

REVOLUCE A SMYSL DĚJIN

Esej o mýtu revolučního zlomu a logiky „dějin“ v historiografické reflexi

Daniela Tinková

Revolution and the Meaning of History. An Essay on the Myth of the Revolutionary Break and the "Logic" of History in Historiographical Thought

The essay explores the interpretation of the French Revolution as symbolic break between "traditional" and "modern" society in 19th- and 20th-centuries historiography. The revolution, seen as a "crossroads of history" by its participants at the time, whether supporters or opponents, forced thinkers to look for answers to the question of the direction, progress, continuity or discontinuity of the historical "process". I have tried to (re)construct several key interpretational schema that in turn were conditioned by political-ideological orientations. Basically there were four lines or "stories" – conservative, liberal, republican and socialist. The "conservative" version (from Burke to Gaxotti) rejected the revolution as a pathological phenomenon that deviated from the logic of the current of history. The liberal line more or less accepted the revolution, but only its first phase regarded as a revolution of freedom (1789–1792), from which liberalism derived its own legitimacy; it rejected the "democratic" phase of the revolution – the Terror – as a deviation from the logic of the (beneficial) revolution itself. Republican historiography emphasized and praised the initial phase of the First Republic (1792–1795), in this way providing support for the legitimising foundation of the Third Republic. Socialist historiography (especially in the 20th century) encouraged favourable re-evaluation of the period of Jacobin dictatorship and thus provided a logical link between the French Revolution and the Soviet Revolution. The final section of the article is devoted to François Furet, one of several contemporary historians who have tried to interpret the revolution in a different way

that cuts right across the political spectrum (with a mention of the fact that in recent years yet more alternative ways of bridging the classic ideological-political views of the revolution have emerged).

Jak psát dějiny dějin (Francouzské) revoluce?

„Revoluce je skončena,“ prohlásil Napoleon Bonaparte v roce 1799. „Ustálila se na principech, které ji založily.“ Ale boj o Francouzskou revoluci neskončil s thermidorským převratem ani s Bonapartovým brumairem. Historiografie Francouzské revoluce se stala jedním z nejvýznamnějších „sporů o dějiny“, který trvá více než dvě století – snad proto, že v něm nejde jen o smysl dějin národních, ale o smysl dějin vůbec.

Francouzská revoluce bezesporu patří mezi klíčové události moderních evropských dějin; vytvořila symbolický zlom, práh mezi společnostmi předindustriální, tradiční a společností „moderní“. Znamená tak nejen problém dějin francouzských (a francouzské historiografie), ale také problém překračující hranice národních dějin a národních historiografií. Do interpretací Revoluce se promítla vůbec otázka směřování, pokroku, kontinuity či diskontinuity dějinného „procesu“, v němž se Francouzská revoluce náhle zjevila jako jakási dějinná křižovatka. Představovala přelom, a to napříč politickým a ideologickým spektrem svých vykladačů: byla zlomem pro ty, kdo v ní viděli symbolický vstup do občanské společnosti a demokratického zřízení, počátek cesty ke světlým zítřkům, i pro ty, kdo v ní naopak spatřovali kořeny cesty do pekel, „dlážděné dobrými (nebo snad zlými) úmysly“. V myslích současníků a prvních porevolučních generací existoval pocit jakési diskontinuity, narušení smyslu dějin, neukotvenosti. Bylo třeba dát Revoluci nějaký „mysl“, zasadit ji do logiky dějin, vysvětlit ji buď jako historickou *nutnost*, nebo jako omylné *vybočení* z této logiky, která se touto výjimkou jen potvrdí. Máloukterý filozof, historik, myslitel či literát 19. století se k ní stavěl lhostejně. A 20. století jí dalo nový smysl, zejména po roce 1917. Jednotlivé fáze Revoluce se staly předobrazem postojů a idejí v historiografii, ale i postojů politických: období konstituční monarchie (1789–1791), Konvent Girondy – křehký a tragický pokus o ustavení ústavní republiky (1792–1793); Konvent Hory a jakobínská diktatura „veřejného blaha“ (1793–1794); Konvent thermidoriánů a Direktorium (1794–1799) nebyly jen fázemi jedné dějinné události, ale paradigmatickými situacemi – modely, které usnadňovaly orientaci a uchopení politické a sociální reality v pohyblivé „moderní“ společnosti s jejími zvraty a revolucemi.

Dějinnám historiografie Francouzské revoluce bylo již věnováno několik důležitých prací. Většinou postupovaly chronologicky (intelektuální postoje se často přiřazovaly fázím politickým – doba současná revoluci, před rokem 1830, před rokem

1848, před rokem 1871, po ustavení katedry dějin Revoluce na Sorbonně v roce 1885, po Říjnové revoluci atd.), případně se orientovaly podle stupně vědeckosti (někdy zahrnovaly jen historiky, nikoli „filozofy“ či literáty) či podle politické a ideologické orientace historiků.¹ V této eseji se pokusím o kombinovaný přístup, o (re)konstrukci několika klíčových interpretačních schémat, „příběhů o Revoluci“, které můžeme číst napříč dvěma staletími historického „promyšlení Francouzské revoluce“ v závislosti na politicko-ideologické orientaci. Nejdříve se však pozastavme nad dějinně filozofickými úvahami současníků Revoluce z konce 18. století.

Osmnácté století řadilo dějiny podle jejich směřování k pokroku či „postupu pokroku“. Tato „vzestupná linie“ à la Condorcet poznamenala významnou měrou i historické myšlení 19. a 20. století. Na prahu 19. století již filozofie dějin nutně nepátrala po dějinném „počátku“ a „konci“, nýbrž zajímal ji především původ a kulminace moderní společnosti – a právě Francouzská revoluce zde zaujímal rozhodující postavení. Klíčový význam jí připisovali už současníci, kteří hovořili o „revoluci“ (nezapomínejme však, že „revolucí“ se tehdy označovaly i události menšího nebo odlišného významu, jako např. soudobá revoluce brabantská, která se však obracela právě proti „modernizačním“ reformám josefinským).² Již Goethe komentoval bitvu u Valmy v roce 1792, první vítězství mladé revoluce a první výkřik „Ať žije národ!“ jako „počátek nové epochy v dějinách lidstva“.

I mezi bezprostředními současníky však existovaly snahy o komplexnější dějinně-filozofické uchopení Revoluce. Například třicetiletý Chateaubriand (1768–1848) publikoval v roce 1797 dnes již obvykle opomíjenou esej o revolucích, v níž se snažil Francouzskou revoluci srovnat s „revolucemi“ starověkými, středověkými a raně novověkými, přičemž jeho chápání „revoluce“ zahrnovalo v podstatě všechny významné změny režimu a převraty. Rozeznával zde pět revolucí antických (zřízení republik v Řecku, jejich podmanění makedonskou dynastií, pád králů v Římě, svržení lidové vlády césary a pak rozvrácení jejich vlády barbary) a sedm novodobých (zřízení republiky ve Florencii, pak ve Švýcarsku, boje za krále Jana, katolická liga za Jindřicha IV., spojení „Belgických provincií“, „nepokoje v Anglii“ za Karla I. a vytvoření Spojených států amerických).³ Zde ještě není

1 Srov. především ALICE GERARD, *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*, Paris 1970.

2 Vůbec první, kdo se snažil analyticky uchopit Revoluci a její příčiny, byl Gabriel Sénac de Meilhan (1736–1803). Svůj spis *O principech a příčinách revoluce ve Francii* publikoval již roku 1790 – rok před svou emigrací, která tak potvrdila jeho politickou orientaci – srov. GABRIEL SENAC DE MEILHAN, *Des principes et des causes de la Révolution en France*, Paris 1791.

3 FRANÇOIS RENE DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, Paris 1797; zde citujeme vydání z roku 1836 ze souborného vydání Chateaubriandových děl – *Oeuvres complètes*, díl 2 a 3, zde citace z úvodu.

patrný jeho pozdější odpor vůči revoluci a racionalismu. Jeho dějinně-filozofická metoda se nám možná jeví naivní, ale pozoruhodná, a zaslouží si, abychom jí věnovali alespoň pár řádků. Je zajímavé, jakým způsobem provádí Chateaubriand juxta pozici „starého“ a „nového“. Dějiny „starých“ a „nových“ revolucí – zejména vytvoření řeckých „republik“ a zrození Francouzské revoluce (a republiky) – jsou představeny komparativně jako dva analogické jevy, čemuž slouží i srovnávací tabulka, kladoucí do jednoho sloupce „národy spojené proti Řecku v médské válce“ a do druhého „národy spojené proti Francii ve válce republikánské“.⁴ V dalším rozkladu se tak do analogického vztahu dostávají Skýtie a Švýcarsko, Persie a Německo (přičemž perského krále Daria personifikuje na německé straně jednou pruský král, jindy císař Leopold či Josef). Chateaubriand tak dává do paralely válku Peršanů se Skyty a válku Josefa II. s Tureckem.⁵ Podobně se snaží srovnat podobnosti a rozdíly mezi Platonem a Rousseauem,⁶ Spartou a jakobíny, Athéňany a Francouzi („nejmilejší národy ve světě starém i novém“, které představovaly „metropole vkusu a krásného umění“).⁷ Srovnání mezi Megaclem a Tallienem, Pisistratem a Robespierrem jej vede k úvaze nad tím, že „se zdá, že existují lidé, kteří se rodí znova po několika staletích, aby u jiných národů a pod jinými jmény hráli stejné role ve stejných okolnostech.“⁸ V edici z roku 1836 se ale zralý muž a křesťan-katolík Chateaubriand od těchto svých unáhlených vývodů distancoval. Celou práci uzavírají úvahy o tom, jaké náboženství nahradí křesťanství; poslední kapitolou je „Noc u divochů v Americe“ – úvaha, která již předjímá jeho stěžejní a podstatně vlivnější dílo *Duch křesťanství – Le Génie du Christianisme*, které vyjde na prahu nového století.

Rada soudobých německých filozofů, kteří revoluci akceptovali pozitivně, zasadila Francouzskou revoluci do abstraktnějšího rámce vývoje dějinného ducha – jako např. Hegel.⁹ Podle Fichteho, proroka celoněmecké revoluce po francouzském příkladu, šlo o „stvořitelství šok“ a Kant, který ve svém čistě idealistickém pojetí abstrahoval od konkrétních prostředků, a tak elegantně obešel otázku revolučního násilí, prohlásil ve svém *Sporu fakult* z roku 1798 revoluci za „výtrysk spravedlnosti“.

Pro další generace ale problém dějinné diskontinuity pokračoval: Francouzská revoluce vytvořila trhlinu na koherentním a velkolepém plátně francouzských dě-

4 F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral*, příloha – srovnávací tabulka.

5 F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral*, díl 2, kapitola LX, s. 258–261.

6 F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral*, díl 3, kapitola XXVI.

7 F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral*, díl 2, s. 54–72.

8 F. R. DE CHATEAUBRIAND, *Essai historique, politique et moral*, díl 2, s. 72–79.

9 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologie ducha* (1811), kapitola Teror.

jin, které mohlo dosud sloužit jako model dějinné kontinuity. Jako by se pevnina roztrhla na dvě části a mezi nimi zela propast; z této propasti však zůstal vyčnívat skalnatý a kluzký útes. Revoluce tak zůstala čnit v prostoru a bylo potřeba ji překlenuvat či ukotvit. Kudy vést lávku? Jednou možností je útesu se vyhnout, vést lávku z jedné pevniny na druhou, jenže takový podnik je nebezpečný, protože propast je příliš široká. Jinou možností je smířit se s existencí tohoto útesu a zakotvit lávku na jeho hřbetě. Ale kde? Odkud a kam vést lana, kde v tom nesourodém těle zachytit kotvu? Kde navázat? Za který cár ji uchopit a připravit k neisté, zatím nepochopitelné současnosti, aby ani tato současnost neplula ve vzduchoprázdnu? Je pochopitelné, že každý z exegetů Revoluce zachycoval svou kotvu z té strany svého břehu, na níž stál.

