

MILOŠ HAVELKA

Dějiny a smysl

*Obsahy, akcenty
a posuny „české otázky“
1895–1989*

KNIŽNICE
D Ě J I N
A SOUČASNOSTI

MINKSOVÁ HEJRA -
PLZEŇ - zpráva
Kružíkovi

MILOŠ HAVELKA
1929-1989

MILOŠ HAVELKA

Dějiny a smysl

*Obsahy, akcenty
a posuny „české otázky“
1895-1989*

KNIŽNICE
DĚJIN
A SOUČASNOSTI

K problému „symbolických center“ české historické paměti

...das Bekannte ist gerade nicht das Erkannte.

G. W. F. Hegel

Paměť a historie: nejde vůbec o synonyma, a my si uvědomujeme, že stojí v každém bodě proti sobě. Paměť je život, který vždy nesou skupiny živých, a právě proto je v neustálém vývoji, otevřena dialektice vzpomínky a zapomnění, s ohledem na své postupné deformace je paměť nevědomá, vydána každému užití a zneužití, schopna dlouhých období skrytosti a náhlých znovuoživení. Historie je vždy problematickou a neúplnou rekonstrukcí toho, co už není. Paměť je fenoménem vždy aktuálním, pouze prožívaným ve věčné přítomnosti historie je zobrazením minulosti. Protože je citová a kouzelná, paměť se snáší pouze s těmi detaily, které jí vyhovují, žíví se vzpomínkami, které jsou nejasné, rozporné, obecné nebo nestálé, konkrétní nebo symbolické, je náchylná ke všem přenosům, zastírání škrtání nebo projekcím. Historie jakožto úkon intelektuální a zesvětšující vyžaduje analýzu a kritickou rozpravu. Paměť usazuje vzpomínku v posvátnu, historie ji z něj vyhání a vždy ji převádí do prózy.

Pierre Nora

*Paměť je mágem tajemným,
povahu v opak ti zhoupne.
Kdo zapomíná na dobré, stává se zlým.
Kdo zapomíná na zlé, zhloupne.*

Erich Kästner

V souvislosti s analýzou selhání socialistické ideje na konci 80. let 20. století a při odůvodňování provokativně polemické teze, proč nelze společnost vybudovat na pojmu pravdy, čili proč musí být společnost založena na lži, se v „pražské knize“ Ernesta Gellnera *Podmínky svobody* zdůrazňuje: *Společenský řád vyžaduje společnou kulturu; fakta nemohou vzhledem k povaze věci sama o sobě zajistit existenci společného systému myšlenek, interpretací a hodnot nezbytných pro životaschopnost společnosti /.../ Každá kultura je tedy systematickým předsudkem /.../ O pro-*

blémech, které by ve světle samotného rozumu zůstaly otevřené, se musí rozhodnout předem. Stejně zřejmý je i důvod, proč musí být společnost založena na lži. Pravda je na společenském řádu nezávislá a neslouží nikomu, a když se jí nekladou překážky, podkope nakonec respekt vůči všem daným mocenským strukturám. Pouze předvybrané či předvynalezené a potom rituálem nebo posvěcením zakonzervované myšlenky mohou společně udržet specifickou organizační výstavbu. Volné informace by ji zničily /.../ Jinými slovy, rozum nemůže sám o sobě vytvořit konsensus tvořící základ společenského řádu [Gellner, 1998: 32].

Uvedené Gellnerovy úvahy se zdají být velice inspirativní, a sice **ve trojím ohledu:**

1. Jednak obecně, jako předpoklad každého pokusu o pochození a výklad rozdílů, na něž narážíme při komparacích takových historicko-sociálních procesů, jako je třeba transformace postkomunistických zemí. To, co by v nich mělo být na první pohled stejné - protože univerzální, racionální a nutné (privatizace, demokratizace, legalizace, občanskost atp.) -, se v každé z jednotlivých zemí prosazuje jinak, pozitivně nebo negativně, avšak odlišně a často jsou přitom produkovány i efekty nečekané, a to v důsledku působení jakýchsi zvláštních, partikularizujících a individualizujících kulturních konstant, které se ve způsobech jednání prosazují takřkajíc v „dlouhém čase“ (Henri Bergson). Jinak řečeno, ukazuje se velice zřetelně, že politická, ekonomická, právní a jiná transformace jednotlivých zemí tzv. reálného socialismu vykazuje právě tak podobnosti jako výsledků relativně odlišných; a zároveň tato transformace produkuje některé specifické problémy, a to vzdor jednoznačné univerzalitě motivů, orientací a cílů transformace.

Toto zjištění, které se často skrývá za průpovědi, že o budoucnosti se rozhoduje v minulosti, je samo na první pohled triviální. Netriviální jsou však zřejmě konkrétní důsledky, k nimž vede. A pro formulaci těchto důsledků je možno považovat za důležité právě Gellnerovo tvrzení, opírající se o jeho pochopení úlohy „rituálu“, tj. zvláštním způsobem stabilizovaných způsobů jednání v lidských pospolitostech, a vyúsťující do závažné teze, že **sociální konsensus, který je předpokladem existence a reprodukce jakékoli společnosti, je nakonec dosahován jako funkce kultury, a nikoli jako výsledek poznání.** Na těchto základech by pak bylo možné tvrdit, že v poslední instanci je kultura nadřazena jak politice, tak i ekonomice, a to v pozitivním i negativním smyslu; to pak otevírá

zajímavé možnosti komparace tohoto konceptu třeba s tezí Maxe Webera o významu protestantské etiky a jejích hodnot pro vznik moderního kapitalismu [Weber, 1998: 172, 245].

2. Kromě toho se citovaná Gellnerova slova zdají podnětná právě pro naše prostředí, které je v určitém smyslu nemocné svou kulturou (což automaticky neznamená: svou kulturností). Tím není míněna toliko tradičně mimořádná role intelektuálů (a zejména spisovatelů) ve společenském životě či programy „otevírání oken“ a kulturního dohánění Evropy, kdy - jak se posmíval Ferdinand Peroutka už na počátku první republiky, *kýchli v Paříži nějaký básník, i my jsme kýchli, abychom byli při tom, a kdy každá evropská myšlenka aspoň u nás přenocovala jako v hotelu* [Peroutka, 1991: 13]. Ale míněn tím není ani jen onen obecnější a zároveň specifický „literaturo-centrismus“ veřejného zájmu, na nějž kdysi poukazyval v časopise *Orientace* Bedřich Loewenstein, neboť ten - zdá se - je dnes již dosti na ústupu. Podle Loewensteina je tak signalizován *pokřivený vztah k realitě. Místo aby byl analyzován pohyb lidské společnosti v jejích rozmanitých aspektech, /.../ točí se veřejnost kolem umělecké tvorby a absolutizuje eticky, společensky a filosoficky nezávazná estetická kriteria* [Loewenstein, 1967: 91].

