

Zorné pole makrosociologie

JAROSLAV KREJČÍ*

University of Lancaster, Velká Británie

What is Macrosociology About?

Abstract: There are three dimensions which define the scope of macrosociology: a) a comprehensive coverage of social issues (the spectrum stretching from the economic to the religious aspects of social life), b) the understanding of these issues in a historical perspective, and c) comparison with the development in various parts of the world. Civilisations understood as socio-cultural entities are considered appropriate wholes for the synchronic and diachronic analyses of macrosociological phenomena. Max Weber's and Arnold Toynbee's contributions in this field are reviewed and a conceptual framework is envisaged.

Sociologický časopis, 1994, Vol. 30 (No. 3: 317-328)

Široký a celistvý společenskovední pohled, široký vzhledem k zeměpisnému prostoru i dějinnému času, je v současné době vzácný. Šíří i celistvosti je na zábranu stále pokračující specializace, která celé společenskovední pole rozdělila na několik samostatných oborů, z nichž každý už svou metodou a terminologií představuje rozsáhlé pole k zvládnutí. Mezi sociologií a politologií je sice hranice plynulá (politologie jako mladší sestra se jen pomalu metodicky vyhraňuje), ale ekonomická věda se oddělila natolik, že matematika v ní aplikovaná představuje těžko proniknutelnou hradbu badatelům v ostatních společenských vědách. Zvýšila si tím sice obraz své vědeckosti, ale – jak si jednou postěžoval laureát Nobelovy ceny v tomto oboru, Vasilij Leontiev – přemíra matematické orientace obrátila pozornost badatelů k zdokonalování matematického aparátu na újmu řešení vlastních ekonomických problémů.

Myslím, že i v sociologii se projevuje tendence k větší vyhraněnosti. Ve sborníku o společenských vědách, vydaném UNESCO, německý sociolog Wolfgang Zapf charakterizoval její stav takto: „Moderní sociologie se etablovala jako specializovaná disciplína, která odmítá široký záběr rané sociologie s její vývojovou tematikou, přetrhává svazky s ekonomikou, sociální antropologií a politologií, což vše tvořilo tak inspirativní jednotu starších teorií.“ [UNESCO 1968]

To by nemuselo být na závadu, kdyby tato jedna ze dvou částí evoluční teorie Herberta Spencera, tj. specializace funkcí, byla v souladu s druhou částí této teorie, tj. s integrací, čímž Spencer rozuměl vzájemnou závislost strukturně diferencovaných částí a koordinaci jejich funkcí.¹

Někdy se zdá, že by takovou integraci mohl provést někdo jiný, zcela mimo uvedené obory, např. filozof. Ale tady, jak nás znovu přesvědčil James Bohman ve své *Nové filozofii společenských věd* [Bohman 1991], se nám nabízí nové pole specializace

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Jaroslav Krejčí, 278 Bowekham Rd., Lancaster, LA1 4LP, England.

¹) Významu Spencerovy evoluční teorie pro moderní sociologii věnuje zvláštní pozornost S. Andreski [1971].

s další partikulární terminologií a kladením problémů. Nicméně Bohmanova kniha nás vede cestou ‚postempirismu‘ přes rozbor ‚indeterminace‘ teorií (tj. jejich neschopnosti umožnit jednoznačné předpovědi), přes reference k vídeňskému kruhu pozitivistů a zejména k frankfurtské kritické škole, ke konstatování, že „společenskovědní interpretace plní důležitou roli pro kritickou reflexi a praktickou změnu“. Bohman pokračuje: „Protože filozofie vždycky byla aspoň zčásti takovou formou reflexe, může nyní empirické poznání společenských věd navázat na dávný sokratovský úkol zkoumat vlastní život a kulturu... Podle prakticky orientovaného postempiricismu jsou společenské vědy pragmatickými a historickými instrumenty k pochopení současnosti a vytváření budoucnosti.“ Čili, jak to už tak často s ‚novými‘ myšlenkami bývá, vracíme se trnitou cestou ke staré moudrosti, v tomto případě lapidárně vyjádřené klasickým francouzským rčením: *Savoir pour prévoir et prévoir pour pouvoir*.

Stoupenci mnohem staršího filozofa, který bádání v tomto smyslu rozvinul s podstatně větším důrazem na praktické uplatnění, však museli poznat meze interpretačního vzletu nad empirickou základnu. Přes všechny své úspěchy v politické motivaci a taky v akademických kruzích se marxismus nestal oním nástrojem změny, jak si to jeho stoupenci představovali. I jeho predikční funkce zklamala.

Konkrétněji by k integraci společenských věd mohl přistoupit sociální antropolog, pokud by chtěl překročit své tradiční pole jednotlivin. Alfred Kroeber naznačil cestu v tomto směru, neshledal však vhodný kategorizační rámec pro globální interpretaci poznatků, k němuž svou vlastní prací tak bohatě přispěl [Kroeber 1944, 1973].

Podobnou příležitost má i společenskovědně orientovaný historik nebo naopak sociolog s rozsáhlou znalostí dějinného materiálu. Mimořádný výkon Maxe Webera ukazuje, jak daleko může jít současné sledování kulturních, politických a ekonomických aspektů společenského života v dějinné perspektivě a k jak významným poznatkům lze touto kombinací dojít.² Weberismu, můžeme-li to tak nazvat, nejde ani o moc, ani o předvídaní; je to ‚verstehende Wissenschaft‘, a to už samo o sobě je těžký úkol, tak těžký, že Weber sám se nedostal k teoretickým závěrům své nesmírně bohaté žně poznatků, z nichž mnoho odvozených teorémů bylo potvrzeno dalším bádáním.

