

Vzpomínka na profesora Roberta Alana Dahla

Robert Alan Dahl se narodil 17. prosince 1915 v Inwoodu (stát Iowa) a zemřel 5. února 2014 v americkém Hamdenu (Connecticut). Patřil mezi nejvýznamnější světové politology, ve své profesi byl považován za nejuznávanějšího odborníka na otázky demokratické vlády.

Profesor Dahl vyučoval čtyřicet let politologii na Yaleově univerzitě v New Havenu. Během svého dlouhého života napsal řadu knih a stovky článků o klíčových tématech politologie, především o zrodu demokracie jak v různých dobách, tak přechodných obdobích či odlišných částech světa. Ve svých studiích se soustředil na dějiny demokracie a její rozvoj v rámci evropského kontinentu, zejména v oblasti Středozemního moře (klasické Řecko, různé části Itálie), severní Evropy (Norsko, Dánsko, Švédsko) či oblasti Nizozemí a Flander.

Jako zajímavost ze svého života sám uváděl, že jeho děd z otcovy strany emigroval z Norska, z oblasti nedaleko Trondheimu, dosud známé jako Dahl Vestre (Západní Dahl). Podle dosavadních výzkumů se zde od roku 600 n. l. do 1. tis. n. l. pravidelně scházeli vikingští svobodní občané, aby se účastnili rozhodčích shromáždění. On sám toto magické místo spojené se jménem své rodiny několikrát navštívil.

V roce 1989 vyšel jako ucelená publikace soubor Dahlových přednášek z jeho slavných seminářů na Yaleově univerzitě roku 1979 s názvem *Demokracie a její kritici* [Praha, 1995], jež je hodnocena jako nejlepší kniha o demokracii vůbec. Profesor Dahl v ní zkoumá základní předpoklady teorie demokracie, testuje je v protikladu k otázkám vznášeným jejími kritiky a přetavuje teorii demokracie do nového, konzistentního a srozumitelného celku. Celou knihu uzavírá diskusí o směrech, jimiž se demokracie musí ubírat, pokud vyspělé demokratické státy chtějí existovat také v budoucnosti.

Robert Dahl byl nejen odborníkem na teorii demokracie, ale rovněž i kritikem té stávající. V jedné ze svých knih *A Preface to Democratic Theory* [1956] doslova napsal: „Zhruba řečeno, esenci všech konkurenceschopných politiků je podplácení voličů.“ Zároveň se tázal, jak se

rozlišuje mezi hlasem sovětského rolníka nebo podplaceného farmáře, který podporuje kandidáta výměnou za vysoké subvence, byznysmena, jenž zase podporuje advokáta propagujícího nízké korporátní daně, nebo spotřebitele, který volí kandidáty bojující proti dani z prodeje.

Dahlovo pozorování z doby před půl stoletím se jeví ještě aktuálnější dnes, kdy jsou volby dosti často manipulovány skupinami zainteresovaných ziskem, kdy je zájem privilegovaných skupin hájen ve jménu demokracie vůči zájmům neprivilegovaných skupin jako důsledek toho, že lidé postupně ztratili zájem účastnit se voleb, například jak do Evropské unie, tak i národních voleb do parlamentu. Podíváme-li se, kdo platí daně pravidelně v závislosti na zákonech státu, zjistíme, že to jsou především zaměstnanci, kteří dostávají výplatu nebo mzdu, z níž se automaticky ze zákona odvádějí daně. Zatímco u podnikatelských skupin, jako jsou například nadnárodní korporace nebo národní podnikatelské kruhy, žádná taková zákonem daná podmínka neexistuje. Mohou podnikat kdekoliv chtějí a přesunovat svůj nezdáněný zisk do lokalit v zahraničí. Dnes existuje řada knih a článků předních ekonomů, sociologů a politologů o tom, jak se bohatství ve světě hromadí v rukou několika málo příslušníků „nadtřídy“.

Kupříkladu David Rothkopf, bývalý náměstek tajemníka pro mezinárodní obchod v americké vládě Billa Clintona, objasnil, jak několik bohatých lidí zruinovalo náš společný svět. Podle jeho závěru se stalo skutečností, že kombinovaný čistý zisk přibližně tisícovky nejbohatších lidí světa je téměř dvojnásobný v porovnání s 2,5 miliardou těch nejchudších. Dále podle Rothkopfa existuje na naší planetě šest tisíc miliardů ze šesti miliard obyvatel, tedy každý z nich je jedním z milionu osob. Rothkopf vysvětlil, kdo jsou členové této „nadtřídy“, která řídí naše vlády, největší korporace, mocenská sídla mezinárodních financí, sdělovací prostředky, světová náboženství, ze stínu nejnebezpečnější světové zločinecké a teroristické organizace. V rámci této „nadtřídy“ identifikuje Rothkopf nejmocnější jádro těmito slovy: „Nikdo ze světové ‚nadtřídy‘ – nejmocnějších z mocných tohoto světa – nevystoupil výše než finanční elita. Žádná skupina se neglobalizovala tak rychle nebo nesehrála

větší roli v podpoře globalizace. Žádná skupina se neintegrovala efektivněji za hranice národních regulačních systémů a nevzkvétala v neprozkoumaných a neprozkoumatelných oblastech nad a mimo hranice.“ Potvrzuje to, co Robert Dahl, přední teoretik demokracie, napsal již v roce 1956, tj. že voliči byli zmanipulováni nejrůznějšími druhy podplácení. Dále Rothkopf objasnil, že „(...) pomáhali vytvářet obrovská bohatství mezi sebou samými a byznysem, jemuž sloužili. Od jejich pracovních stolů se vedlo ve skutečnosti referendum o národní politice ovlivňující osud politických vůdců, což kdysi mohli udělat pouze voliči nebo armády“.