3. Konečně - vlastně však spíše na prvním místě - se nám Gellnerova teze zdá produktivní zejména v souvislosti s problémem, který nás tu zajímá explicitně, totiž s hledáním různých podob formulace tzv. české otázky, jejích posunů a dobových proměn jejích akcentů. Je totiž možné snadno doložit, že dějiny problému „české otázky“ jsou starší a také mnohotvárnější (srov. [Havelka, 1995, 7–14]) než její nejznámější formulace, vycházející ze stejnojmenné Masarykovy knihy [Masaryk, 1895a], případně z publikací, které na ni v letech 1895–1897 bezprostředně navazovaly, tedy *Naše nynější krize* [Masaryk, 1895b], *Jan Hus* [Masaryk, 1896] a *Karel Havlíček* [Masaryk, 1897]. To naznačují jak dobové reakce (ty se ovšem týkají také druhého vydání Masarykovy *České otázky* z let 1908–1909), tak zejména o něco pozdější a zcela jiným směrem jdoucí polemiky, shrnované pod sloganem „spor o smysl českých dějin“ (srov. [Havelka, 1995]). A kromě toho se poukazem na různé formulace „české otázky“ ve smyslu oněch předvybraných či předvynalezených a posléze rituálem nebo posvěcením zakonzervovaných myšlenek, které pro vnitřní stabilitu společenství zdůrazňoval Ernst Gellner, dá rovněž porozumět i specifické organizační výstavbě české národní společnos-

ti a jejím institucím a také rozpoznat některé zvláštnosti české národní a politické ideologie.

V této souvislosti by bylo jistě zajímavé připomenout také zatím málo analyzované politicko-ideologické funkce Masarykovy knihy *Česká otázka*. Po vyčerpávajícím, kulturně pročišťujícím a s ohledem na tehdejší dobu a její nosné tradice „hodnotoborném“ sporu o RKZ a zároveň v situaci počínající modernizace společnosti s její industrializací, urbanizací, sekularizací a hodnotovou relativizací usilovala Masarykova kniha o výraznou inovaci a reformulaci českého politického programu, a to na základě pokusu o vnesení nových hodnot národního života a nalezení jeho filosofických základů. Tak měl být vytvořen nový duchovní prostor kulturní a politické integrace národa.

Jen na okraj zde upozorníme, že i samotný spor o smysl českých dějin je mnohem vrstevnatější, než aby se jeho interpretace mohla vyčerpat - jak se často děje - toliko kontrastováním stanovisek Masarykových a Pekařových, ať už by se v nich akcentovala rovina osobní, nebo politická (naposledy [Kučera, Mart., 1995]), případně otázky světonázorové [Zumr, 1995], a na něž by se pak zástupně převáděla i hodnocení argumentů účastníků ostatních. Neboť tak se podle našeho názoru přistupuje na - v Českých zemích obvyklé, ale bezpochyby podezřelé - nahrazování teorie ideologiemi nebo dokonce jen politickými doktrínami.

Ukazuje se totiž, že v průběhu novodobých českých dějin - přesněji řečeno od poloviny 19. století - došlo u nás k vytvoření několika relativně stabilních, stále znovu se navracejících seskupení problémů, jakýchsi ideových zauzlení či „symbolických center“ české kulturní, politické a historické paměti. A za zajímavé považujeme, že duchovní obsahy těchto „center“ dlouho přežívají konkrétní historické konstelace¹⁾, na jejichž základě se zmiňovaná centra postupně institucionalizovala. Jako příklad je možno uvést husitství, o jehož významu se v moderních českých dějinách opakovaně diskutuje v souvislostech nejen historických, ale i kulturních a politických. Už Jan Herben ve svých vášnivých obhajobách Masaryka z dob první fáze sporu o smysl českých dějin opakovaně naznačoval, že to bude právě husitství a husitská doba, na jejichž výkladu se budou čeští historikové scházet a rozcházet, jejichž hodnocení se bude stávat součástí politických jednání. Vždyť i nedávno, po papežské omluvě za pochybení katolické církve v případě odsouzení Jana Husa, bylo husitství

prohlášeno za nejvýznačnější událost českých dějin, přičemž husitská epocha byla rozšířena hluboko do 16. století, a tato doba sama byla vysvětlena s politickými podtexty jako doba pozoruhodné náboženské i nacionální tolerance a za období produktivních kompromisů (srov. [Válka, 2000]).

Kolem těchto „center“ se ještě po desetiletích nebo i staletích shlukují a strukturují různé formy a různé podoby české ideologie i české politiky; dokonce je možno klást si otázku, do jaké míry se v nich a jejich prostřednictvím historie, která je vždy jen jednou z možností interpretace celku skutečnosti vůbec, stává možností jedinou, přinejmenším v tom smyslu, v jakém na konci šedesátých let 20. stol. poznamenal Karel Bartošek že Češi jsou nemocni svými vlastními dějinami. V žurnalisticko-propagandistických kampaních pak mohou být jejich pomocí události kolorovány vždy poněkud jiným, jinak potřebným způsobem. Jakkoli se problémy, na nichž se jednotlivá „centra“ konstituovala, mohly zdát v určitých historických okamžicích definitivně vyřešené či překonané, ve své symbolické podobě se překvapivě se navrací. Opakovaně intervenují do nejobecnějších formulací politických a národních zájmů a v dějnotvorném napětí mezi univerzalitou a partikularitou akceptovaných idejí (a sdílených hodnot) a rovněž i mezi kontinuitou a diskontinuitou v průběhu jednotlivých historických změn představují tato „symbolická centra“ zvláštní položky utváření tradice a ovlivňují její jednotlivé linie. Motivují programy politických stran, spoluurčují témata veřejného života i dynamiku jejich řešení. Podílejí se výrazně na vytváření historických podob politické kultury (tj. souhrnů hodnot, předsudků, vědomostí, iluzí, autosterotypů a heterosterotypů, forem konformity i doktrinalizovaných výkladových vzorců událostí, specifických postojů a modelů chování vůči politickým objektům atd.) a zakládají rovněž tzv. občanskou kulturu, pod níž - v deskriptivním smyslu - chápeme a/ souhrn toho, co lidé o svém politickém systému skutečně vědí, b/ souhrn toho, co si o tomto systému myslí, souhrn toho, do jaké míry se s ním identifikují. Stranou je zde třeba ponechat otázku, do jaké míry se se stejnými nebo podobnými „symbolickými centry“ můžeme setkat také v politické kultuře jiných národů, zda je jich stejný anebo jiný počet a do jaké míry jsou s českými „centry“ strukturálně analogické.

Nejedná se tedy o to, že některá historická látka je poznána lépe či hlouběji než jiná, ale hlavně o to, že určité události a procesy se zdají dominantnějšími, ať už oprávněně či neoprávněně

důležitějšími než ostatní, a že jsou zároveň kulturně citlivější na své odlišné výklady; i čistě teoretické pokusy o jejich novou interpretaci ve veřejné sféře působí zvláštním způsobem, rychle se politizují, stávají se předmětem nejrůznějších více ideově-politických a méně věcných konfrontací s jinými interpretacemi a jsou využívány (i zneužívány) k ideologickým legitimizačním nejrůznějšího druhu. V této souvislosti je možno také připomenout, že jednotlivá „symbolická centra“ nejsou záležitostmi patřící pouze do některé ze tří celistvých koncepcí českých dějin, jak se je pokusil od sebe odlišit Jan Křen v diskusi o českých dějinách v roce 1989, totiž koncepci národně-protestantskou, jejímž zakladatelem je Palacký, dále koncepci národně-demokratickou, jejímiž představiteli podle Křena jsou Masaryk, Krofta, Werstadt a Stloukal, a konečně koncepci národně-socialistickou, reprezentovanou Slavíkem, Konradem a podle Křena i většinou historiografie 60. let 20. stol. [Křen, 1989: 127–128], ale rovněž problematikou, která těmito koncepcemi probíhá jaksi napříč.