Mám zde na mysli zejména Weberovo zjištění, jak organizační formy společnosti, zejména uspořádání politických a ekonomických vztahů, závisí na myšlenkové a hodnotové orientaci ve společnosti převládající. Přesvědčivé je zejména to, že Weber dovedl tuto závislost dokumentovat nejen na evropském, ale také na čínském, indickém a blízkovýchodním empirickém materiálu. Neznamená to ovšem, že by zde nebyla zpětná vazba mezi již existujícími formami společenského uspořádání a způsobu myšlení; v obdobích transformace společenských soustav je to však vždy myšlenková reorientace, která zahajuje změnu. Ať už měla jakékoli příčiny v ‚materiální‘ rovině společenských vztahů, v demografických, ekologických či technicko-ekonomických posunech, změny v těchto parametrech vyžadují tvůrčí odpověď, nový typ hodnocení a nový typ institucí, které dohromady dají společnosti jiný ráz.

Nejvíce pozornosti vzbudil postřeh, který byl uveřejněn ve Weberově studii o vlivu protestantské etiky na rozmach kapitalismu. Weber ukazuje, jak se některé typy protestantismu (zejména kalvinismus a jiné menší denominace) staly zdrojem racionální motivace k ziskové činnosti. Kritikové této teze právem namítali, že i před kalvínskou

²) Systematický a výstižný výklad díla Maxe Webera podává zejména Reinhard Bendix [1969].

reformací byla v katolické Evropě rozvětvená obchodní činnost, zejména v Itálii, v Nizozemí a v hanzovních městech, že už z té doby lze sledovat hospodářskou praxi, v níž je možno vidět prvky kapitalismu. Ale frekvence lidí racionálně ekonomického zaměření (*homo economicus*) se zvýšeným sklonem (jak by řekl J. M. Keynes) k úsporám a k investicím a zejména k pilné práci namísto sklonu k okázalostem a tomu odpovídající spotřebě vyžadované důstojností společenského statusu, se v důsledku kalvínské reformace podstatně zvýšila. Puritanismus, který byl společný kalvínství i jiným odnožím protestantismu, neviděl podstatu náboženství v obřadech a emocích kultu ani ve spásné roli kněžstva, ale v kázni a střídmosti, v úspornosti a činorodé podnikavosti, jejichž výsledek měl věřícímu ukázat, že jeho duše je předurčena ke spasení. Současný citelný pokles četnosti tohoto typu lidí v oblastech, kde se v minulosti obzvláště uplatnil, je opět důsledkem změny v internalizované hierarchii hodnot, v posunu od smyslu pro nábožensky sankcionovanou povinnost k pocitu práva na životní radosti bez morálních zábran vyplývajících z víry v posmrtnou spásu.

Podobný vývojový rytmus lze pozorovat i v Indii. Tam raný buddhismus svým důrazem na vlastní úsilí člověka o svého druhu osobní spásu (osvobození z koloběhu životů) oslabil společenská pouta vytvářená kastovní soustavou a s ní spojená tabu, jako byl zejména zákaz opuštění posvátné země véd (árjavrta), umožnil nevidaný hospodářský rozmach a zámořskou expanzi Indů a jejich kultury na východ od Bengálského zálivu, do Indočíny a na Malajské ostrovy. A byla to opět změna hierarchie hodnot, podmíněná renesancí brahmánského myšlení, která – částečně také jako odpověď na nápor islámu – znovu spoutala indickou společnost ještě rozvětvenější soustavou kast a podkast. Zde na rozdíl od Evropy šlo z části o vývoj cyklický, což je třeba zdůraznit, protože výskyt cykličnosti v dějinách je často podceňován.

Nejsou to samozřejmě jen náboženské názory, jejichž změna podstatně ovlivňuje politické a ekonomické parametry společenského života. Změna sekulárních ideologií má podobně pronikavý dopad. Tzv. reálné socialistické uspořádání společenských poměrů nevzniklo z nějaké dialektiky výrobních sil a výrobních poměrů, ba ani ne z třídního boje, ale z vojenského vítězství politických směrů ovládaných ideologií marxismu-leninismu. Také rozvinutí sociálně ekonomických vztahů, které jsme si zvykli nazývat kapitalismem, byl důsledkem politického prosazení těch, kteří přáli neomezenému soukromému vlastnictví a volnému trhu. Už od 16. století se v Anglii střetávaly, jak to vyjádřil Tawney, dva názory na to, co je mírou bohatství; zda počet „služby schopných“ nájemců půdy, nebo nejvyšší dosažitelný výnos ze zemědělského majetku, při čemž byl počet nájemců zcela nepodstatný [Tawney 1912: 2]. Anglická revoluce 17. století sice vedla k porážce jejich puritánských iniciátorů, ti však, jimž šlo o maximalizaci výnosu z půdy, nabyli převahy. A byly to myšlenky Adama Smitha, které, teprve když získaly dostatečnou politickou oporu, mohly prosadit na Britských ostrovech další předpoklad „reálného“ kapitalismu, tj. víceméně volné tržní hospodářství.

Podobné změny způsobu myšlení bylo třeba k posunu, jak by to řekl Aristoteles, od „geometrické“ k „aritmetické“³ rovnosti občanství, tj. v daném případě od censitárního způsobu k všeobecnému a rovnému volebnímu právu, které teprve po 2. světové válce bylo rozšířeno i na ženy.

³) Tuto stále aktuální Aristotelovu dichotomii objasňuje např. Jacqueline de Romilly [Romilly 1975: 49-52].