Z perspektivy tohoto pohledu „z jednoho břehu na druhý přes útes“ lze číst několik relativně koherentních – a v podstatě do sebe uzavřených – příběhů: každý z nich dodržuje vlastní racionalitu, vlastní dějinnou logiku a smysl – vlastní „pravdu“. Zaměříme se na čtyři základní: příběh „konzervativní“, „liberální“, „republikánský“ a „socialistický“ a úvahu posléze uzavřeme dílem historika, který tyto čtyři „příběhy“ narušil, aby nabídl historické vědě – a dějinám Revoluce – jiný způsob „promyšlení“, Francois Furet.

Příběh první: Revoluce jako apokalypsa, historický omyl nebo dějinná zrůda

Friedrich Gentz, pruský funkcionář, s jehož jménem bývá spojována idea konzervatismu 19. století, tvrdil, že revoluce je provinění proti systému rovnováhy, kterou požadoval a propagoval.¹⁰ Také ostatní konzervativci, především francouzští legitimisté, hledali v historickém příběhu většinou ztracenou Ariadninu nit cesty zpět před rok 1789. Revoluce se jim jevila jako odporný vřed na krásném těle země Nejkréštanštějšího krále, jako vybočení z logiky jejích dosavadních dějin, dílo zlých duchů povstalých z hloubi středověkých herezí či soudobé lůzy, plod svatokrádežného věku, trest boží za neznabožství. Je známo, že pro

10 Výraz „konzervatismus“ zde budeme užívat v pojetí sociálně-historických interpretací, které jej pokládaly za jev vázaný na určitou historickou situaci v období přechodu od tradiční k moderní společnosti, „reakci tradicionalistických společenských sil na nástup novověkého osvícenského racionalismu, absolutistického státu a zejména na Francouzskou revoluci“ a je spjat s určitými společenskými vrstvami ztělesňujícími „starý režim“ (především šlechta) – srov. PAVEL KOLÁŘ, *Geneze novodobého konzervatismu jako problém sociálních věd ve 20. století*, Sociologický časopis 1999, s. 375–397, zde s. 377. Podle Pavla Koláře „uvědomělý směr politického myšlení a jednání, který je orientován na zachování určitých socioekonomických a politických struktur a hodnotových řádů, ohrožených nástupem radikálního osvícenství a Francouzskou revolucí“ (s. 391).

Angličana Edmunda Burka (1729–1797) představuje Revoluce nevidanou, bizarní inovací, která bez jakékoli úcty popřela tradici i své otce, porušila smlouvy, provinila se proti posvátnému dědictví času. Stojí tak v ostrém protikladu vůči Slavné revoluci anglické z roku 1688, která dokázala harmonicky spojit staré a nové, přepracovat a upevnit národní tradici. Burke akcentuje hrůzy, jež nezbytně stihnou stát, který chce vyzkoušet, jak by mohl existovat „bez šlechty a náboženství, těchto dvou základních prastarých principů“. Co se stane a co učiní národ, „složený z hrubých barbarů, hloupých, zběsilých a současně chudých a zaslepených; zbaven zbožnosti, vznešenosti, této hrdosti, jež náleží člověku“? Připomeňme, že slova, jimiž se Burke varovně obrací k Francouzům (jimž přeje, aby nedošli příliš rychle a tou nejkratší cestou k takové strašné a nechutné situaci), byla napsána ještě před Terorem.¹¹

Pro katolické myslitele představuje Francouzská revoluce „strašlivou apokalypsu“. Již za Direktoria (1795) spatřoval „temný filozof“ Louis-Claude de Saint-Martin (1743–1803) ve Francouzské revoluci (1795) „zmenšený obraz posledního soudu“, trest, který Prozřetelnost uvalila zejména na zkažený francouzský klérus.¹² Pro Josepha de Maistre (1753–1821) jde o akt Prozřetelnosti boží vykonaný na bezbožném lidu a zejména na jeho zkažených kněžích (1796). V univerzálním řádu věcí zaujímá každá bytost jistou sféru aktivity, „jejíž diametr osciluje dle záměru Věčného geometra“, který „řídí vůli, aniž naruší přirozenost“. Takový společný řád existuje v politickém a morálním světě, stejně jako ve světě fyzickém. Co však de Maistrea fascinuje na Francouzské revoluci zřejmě nejvíc, je skutečnost, že tato „unášející síla“ překonává všechny překážky a „její vír odnáší jako lehoučkou slámu všechno, co proti ní postavila lidská síla“. To revoluce vedla lidi, nikoli oni ji: Robespierre či Collot d'Herbois nikdy nepomysleli na to, vytvořit revoluční vládu a nastolit teror: *byli k tomu dovedeni* okolnostmi. De Maistre netají svůj údiv ani nad tím, že Revoluci vedli lépe lidé průměrní, bez génia a vědomostí, než lidé talentu; že „muži průměrní vykonávali na provinilém národě nejstrašnější despotismus, jaký historie poznala“. Pro něj je to jen další důkaz toho, že „to nejsou lidé, kdo vede revoluci, je to revoluce, kdo používá lidi“ – ona „kráčí sama“. Právě ona umožnila průměrným, aby zdánlivě „vynikli“: oni prostě „kráčeli bez ohlednutí směle vpřed“ a ona je vedla; byli jen „nástroji síly, která věděla více než oni“. Jakmile je přestala potřebovat, pohltila je a zmocnila se jiných. Klíčem k úspěchu v revoluci byla tedy spíše *pasivita* než *aktivita*. Joseph de Maistre je přesvědčen, že čím více studujeme osobnosti

11 EDMUND BURKE, *Úvahy o francouzské revoluci*, Praha 1997, *passim*.

12 LOUIS-CLAUDE DE SAINT-MARTIN, *Lettre à un ami, ou considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, Paris 1795. Srov. výbor textů *Pour ou contre la Révolution. De Mirabeau à Mitterrand*, (ed.) ANTOINE DE BAECQUE, Paris 2002.

zdanlivě neaktivnější v revoluci, tím více v nich nalézáme cosi pasivního a mechanického.¹³

Pro abbého Barruela (1741–1820) byla revoluce výsledkem zednářského spiknutí, jehož kořeny sahají až ke středověkým herezím,¹⁴ výsledkem „trojí konspirace“ připravované již dávno před samotným vypuknutím revoluce. Koalice někdejších „adeptů“ tří sofistických sekt – sofistů neznabožství, rebelie a anarchie – vedla ke zrození jakobínského klubu (1797–1799). „Spíše teratologie než historiografie“¹⁵ je pak dílo Beaulieuovo: „Revoluce ve Francii se představuje v podobě dlouhého hada (...) který poté, co svým jedem otrávil zemi, kterou prošel (...) odpočívá. Ale ne abyste se jej dotkli – zdanlivý spánek je jen proradnost. Odpočívá-li, je to jen proto, aby nabral další jed.“

Ultraroyalistická reakce vyvrcholila na prahu 20. let, po zavraždění vévody z Berry a po nastolení ultrapravicového kabinetu de Villèlea v roce 1822. Červenková revoluce z roku 1830 však tento protirevoluční příběh poněkud převala: nástup Ludvíka Filipa Orleánského, syna „královraha“, který zasedal s montagnardy a hlasoval pro smrt „občana Ludvíka Kapeta“, znamenal i zlom v legitimizačním diskurzu historiografie: kontinuita francouzských dějin již nemohla být odvozována od předrevoluční monarchie. Štafetový kolík režimního legitimizačního diskurzu přebrali liberálové.

Proti revoluci se však psát nepřestalo. Brzy po Červencové revoluci, roku 1832, vyšla pozoruhodná novela Alfreda de Vigny *Stello*. Na rozdíl od jiných beletristických či esejistických děl zasvěcených Revoluci, která neušla pozornosti historiků (Chateaubriand, paní de Staël, Hugo a další), *Stello* zůstává dílem poněkud zapomenutým – či přinejmenším skrytým – ve stínu staršího Vignyho románu *Cinq-Mars* (1826, který je považován za první moderní „historický román“). *Stello* rozpracovává otázku, jejíž dramatické řešení dovrší Vigny ve své tragédii *Chatterton*: porovnává postavení básníka ve třech různých politických systémech: monarchii, revoluci a porevoluční „buržoazní“ společnosti. Současně navazuje na svou tezi naznačenou v *Cinq-Marsovi*, dramatu nezdařené vzpoury proti Richelieuově autoritativnímu režimu v polovině 17. století: Revoluce, nástup vlády luzy a „většiny“, „multitude“, byla způsobena zničením aristokracie, tedy té nejlepší a nejvzdělanější vrstvy, kterou Francie měla, centrální královskou vládou a mocí. „Lidé se tehdy vzdalovali jeden druhému, nebo se střetali jako bojovníci. Jejich pozdrav podobal se útoku, jejich úsměv křeči, jejich oděv hadrům žebráckým (...) jejich

13 JOSEPH DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Paris 1797 – zde cituji z 1. kapitoly (O revolucích) a z 2. kapitoly (Konjunktury cest Prozřetelosti a Francouzské revoluce).

14 AUGUSTIN BARRUEL, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Paris 1799.

15 C.-F. BEAULIEU, *Histoire de la Révolution*, Paris 1820 – srov. ALICE GÉRARD, *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789–1970*, Paris 1970.

lásky bohémským orgiím, jejich války tažení divokých národů.“¹⁶ „V časech, o nichž hovořím, vládla Demokracie. (...) Výbor obecného blaha kráčel svobodně prostornou cestou, již rozšiřoval gilotinou. Robespierre a Saint-Just vedli tento jedoucí stroj: jeden ji táhl, hraje si na velekněze, druhý ji strkal, hraje si na apokalyptického proroka.“¹⁷ Monolog Robespierřův, založený na skutečném projevu, zde adresovaný básníkovi Chénierovi, není o nic méně výmluvný: „Znáš, občane Chénier, mé mínění o spisovatelích. (...) Obecně je považuji za největší nepřátele vlasti. Je třeba jediné vůle. (...) Je třeba, aby byla republikánská, proto je třeba jen republikánských spisovatelů; zbytek kazí lid. Je třeba spojit lid a přemoci měšťáky, z nichž pochází naše vnitřní nebezpečí. (...) Konvent musí považovat všechny, kdo nejsou užiteční Republice, za kontrarevolucionáře.“¹⁸

Na „učené“ protirevoluční dějiny navázal již na prahu Třetí republiky – po zkušenosti Komuny – i prominentní pozitivistický myslitel, historik a estetik Hippolyte Taine. Taineovo dílo o počátcích současné Francie, jehož těžiště tvoří právě studium předrevoluční a revoluční doby,¹⁹ ztělesňovalo protirevoluční konzervatismus počátků třetí republiky. Tento antidemokraticky smýšlející liberál a materialista v souladu s pozitivistickými postuláty vždycky přirovnával historický výzkum výzkumu lékařskému či biologickému: „Neřest a ctnost jsou produkty stejně jako kyselina sírová či cukr.“ Také jeho dějiny Revoluce představují spíše dílo patologické než historické: „Bude možné, aby historik jednal stejně jako přírodovědec: já jsem pozoroval svůj objekt [Revoluci] jako proměnu nějakého hmyzu.“ Sám tvrdil, že své dílo pojal ne tolik jako „dějiny“, nýbrž jako „patologii“ Revoluce, která se mu jeví jako „chlípná a zběsilá gorila“.