Historická individua (události, osobnosti a jejich jednání, hodnotové vzorce chování atp.) působí tím intenzivněji, čím více jsou zobrazitelná právě jako „symbolická centra“ a v čím větší míře se (v této podobě) mohou stát součástí určitého obrazu dějin, v němž jsou případně podporována kolaborací s jinými „symbolickými centry“. Je tedy zřejmé, že při analýze obsahu a funkcí „symbolických center“ se nepohybujeme na bezprostřední půdě dějin, ale ani výhradně na půdě dějepisectví, na půdě jejich poznání, jejich výkladu, jejich obrazů, ale zejména na půdě „používání“ dějepisectví, což v poslední instanci znamená zejména: na půdě sociologie vědění²¹; neboť aspekt vědění je v nich právě tak důležitý jako aspekt (světo)názorový.

Otázka tvorby obrazů dějin nás zde tedy zajímá především jako problém ideologický. Ten ovšem představuje pouze jednu vrstvu celé problematiky utváření a vytváření historického vědomí, již samozřejmě nelze přeceňovat.

Na působení dodatečných ideových zjednodušení dějin a na potřebu jejich analýzy bylo vícekrát poukazováno. Např. Zdeněk Vašíček, i když v jiném teoretickém kontextu a s jinou intencí, v exilu tvrdil: *Každá událost či osobnost působí na druhé většinou prostřednictvím jistého schematismu reakcí, v rámci předem připravených odpovědí, a těch není v masové historii zase tak mnoho. To je ale historiky sledováno jen málo. Ti jsou zvyklí studovat programy, usnesení, projevy čelných státníků, nikoli ale*

například novinářské bláboly... Právě v nich lze sledovat předsudky nejlépe [Vašíček, 1996: 160–161].

Snahu o vytváření přehledných obrazů dějin je třeba vidět v širší souvislosti tvorby zpřehledňujících obrazů skutečnosti, respektive jako její zvláštní případ. V zásadě jde o to, že ve svém jednání se většinou neorientujeme podle skutečnosti samé a na jejím základě, nýbrž podle našich představ o skutečnosti. Naprostou většinou informací totiž získáváme ze sekundárních pramenů, z učebnic, z veřejných sdělovacích prostředků - „medií“ - atp. a většinou ani nemáme žádnou možnost přezkoušet, zda jsou tyto informace správné či nikoli, případně zda jsou pro nás důležité nebo důležité být alespoň mohou. Většina z nás proto volí různým způsobem, všichni máme rozličná přesvědčení a každému z nás se různé zkušenosti zdají být různě důležité.

Z hlediska sociologie vědění je na těchto „symbolických centrech“ a jednotlivých, jimi vytvářených obrazech skutečnosti zajímavé, že v nich dochází ke konstrukci sakralizovaného rámce sociální souvislosti smyslu, to znamená, že se na jejich základě vytváří možnost specifického výkladu skutečnosti, který má silné sociálně-integrativní funkce, a zároveň i možnost specifického ospravedlnování jednotlivých sociálních institucí a jednotlivých politických rozhodnutí.

Všechny sociální (a také všechny historické) procesy pak mohou být uspořádány z hlediska jednoho jediného, určitého, jednoznačného a hlavně jakoby nezpochybnitelného vůdčího (hlavního) motivu. Výsledkem je více či méně hodnověrná struktura smyslu, v níž je všechno „jasné“ a všechno „vysvětleno“. Tomu odpovídajícím způsobem se pak může měnit hierarchie národních a kulturních hodnot. Tak se vytváří vnitřní tmel každého lidského společenství, zpevňuje jeho identita a umožňuje socializaci individuí. Člověk ví, kým je a kam patří; kromě toho se pak může identifikovat s těmi rozhodnutími politiků, které tomuto obrazu nějak odpovídají. Předpokladem vytváření struktur smyslu je **redukce komplexity**³⁾ sociálního systému, potřeba jeho (kulturního, ideologického atp.) zpřehlednění, respektive potřeba redukce komplexity skutečností vůbec, přičemž je zvláštní otázkou pro sociologii vědění, proč se v českém prostředí prostředkem redukce komplexity sociálního systému tak často stávají obrazy národních dějin. Redukce komplexity je vnímána jako něco, co život ulehčuje, poněvadž se tak definují podmínky života, které umožňují řešení každého jednotlivého problému, často bez ohledu na jeho povahu.

Za obecný filosoficko-teoretický problém historiografie jakožto vědy je pak možno považovat stanovení míry, do jaké je pro ni redukce komplexity historické skutečnosti nevyhnutelným metodologickým předpokladem, a rovněž to, do jaké míry se v redukci komplexity jedná o kulturní konstrukce nebo naopak do jaké míry je možno prostředky pro redukci komplexity nalézt v historických procesech samotných jako něco reálně existujícího, jako jejich „bytovné určení“.

Reprezentantem prvního, řekněme konstruktivistického pojetí, byl např. Max Weber, na něhož, jak bude ještě dále ukázáno, se ve svých polemikách s Pekařem často odvolával Jan Slávik. Klasik společenských věd Weber se ve svých úvahách o nemožnosti nalézt jediný a konečně platný smysl historického dění opíral o postmetafyzické přesvědčení o pluralitě hledisek, jimiž může být skutečnost poznání konstituována. *Dějiny věd o sociálním životě proto jsou a zůstanou neustálým střídáním mezi pokusem o myšlenkové uspořádání faktů prostřednictvím pojmotvorby - mezi rozkladem takto získaných myšlenkových obrazů rozšířením a posunem vědeckého horizontu - a mezi tvorbou nových pojmů na takto změněném základě. /.../ každá věda, i prostý historický výklad, pracuje s pojmovou zásobou své doby /.../ ve vědách o lidské kultuře je tvoření pojmů závislé na postavení problémů, a /.../ to se mění se samotným obsahem kultury. Pomíjivost každé /.../ syntézy ve vědách o kultuře s sebou nese už vztah pojmu a toho, co je pojato. Hodnota pokusů o velké pojmové konstrukce byla v oblasti naší vědy zpravidla v tom, že odhalovaly meze významu právě onoho hlediska, které měly v základech [Weber, 1998: 57].*

Nejnámějším vyjádřením onoho druhého, realistického či substanciálního pojetí redukce komplexity je slavná Hegelova věta z úvodu k jeho *Filosofii práva*, totiž že *co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné* [Hegel, 1992: 30], již mnozí autoři považují za komprimované vyjádření legitimizačních choutek společenských věd v totalitárních politických systémech. Dekonstrukce této teze připomene, že v její první části, týkající se skutečnosti rozumu, jde o starou osvícenskou představu, že světu vládne rozum, což se projevuje pokrokem, obecným vzestupem lidstva. V poslední instanci se tedy jedná o přesvědčení, že v dějinách se mohou natrvalo prosadit pouze takové „historické celky“⁴⁾, které odpovídají hlavnímu tahu dějin, případně ty, které se tomuto tahu přizpůsobí. Co tomu neodpovídá, *toho kolo dějin*

ve svém pohybu rozdrť jako fialu noční, nahodile vyrostlou podél cesty, jak Hegel říká na jiném místě.