Konflikt myšlenek, zpravidla ve formě ideologií (slova užívám v neutrálním sémantickém smyslu) byla stěžejním rysem všech revolucí. Názor americké socioložky Thedy Skocpol, která se snaží interpretovat revoluce výhradně ze strukturní analýzy a vliv jakéhokoli voluntarismu vehementně popírá, je přes velkou popularitu jejích spisů všeobecně pokládáno za absurdní [Skocpol 1979: 14]. Vždyť jak to vystihl M. S. Kimmel ve svém přehledu sociologických interpretací revolucí, toto odmítání voluntarismu neodpovídá tomu, co autorka sama ve svých rozbořech shledává [Kimmel 1979: 180].

Ideologie však nejsou motorem změny jen v revolucích. Ideologie zdaleka nejsou mrtvé, jak to kdysi naznačil Daniel Bell. Než ani on nešel tak daleko, aby popíral rozhodující účinek myšlenkové orientace. Ve svém *Příchodu postindustriální společnosti* konstatoval, že rozdíly mezi společenskými systémy nespočívají ani tak ve struktuře jako v étosu těchto systémů [Bell 1974: 42].

Pro makrosociologii vzniká otázka, zda je možno výskyt těchto étosů nějakým systematickým způsobem utřídit, a dále, podle jakých hledisek lze přitom postupovat. V naší tradici se vyskytují dvě základní alternativy: ekonomicko-politická (sociálně ekonomické formace) a sociálně kulturní (civilizace ve smyslu rozrůznění lidstva podle kultury, tradice a životního stylu).

Na první pohled je jasné, že u obou těchto kategorií lze pozorovat rytmus změn a že obě se navzájem překrývají. Jde o to, která je pro interpretaci v časovém i prostorovém měřítku výhodnější, která lépe usnadňuje ono porozumění, jehož hledání je podstatou Weberova odkazu.

Není bez zajímavosti podotknout, že i marxisté třetího světa pociťovali potřebu koncepci sociálně ekonomických formací modifikovat větším zřetelem na formace sociálně kulturní. Tak např. Egyptan Anouar Abdel-Malek [1981] navrhl, aby univerzalita marxistických formací byla kombinována (,dialekticky polarizována‘) s Toynbeeho konceptem civilizací; k tomu Malek připojil ještě anglického sinologa Josefa Needhama, jehož encyklopedické dílo o vědě a civilizaci v Číně je jedinečným shrnutím evropského poznání čínského myšlení [Needham 1962]. Malek sem zařazuje toto dílo proto, že Čína je pro něho hrdinou třetího světa a Needham čínské myšlení vysvětluje se sympatickým pochopením.

Zařazení Toynbeeho do této souvislosti je na místě. Toynbee je další historik se společenskovědní orientací [Toynbee 1934-1964]. Na rozdíl od Maxe Webera, s nímž ho spojuje celosvětová širší studijního pole, Toynbee se nevyhýbá generalizacím. Bohužel, jeho teoretická koncepce trpí nedůsledností a nesoustavností. Jeho bohatý materiál je však natolik utřídněn a jasně prezentován, že představuje nedocenitelný pramen pro komparativní studie sociálně kulturních společenství. Ve srovnání s Weberem je Toynbeeho zeměpisný a historický záběr mnohem širší, jeho tematika je však zaměřena převážně na kulturní a politické aspekty. Tak Toynbeemu uniká to, co je na Weberovi to nejcennější, tj. spojitost všech aspektů společenského života od náboženství až po ekonomiku.

Nicméně i z Toynbeeho, podobně jako z Webera, lze vyvodit řadu teorémů, popřípadě celých teorií, které poskytují základní kameny k ještě širším teoretickým úvahám. Jako příklady lze uvést jeho rozlišení mezi vnitřním a vnějším proletariátem. Vnější proletariátem Toynbee označuje lid, který žije na pomezí nějaké civilizace, je jí současně přitahován i odpuzován a v krizové situaci pro onu civilizaci sehraje úlohu

významnou pro její transformaci. S tím souvisí teorém tlaku a tahu (push and pull), tj. situace, kdy mocenské vakuum v poměrně bohaté zemi přitahuje přistěhovalce z oblastí vystavených tlaku bídy a přelidnění. Zajímavý je postřeh o snadné sociální průchodnosti moří a stepí v protikladu k překážkám, jež představují vysoká horstva a velké řeky. Pozoruhodný je také Toynbeeho koncept transfigurace, čímž rozumí přeměnu hodnotové orientace ideologicky silně motivovaných skupin. Konkrétně, takovou přeměnu shledává u původně bojovných nebo asketických sekt na společenství zcela jiného typu. Klasickými příklady jsou přetvoření muslimské teroristické sekty Assassinů na mírumilovnou sektu jakož i ekonomický význam původně asketických starověců v Rusku.

Celková struktura Toynbeeho díla poskytuje spíše inspiraci než návod k dalšímu postupu. Týká se to zejména dějinného průběhu civilizací. Jejich vznik, trvání i zánik závisí podle Toynbeeho na tom, jak probíhá kontinuální rytmus výzev a odpovědí (challenge and response). Protože jednotlivé civilizace v časovém sledu na sebe navazují (zpravidla jde o generační souvislost – *apparented and affiliated civilization*) vznik nové civilizace vyplývá ze zániku staré. Stručně lze tento obraz, který Toynbee rozvádí na mnoha, ne vždy zcela přesvědčivých příkladech, nastínit takto: Adekvátní odpověď na výzvu umožňuje další vývoj; neadekvátní odpověď znamená zlom v růstu. Výzva, která nebyla patřičně zodpovězena, má tendenci se vracet, což vede k šíření úpadkových jevů; Toynbee je shrnuje pod metaforickým názvem „schizma v duši“. Takto postižené civilizace se buď stanou obětí civilizace jiné, která je pohltí, nebo souběžné působení vnějšího a vnitřního proletariátu (vnitřní proletariát označuje ty, kteří žijí uvnitř dané společnosti, ale nemají s ní pocit sounáležitosti) vytvoří zárodek něčeho nového, co původní problematiku zpravidla transfiguruje do oblasti náboženské. Toynbee v této souvislosti mluví o vzniku univerzální církve, která se pak stává kuklou nové civilizace.