Taine, jehož ideálem byl liberální decentralizovaný laický stát, neprojevil žádnou shovívavost s rokem 1789: Revoluce je jedna, nedělitelná, a Teror z roku 1793 je fatálně obsažen již v násilí ze 14. července 1789. Ve svém skeptickém nihilismu popíral jakoukoli osvícenskou víru v pokrok: revoluce je anarchie, „laický satanismus“ a je v podstatě ztotožněna s „lůzovládou“ ve jménu národní suverenity (a lid je „zrůda“; dobrá vláda může pouze omezovat instinkty tohoto „sociálního zvířete“) a redukována na výlev zvrhlé menšiny – jakobínů. Jakobinismus je představen v jakési „krystalicky čisté hmotě“ jako čistá emanace „klasickeho ducha“, již odpovídá revoluční mechanismus, jehož „suchým plodem“ je Robespierre. V Taineově zoomorfním jazyce jsou jakobíni představeni bez výjimky jako zvrhlí psychopati, devianti, zběsilá zvěř. I volba a bohaté studium pramenů slouží

16 ALFRED DE VIGNY, *Stello*, Paris 1936, s. 111–112.

17 A. DE VIGNY, *Stello*, s. 112–113.

18 A. DE VIGNY, *Stello*, s. 213.

19 HYPOLITE TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, Paris 1875–1894. V českých překladech vyšlo jako *Předrevoluční Francie, Jakobíni*, Praha 1908; *Konec revoluce*, Praha 1910.

především k dokreslení sugestivních portrétů, či spíše karikatur. Uvedme alespoň tento kolektivní portrét „jakobína“: „Takoví jsou naši jakobíni: rodí se ve společenském rozvratu právě jako houby v půdě, která zahnívá. (...) O skutečné lidi není starosti, nevidí jich (...) s očima zavřenými vkládá svou formu na lidskou látku, kterou utváří. (...) Vchody k němu jsou ucpané abstraktní ideou, která se v něm rozkládá a roztahuje po celém prostoru. (...) Celý jeho slovník skládá se ze sta slov a všechny jeho ideje scházejí se v jediné, v ideji člověka o sobě: lidské jednotky, zcela podobné, rovné, nezávislé (...) takové je jejich pojetí společnosti. Ne-ní kusejšího pojetí, protože k vytvoření jeho oklestili pojem člověka na nejmenší část, nikdy politické mozky nevyprahly do té míry, a to po zralé úvaze. (...) Jejich obraz duševní jest klasický kadlub a tento kadlub (...) ztuhl a zkornatěl do krajnosti. (...) Bude se považovat za osvoboditele (...) jako oprávněný vykonavatel všeobecné vůle; bezpečně půjde v družině, kterou mu dělá tento myšlený lid, milionů metafysických vůlí, které vyrobil k obrazu své vůle.“²⁰

Augustin Cochin (1876–1916, padl na frontě) je méně malebný než Taine; lid, revoluci a socialisty však nemá v lásce o nic víc než Taine. I on je posedlý hrůzou z nárůstu syndikalismu a jako potomek katolické a tradicionalistické rodiny a absolvent prestižní a konzervativní archívni školy Ecole des Chartes je odpůrcem Třetí republiky. Jen stavovská společnost podle něj garantuje člověku bezpečí a jistotu. Cochin tedy staví starý, tradicí posvěcený zvyk proti zákonu, korporativní uspořádání proti individualismu, hierarchii proti rovnosti v právech. Metodologicky odmítal jak literární formu historické narace, tak psychologismus Taineův: okouzlen sociologií snažil se nejprve klasifikovat fakta, aplikovat durkheimovskou základní strukturu, absorbovat veškeré rysy společenského života do jednotného explikativního modelu. Této představě odpovídá i jeho interpretace Francouzské revoluce: revoluce představuje pouze jeden okamžik v rámci procesu zahrnujícím celou druhou polovinu 18. století, která byla ve znamení jakési diktatury veřejného mínění vytvářeného salony, kluby a zednáři. Tento „intelektuální teror“, který uvedl do chodu „socialismus myšlenky“ a „demokratizaci myšlení“, předcházela teror politický. „Socializace osob“, která nastoupila po této „socializaci myšlení“, znamenala druhou fázi tohoto procesu a debatní klub nahradila klubem politickým, filozofa militantním agitátorem a intelektuální agitaci politickou akcí. Poslední etapu představuje „socializace jmění“ ve jménu tzv. „spravedlnosti“, vítězství přímé demokracie – Velký teror z let 1793–1794. A tento teror je nevyhnutelný mechanismus, neoddelitelný od samotné ideje demokracie: je v ní integrálně obsažen. Je to „mechanismus na výrobu konsensu“, který od roku 1789 manipuluje a podržuje vyděšenou většinu společnosti. Člověk nezmůže nic – odpůrce Teroru jako Pétion či Bailly, stejně jako jeho „výrobci“ Marat či Collot

20 H. TAINE, *Předrevoluční Francie, Jakobíni*, s. 18–23.

d'Herbois jsou jen „tupí pontifové“ či „bledí zatracenci“. Jsou to pouhé hračky ve „stroji na výrobu teroru“: „Lidé jsou ve stroji jako pára v lokomotivě.“²¹

Za zmínku stojí také práce k dějinám revoluce, konzulátu a císařství bonapartisty Louise Madelina (1871–1956), který byl přesvědčen, že revoluce skončila srpem roku 1789, tedy Deklarací práv, vyhlášením rovnosti občanů a zrušením feudálního režimu ve Francii. To, co následovalo, byla jen zvůle demagogů podporovaných lůzou a jen díky Napoleonovi bylo zachráněno to, co Revoluce skutečně vytvořila.²² Zvláštní pozornosti se však dostávalo během 20. století Pierru Gaxottovi (1895–1982), jehož dějiny Revoluce z roku 1928²³ se dočkaly mnoha nových vydání (1947, 1962, 1970, 1974, 1988). Podle něj Revoluce zničila starý režim, za něhož Francie, dobře řízená, vzkvétala, protože spočívala na rovnováze opírající se o autoritu, tradici a katolicismus, který podmiňovali již zednáři a salony. Revoluce a svržení trůnu umožnily vzestup podivných, zkažených, případně šílených jedinců, podobných Maratovi – „maniakovi zločinu“. Revoluce netrvala díky vůli lidu či národa, ale jen díky síle jednající, organizované a disciplinované menšiny. Rousseauovská doktrína „všeobecné vůle“, o níž se opírala revoluční retorika, znamenala jen „triumf abstrakce“, který se obrátil zády k reálnému. Teror, který nelze vysvětlit a ospravedlnit válkou, nazýval Gaxotte terorem „komunistickým“. Návrat k řádu umožnil až Bonaparte, který spojil demokratickou ideu s potřebou autority. Neskryvané sympatie ke Gaxottovi nicméně chovali i další historikové jako renomovaný Pierre Chaunu či současný přední „bonapartolog“ Jean Tulard působící na „pravicové“ univerzitě Paříž IV. Tainovi následovníci z 20. století však byli víceméně odsouzeni k marginálnímu postavení vůči mainstreamové historiografii, již se od počátku Třetí republiky stala historiografie republikánská, levicová – a brzy marxistická.

Příběhy liberalistické: janusovská tvář

Jak jsem již naznačila, od 30. let 19. století – od Červencové revoluce – se dominantním proudem ve výkladech revoluce stal liberalistický diskurz (odpovídající politicky konstitučnímu monarchismu a hlásící se tedy de facto k období konstituční monarchie 1789–1791). Střední třídy vzešlé z Revoluce – liberalistická „buržoazie“ – se rozhodly k přijetí jedné tváře Revoluce – té, která přinesla De-

21 AUGUSTIN COCHIN, *La crise de l'histoire révolutionnaire. Taine et M. Aulard*, in: *L'Esprit du jacobinisme*, Paris 1979; TYŽ, *La Révolution et la libre pensée*, Paris 1979.

22 K základním pracím patří: LOUISE MADELIN, *La Rome de Napoléon*, Paris 1906; *La Révolution*, Paris 1911; Danton, Paris 1914; *La France du Directoire*, Paris 1922; *La France de l'Empire*, Paris 1926–1938; *L'Histoire du Consulat et de l'Empire*, Paris 1932–1954.

23 PIERRE GAXOTTE, *La Révolution Française*, Paris 1928.

klaraci práv, zrušení feudalismu, občanskou ústavu duchovenstva a ústavu z roku 1791, ustavující režim konstituční monarchie – tedy tvář Revoluce z roku 1789. Již Antoine Barnave (1761–1793), hrdina „lfbánek Revoluce“ z léta 1789, konstituční rojalista a jeden z prvních exegetů Revoluce vůbec, se snažil (v roce 1791) Revoluci zasadit do „logiky věcí“ předrevolučního režimu.²⁴ Podle něj již v době nástupu Ludvíka XVI. bylo „vše připraveno k demokratické revoluci“: Co „připravila přirozenost věcí“ (*nature des choses*), čemu dalo uzrát chování vlády, to dovršila válka v amerických koloniích. Jenže Barnave napsal svůj *Úvod do francouzské revoluce* ještě v období revolučních nadějí a optimismu, v roce 1791. Jak by asi „z přirozenosti věcí“ vykládal o dva roky později královu smrt i svou vlastní cestu na popraviště?

Noví, porevoluční liberálové se snažili prostřednictvím historie konsolidovat výsledky Revoluce i své vlastní postavení na úkor marginalizace „jakobínské“, „robespierróvské“ radikální fáze. Bylo třeba vyzdvihnout zásluhy a pozitiva Revoluce, ale současně poukázat na Teror jako zvrácení blahodárných principů roku 1789, bylo třeba oddělit rok 1789 od roku 1793, Revoluci od Teroru. Taková byla „janusovská“ socha o dvou tvářích vytesaná paní Germainou de Staël (1768–1817), dcerou někdejšího reformního ministra Neckera, která ozářila tuto vlídnou a usměvavou tvář a do stínu otočila tvář odvrácenou – podobu jakobínskou, montagnardskou, robespierristickou – Revoluci z roku 1793 – jako strašný škleb, v nějž se proměnila podoba prvá.²⁵ Tuto dvojí podobu přijali nejen liberálové kolem madame de Staël – duše liberalistických salonů – a jejího přítele Benjamina Constanta (1767–1830), „ideologa“ a otce „ústavy“ z roku 1814. Stala se paradigmatickým pro řadu liberálních intelektuálů a historiků 19. století, protože jim umožňovala akceptovat revoluci a současně se distancovat od toho, co považovala za její „zvrácení“. Benjamin Constant byl přesvědčen, že ospravedlnění roku 1793 by jen znamenalo pošpinění roku 1789, poškození posvátné věci – liberálních principů. Teror nebyl nezbytný pro blaho republiky; ta by byla zvítězila i bez něj.²⁶ Jakobínská diktatura roku II – ona ohavná tvář obrácená k lidu podle paní de Staël – vedla ke svých konečných důsledcích pouze k Císařství (nezapomeňme, že paní de Staël byla napoleonským režimem pronásledována a vypovězena z Francie). Její úvahy o Francouzské revoluci (publikované až posmrtně) hrály pro liberály 19. století paradigmatickou roli. Neckerova dcera, která přivítala Revoluci z roku

24 ANTOINE BARNAVE, *Introduction à la Révolution française*, Paris 1791, zde kapitola 12: *Causes immédiates qui ont déterminé la Révolution française*.

25 GERMAINE, BARONNE DE STAËL, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et les principes qui doivent fonder la République en France* (1798); *Mémoires et considérations sur les principaux événements de la Révolution française, ouvrage posthume*, Paris 1819.

