otec. Po amnestii v roce 1960 byl vytlačen na okraj společnosti, živil se v manuálních profesích a jako účetní. Odborně se přitom stále více posouval k sociologii, srovnávací historii a zájmu o neevropské kultury, což vyústilo v pokus zformulovat makrosociologický pohled na lidské dějiny. Kratičkou světlou epizodou se stalo Krejčího pracovní angažmá v Československé akademii věd v roce 1968, jež bylo důsledkem přechodného politického uvolňování druhé poloviny šedesátých let. Právě v té době vyšly jeho první statě k sociologii revolucí. Nicméně ještě v srpnu 1968 Krejčí odešel spolu se svou manželkou, psycholožkou Annou (rozenou Černou) přes Rakousko do exilu ve Velké Británii, kde se jeho celoživotní *alma mater* stala Univerzita v Lancasteru. Působil zde od roku 1970, řádným profesorem se stal roku 1976 a tím emeritním v roce 1983, kdy také publikoval svou stěžejní knižní práci srovnávající velké historické revoluce.¹

V devadesátých letech Jaroslav Krejčí žil a přednášel střídavě ve Velké Británii a v Československu, kde se mu po roce 1994 stalo institucionální základnou Středisko pro výzkum sociálně kulturní plurality při Filozofickém ústavu Akademie věd ČR. Vedle badatelské práce, vrcholící jeho vůbec nejobsáhlejším a sumarizujícím dílem *Postižitelné proudy dějin*,² věnoval energii také překladům vlastních děl do češtiny a zapojoval se do celospolečenských debat (například o výkladu českých dějin či střetu civilizací, islámu a islámském fundamentalismu) i do kultivování společenských a humanitních věd, když mimo jiné spolu se svou manželkou založil Badatelský nadační fond Anny a Jaroslava Krejčích (2006), jenž uděluje na půdě Akademie věd ČR Cenu Jaroslava Krejčího mladým vědcům bádajícím interdisciplinárně na poli historie, ekonomie, filozofie, sociologie či politologie. Věrný zůstal svému politickému přesvědčení, když se stal nejprve členem představenstva exilové sociální demokracie (1976) a poté byl jejím místopředsedou (1989–1995). Zvolen byl v letech 1990 a 1993 i do širšího vedení obnovené československé sociální demokracie ve vlasti. Zemřel v pozhnaném věku devadesáti osmi let v anglickém Lancasteru a za své životní dílo byl v roce 2000 vyznamenán prezidentem Václavem Havlem medailí

1 KREJČÍ, Jaroslav: *Great Revolutions Compared: The Outline of Theory*. London – New York, Harvester Wheatsheaf 1983. Upravená česká verze vyšla pod názvem *Dějiny a revoluce* (Praha, Naše vojsko 1992).

2 TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*. Praha, Sociologické nakladatelství 2002.

Jaroslav Krejčí (1916–2014). Repro Jaroslav Krejčí: Mezi demokracií a diktaturou: Domov a exil. Praha, Masarykův ústav AV ČR 2006

Za zásluhy. Své osudy, veřejnou činnost a vědecké dílo zachytil v memoárech *Mezi demokracií a diktaturou*.³

Jaroslav Krejčí jako mezioborový badatel o dějinách civilizací

Pokud bychom měli podobně stručně představit i chronologii badatelských zájmů a obrátů Jaroslava Krejčího, můžeme konstatovat, že se zpočátku orientuje na akademickou makroekonomii a související praktickou problematiku prognostiky, statistiky a státního plánování. Postupně přibírá i sociologická témata s přesahy

3 KREJČÍ, Jaroslav: *Mezi demokracií a diktaturou: Domov a exil*. Praha, Masarykův ústav AV ČR 2006 (1. vydání: Olomouc, Votobia 1998). K životopisným informacím o Jaroslavu Krejčím viz zejména jeho biografické heslo, jehož autorem je Josef Tomeš, v encyklopedii: ŠTRBÁŇOVÁ, Soňa – KOSTLÁN, Antonín (ed.): *Sto českých vědců v exilu: Encyklopedie významných vědců z řad pracovníků Československé akademie věd v emigraci*. Praha, Academia 2011, s. 353–357. Dále viz např. VODÁKOVÁ, Olga: Krejčí Jaroslav. In: NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.): *Sociologická encyklopedie* [online]. Praha, Sociologický ústav AV ČR, v.v.i. 2018 [cit. 2019-01-17]. Dostupné z: https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Krejci_Jaroslav; PALEČEK, Pavel: *Exil a politika: Historici o nejnovějších dějinách a o sobě*. Tišnov, Sursum 2004, s. 74–91. Podrobnou monografii Krejčímu věnoval historik a encyklopedista Josef Tomeš (TOMEŠ, Josef: *Odysea českého vědce: Jaroslav Krejčí. Praha – Vídeň – Lancaster. Stopami makrosociologického pohledu na dějiny i přítomnost*. Praha, Ústav T. G. Masaryka 2011).

do ekonomické vědy, jako je například otázka sociální stratifikace a důchodového rozvrstvení obyvatelstva,⁴ a to i v historické a mezinárodně srovnávací perspektivě,⁵ což ho zase posouvá blíže ke komparativní historii a problematice sociální změny. Od šedesátých let se Krejčí začíná zajímat o problematiku historicko-sociologického uchopení revolucí a sociální změny obecně. Vrchol jeho díla je pak spjat se srovnávacími dějinami civilizací, kterými se zabýval prakticky až do své smrti v roce 2014.⁶

Obtížnost „zaškatulkování“ tohoto Krejčího badatelského projektu do některé z vědních disciplín plyne patrně z toho, že se pokouší propojit historii, sociologii a religionistiku, a to ještě s přesahy do právní a ekonomické vědy. Není pak ovšem chápán jako „domácí“ ani v jednom z těchto oborů. Přispívá k tomu svým způsobem i fakt, že si klade ambiciózní typ otázek – co a jak predestinuje osud civilizací – stojících spíše na okraji zájmů zmíněných tří disciplín,⁷ jakkoliv zájem o civilizační analýzu dnes zažívá jistou renesanci v souvislosti s výzkumem střetů, kolapsů, transformací a regenerací civilizací (spjatou se jmény jako Jared Diamond či Joseph Tainter, u nás Miroslav Bárta a Václav Cílek). Islandský sociolog a filozof Jóhann Páll Árnason vidí jistou nezařazenost Krejčího „civilizacionistiky“ naopak tak, že stojí stranou hlavního proudu současných diskusí vyvolaných izraelským historickým sociologem Shmuelem Noahem Eisenstadtem – patrně také v důsledku toho, že má slabší vazbu na klasické autory, jako je Max Weber a Arnold Toynbee.⁸ Zatímco na Webera Krejčí navazuje ve východisku o tom, že člověk disponuje historicky vyvinutou schopností formulovat a rozvíjet ideje (světonázor stojí v jádru každé civilizační konfigurace), Toynbee zase Krejčímu poskytl pohled na lidskou historii, která je formována dynamikou, sekvencemi a interakcemi jednotlivých civilizací.

Nicméně podle Árnasona se Krejčí vůči Toynbeemu zároveň kriticky vymezuje (koncepční nejasnostmi, sklonem směřovat civilizace a univerzální náboženství, tendencí vidět civilizaci jako společnost, tedy jako pole pro smysluplné lidské interakce), přičemž vůbec hlavním impulzem pro Krejčího civilizacionistické myšlení byla podle

4 KREJČÍ, Jaroslav: *Důchodové rozvrstvení*. Praha, Dělnické nakladatelství 1947.

5 TÝŽ: *Social Change and Stratification in Postwar Czechoslovakia*. London – New York, Palgrave Macmillan 1972; TÝŽ: *Social Structure in Divided Germany: Contribution to the Comparative Analysis of Social System*. London – New York, Palgrave Macmillan 1976; TÝŽ: *National Income and Outlay in Czechoslovakia, Poland, and Yugoslavia*. London – New York, Palgrave Macmillan 1982.

6 Výborné a stručné představení Krejčího díla nabízí v časopiseckém medailonu Jiří Šubrt a Martin Šochman (ŠUBRT, Jiří – ŠOCHMAN, Martin: Historická sociologie jako integrovaná společenská věda. In: *Sociologický časopis*, roč. 50, č. 2 (2014), s. 277–284). Do historicko-sociologického a civilizacionistického uvažování Krejčího zdařile uvádějí také Jiří Musil a Pavel Machonin (MUSIL, Jiří – JAROSLAV KREJČÍ: Postižitelné proudy dějin. In: *Tamtéž*, roč. 41, č. 1 (2007), s. 151–154; MACHONIN, Pavel: Příspěvek Jaroslava Krejčího k historické sociologii. In: ŠUBRT, Jiří (ed.): *Historická sociologie*. Plzeň, Aleš Čeněk 2007, s. 471–484). Za dosud nejvíce relevantní reflexi Krejčího přístupu k revolucím na půdorysu civilizační analýzy pokládám hutný text Jóhanna P. Árnasona (ARNASON, Johann P.: Civilizations in History. In: *European Journal of Social Theory*, roč. 9, č. 2 (2006), s. 288–299).

7 VODÁKOVÁ, O.: Krejčí Jaroslav.

8 ARNASON, Johann P.: Civilizations in History.

něj snaha vyrovnat se s konfliktem mezi komunismem a liberální demokracií (jehož obětí se ostatně sám stal).⁹ Tento konflikt chápal jako střet dvou civilizačních formací, a dokonce se domníval, že s největší intenzitou probíhá v československé společnosti, která je ze všech evropských společností také civilizačně nejvíce rozštěpená. Jinými slovy, Krejčího badatelský civilizační projekt lze chápat jako pokus vyrovnat se s marxismem, nikoliv však pouze v podobě společenskovědní teorie, ale především jako se svůdným sociokulturním fenoménem a historickou hybnou silou dvacátého století, slibující „vystoupení z historie“.

Pokud jde o Krejčího pohled na problematiku revolucí, podle mého názoru poprvé nabídl ambiciózní teoretický model morfologie (fází) revolučního procesu již koncem šedesátých let, včetně nezaměnitelného grafického zobrazení revolučních profilů jednotlivých revolucí odvozených od toho, jaké části revolučního spektra v dané fázi vstupují do soupeření či mu dominují. Přitom již tehdy, jakkoliv okrajově, otevřel také téma civilizačních souvislostí revolučních procesů, a to v hutné dvoudílné studii pro *Sociologický časopis*.¹⁰ Druhý zásadní pokus o revizi, dopracování a shrnutí problematiky revolucí podle mého názoru přišel v osmdesátých letech, tentokrát již v rozsáhlejší podobě knižních monografií. Druhá etapa Krejčího díla týkající se revolucí představuje nejvýraznější kvalitativní posun: zpřesňuje typologii revolucí, opouští problematiku horizontálních (secesionistických) revolucí (nizozemská, americká, iberoamerické), systematicky se vyjadřuje k příčinám, průběhu i výsledkům revolucí, s konečnou platností dopracovává a reviduje problematiku revolučních fází (včetně posunu od deskripce k vysvětlení) a ne zcela systematicky rozšiřuje a prohlubuje problematiku civilizačních souvislostí revolučních procesů. V tomto kontextu se vyjadřuje k otázce civilizační podmíněnosti revolučních procesů, rozdělení revolucí na západní a východní typ a problematice civilizačních transformací daných revoluční kombinací starého a nového, a především domácího a cizího.¹¹

Třetí kolo Krejčího úvah relevantních pro téma revolucí a jejich civilizační dimenze – tentokrát esejisticky nadhozených a nejméně systematických – přichází v reakci na listopadovou revoluci roku 1989 v Československu. Tu Krejčí sice nechápe jako revoluci plnohodnotnou, nicméně ji v sérii drobnějších popularizačních článků, přednášek a odborných časopiseckých studií vykládá v kontextu dvou světových revolucí a s nimi spojených civilizačních posunů (1789, 1917) a také v kontextu československých lokálních transformací s prvky revolučních aktů (1918, 1948, 1968).¹² Naposled se Krejčí s novými posuny k problematice vrací dle mého soudu na počátku třetího milénia, a to v podobě dvou rozsáhlých knižních kapitol opublikovaných v monumentálním

9 Tamtéž.

10 KREJČÍ, Jaroslav: Sociologický model revolučního procesu. In: *Sociologický časopis*, roč. 4, č. 2 a 6 (1968), s. 159–173 a 635–649.

11 TÝŽ: *Great Revolutions Compared*; TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

12 Souborně viz TÝŽ: *České křižovatky: Osm pohledů na naše proplouvání peřejemi soudobých dějin*. Praha, Evropský literární klub 2001.

syntetizujícím svazku *Postižitelné proudy dějin*. Zřetelně zde dominuje zájem o mí-eoevropskou zkušenost a civilizační problematiku.¹³

Nicméně i ve čtvrté etapě Krejčího díla je tato problematika mnohdy jen implicitně formulovaná a nesystematicky prezentovaná. Objevuje se zde nová typologie, jež vede dělicí linii mezi revolucemi s globálním a lokálním dopadem, a na ni navazuje poněkud deskriptivní rozbor jednotlivých případů revolučních transformací ústící v jejich komparace. Teoretického zobecnování či budování s tím souvisícího pojmového aparátu je poskrovnu. A především, Krejčího úvahy nad civilizační dimenzí revolučních procesů i zde zůstávají bez jasnějšího propojení s koncepcí paradigmatického lidského údělu, kterou paralelně rozvíjí, včetně pojmů a argumentací, jež rozpracovává v této hlavní civilizační linii svého díla.¹⁴ Podobně Krejčího dílo věnované revolucím zůstává bez jasnější vazby na soudobé teoretizování o revolucích, což platí i pro civilizační analýzy revolučních transformací z pera Shmuela N. Eisenstadta, Jóhanna P. Árnasona nebo Samuela P. Huntingtona.

Předkládaný text se proto pokouší z dílčích fragmentů zrekonstruovat, kriticky analyzovat, do širšího akademického kontextu zařadit a jako celek zhodnotit bezmála čtyři desetiletí trvající výzkumný projekt, podle mého názoru Krejčím prezentovaný na pokračování ve čtyřech výše naznačených etapách. Přitom se snaží identifikovat kontinuity i posuny v jeho rámci: od zájmu o civilizační souvislost příčin a průběhu revolucí k dominantnímu zájmu o civilizační rozměr revolučních výsledků.

Základním východiskem úvah o revolucích je Krejčímu *srovnávací studium*. Důkladným zkoumáním jednotlivých historických případů revolucí a jejich neustálým vzájemným srovnáváním zachycuje obecnější tendence. Krejčího práce přitom vychází z detailních *případových studií*, ty jsou základní jednotkou jeho textů i základní jednotkou analýzy.¹⁵ Jistá *popisnost* tedy patří k autorovu způsobu výkladu a bude ji zčásti respektovat i tato stať. Obecnější postřehy týkající se civilizačních souvislostí revolučních procesů se z případových studií vynořují postupně a mnohdy nesystematicky a jen implicitně. Dalším východiskem je pro Krejčího takzvaná *integrovaná společenská věda*, která by měla být schopna docenit a propojit roztržité oborové specializace. Studium revolucí, včetně jejich civilizační dimenze, proto pokládá za hraniční badatelskou oblast, kde se produktivně prolínají pohledy historiků, sociologů, politologů, antropologů či ekonomů.¹⁶

Krejčí nenabízí jednoznačnou definici revoluce. V jeho díle dle mého názoru dochází k definičním posunům, rozvolňování definice a projevuje se až nezájem o definici. Zpočátku je mu blízké pojetí, podle kterého se jedná o pronikavou, náhlou a víceméně násilnou změnu politického režimu a v důsledku toho i ostatních společenských vztahů dané země. Jedná se tedy o převratnou změnu společnosti jako celku, nikoliv její jedné části na způsob vládního převratu nebo „revoluce“ průmyslové, demografické

13 TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*, s. 175–231 a 347–418. Srv. také TÝŽ: *The Paths of Civilization: Understanding the Currents of History*. London – New York, Palgrave Macmillan 2004.

14 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

15 KREJČÍ, J.: Sociologický model revolučního procesu; TÝŽ: *Dějiny a revoluce*; TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*.

16 TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

či vědecké.¹⁷ Na jiném místě Krejčí vymezuje revoluci jako jednorázový akt násilné změny vlády a režimu, respektive jako dlouhodobější proces strukturní přeměny společnosti. U takzvaných velkých revolucí (francouzská, ruská, čínská) dle něj přicházejí v úvahu obě pojetí.¹⁸

Nicméně Krejčího dílo charakterizuje příklon k druhému vymezení, které revoluci chápe jako dlouhodobý proces podstatné změny politické organizace, sociální struktury, kontroly hospodářského vlastnictví a převládajícího společenského mýtu. Tedy jako vývojovou diskontinuitu, jež začíná násilným výbuchem a končí vyřešením či upozaděním rozporů, jež ji rozpoutaly.¹⁹ Krejčí se nakonec se silícím zájmem o civilizační rozměr revolucí propracovává k širokému vymezení revolučního procesu jako zrychlené a zdramatizované transformace politického zřízení, ekonomické organizace a převažující kulturní orientace. Moment násilí a masové mobilizace je tu upozaděn.²⁰ Ani tohoto vymezení se však neдрží. Revoluční proces se mu totiž stává synonymem pro rozmanité případy civilizační transformace či mutace, implicitně spjaté s průlomem do některé z mnoha verzí modernity.²¹

17 *Tamtéž*, s. 9.