Toynbee se dal, bohužel, příliš unést tímto literárně působivým paradigmatickým odvozením z přeměny řecko-římské antiky na dvojdielnou civilizaci křesťanské Evropy (latinský západ a řecký východ). Kontrast univerzalizující tendence buddhismu s profily civilizací, na něž zapůsobil, byl dalším podnětem k tomu, že Toynbee v pozdějších dílech svého *magnum opus* dospěl k zcela neudržitelnému dualismu civilizací a univerzálních církví. Bohužel Toynbeeho epigoni nepřispěli k ujasnění konceptu civilizace; většinou zůstávali při názvech konvenční historiografie.⁴

Někteří američtí badatelé dávají přednost teoretičtějšímu postupu; zaujímají více nomotetický přístup k materiálu, v jehož analýze jinak převažuje idiografická metoda. Sdružení v Mezinárodní společnosti pro srovnávací studium civilizací publikují své práce hlavně v *Comparative Civilizations Review*. Ať už vycházejí z antropologie, sociologie, politologie či jiné disciplíny, snaží se vyhranit nový společenskovědní obor s názvem civilizacionistika; to ovšem v sobě skrývá nebezpečí další kompartmentalizace, v němž formalizace hrozí narušit zdravou rovnováhu mezi analýzou jevů a jejich systematizací.

Originální příspěvek globálního dosahu podává z tohoto směru bádání David Wilkinson. V protikladu k převládajícímu pojetí civilizace jakožto sociálně kulturního společenství Wilkinson definuje civilizaci jako politicko-sociální transakční soustavu (network) měst a jejich obyvatelstva. Takové civilizace jsou většinou kulturně heterogenní (polykulturní) a navzájem skloubeny (bonded) nejen kooperací (politickou a

⁴) Tak na příklad mezi jinými Philip Bagby [Bagby 1958].

ekonomickou), ale i nepřátelstvím a vzájemnými konflikty. Na základě takové definice Wilkinson pochopitelně načrtává úplně jinou „civilizační mapu světových dějin“, než jakou navrhl Toynbee. Pro Wilkinsona je civilizace kontaktním polem, ne historickou individualitou. Wilkinsonův přístup mimo jiné umožňuje zachycení postupného vstřebávání jednotlivých (možno říci periferních) civilizací do civilizace jedné, kterou nazývá centrální a která od 16. století začíná obepínat celý svět [Wilkinson 1992, 1993]. Pochopení průběhu a současného stavu tohoto obepínání se však neobejde bez přihlídnutí ke kulturním kontrastům.

Pro další vývoj tohoto úseku makrosociologie pokládám za schůdnější orientaci, kterou formuloval historik W. H. McNeill v *Encyclopedia Americana*. Přes zásadní (možno říci profesionální) skepsi historika k teoretickým úvahám nad dějinami, McNeill zde nicméně naznačuje možnost návaznosti na sociologické myšlení. Říká sice, že „jediné reálné vodítko pro stanovení prostorových a časových mezí jednotlivých civilizací může být jen vágní a intuitivní rozlišení životních stylů“, připouští však, že „sledování výtvarného umění a literatury může posloužit jako lakmusový papírek pro toto rozlišení“.⁵

Umění jakéhokoli druhu je vnějším projevem nějaké myšlenkové a hodnotové orientace. I když je zaměřeno výhradně emočně nebo kriticky, je to, na co reaguje nebo co kritizuje, reflexí základní orientace, popřípadě charakteristikou současné vývojové fáze příslušné civilizace. Sociálně kulturní profil je možno vystihnout výrazněji a také účinněji pro časové a prostorové vymezení civilizací, přehledem hlavních znaků myšlenkové a hodnotové orientace, kterou lze pokládat za ideační základnu civilizace.⁶

Základním znakem je světový názor a hierarchie hodnot. To znamená vystižení nejvyšší hodnoty a taky toho, co pokládáme za nejzazší realitu, tj. zda to, co vnímáme smysly nebo něco nad tím, co vytváří transcendentní dimenzi lidského myšlení. Z toho vyplývají cíle a způsoby jednání pokládané za legitimní.

Artikulace příslušného způsobu myšlení a hodnocení souvisí s rozdíly jazykovými. Jako příklad lze uvést kontrast ve způsobu argumentace obsažené v čínských, indických a řeckých spisech, ať už se týkají ideační základny či jiných aspektů těchto civilizací. Různé ideační základny také poskytují uplatnění různému typu elit či protagonních vrstev ve společnosti. Střídání těchto vrstev bývá významným charakteristickým znakem společenských transformací, popřípadě civilizačních přeměn. Jako příklad lze uvést posun od převážně církevních představitelů k laické kulturní elitě známý z vývoje evropské civilizace. Analogii této přeměny shledáváme také v rytmu různého uplatnění brahmínů a kšátriů ve vývoji indické civilizace, jakož i rozdíl mezi významem „mužů pera a meče“ v islámské tradici [Krejčí 1993a: kap. 5 a 6].