Jedna z analytických studií neziskové organizace Oxfam, publikovaná v listopadu 2013 v rámci Světového ekonomického fóra v Davosu ve Švýcarsku, rozebírá, jak rychle vzrůstá ekonomická nerovnost ve většině zemí světa. Bohatství světa je rozděleno na dvě části: téměř celá jeho polovina směřuje do rukou jednoho procenta těch nejbohatších; druhá polovina patří těm zbývajícím 99 procentům. Světové ekonomické fórum zjistilo, že také tento fakt nejvíce ohrožuje lidský pokrok. Extrémní ekonomická nerovnost a politické kořistění jsou dvě nezávislé věci a varuje před takovouto nerovností. Zůstanou-li nekontrolovány, politické instituce budou podkopány a vlády budou převážně sloužit zájmům ekonomických elit s cílem škodit obyčejným lidem. Extrémní nerovnost není nevyhnutelná, a může a musí být co nejrychleji odvrácena. Podle zmíněné analýzy 85 nejbohatších lidí planety disponuje majetkem ve výši 1,7 bilionu dolarů, což představuje stejně peněz, jaké má dohromady chudší polovina světa.

Vraťme se ale k Robertu Dahlovi, jenž razil v teorii demokracie termín polyarchie, aby tak rozlišil ideální formu demokracie od aktuálně existujících vlád, které se nazývají demokratickými. Polyarchii definoval jako „reprezentativní demokracii tak, jako ji známe z praxe“, tj. systémy se širokou základnou voličů, rozsáhlými příležitostmi, kdy se mohou postavit proti vládě a porazit ji ve volbách, konkurenční politické strany mírumilovně odstraňující úředníky poražené v čestně vedených volbách atd. V roce 1953 zavedl do praxe termín polyarchie jako protiváhu termínů monarchie, oligarchie nebo aristokracie.

Jedno z témat jeho studie pojednávalo o klíčové koncepci politiky, o teorie moci. Nejprve publikoval článek [1957] s titulem *The Concept of Power*, v němž vymezil moc následujícím způsobem: „A“ má moc nad „B“ do té míry, že může přimět „B“ udělat něco, co by jinak neudělal. Tato definice vyvolala po jejím uveřejnění řadu diskusí, zejména kritiku ze strany amerického sociologa Stevena Lukese.

Ovšem Robert Dahl byl nejvíce znám díky své knize *Who Governs: Democracy and Power in American City* [1961]. Jednalo se o politologickou studii New Havenu, pobřežního města s přibližně 160 000 obyvateli. Publikace byla též odpovědí na všechny otázky, jež podle jeho předpokladů v šedesátých letech znepokojovaly sociální vědy. Vyvracela tak tvrzení například Floyda Huntera z roku 1953, že jen relativně malá hrstka podnikatelů ovládala Atlantu ve státě Georgia a co je ještě důležitější nabídla analogii s národní politikou, kterou několik málo jiných měst mohlo uskutečňovat, a to díky vysoce konkurenčnímu systému dvou stran. Dahlova publikace byla v roce svého vydání označena za nejlepší knihu v oblasti politických věd a v následujících dvaceti letech se stala nejcitovanější knihou sociálních věd vůbec. Podle Dahlova pohledu na New Haven padesátých let nebyla místní horní vrstva založena na podnikatelské komunitě, jež byla pasivní a nepříliš vlivná. Kontroverzní obsah publikace přitahoval řadu badatelů, hodnotících správnost Dahlových závěrů.

Tak například profesor sociologie na University of California G. William Domhoff provedl vlastně opakovaný empirický výzkum New Havenu a mimo jiné uvedl: „Spomocí dokumentárních záznamů, spolu s mými rozhovory s podnikatelskými lidry a plánovači a s Dahlovými obsažnými rozhovory s pány Leem (R. Lee byl v letech 1953–59 starostou New Havenu – pozn. A. K.) a Loguem (Leeův kolega) mohu uzavřít, že První národní banka v New Havenu a Yaleova univerzita ovládaly New Haven, ale též Lee a Logue mu vládli.“ Domhoff argumentoval, že závěr Dahlovy knihy je tedy mylný, a to ze tří následujících důvodů. Dahl údajně neměl přístup k písemným záznamům, nevedl rozhovory v dostatečné šíři a zcela přijal tvrzení uváděná v rozhovorech se starostou Leem a jeho pomocníky.

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

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

Alemayehu Kumsa

Jaroslav Krejčí, 1916–2014

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jóhann Páll Árnason