18 TÝŽ: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář: Duchovní základy civilizační plurality*. Praha, Karolinum 1996, s. 928. Práce je českým překladem anglického vydání *The Human Predicament: Its Changing Image. A Comparative Study in Religion and History*. London – Basingstoke, Palgrave Macmillan 1993.

19 *Tamtéž*, s. 928 n. Srv. ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 295.

20 Jóhann P. Árnason jde ještě dále, když explicitně zpochybňuje moment násilí jakožto definičního znaku revoluce (revoluce chápána jakožto násilný transfer moci). Jakkoliv se násilí skutečně vyskytuje ve všech případech klasických, a tedy nejvíce studovaných revolucí, jde o výsledek specifických historických okolností. Moment násilí tak nemůže být konceptuálním východiskem. Zaprvé, nejen ve střední a východní Evropě po roce 1989 došlo prakticky bez násilí k revolučnímu zrušení klíčových komunistických institucí a k dezintegraci moci sovětského impéria, jakkoliv následně budování nových institucí a integrování do západních struktur bylo mnohde komplikované. K násilí s mobilizací mas došlo pouze v Rumunsku. Naopak prvním článkem revolučního domina bylo Maďarsko, kde se komunisté vzdali moci bez použití násilí i mobilizace mas. Zadruhé, jakkoliv teorie revolucí předpokládají, že nejprve musí násilí zničit starý řád, aby se mohla revoluce rozvinout, kauzalita může být i opačná: nejprve se zhroutí mocenská struktura a teprve poté v podmínkách mocenského vakua dochází k výbuchu násilí a následné revoluční transformaci (přechod od Staré ke Střední říši v Egyptě, ruská revoluce z let 1905 a 1917). Zatřetí, mezi revoluční transformace proto můžeme počítat případy nacházející se na širší škále. Konsenzus panuje v tom, že rychlá a hluboká proměna společnosti prosazená s pomocí násilí je revolucí. Na jednom okraji uvažovaného spektra se pak nacházejí případy, kdy nastává exploze destruktivního násilí, nicméně bez transformativních účinků na podobu společnosti (ruská *smuta* ze začátku 17. století). Tyto případy nebyvají chápány jako revoluce. Na druhém okraji spektra jsou však případy, kdy dochází k rychlé a zásadní proměně společenského řádu, avšak s minimem násilí. (Viz ARNASON, Jóhann P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations: Prolegomena to a Paradigm Reorientation*. In: ARNASON, Jóhann P. – HRUBEC, Marek (ed.): *Annual of European and Global Studies: Social Transformations and Revolutions*. Edinburgh, Edinburgh University Press 2016.) Právě tomuto pólu spektra se blíží Krejčím zvažované revoluce v Japonsku (menší rozsah násilí pro svržení šógunátu) a Turecku (svržení chalífátu a krátká občanská válka).

21 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 231.

K rozmazávání definice revoluce, nebo k nezájmu o definici jako takovou, podle mého názoru přispívá Krejčího posun k problematice civilizační dimenze revolucí. Zprvée, stírá se dichotomie revolučních změn prosazovaných „zdola“ (ty zprvu chápal jako plnohodnotné revoluce) a „shora“, kterou původně zdůrazňoval.²² Zde Krejčí navazuje na vlivnou klasickou práci Ellen Kay Trimbergerové,²³ která takovou dichotomii pokládá za umělou, přičemž popularizuje právě bádání o revolučních změnách prosazovaných primárně elitami shora (Turecko, Japonsko, Egypt, Peru), jež chápe jako komplementární vůči takzvaným sociálním revolucím, ve výzkumu dosud privilegovaným pod vlivem Thedy Skocpolové.²⁴ Krejčí proto ke svým případovým studiím revolucí, kde již figurovaly úzkou elitou prosazované kemalistické reformy v Turecku, přidal například japonské reformy Meidži z roku 1868 nebo íránskou revoluční transformaci, v níž se střídají různé úspěšné pokusy o změny shora (Bílá revoluce z roku 1963) a zdola (Konstituční revoluce z roku 1906, pokus o sociální revoluci z let 1951–1953 vedený Muhammadem Mosaddekem, islamisty „unesená“ revoluce z let 1978–1979). Druhým důvodem rozmlžení definičního vymezení revoluce u Krejčího je roztahování časových horizontů, v jejichž rámci Krejčí revoluční případy

22 TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

23 TRIMBERGER, Ellen Kay: *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*. New Brunswick (New Jersey), Transaction Books 1978.

24 SKOCPOL, Theda: *State and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge, Cambridge University Press 1979. Na problematičnost vylučujících se dichotomií revoluce shora (prosazované úzkou elitou s pomocí kontroly státní moci a za minimální mobilizace sociálních hnutí) a revoluce zdola (sociální revoluce nesené masovou mobilizací) upozorňuje Jóhann P. Árnason. Nejde mu o zavrnutí konceptů jako takových, umožňují totiž pokládat klíčové otázky po vztahu mezi revolucemi shora a revolucemi sociálními v rámci daných historických revolucí. Zprvée, revoluce sociální v sobě takřka vždy obsahují elementy či epizody revolucí shora. Chopit se za pomoci mas státní moci a s její pomocí pak radikálně zreformovat společnost bylo v rámci Velké francouzské revoluce cílem jakobínů i Napoleona. Podobně později postupovali bolševici (zejména to platí pro Stalinovo uchopení moci, chápané jako druhé kolo revoluce), italští fašisté, němečtí nacisté či islamisté v Íránu. Čínští komunisté zvítězili právě proto, že se ukázali jako efektivnější budovatelé státu než Kuomintang. O rolnické revoluci zdola v jejich případě nemůže být řeč, jde o součást dodatečně zkonstruované revoluční mytologie. Koneckonců, státocentrické přístupy k revolucím si všímají právě skutečnosti, že revolucionáři s režimem vždy soupeří o kontrolu státní moci, aby následně mohli prosadit redistribuci zdrojů, případně svou ideologii (srv. ČERNÝ, Karel: Staré a nové teorie revoluce. In: *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica*, č. 2 (2016), s. 73–96). Zadruhé, naopak ani ideálnětypické revoluce shora nejsou prosty momentů revolucí sociálních, patrně zejména proto, že se také pokoušejí opřít o mobilizované masy. Kemalistická revoluce shora byla epizodou v rámci delšího procesu dohánějící modernizace, která následovala po obratu k nacionalismu a vystoupení mladotureckého hnutí v pozdní Osmanské říši. Japonská revoluční transformace pak byla manažersko-byrokratickou revolucí vedenou vrstvou nižších samurajů, kteří měli zájem na existenci silného a suverénního státu. Tito neelitní aktéři se ve svém pojetí nepokoušeli o revoluci, ale o restauraci (*ishin*). Šlo jim o záchranu domorodé tradice a jejích kulturních premis, jakkoliv výsledná forma sociální změny byla mixem restaurace a revoluce, smývajícím rozdíl obou konceptů. (Viz ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.)

zkoumá. Platí to jak směrem do minulosti (jeho analýza kořenů mexické revoluce jde do 16. století, revoluce japonské pak dokonce do 7. století), tak do budoucnosti, když Krejčí o řadě revolučních transformací hovoří jako o revolucích s otevřeným koncem, tedy nedokončených (mexická, turecká, íránská, ruská nebo čínská revoluce).²⁵

Civilizační dimenze revolučních procesů: příčiny, průběh, výsledky

Revoluce se odehrávají v rámci politických formací, nejsnáze a nejčastěji uchopované jsou proto v termínech států či národů,²⁶ Krejčí si však mimoto všímá rozmanitých civilizačních přesahů, implikací a vazeb revolučních procesů. Revoluční transformace, ale také třeba formování národů a národních států, tak zasazuje do širších civilizačních rámců. Na druhou stranu se však též zabývá tím, jak jsou tyto civilizační rámce revolučními procesy následně proměňovány.²⁷ Krejčí tak byl patrně prvním sociologem, který si začal rozsáhleji všimnout civilizační dimenze revolučních procesů. Tato studie přitom na základě rekonstrukce Krejčího díla identifikuje tři hlavní civilizační souvislosti revolučních procesů: civilizační podmíněnost vzniku revolucí, jejich průběhu a výsledné porevoluční konfigurace.

Jakkoliv celkový vstup Krejčího do problematiky i jeho dílčí teze mohou působit nepřesvědčivě či kontroverzně, zůstává originálním badatelem, jenž předběhl typově nejbližšího autora tematiky, jímž je Shmuel Noah Eisenstadt.²⁸ Jakkoliv šlo o inovativní a celoživotní badatelský projekt, působí nedotaženě. Problematiku revolučních transformací totiž Krejčí dostatečně neintegrovat do civilizační analýzy, kterou celoživotně rozvíjel²⁹ paralelně se zájmem o revoluce.³⁰

Pro Krejčího je charakteristické zasazení revolucí do širšího kontextu, než bývá zvykem. Jejich rozbor situuje do širokého časového, geopolitického a civilizačního rámce. Porozumět revolucím a docenit jejich roli v dějinách pro Krejčího znamená vymezit dostatečně široký časový a prostorový rámec: nezkoumat jen politický převrat (jednorázový revoluční akt), ale celý kauzálně souvislý řetězec událostí,³¹ tedy *revoluční*

25 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*.

26 Viz státocentrické paradigma, reprezentované Charlesem Tillym, jež vedle přístupu sociálněpsychologického dominuje ve výzkumech revolucí (srv. ČERNÝ, K.: *Staré a nové teorie revoluce*).

27 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 295 a 297.

28 Viz EISENSTADT, Shmuel N.: *Revolution and the Transformation of Societies: A Comparative Study of Civilizations*. New York, Free Press 1978; TÝŽ: *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Leiden – Boston, Brill 2006.

29 KREJČÍ, J.: *Civilizace Asie a Blízkého východu: Náboženství a politika v souhře a střetání*. Praha, Karolinum 1993. Práce je překladem anglického vydání *The Civilisations of Asia and the Middle East: Before the European Challenge*. London – Basingstoke, Macmillan 1990; TÝŽ: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*; TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*; TÝŽ: *The Paths of Civilizations*.

30 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 288.

31 To může být na obecné úrovni problém. Kauzální řetězce ze své podstaty nemusí mít jasný začátek (nechceme-li dojít až k Velkému třesku) ani konec (nechceme-li ponechat vše

proces. Jestliže například k jednorázovým revolučním aktům došlo ve Francii v letech 1789, 1815, 1830, 1848 a 1871, podle Krejčího probíhala francouzská revoluce – včetně náběhu a finální konsolidace – v letech 1751 až 1884. Turecká revoluce prý podobně začala pokusy o reformy z roku 1792, reagujícími na francouzskou revoluci,³² a dosud neskončila.³³ Stejně tak podle Krejčího neskončila revoluční civilizační transformace ruská, započatá roku 1818 a akcelerovaná událostmi z let 1905 a 1917, nebo čínská, datující své počátky do roku 1839 a akcelerující v první polovině dvacátého století. Tato Krejčího silná stránka³⁴ je i jeho slabinou: jestliže většina jím analyzovaných revolučních transformací dosud neskončila, těžko o nich může vynášet spolehlivé soudy.

Domnívám se, že Krejčí mimo jiné tímto časovým „roztažením“ revolučních procesů zpochybňuje monopol *modernity* na revoluce, o kterém hovoří například Samuel Phillips Huntington či Piotr Sztompka.³⁵ Krejčí oproti tomu konstatuje, že k revolucím dochází, pokud něco blokuje evoluční vývoj, a tedy i průlom do modernity, nicméně jednou z jeho podrobných případových studií je i revoluce husitská (1403–1458). Ve staré Persii, a především v Číně (periodicky s nástupem nové dynastie) a islámském

s otevřeným koncem). Přesvědčivost časového vymezení konkrétních historických revolucí tak záleží na argumentaci autora. Autoři jsou pak postaveni před otázku odlišení krátkodobých a dlouhodobých sekvencí v rámci daných revolučních případů.

32 Viz LEWIS, Bernard: *Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď*. Praha, Volvox Globator 2003.

33 KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*, s. 10.

34 Francouzská revoluce je spojována s aktem dobytí Bastily (1789). Někteří badatelé ji periodizují do let 1789–1799 (po Napoleonův převrat) nebo do let 1789–1815 (do konce imperiálního obratu revoluce). Krejčí se hlásí k vlivné, leč protikladně hodnocené periodizaci Françoise Fureta (1988), datující její konec až někam do roku 1880, kdy se s konsolidací francouzské třetí republiky definitivně upozdil konflikt mezi republikánským a monarchistickým zřízením (a dle Krejčího i konflikt práce a kapitálu). Podobně ruskou revoluci někteří autoři periodizují do let 1917–1921 (do konce občanské války), resp. do let 1917–1938, kdy se prosadil stalinský projekt (sebezničení a obměna bolševických kádrů účastnících se revoluce, konsolidace totality, státem řízená akumulace kapitálu vykořisťující a kontrolující rurální společnost). (Srv. ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.) Krejčího časové vymezení je tedy výrazně delší, než je běžné, zejména směrem do budoucnosti. V případě vymezení čínské revoluce je Krejčí nejbližší Johnu K. Fairbankovi (1986), který ji jakožto „dlouhou revoluci“ situuje do let 1800–1985. Podstatný je v této optice dlouhodobý úpadek a fragmentace starého řádu ústící do povstání tchaj-pchingů (1850–1871), po kterém se ho již nikdy nepodařilo zrekonstruovat. Revoluční vyhlášení republiky (1911) nebylo revolucí v pravém slova smyslu, jednalo se o definitivní pád starého režimu bez toho, aby byl úspěšně nahrazen čímkoliv novým. Roku 1949 došlo k definitivnímu vítězství komunistů v občanské válce. Teprve tehdy skončila politická fragmentace Číny a započal proces jejího opětovného sjednocování pod jedno mocenské centrum. Přihlédneme-li k internímu čínskému vývoji, revoluce se konsolidovala během 70. let 20. století, kdy byl ustaven nový sociální řád a specificky čínský model rozvoje. Přihlédneme-li k mezinárodnímu kontextu, revoluce se etablovala až během 80. let 20. století, odkdy se země s imperiálním dědictvím opět pokouší stát velmocí.

35 HUNTINGTON, Samuel P.: *Political Order in Changing Societies*. New Haven (Connecticut), Yale University Press 1968; SZTOMPKA, Piotr: *The Sociology of Social Change*. Cambridge, Blackwell 1994.

světě navíc dle Krejčího najdeme příklady řady revolučních procesů (například Ibadité po roce 757, Karmaté v severní Africe kolem roku 900, Sáfíjovci v letech 1499–1501). Islámský náboženský substrát, vyznačující se pluralitou protichůdných interpretací náboženské tradice, je podle Krejčího endemicky náchylný k revolucím: díky propojení politiky a náboženství lze náboženství čas od času obrátit proti vládci, obvinít ho z bezvěrectví, mobilizovat věřící ke svržení vlády a poté revolučně proměnit správu věcí veřejných.

Podle vlivného francouzského arabisty a sociologa Gillesa Kepela však v sunnitském islámu časem vykristalizovala stabilizující dynamika, kdy duchovní (*ulamá*) na jednu stranu čas od času nabádají vládce, aby se zdržel přílišných excesů a vykořisťování poddaných. Na druhou stranu vyzývají věřící, aby proti nespravedlivému vládci nevystupovali a nesnažili se ho svrhnout, protože by mohlo dojít ke zhroucení sociálního řádu, anarchii (*fitna*) a vpádu vnějších nepřátel.³⁶ Krejčího argument však směřuje k závěru, že tento mainstreamový přístup sunnitské ortodoxie je čas od času narušován heretickými interprety islámu. To ostatně připouští i Gilles Kepel, když zdůrazňuje, že sunnitský islám nezná církev, a tedy ani hierarchii a disciplinované podřizování stanoviskům církevních konciliů. Interpretační pluralita dnešního islámu je navíc umocněna vstupem laických vykladačů náboženství. Patří k nim islamisté, kteří obcházejí tradiční duchovní i súfijská bratrstva, přičemž zdůrazňují politické a sociální čtení islámu.³⁷ V šíitském islámu podobně vidíme napětí mezi jeho pietistickou a aktivistickou tradicí. Ta se začala prosazovat během dvacátého století a vyústila ve své dosud nejspektakulárnější vystoupení v souvislosti s iránskou revolucí.³⁸

Naopak podle Krejčího v tisícileté historii Indie k revoluci nikdy nedošlo. V hinduistickém světonázoru je revoluce nemyslitelná (cyklické pojetí času je v rozporu s lineárním pojetím, v jehož rámci lze slibovat revoluční zlepšení lidského údělu), a především zbytečná (cyklus reinkarnací každému slibuje polepšit si v příštím životě, náboženští virtuosoové se mohou z těchto cyklů pokusit uniknout zcela) a nelegitimní (pozice každého jednotlivce je po zásluze odvozená od jeho předchozích životů).³⁹ Krejčí tak tématem civilizačních *predispozic výskytu revolucí* do studia revolucí zavádí civilizační dimenzi.⁴⁰

Ve stejném duchu dlouho po Krejčím hovoří mainstreamový proponent civilizačního přístupu k revolucím Shmuel N. Eisenstadt. Podobně jako Krejčí si přitom všímá souvislosti mezi výskytem revolucí a charakterem civilizačního substrátu. Genealogii revoluční tradice a dlouhodobé předmoderní kořeny revolucí spatřuje v transformacích spjatých se vznikem takzvaných *axiálních civilizací*. Ty přišly s inovativními

36 KEPEL, Gilles: *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge (Massachusetts) – New York, Harvard University Press 2002.

37 Viz MENDEL, Miloš: *S puškou a Koránem*. Praha, Orientální ústav AV ČR, v.v.i. 2008.

38 Viz JÍRŮ, Lucie: *Vliv šíitského duchovenstva na politiku a společnost*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2017.