Podstata ideační základny je zpravidla vystižena v písemných dokumentech, které můžeme obecně nazvat standardní normativní literaturou. Je to buď nějaké svaté písmo, jako Bible, Korán, Pálijský kánon buddhismu, nebo spisy klasiků doktríny, jako je pět knih připisovaných Konfuciovi, popřípadě bohatá rozmanitost posvátných knih hinduismu, nebo tzv. klasikové marxismu-leninismu. Pro společenské uspořádání má

⁵) McNeill, heslo „Civilization“ v *Encyclopedia Americana*, sv. 7, s. 2-6.

⁶) Tento nástin jsem poprvé podal v článku „Civilization and Religion“ v časopise *Religion* [Krejčí 1982] a přidržuji se jej ve svém díle, které v češtině vyšlo pod názvem *Civilizace Asie a Blízkého východu* [Krejčí 1993a].

zvláštní důležitost transpozice náboženských a filozofických principů ve výše zmíněné literatuře do pozitivního práva, jako je např. islámská šaría a kanonické právo katolické církve.

Naše doba poznala nový typ standardní normativní literatury: filozofii lidských práv artikulovanou nejprve v revolučních deklaracích z konce 18. století, pak v ústavách jednotlivých evropských a amerických států a posléze ve Všeobecné deklaraci lidských práv přijaté při založení Organizace spojených národů roku 1948. Jakkoli je tato deklarace myšlena jako závazná pro celý svět, její platnost je víceméně respektována jen ve státech, které tvoří jádro současné evropsko-americké civilizace. Důrazné znovuplatňování islámského práva, jakož i oživení hinduistických principů na politickém kolbišti Indie a životnost konfuciánského étosu na Dálném východě jsou jasným důkazem toho, jak nedávný sen o dosažení civilizační jednoty lidstva byl klamný.

Vzhledem k výše uvedenému je jasné, že ve 20. století jsou obě verze evropské civilizace, západní i východní, zcela jiné než před pěti sty roky, kdy náš národ zasáhl do dějin Evropy způsobem, který vzbudil krajní nevoli jejích oficiálních představitelů. Přesto, že stěžejní instituce oné doby, římskokatolická církev, existuje a podle sčítání lidu z roku 1991 se k ní hlásí na 40 % obyvatelů České republiky, ideální základna, na níž je uspořádáno naše společenské zřízení, neobsahuje transcendentní víru mezi svými konstitutivními prvky. Církve jsou však nejen tolerovány, ale i respektovány a laický stát neváhá ucházet se o jejich pomoc, když principy občanské morálky nestačí motivovat žádoucí chování občanů.

Civilizační transformaci západní Evropy, k níž došlo v průběhu uvedených čtyř století lze heslovitě charakterizovat pěti výraznými posuny ve společenském profilu: od jedné církve k pluralitě církví; od náboženských loajalit k loajalitám etnickým; od fideismu k empirismu; od nerovnosti a poslušnosti k rovnosti a osobnímu sebeurčení; a od svalů ke strojům.⁷ Posun byl postupný, bez náhlých zvratů, a často současníkům ne příliš znatelný; nelze proto mluvit o revoluci, i když v jednotlivých zemích, jako zejména ve Francii a v Severní Americe byly zábrany proti těmto posunům odstraňovány cestou revoluční. (V Americe mám na mysli nejen odtržení třinácti osad od britské koruny, ale i občanskou válku v letech 1861-1865.)

Země východního, pravoslavného křesťanství, nesdílely výše uvedený posun. Větší část Balkánského poloostrova byla až do třetí čtvrtiny 19. století součástí Osmanské říše a příslušnost jeho lidu k pravoslaví byla překryta dominantou islámu. V Rusku, které nesdílelo dynamický přerod západní Evropy, v němž renesance znamenala předvoj a osvícenství průlom, byly pokusy o zapojení na evropský vývoj omezeny na několik carů a na část poměrně nepočetných vzdělaných vrstev.

Všechny oblasti pravoslavné církve se od 18. století octly, podobně jako celý mimoevropský svět, pod vlivem a tlakem západoevropské civilizace, která svou technickou a organizační převahou představovala, přes svou etnicko-politickou nejednotnost, nepřemožitelného protivníka. Šlo o to, jak se s touto výzvou vyrovnat. Zprvu se zdálo, že postačí osvojit si technickou zdatnost a dovednost v oborech nezbytných pro vojenskou obranu. Postupně se však ukazovalo, že tento aspekt nelze z celého komplexu hodnot západoevropské civilizace, která se mezitím stala civilizací

⁷) Tyto posuny rozebírám ve své studii *The Human Predicament, Its Changing Image* [Krejčí 1993b: 103-130].

evropsko-americkou, vydělit a že je třeba ji buď postupně přijmout jako celek, nebo ji čelit vlastní cestou, transformací své podstaty převážně z domácích zdrojů.

Japonsko, jehož civilizace byla kombinací vlastních (šintoistických) tradic a buddhisticko-konfuciánské kultury převzaté z Číny, bylo jedinou zemí, která provedla selekci evropsko-amerických prvků tak úspěšně, že se počátkem 20. století mohla zúčastnit „koncertu“ evropských velmocí jako rovný s rovným.

Ponecháme-li stranou oblasti, kde Evropané domácí civilizace vyvrátili (jako v Latinské Americe), nebo kde se zmocnili zemí v předcivilizačním stadiu vývoje, výzva západní Evropy ostatnímu světu dramaticky vyvrcholila ve čtyřech velkých revolucích 20. století: v Turecku, Rusku, Číně a Íránu.⁸

V Turecku zvítězila tendence převzít evropskou civilizaci se vším všudy. Cevdet Abdullah, jeden z ideologů turecké revoluce to vyjádřil lapidárně: „není jiné civilizace a růži je třeba vzít i s trním“.