Druhá část této teze, formulace o „rozumné povaze skutečnosti“, zdůrazňuje nevyhnutelnost průběhu dějin: současnost se z tohoto úhlu pohledu sice nemusí jevit jako ten „nejlepší ze všech možných světů“, ale zato jako svět, o jehož nevyhnutelnosti nemá smysl diskutovat ve smyslu středověkého *contra factum non datur argumentum*. Historické alternativy na této pozici neexistují, je odmítnuta otevřenost dějin, a to jak směrem do budoucnosti, tak i do minulosti, tj. je vyloučena představa, že všechno mohlo být jinak, případně i představa, že všechno jinak ještě být může.

Z těchto poznámek vyplývají dva problémy: jednak problém, do jaké míry je vůbec možné považovat úsilí o tvorbu obrazů dějin a legitimizační ambice historiografie za samozřejmé, a do jaké míry se má dějepisectví o produkci obrazů dějin uvědoměle snažit, tj. do jaké míry má být především programovým dějepisectvím, anebo naopak: do jaké míry je třeba usilovat, aby bylo dějepisectví pokud možno nezaujatým badáním. A dále, což už je otázka, která historiografii překračuje směrem k sociologii vědění a ke kritice ideologií: podle jakých pravidel, z jakých konkrétních potřeb a v jakých konstelacích tyto konstrukce vznikají a zda je vůbec možné, aby se historické obrazy, které se z historického poznání odvozují, považovaly za historicky správné či nesprávné, tedy do jaké míry je možné jejich správnost či nesprávnost vyvozovat ze samotného průběhu dějin, případně do jaké míry zde působí nadhistorické anebo jen v přítomnosti platné normy a hodnoty.

Nejde tedy jen o to, že se v obrazech dějin jedná o kulturní konstrukce, které vnikají mimo obor a bez poznávacího zájmu, mnohdy dokonce se záměrem manipulačním, ale také o to, že tyto konstrukce jsou vnímány jako objektivní pravda, případně jako výzva k následování, která plně odpovídá poznání historického vývoje a nalezení jeho vnitřní nutnosti.

Poněkud nezvyklý termín „symbolické centrum“ je zde zvolen a/ proto, aby analýzu šlo odlišit od dnes módních a většinou dehonestujících úvah o údajných českých mýtech, b/ z důvodů metodologických, totiž aby byla zdůrazněna jak relativní samostatnost těchto „center“, tak svébytnost a odlišnost jejich působení.

V pojmu „symbolické centrum“ chceme zkombinovat dvojí perspektivu pohledu na historické události. Navazujeme přitom jednak na analýzy tzv. historických center Heinricha Rickerta

[Rickert, 1928: 500], jednak na koncept tzv. symbolického formování u Ernsta Cassirera [Cassirer, 1922–1996].

Cassirerova koncepce „symbolického formování“ usilovala o zprostředkování porozumění těm nejzákladnějším, většinou spontánním a v zásadě předpojmovým orientacím lidí v nekonečném bohatství jevů, o umožnění prvotních popisů těchto orientací i způsobů jejich svébytného kulturního zvládnání; z těchto orientací pak podle Cassirera vyrůstají velice komplikované kulturní útvary, jakými jsou např. náboženství a jazyk, a také věda, stát, umění, metafyzika a technika. Jádrem konceptu „symbolického formování“ se Cassirerovi stala tzv. symbolická pregnance (její model byl odvozen z tzv. tvarové psychologie), fakt, který podle Cassirera - v poněkud jiném smyslu, než jaký mělo původní Kantovo pojetí apriorních podmínek našeho poznání skutečnosti, - poukazuje na to, že naše vnímání světa je vždy už předem nějak organizováno a strukturováno a že každý smyslový prožitek se může stát prožitkem smyslu, že každý smyslový vněm v sobě může současně obsahovat nějaký určitý nenázorný smysl [Cassirer, 1922–1996, III: 235]. Tak například vněm osamělého stromu v krajině může být provázen pocitem velebnosti přírody a může se stát (ale také nemusí) jejím symbolem. Právě proto se podle Cassirera symbolickou formou, která z potenciálu určitého smyslu vytváří zvláštní kulturní systém, může stát jakýkoli předmět, a to i tak abstraktní, jako je např. technika nebo stát. Kulturní stabilizaci zvláštní propojenosti smyslového (předmětného) se smyslem (tj. něčím duchovním) má pak podle Cassirera zachytit právě procedura „symbolického formování“, jejímž výsledkem je „symbolická forma“, tj. ona *energie ducha, která váže určitý duchovní význam na nějaký konkrétní smyslový znak a která tomuto znaku vnitřně odpovídá* [Cassirer, 1959: 175]⁹.

Koncepce „historického centra“ pochází - jak už bylo řečeno - od badenského novokantovce Heinricha Rickerta. Tomu se jednalo se o vyřešení starého problému, co se pro nás konstituuje jako historicky významné a jakým způsobem. Tuto otázku, vycházející z faktu nekonečné rozmanitosti skutečnosti (u Rickerta vyložené jako tzv. heterogenní kontinuum) a z přesvědčení o jejím v zásadě iracionálním charakteru, řešil Rickert na dvou úrovních. Především principiální procedurou vztahení k hodnotám (*Wertbeziehung*). Tato procedura představuje aplikaci badatelských hledisek (zejména hodnot vědy a kultury určité doby; dnes bychom ovšem spíše hovořili o vládě určitého paradigmatu vědy), jimiž

se - zjednodušeně řečeno - vnáší řád do chaosu historických dat a faktů. Ve vztahu k hodnotám se rozhoduje o tom, co je historicky významné a poznání hodné. Tato hlediska ovšem nejsou pro Rickerta libovolná, nýbrž předpokládají existenci všeobecně platné, nadindividuálně závazné říše hodnot (do níž podle něj samozřejmě patří i takové vědní hodnoty, jako je pravdivost, objektivita atp.), která je pak sama pojata nejen jako transcendentální podmínka každého sociálně-vědního poznání, ale vlastně i jako základ jakékoli kultury.

A vedle rozhodování o tom, co je historicky významné, to bylo Rickertovo pojetí „historických center“. Tak měly být označeny takové historické objekty (tj. osobnosti, útvary, události atp.), které se v dějnotvorném procesu ukazují jako významnější než ostatní a jejichž role je v historickém vývoji výraznější, a které se nám proto z hlediska současné kultury nejen zdají být důležitější než jiné (neboť umožňují vyjádřit náš jednoznačný pozitivní nebo negativní vztah k hodnotám, které považujeme za rozhodující), ale zároveň nám umožňují porozumět původu a povaze hodnot, jež charakterizují naši dobu. Od jednotlivých „historických center“ se totiž podle Rickerta odvíjejí - často až do přítomnosti sahající a v přítomnosti působící - řetězce individuální kauzality událostí, forem a institucí, tj. takové kauzality, jejichž vnitřní příčinná souvislost je sice nezpochybnitelná, ale zároveň nepřístupná každému pokusu o formulaci historického zákona či historické pravidelnosti, tj. nepřístupná „vysvětlení“. Individuální kauzalitě událostí je podle Rickerta možno jediné „porozumět“ (*verstehen*) [Rickert, 1929: 505 a násl.].