39 KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*, s. 21 n.

40 Někteří současní autoři hovoří o „skryté“ revoluci odehrávající se v Indii od 90. let 20. století (srv. KREJČÍK, Jiří: Hidden Revolutionary Processes in 1990s India? In: ARNASON, J. P. – HRUBEC, M. (ed.): *Annual of European and Global Studies*, s. 172–191 – viz pozn. 20).

vizemi řádu, jež se distancují od existující reality, chtějí ji překročit, a proto namísto ní hledají různě pojatou alternativu (od radikální reformy společnosti po nové cesty k individuální spáse). Politické sféře, jednání v jejím rámci a její kultivaci přitom dala největší váhu axiální civilizace staré Číny, a především Řecka. Řecké dědictví se pak skrze západní křesťanství promítlo do evropské civilizační tradice. *Evropská výjimečnost*, projevující se častým výskytem takzvaných velkých revolucí, plyne právě z vysoké frekvence křesťanských herezí a *heterodoxie*. Právě ty vždy nabízely vize alternativního sociálního řádu, odsuzovaly *status quo* a pomáhaly tak formovat revoluční aspirace a imaginaci.⁴¹ Eisenstadt však na rozdíl od Krejčího podceňuje svět islámu, který ostatně také částečně navázal na řecké dědictví. I svět islámu tedy generuje množství inovativních sektářských tradic, a proto i zde nalézáme silnou revoluční tradici. Například přechod od Damašského k Bagdádskému chalífátu v osmém století lze vidět jako plnohodnotnou, jakkoliv předmoderní, abbásovskou revoluci.⁴²

Kromě identifikace civilizační predispozice k výskytu revolucí si Krejčí všímá civilizačních podmínek ovlivňujících rozdílnost revolučních trajektorií, tedy variabilitu v jejich *průběhu* a *výsledcích*. Endogenní revoluce (husitská, anglická, francouzská) se vesměs odehrály na půdorysu mocensky relativně *pluralitních stavovských společností* (moc panovnického dvora byla vyvažována církví, šlechtou a snad i dalšími poddanými, organizovanými skrze parlamenty, soudy, města, univerzity či cechy). Revolucionáři proto mohli využít některé z již existujících institucí k šíření opozičního programu a poté i k nástupu k moci. Následný revoluční režim byl pak také mocensky relativně pluralistický, když kopíroval mocenskou pluralitu režimu starého. Netendoval proto tolik k monolitní tyranii, což je naopak tendence přítomná v revolucích exogenních (ruská, čínská, turecká).

Exogenní revoluce se totiž vesměs odehrávaly na půdorysu politicky relativně *monolitních starých režimů*. Svržení jednoho absolutismu pak zpravidla vede k nutnosti nahradit ho něčím novým, nemá-li se sociální řád zcela rozpadnout, což ústí ve vybudování absolutismu nového typu, který společnost dokáže udržet pohromadě. Ten na sebe zpravidla bere podobu vlády jedné centralizované strany, zaštitěné jednou jedinečnou ideologií.

Podle Krejčího je kontrast mezi endogenními a exogenními revolucemi zároveň kontrastem mezi *západními* a *východními* revolucemi. Civilizační difference v průběhu a výsledku těchto dvou typů revolucí je dána hlubší sociokulturní distinkcí mezi mocenskou pluralitou zakořeněnou v latinsko-křesťanské civilizaci a absencí této plurality v civilizacích nezápadních. Civilizační dimenze je tak opět jakousi revoluční predispozicí, se kterou je zapotřebí počítat.⁴³ Moment zřejmě *diskontinuity*, charakteristické pro revoluce (a zdůrazňovaný většinou autorů), se tak podle mého názoru u Krejčího snoubí s momenty méně viditelné *kontinuity*. Způsob historického (před)strukturování společností v rámci daných civilizačních okruhů hraje během revolučních transformací roli (*history matters*). Můžeme proto hovořit o měkké

41 Viz EISENSTADT, S. N.: *Revolution and the Transformation of Societies* (viz pozn. 28).

42 Viz ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.

43 Viz KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*, s. 171.

verzi (nedeterministické) závislosti na předem nastoupené trase (*path-dependency*) historického vývoje.⁴⁴

Nejsilněji je podle mého názoru u Krejčího v souvislosti s revoluční problematikou rozpracován třetí civilizační moment, když postupně prakticky všechny revoluce líčí jako sáhodlouhé *civilizační transformace*. Nejde tedy již o to, zda civilizační substrát formuje výskyt, průběh a výsledek revolučních procesů, ale o to, zda, v jakých případech a do jaké míry se tento civilizační substrát v důsledku revolučních procesů sám transformuje, takže lze hovořit o revolučním zrodu nové civilizace, respektive o revolučním průlomu do jiné civilizace. Nejprve v této souvislosti začal Krejčí rozvádět myšlenku, že zejména vertikální revoluce *exogenní* (Rusko, Turecko, Čína) jsou takovýmito dlouhodobými civilizačními transformacemi. Exogenní revoluce, reagující na silné vnější podněty, se na rozdíl od revolucí *endogenních*, propukajících z vnitřních pohnutek, nesnaží nalézt pouze kompromis mezi *starým* a *novým*. V jejich případě je totiž revoluční dynamika komplikovanější, když ji formuje především soupeření kolem kompromisu mezi *domácím* a *cizím*. Stěžejní je zde proto recepce zahraničních civilizačních vlivů (idejí, životních stylů, technologií, vědeckých poznatků a způsobů společenské organizace, zejména v armádě a státní byrokracii). Tyto vlivy mívají vesměs západní, později sovětský původ.⁴⁵

Výsledkem je střet různých revolučních programů, které nabízejí různý způsob prolínání a kombinace domácí tradice a cizích inovací. To však vždy vytváří tlak na domácí kulturu, která se musí ve větší či menší míře přizpůsobit převzatým politickým a ekonomickým institucím, myšlenkám a technologiím, jakkoliv se i tyto převzaté prvky naopak musejí v různé míře přizpůsobit a adaptovat na místní podmínky a kulturu.⁴⁶ Například bolševická revoluce v Krejčího pojetí nakonec uzpůsobila marxistické ideje a západní industrialismus potřebám zdokonaleného, staronového ruského samoděržaví. Byla tak jakousi třetí cestou mezi *zapadníky* a *slavjanofily*. Oproti tomu v případě turecké revoluce nakonec došlo po reformních pokusech v rámci pozdní Osmanské říše (1792–1807, 1839–1861, 1876), charakterizovaných snahou o kompromisní smíření domácího východního a cizího západního, na nekompromisní a radikální pozápádnění pod vlivem traumatizujícího ohrožení samotné národní existence a pod taktovkou dominantně vládnoucího prezidenta Atatürka. Turečtí „zapadníci“ tak nakonec zvítězili v duchu vyjádření mladotureckého ideologa (do roku 1908) Abdullaha Cevdeta o nutnosti jednosměrného civilizačního importu: „Neexistuje žádná alternativní civilizace; civilizace jako taková značí výlučně evropskou civilizaci. A tu je nutné importovat s růžemi i trny.“⁴⁷

Jako specifické civilizační transformace Krejčí o něco později vykládá také kritické roky československých dějin: 1948 a 1989. Ani v jednom případě se podle něj nejednalo o revoluci v pravém slova smyslu, ale o proces hraniční s prvky charakteristickými

44 K tomuto konceptu viz PAGE, Scott E.: Path Dependence. In: *Quarterly Journal of Political Science*, roč. 1, č. 1 (2006), s. 87–115.

45 KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*.

46 *Tamtéž*, s. 29–31.

47 Citováno podle: *tamtéž*, s. 82.

pro revoluce: o státní převrat v únoru 1948,⁴⁸ respektive o dojednané převzetí moci v listopadu 1989. V centru politického soupeření však byla v obou případech příslušnost československé společnosti k jednomu ze dvou konkurenčních civilizačních okruhů, které se samy zrodily revoluční cestou: k západnímu, nebo sovětskému. Západní koncepce uspořádání společnosti a postavení člověka v jejím rámci přitom vzešla z revoluce francouzské, sovětská verze z revoluce bolševické. Obě revoluce měly ambice k mesianismu a ke svému exportu. Za oběma stály velmoci, které jejich vývoz v určitém období úspěšně prosazovaly. Obě se inspirovaly evropskou moderní politikou filozofií vzešlou z osvícenství, leč uzpůsobily ji místním podmínkám a potřebám. Francouzská revoluce hájila občanská práva člověka a rovnost všech před zákonem na půdorysu suverénního národního státu odvozeného z práva národů na sebeurčení, parlamentní demokracie a tržního hospodářství. K tomuto civilizačnímu základu se hlásilo prvorepublikové Československo (1918–1938) a pokoušelo se k němu opět přimknout pražské jaro (1968). Návrat zpět do západního civilizačního okruhu se nicméně zdařil po roce 1989.⁴⁹

48 Zde Krejčí vyzdvihuje práci historika Karla Kaplana *Nekrvavá revoluce* (Praha, Mladá fronta 1993). Chválí přesnost popisu i přesvědčivost vysvětlení únorových událostí, neztotožňuje se ale s hodnocením únorového převratu jakožto revoluce. O revoluci podle Krejčího nešlo, protože k převzetí moci komunisty došlo nenásilnou a ústavní cestou v kombinaci s ovládnutím (policie, Lidové milice) či neutralizací (armáda) silových složek, rozdělením demokratických stran (posilování nedůvěry ke slovenské Demokratické straně) a jejich rozložením zevnitř (prosazení osobností loajálních vůči komunistům do jejich čela), „vyakčňováním“ odpůrců komunistů z klíčových pozic tzv. akčními výbory, zastrašením poslanců a podlehnutím prezidenta Beneše (přijal demisi demokratických ministrů a nevyhlásil nové volby). Všeobecně Krejčí konstatuje, že demokraté postupovali podle demokratických pravidel, zatímco komunisté v téže hře pravidla nectili. Metaforou je mu střet dvou týmů na též hřišti a s též míčem, kdy jedni hrají fotbal a druzí ragby; vítězství ragbistů a vyřazení fotbalistů je otázkou času. Krejčí navíc identifikuje škálu historických a geopolitických důvodů, jež v Československu připravily cestu k převratu, když podryly důvěru veřejnosti v západní model kapitalismu a liberální demokracie: neschopnost první republiky vyřešit právo německého a slovenského národa na sebeurčení; zklamání z prvorepublikové stranické politiky, vedoucí k hybridnímu režimu založenému na okleštěném počtu povolených stran společně vládnoucích pod hlavičkou Národní fronty (1945–1948); otřes československé společnosti způsobený hospodářskou krizí 30. let, zradou západních spojenců během mnichovské krize a nacistickou okupací; legitimizace sovětského modelu daná vstupem SSSR do západní protinacistické koalice; překreslení sfér vlivu po druhé světové válce v duchu implicitního staronového principu „koho vládá, toho náboženství“; neznalost a idealizace reality v SSSR nebo přesvědčení o možnosti vybudovat vlastní verzi socialismu. (Viz KREJČÍ, Jaroslav: Tři diagnózy jednoho uchopení moci komunisty: Státní převrat, vývoz revoluce, střet civilizací. In: *Soudobé dějiny*, roč. 4, č. 2–3 (1998), s. 203–207.)

49 Podle Krejčího na konci roku 1989 nedošlo k revolučnímu převratu, ale k dojednanému převzetí moci: „Nebyla to revoluce v technickém slova smyslu. Bylo to dojednané převzetí moci, přičemž důsledně demokratické instituce a étos lidských práv měly zajistit implicitní dohodu, že když starý režim nepoužije ozbrojených sil, nový režim nesáhne k retribuci.“ (TÝŽ: *Dějiny a revoluce*, s. 24.) K předání moci by nicméně nedošlo bez politického uvolnění uvnitř SSSR, odstartovaného Gorbačovými reformami. To se zpočátku KSČ snažila ignorovat a pokračovat v „normalizační“ politice. K převratu vedl tlak zmobilizovaných mas, kulturních elit a studentů, stojících za zformovaným disentem, připraveným k dialogu

Bolševická revoluce oproti tomu prosazovala vytvoření nového typu člověka, právo mocných určovat život poddaných, emancipaci dělnické třídy a dohánějící modernizaci nadekretovanou zaostalé společnosti sociálními inženýry shora. Do tohoto civilizačního okruhu se hospodářskou krizí z třicátých let, mnichovskou zradou západních spojenců a německou okupací otrěsené Československo dostalo v únoru 1948. Tehdejší události Krejčí hodnotí jako státní převrat, v širší geopolitické a historické perspektivě kombinovaný s vývozem revoluce ze Sovětského svazu. V jeho důsledku byly shora prosazeny natolik revoluční změny, že československou společnost civilizačně vykojely.⁵⁰ Krejčí tak události z let 1948, 1968 a 1989 chápe jako zástupný střet civilizací na půdorysu dočasně civilizačně rozpolcené československé společnosti. Takto ostatně pojímá i studenou válku; základnou civilizační identity totiž nemusí být pouze náboženské tradice, ale také sekulární světonázory typu marxismu nebo liberalismu.⁵¹

Úvahy o revolučních transformacích civilizačních paradigmat nakonec v přemýšlení Jaroslava Krejčího o revolucích dominují. Revoluce totiž nepřinášejí jen nový typ sociální formace či novou redistribuci zdrojů. Jsou civilizační mutací, a vytvářejí tak novou civilizaci, v jejímž jádru je proměna paradigmatu lidského údělu. Krejčí tedy v případě revolučních transformací civilizačních paradigmat více či méně implicitně otevírá otázku *interních* (mutace, renesance) a *externích* (radiace, vnucení, adaptace) vzorců civilizační změny. Přitom vedle renesance, chápané jako přidání něčeho nového ke staršímu a reaktivovanému domácímu zdroji, je to právě *mutace*, jež se od počátku těší zájmu civilizační analýzy. Jedná se o významnou reorientaci základních kulturních premis, jež plynou z interpretativních a reflektivních inovací, nikoliv však z koordinovaného a předem zamýšleného úsilí.⁵² Konkrétní historické revoluce jsou tak vždy zároveň v různé míře revolucemi *sociálními* i *civilizačními*.⁵³

Do pozadí tedy Krejčí ve svém bádání odsouvá problematiku příčin revolucí i jejich morfologie. Zároveň přiznává také endogenním vertikálním revolucím transformativní vliv na podobu civilizačního substrátu, a to dokonce vliv zcela klíčový: francouzská revoluce totiž nebyla ničím jiným než revolučním průlomem do zcela nové civilizace

s držiteli moci. Mezi nimi se prosadil Marián Čalfa, jenž pochopil, že monopolní vláda KSČ je bez podpory Moskvy neudržitelná a že není ani možný návrat do roku 1968. K předání moci došlo ústavní cestou v rámci platných zákonů. Komunisté k němu byli ochotni, protože v novém demokratickém systému dostali prostor a nebyli pronásledováni. (Viz TÝŽ: *České křižovatky*, s. 67.) Aby podle Krejčího byla tzv. sametová revoluce skutečnou revolucí, musel by být přítomen moment násilí, jehož absenci však samotní aktéři vyzdvihovali. Kromě násilí ale události odstartované rokem 1989 splňovaly definici revoluce: působil tlak mas zdola a přesun moci ve státě měl revoluční účinky, když vedl k zásadní změně politického režimu a hospodářské soustavy i kulturní reorientaci od sovětské k západní civilizaci. (TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.)

50 Viz KREJČÍ, J.: Tři diagnózy jednoho uchopení moci komunisty.

51 TÝŽ: *České křižovatky*.

52 Srv. ARNASON, J. P.: Civilizations in History. Klasickým příkladem je zde Weberovo pojetí evropské modernity jako civilizační mutace či Eisenstadtovo rozvinutí teze Karla Jasperse o axiální době.

53 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 175.

lidských práv, do modernity. Obecně se tak Krejčí dopracovává k charakteristice revolučního procesu jako zrychlené a zdramatizované transformace ekonomického systému, politického režimu a právě i kulturních (civilizačních) orientací.⁵⁴

Proto také Krejčí v závěru svého bádání o revolucích nabízí poslední typologii revolucí. *Revoluční transformace nadnárodního dosahu (či globálního dopadu)* podle něj stimulují civilizační transformace i daleko za hranicemi ohniska svého výskytu. Americká, a především francouzská revoluce, z níž se zrodila civilizace lidských a národních práv, se například staly vzorem pro formování institucí, kultury i myšlení prvorepublikového Československa. Bolševická revoluce zase podle svého sebezpojetí chtěla překonat nedostatky revoluce francouzské, posunout její výdobytky ve prospěch nižších vrstev a stát se vzorem dalším společenstvem, zejména těm na podobném stupni rozvoje.

Oproti tomu *revoluční transformace lokálního významu* nepůsobí mimo ohnisko svého výskytu nijak podnětně, jakkoliv přinášejí radikální proměnu dané společnosti a mnohdy mají i expanzivní ambice. Přitom je v nich také různou měrou zastoupen moment transformace sociální (zejména revoluce mexická) a transformace civilizační (turecká, íránská, a zejména japonská, s nejdokonalejší rovnováhou mezi domácími a cizími vzory). Jakkoliv navržená *typologie* nepůsobí přesvědčivě,⁵⁵ jsou úvahy o jednotlivých revolučních transformacích vyvrcholením Krejčího studia revolucí a jejich civilizačních dimenzí. V následujícím textu proto budou ilustrovány s pomocí vybraných případových studií.⁵⁶

Revoluční transformace globálního dosahu: Francie, Rusko, Čína

Francouzská revoluční transformace se ještě daleko více než revoluce anglická nebo americká stala modelem pro pozdější teoretiky, praktiky i revolucionáře všude na světě. Přišla s něčím ve svém celku zcela novým: rovností před zákonem, právy jedince (včetně ochrany soukromého vlastnictví či náboženské svobody), dělbou politické moci, tržní ekonomikou, všeobecným a rovným hlasovacím právem pro muže (1848), povinnou školní docházkou (1882) a legalizací odborů (1884). Tím

54 *Tamtéž*, s. 231.