26 Zejména BENJAMIN CONSTANT, *Des effets de la Terreur*, 1797.

1789 jako vítězství „filozofů“ a „Osvícenství“, dokázala jako jedna z mála exegetů Revoluce v 19. a 20. století oddělit svou historickou reflexi od svého přesvědčení politického. Jakkoli byla smyšlením republikánka, domnívala se, že revoluční Francie ještě na Republiku zralá nebyla: právě z této nevyzrálé předčasnosti podle ní pramenila osudová chyba, která měla za následek nežádoucí vybočení blahodárné a obrodné Revoluce z roku 1789 – totiž diktaturu a Teror. Hovoří o „Dantově sestupu do pekla, stále níž a níž“, o bartolomějské noci dávkované po kapkách.²⁷ Uvedme alespoň jeden z jejích výmluvných citátů: „Všechno, co se děje v souladu s veřejným míněním, je tímto veřejným míněním udrženo, ale jakmile je toto veřejné mínění jaksi předstíženo nebo se proti němu bojuje, je nutno uchýlit se k despotii. V roce 1789 Francie toužila po umírněné monarchii. Nebylo třeba teroru k tomu, aby byla ustavena. Ale Republika byla založena padesát let předtím, než na ni byly lidské mysli připraveny: k jejímu založení bylo třeba užít teroru.“ A jinde: „Neexistuje násilnější situace než tam, kde se vláda nespokojí pouze s tím, že je sama tyranská, ale potřebuje (...) stvrzení svého despotismu pomocí lidových forem.“

Zjednodušeně řečeno – v liberalistickém „příběhu“ máme co dělat se dvěma verzemi Revoluce, totiž revolucí svobody (1789) a revolucí rovnosti (1793). Tuto dualistickou verzi rozvinuli ještě před Červencovou revolucí především dva jihofrancouzští historikové, Marseillan Adolphe Thiers²⁸ (1797–1877) a Auguste Mignet²⁹ (1796–1884) z Aix-en-Provence. Oba přišli shodou okolností do Paříže roku 1821 a na počátku roku 1830 spolu založili liberalistický časopis *Le National*; před Červencovou revolucí vypracovali obsáhlá díla o Revoluci založená na seriálních zdrojích. Oba zachovávali celkem klasické chronologické členění a narativní formu zpracování. Pro oba dva představuje rok 1789 počátek nové epochy, a to, co přišlo po něm, je pro ně pochopitelný a koherentní historický proces. Oba dva se hlásili k období 1789–1791, oba dva obdivovali La Fayette – symbol vytoužené konstituční monarchie – a nenáviděli jakobíny a Robespiera; teror byl pro ně výrazem svrchovanosti lůzy, nezřízené, rovnostářské a násilné. Přesto nepovažují teror za něco nelogického a protismyslného – naopak se snaží jej vysvětlit jako politováníhodnou událost vynucenou okolnostmi, zejména válkou. Bez teroru by Revoluce nemohla zvítězit. Za pozornost stojí i skutečnost, že oba dva užívají pojem „třídní boj“ jako motor revoluce. Tato revoluce tedy, včetně Teroru, pro ně představuje celek, oba se snaží jako první z historiků uchopit Revoluci z pozitivního hlediska jako *jednotnou a nedělitelnou*. Mignet opatrně akceptoval i její republikánskou fázi, především v její „girondinské“ podobě.

27 G. DE STAËL, *Mémoires et considérations*, díl 2, s. 107 a 114.

28 ADOLPHE THIERS, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1823–1827.

29 AUGUSTE MIGNET, *Histoire de la Révolution française depuis 1789 jusqu'en 1814*, Paris 1824.

Rok 1830, konec bourbonské dynastie ve Francii a nástup orleánské dynastie, rodu „vévody-královraha“, akcentoval potřebu tyto kořeny legitimizovat. Liberálové orleánského ražení – tedy liberálové monarchičtí – se ve svých kritikách bonapartistického režimu opět opřeli o myšlenky paní de Staël, někdejší oběti napoleonského režimu. Dualistické schéma blahodárné Revoluce z roku 1789 a zhoubného a zbytečného výstřelku z roku 1793, takové jsou dějiny režimních historiků a z pozdějších vlivných politiků Françoise Guizota a Augustina Thierryho. Tuto dualistickou vizi Revoluce ještě posílila hrůza z lidového vystoupení z roku 1848.

Neznámějším a nejoriginálnějším reprezentantem tohoto směru je bezpochyby Alexis de Tocqueville, učenec i relativně úspěšný politik z časů druhé francouzské republiky (1848–1851), poslanec Zákonodárnyho shromáždění i ministr zahraničí za Ludvíka Napoleona. Tocqueville nebyl klasickým dějepiscem-učencem, jeho analýzy jsou spíše sociologické než historické, ptal se spíše po smyslu vlastní doby než po „kříšení minulého“. Již ve své studii *Demokracie v Americe* z roku 1835³⁰ zdůrazňoval, že evropské národy mají na výběr mezi „demokratickou svobodou“, již zvolily hlavně anglosaské země, a „tyranii císařů“ typu francouzského starého režimu i Revoluce. Rok 1789 představuje kulminaci dlouhodobého vývoje: je to vítězství svobody, jež byla posléze postupně likvidována apoštolou rovnosti – Robespierrem a jakobíny, stejně jako Bonapartem. Tocqueville přinesl nový pohled na problém počátků Revoluce.³¹ Na rozdíl od Micheleta i jiných vysvětloval Revoluci nikoli bídou, ale počáteční prosperitou; soustředil se spíše na dlouhodobé jevy, sociologické fenomény a „dějiny jako problém“ než jako na sled událostí zpracovatelných klasickou narací. Na rozdíl od ostatních liberálních historiků, kteří oslavují rok 1789, je Tocqueville přesvědčen, že Revoluce byla v podstatě provedena již před tímto rokem. Je prvním, kdo conceptualizoval samotný starý režim a předrevoluční období (zejména léta 1787–1789), aby zdůraznil význam „velké administrativní revoluce“ ministrů Ludvíka XVI., aby podtrhl kontinuitu a ukázal setrvačnost předrevolučních institucí i „mentálních struktur“. Samotné dějiny revoluce Tocqueville vlastně nenapsal: jeho „dějiny“ z roku 1856 jsou vlastně nedokončenou prací. Co si však Tocqueville jako jeden z mála dovolil – a navázal na něj v podstatě až François Furet³² –, bylo radikální oslabení „zakladatelského mýtu“ Revoluce, který víceméně respektovali všichni, od konzervativců až po socialisty. Z pohledu Tocquevillovy analýzy dlouhodobé

30 Český překlad vyšel v Praze v roce 1992.

31 ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris 1856 – český překlad *Starý režim a revoluce*, Praha 2003.

32 Připomeňme, že Furet věnoval Tocquevillovi studii, jež byla původně publikována na počátku 70. let ve sborníku na počest R. Arona a později převzata do práce *Promyšlet francouzskou revoluci*, s. 133–163.

kontinuity se totiž Revoluce jeví jako vybočení na cestě mezi centralizační správou starého režimu a nového systému stabilizovaného Konzulátem: je to chaotický a patologický stav bez struktury, kterou by bylo možné analyzovat. Zkrátka a dobře – je dobou „přechodnou a málo zajímavou“. V období Třetí republiky byl liberální příběh částečně integrován do „příběhu“ republikánského, který se stal na půl století „oficiální“ exegezí Revoluce.

Příběh republikánský: mezi Horou a Girondou – mezi Terorem a marným pokusem o demokratickou republiku

Duch revoluce 1848 a její revoluční lyrismus i obecný mesianismus bezprostředně poznamenal několik děl vzešlých z pera liberálů naladěných již výrazně demokraticky – až republikánsky. Proti fatalismu thiersovského typu, proti koncepci monarchické či aristokratické, proti socialismu i proti křesťanství tu stojí jakási antikřesťanská mystika, v níž únor 1848 přináší mystické vzkříšení roku 1793. Najdeme zde jasná antitetická schémata – Voltaire versus Rousseau, Hora (přímá emanace lidu) versus Gironda (demokrati dílem náhody), rok 1789 (1792) versus rok 1793: takové byly dějiny Revoluce od plebejce Micheleta i patricijce Lamartina – básníka a politika. Lamartinovy pětisvazkové *Dějiny Girondinů*³³ – spíše než historické dílo monumentální báseň v próze – měly být oslavou umírněné republiky talentů, o níž se nadaní, idealističtí girondini pokusili, ale v nerovném boji s bezskrupulózní a dravou Horou museli podlehnout.

„Plebejec“ Michelet (1798–1876), vášnivý antiklerikál a republikán, odmítl jak Burka, tak socialisty a jejich kritiku principů roku 1789 i myšlenku návaznosti Revoluce na katolicismus. Jeho sedmidílná *Revoluce*³⁴ je současně dědičkou i odpuřkyň křesťanství. Není dcerou evangelí, ale jejich úplnou negací: to lidská práva jsou krédem nového věku, novým náboženstvím, novým transcendentem, které přesahuje individuum. Pro Micheleta byl prvotním aktérem Revoluce lid jako „kolektivní hrdina“. Rok 1789 a rok 1793 tak nestojí *proti sobě*. Michelet se snažil smířit rok 1789, jehož byl stoupencem, s rokem 1793, který Francii zachránil, byť za cenu diktatury: samotný jakobinismus Michelet definoval jako politický systém vycházející z dějin i vnitřní logiky Revoluce samotné, čímž implicitně odmítal – podobně jako později jeho přítel Quinet – vysvětlení pomocí „okolností“ (jak to činí Mignet či Louis Blanc). Obdivovatelem „jakobínského pontifiká-

33 ALPHONSE DE LAMARTINE, *Histoire des Girondins*, Paris 1847–1848 (v pěti dílech); Paris 1855 (ve třech dílech).

34 JULES MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1847–1853. V roce 1989 vyšel výbor v českém překladu.

tu“ se ale nikdy nestal; jakobíny představoval jako netolerantní, sektáře přejímající – svou formou kázání, asociací, svým akcentováním jednoty a jednotné vůle – rysy předrevoluční katolické církve.

Po roce 1848 ale v republikánském táboře nezbytně došlo k rozštěpení na dvě frakce – na stoupence legální demokracie à la Gironda a stoupence politiky „veřejného blaha“ à la jakobíni, neboli stoupence roku 1792 proti stoupencům roku 1793. Za novou „herezi“ nesl do značné míry odpovědnost Micheletův přítel Edgar Quinet a jeho práce o Francouzské revoluci z roku 1865.³⁵ Dějiny tohoto exulanta nového bonapartovského režimu (Quinet odchází po vyhlášení císařství v prosinci 1851 a vrací se až na prahu Třetí republiky) řeší příčiny neúspěchu křehké republiky z let 1848–1851, příčiny uzurpace moci Napoleonem III. Jeho vidění Revoluce je esenciálně pesimistické: Revoluce byla neúspěšná, protože vyústila v despotickej režim. Na rozdíl od svých předchůdců i většiny současníků Quinet nevypráví příběh, ale analyzuje problém – a uvádí nové otázky:³⁶ Potřebují revoluce ke svému úspěchu transcendentální zakotvení, nové náboženství? Proč se jakobíni uchýlili k moralizaci politiky? Je myslitelná sociální změna bez proměny ducha či mysli? Je možný počátek. Je možný úspěch bez užití násilí? Je nevyhnutelné, aby se revolucionáři mezi sebou povraždili?