Co se tím má rozumět, vyjádřil Rickertův současník, právní historik Eduard Meyer svým známým příkladem o významu bitvy u Marathonu. *Chceme-li prozkoumat /.../ význam bitvy u Marathonu*, vykládá později zkráceně tento příklad francouzský sociolog a politolog Raymond Aron *tento příklad, ptejme se nejdříve, co by se stalo, kdyby Řekové nevítežili, a pokusme si představit - nikoli to, co by se stalo v jednotlivostech (což je nemožné) - ale to, jak by jinak ve všech obecných ohledech probíhal vývoj Řecka /.../ Takovéto hypotetické zrušení času se zdá být možné. Přinejmenším nám při tom pomůže srovnání s podobnými případy /.../ - jednání Peršanů na dobytých územích nám dá představu teokratické formy panství, která by po perském vítězství pravděpodobně byla zavedena také v Řecku. Rozdíl mezi vývojem pod perskou nadvládou a vývojem skutečným nám kontrafaktic-*

kou argumentací dovolí pochopit nejenom význam této události samotné, ale zároveň i rozlišovat adekvátní (a případě i nahodilé) příčiny v individuální kauzalitě dějin [Aron, 1969: 119–123]. Rickertovi následovníci zase „historická centra“ často vykládali jako historický původ nebo i důvod nesamozřejmosti našich hodnot jako demokracie, svoboda atp. Pro nás se takovýmto „historickým centrem“ v Rickertově pojetí může stát např. právě husitství, Rudolfův majestát nebo rozpad Rakousko-Uherska, alžbětinské drama i Máchův Máj, T. G. Masaryk i Klement Gottwald, odsun Němců i „pražské jaro“ atp.

Cassirerovsko-rickertovská folie novotvaru zvaného „symbolické centrum“⁶⁶ má tedy upozornit na zvláštnost „vnímání“ historických událostí, totiž že mohou být (a často jsou) naplňovány symbolickými významy, které jim historicky neodpovídají, a že se jejich zvláštní konstelace stávají výraznou kulturní charakteristikou doby a jejich ideologií. Historické poznání se v nich často setkává s historikovou osobní zkušeností. V různých dobách bývají jednotlivá „symbolická centra“ různě zdůrazňována, objevují se v různých časových vlnách a s fázovým posunem, ale zároveň jsou jakýmsi momentem stálosti v průběhu historiko-politických změn. Jejich trvalá, byť často jen implicitní přítomnost, i jejich vzájemný vztah v jednotlivých údobích formují jedinečnost historických konstelací národního života; motivují programy politických stran, působí na vytváření mentálních obrazů skutečnosti a kulturních stereotypů nejrůznějšího druhu i na doktrinalizaci výkladových vzorců historických a politických událostí. Přesto však nikdy nelze hierarchii jednotlivých „symbolických center“ považovat za definitivně rozhodnutou a jejich vzájemné vztahy za jednoznačné.

Pro historika či filosofa je nutností uvědomovat si nejen odlišnou kvalitu konkrétního historického naplňování každého takového jednotlivého „centra“, neboť historik nakonec vždy závisí na tom, k jakému typu spojení historických, kulturních, náboženských, politických poznatků, sociálních zkušeností a samozřejmě i předsudků v něm došlo, ale je pro něj rovněž nutností vědět o jejich různé modalitě: o různém indexu „lomu světla“, v němž pro nás v okruhu každého „symbolického centra“ události a jevy vyvstávají a v němž se pro nás stávají srozumitelnými.

„Symbolických center“ by asi bylo možné v české kultuře najít celou řadu. V poslední době se jimi např. stala tzv. nepolitická politika, kdysi Karlem Havlíčkem Borovským vyložená „soci-

alizačně“ z pojmu „drobné práce pro národ“, a nepochybně také odsun sudetských Němců. Způsoby konstituce jednotlivých „symbolických center“ nebo jejich úplný výčet však nebyly naším cílem, stejně jako se nám nejedná o jejich „decentralizující“ kritiku. Spíše považujeme za nutné na ně upozorňovat jako na zvláštní setrvačník českých pohledů, českých sebeiluzí i českých autostylizací.

1. Odkud jdeme?

Při namátkové katalogizaci „symbolických center“ je možné uvést především to, kolem něhož krouží tázání po „historickém poslání“ našeho národa a po idejích, k nimž se máme odvolávat v situacích jak národního ohrožení, tak i národního budování. Tyto otázky bývají spojovány s postavou svatého Václava, svatého Vojtěcha, věrozvěstů Cyrila a Metoděje, Jana Husa a Českých bratří, Jana Nepomuckého či T. G. Masaryka. Jak dokládá např. cyklus přednášek Jana Slavíka, Václava Novotného, Alberta Pražáka a Lva Sychravy, uspořádaný pod názvem *O našich národních tradicích* pro historický sbor Československé obce legionářské v roce 1928 [Slavík, Novotný, 1928; Pražák, 1928; Sychrava, 1928], jedná se v tomto „symbolickém centru“ vlastně o potřebu rekonstrukce (anebo aspoň zpevnění) základů české národní, náboženské a kulturní identity. Historické pokusy o založení jednoznačné národní tradice na některé z těchto postav mají samozřejmě své zvláštní světónázorové a politické (např. socialistické nebo teokratické) a samozřejmě i kulturní implikace.⁷⁾

Z dnešního pohledu lze v této souvislosti konstatovat, že podobně jako třeba výklady husitství, doby pobělohorské či obrození se jako samostatné „centrum“ zvláštních diskusí osamostatnilo také hodnocení „Masarykovy“ první republiky a nakonec i výklad Masarykova díla samotného.

2. Kam patříme?

Za velice zřetelné „symbolické centrum“ českých ideologií je možno považovat také to, které se v plné naléhavosti začalo diskutovat od konce první republiky, a potom několikrát znova. Otevírají se v něm problémy české politické a kulturní orientace a s nimi současně i problémy našeho kulturního typu. Jsme Západem, z něhož jsme byli propuštěni - a v této souvislosti je lhostejné, zda vlastní vinou po roce 1948 nebo už zradou mocností v Mnichově 1938 - a do něhož se po zhroutilí tzv. reálného soci-

alismu vracíme? Anebo se v zájmu národního přežití musíme sklánět „k tomu tam... dubisku“, a patříme tedy spíše Východu, když navíc - jak dokládá řada tvrzení zejména z poválečné doby - i naše socialistická orientace je údajně výslednicí našich dějin. Anebo jsme „mostem“ mezi obojím, prostorem „třetích cest“, zvláštním způsobem disponovaným pro kulturní, politické, ekonomické atd. prostředkování? (Patrně jako vůbec první přišel s teorií „mostu“ František Palacký, opakovaně poukazující, že ...stýkáním se s cizotou [rozuměj: s Němci, zvanými českými králi do země, pozn. aut.] *zmáhalo se i uvědomění české, a starodávný duch demokratický odolával, tu jen pasivně, tu i činně, pokroku v měnění prvotních řádův domácích; zápas ten pověky působí, jak veškeren téměř obsah, tak i největší zajímavost dějin českých. Čechy následkem toho staly se záhy v Evropě takorba mostem mezi západem románsko-německým a slovanským východem* [Palacký, 1900: 379].