55 Navržená dichotomie revolucí je dle mého názoru problematická a její vymezení je nejasné. Buď je postavena na hodnocení toho, zda šlo o revoluční transformace s globálním, či jen lokálním dopadem. Anebo na hodnocení toho, zda revoluční transformace vygenerovala něco svébytného a skutečně nového, či šlo jen o různě složitou kombinaci již existujících vzorů. Krejčí pak dochází k arbitrárnímu a subjektivnímu rozdělení historických případů revolučních transformací, jež se nacházejí na kontinuální škále mezinárodněpolitických nebo civilizačních dopadů blíže jednomu (silný vliv, výrazný aspekt novosti), či druhému pólu (zanedbatelný vliv, nízká originalita). Dovedu si totiž představit zařazení japonské či íránské revoluce k událostem s globálním vlivem. Také není zcela jasné, proč by v jejich případě měla být míra originality řádově nižší, než tomu bylo u revoluce ruské nebo čínské. Zařazení jednotlivých revolucí k jednomu, či druhému typu u Krejčího spíše odráží skutečnost, zda se týkaly velmocí světových, či jen regionálních.

56 *Tamtéž*.

uvolnila tvůrčí a intelektuální síly natolik, že podnítila zrychlení modernizace v Evropě a poté i ve zbytku světa.⁵⁷ Vzniká tak civilizace radikalizovaného antropocentrismu, civilizace založená na paradigmatu lidských práv, kde se východiskem všeho stává svobodné individuum.⁵⁸

Složitost dlouhodobé revoluční transformace, jež prošla dvojitým revolučním cyklem plným zvratů, podle Krejčího vyplývá z těžko překlenutelné *rozpornosti jejích tří revolučních principů*: svobody, rovnosti a bratrství.⁵⁹ Revoluce bývá nazývána buržoazní proto, že se na ní sice podílelo široké spektrum sociálních skupin, dlouho z ní ale profitovala buržoazie. Zrodila totiž společnost, ve které privilegia odvozená od původu (urozenost aristokracie) nahradila privilegia odvozená od majetku (do roku 1848 cenzovní volební právo). Spory se pak v této souvislosti vedly o všeobecné a rovné hlasovací právo a ruku v ruce s tím o to, zda má být svoboda podnikání založena na konkurenci subjektů na volném trhu, nebo má být tato součást regulována státem a vyjednávací síla dělníků se má vůči kapitálu posílit právem na odborové sdružování a stávkou.

Tyto spory se přitom překlopily do *dvojitě fronty třídního konfliktu*: aristokracie a buržoazie, buržoazie a dělníků. Aktivita krajní levice bývala střídána dlouhými periodami útluhu: od takzvaného velkého strachu (*la grande peur*) a selských bouří před dobytím Bastily přes masakr na Martově poli (1791) až po druhý revoluční výbuch (1848) a konsolidační převrat (1871). Celkově však nabývala na síle, jak se vrstva námezdně pracujících zvětšovala, třídně uvědomovala a organizovala. Měnil se přitom jak postoj vyšších vrstev vůči nižším, tak rovněž sebepojetí vrstev nižších. Především masakr demonstrantů na Martově poli (1791) pořádkovými oddíly revolučního režimu, daleko krvavější než svržení starého režimu, podle Krejčího manifestoval strach tehdejších revolučních elit z lidu, mas a chudáků a jejich zděšení z požadavků politické demokracie či později pozemkové reformy. Také za jakobínské diktatury i poté byl k chudým vrstvám revoluční režim bezohlednější a krutější než monarchie. Ostatní složky revolučního spektra neakceptovaly, že také nejnižší vrstvy vznášejí legitimní požadavky a vláda je tu od toho, aby se jimi zabývala.⁶⁰

Také na straně nižších vrstev muselo podle Krejčího dojít k transformaci světonázoru, aby se mohly sociální nerovnosti promítnout do politického soupeření. Masy zprvu nerovnosti pokládaly za přirozené, teprve postupně se začala úcta k hierarchii bortit. Touhu po všeobecné rovnosti stimulovala rovnost všech před zákonem a poté i zrovnoprávnění politické. Demokratizace sama o sobě však oproti vzbuzeným očekáváním zprvu vůbec nepřinesla rovné životní příležitosti a nepromítla se do rovnosti ekonomické a sociální. Francouzská revoluce podle Krejčího končí až poté, co byla vyřešena sociální otázka. Šlo o kompromisní hledání rovnováhy mezi svobodou a rovností, k čemuž měla dopomoci především povinná školní docházka

57 *Tamtéž*, s. 181 a 232.

58 TÝŽ: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*; ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

59 Viz KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*; TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*.

60 Elitářstvím a exkluzí nižších vrstev z politického soupeření trpěla nejvíce revoluce anglická (viz TÝŽ: *Dějiny a revoluce*).

a legalizace odborů. Celkově oproti jiným revolucím trvala konsolidace francouzské revoluce – vzhledem k rozporům zabudovaným v jejím jádru a dlouhodobě širokému spektru revolučních aktérů – nejdéle. Zdá se však, že byla také relativně úspěšná.⁶¹

Podle Árnasona je francouzská revoluce v líčení Krejčího přes všechny peripetie a zvraty v jejím průběhu jasným a přímočarým případem civilizační transformace.⁶² Jde o klíčovou epizodu v rámci dlouhodobé interní mutace západní civilizace. V jejím rámci dochází k civilizačnímu obratu od paradigmatu lidského údělu založeného na teocentrismu (pohled centrován na Boha) k paradigmatu antropocentrickému (pohled centrován na člověka). Rodí se nová civilizace, jež však zcela nepřetrhla vazbu na civilizaci předchozí. Prvek diskontinuity se tak snoubí s prvkem kontinuity. Krejčí totiž ukazuje, že předrevoluční teocentrická křesťanská civilizační sekvence od počátku obsahovala přísady antropocentrismu zděděné z antiky. Obě složky byly vždy přítomné, měnil se jen jejich poměr. Civilizační mutace ústící v antropocentrickou civilizaci lidských práv pak byla založena na mutaci křesťanského názoru hlásajícího rovnost všech lidí před Bohem v názor hlásající rovnost všech věr (včetně nevěry) v Boha před zákonem. Nejpodstatnější tedy nebyly krátkodobé posuny v distribuci moci, ale dlouhodobá krystalizace a prosazení lidských práv.⁶³

Jakkoliv sice šlo o nejspektakulárnější epizodu tohoto civilizačního obratu a referenční bod či zdroj nápodoby dalších ideologických projektů civilizační změny, mnohé části západního světa se k témuž průlomů do antropocentrismu dopracovaly jinou, nerevoluční cestou. Jinými slovy, cest pro širší úsilí o lidskou autonomii a svobodu jedince bylo vícero. Nad rámec Krejčího úvah Árnason také připomíná, že veškeré ingredience civilizačního obratu se zrodily před francouzskou revolucí. Revoluce pak jen umožnila, aby se tyto inovace mohly uplatnit, dodala jim momentum. Krejčí konečně svým důrazem na aspekt lidských práv v civilizačním obratu Západu může působit ideologicky zatíženě, když jde až příliš etnocentricky na ruku vlastnímu západnímu sebeoslavnému obrazu. Zejména vymezení moderního západního paradigmatu lidského údělu skrze aspekt lidských práv působí jednorozměrně. Ve skutečnosti se jedná o paradigma daleko komplexnější a vrstevnatější.⁶⁴

Ruská a čínská revoluce se oproti té francouzské neodehrály v jádrové oblasti širšího civilizačního prostoru, jenž by jako celek procházel civilizační transformací. Z civilizačního hlediska tak byly relativně *izolované* a měly menší dopad ve svém bližším i vzdálenějším okolí. Přesto je Krejčí řadí na stejnou úroveň jako revoluci francouzskou, do společné kategorie revolucí s globálním dopadem. Jejich převratný mezinárodněpolitický vliv lze totiž stěží popřít. V obou případech také revoluční projekt nabídl novou identitu starší civilizační formaci nacházející se v hluboké krizi, včetně ambice stát se alternativou vůči západnímu civilizačnímu modelu a prosadit se v mezinárodněpolitické aréně.

61 Viz TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*, s. 180–193.

62 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

63 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*.

64 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 296 a 298.

Krejčí však poskytuje ještě méně než u francouzské revoluce vyjasnění, v čem nové civilizační paradigma lidského údělu zrozené z obou revolucí spočívá. Obecně hovoří o tom, že v ruském případě to byl ideologický jazyk západní kontrakultury (marxismus), který po adaptaci a naroubování na ruské realie posloužil k reaktivaci staré konzervativní vize Ruska jako odlišné a nadřazené civilizace. Čínský revoluční projekt je pak v Krejčího líčení ještě méně koherentní a stabilizovaný: odcizenější vlastní imperiální tradici, s menšími zdroji na soutěž se Západem, zpočátku pohlcený vymaňováním ze sovětské hegemonie. Konečně, Krejčímu lze vytknout nižší faktografickou obeznámenost a méně přesvědčivou interpretaci ruského a čínského případu oproti francouzskému.⁶⁵

Za ideologickou fasádou bolševické revoluce, vyhlašující překonání francouzské revoluce v podobě beztrždní společnosti, odbourávání státu a osvobození člověka, se podle Krejčího skrývá řešení staré ruské problematiky: jak v technice, vojenství a efektivitě státní organizace dohonit Západ, neztratit přitom civilizační identitu a jednotlivce silněji reintegrovat do společenské struktury. Jinými slovy, Lenin, a zejména Stalin se v rámci revolučního spektra rychle posunuli napravo, aby uskutečnili dávný sen carů: vnější moc ruského impéria opřeli o silnou státní mašinerii, která se zase opírala o silnou státotranu, spoléhající na disciplínu a poslušnost loajálních kádrů, jež ignorovaly přání a potřeby mas. Bolševická transformace představovala třetí cestu mezi extrémy zapadníků (naprostá westernizace) a slavjanofilů (odmítnutí čehokoliv západního).⁶⁶ Avšak bolševici západní kontrakulturu kritickou vůči liberálněkapitalistickému Západu v podobě marxismu převzali a poté domácím poměrům uzpůsobili natolik, že nový řád vykazoval s carskými pořádky překvapivou *kontinuitu*.

Bolševici, kteří tvořili nový řád skrze mimořádné násilí občanské války a pěti vln revolučního teroru na troskách zhroucené tradiční společnosti i starého režimu, svou příležitost k novému začátku využili způsobem, jako když „vítězní dobyvatelé budují vlastní civilizaci na zříceninách civilizace podmaněné“.⁶⁷ Výsledkem byla výkonnější verze *samoděržaví*. Revoluční transformace znovu obnovila tradici despotie, jdoucí zpět k Ivanu Hroznému, potěmkinovských vesnic, expanzivního nacionalismu, mesianismu a imperialismu, opírajícího se o tradiční vykořisťování rolníků. Síla nové vládnoucí třídy, tradičně pohrdající názory poddaných, opět vyvěrala z víry ve svou pravdu, tentokrát údajně vědeckou. Naopak ke slabosti mas přispěl zažitý postoj akceptující samovládcovu krutost jako legitimní, zvláště pokud nově jedná v souladu s vědecky podloženou dějinnou nutností.⁶⁸ Bolševici model samoděržaví přivedli na vyšší stupeň, jakkoliv se nakonec zhroutil pod vlastními rozpory. V duchu Krejčího však můžeme říci, že Putina pravoslavná podpíraná verze neliberální demokracie

65 Tamtéž.

66 Zde je zapotřebí upozornit, že vedle zapadníků a slavjanofilů existuje ještě pozice eurasijství, což Krejčí nereflektuje (srv. GALEOTTI, Mark: *Čas úzkosti: Bezpečnost a politika v sovětském a postsovětském Rusku*. Praha, Themis 1998; BĚLONOŽNÍK, Zdeněk: Soudobé ruské civilizační teorie: Příklad A. S. Panarina. In: ŠUBRT, Jiří – ARNASON, Johann P. (ed.): *Kultura, civilizace, světový systém*. Praha, Karolinum 2010, s. 51–62).

67 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 202.

68 Tamtéž, s. 194–211.

s ambicí vyreklamovat ztracené velmocenské postavení, následující po neúspěšných reformách zapadníků z devadesátých let, představuje další kontinuitu na této carsko-sovětské civilizační trajektorii (jakkoliv se namísto vykořisťování venkova opírá o ropnou rentu).

Také čínská revoluce byla podle Krejčího odpovědí na nespokojenost a pocit ponížení, vyplývající ze zaostávání a konfrontace s Evropou a Japonskem. Pokusy o reformy po šokujícím vojenském vítězství Japonska nad Čínou (1895) a Ruskem (1905) opakovaně selhávaly. Jejich cílem byla záchrana starého režimu, takže na nich pokrokové síly neměly zájem. Nezájem projevovaly i privilegované síly konzervativní, pro které byly naopak až příliš revoluční. Reformy navíc urychlily rozpad centrální moci, v provinciích se jí chopili pozemkoví vlastníci a oblastní velitelé. A zejména se ukázalo, že konfuciánskou tradici nelze nově interpretovat ve prospěch změn ani nestačí kosmetické výpůjčky ze Západu.

Komplikovanost čínské revoluce spočívá v soupeření vícero alternativních modelů, jakož i v paralelně probíhající občanské válce konkurenčních revolučních sil a odporu vůči japonské okupaci (1931–1945). Síly domácí tradice, odvozující moc od nebeského mandátu, a síly prozápadní inovace, odvozující moc od suverenity lidu, se poprvé střetly během prvního kola revoluce (1911), iniciovaného Sunjatsenem (Sun I-sien) a vedoucího k vyhlášení republiky. Bodem mentálního zvratu, kdy „Konfucius definitivně zemřel“ a bouřící se politická veřejnost se shodla na nutnosti rozchodu s tradicí, bylo národní ponížení, poté co velmoci navzdory slibům přičkly německé dráze v Číně Japoncům (1919).

Druhé kolo revoluce proto vedle snahy konsolidovat centrální moc spočívalo v soupeření mezi příznivci vzoru západního (Čankajškův Kuomintang, propagující kombinaci nacionalismu, autoritářství a kapitalismu) a sovětského (diktatura a státní socialismus). Západní model se však diskreditoval nedůvěryhodnou západní zahraniční politikou vůči Číně, naopak Sovětský svaz byl zprvu vnímán jako přátelštější, což napomohlo i pozitivnější recepci jeho modelu. Prosadili se tak komunisté, kteří dokázali lépe vyplnit mocenské vakuum po stažení Japonců a také vakuum světónáborové po diskreditaci konfuciánství.

Třetí kolo revoluce představuje experimentální hledání čínské cesty k socialismu, kdy Mao Ce-tung zemi proměnil v laboratoř. Cílem byla emancipace od sovětského modelu, protože jeho imitování čínští komunisté považovali pro zemi s tisíciletou civilizací a nejpočetnější národ za ponižující, zvláště když sovětská arogance a imperiální rozpínavost stavěly Čínu do pozice satelitu. Poslední mutace čínskému modelu pak nastala s prezidentstvím Teng Siao-pchinga, odkdy politické těžiště kmitá mezi reformisty a konzervativci: osobní moc vůdce přešla do rukou neosobní strany, proběhly tržní reformy a země se otevřela investorům.⁶⁹

69 *Tamtéž*, s. 212–228.

Revoluční transformace lokálního dosahu: Turecko, Írán, Japonsko

Krejčího srovnání tureckého a íránského případu, *divergentní* reakce dvou islámských společností na západní výzvu, působí mimořádně produktivně. Neobyčejně výstižně Krejčí také upozornil na specifikum japonské revoluční transformace, spočívající ve schopnosti opakovaně nacházet funkční kompromis mezi westernizací a domácími zdroji, což Japonsku pomohlo v úspěšné adaptaci na globální změny. Naopak Krejčí nedocenil civilizační dimenzi revoluce mexické, o které pojednává jako o revoluci dominantně sociální. Přitom katolická protireformace, tvořící civilizační matici všech latinskoamerických společností, během mexické revoluce vygenerovala mimořádně ostrý konflikt mezi církví a státem, a v revoluci tak šlo mimo jiné právě o podobu vztahu obou institucí.⁷⁰

Turecká revoluce byla dle Krejčího – stejně jako ruská, čínská, íránská či japonská – odpovědí na civilizační výzvu Západu, manifestující se jeho expanzí. Jakkoliv i ona následovala po dlouhém období epizodických pokusů o reformy, jež se snažily smířit západní a domácí vlivy (1839 zrovnoprávnění občanů, 1876 ústava), představovala ve svém finále nejradikálnější a nejpřímočařejší případ defenzivní westernizace. Aby zbytkový stát na troskách multinárodní Osmanské říše uhájil suverenitu a holou existenci vůči Západu, porcujícímu jeho teritorium, unifikoval zemi pod praporem tureckého etnicko-jazykového nacionalismu, aby ji poté totálně připodobnil Západu a napojil na západní struktury. Paradoxní je také to, že se pozápádnějící civilizační transformace prosadila za absence západního revolučního spektra. Turecká podnikatelská buržoazie neexistovala, dělníci byly nepočtení a etnicky roztržštění, chudé rolnické masy díky osobním vazbám na vesnické boháče (*aga*) pasivnější než kdekoli jinde. Třídní boj se nekonal, westernizaci prosadila úzká a západně vzdělaná elita v čele s důstojníky: v prvním kole v podobě mladoturků (1908–1918), v kole druhém republikánských kemalistů. Ti se ale pro svůj záměr s pomocí Lidové strany snažili zmobilizovat masovější podporu, jakkoliv iniciativa vycházela od elit.