V ruské revoluci zvítězili ti, kteří se chtěli technikou vyrovnat Západu, ale současně zachovat vlastní identitu. „Elektrifikaci a sověty“, tak to pro začátek heslovitě vyjádřil Lenin. Představa, že by bolševická revoluce mohla navázat na odkaz Pařížské komuny z roku 1871, byla nereálná. Nicméně přijetí marxismu jakožto ideační základny pro civilizační transformaci pravoslavné civilizace mělo smysl. Západní ideologie, zaměřená na kritiku Západu a současně požadující urychlení pokroku, poskytovala možnost žádoucího skloubení technického rozvoje s ruskou duší. Když však ke slibovanému předstihu, natož pak k dohnání Západu nedošlo, Rusko se vrátilo k dilematu před rokem 1917.

Pro Čínu vyvstaly modely dva: evropsko-americký, sledovaný kuomintangem, a možno říci evropsko-asijský, který mezitím začal budovat Sovětský svaz. Vyzkoušeny byly oba a shledány nevhodnými. Marxismus, přizpůsobený čínským pragmatismem sice našel *modus vivendi* s konfuciánskou tradicí, jejíž étos přežívá přes žárlivý pokus Mao Ce-tunga jej vymýtit, ale společenské uspořádání Číny směřuje k vlastnímu modelu. Jde v podstatě o ideologicky více zabarvenou analogii dualismu, jaký se po delší dobu osvědčoval v zemích s konfuciánskou tradicí, v Koreji, na Tchaj-wanu a v Singapuru, tj. dualismus politické diktatury a hospodářské soustavy, kterou lze nazvat usměrňovaným kapitalismem.

Zcela jinak vyústil revoluční proces v Íránu. Myšlenka napodobit Turecko byla sledována s menší přizpůsobivostí evropskému vývoji a íránská společnost vyžadovala větší citlivost k islámské tradici. Je třeba si uvědomit, že specifická forma íránského islámu, tzv. šíja dvanáctníků (tj. těch šiitů, kteří uznávají dvanáct historických imámů, následníků Muhammadova zetě Aliho) byla etablována v důsledku revoluce z počátku 16. století, revoluce, jež položila základy íránské osobitosti v islámském světě. Po opětovných pokusech dvou šáhů prosadit civilizační transformaci v evropském duchu, avšak s tvrdě autoritativním režimem, zvítězila islámská revoluce, která západní model zcela zavrhl. Budovatelé nového společenského uspořádání v duchu islámského práva pokládají tuto cestu za vzor pro všechny muslimské národy.

⁸) Srovnávací analýzu těchto čtyř revolucí včetně revolucí anglické, české (husitské), francouzské a mexické podávám v novém vydání své knihy *Great Revolutions Compared, The Outline of a Theory* [Krejčí 1994]. V češtině parafrázi prvního, kratšího vydání vydalo Naše vojsko, Praha 1992.

Místo západní Evropy na civilizační mapě světa už není takové, jaké bylo, když jsme se jako Československo stali jedním z jejích samostatných států. Její váha politická, ekonomická a zejména demografická, značně poklesla. Současně však, poučena hrůzami civilizační deviace v Německu a z toho vzniklé druhé světové války, většina západoevropských států dovedla nalézt *modus vivendi* se svými národnostními problémy, které se pro soužití národů ve světě staly palčivější než problémy sociální. Některé tyto státy dokonce zašly tak daleko, že přistěhovalcům z jiných částí světa (většinou šlo o bývalé kolonie) poskytly nejen plná občanská práva, ale začaly respektovat jejich kulturní odlišnost, která je větší než domorodých národních menšin, jako složku takto vznikající multikulturní společnosti.

Na rozdíl od dřívějších etnických problémů, které dobře známe z vlastního dějinného dramatu, nejde už tolik o různorodost jazykovou (přistěhovalci většinou přijímají jazyk hostující země), ale odlišnost životního stylu a hodnot, tedy o různorodost civilizační. V praxi je kontrast s novým prostředím nejnápadnější u vyznavačů islámu; zřejmý je též u hinduistů a sikhů. U nich všech se uplatňuje tendence k zachování patriarchální rodiny a tomu odpovídající morálky. Přistěhovalci z černé Afriky, z Karibské oblasti a Dálného východu se snadněji přizpůsobují permissivnímu životnímu stylu, který podemílá mravní a intelektuální sílu evropsko-americké civilizace. Snížený práh tolerance zločinnosti, kultu násilí, perversity a drogového sebedničení spolu s rostoucí komercializací všech složek života, diskredituje stoupence lidských práv natolik, že vyznavači nejrůznějších náboženství hledají protilék ve zdrojích své tradice a namnoze jej nalézají v obskurantním fundamentalismu.

Tak zatímco se v struktuře evropsko-americké civilizace šíří příznaky úpadku, v ostatních civilizačních oblastech dochází k převratným změnám.

Zhroucení komunistických režimů znamenalo konec pokusu o ‚sociální inženýrství‘, na němž měla být zbudována civilizace, která by se časem stala civilizací univerzální. Lid postižený tímto experimentem se vrací k tradicím předcházející epochy. Pokud jde o národy s pravoslavnou kulturní tradicí, jakož i o některé periferní národy latinskokřesťanské tradice, převládá vyhrocený nacionalismus, k němuž snadno a s úspěchem pro svou další kariéru konvertuje komunistická nomenklatura.

Národy islámské civilizace se ocitají na rozcestí. Recepce západních vlivů ztrácí půdu. Turecký vzor je přitažlivý hlavně pro muslimy bývalého Sovětského svazu. Renesance islámu se projevuje, byť v různé intenzitě, ve všech oblastech obývaných muslimy. Poměrně nejvíc evropsky orientovaní muslimové bývalé Jugoslávie nenašli ve svém existenčním zápase potřebnou oporu u představitelů evropsko-americké civilizace.