Protestant Quinet v podstatě vycházel z náboženských dějin, které prvotně tvořily těžiště jeho badatelského zájmu, a zdůrazňoval, že revoluce náboženská (reformace) předcházela revoluci politickou, která náboženský obsah proměnila v politický. Anglie, Holandsko, Spojené státy zničily katolicismus a Revoluce pak bojovala jen proti despotii, zatímco Francie zůstala katolická a před Revoluční tak vyvstali hned dva mocní nepřátelé: katolicismus a monarchie. Francie vykořenila reformaci a s ní i systém víry, který umožňuje cestu myšlení moderní svobody: zůstal pouze systém myšlenek, formovaný „filozofií“, vypracovanou učenými duchy, avšak málo připravenou k tomu, aby se stala společnou moudrostí či vyznáním, utvrzeným lidovým konsensem. Podobně jako před ním Tocqueville i Quinet založil svou koncepci na dlouhodobém dialektickém potýkání svobody a rovnosti v evropských dějinách. Jestliže křesťanství umožnilo zrození moderního individua prostřednictvím probuzení individuálního vědomí a svobody, pak katolicismus znamená popření tohoto křesťanského poselství a infiltruje do křesťanství monarchický, autoritativní princip. Reformace opět přináší jeho znovuzrození, důsledkem její porážky je posílení absolutismu a církevní hierarchie. Evropské dějiny jsou tak neustálým svědectvím konečného vítězství síly nad prá-

35 EDGAR QUINET, *La Révolution française*, Paris 1865. Řada klíčových tezí se však objevila už v jeho *Philosophie de l'Histoire de France*, Paris 1854.

36 OLIVIER BÉTOURNÉ, AGLAIA I. HARTIG, *Penser l'histoire de la Révolution: Deux siècles de passion française*, Paris 1989, s. 202n.

vem a mocenské autority nad politickými svobodami – porážka Galů, albigenkých, hugenotů či Girondy stojí proti vítězství Franků, severofrancouzských královských křižáků, absolutní monarchie nebo jakobínů jako „přirozené vyústění národních dějin“.

Quinet jako nepřítel absolutismu i jakobínů odmítá (v tom stojí proti Tocquevillovi) vše, co Revoluce odvodila z absolutismu; žádná „harmonie buržoazie s monarchií“ jako u Thierryho či Guizota.³⁷ Jeho kritiku absolutismu pak následuje zpochybnění Robespierreova a jakobínského státu – zde i on přejímá klíčovou ideu od paní de Staël: rok 1793 není revoluce, ale kontrarevoluce uvnitř revoluce, je to návrat monarchického státu starého režimu a středověké inkvizice. Teror znamená návrat k praktikám starého režimu, k absolutní moci, opětne propadnutí se do otroctví svých tradic. Quinet odmítl teorii „okolností“, které si podle některých historiků vynutily teror (válka ve Vendée, nepřítel na hranicích, hrozba občanské války v roce 1793). Teror není výsledkem výjimečné situace (a tudíž ospravedlnitelný či dokonce obdivuhodný), naopak, je to produkt samotné revoluce v její jakobínské formě a nebyl nezbytný. Podle Fureta nevyčítal Quinet Teroru ani tak jeho násilný charakter, jako spíš „absenci smyslu“.³⁸ Revoluce tak posílila staletý zvyk otroctví a „revoluční levici naočkovala smrtelný virus absolutní moci: vášeň hanebná (...), ale vášeň tak silná“.³⁹ Rodící se kult jakobínů a teroru u „socialistické“ frakce republikánů zneuctuje samotnou politickou levici v soudobé Francii. Socialisticky orientovaní republikáni jako Louis Blanc Quinetovi vyčítali rozštěpení republikánské fronty včetně toho, že svou pesimistickou vizí Revoluce republikány demoralizuje.

Nově založená Třetí republika, která se integrálně přihlásila k Francouzské revoluci jako své *genitrix*, přijala dědictví Revoluce jako „národní majetek“ a postarala se o její institucionalizaci na univerzitní půdě. V roce 1881 začal vycházet časopis *La révolution française*, redigovaný pozitivistickými historiky levicového ražení. O čtyři roky později nabídla převážně levicová městská rada města Paříže financování kurzu o Revoluci založeného na aplikaci „kritické metody“. Vedením kurzu byl v roce 1885 pověřen Alphonse Aulard, který se o šest let později stal prvním profesorem dějin Francouzské revoluce na Sorbonně, kdy se jeho kurs – vedený na filozofické fakultě (*Faculté des Lettres*) – změnil v samostatnou katedru revolučních dějin. Aulard, antiklerikální radikál a buržoazní republikán, se snažil zbavit Revoluci „vášni“ a filozofických interpretací a založit její dějiny na erudovaném, vědeckém

37 F. FURET, *La Révolution en débat*, s. 46.

38 „Nejen že gilotína neotevřela minulost, naopak znovu přivedla minulost.“ Je to čistá logika politická bez jakéhokoli jiného smyslu, který by ji přesahoval, komentuje F. FURET, *Révolution en débat*, s. 52–53.

39 F. FURET, *Révolution en débat*, s. 58–59.

výzkumu. Kromě rozsáhlé ediční činnosti a úsilí o redukci interpretací jen „na to, co se skutečně stalo“, se soustředil zejména na parlamentní dějiny, nové instituce a nové principy: důraz kladl na texty (na *Deklaraci práv* z roku 1789 či na jakobínskou ústavu z roku 1793), a nikoli na události.⁴⁰ V té souvislosti se snažil i o „smíření“ Revoluce z roku 1789 a té z roku 1793. Pro Aularda se symbolem takového smíření a současně hlavním hrdinou stal Danton, postavený proti pokryteckému demagogovi Robespierreovi. Danton je skutečným hrdinou Třetí republiky: je oslavován jako ztělesnění jejich vlastních principů, jako antiklerikál i realistický politiký pragmatik, naslouchající smyslu či instinktu reálné situace.

Ve stejné době, kdy se dějiny Revoluce etablovaly jako „katedrová věda“ a kdy se zdálo, že to bude právě tato „katedrová“ republikánská linie aulardovská, kdo vytvoří a bude udržovat jakousi „kanonizovanou“ podobu „příběhu“ Revoluce a jejích možných interpretací, se z nitra francouzského intelektuálního prostředí vynořila linie, která provázela dějiny Revoluce již po několik desetiletí, přičemž nikdo netušil, že jí bude jednou náležet vůdčí role: linie socialistická. Jestliže republikán a pozitivista Aulard dal Revoluci katedru a poctivou historickou metodu, pak socialista Jaurès ji naplnil novým obsahem a významem.

Příběh socialistický: „jakobínské paradigma“

Již od poloviny 30. let 19. století, kdy docházelo k postupnému „zlevicování“ romantismu, se formuje romantická vize dějin, fascinovaná Revolucí včetně její nejdramatičtější fáze roku 1793, který stále více lákal radikály. Připomeňme, že již koncem 20. let – s blížící se Červencovou revolucí – nacházela radikalizace politického života svou ozvěnu v radikalizaci historiografické produkce. V roce 1829 vychází klíčový pramen ke „spiknutí rovných“ – *Conspiration de Babeuf* babeufisty Buonarrotiho – a na prahu 30. let publikují své paměti například ex-robepierrista Levasseur či Charlotta Robespierreová, sestra „Neúplatného“. Legendární „rok II“ se stával zdrojem nadějí mladých socialistů jako čas posvátné, ale ztracené rovnosti. Tehdy se objevuje i nová, socialistická historiografie Revoluce, která se brzy stává vážným konkurentem dominantní historiografie liberální (včetně její republikánské „odnože“).

V prvé fázi ji ztělesňují především křesťanští radikálové či katoličtí socialisté jako Philippe Buchez,⁴¹ který odmítal demokratický individualismus a obhajoval

40 ALPHONSE AULARD, *Histoire politique de la Révolution française, Origines et développement de la République*, Paris 1901.

41 PHILIPPE-JOSEPH-BENJAMIN BUCHEZ, PROSPER-CHARLES ROUX, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, Paris 1834–1838 (40 dílů).

rok 1793 a teror jako nutný prostředek k obnovení prvotní katolické „jednoty“ a „komunity“, již rozbil sobecký individualismus lidských práv roku 1789. Z podobného úhlu pohledu nazírá Revoluci i Louis Blanc,⁴² který ji považuje za jakousi „postkatolickou“ fázi vývoje francouzského národa realizujícího katolické ideály jednoty, rovnosti a bratrství à la Rousseau. Aktivista nezdařeného dělnického povstání v červnu 1848 odešel do exilu, kde dopsal další díly své Revoluce, v nichž hledal kořeny tohoto nezdaru, který považoval za konec socialistických nadějí druhé republiky. Lidské dějiny podle něj gravitují kolem tří principů – *autority* (ztělesněné katolicismem), *individualismu* (ztělesněného protestanty, poté buržoazií, nakonec „filozofy“ 18. století) a *bratrství* (budoucí výtěžky socialismu). Z liberalistické historiografie převzal myšlenku „dvojití“ revoluce uvnitř Francouzské revoluce: na rozdíl od liberálů ale ve prospěch druhého období. Jestliže první fáze (1789–1791) posvětila vítězství buržoazie a individualismu, pak fáze druhá – rok 1793 – přinesla vítězství lidu. Diktatura z roku II není pro Blanka ani politováníhodným vybočením jako u liberálů, ani provizorním opatřením, vynuceným okolnostmi jako u Thierse či Migneta, nýbrž nové stádium Revoluce, definované novými principy a ztělesněné novými aktéry. Jakobinismus – antipace vlády bratrství – je obnovou státu spočívajícího na silné moci ve službách chudých. Blankova teleologická vize byla obecně přijata socialistickými historiky 19. i 20. století. Rok 1848 představoval klíčovou zkoušku: liberální revolucionáři z roku 1830 byli zlomeni revolucí roku 1848; zdálo se jim, že „jakobínská“ demokracie ohrožuje „jejich“ výtěžky roku 1789.

Na prahu Třetí republiky jsou však „jakobíni“ ještě relativně izolovaní a „vládnoucí“ „dantonisté“ jasně stojí proti Robespierreovi, který je odmítán i radikály. A Marat – tolik oslavovaný sansculoty své doby, ale nenáviděný kolegy z Konventu včetně montagnardů – našel své obdivovatele až v sovětském Rusku po roce 1917. Z aulardovské koncepce Revoluce jako počátku boje za demokratickou republiku vycházejí na prahu nového století i několikavazkové (a převážně parlamentní) *Socialistické dějiny Francouzské revoluce* Jeana Jaurèse,⁴³ v nichž již sociální faktory jasně předcházejí před faktory politickými. Jaurès zajímal studium ekonomického růstu v předrevolučním období a Francouzská revoluce je zde vylíčena jako „dcera bohatství“, tedy nikoli jako dcera chudoby u Micheleta. Tyto dějiny již odrážely přímý vliv Marxův a měly představovat jakousi „ideovou příručku“ pro proletáře, která by příští revoluci zasadila do francouzské revoluční

42 LOUIS BLANC, *Histoire de la Révolution*, Paris 1847–1862 (13 dílů), pracoval na nich třináct let v exilu.

43 JEAN JAURÈS, *L'Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris 1898–1904. K rozboru Jaurèsova díla nyní MONA OZOUF, heslo „Jaurès“; F. FURET, heslo „Histoire universitaire de la Révolution“, obojí v *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988, s. 979–1006.

tradice – nehledě na to, že si Jaurès ve svých dějinách revoluce kladl i důležitý politicko-ideologický cíl smířit socialismus s demokracií.