Stejně jako u dalších revolucí zůstává otázkou trvanlivost revoluční konsolidace. Krejčí totiž prozíravě předznamenal nástup konzervativní Strany spravedlnosti a pokroku (AKP) po roce 2002. Ta vystupuje proti dědictví kemalismu a vychyluje křehkou rovnováhu turecké civilizační identity, postavené na trojúhelníkovém mixu islámu, etnického (jazykového) nacionalismu a westernizace. Tyto tři reformní proudy soupeřily již v pozdní Osmanské říši, během kemalistické revoluce první z nich dočasně zanikl (takže konzervativní majoritu nikdo nereprezentoval) a druhé dva se slily v jeden. Poté se opět všechny vynořily, aby zproblematizovaly porevoluční konsolidaci.

Nedokonalá konsolidace kemalismu vyplývá z odcizení úzké prozápadní elity od konzervativní majority národa. Toto politické a kulturní odcizení pak násobí také odcizení socioekonomické, manifestované nezájmem prosperujících velkoměstských center o zaostalý anatolský venkov a periferii. Liberálně orientovaná střední vrstva je zatím nepočtená a slabá. Demokratické proto ústí v nástup islamistů, kteří dokáží svobodu

70 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

nejlépe využít, a navíc jsou posilováni islámskou renesancí probíhající od sedmdesátých let v celém regionu. Též nereflektovaný nacionalismus, neschopný přiznat Kurdům práva a Arménům genocidu z doby první světové války, přispívá k diskreditaci kemalismu nejen v očích těchto menšin. Periodické přelévání politického soupeření z parlamentního rámce vymezeného kemalismem zrodilo tradici konsolidačních vojenských převratů, které rozkmitané politické spektrum čas od času ve jménu jednoty zužovaly a zaváděly zpět do republikánských mantinelů. Tím ovšem docházelo k vylučování celých společenských segmentů z politiky, jako když po vojenském převratu schválená ústava (1982) zakazovala politické strany založené na etnickém, třídním i náboženském základě.⁷¹ Rozpory obsažené v kemalistickém projektu přitom Krejčí pojmenovává velmi přesně a v souladu s experty na tureckou problematiku.⁷²

Íránská revoluční transformace podle Krejčího prošla složitějším cyklem s mnoha zvraty. Radikální westernizaci na turecký způsob bránil vliv šíitského duchovenstva, postupně nabízejícího vlastní islámskou alternativu, a také vliv přitažlivé perské předislámské tradice (Saffíjovci, Achajmenovci), již byli reformní vládcí dynastie Kadžárovci i šáh Muhammad Rezá Páhlaví fascinováni přinejmenším stejně jako Západem. Hladká civilizační transformace se nemohla odehrát také proto, že paralelně s ní probíhala razantní transformace sociální, v nejradikálnější podobě manifestovaná pokusem o sociální revoluci za vlády premiéra Muhammada Mosaddeka (1951–1953) nebo později takzvanou Bílou revolucí, dekretovanou shora šáhem (1963). Konečně, nikdy zde nedošlo k úplnému zhroucení starého řádu. Multinárodní íránskou říši v Krejčího pojetí drží pohromadě tmel založený nikoliv na etnickém jazykovém nacionalismu, ale na šíitské větvi dvanácti imámů. Navíc se Persie nikdy nezapletla ve světových válkách natolik, aby zkolaboval stát nebo i celá společnost a na troskách starého řádu tak bylo možno budovat něco zcela nového.

Jestliže konstituční revoluce (1906–1909) bezprostředně reagovala na zvyšování daní a pokoušela se omezit moc šáha, vyústila nakonec v pokus o restauraci, bezvládí a poptávku po vládě pevné ruky. Vojenský velitel Rezá Chán vystoupal k moci (1921) a s tradiční oporou v armádě a státní byrokracii začal prosazovat modernizační reformy: zbavoval školství a justici vlivu duchovenstva, usazoval kočovné kmeny a zazazoval se o emancipaci žen. Pro své kroky nehledal podporu mas jako kemalisté v Turecku, přičemž si odcizil celé spektrum politické veřejnosti, liberály počínaje a konzervativci a duchovenstvem konče. Abdikovat ve prospěch mladého syna ho však donutily velmoci, Sovětský svaz a Velká Británie, kterým se za druhé světové války nezamlouvaly Chánovy sympatie k Hitlerovi, když navíc strategický význam Íránu posílily nově objevené zdroje ropy.

Před rokem 1978 *status quo* nejvýrazněji narušil levicový premiér Muhammad Mosaddek, který svou sociální revoluci počátkem padesátých let založil na znárodnění ropného průmyslu kontrolovaného Brity, zdanění bohatých, pozemkové reformě a odstavení duchovních od politiky. Moc odvozoval od mobilizace mas a neváhal přitom použít metody na hraně ústavy. Když narazil na odpor, spektakulárně rezignoval,

71 Viz KREJČÍ, J.: *Tamtéž*, s. 352–367.

72 Srv. ROY, Olivier (ed.): *Turkey Today: A European Country?* London, Anthem 2004.

vypovokoval stávky a demonstrace hrozící paralýzou celé země, aby se pak s ulicí v zádech vrátil do úřadu a protistranu donutil k ústupkům. Když mu chyběla většina v parlamentu, poslanci jeho Národní fronty rezignovali, čímž celý parlament přestal být schopný usnášení, načež Mosaddek mohl své záměry prosadit v manipulovaném referendu. Když se potřeboval zbavit odpůrců, vyhlásil stanné právo a nechal je pozatýkat. Armáda i část veřejnosti se nakonec postavily proti premiérovi a podpořily převrat posvěcený Západem, zděšeným z možného nástupu komunistů a ze znárodnování ropného průmyslu. Moci se tak znovu chopil stále autoritářštější šáh Rezá Páhlaiví.

Šáh se pokusil o modernizaci a westernizaci cestou shora nadekretované Bílé revoluce (1963), nicméně tím vypovokoval protesty, jež vedlo duchovenstvo v čele s ajatolláhem Chomejním. Postupně pak ztratil své poslední spojence: tradiční vrstvu bazaru ohrožovala industrializace a mezinárodní obchod, vlastníky půdy pozemková reforma, politickou elitu zrušení systému dvou konkurenčních stran (1975). Odtud již podle Krejčího vedla přímá cesta k revolučnímu převratu z let 1978–1979. Proti stále izolovanějšímu režimu opět povstala pestrá „duhová koalice“, sestávající ze segmentů populace, které šáha kritizovaly z rozličných až protichůdných důvodů (liberálům vadilo, že jeho nedůsledné reformy pouze parodují západní vzory, konzervativci se zase stavěli proti všemu západnímu). Společné měly jen to, proti čemu vystupovaly, naprosto se však neshodly na tom, čím starý režim nahradit.

Revoluci vedenou širokou koalicí nakonec „uneslo“ krajní křídlo politického spektra: politizované šíitské duchovenstvo v čele s Chomejním, prosazujícím vládu islámského znalce (*velájet-e faqíh*).⁷³ Krejčí se kloní k názoru, že Chomejní od počátku sledoval jasný plán a krůček za krůčkem prosazoval islámskou republiku, přičemž využil šíitskou koncepci *taqíja*, umožňující za mimořádných okolností zatajovat skutečné záměry.⁷⁴ V kontextu takzvaného Arabského jara, kdy se s novou intenzitou rozhořel střet mezi sekulárními a islamistickými koncepty porevoluční transformace (skrže volební soupeření dosud v Tunisku, dočasně v Egyptě, částečně v Libyi; skrže ozbrojený střet revolučních skupin v Sýrii), stojí za zmínku Krejčího důraz na podrobný rozbor uklidňující, manipulující a ve zpětném pohledu klamavé rétoriky politizovaného duchovenstva. Chomejní zpočátku prohlašoval, že termín „islámská ústava“ je pouhým synonymem pro ústavu demokratickou. Podobně zprvu tvrdil, že pojem „islámská republika“ pouze odkazuje na skutečnost, že oficiálním náboženstvím země je tradičně šíitský islám. Sekulární spektrum revolucionářů tedy uklidnilo, když Chomejní z pařížského exilu přivezl a poté prosazoval ústavu sepsanou světskými právníky, kde duchovní omezeně figurovali pouze v Radě dohlížitelů (sestávající z šesti světských a pěti islámských právníků volených parlamentem s pravomocí reagovat pouze na podněty ze strany prezidenta či ústavního soudu). Chomejního ujišťování znělo důvěryhodně také proto, že přední duchovní prohlašovali, že netouží po vládních pozicích. A samotná Chomejního Islámská republikánská strana přesvědčovala o bezrozpornosti islámu, demokracie a lidských práv. Jak se nechal slyšet stranický

73 K této koncepci srv. ČERNÝ, Karel: Pojetí dějin, civilizací a politické současnosti u Mohammada Chátmího. In: *Historická sociologie*, roč. 2, č. 2 (2010), s. 53–74.

74 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 377.

předák Hasan Ajat v roce 1979: „V islámu neznáme žádný případ, ať už za Proroka nebo prvních chalífů, nebo za neomylného Imáma, kdy by byla svoboda projevu omezována. (...) Jednotlivci a skupiny budou mít možnost vydávat vlastní noviny, zakládat politické strany a prosazovat vlastní politické názory.“⁷⁵ Celkově nabrala trajektorie íránské revoluce směr od starověkem či Západem inspirovaného pólu k pólu islámskému, nicméně dochází k chronickým střetům ohledně dalšího civilizačního směřování mezi konzervativci a reformisty v rámci revolučního režimu.⁷⁶

Řada autorů se nicméně kloní k tomu, že Chomejnímu nemohl jeho příliš obecný koncept vlády náboženského znalce sloužit jako návod pro budování nového politického systému. Zdůrazňují momenty kontingence, improvizace, nezamýšlených důsledků a postupné krystalizace rodící se islámské republiky, jež v sobě nese zabudované rozpory, například mezi suverenitou Boha (*rahbar*) a suverenitou lidu (prezident).⁷⁷ Zajímavé nicméně je, že koncept *taqíja* bývá bližší apolitické a kvietistické tradici šíitského islámu než tradici aktivistické, vyzdvihující svátek *muharram* a ztělesňované Chomejním. Jde tu tak o kombinaci dvou zdánlivě protichůdných tradic.⁷⁸

Japonská revoluční transformace je podle Krejčího výjimečná tím, že opakovaně dosáhla pozoruhodného funkčního kompromisu mezi domácím a cizím. Japonsko totiž absolvovalo dvojitou úspěšnou civilizační recepci, když si nejprve pod dojmem měkké kulturní moci osvojilo a kreativně adaptovalo impulzy čínské (buddhismus v 7. století, konfucianství⁷⁹ po roce 1603) a poté pod hrozbou moci tvrdé impulzy západní (industrialismus, byrokracie, kapitalismus, militarismus a nacionalismus po roce 1868, demokracie a pacifismus po roce 1945). Při tom všem však byla zachována japonská civilizační identita orientovaná kolem specifických hodnot: ukázněnosti, střídmosti, cti, čistoty, loajality a akceptace hierarchie.

Reformy Meidži (1868) byly reakcí na násilné otevření země zvenčí. Americké (1853–1854) a poté i evropské a ruské lodě si demonstrací síly a vojenské převahy vynutily přístup na japonský trh spolu s ponižujícím vyjmutím svých občanů z japonské právní jurisdikce. Japonští konzervativci i reformátoři se shodli na potřebě vyhnat cizince a dostat zemi pod kontrolu. Neshodli se však na způsobu, jakým toho dosáhnout. Nakonec zvítězili reformátoři, kteří radikální transformaci Japonska odstartovali svržením šógunátu a restaurací císařství, zrušením stavovských privilegií,

75 Citováno podle: *tamtéž*, s. 382.

76 *Tamtéž*, s. 368–383.

77 Srv. KEPEL, G.: *Jihad* (viz pozn. 36); ABRAHAMIAN, Ervand: *A History of Modern Iran*. Cambridge, Cambridge University Press 2008.

78 Srv. JÍRŮ, L.: *Vliv šíitského duchovenstva na politiku a společnost* (viz pozn. 38).

79 Jaroslav Krejčí na adresu konfucianství uvádí, že se v éře tzv. pečovatelské izolace po sjednocení a centralizaci politicky rozdrobeného Japonska (do několika set vzájemně znepřátelených knížecích domén, nezávislých buddhistických klášterů, autonomních měst a samosprávných vesnic) stalo integrativním světonázorem, protože nadřazovalo povinnosti nad práva. Tím integrovalo samuraje s prestiží, ale bez ekonomických zdrojů, a obchodníky bez prestiže, ale se zdroji. Jedna ani druhá vrstva s nekonzistentním společenským statusem proto nerebelovala. Hlavní slabinou se nakonec stal konfucianský důraz na loajalitu vůči autoritě v kontextu jejího rozštěpení mezi šóguna (vojenského vládce) a císaře. (KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 395.)

nahrazením feudální správy státní byrokracií, pozemkovou reformou, předávající vlastnictví půdy na ní hospodařícím rolníkům, a zavedením peněžních daní namísto naturálních. Ideologickou jednotu zajistil přepjatý nacionalismus (*kokutai*) sugerující, že císař je božského původu, běžní Japonci mu prokazují synovskou oddanost a přitom jsou nadřazení ostatním národům. To spolu se silným průmyslem, státní mašinerií a armádou umožnilo nejen obhájení ohrožované státní suverenity, ale dokonce vojenskou expanzi v Asii, vedoucí až ke konfrontaci se Spojenými státy. Expanzi podle Krejčího Japonsko řešilo vnitřní rozpory industriálního rozvoje země bez surovinové základny⁸⁰ a současně usilovalo o mezinárodní uznání.⁸¹ Šok ze zhroucení velmocenských aspirací byl potom impulzem pro druhou radikální transformaci Japonska podle západních vzorů po roce 1945.⁸²

Nedokončený civilizacionistický obrat

Vedle revolucí se Krejčí celoživotně zabýval také problematikou civilizací.⁸³ Jakkoliv si přitom ve svých analýzách revolučních transformací stále více všímal jejich civilizační dimenze, takže můžeme hovořit o civilizacionistickém obratu ve studiu revolucí, jeho úvahy o revolucích nejsou dostatečně propojeny a integrovány s rozbořením civilizací a civilizačních transformací. Potenciál civilizační analýzy revolučních transformací proto zůstal nevytěžen.⁸⁴

Krejčího originální pojetí civilizací je volně inspirováno britským historikem Arnoldem Josephem Toynbeem (1889–1975), s nímž sdílí tezi, že lidské dějiny jsou formovány dynamikou, sekvencemi a interakcemi civilizací. Civilizace tak jsou vzhledem ke svému charakteru (dlouhodobému trvání a velkému geografickému záběru) nejvhodnější kategorií pro studium dlouhodobého historického vývoje. Krejčí se nicméně domnívá, že civilizace nejsou něčím na způsob společnosti, tedy sociálním polem umožňujícím smysluplné interakce mezi lidmi (jako Toynbee). Nedomnívá se ani, že by civilizace charakterizoval skrytý kulturní vzorec na způsob estetické kategorie (jako Oswald Spengler). Pro Krejčího vymezení civilizací je důležitý specifický světový názor, antagonistická skupina a jádrová instituce, což dohromady ústí v kulturní profil dané civilizace.⁸⁵

80 V tomto názoru se s Krejčím shoduje řada autorů (srv. BRZEZINSKI, Zbigniew: *Bez kontroly: Chaos v předvečer 21. století*. Praha, Victoria Publishing 1993; KLARE, Michael T.: *Blood and Oil*. New York, Metropolitan Books 2004).

81 Krejčí zde zajímavě poukazuje na koncept *thymu*, se kterým přišel americký filozof japonského původu Francis Fukuyama (FUKUYAMA, Francis: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha, Rybka Publishing 2002). Boj o uznání podle Krejčího není univerzální, obzvláště silný je právě v japonské tradici. Společenské znevážení tam má v extrémním případě jediné řešení – sebevraždu.

82 KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*, s. 384–401.

83 Viz např. TÝŽ: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*; TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*; TÝŽ: *Civilizace Asie a Blízkého východu* (viz pozn. 29).

84 ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations* (viz pozn. 20).

85 Viz TÝŽ: *Civilizations in History*.

Pro starověký Egypt je takovou jádrovou (*core*) institucí faraonská monarchie, pro středověkou západní Evropu katolická církev, pro moderní Západ národní stát, pro Sovětský svaz a jeho satelity zřejmě komunistická státostrana. Další klíčové instituce bývají s touto jádrovou institucí více či méně provázány, takže dohromady tvoří komplexní institucionální konfiguraci, která je více či méně integrovaná do jednoho celku. Protagonistickou skupinou (*protagonist group*) mohou být konfuciánští učenci ve staré Číně, duchovní v muslimských společnostech nebo svobodní občané v řecké *polis*.⁸⁶ Jde o strážce světonázoru, kteří ho pro ostatní interpretují, a především uvádějí do praxe v dílčích sociálních rámcích.