Samostatnou variantou hledání odpovědí na otázky tohoto typu je pak uvažování o střední Evropě a našem místě v ní a zejména o přednostech i nedostatecích „starého Rakouska“. Původní zájem byl kulturně historický: od Schorskeho knihy z roku 1961 o vídeňském konci století [Schorske, 1980] a zejména od Johnstonevy práce o duchovních dějinách Rakouska z roku 1970 [Johnston, 1972] a jim duchem blízké *Wittgensteinovy Vídně* z od Toulmina a Janicka [Janick, Toulmin, 1973] a konec konců i ve slavném eseji Milana Kundery o únosu střední Evropy [Kundera, 1983] bylo Rakousko-Uhersko ukazováno jako prostor mimořádných, originálních i tragických, často protikladných a v mnohém prorockých výkonů: jako by vše, co bylo v tomto století relevantní, se zrodilo z jeho lůna: psychoanalýza i revizionismus, sociologie vědění i moderní logika, reformní katolicismus i strukturalismus, Robert Musil i Edmund Husserl, Hermann Broch i Karl R. Popper, Franz Kafka i Friedrich von Hayek, Jaroslav Hašek i Adolf Hitler. A tak dál a tak podobně.

Po průkopnické, byť v některých jednotlivostech sporné práci Karla Kosíka *O pojmu střední Evropy* z roku 1969 [Kosík, 1993] a vlastně už od jeho reflexí z první poloviny 60. let o setkání Josefa K. a Josefa Švejka v Nerudově ulici pod Hradčany téma střední Evropy ale na domácí scéně opakovaně lákalo především zástupce vesměs konzervativní a často jednostranné kulturní kritiky národních dějin i české přítomnosti, v lepším případě pak ty, kdo se pokoušeli zdůrazňovat momenty svébytné kulturní identi-

ty, mentální odlišnosti zejména od Východu, politických zvláštností a historických kontinuit tohoto prostoru. Historicky i politicky slabý český konzervatismus se zde překvapivě setkával s konzervatismem velkomadarským, jehož kultivovanější podobu představuje např. nedávno do češtiny přeložená kniha *Rekviem za mrtvou říší* maďarsko-francouzského historika Françoise Fejtö [Fejtö, 1998].

A pokusíme-li se jít hlouběji do dějin českých idejí, pak v prehistorii těchto úvah narazíme na starý problém našeho vztahu k Němcům, z něhož jak známo František Palacký učinil hlavní osu českých dějin. Je přitom zajímavé, že Palackého koncepce *stýkání, potýkání a pronikání* [Palacký, 1900: 377] se většinou interpretovala jednostranně (výraznou výjimkou zde byla Gollova škola, jen jako potýkání, jako zápas demokratického a svobodomyšlného slovanství s germánským aristokratismem a feudalismem.

Vztah k „našim Němcům“ naopak překvapivě nehrál vůbec žádnou roli v původních Masarykových výkladech v *České otázce* [Masaryk, 1895a], jakkoli jinak Masaryk na Palackého většinou navazoval. U Masaryka se s „německou otázkou“ jako s teoretickým problémem české politiky sice setkáváme velice záhy pod nadpisem *Slovanská západní otázka* [Masaryk, 1888], tento problém však posléze v projevech „české pozitivní politiky“ na poměrně dlouhou dobu jakoby mizí z prvního plánu politického zájmu. Za reprezentativní řešení by se ale rozhodně neměly považovat jeho sublimované a vlastně jen negativní podoby z Masarykových - v zásadě ideologických - kritik pangermánství ve *Světové revoluci* či v *Nové Evropě*.

Překvapivou slabostí „německé otázky“ u Masaryka se pozoruhodným způsobem zabýval ve svém londýnském exilu protestantský historik Otakar Odložilík [Odložilík, 1945], přičemž mu ovšem uniklo, že neméně naléhavou se právě v jeho době začala stávat také otázka slovenská a případně také, i když v poněkud jiném smyslu, otázka ruská.

V tomto kontextu je snad možno připomenout, že rok 1945, kdy obě tyto nové otázky vystoupily zřetelně do popředí politického života, lze zároveň považovat za nejhlubší předěl v možnostech dalších úvah o smyslu českých dějin v duchu Palackého. Násilné vysídlení Němců z jejich české vlasti je pak možno vykládat jako dovršení jeho koncepce kmenové polarity, onoho zdůrazňovaného stýkání, potýkání a pronikání obou národů. Bez-

prostředně poválečná doba se některým dokonce mohla zdát jako definitivní uskutečnění těch tužeb a ideálů, za něž národ bojoval už na konci 19. století. Ale zároveň tak došlo k naprostému vyprázdňení této myšlenky: *je možno tázat se, jakým novým smyslem a novou hodnotou se naplnily české dějiny, byl-li český národ zbaven svého hlavního antagonisty, a „česká otázka“ v pojetí Palackého i Pekařově, svého tradičního obsahu* (srov. [Hauner, 1977: 76]). A nestaly se snad - zejména pro nastupující generaci - novým historickým smyslem zářné zítřky socialismu, i když byly podmalovávány Nejedlého kulturně-nacionálním tradicionalismem, legitimizující nakonec třídní i etnické násilí jako pozitivní hybný faktor dějin?

3. Jací jsme?

Opomenout nelze ani ono „symbolické centrum“, v němž se určuje naše národní povaha; v Českých zemích je asi nejznámější a nejdiskutovanější. Na problémy vymezení národní povahy narážíme zejména při výkladu a komparacích mravního pozadí větších historických a společenských změn. Národní povaha bývá chápána jako zvláštní, v „dlouhém čase“ působící konstanta vnitřní determinace těchto změn: jako by fatálně určovala jejich obsah i jejich proměny. Na nejelementárnější rovině se s tím setkáváme třeba při pokusu o odpověď na otázku, proč se ve srovnání se „starým režimem“, po privatizaci služeb a vzniku „tržního prostředí“ tak málo změnilo např. arogantní chování pražských číšníků, neochota prodavaček či agresivita taxikářů. A na druhé straně ovšem také např. při úvahách, do jaké míry bylo třeba krátké období úspěchů „klausovské transformace“ následkem promyšlenosti Klausových reforem a do jaké míry bylo - poněkud zjednodušeně řečeno - důsledkem tradiční české „šikovnosti“, „zlatých ručiček“ anebo typické sociální „vychytralosti“.