Tak se již rýsovala marxisticko-jakobínská vize Revoluce, jejíž další směřování ovlivnila nová světová událost, která sváděla řadu historiků k paralelám. Sovětskou revolucí z roku 1917 ztratila Francouzská revoluce jistý monopol a výsadní roli modelu; na druhé straně však opět nabyla na aktuálnosti. Odkud tato nová revoluce vzešla? Je dcerou, je dovršením Revoluce francouzské, nebo naopak její negací? V klíčové části historiografie logicky došlo k přesunu těžiště revoluce z roku 1789 na rok 1793. Díky této ideologizaci, „obsesi analogií“ (jakobíni-bolševici, 1793–1917), která založila retrospektivní interpretaci Francouzské revoluce (a následně díky doktrinářskému zacházení s konceptem buržoazní revoluce) se historiografie Revoluce výrazně ochudila a ztratila na analytické síle. „Tento druhý, latentní diskurz bujel jako rakovina uvnitř historické analýzy až ke zničení její komplexnosti,“ napsal F. Furet.⁴⁴ Protože revoluční teror roku II sloužil k legitimizaci teroru sovětského, byl prohlášen za historickou nutnost. „Jestliže hanba gulagu dopadla na Francouzskou revoluci, to oni [komunisté] jsou tím vinni.“⁴⁵ Sověští bolševici dali jako první postavit sochu Robespierreovi již v roce 1918 (ve své vlasti se jí dosud nedočkal) a jeden ze svých prvních křížníků pojmenovali po Maratovi.

Rok 1917, v němž spatřoval završení přímé linie vedoucí od jakobínů, přivítal zejména nejvýznamnější Aulardův žák Albert Mathiez (1874–1932), který se jako (ex)komunista nemohl za Třetí republiky stát vedoucím katedry po svém učiteli. Tento temperamentní jihofrancouzský provinciál plebejského původu, v němž se setkal sentimentální jakobinismus s doktrinářským socialismem, však ve straně dlouho nepobyl. Naopak, brzy se stal kritikem sovětského Ruska. Jako zakladatel *Annales révolutionnaires* i Společnosti robespierrovských studií dovršil v roce 1908 svou koncepční i ideovou roztržku se svým učitelem Aulardem. Proti „jeho“ Dantonovi jasně postavil Robespierrea, skutečného hrdinu Revoluce, ztělesnění nekompromisního boje bez milosti a slabosti, symbol pevné ideové doktríny. Díky Mathiezovi, píše Soboul, „povstává velká postava Robespierrova, zbavena bahna pomluv a zloby“.⁴⁶ Rehabilitaci Neúplatného se snažil utvrdit řadou studií věnovaných jak jemu, tak jakobínům, kordeliérům či Výboru obecného blaha. Jeho nejoriginálnější studií byla bezpochyby *Drahota a sociální hnutí za Teror*⁴⁷ z roku 1927, v níž zachytil nástup lidových tříd na politickou scénu a ja-

44 F. FURET, *Revoluční katechismus*, in: Promýšlet francouzskou revoluci, s. 91.

45 F. FURET, *La révolution en débat*, s. 185.

46 ALBERT SOBOUL, *Albert Mathiez a jeho dílo*, in: Albert Mathiez, Francouzská revoluce, Praha 1952, s. 8.

47 ALBERT MATHIEZ, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur*, Paris 1927.

ko první podal celkový obraz vlivu hospodářských podmínek na vytvoření revoluční vlády. Diktatura podle něj není politováníhodná „okolnost“, ale nezbytný nástroj třídního boje. V důsledku přenesení důrazu z pole politického na pole sociální artikuloval konceptem „třídního boje“ i zápas mezi Horou a Girondou – analogicky s konceptualizací antagonismu mezi bolševismem a menševismem.

Historickou paralelu mezi rokem 1793 a rokem 1917 se snažil konceptualizovat ve své stati *Bolševismus a jakobinismus* z roku 1920: „Jakobinismus a bolševismus jsou dvě diktatury podobného ražení, vzešlé z války občanské i zahraniční, dvě třídní diktatury, operující stejnými prostředky: terorem, rekvizicemi a taxami, a stanovujícími si v konečném zápase podobný cíl: proměnu společnosti, a to nikoli společnosti ruské či francouzské, ale společnosti všeobecně.“ Bolševici mají jakobínské předky a jakobíni anticipují komunisty, Lenin a Robespierre – jeden koncept. Analogicky také girondini anticipují menševiky, mladý Kerenskij je znovuzkříšením Brissota, 31. květen 1793 – pád Girondy a nastolení jakobínské diktatury – odpovídá konci prozatímní vlády a říjnové revoluci.

Předčasná a náhlá smrt – při přednášce v jedné z velkých poslucháren Sorbonny – zabránila Mathiezovi ve vytvoření skutečné syntézy revolučních dějin. Práce vydaná posmrtně jako *Francouzská revoluce* zahrnuje tři původně nezávislé svazky – *Pád království; Gironda a Hora; Teror*. „Jeho“ revoluce tak symbolicky končí smrtí hlavního hrdiny, Robespierrea: 9. thermidorem. Thermidorská republika jako by netvořila součást revolučních dějin. Mathiezovu strukturu takřka doslovně převzal do svých třísvazkových dějin Francouzské revoluce Stanislav Kostka Neumann⁴⁸ a obohatil je o četné citáty z dobových dokumentů.

Soboul mu později vytýkal nedostatečnou metodu: Mathiez podle něj nebyl marxistou, ale eklektikem, „maloburžoazním intelektuálem“ bez „pevného a jasněho politického stanoviska“, který nesprávně pochopil třídní povahu jakobinství a historickou úlohu proletariátu a už vůbec nepochopil základy vědeckého socialismu.⁴⁹ Přesto jeho dílo můžeme považovat za zlomové. Po Mathiezovi již v podstatě neexistovala levicová interpretace Revoluce, která by se nestavěla zdrženlivě k roku 1789 („buržoazní revoluce“) a která by se odvážila popírat implicitní dědictví Francouzské revoluce v revoluci sovětské. Od doby Mathiezovy je diskurz o Revoluci z roku 1789 diskurzem o revoluci z roku 1917.

K budování „jakobínského modelu“ Revoluce přispěl i Aulardův nástupce ve funkci ředitele katedry dějin revoluce Georges Lefebvre (1874–1959), který na Mathieze navázal již z marxistického hlediska. Teprve jeho dílo (ve srovnání s Mathiezem) Albert Soboul označil za příklad skutečného historického materia-

48 STANISLAV KOSTKA NEUMANN, *Francouzská revoluce*, Praha 1955.

49 A. SOBOUL, *Albert Mathiez a jeho dílo*, s. 10–11.

lismu důstojného nové marxistické školy.⁵⁰ Po Mathiezově smrti Lefebvre předsedal Společnosti robespierrrovských studií a stal se též šéfredaktorem *Annales historiques de la Révolution française*. Jeho práce se soustředovala zejména na sociální dějiny, na otázky venkova a rolnických kořenů Revoluce.⁵¹ Kromě ekonomických a sociologických faktorů však Lefebvre věnoval pozornost i faktorům sociálně-psychologickým a rozborům kolektivní mentality, především ve svých analýzách revolučního davu či „velkého strachu“ z roku 1789.⁵² Do podobné metodologické i problémové linie lze řadit také Ernesta Labrousse, který se – stejně jako Lefebvre – zabýval ve 30. letech – i později – hledáním dlouhodobých příčin (hospodářských zejména), které vedly k Revoluci. Labrousse – budoucí učitel Furetův – jakkoli nebyl přímo historikem Revoluce, měl zásadní vliv na další výzkum zejména svou kvantitativní analýzou vývoje cen v „dlouhém čase“ před vypuknutím samotné Revoluce, čímž potvrzoval (dosud spíše tušené) spekulativní hypotézy o ekonomickém rozmachu předrevoluční Francie.⁵³ Připomeňme však, že ani Labrousse, ani Lefebvre se neutíkali k jasné monokauzalitě ani determinismu, fatalistické nezbytnosti vedoucí k teroru.

Právě kolem Lefebvra vznikla po druhé světové válce mezinárodní pracovní skupina, která se zaměřovala na studium lidového hnutí, davů a revolučních vůdců. Z této skupiny vzešel Angličan Richard Cobb, ale také Jacques Godechot, Mathiezův žák a robespierrista, či Albert Soboul (1914–1982), alžírský rodák, žák Lefebvrův, který po smrti svého učitele převzal vedení Ústavu dějin revoluce a stal se dovršitelem této marxistické tendence. Tohoto fanatického republikána spojovala s Mathiezem i Lefebvrem nejen nenávisť vůči starému režimu i thermidorianům a strohá osobní nepřístupnost, ale i pohrdání tím přístupem k Revoluci, který nebyl jejich. Muž, jehož nazývali „Marius“, „saint-justista“ spíš než robespierrista, netoleroval ani urážky komunistické strany (v níž setrval až do své smrti v roce 1982), ani Sovětského svazu, ani výtky adresované jeho exegezi Revoluce. Po sérii studií věnovaných zejména sansculotům, armádě a robespierrrovským hrdinům (debutoval prací věnovanou Saint-Justovi, již publikoval v roce 1937 pod pseudonymem Pierre Deroles)⁵⁴ vypracoval jakousi „vulgátu“ další revoluční historiografie – mnohokrát reeditovanou *Francouzskou revoluci*.⁵⁵ Jakkoli

50 A. SOBOUL, *Albert Mathiez a jeho dílo*, s. 11.

51 Především GEORGES LEFEBVRE, *Les paysans du Nord*, Paris 1924.

52 GEORGES LEFEBVRE, *La grande peur de 1789*, Paris 1932; TÝŽ, *Les foules révolutionnaires*, Paris 1932.

53 ERNEST LABROUSSE, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle*, Paris 1933; TÝŽ, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien régime et au début de la Révolution*, Paris 1944.

54 PIERRE DEROCLES, *Saint-Just, ses idées politiques et sociales*, Paris 1937.

55 První vydání pochází z roku 1948, doplněná verze z roku 1951. Český překlad vyšel již v roce 1955.

je toto dílo z velké části plagiátem obdivované práce Lefebvrovy (Soboul z ní takřka doslova opisoval celé pasáže, jež ale dokonaleji zpracoval z hlediska marxistického pojmosloví a rétoriky třídního boje – „Soboul“ je vlastně Lefebvre převlečený do padnouceho ideologického hávu), stal se z něj základní referenční bod dalšího historického bádání o Revoluci. Není divu, že se Soboul stal rovněž ústředním referenčním bodem pro historiky sovětské. Soboulem amputovaná Revoluce, sevřená do korzetu deterministické, teleologické vize – právě taková uloupená a „ochočená“ revoluce se stala snadnou kořistí autolegitimizace sovětského režimu. Instrumentalizace Francouzské revoluce ve službách politické teleologie budoucí revoluce byla nasnadě. Francouzská revoluce, která představuje, jak říká Furet, „majetek levice par excellence“,⁵⁶ byla po Soboulvi velkou částí francouzských i sovětských historiků akceptována jako neodmyslitelná součást přechodu od feudalismu ke kapitalismu. Jakobínská diktatura i teror pak představovaly nezbytný výsledek logiky revolučního procesu, jeho vyvrcholení a současně předobraz revoluce bolševické.

Soboul zůstal až do své smrti strážcem a ochráncem tohoto „jakobínského paradigmatu“; své vidění dějin (nejen dějin revoluce) hájil současně i tváří v tvář nárůstu „nové historie“ v 70. letech, k níž se stavěl s nedůvěrou a tvrdošijně trval na metodách historické práce založených na modelu řemeslné práce a erudice, vybudovaném v první polovině století, jehož ztělesněním jsou „kanonické“ tisícistránkové disertace – „opus sorbonicum“.