Renesanční tendence se uplatňuje i v hinduismu, ale bojovnost jeho vyznavačů směřuje více proti muslimům a sikhům než proti evropsky orientovaným Indům. Země theravádského buddhismu, zejména Barma (přejmenovaná na Myanmar) a Kambodža (která opustila své přejmenování na Kampučia) prožívají krizi civilizační identity. Podobná je situace v převážné části černé Afriky a částečně i v Latinské Americe, jejíž demografický tlak na sever začíná už měnit civilizační profil Spojených států.

Nejvýznamnější změna však probíhá na Dálném východě. Japonsko zde ukázalo způsob životaschopného skloubení cizích prvků s domácí tradicí. Čína se pokouší o něco podobného, jenže její problematika je složitější; Čína není tak etnický a sociálně homogenní a v jejích cizích vzorech se střetávají dva protichůdné modely. Jižní Korea a Tchaj-wan sledují příklad japonský, Vietnam čínský. Ať tak či onak, na Dálném východě

vznikají ohniska ekonomické moci, jejichž přesah do politické sféry je při populační síle této oblasti jen otázkou času.

Přes všechnu uniformitu technologie a životních forem z ní vyplývajících, sociálně kulturní diferenciacie je nadále dominantním faktorem ‚sociální akce‘, a tím i stěžejním tématem v zorném poli makrosociologie.

JAROSLAV KREJČÍ se narodil roku 1916 v Polešovicích na Moravě, školská léta prožil za první republiky. Její národnostní a sociální problémy pochopitelně ovlivnily jeho názorovou i odbornou orientaci. Studium práv zakončil doktorátem až po válce (v roce 1945); otevřelo mu cestu k národnímu hospodářství a v tomto oboru se specializoval na agregátovou analýzu. Od roku 1945 do roku 1949 pracoval ve Státním úřadě plánovacím jako vedoucí odboru pro spotřebu a národní důchod a v roce 1947 vydal svou první monografii *Důchodové rozvrstvení*. Habilitoval se na Vysoké škole politické a sociální, ale poúnorový ministr školství (Nejedlý) habilitaci neschválil. Na škole pak působil jako externí učitel až do roku 1952, kdy jeho přístup k výpočtu národního důchodu byl shledán ‚objektivistickým‘, což odporuje marxistickému učení. Počátkem roku 1950 byl přesunut do Státní banky a v jejím dokumentačním oddělení přežil až do konce roku 1953. V roce 1952, kdy potlačování nezávislé intelektuální činnosti dostupovalo vrcholu, dr. Jaroslav Nebesář, bývalý guvernér Národní banky, shledal, že Národohospodářský ústav Hlávkovy nadace nebyl zákonem o vytvoření Československé akademie věd zrušen, a tak aktivoval jeho činnost a přizval J. Krejčího k účasti. Šlo o odborné diskuse a elaboráty, za něž byly vypláceny odměny. Netušili, že se tím dopouštějí velezrady (přípravou odborníků ‚pro návrat kapitalismu‘), za niž byli odsouzeni v roce 1954, J. Nebesář na 15 let, J. Krejčí na 10 let. Sociálně demokratický návrh pětiletky, který v zásadním kontrastu ke koncepci komunistické J. Krejčí vypracoval v roce 1947, byl přítěžující okolností. Na amnestii roku 1960 byl propuštěn z vězení a dalších sedm let byl zaměstnán ve výrobním družstvu. V té době přesunul svůj zájem z agregátů ekonomických na agregáty sociologické, jejichž studium mu umožnila knihovna Orientálního ústavu v Praze a o nichž blíže pojednává v uvedeném článku.

Teprve od 1. ledna 1968 se mohl vrátit k odborné práci, a to v Kabinetu architektury a tvorby životního prostředí při ČSAV. V dubnu se stal členem komise pro otázky vrcholných bilancí, zřízené Otou Šikem při předsednictvu vlády. V roce 1968 mohl také opět publikovat.

Koncem srpna 1968 spolu s manželkou přes Vídeň, kde pobýli čtyři měsíce (tam publikoval srovnání československého a rakouského národního důchodu), odešli do Anglie, kde jim univerzita v Lancasteru poskytla společné stipendium. J. Krejčí zde působil na katedře evropských studií, kde rozvíjel kombinaci sociologie a ekonomiky s přihlédnutím ke kulturní tradici (s touto činností byl spojen jeden sabatikální pobyt v Oxfordu na St. Anthony's College), na katedře náboženských studií uplatnil znalost orientálních civilizací v kursech o roli náboženství ve vývoji společenských struktur (na tento obor navazoval sabatikální pobyt na kalifornské univerzitě v Santa Barbara). V roce 1976 byla J. Krejčímu udělena osobní profesura (personal Chair). V roce 1983 odešel do penze a jako profesor emeritus pokračuje ve spolupráci se svou ženou ve výzkumné a publikační činnosti.