Jedná se tedy - zcela obecně řečeno - o intervenci určitých, dlouhodobě stabilizovaných, historicky vzniklých mentálních dispozic, a to jak do průběhu jednání samotného, tak do jeho nejobecnějších orientací. Jejich zkoumání je možno považovat za výraznou a v něčem fatální boční linii řešení shora zmiňované „české otázky“, zejména těch pokusů o její řešení, která by ji chtěla ukazovat jako problém národní identity. Mohl-li např. ještě J. S. Machar bezprostředně po publikování *České otázky* charakterizovat Masarykovo hledání smyslu národních dějin jako českou národní filosofii [Machar, 1895], pak již o zhruba 10 let

později Emanuel Chalupný začal posouvat obsah „české národní filosofie“ a „české otázky“ vůbec k problémům „české národní povahy“ [Chalupný, 1932: 9]. *Velké otázky, o něž tu jde, lze vyslovit krátce /.../: Co jsme? Čím jsme byli? Čím chceme a máme být? /.../ Základem je samozřejmě otázka první /.../ Na ní ...závisí všechno ostatní* [Chalupný, 1932: 5]. Zejména tento druh uvažování měl své další, dodnes působící intelektuální vrcholy a zajímavé filosoficko-metodologické zdroje.

Vcelku je však termín „národní povaha“, resp. „česká mentalita“⁴⁸ jak co do svého obsahu, tak i co do používání poměrně nejednoznačný. Dnes už je navíc zcela zřejmé, že určení českého národního charakteru není možné substanciálně, nějakým jednou pro vždy daným a jednoznačným vymezením základních znaků, ale spíše jen strukturálně, poukazem na místo, které úvahy o české mentalitě v určitých myšlenkových systémech zaujímají a jaké funkce jeho používání plní. Dalším výkladům je proto třeba předeslat stručný exkurs o různých možnostech pochopení problému „národní povahy“, resp. české mentality v různých vědních disciplínách.

Analýza mentalit hraje především roli v politické antropologii, a to zejména tam, kde se setkáváme s pokusy o oslabování tradičního vidění politického spektra a jeho škálování na pravolevé ose ve prospěch odlišení jdoucího takřkajíc napříč stranami a stavějícího proti sobě z jedné strany netolerantní radikály, doktrináře nebo přímo „chaoty“, z druhé strany pak ke konsensu připravené pragmatiky a neideologicky vstřícné vyjednavče. Je známo, že velkým obdivovatelem těch druhých byl ve svém *Budování státu* Ferdinand Peroutka.

S odlišným, totiž s kriticko-hodnotícím akcentem využíval ve své politologii perspektivu mentalit například také Max Weber, když zdůrazňoval, že *bez výjimky každý, jakkoli utvořený řád společenských vztahů* [tj. každou stranu, každé hnutí, každou občanskou iniciativu, každé sociální seskupení atp., pozn. aut.] *je nakonec třeba posuzovat podle toho, jakému lidskému typu /.../ dává optimální šanci, aby se prosadil jako typ vůdcovský* [Weber, 1922: 517]. Charismatická, anebo alespoň orientující síla vůdce zde jde nejen vstříc očekáváním, potřebám a touhám, ale často i charakterovým deficitům a neurózám jeho stoupenců. Že se určité historické situace a určitá společenská hnutí a zejména politické strany mohou stát reprezentantem a realizátorem celé řady lidských komplexů a že je dokonce mohou institucionalizovat, o tom jsme se ve 20. století přesvědčili vícekrát.

Velice častá (a v některých svých řešeních politické antropologii blízká) je kulturologická perspektiva zkoumání. Z hlediska teorie vědy je možno ji situovat mezi sociologii, etnologii a sociální psychologii. Např. v americké kulturní antropologii se od padesátých let objevuje pojem „national character“, a to zejména pro interpretace cizích národních kultur, případně pro zachycení takových bytostných kulturních elementů nějaké společnosti, které závazným a typickým způsobem ovlivňují socializaci dorůstající mládeže a vytvářejí specifické kulturní role. Pojem národního charakteru zde kromě toho vystupoval v kontextech kulturní kritiky, přinejmenším alespoň jako relativizace vlastních (amerických) hodnotových hierarchií. Neměli bychom např. zapomenout, že slavná kniha Davida Riesmanna *Osamělý dav* nese podtitul *Zkoumání proměn amerického charakteru*. Tím neměla být označena osobnost nebo charakter v úzce psychologickém smyslu, ale ono *...více či méně trvalé, společensky a historicky podmíněné uspořádání pohnutek a požitek jednotlivce, ono vybavení, s nímž jednatel přistupuje ke světu a k lidem, které jednotlivci zároveň sdílí s určitými důležitými společenskými skupinami a které samo je výsledkem zkušenosti těchto skupin* [Riesmann, 1968: 12]. Obrat „americký charakter“ Riesmanovi sloužil pro analytické zachycení konkrétních sestav postojů, způsobů jednání, orientací, podob konformity, typických reakcí a standardizovaných očekávání příslušníků americké společnosti, které jde vstříc požadavkům a očekáváním této společnosti vůči svým členům. Společenský charakter tedy pro Riesmana vzniká z nutnosti sjednocovat ekonomicko-historické potřeby nějaké společnosti se systematickým výcvikem jejich dětí, a stabilizace tohoto vztahu je tedy jednou ze složek procesu socializace, jíž si člověk osvojuje takový charakter, který jej vede, aby jednal způsobem, jímž **musí jednat** jako příslušník dané společnosti nebo určité vrstvy v ní. Jde tedy o takovou socializaci, v níž si lidé sami - Riesman zde cituje Ericha Fromma - musí přát *...dělat to, co jsou objektivně nuceni dělat. Vnější nátlak je nahrazen vnitřním přinucením a zvláštním druhem lidské energie, která je usměrněna do charakterových rysů*. To pak Riesmanovi umožňuje, aby společenský charakter zkoumal jako specifický způsob konformity ve věku spotřeby (srov. [Riesman, 1968: 13–14]).

V amerických teoriích společnosti jsou podobné perspektivy sociologických výzkumů mnohem častější než v Evropě, jak ukazují například práce Stephena Turnera nebo Theodora Schatzki-

ho, usilující o rehabilitaci statutu „mentálního“ pro kulturologické analýzy jednání, pro jemnější zachycení způsobů „vědění“ a forem „chování“ a zejména vztahů mezi nimi jak v případech individuů, tak skupin (srov. [Schatzki, 1996]; [Turner, 1994]).