„Jakobínskou“ linii exegetů Revoluce svým způsobem uzavírá Soboulův nástupce v pozici ředitele Ústavu dějin Francouzské revoluce, který řídil do roku 1995, Michel Vovelle (* 1933), rodák z Aix-en-Provence. Říkám úmyslně „svým způsobem“, protože Vovelle již používá marxisticko-jakobínskou interpretaci bez její obvyklé demagogie a ideologizace a do dějin revoluce vnáší metodologické inovace spojované tradičně s poválečnou školou Annales. Jistě, i pro něj představuje Revoluce především revoluci sociální, jejímž hnacím motorem byla vzestupná síla buržoazie. Zlomový charakter Revoluce je však již radikálně oslaben důrazem na dlouhodobé sociální a kulturní změny, které ji připravovaly minimálně po několik desítek let: tuto pozvolnou změnu studoval Vovelle na procesech dechristianizace a proměnách vztahu ke smrti v průběhu 18. století.⁵⁷ Změna se tak zapisuje do „dlouhého času“, dědictví Braudelova – a sociální faktory kráčeji v těsném sepětí s faktory kulturními. Metodologicky již Vovelle zúročuje zkušenosti poválečné

56 F. FURET, *La révolution en débat*, s. 174.

57 Srov. především MICHEL VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris 1973; TÝŽ, *Idéologies et mentalités*, Paris 1982; TÝŽ, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983; TÝŽ, *L'Etat de la France pendant la Révolution (1788–1799)*, Paris 1988; TÝŽ, *La chute de la Monarchie*, Paris 1992; TÝŽ, *La Révolution contre l'Eglise. De la raison à l'Être suprême*, Bruxelles 1988.

historiografie – užití kvantitativní, sériové metody, odstup od politických dějin i narativní formy podání a formulování výchozího bodu „dějiny-problém“. Není to ale Vovelle, dědic „katedrových“ dějin Revoluce, ale jiný muž, kterému náleží zásluha, že přinesl nový způsob, jak „promyšlet Francouzskou revoluci“: François Furet.

Nové paradigma: François Furet

„Revoluce interpretace Revoluce“, kterou můžeme připisat F. Furetovi (1927–1997), se zakládá v prvé řadě na eklektické perspektivě, narušující linii politicko-ideologických diskurzů. Jde napříč spektrem: od konzervativce Cochina, který jej inspiroval svou sociologickou analýzou jakobinismu (jako konečnou formou politické a sociální organizace, která byla vytvořena ve Francii již během druhé poloviny 18. století)⁵⁸ přes liberály po republikány. Podobně jako liberál Tocqueville, i Furet promyšlel Revoluci v „dlouhém čase“; od republikána Quineta převzal důraz na autonomii politických faktorů vůči socioekonomické „formaci“. („Furet = Tocqueville + Cochin“).⁵⁹ Pouze socialisté jako by Furetovi nic nedali. Nic? Nebýt jich, nebýt Soboulových útoků a neustálé nutnosti se se socialistickou minulostí revoluční historiografie vyrovnat, nestal by se Furet jistě nikdy „Furetem“.

Mimo francouzskou půdu se ale již na přelomu 50. a 60. let ozývaly kritické hlasy i nové koncepce Francouzské revoluce. Spojovalo je nejen odmítnutí marxisticko-jakobínského modelu, ale i popření „mýtu výlučnosti“ Francouzské revoluce. Již Eric Hobsbawm – zatím na půdě marxismu – zasadil Francouzskou revoluci do kontextu ostatních buržoazních revolucí,⁶⁰ ponechal jí přesto výsadní místo pilíře či paradigmatu i zlomový charakter roku 1789. Mnohem dál šel R. R. Palmer, když nechal Francouzskou revoluci rozplynout v revoluci „atlantické“ (či „demokratické“), která se od počátku 60. let 18. století šířila ze Spojených států přes Nizozemí a Irsko do Francie a pak v první polovině 19. století dále do Porýní, Itálie a ostatní Evropy i Latinské Ameriky, čímž oslabil její dosud nezpochybňovanou výlučnost a jedinečnost.⁶¹ Do otevřené polemiky s marxismem se

58 F. FURET, *Augustin Cochin: teorie jakobinismu*, in: *Promyšlet francouzskou revoluci*, zejména s. 172–173.

59 O. BETOURNE, A. I. HARTIG, *Penser l'histoire de la Révolution*, s. 27.

60 ERIC J. HOBBSAWM, *The Age of Revolutions*, London 1962, zejména 3. kapitola (*Francouzská revoluce*) a 6. kapitola (*Revoluce*).

61 ROBERT ROSWELL PALMER, *A Political History of Europe and America, 1760–1800*, Princeton 1959. V předcházejícím období se mimo jiné zabýval dějinami Výboru veřejné bezpečnosti – *Twelve Who Ruled, The Committee of Public Safety During The Terror*, Princeton 1941.

pustil zejména britský historik Alfred Cobban,⁶² který zpochybnil představu o Revoluci jako díle buržoazie, které přineslo likvidaci feudalismu. Kromě toho upozornil na to, že (marxistickými historiky často užívaný) samotný pojem „feudalismus“ je nepřesný, neboť „feudalismus“ označuje systém středověké společnosti, která však již v 18. století neexistovala. G. V. Taylor, který zdůrazňoval politický charakter Revoluce oproti konceptu revoluce sociální, zpochybnil koncept, podle něhož Revoluce otevřela cestu kapitalistickému podnikání (protože jen část tehdejší „buržoazie“ – podnikatelé – se věnovala skutečně cílenému investování kapitálu za účelem zvýšení zisku).⁶³ Toto jsou myšlenky, které brzy najdeme i u Fureta, jenž těmto inspiračním zdrojům možná zůstal dlužen víc, než sám uznával (tyto práce cituje velmi zřídka).

V roce 1965 se Furet snažil – ještě v rámci marxistického přístupu v širším slova smyslu – „navrátit věci na pravé místo“. Z roku 1793, oslavovaného dominantní historiografií, přenesl Furet s Richetem důraz zpět na rok 1789, přičemž zdůraznili skutečnost, že tato „buržoazní revoluce“ měla za úkol přivést k moci „buržoazii“⁶⁴ a její výsledky tak zcela odpovídají logice věci: ona takzvaná „rovnostářská perioda“, poznamenaná vládou lidové oligarchie z let 1793–1794, je v jádru ta nejméně charakteristická pro Revoluci. Ba co víc, v případě teroru a jakobínské diktatury jde o nežádoucí či přímo historický omyl, tragické vybočení jdoucí v protiproudu. „Předpoklad, že byl nezbytný k vítězství liberální revoluce, vychází z finalistické metafyziky, nikoli z dějin,“ komentoval Furet.⁶⁵

Podle něj Francouzská revoluce nesledovala nějaké determinované, předem jasně dané schéma (jak předpokládali marxisté), nýbrž byla důsledkem *možné* – nikoli však *osudově nevyhnutelné* – kombinace, což platí i pro „přechod“ od „buržoazní“ fáze roku 1789 k fázi „radikální“ roku 1793. Furet s Richetem tak vytvořili prostor pro náhodu či pro vztahy, které nejsou vždy výhradně racionální, což jim především Soboul zazlívá. Po publikaci v roce 1965 musel Furet čelit kritikám ortodoxních vykladačů Revoluce, především samotného Alberta Soboula či Clauda Mazaurika,⁶⁶ kteří jej kritizovali zejména ve třech bodech: 1) v interpretaci samotného rozpoutání revoluce; 2) ve výkladu smyslu boje mezi Girondou a Horou, kde Furet jasně odmítal pojetí „třídního boje“ a „třídního antagonismu“; 3) v již zmíněné interpretaci významu sansculotského hnutí a teroru z roku II.

62 ALFRED COBBAN, *The Myth of the French Revolution*, Cambridge 1964.

63 G. V. TAYLOR, *Noncapitalist Wealth and the Origins of the Origins of the French Revolution*, *American Historical Review* 72/1967.

64 Slovo „buržoazie“ je zde chápáno spíše ve smyslu politickém a sociálním než ekonomickém (už to vyvolalo nevoli).

65 FRANÇOIS FURET, DENIS RICHEL, *La révolution française*, Paris 1963, s. 10.

66 Zejména ve studii CLAUDE MAZAUURIC, *Réflexions sur une nouvelle conception de la Révolution Française*, *Annales Historiques de la Révolution Française* 1967.

Svým odpůrcům se snažil odpovědět ve své esejí *Le catéchisme révolutionnaire* z roku 1971.⁶⁷ V první řadě se postavil proti „bizarnímu útvaru“ a „naivní ideologii“ marxistických exegetů Revoluce, kteří vytvářejí a udržují „lineární schéma, dle něhož *Revoluce-matka* znovu nalezla ve 20. století zakladatelský smysl“, neboť se stala „matkou skutečné události“ – „syn nese jméno Říjen 1917“.⁶⁸ Ve stejném textu brzy přešel do otevřeně polemického a bojovnějšího tónu, a to do té míry, že sám uznával, že se i on „vzdálil slavné univerzitní kurtoazii“. Soudobým marxistům vytýkal metodologická a konceptuální pochybení, například když hovořili o „feudalismu“ (a „feudálních právech“) v 18. století, což považoval za anachronismus. Vyvracel i Mazaurikův názor, že válka vycházela z „podstaty věci“ Revoluce. Zároveň analyzoval rovněž velké problémy Revoluce, považované za „sociální“ příčiny, a poukazyval na to, že žádný z nich nepostačuje k vysvětlení fenoménu takové šíře, jaký představuje právě Francouzská revoluce. Naopak docházel stále více k přesvědčení, že samotné sociální struktury nejsou s to Revoluci vysvětlit. Přenesl váhu na fakta politická a ideologická stejně jako na jednotlivé aktéry. Tato autonomizace „politická“ – čili vytvoření relativně autonomní politické sféry – byla myšlenkou, která mladého Fureta odcizila jeho učiteli Ernestu Labroussovi (podle Fureta „ortodoxnímu marxistovi“), který stavěl, podobně jako další vůdčí historikové od Jaurèse po Soboula, na myšlence, že „politická“ je vždy utvářeno „sociálním“. Ve svém soudu nad protivníky se Furet stal nemilosrdným: „Mazauriko-soboulovskou vulgátu netvoří originální problematika, vědění nebo učení. [...] Tento pomíchaný diskurz jako produkt zmateného setkání jakobinismu s leninismem už není schopen něco objevit; celý spočívá ve výkonu jisté zbytkové šamanické funkce, určené imaginárním uprchlíkům z babeufismu.“⁶⁹

Odmítl-li Furet ortodoxní marxistické stanovisko a „jakobínské paradigma“, cítil morální povinnost, něčím je nahradit. Zlom ve Furetově vývoji znamenala především práce *Promyšlet Francouzskou revoluci*. Ta v první řadě přinesla odmítnutí jeho vlastní knihy z roku 1965: oproti ní zde Furet jednak oslabil napětí mezi rokem 1789 a 1793, jednak o to více podtrhl radikální charakter roku 1789. Zároveň ale dospěl k závěru, že „žádná příčina Revoluce nevysvětluje její šíři“. Nový důraz přenesl na nekontrolovatelný běh událostí (nekontrolovatelní i aktéry samotnými), čímž ještě více oslabil deterministickou vizi Revoluce jako výsledku sociálního přinucení. Jakkoli nepopíral roli sociálních konfliktů, byl přesvědčen, že sociální revoluce byla (radikálně a nezvratně) dovršena již „nocí obětí“ 4. srpna 1789. Právě rok 1789 pro Fureta nadále představuje největší a kardinální záhadu: „Co se stalo, že Francouzi začali kolektivně nenávidět vlastní minulost?“ tázal se.

67 Tento *Revoluční katechismus* vyšel v *Annales E. S. C.* 26/1971.

68 F. FURET, *Revoluční katechismus*, s. 89–90.

69 F. FURET, *Revoluční katechismus*, s. 124.

Od Tocquevilla se nechal inspirovat zejména důrazem na počátek Revoluce a léta, která ji bezprostředně předcházela, aby pak dlouhodobě nezpochybnitelný kulminační bod roku 1789 mírně vychýlil přesunutím těžiště do předrevoluční doby.⁷⁰ Tím oslabil „zlomový charakter“ roku 1789 a s ním i zlomový charakter celého dramatického období 1789–1799, když ve své nové verzi Revoluce rozepjal tuto „událost“ do období delšího než jedno století – od 70. let 18. století po ustavení principů a institucí Třetí republiky. Centralizační proces, který provedla Francie, představoval pokračování trendu započatého francouzskou monarchií. Teror, Konzulát a Císařství pouze pokračovaly v této tendenci, posilující všemocnost státu. Rok 1789 tedy nepředstavuje tak kardinální politický zlom, nýbrž vstupuje do kontinuálního procesu.