Zatímco před odchodem do exilu převažovala v publikacích J. Krejčího ekonomická témata, v Anglii se od začátku uplatňuje více kombinovaný přístup sociologie, ekonomiky a politologie, který byl později nazván integrovanou vědou společenskou. V tomto směru byly hlavními spisy *Social Change and Stratification in Postwar Czechoslovakia* (1972) a *Social Structure in Divided Germany* (1976). Teoretické zdůvodnění podal v článku *Sociology or Social Science* v časopise *History of European Ideas* (1981). *Stat' Ethnic Problems in Europe* vyšla ve sborníku *Contemporary Europe* (1978). Svou koncepci etnicity pak podrobně rozpracoval ve spolupráci s V. Velimským v monografii *Ethnic and Political Nations in Europe* (1981). Ekonomické analýzy našly v té době hlavní uplatnění v monografii *National Income and Outlay in Czechoslovakia, Poland and Yugoslavia* (1982) a v makroekonomické analýze *Protektorátu Bohemian-Moravian*

War Economy, která vyšla v oxfordském sborníku *Economic History of Eastern Europe* (1986). Novější a nejdůležitější práce v oboru integrované společenské vědy také navazují na české začátky: na články v *Sociologickém časopise* z roku 1968 navazuje monografie *Great Revolutions Compared, the Search for a Theory* (1983 a brožovaný přetisk 1987). Česká parafráze vyšla v Praze s názvem *Dějiny a revoluce* (1992). Nové, podstatně rozšířené vydání s podtitulem *Outline of a Theory* vyšlo v Anglii 1994. Studijní materiály o orientálních civilizacích z let šedesátých došly uplatnění v díle *The Civilizations of Asia and the Middle East* (1990, český překlad vyšel v Karolinu v prosinci 1993) a *The Human Predicament, its Changing Image* (na jaře 1993). Kniha *Czechoslovakia at the Crossroads of European History* vyšla s přihlédnutím k „sametové revoluci“ v Anglii v roce 1990. V roce 1991 vydal Legislativní ústav vlády ČSFR výběr exilových článků J. Krejčího s názvem *Problémy demokracie a v roce 1993 vydalo sociologické nakladatelství SLON v angličtině krátký úvod do historické dimenze makrosociologie s názvem Society in a Global Perspective*.

Jaroslav Krejčí byl vyznamenán roku 1946 za odbojovou činnost, roku 1991 mu byla udělena stříbrná medaile Univerzity Karlovy a roku 1992 Hlávkova pamětní medaile.

Literatura

- Abdel-Malek, A. 1981. *Civilisations and Social Theory*. London: MacMillan.
- Andreski, S. 1971. *Herbert Spencer: Structure, Function and Evolution*. London: Michael Joseph.
- Bagby, P. 1958. *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Studies of Civilizations*. London: Longman.
- Bell, D. 1974. *The Coming of Post-Industrial Society*. London: Heinemann.
- Bendix, R. 1969. *Max Weber, An Intellectual Portrait*. University Paperbacks.
- Bohman, J. 1991. *New Philosophy of Social Science*. Cambridge (UK): Polity.
- Kimmel, M. S. 1979. *Revolution. A Sociological Interpretation*. Cambridge (UK): Polity.
- Krejčí, J. 1982. „Civilization and Religion.“ *Religion* 12: 29-47
- Krejčí, J. 1993a. *Civilizace Asie a Blízkého východu*. Praha: Karolinum.
- Krejčí, J. 1993b. *The Human Predicament, Its Changing Image*. London: Macmillan a New York: St. Martin's Press.
- Krejčí, J. 1994. *Great Revolutions Compared, The Outline of a Theory*. Hemel Hemstead: Harvester Wheatsheaf, a division of Simon & Schuster International Group.
- Kroeber, A. L. 1944. *Configurations of Culture Growth*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Kroeber, A. L. 1973. *Style and Civilisations*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Needham, J. 1962. *Science and Civilisation in China*. London-New York: Cambridge University Press.
- Skocpol, T. 1979. *States & Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.
- Tawney, R. H. 1912. *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*. London: Longman.
- Toynbee, A. J. 1934-1964. *A Study of History*. 12 volumes. London: Oxford University Press.
- UNESCO. 1968. Haag-Paris.
- Wilkinson, D. 1992. „Cities, Civilizations and Oikumenes.“ *Comparative Civilizations Review* 27: 51-87.
- Wilkinson, D. 1993. „Cities, Civilizations and Oikumenes.“ *Comparative Civilizations Review* 28: 41-72.

Summary

There are not many scholars able to cover the three basic dimensions of macrosociology: complexity, historicity and globality. Max Weber's wide ranging findings, particularly on the

causal link between the 'homo economicus' and 'homo religiosus', and Arnold Toynbee's world-wide coverage of socio-cultural entities called civilizations, provide two different but complementary paradigms for further studies. A consistent conceptual framework, however, is still missing. There is no general agreement as to what is the spatial and historical scope of individual civilizations: whether a pattern of development, as Toynbee saw it, or a network of transactions as Wilkinson suggests, or a socio-cultural profile, as seems to be the majority view of scholars in the field. Socio-cultural criteria may be applied at various levels of accuracy. There may be a vague perception of the life-style of which art and literature are the most conspicuous features, or a more penetrating identification of ideas and values that permeate the whole social fabric. The latter approach, supported by the author of this article, looks for a specific world-view, religious or secular, and a hierarchy of values which together may be described as the ideation basis of a particular civilization. Its hard core is to be looked for in literary documents which may be sacred books, such as the Bible or the Koran, the classics, such as those of Confucianism or Marxism, or solemn declarations or international conventions, such as those of human rights. Contact between different civilizations constitute challenges for both sides involved in the encounter. The stronger or more dynamic civilizations tend to expand their orbits at the expense of the weaker or more static ones. The responses of the latter way. They may consist in a partial or wholesale reception of the foreign paradigm; or they may lead to its outright rejection and to a kind of renaissance of the domestic tradition. These variations are exemplified in the Japanese, Turkish, Russian, Chinese and Iranian responses to the challenge of Euro-American civilization. A possible reversal of the roles, in which the challenged become challengers, is taken into account.