Nicméně je to právě světonázor, který hraje v Krejčího pojetí civilizací hlavní roli. Pro danou historickou formu lze centrální ideje identifikovat skrze studium *kanonických normativních textů*, kterými disponuje každá civilizace. Mohou to být posvátné knihy (evangelia, Korán) nebo méně sakrální texty typu Homérových eposů či spisů marxismu-leninismu. Více či méně propracovaný a institucionalizovaný světonázor je podle Krejčího v jádru každé civilizační konfigurace. Světonázor na způsob ideální základny proto formuje a drží pohromadě danou civilizaci, přičemž ji zároveň odlišuje od civilizací jiných.⁸⁷

Světonázor určuje způsob, jakým se jednotlivci z různých civilizací vztahují ke světu. Jeho součástí mohou být hodnotové hierarchie, orientace ve světě a způsoby myšlení. Stěžejní jsou ale vzájemně odlišná *paradigmata lidského údělu*: jednotlivce z různých civilizací odlišuje různý postoj ke smrti a k životu, tedy různý způsob vypořádávání s nevyhnutelným faktem lidské smrtelnosti a různé pojetí smyslu života. Tato paradigmata jsou přitom v rámci dané civilizace masově rozšířená, sdílená a standardizovaná, jakkoliv jejich různé varianty mohou být šity na míru různým společenským vrstvám. Dosavadní kulturní pluralitu lidstva tak lze analyzovat jako důsledek odlišných či divergentních způsobů, jakými lidé připisují smysl životu a smrti. Děje se tak s pomocí šesti základních paradigmat lidského údělu, jejich interních mutací, prolínání a kombinací.⁸⁸

Nicméně *tanatocentrické* paradigma, soustředěné na smrt, se uplatnilo pouze ve faraonském Egyptě a jako takové představuje slepou větev. Podobně je věcí minulosti *kosmocentrické* paradigma předkolumbovské střední Ameriky, jež se soustředilo na cyklický vesmírný řád, kterému byli podřízeni lidé i bohové, mající za povinnost podílet se na jeho udržování (včetně lidských obětí). Z hlediska rozboru revolučních transformací se proto jeví jako relevantní čtyři paradigmata, jež přetrvala do současnosti, a budou zde proto ve stručnosti pojednána.

Teocentrické paradigma je pohledem soustředěným na Boha. Vzniklo v klínopisné Mezopotámii spolu s myšlenkou, že lidé jsou na rozdíl od nesmrtelných bohů smrtelní. Přitom byli bohy stvořeni z hlíny, aby jim sloužili a ti se mohli věnovat božím činům. Bohové, vrtošiví jako lidé samotní, ovlivňují dění v přírodě i společnosti, přičemž také smrt je výsledkem boží vůle a jako taková má být přijímána. Nicméně boží vůle je

86 Jedná se tu o rozpracování Toynbeeho konceptu *creative minority* (viz tamtéž).

87 Viz KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*.

88 TÝŽ: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*.

jen těžko pochopitelná a ovlivnitelná, na tomto světě přitom nefunguje jasná logika či v důsledku dědičného hříchu ani spravedlnost. Aby lidé zmírnili nejistotu plynoucí z této boží nevyzpytatelnosti, vyvinuli nicméně řadu rituálů (například novoroční, které zajišťují příchod jara) a technik (například astrologie a výklad snů, zaměřené na odhad budoucnosti).⁸⁹

V monoteistické křesťanské, ale především židovské a islámské verzi toto paradigma zdůrazňuje přesvědčení, že existuje cosi bytostně výsostného mimo člověka samého, co jej podstatně převyšuje, tedy Bůh. Tato vyšší moc je nepředstavitelná a nevyzpytatelná, člověk je vůči ní postaven do závislé pozice, věří v Boží spravedlnost či v Boží milosrdenství a smrt je opět akceptována a legitimizována jako Boží vůle.⁹⁰ Paradigma založené na představě, že lidé jsou jakýmsi podřízenými bohů, se ukázalo jako vitálnější a proměnlivější (*mutable*) než paradigmatata ostatní. Formovalo světonázor nejstarší známé civilizace (Mezopotámie), aby se poté rozšířilo daleko za geografické hranice svého vzniku, adaptovalo se v rozdílných kontextech a ve svém rámci vygenerovalo vysoce pluralitní varianty, včetně „obratu“ k monoteismu.⁹¹ Například obohacení striktního teocentrismu v podobě ortodoxního sunnitského islámu o prvek antropocentrismu vedlo ke vzniku šíitského islámu a vlastně k posunu směrem ke křesťanství, kde však byl antropocentrický element vždy silnější. Podobně obohacení islámské ortodoxie o prvek indického psychocentrismu ústí v islámský sufismus, jenž pro ortodoxii představuje ještě silnější výzvu než šíitský islám.⁹² Není však jisté, zda paradigma v Mezopotámii skutečně vzniklo v reakci na vědomí lidské smrtelnosti. S lákavým příslibem nesmrtelnosti lidské duše a spásy přišly až pozdější verze teocentrismu, zakladatelská mezopotámská varianta nedávala jasný návod pro jednání během života ani jasnou vizi lidského osudu po smrti.⁹³

Antropocentrické paradigma je pohledem soustředěným na člověka a tento svět. Poprvé se rozvinulo v klasickém Řecku. Zde se smrti ani bohům nevěnovalo tolik pozornosti jako ve starověkém Egyptě, respektive v Mezopotámii. Bohové jsou antropomorfní (nikoliv zoomorfní jako v Egyptě), přičemž také více prolínají se světem lidí (včetně lidských sporů a společného potomstva). Nicméně jsou méně mocní (na rozdíl od Sumeru a Babylonie), lidé jim proto nemusí jen sloužit, mohou se jim také vzepřít. Nejednoznačnost v otázce posmrtné existence vede k zaměření sil a pozornosti na tento svět. Člověk se v něm ale nemá spoléhat na bohy, nýbrž na vlastní síly. Výsledkem je důraz na lidské ctnosti (krása, dobro, umírněnost), které se mohou legitimně rozvíjet v oblasti sportu, politiky, umění i válečnictví. Výsledkem je rovněž vznik filozofie, kriticky reagující na mýty a hledající oporu v rozumem podepřené pravdě, morálce a materialismu. To vše má směřovat k sebeuplatnění člověka, tak aby po něm po smrti něco zůstalo.⁹⁴

89 *Tamtéž*, s. 15–37.

90 Srv. ŠUBRT, J. – ŠOCHMAN, M.: Historická sociologie jako integrovaná společenská věda (viz pozn. 6).

91 Viz ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

92 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*, s. 78–84.

93 Viz ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 292.

94 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*, s. 15–37.

V minulosti se antropocentrismus v kombinaci s teocentrismem uplatňoval a postupně prosazoval v západním křesťanství. Dnes se toto paradigma stalo převažujícím výkladovým principem západní civilizace. Předpokládá totiž, že člověk nemá naději na život po smrti, a proto se soustředí na život tady a teď; oddává se radostem světského života, neboť po smrti k tomu již nebude mít příležitost. Absence víry v posmrtný život však neznamená naprosté vytěsnění faktu smrti. Smrt musí být nějak legitimizována a začleněna do symbolických univerz filozofie a vědy.⁹⁵ Podle Jóhanna P. Árnasona antropocentrické paradigma vždy směřovalo k akceptaci faktu lidské smrtelnosti, v původních variantách byla lidská konečnost rozuměna v kontrastu s boží nesmrtelností. Bohům ale člověk nebyl nikdy podřízen, bozi i lidé se podřizují mlhavě artikulovanému kosmickému řádu, jehož jsou součástí. Nicméně skutečnou inovací klasického Řecka byla samosprávná *polis*, sestávající z rovnocenných občanů. *Polis* umožnila novou kvalitu lidského života: v politickém, společenském i kulturním slova smyslu. Jedná se nicméně o natolik komplexní průlom, že jej nelze subsumovat pod formulku antropocentrismu.⁹⁶

Psychocentrické paradigma je pohledem soustředěným na duši. Rozvinulo se a zůstává dominantní v Indii a klade důraz na niterný prožitek duchovních hodnot. Přitom nabízí hned dvě alternativní, zřetelná a uspokojivá řešení faktu lidské smrtelnosti, která vycházejí z představy duality duše a těla. Běžní lidé mohou doufat, že si po smrti jejich duše polepší a po nových cyklech reinkarnací se postupně zrodí v tělech jedinců na stále vyšší úrovni kastovní hierarchie. Zákon *karmy* přitom funguje na způsob spolehlivého automatu; cyklus reinkarnací přesně odráží chování člověka v předchozím životě, a nelze ho proto obejít s pomocí bohů, rituálů či jiných lidí. Současně pro každou kastu a genderovou či věkovou skupinu platí jasná pravidla (*dharma*), jichž se lze na této cestě spolehlivě přidržovat. Náboženští virtuosoové pak mohou zvolit druhou, složitější cestu a pokusit se vymanit z kauzality *karmy* a cyklů reinkarnací zcela, aby tak sjednotili svou duši s duší celého světa (*átman*). Zbožnost, sebekázeň, duševní cvičení, meditace či askeze jsou techniky, které člověku mohou napomoci uniknout ze světa klamavých smyslů a fyzických požitků (*nirvána*). Na této cestě osobní spásy člověku mohou bohové i rituály pomoci.⁹⁷

V psychocentrickém paradigmatu tedy dochází ke zřetelné negaci smrti (podobně jako v paradigmatu tanatocentrickém). Smrt se zde eliminuje prostřednictvím představy o duši, která prochází neustálým koloběhem na principu reinkarnace. Cílem je překonat tento koloběh, aby se z něho duše vymanila, spočinula v radostném stavu nirvány a ponořila se do toho, z čeho bylo vytvořeno celé univerzum. Na tomto životním náhledu je dnes založen hinduismus a buddhismus v jižní Asii.⁹⁸ Podle Jóhanna P. Árnasona však ve skutečnosti o duši chycenou v nekonečných cyklech reinkarnací a toužící po osvobození tolik nejde. Běží o něco abstraktnějšího, totiž

95 Srv. ŠUBRT, J. – ŠOCHMAN, M.: Historická sociologie jako integrovaná společenská věda.

96 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 292.

97 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*, s. 15–37.

98 Viz ŠUBRT, J. – ŠOCHMAN, M.: Historická sociologie jako integrovaná společenská věda.

o napětí mezi kosmickým řádem (*rta*), jemuž se podřizují všechny úrovně bytí (rostliny, zvířata, příslušníci jednotlivých kast), a touhou po *osvobození* z tohoto řádu.⁹⁹

Kratocentrické paradigma je pohledem soustředěným na vládu a vykryštovalo ve staré Číně. V klasickém pojetí je to vládce, kdo stojí mimo lidskou společnost, je spojkou mezi lidstvem a vesmírem, moudře rozpoznává vůli Nebes a řídí se jí, nese zodpovědnost za neporušenou harmonickou rovnováhu ve společnosti i v přírodě, přičemž propaguje spravedlivost, přístnost a umírněnost. Indikátorem dobré vlády je pak správný chod počasí, znakem vlády špatné přírodní pohromy. Podobně je indikátorem dobré vlády blahobyt poddaných a rozvoj pěti lidských štěstí (dlouhověkost, bohatství, láska, zdraví, ctnosti). Naopak znakem vlády špatné je šíření neštěstí (lidé přirozeně tíhnou k dobru) a šesti neštěstí (předčasná úmrtí, nemoci, utrpení, chudoba, slabost, neštěstí). Zásadním barometrem správné vlády je pak politické chování lidí: jejich povstání značí zpochybnění nebeského mandátu vládce, svržení dynastie indikuje jeho odebrání, potlačení vzpoury naopak obnovení. V tomto světovém názoru to nejsou lidé, kdo rozhoduje o vládě, ale Nebesa. Nicméně jednotlivci jsou chápáni jako součást širšího lidského kolektivu i kosmického řádu, přičemž prototypem všech sociálních vztahů je synovská úcta k otci.¹⁰⁰

Vydání na milost a nemilost silám přírody i společnosti a vystavení vyhlídce smrti, lidé touží mít nad sebou pevnou ruku. Chtějí být někým vedeni, byť za cenu omezení vlastní svobody, protože silná vláda dává lidem pocit jistoty a bezpečí. *Kratocentrické* paradigma podle Krejčího souvisí s konfucianismem a dnes ho lze v nejčistší podobě nalézt stále v Číně, kde jeho silné zakořenění našlo odezvu ve vládě jedné strany.¹⁰¹ *Kratocentrismus* se nicméně v kombinaci s teocentrismem uplatnil také v císařském Japonsku, v éře římského císařství nebo v ruském cizaropapismu. Tedy všude tam, kde je vládce chápán jako bytost blízká Bohu.¹⁰² Paradigma v prvním plánu vyzdvihuje roli vlády či státu a jejich kontinuitu. Centrální je však představa jednoty řádu sociálně-politického a přírodního, čímž se blíží paradigmatu kosmocentrickému.¹⁰³

Krejčí nicméně koncept paradigmat lidského údělu explicitně nepropojuje s tematikou příčin, průběhu a výsledků revolučních procesů. Systematicky nevyšetřuje, jaké světové názory jsou kompatibilní, nebo naopak nekompatibilní se vznikem revolucí a revoluční tradice (uvádí například, že indický světový názor je překážkou pro výskyt revolucí). Ještě méně explicitně se zabývá heterodoxiemi na půdorysu daných paradigmat lidského údělu a jejich revoluční rolí (tento moment zdůrazňuje v případě husitské a anglické revoluce). Přitom při rozboru revolucí nijak nerozpracovává tezi o tom, že ve svých jednotlivých variantách mohou táž paradigmatata přispívat k legimitizaci řádu i k jeho zpochybnění.

Konečně, ani když Krejčí vykládá revoluční transformace jako kombinace starého a nového či domácího a cizího, neobrací se nijak systematicky ke konceptu lidského

99 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

100 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*, s. 30–37.

101 Viz ŠUBRT, J. – ŠOCHMAN, M.: *Historická sociologie jako integrovaná společenská věda*.

102 Viz KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*.

103 ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.

údelu a jeho proměnlivé tváře. Lze snad zachytit tezi, že francouzská revoluce radikalizuje již přítomnou antropocentrickou komponentu a upozaduje teocentrickou. Krejčí také ukazuje, že čínská revoluce přinesla renesanci tradičního kratocentrismu v podobě řádově efektivnější mocenské centralizace a vlády jedné strany.¹⁰⁴ Podobně by ale mohla být turecká revoluce interpretována jako naroubování radikálního antropocentrismu na převážně teocentricky orientovanou společnost, s protireakcí z toho plynoucí. Dlouhá íránská revoluce by zase mohla být vyložena jako přešlapování mezi domácím kratocentristem (dědictví „posvátné“ státnosti odvozené od kontinuity starověkých a středověkých říší), domácím teocentristem, obohaceným o antropocentrickou komponentu (šíitský islám, uctívající dvanáct imámů) a cizím antropocentristem (reformy směřující k pozápádnění), což nakonec vedlo k islámské revoluci. Ta pak vytvořila nové napětí mezi teocentristem a antropocentristem (radikalizace antropocentrické komponenty šíitského islámu v podobě Chomejního konceptu vlády islámského znalce, zavedení volených republikánských institucí, jako je parlament a prezident), přičemž konsenzuální složkou íránské civilizační identity zůstává kratocentrismus (íránský patriotismus). Konečně, ruská revoluce by mohla být viděna jako radikální restrukturační kombinace teocentrismu (budeme-li o sovětském marxismu uvažovat jako o sekulárním náboženství, nahrazujícím pravoslaví v jeho funkcích) s kratocentristem.

Otázkou však zůstává, zda by detailnější a zároveň komparativní převyprávění revolučních transformací v pojmech Krejčího civilizační analýzy (jádrová instituce, protagonistická skupina a světonázor neboli paradigma lidského údělu; mutace, renesance, radiace, vnucení a adaptace) přineslo něco zásadně nového pro jejich porozumění. Osobně se domnívám, že by *revoluční procesy* mohly být pochopeny jako *civilizační střety*. K těm však primárně nedochází na úrovni konfliktů mezi národními státy rekrutujícími se z různých civilizačních okruhů, nýbrž na úrovni konfliktů různých společenských segmentů (a jejich zahraničních spojenců) uvnitř jednotlivých národních států procházejících revolučními transformacemi. Zatímco tedy Krejčí v civilizačnické větvi svého celoživotního bádání zdůrazňuje tendenci k celospolečenské *homogenizaci*, jež nastává působením převládajícího paradigmatu (nebo kombinace paradigmat) cestou nápodoby či vnucení,¹⁰⁵ revoluční transformace jsou mu látkou pro analýzu civilizační *heterogenity*, projevující se konfliktním napětím konkurenčních civilizačních paradigmat, a pro zkoumání možné kompatibility těchto paradigmat.

Soudobé přístupy k civilizační analýze revolučních transformací

Příčiny, průběh a výsledky jednotlivých historických revolučních procesů Krejčí tematizuje ve vazbě na jejich civilizační dimenzi. Přitom v jeho díle sledujeme posun k zájmu o průběh a výsledky revolučních procesů, které líčí jakožto civilizační transformace. Těmito úvahami o civilizační dimenzi revolučních procesů dle mého názoru Krejčí

104 KREJČÍ, J.: *Lidský úděl a jeho proměnlivá tvář*, s. 85–93.

105 *Tamtéž*, s. 10.

předznamenal systematictější úvahy pozdějších autorů o vícečetných či rozmanitých modernitách (*multiple modernities*).¹⁰⁶ Jejich rozmanitost má přitom podle Eisenstadta trojí příčiny¹⁰⁷ (které nicméně v souvislosti s rozmanitými trajektoriemi revolučních transformací pojmenoval, jakkoliv nesystematicky, též Krejčí).