Parafráze Napoleonova výroku z roku 1799 („Revoluce skončila“), jíž Furet otevírá tuto svou esej z roku 1978, neznamená, že je konec demokracie či historie. Podle jeho názoru značí pouze tolik, že již nemůžeme věřit v možnost „vytvořit nového člověka na základě politické změny“.⁷¹ Pád sovětského komunismu zasadil poslední ránu této víře. Teprve tehdy, na prahu posledního desetiletí 20. století, se Francouzská revoluce „emancipovala z tyranie, kterou na ni po tři čtvrti století vykonávala revoluce ruská“.⁷² Furet si byl vědom skutečnosti, že pocit identity francouzské levice se ve 20. století přesunul od roku 1789 k roku 1917 (i proto se úmyslně vrátil k historikům 19. století): „Domníval jsem se, že ten vřed je třeba otevřít.“⁷³ Otázka vztahu roku 1789 a roku 1917 pro něj byla další otázkou znepokojující janusovské tváře Revoluce. Revoluce sovětská z října roku 1917, „dědička mesianistického poslání Revoluce francouzské“, sdílela se svou francouzskou předlohou (především v jejím jakobínském vydání z roku 1793) univerzalizmus a voluntarismus, jak Furet sám podotkl, „pod praporem zničení světa zrozeného roku 1789“.⁷⁴ Filiace 1793–1917 tedy stála v přímé opozici proti vlastnímu prvopočátku – roku 1789. Na místě by byla parafráze slavného výroku girondina Vergniauda, že revoluce požívá nejen své děti, ale i své rodiče.

U příležitosti dvoustého výročí Revoluce v létě 1989, které pro Francii znamenalo celonárodní manifestaci i sebeoslavu mitterrandovské Francie, napsal Furet esej pro *Le Débat*, v níž se zamýšlel právě nad vztahem roku 1789 a 1917.⁷⁵ Jenže

70 F. FURET, *Revoluční katechismus*, s. 117: „To v roce 1787, nikoli v roce 1789 zničil Loménie de Brienne Starý režim svou administrativní reformou, která intendanty nahradila volebními shromážděními – starý režim byl zkrátka v roce 1789 již mrtvý.“

71 Sciences humaines 1994, rozhovor s F. Furetem.

72 F. FURET, *Révolution en débat*, s. 188.

73 Sciences humaines 1994, rozhovor s F. Furetem.

74 F. FURET, *Révolution en débat*, s. 159.

75 F. FURET, „1789–1917 – *Aller et retour*“, *Le Débat* Novembre-Décembre 1989.

ve chvíli, kdy text vznikl, vkrádal se do Furetových úvah nutně nový revoluční mezník – samotný rok 1989. Západní Evropa „unikla prokletí, které zdánlivě ohlašovala Francouzská revoluce“. Jaký však bude osud režimů na „výchoď“ Evropy, režimů, které svou legitimitu zakládaly na ideologii „revoluce“? „Bolševici čerpali inspiraci z Revoluce, aby pak zničili její principy. Chtěli být jakobíny proletariátu, aby zničili buržoazní lež ‚lidských práv‘. Milovali rok 1793 jako náčrt překonání roku 1789. Ale dnešní Rusko a ještě víc Polsko, Maďarsko, stojí čelem k opačné cestě: nalézají lidská práva, svobodu jednotlivce, volby, zákon, aby napravili katastrofu zrozenou z kultu revolučního násilí, které se stalo vše-mocí Státu-Strany.“⁷⁶

Ve chvíli, kdy text vyšel – šlo o listopadové a prosincové číslo *Le Débat* – události předstihly i Furetovu úvahu. Ironií dějin konce 20. století bylo, že dvousté výročí Francouzské revoluce přišlo ve „dvojím znamení“ – oslav poselství roku 1789 a upuštěním od *revoluční* politické kultury. Podle Fureta rok 1989 a pád komunismu a jeho „moci nad duchem“ prokázal, že kapitalismus a demokracie – nikoli socialismus – nadále představují „dvě klíčové figury modernity“. Pád komunistických režimů Fureta s levicí nesmířil, naopak jej od ní ještě oddálil. K pravici také nepřilnul, nikdy se neztotožnil s jejím klasickým dědictvím – zakotvením v tradicích, náboženství či v nacionalismu.

Půlstoletí po Říjnu vzešel z „bolševického jakobinismu“ opak – faktický požadavek znovuzrození idejí z roku 1789, provázený odmítnutím toho, co sovětská revoluce doufala přinést vlastního do „majetku revoluční tradice“: politickou diktaturu strany, vědu o vývoji společnosti, znárodnění průmyslu, kolektivizaci venkova. Právě požadavky uznání občanských práv, svobodných voleb i obnovy tržní ekonomiky, která tak projevila svůj prakticky nenahraditelný charakter, připadaly Furetovi na celé politice perestrojky nejzajímavější, protože de facto znamenaly příznání materiálního, morálního i intelektuálního neúspěchu komunismu a otevřely cestu k jeho likvidaci. „Jestliže se budoucnost revoluce z roku 1917 nalézá v principech sociální organizace z roku 1789, jak můžeme něco zachránit z celého komunistického podniku?“ táže se.⁷⁷ Za zlomový okamžik, v němž se zrodil náš dnešní svět, Furet považuje rok 1789, nikoli rok 1917: rok 1789 je zakládající a univerzální událost. „Hvězda Října, která pohasíná, opět odkrývá hvězdu roku 1789, o níž byla přesvědčena, že ji uhasí.“⁷⁸ Rok 1989 měl tak stejně jako rok 1789 otevřít (konečnou nebo opětovnou) cestu k demokracii, nevyhnu-

76 F. FURET, *Révolution en débat*, s. 164.

77 F. FURET, *La révolution en débat*, s. 160.

78 F. FURET, *La révolution en débat*, s. 187. K soudobým diskusím o revoluci rovněž srov. 1789. *La Commémoration*, (edd.) MAURICE AGULHON, FRANÇOIS FURET, MONA OZOUF, JACQUES REVEL, Paris 1999.

telně spjatou s kapitalismem, zatímco socialismus se ukázal jako slepá ulička, končící ve tmě. Optimistický závěr, k němuž došel Furet ve stejném roce, kdy chtěl Fukuyama uzavřít (evropské) dějiny, které dospěly ke svému „konci“ – ke společnosti blahobytu a konzumu západního typu. Pět let po Furetově smrti bychom již tento „příběh“ mohli číst a ukončit jinak.

Pokusila jsem se o (re)konstrukci dominantních „příběhů o Revoluci“ v posledních dvou stoletích. Základní linii tak tvoří čtyři „příběhy“ – konzervativní, liberalistický, republikánský a socialistický. „Konzervativní verze“ (od Burka ke Gaxottovi) se snažila Revoluci odmítnout jako patologický jev, který vybočuje z logiky dějinného běhu. Liberalistická linie Revoluci víceméně přijala, avšak pouze v její úvodní fázi považované za revoluci svobody (1789–1792), od níž odvozovala i vlastní legitimitu; naopak odmítala „demokratickou“ fázi Revoluce – teror – jako vybočení z logiky samotné (blahodárné) Revoluce. Republikánská historiografie se přihlásila k úvodnímu období první republiky (1792–1795), čímž podpořila legitimizační základy Třetí republiky. Historiografie socialistická (zejména ve 20. století) napomohla k valorizaci období jakobínské diktatury, a Francouzskou revoluci tak sepjala logickým poutem s revolucí sovětskou.

Přes ideologické a strategické odlišnosti zvolených autorů šlo (až na jednu výjimku – paní de Staël) o příběhy tvořené „evropským bílým mužem“. Za zvláštní zpracování by však jistě stál i „příběh“ psaný nebělošskými obyvateli Francie a jejích kolonií – či „příběh Revoluce“ viděný a interpretovaný ženami, počínaje Olympe de Gouges a Germainou de Staël a konče dvoustým výročím Revoluce. Jak promýšlet novou revoluční kulturu ve vztahu k tělesné zkušenosti a pohlaví? – což je problém, který studuje Dorinda Outramová.⁷⁹ Jak promýšlet rozpor mezi demokracií, která se zrodila ve Francii, mezi ženskými právy, postulovanými již Olympe de Gouges v roce 1792, a skutečností, že Francie přiznala ženám politická práva až o půl druhého století později? Nebo dál: Jak promýšlet rozpor mezi abstraktní ideou občana a občankou-ženou či rozpor mezi feministickým požadavkem rovnosti i požadavkem „odlišného přístupu“ k ženám? – ptá se Joan Wallach Scottová.⁸⁰ Nebo jak překlenout interpretace sociologické (à la Tocqueville) či třídní (à la Mathiez) zaměřením na diskurzy a symboly, na sémantickou rovinu revoluční kultury a „změny“? Zaměřit se na to, jak byla nová politická kultura (i nová politická třída), již přinesla revoluce, utvářena symbolickými praktikami – rétorikou a gesty, jazykem, obrazy, symboly, rituály, jak to učinila Lynn Huntová?⁸¹

79 DORINDA OUTRAM, *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*, Yale 1989.

80 Zejména JOAN W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge (Mass.)-London 1996.

81 LYNN HUNT, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, California 1984.

Nebo jak podobným způsobem smířit tak odlišné politiky, ideology a myslitele, jako byly Mirabeau a Robespierre, pomocí koherentního obrazu revolučních slavností, kolektivní „imaginace“, jak se o to pokusila Mona Ozoufová?⁸² Takový příběh, model smíření či „překlenutí“ tradičního dramatického a štěpení revoluce na etapy, třídy, politická uskupení či náboženské a politické ideologie, který nabízejí uvedené autorky, by si ale zasluhoval zvláštní studii. „Tato kompatibilita kódů [tzn. přírodního, občanského a náboženského], to je to, co chtěly slavnosti zdůraznit; jejich plodem snad měl být člověk konečně usmířený.“⁸³

82 MONA OZOUF, *La fête révolutionnaire*, Paris 1976, 1989².

83 M. OZOUF, *La fête révolutionnaire*, s. 474.

MARC BLOCH DNES NÁRODNÍ HRDINA A HISTORIOGRAFICKÝ SYMBOL

Ondřej Matějka

Marc Bloch Today: National Hero and Historiographical Symbol

The life and work of Marc Bloch, who was executed by the Nazis in June 1944, have attracted increased attention since the 1990s. Several schools in France have been named after him and in both Europe and the United States he has become the subject of historical study himself.

There are several possible explanations for this growing interest. Media attention devoted to provocative interpretations of his conflict with Lucien Febvre over the publication of the *Annales* revue in German-occupied Paris reflects the Vichy syndrome in French collective memory. Bloch's involvement in the resistance without party affiliation represents a fixed point in a period when the role of the French Resistance during the Second World is being painfully demythologised. Furthermore, as France today struggles with religious conflict his thorough-going commitment to the Republican tradition of assimilation has topical resonance as well.

Bloch's historiographical legacy has been claimed by supporters of the pragmatic historiography close to *Annales* (G. Noiriel), who refer above all to his wartime fragment – *Apologie de l'histoire*, and by representatives of a school that is in some ways its competitor, i.e. the history of the present identified mainly with Henry Rousso, which emphasises Bloch's testimony about the French defeat in 1940, *L'étrange défaite*. Also interesting are attempts by historians to interpret Bloch's decision to join the resistance despite his advanced age.