Zaprvé, relativně univerzalistické modernizační vzorce se vždy roubují na pestré kulturní substráty. Tyto partikularistické kultury však různým způsobem ovlivňují vzorec relativně univerzální sociální změny. Moment diskontinuity je tak vždy kombinován s momentem kontinuity. V pojetí Krejčího tak francouzská revoluce radikalizovala příklon k již existujícímu a prosazujícímu se antropocentrismu, ruská revoluce zase obnovila a na vyšší kvalitativní úroveň povýšila systém samoděržaví a starý sen o ruském impériu spojený s pravoslavným mesianismem. V případě revolučních transformací je také dobrým příkladem divergentní vývoj ruské a čínské revoluce. Obě se inspirovaly stejnou marxistickou ideologií, nicméně ji rozdílně interpretovaly i aplikovaly, dílem z důvodů rozdílné civilizační identity. Rozmanité tradice tedy generují rozmanité modernity, včetně případů revolučních průlomů do modernity.¹⁰⁸

Zadruhé, místní verze či alternativní programy modernity se vždy vymezují vůči historicky prvním – tedy západním, liberální – verzi modernity. Toto vymezení přitom může být negativní, pozitivní nebo selektivní, kdy se některé prvky západní liberální modernity přijmou za vlastní a jiné zamítnou. V Krejčího díle je příkladem pokusu o radikální pozápádnění kemalistické Turecko. Dlouhodobě nekonzistentní postoj vůči Západu a pozápádnění je naopak přítomný v dlouhé revoluční transformaci Íránu, což vyústilo do současného rétorického odmítání Západu v kombinaci s velmi selektivní westernizací ze strany revolučního režimu (ústava, parlamentarismus). Dlouhodobě harmonická rovnováha mezi domácími a západními vlivy v případě Japonska je pak příkladem vyváženého selektivního pozápádnění. Krejčí navíc důrazně tematizuje skutečnost, že se mnohé modernizační projekty nevymezovaly jen vůči expandujícímu Západu, ale podobně také vůči sovětskému modelu alternativní modernity (Čína), případně vůči vzestupu Japonska (Rusko, Čína, Írán).

Zatřetí, podoba modernity je věcí neustálého vyjednávání a konfliktů. Různá politická hnutí se totiž snaží prosadit vzájemně konkurenční programy modernity. V krajním případě tak vznikají alternativní modernity jakobínského typu, snažící se prostřednictvím státní moci zformovat zcela nový typ člověka, společnosti i mezinárodních vztahů (nacistické Německo, Sovětský svaz, komunistická Čína, islamistický

106 Viz EISENSTADT, Shmuel N.: *Multiple Modernities*. In: *Daedalus*, roč. 129, č. 1 (2000), s. 1–29; KAMALI, Masoud: *Multiple Modernities, Civil Society and Islam: The Case of Iran and Turkey*. Liverpool, Liverpool University Press; ARNASON, Johann P.: *Historicko-sociologické eseje*. Praha, Sociologické nakladatelství 2010.

107 EISENSTADT, S. N.: *Multiple Modernities*.

108 Krejčí v souvislosti s prolínáním a střetáváním univerzalizmu a partikularismu hovoří o kombinaci ducha doby (osvětený světonázor, koncept národního státu či lidských práv) s *geniem loci* (místní geografická, národní, historická či kulturní specifika) (KREJČÍ, J.: *České křižovatky*). Teoretici globalizace pak zavádějí příbuzný koncept *glokalizace*, propojování globálního a lokálně specifického (srv. GIDDENS, Anthony: *Unikající svět: Jak globalizace mění náš život*. Praha, Sociologické nakladatelství 2000).

Írán). Zejména z tohoto důvodu je modernita projektem s otevřeným koncem, protože o konci dějin nelze smysluplně hovořit. Také zde se Krejčí potkává se Shmuellem N. Eisenstadtem,¹⁰⁹ případně s Masoudem Kamalim, jenž koncept rozmanitých modernit podrobně aplikoval na turecký a íránský případ.¹¹⁰ Přístup Krejčího k revolučním transformacím je totiž extrémně otevřený směrem do budoucna. Vesměs je líčí jako nedokončené a nelineární, počítá mnohdy až prorocky se zvraty v jejich trajektoriích (například diskuse ruské, čínské či turecké revoluce) a s dalšími civilizačními mutacemi či adaptacemi. Celkově tak můžeme s Jóhannem P. Árnasonem konstatovat, že se různorodé trajektorie a vzorce modernity týkají také rozmanitých revolučních dynamik, jež jsou v nich mnohdy obsaženy.¹¹¹

Nelineárnost, komplexitu a *otevřenost* revolučních procesů směrem do budoucnosti, jak je akcentuje Krejčí, pak ze současných autorů podobně tematizuje Jóhann P. Árnason, když kritizuje populární tezi, že revoluce jsou vždy víceméně *progresivní*. Revoluce namísto toho chápe jako historické křižovatky, které něco starého ukončují, čímž ale otevírají vícero možností budoucího vývoje. Revoluce v sobě totiž obsahují dvojitou dynamiku: *kolapsu* a opětovné *regenerace* státu, případně také společnosti (Krejčí o tom velmi explicitně pojednává v případě ruské, čínské a turecké revoluce). Přitom hladké regeneraci brání právě větší množství alternativ, jež se nabízejí pro nahrazení starého řádu řádem novým. Na troskách zhroucených starých institucí se otevírá prostor pro artikulaci toho, jak by měly vypadat instituce nové. Zároveň do politické arény rozšířené revolucí vstupuje množství nových aktérů, kteří při prosazování svých (měnících se) představ vstupují do konfliktů s ostatními, nebo s nimi naopak uzavírají různě proměnlivé koalice. Výsledkem je nelineární vývoj, v němž je vícero scénářů budoucího směřování podobně pravděpodobných. V některých dimenzích změny přitom snad můžeme hovořit o pokroku, zatímco v jiných oblastech může během téže historické revoluce docházet k regresu.¹¹²

Právě Shmuel N. Eisenstadt dominuje současné civilizační analýze revolučních procesů.¹¹³ Jeho projekt paradigmatického obratu v přístupu k revolucím se stal referenčním bodem,¹¹⁴ jakkoliv Krejčí mnohé jeho dílčí teze i celkovou perspektivu předjímal, respektive rozvíjel paralelně s ním bez bližší vzájemné recepce. Eisenstadt se předně domnívá, že dochází k jisté inflaci pojmu revoluce, protože se neustále rozšiřuje množina stále spornějších případů, jež jsou takto označovány a jako takové studovány. To znemožňuje konceptualizaci pojmu revoluce, a proto Eisenstadt naopak navrhuje zúžit zaměření na několik málo exemplárních a všeobecně uznávaných

109 EISENSTADT, S. N.: Multiple Modernities.

110 KAMALI, M.: *Multiple Modernities, Civil Society and Islam*; TÝŽ: Multiple Modernities and Islamism in Iran. In: *Social Compass*, roč. 54, č. 3 (2007), s. 373–387.

111 ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations* (viz pozn. 20).

112 Tamtéž.

113 EISENSTADT, S. N.: *Revolution and the Transformation of Societies* (viz pozn. 28); TÝŽ: *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity* (viz pozn. 28).

114 ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.

případů takzvaných *velkých revolucí*.¹¹⁵ Eisenstadt pak dochází k závěru, že revoluce jsou *klíčovými epizodami* vzniku, formování a krystalizace zcela *nové civilizace modernity*. Revoluční soupeření totiž ústí nejen ve změny politického režimu, ale především v krystalizaci nových kosmologických či ontologických koncepcí (nové artikulace světa, včetně uspořádání vesmíru a povahy bytí; nové představy o lidském údělu, včetně smyslu života). Tyto změny charakteru moci a světonázoru se pak promítají v dalekosáhlých a dlouhodobých institucionálních změnách dané společnosti.

V jádru se tak svár vede o podobu a způsob institucionalizace politického a kulturního *programu modernity*.¹¹⁶ Soupeřící aktéři totiž během velkých revolucí přicházejí se soupeřícími ideologiemi. Jejich protichůdnost je však zdánlivá. Všechny totiž ve svém jádru sdílejí představu, že jsou to lidé, kdo disponuje schopností formovat podobu historické epochy, ve které žijí (nikoliv všemocný Bůh nebo posvátná a závazná tradice). Oproti pohledu obrácenému do minulosti dominuje směřování do budoucnosti. Naopak ve světě, kde lidé nevěří ve svou schopnost spoluutvářet dějiny a hledí do minulosti, ztrácejí revoluce smysl. Oproti předmoderní minulosti tak soupeřící revolucionáři disponují centrální představou o kvalitativně vyšší míře lidské *autonomie*.

Základní kulturní orientace modernity ve směru lidské autonomie je tak všemi revolučními aktéry sdílená, ale zároveň konfliktní. Nabízí totiž různorodé až divergentní interpretace týchž kulturních premis, tedy toho, jak konkrétně má být autonomie naplňována a realizována (jaký má význam). Eisenstadt proto hovoří o neodstranitelné *antinomii modernity*, její inherentní variabilitě, vestavěné do moderní kultury. Konkrétní artikulace a významy připisované danou revolucí lidské autonomii tak záleží na historických okolnostech, poté však formují rozdílné trajektorie jednotlivých velkých revolucí. Proto pozorujeme rozličné revoluční trajektorie spjaté s liberální (anglická a americká revoluce), sociálnědemokratickou (první etapa bolševické revoluce, závěrečná etapa francouzské revoluce) nebo totalitní (jakobínská etapa francouzské revoluce, bolševická a čínská revoluce) verzí politické modernity.¹¹⁷

115 EISENSTADT, S. N.: *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. V tomto ohledu není jednoznačná shoda. Nesporné je zařazení revoluce francouzské, americké, ruské a čínské. Spornější je to u revoluce anglické, a především nizozemské (srv. ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*).

116 Árnason navrhuje hovořit namísto programu modernity o kulturní a politické *problematice* modernity, tedy o specifické konstelaci témat, problémů a perspektiv spjatých s modernitou. Za důležitý ale pokládá Eisenstadtův postoj odmítající kulturní determinismus a zdůrazňující naopak lidskou autonomii, kreativitu a otevřenost vůči různorodým (až antagonistickým) interpretacím týchž kulturních premis spjatých s modernitou). Prosadí-li se v určité společnosti dané doby jedno z mnoha možných řešení problematiky modernity trvaleji, může vykristalizovat stabilnější institucionální vzorec rozmanitě, či dokonce alternativní modernity. Přitom se mohou dosud periferní kulturní komponenty modernity stát centrálními a naopak. (ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*.)

117 EISENSTADT, S. N.: *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Domnívám se, že zde Eisenstadt jinak formuluje konsenzus badatelů včetně Krejčího, že se různí revoluční aktéři shodnou na tom, co nechťejí (starý režim), nikoliv na tom, co chtějí (nový režim).

Předmětem interpretačních střetů se však postupně stává také historická zkušenost spjatá s dosavadními revolucemi. Jakkoliv se odehrávaly na jiném místě, v jiném čase a s jinými peripetii jejich trajektorie, jsou v moderní perspektivě nahlíženy jako na sebe navazující manifestace obecnějšího makrohistorického trendu. Zkušenost předchozích revolucí, a zejména jejich různorodá interpretace a mytologizace tak vstupují do revolucí následujících, čímž je pomáhají spoluutvářet. Tyto rozmanité *revoluční tradice* se tak stávají integrální součástí každého dalšího revolučního soupeření, ale také moderní historie obecně. Eisenstadt tedy, pokud jde o revoluce, neuznává žádný kulturní determinismus. Táž kulturní orientace modernity či moderní revoluční tradice může být interpretována různými způsoby a vyústit v různé verze modernity.¹¹⁸

Velké revoluce přitom Eisenstadt chápe jako *průlomové milníky* různorodých cest do různorodých modernit. Zaprvé, nerevoluční cesty do modernity skrze *reformy* jsou sice známé. Možné jsou ale díky tomu, že těmto reformním změnám již předtím na jiných místech prošlapaly cestu revoluce, když obstaraly průlom do něčeho nového.¹¹⁹ Zadruhé, velké revoluce jsou neoddělitelně spjaté s dlouhodobými *nerevolučními transformacemi*, jež formují modernitu. Reagují totiž na průmyslovou, demokratickou a vědeckou „revoluci“ a synergicky se s nimi protínají. Tyto transformace pak mohou urychlit, modifikovat nebo blokovat.¹²⁰

Zařetí, velké revoluce se nikdy neodehrávají v izolaci od mezistátních rivalit v systému *mezinárodních vztahů*, ale v návaznosti na jejich dynamiku. Oblíbená dichotomie endogenních revolucí (revoluce způsobené interními faktory, jako husitská, anglická a francouzská) a revolucí exogenních (revoluce způsobené externími faktory, jako ruská, čínská a turecká), se kterou přišel třeba Jaroslav Krejčí,¹²¹ je tedy relativní. Geopolitická expanze modernizující se Evropy byla částečně produktem expanzivní fáze velkých evropských revolucí. Expanze sama pak vytvářela konfliktní krizové zóny v oblastech, kde narážela na společnosti odlišné civilizační příslušnosti. Ty poté na tentýž vnější stimul reagovaly rozmanitým způsobem, jak ukazují například divergentní revoluční a modernizační trajektorie Číny a Japonska.¹²² V návaznosti na Eisenstadta lze konstatovat, že od 18. století v důsledku rostoucí propojenosti

118 *Tamtéž*.

119 Dichotomie revolucí a reforem, chápaných jako substitut revolucí, skrze něž se lze revolucím vyhnout (myšlenku zpopularizoval ruský sociolog Pitrim Sorokin), je nejednoznačná. V konkrétním historickém případě mohou podle Eisenstadta reformy zabránit revolucím, nicméně určení směru reforem není možné bez vazby na revoluce, které již proběhly (*tamtéž*). Čtení první a druhé fáze Krejčího díla naopak navozuje představu, že reformy substituující revoluci selhávají; bývají polovičaté, přicházejí pozdě a nemají širší podporu (KREJČÍ, J.: *Dějiny a revoluce*). To je částečně dáno tím, že se Krejčí soustředí na historické případy tzv. úspěšných revolucí, a nikoliv na případy kontrastní, tedy revolucí „neúspěšných“. Ve čtvrté fázi Krejčího díla se dichotomie rozmělnuje a radikálním reformám, chápaným jako synonymum revolucí shora (Turecko, Japonsko), je přisouzen zásadní transformativní vliv.

120 ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.

121 KREJČÍ, J.: Sociologický model revolučního procesu. In: *Sociologický časopis*, roč. 4, č. 2 (1968), s. 159–173; TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

122 Viz EISENSTADT, S. N.: *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*.

světa postupně sílil vliv mezinárodních vztahů na vznik, průběh a snad i výsledek revolucí. Anglická a francouzská revoluce tak byly konstelací a dynamikou mezistátních vztahů formovány méně než následná revoluce ruská a čínská.¹²³ Tato teze je implicitně obsažena také u Krejčího. Ten za endogenní revoluce pokládá relativně omezenou množinu starších případů, naopak mezi revoluce exogenní zahrnuje relativně početnější množinu případů novějších.¹²⁴

Příbuznost Krejčího s pozdějšími či paralelně rozvíjenými úvahami o civilizační dimenzi revolučních procesů v díle Shmuela N. Eisenstadta je zřejmá. Krejčí si nicméně drží odstup od konceptů *modernity* a *modernizace*, jež jsou pro Eisenstadta (vedle pojmů jako „axiální věk“ či „heterodoxie“) pro úvahy o revolucích klíčové. Podle Krejčího se s nimi nepojí dostatečně silná teorie. Hlubší důvod této distance však může spočívat v Krejčího skepsi k možnosti najít společného jmenovatele změn, které prostupují napříč rozdílnými civilizacemi, založenými na rozdílných paradigmattech lidského údělu.¹²⁵ Podle mého názoru může být důvodem i to, že Krejčí nakonec rozlišil sociální a civilizační dimenzi revolučních transformací.¹²⁶ Sociální transformace spjaté s modernizací pak ovšem upozadil na úkor zájmu o transformace civilizační, obvykle spjaté s otázkou přijetí westernizace, či jejího odmítnutí. Každopádně ne-reflektování pojmů *modernity* a *modernizace* nakonec dle mého názoru Krejčímu brání v tom, aby rozlišoval dvě autonomní, ale provázané dynamiky sociální změny nezápádních společností: celkovou *modernizaci* (urbanizace, industrializace, dělba práce a profesní specializace, scholarizace, byrokratizace) a kulturní *westernizaci* (racionalismus, individualismus, vláda zákona a rovnost všech před zákonem, oddělení státu a náboženství, svobody jednotlivce, společenská a kulturní pluralita, formování občanské společnosti, rozvoj zastupitelských orgánů, konzumní životní styl).¹²⁷ Tyto dynamiky Krejčí směřuje: dvourozměrný charakter sociální změny spjaté s revolučním procesem se mu tím smršťuje na jednorozměrný.

Krejčí totiž podle mého názoru do své civilizační analýzy revolučních transformací implicitně zavádí svůj starší přístup skládání sociálních vektorů, který uplatnil již při analýze fází revolučních procesů.¹²⁸ Již tehdy přišel s tezí, že revoluční soupeření je sporem o to, jaký bude v novém řádu poměr mezi kontinuitou a diskontinuitou, tedy mezi starým a novým (zejména v endogenních revolucích, jako je husitská, anglická, francouzská), případně mezi domácím a cizím (v exogenních revolucích, jako je ruská, čínská, turecká). A přitom s pomocí modifikovaného pravolevého schématu (levice horuje pro radikální rozchod se starým řádem, pravice prahne po zachování kontinuity) identifikoval, jací aktéři propagují jaký způsob řešení sporu o kontinuitu či diskontinuitu, jaké přitom uzavírají koalice a jaká institucionální konstelace mezi

123 ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.

124 KREJČÍ, J.: Sociologický model revolučního procesu. In: *Sociologický časopis*, roč. 4, č. 2 a 6 (1968), s. 159–173 a 635–649; TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

125 Viz ARNASON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 298.

126 Srv. KREJČÍ, J.: *Postižitelné proudy dějin*.

127 Srv. HUNTINGTON, Samuel P.: *Střet civilizací*. Praha, Rybka Publishers 2001.

128 Srv. KREJČÍ, J.: Sociologický model revolučního procesu. In: *Sociologický časopis*, roč. 4, č. 2 (1968), s. 159–173; TÝŽ: *Dějiny a revoluce*.

starým a novým či domácím a cizím se nakonec během revolučního soupeření těchto aktérů prosadí. Tento přístup, založený na představě skládání či kombinování různých *civilizačních vektorů*¹²⁹ – *starých* a *nových* (francouzská revoluce a teocentrické, či antropocentrické paradigma), a zejména *domácích* (vitální vize impéria v Rusku, vyčerpání a diskreditace konfucíanského světonázoru v Číně, předislámská a islámská tradice v Íránu) a *cizích* (ruská a čínská recepce západního marxismu, čínská recepce západního kapitalismu a sovětského socialismu, perská recepce západního konstitucionalismu a republikanismu) – se pak přenesl i do Krejčího civilizační analýzy revolučních transformací, včetně identifikace revolučních aktérů prosazujících jednotlivé pozice.¹³⁰

Přínosný se zde jeví důraz Krejčího na chronické napětí vyplývající z protikladných civilizačních vektorů, jež problematizuje revoluční konsolidaci a implikuje její neuzavřenost.¹³¹ Slabinou je naopak opomíjení skutečnosti, že dynamika úspěšné, či neúspěšné modernizace nezápadních společností bývá provázána s dynamikou kulturních identit ovlivňujících postoj k cizím vzorům, nebo naopak domácím inspiracím. Jinými slovy, chronické napětí existuje také mezi modernizací, pozápadněním a příklonem k vlastním tradicím. Jelikož však Krejčí ve svém civilizačním přístupu redukuje komplexitu revolučních procesů z dvourozměrné sociální změny (transformace sociální a zároveň civilizační) na změnu jednorozměrnou (transformace sociální, anebo civilizační), tato problematika se v jeho pozdní civilizační analýze revolucí vytrácí. Jedná se tak podle mého názoru o obecnější problém rigidních typologií revolucí,¹³² v tomto případě dělení revolučních transformací na sociální a civilizační. Krejčí tyto kategorie používá tak, že jednotlivé historické revoluční transformace označuje za spíše sociální (mexická revoluce), nebo za spíše civilizační (turecká revoluce), respektive uvažuje, v jakém poměru jsou oba aspekty v daném případě zastoupeny (střídání důrazů na oba aspekty zdůrazňuje například u dlouhé íránské revoluce). Nejde však o krok dále a neptá se, jaký je mezi sociální a civilizační dimenzí revolučních transformací *vztah*, případně jak se tento vztah v čase proměňuje.

Samuel P. Huntington oproti tomu pozápadnění a modernizaci analyticky rozlišil, aby díky tomu identifikoval pět trajektorií sociální změny nezápadních společností, včetně těch, jež Krejčí označuje za trajektorie revoluční.¹³³ Zprvu, odmítání modernizace i pozápadnění skrze izolaci od okolního světa se opakovaně

129 Termín „civilizační vektory“ na rozdíl od „sociálních vektorů“ Krejčí nepoužívá. Lze ho však podle mého názoru do jeho díla jako metaforu analogicky zavést.

130 Revoluční spektrum se nicméně v Krejčího civilizační analýze revolucí spíše smršťuje. Krejčí původně pracoval s explicitním rozlišením pěti revolučních aktérů (zastánci starého režimu, revoluční pravice, střed, levice, krajní levice). V civilizační analýze revolucí není explicitní a nesměřuje k zobecnění. Lze ale říci, že vedle zastánců starého řádu vždy identifikuje proponenty různých verzí inovací domácího a cizího původu.

131 Srv. TÝŽ: *Postižitelné proudy dějin*.

132 Viz ARNASON, J. P.: *Revolutions, Transformations, Civilizations*.

133 Viz HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací*, s. 61–64. Krejčí nicméně pozdní Huntingtonovy práce dobře znal. Pronikavě působí například jeho postřeh, že civilizační konflikty jsou spíše vertikální (mezi pozápadněnou elitou a tradiční majoritou v nezápadních společnostech nebo mezi nezápadními migranty a majoritou ve společnostech západních) než

ukázalo jako dlouhodobě neudržitelná strategie (pečovatelská izolace Japonska v letech 1603–1854, Čína až do 19. století, dnes zřejmě malé skupiny domorodého obyvatelstva na periferii světového systému). Podobně anomální je také (zadruhé) strategie pozápadnění bez modernizace (přijetí západních aspirací a životních stylů v předmoderních oblastech či elitních společenských segmentech chudých rozvojových zemí). Zatřetí, některé společnosti se mohou naopak pokusit o modernizační reformy bez pozápadnění (podle Krejčího předrevoluční přešlapování v podobě polovičatých reforem v Osmanské říši, carském Rusku, Číně z let 1895 a 1905–1911, původní záměr japonských reforem Meidži z roku 1868). Takto pojatý modernizační reformismus však zpravidla nebyl úspěšný. Časté proto nakonec byly spíše (začtvrté) pokusy společnost pozápadnit, tak aby se díky tomu dokázala rychleji modernizovat (kemalistické Turecko jako paradigmatický případ, burgibovské Tunisko, Írán za dynastie Páhloví, Afghánistán za vlády Amanulláha Chána (1919–1926), a přijmeme-li marxismus za západní kulturní impulz, pak také bolševické Rusko a maoistická Čína).

Tato strategie ovšem od poloviny dvacátého století vyvolává v nezápádním světě protireakci. Pozápadnění sice zprvu podporovalo modernizaci, rychlá modernizace však poté vygenerovala náboženské a kulturní obrození, které další westernizaci začalo blokovat. Společnosti se tak podle tohoto pátého scénáře dále modernizují, nicméně jejich westernizace zpomaluje, odklání se od západních vzorů a inspirace pro svou další modernizaci začínají hledat ve vlastních tradicích (Írán po roce 1979, Turecko za vlády Strany spravedlnosti a pokroku, putinovské Rusko, Čína po roztržce s Moskvou). A je to právě modernizace (úspěšná v případě Číny, Japonska a snad i Ruska, nebo neúspěšná v případě subsaharské Afriky a Blízkého východu), co generuje poptávku po rekonstrukci kulturních a náboženských identit, tak aby byly usouvztažněné s domácí tradicí (z pocitu hrdosti, nebo naopak anomie a vykořenění). Tento vztah mezi sociální a civilizační dimenzí společenských transformací však Krejčí na rozdíl od soudobějších autorů přehlíží.¹³⁴

Závěrečná diskuse: heuristická relevance a arabská povstání

Nasadíme-li Krejčího dlouhodobou a komparativní optiku na arabská povstání počínající roku 2011, je především příliš brzy optimisticky hovořit o arabském jaru, nebo naopak pesimisticky o arabském podzimu. Časové horizonty pro posuzování revolucí jsou nastavené minimálně na desetiletí, mnohdy i déle než na jedno století. Stejně tak by arabské revoluce neměly být z pohledu Krejčího koncepce překvapením. Civilizační substrát zde v jeho pojetí výskytu revolucí nebrání, jako je tomu v Indii. Naopak, existuje tu revoluční tradice generovaná periodicky se objevujícími heterodoxiemi, respektive trvalým latentním napětím mezi tím, jak by podle různorodé islámské

horizontální (mezi civilizačními okruhy), které zdůrazňuje právě Huntington (srv. ARN-SON, J. P.: *Civilizations in History*, s. 299).

134 Srv. HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací*.

tradice měl sociální řád vypadat a jak reálně vypadá (legitimita vládců, zbožnost populace, role islámského práva). Na druhou stranu diskurz revolucionářů se zprvu dominantně neopíral o opoziční čtení politicky relevantní dimenze obsažené v islámu, protest nebyl artikulován v náboženských pojmech. Zpočátku byl spíše inkluzivní, aby do široké revoluční koalice mohl pojmut i sekulárněji orientované společenské segmenty či náboženské menšiny. Politický islám však mohl arabským povstáním připravit cestu, když byl po dlouhá desetiletí nejsilnějším hlasem zpochybňujícím legitimitu prezidentských republik i monarchií. Navíc se v důsledku oslabení starých režimů nakonec prakticky všude prosadil jako klíčová politická síla.

Konečně, civilizační substrát se snad projevil i tím, že došlo k dominovému efektu, když se revoluční protest rychle šířil v rámci panarabské kulturní jednotky. Krejčí o takto výrazných dominových efektech podmíněných civilizační spřízněností neuvažuje, nicméně poukazuje na to, jak starší historické případy revolucí inspirovaly ty mladší (například vliv francouzské revoluce na ruskou, iránskou i tureckou). Díky propojení skrze panarabská média a díky sdílené identitě, kultuře, jazyku a historické zkušenosti protesty v jedné zemi rezonovaly s protesty v zemi jiné, revolucionáři napříč panarabským prostorem se vzájemně povzbuzovali a inspirovali. To nakonec vedlo k útlumu revoluční dynamiky: zatímco svržení prezidentů v Tunisku a Egyptě poskytlo impuls aktivistům v jiných zemích, prohlubující se občanská válka a chaos v Libyi, a především v Sýrii brzdila nadšení pro revoluční změny.

Nicméně s dosud velmi nejistou výjimkou Tuniska se nikde nezdařila porevoluční konsolidace nového režimu: došlo k potlačení povstání (Bahrajn), reformám substituujícím revoluce (Maroko, Saúdská Arábie), restauraci starého režimu (Egypt) nebo k rozpadu státu a občanské válce (Libye, Sýrie, Jemen). Vysvětlením může být kontrast mezi západními a východními revolucemi, jak o nich pojednává Krejčí. Zatímco západní revoluce probíhaly v relativně integrovaných a zároveň mocensky pluralitních národních společnostech, kde se jednotlivá mocenská centra (monarcha, šlechta, parlamenty, města, církve, univerzity, cechy) vzájemně vyvažovala, a tuto společenskou integritu a mocenskou pluralitu porevoluční režimy na nové úrovni dále reprodukovaly, arabské revoluce probíhají ve společnostech dezintegrovaných a mocensky monolitních, bez plurality vzájemně se vyvažujících mocenských center a bez silné občanské společnosti nezávislé na státu, náboženských organizací či příbuzenských skupin.

Zvyšuje se tak pravděpodobnost, že revoluční svržení starého režimu nepovede k demokratizaci, ale k ustavení nové formy autoritářství nebo k fragmentaci a rozpadu státu i společnosti. K restauraci předrevolučního autoritářství opírajícího se o armádu tak došlo v Egyptě, poté co se porevoluční režim začal vychylovat směrem k alternativnímu autoritářství islamistickému. Podobná porevoluční restaurace autoritářství v regionu ostatně již jednou nastala, a to po více či méně revolučním svržení koloniálního řádu (v nejspektakulárnějším případě v Alžírsku). Tehdy postkoloniální režimy reprodukovaly mocenské praktiky a instituce kolonialistů, jakkoliv zprvu zároveň prosazovaly radikální sociální reformy. Druhou pravděpodobnou trajektorií východních revolucí je naprostý rozpad nedostatečně konsolidované národní společnosti, kterou za náhlé absence centralizované politické moci nemá kdo integrovat (Libye, Jemen,

Sýrie, spektakulárním příkladem bylo také svržení baasistů v Iráku v roce 2003). Právě tuniská výjimečnost může být v této optice vysvětlována relativní soudržností homogenního národního společenství (starověká tradice státnosti, nízká segmentace společnosti) a existencí vícero etablovaných a nezávislých mocenských center (odbořová centrála Všeobecný tuniský svaz práce (UGTT), ženské hnutí, armáda, soudy).

Neschopnost svrhnout starý režim nebo konsolidovat režim nový ale může vyplývat také z absence společenského *konsenzu* ohledně toho, jak má vypadat příští rovnováha mezi starým a novým, případně domácím a cizím. Tato absence konsenzu přitom může mít hlubší civilizační rovinu plynoucí z relativně vysoké míry heterogenity arabských společností, ještě posílené revoluční polarizací (náboženskou, sektářskou, etnickou, kmenovou, regionální, kulturní mezi konzervativci a sekularisty, ideologickou mezi levicí a pravicí). Otázka nastolení rovnováhy mezi starým a novým se od počátku ukázala jako mimořádně polarizující. V jemenském případě tak například došlo k dojednanému předání moci a plošné inkluzivní amnestii pro starý režim a vládní stranu. V libyjském případě naopak ke svržení starého režimu, spontánním retribucím proti jeho činovníkům a prosazení legislativy, která je plošně vyloučila z veřejného života. Tuniský případ byl někde uprostřed, když po svržení prezidenta byla zakázána bývalá vládnoucí strana, ale její členové se mohli zapojit do veřejného života, pokud za své působení v minulém režimu nebyli odsouzeni.¹³⁵ V Egyptě pak po svržení prezidenta došlo k tvrdému střetu mezi Nejvyšší radou ozbrojených sil (SCAF), která jmenovala přechodnou vládu, a jádrem revolucionářů, kteří se obávali restaurace. Meritem sporu byl revoluční požadavek oddělit armádu a politiku, respektive požadavek civilní kontroly ozbrojených sil.

Veřejnost většiny arabských zemí se také odvracela od dosavadního neoliberalismu (neprůhledné privatizace, obchodní monopoly firem navázaných na režim, škrtý dotací), podporovaného mezinárodními finančními institucemi, který proto mohl být vnímán jako cizorodý systém. Neexistoval však konsenzus ohledně ekonomické alternativy, ať již domácí, nebo cizí provenience. Vše navíc překryla politika identity. Tuniskou i egyptskou porevoluční transformaci totiž paralyzoval spor revolučních sil o ústavní roli islámu. Jakkoliv samotný fenomén lidmi psané ústavy je západním vynálezem a přitakává konceptu suverenity lidu namísto suverenity Boha, spor ohledně vymezení ústavní role islámu byl sporem o míru rovnováhy mezi domácími a cizími zdroji *par excellence* a stáli v něm proti sobě takzvaní islámští demokraté a demokraté sekulární. Do Egypta pronikl západní koncept občanství a občanského státu (*dawla madáníja*) na začátku dvacátého století a již tehdy se ho egyptští intelektuálové pokusili vyložit jako součást islámské tradice. Postupně se z pozice na periferii propracovával do centra veřejné debaty, aby se k němu začátkem devadesátých let vedle samotného režimu přihlásily i oba hlavní proudy protirežimní opozice, liberálové a Muslimské bratrstvo. Každý tábor mu však od té doby rozumí jinak. Jestliže v pojetí liberálů šlo o to vykázat z politiky náboženství a zamezit nástupu náboženského státu, islamisté prostřednictvím tohoto konceptu požadovali

135 Viz FRAIHAT, Ibrahim: *Unfinished Revolutions: Yemen, Libya, and Tunisia after the Arab Spring*. New Haven (Connecticut), Yale University Press 2016.

oddělení politiky od vlivu armády, přičemž hovořili o takzvaném občanském státě s islámským zdrojem autority.¹³⁶ Politici liberálové tak požadují více cizího, islamisté naopak více domácího. Úspěch tuniských islamistů pak zřejmě pramení z toho, že si dokážou západní koncepty a inspirace osvojit jako „domácí“, tím že je převyprávějí v pojmech a kategoriích domácího islámu.

Absence konsenzu se během arabských povstání projevovala tím, že se na fragmentovaném politickém tržišti najednou nabízelo nebývalé množství konkurenčních ideologických vizí provenience domácí či zdomácnělé (salafismus s vizí islámského státu, islamismus s vizí islámské demokracie, panarabismus s vizí všearabské jednoty, arabský nacionalismus, násirismus, nárazky na nový Řím a další předislámské inspirace, berberský či kurdský secesionismus), ale také provenience cizí (západní verze liberální demokracie a kapitalismu volného trhu, západní antisystémový marxismus, inspirace Tureckem nebo Čínou). Tento nadbytek možností, blokující rychlou porevoluční konsolidaci nového režimu, je charakteristický pro každou revoluci a Krejčí ho nazývá rozkmitem. V případě arabských revolucí byl však mimořádný a neumožnil jasnou revoluční transformaci směrem k demokracii, lidským právům, a tedy antropocentrickému paradigmatu, ačkoliv byly protesty mnohdy nesené požadavkem uznání lidské důstojnosti (*karáma*) tváří v tvář arogantním režimům.

Celkově vidíme, že hlavní stavební kameny civilizační analýzy revolucí Jaroslava Krejčího jsou použitelné i pro analýzu nejnovějších revolučních procesů. Jeho celoživotně budovaný přístup k civilizační dimenzi revolucí je proto dodnes podnětný.

136 Viz LAVIE, Limor: The Idea of the Civil State in Egypt: Its Evolution and Political Impact following the 2011 Revolution. In: *Middle East Journal*, roč. 71, č. 1 (2017), s. 23–44.