Zvláštní variantou kulturologického vidění mentalit je perspektiva literárně-psychologická a literárně-sociologická, u nás asi nejrozšířenější. Z určitého hlediska je dokonce možno konstatovat, že vedle sporu o smysl českých dějin představuje nejvýraznější boční proud diskusí o české otázce. Jejím základem je výklad jednotlivých uměleckých, zejména literárních (a v jejich souvislosti pak i politických, sociálních, náboženských a jiných děl, případně i historických pohybů a změn, které tato díla vyjadřují, popisují, symbolizují atd.) s ohledem na jejich zvláštní národní jedinečnost a v souvislosti s určitým specifickým, jen pomalu se měnícím základem „češství“. Úvahy v tomto směru u nás rostou nejčastěji z literární kritiky, většinou ale mají toliko publicistický charakter. Považuji za příznačné, že se úvahy tímto směrem objevují zejména v české sebereflexi po změnách historicko-politických - viz Peroutkovu knihu *Jací jsme* [1924] či Mahenovu *Knížku o českém charakteru* [1924] atp., - v dobách následujících bezprostředně po získání státní samostatnosti, kdy se problém národní identity začal jevit zásadně jiným způsobem než v době bojů o českou emancipaci v multinacionálním Rakousku-Uhersku. Přinejmenším v tom smyslu, že už třeba takovou roli nehrál starší problém „vychovatelnosti“ (socializace) národa „drobnou prací“ a „nepolitickou politikou“, ale kdy se spíše začalo jednat o samostatné a odpovědné politické jednání samo. V té době počala zřetelně vystupovat také potřeba kritické národní sebereflexe jako předpokladu jiného druhu socializace. Výrazně byla formulována právě u Peroutky, a sice v jemné, přesto však jednoznačné distanci od emfatického pojetí češství u Masaryka a zároveň i ve zřetelném odporu k pozdějšímu křivoitému zjednodušování jeho díla.

S ohledem na Masarykovu formulaci náboženského smyslu českých dějin Peroutka postřehoval: *Kdyby bylo pravdou, že reformační tradice udržela se u nás pod pobělohorským popelem až do počátku minulého století a že naším buditelům stačilo prostě na ni navázat jako na cosi živého a obecně známého, ukazovalo by to na jiné složky naší povahy /.../ Masarykovi se tu stalo, co se stává moralistům a kazatelům, že se dívají do dějin jako do zrcadla a spatřují v hladině plynoucích roků obrážet se svou*

vlastní tvář.. [Peroutka, 1991: 54] /.../ *Kdyby byla většina národa podobna Masarykovi, nepochybují, že by byl národ v době nejnovější podnikl nějaký náboženský převrat...* [Peroutka, 1991: 64]; /.../ *Rčení, že jsme národem Husa a Komenského, nepraví nám o naší dnešní povaze pranic a mělo by být pokutováno, chceme-li se dostat k vážnému pochopení skutečného a přítomného národního charakteru. Slavnostními řečníky zdůrazňovaná okolnost, že jsme dětmi Žižkovými, je čímsi naprosto bezvýznamným proti závažné a senzační okolnosti, že jsme dětmi spořádaných občanů z dob vlády Františka Josefa* [Peroutka, 1991: 8].

Otázka české národní povahy se v moderních českých dějinách několikrát navrátila, někdy více akademicky (srov. [Stein, 1946]), jindy žurnalisticky. Samo o sobě téma nepochybně svědčí o mezerách ve vědomí národní identity, případně o deficitech národního sebevědomí. Zde je nutno poukázat na znovuobjevení této otázky v polovině 60. let 20. stol., kdy se po funkcích úvah o národním charakteru začal tázat filosof Jan Patočka: *Jaký smysl však má ptát se po národním charakteru ve chvíli, kdy jde v Evropě spíš o to, aby se národy staly dějinnou veteší? Bylo by zajímavější položit si otázku, proč u nás bylo na toto téma od devadesátých let vždy znovu napsáno tolik pojednání. Podnětem bylo vždy, že nás někde tlačil střevíc. Naše dnešní protestanty trápí, že národ se tak důkladně odprotestantstil. Katolíky, že je nihilistický. Liberály, že nemá dost individualismu. Marxisty, že je indiferentní. Dnes je pravděpodobně hlavním podnětem k těmto otázkám morální ochablost, k níž svým dílem přispěla okupace i tzv. doba kultu...* [Patočka, 1964: 6]. Přibližně v této době začal Patočka pracovat také na svých výkladech „češství“ pro německou přítelkyni, které vyšly v devadesátých letech pod názvem *Co jsou Češi* [Patočka, 1992].

„Symbolické centrum“, jehož náplní je „národní povaha“, se znovu objevilo také po roce 1989. Původní formulace (jsme např. „dětmi Žižkovými“, jsme Dykovými „Čehony“, případně, jak zdůrazňoval Ferdinand Peroutka, „potomky počestných občanů z doby Františka Josefa I.“) tehdy ovšem vystoupily v podobě úvah o morálce minulého režimu, o povaze „šedé zóny“ tzv. normalizačního období a o české „normalizační mentalitě“, případně o jejích variantách: mentalitě „chalupářské“ a „vekslácké“. Tyto úvahy je možno nahlížet v souvislosti s jejich charakteristicky legitimizační polarizací životního světa na „my“ a „oni“ (tak např. lenost, hulvátství, neprofesionálnost a rozkrádání se v nich

často vydávaly za výraz odboje proti režimu atp.). Analýza přežívání a postavení těchto mentalit v období ekonomicko-politické transformace po roce 1989 by nepochybně přinesla nesmírně zajímavé výsledky, a to jak s ohledem na problémy současné české kultury i politiky, tak s ohledem na modifikace (a případně i znetvoření) sociálně univerzalizujících principů trhu, privatizace, demokracie, právního státu atd.

Autorů, kteří se k „českému charakteru“ v průběhu našich moderních dějin cítili povinni vyjádřit, je překvapivě dlouhá řada. Vedle nejznámějších prací, jako byly už zmíněné knihy Ferdinanda Peroutky, Jiřího Mahena či děl Emanuela Chalupného *Národní povaha československá* ([1932], původně 1907) a *Úkol českého národa* [1910], lze jmenovat též starší brožury O. Jozífka z roku 1903 *Jaký je zděděný charakter českého národa* (pod pseudonymem Josef Dyrhon) či F. V. Kolátora *Poznejme svoji českou povahu* [1905], dále rovněž novinářskou diskusi Karla Čapka a Emanuela Rádl *O podstatě češství* [1918] a práce J. L. Fischera *Válečné obavy* [1918], Arne Nováka *Těžká kniha* [1924], Václava Sobotky *Masarykův realismus a dnešní problémy českého nacionalismu* [1924], Inocence Arnošta Bláhy *O české národní povaze* [1924] F. V. Krejčího *Češství a Evropanství* [1931], Jaroslava Durycha *Úkoly češství* [1928], *Češství v Evropě* [1936], *Česká intelektualita* [1937], Františka Kovárny *Česká střízlivost a český pathos* [1940], Evžena Steina *Čeští historikové o charakteru národa* [1946], Ladislava Radimského *Rub a líc našeho národního programu v atomovém věku* [1959], Ivana Jelínka *Malý národ s velkými myšlenkami* [1968], Petra Pitharta *Pokus o vlast: Bolzano, Rádl, Patočka a my v roce 1979* [1979] a ještě dále např. i práce Jaroslavy Peškové *Problém tradice a jejího vlivu na národní charakter* [1983], Karla Severy *Kdy a co nás kazilo* [1985], Petra Krále *Být Čech* [1986], Pavla Tigrida *Jací jsme, když je zle* [1986], Jaroslava Mezníka *O české malosti (a také velikosti)* [1988], Josefa Jedličky *České typy aneb Poptávka po našem hrdinovi* [1992], Jana Patočky *Co jsou Češi?* [1994], Zdeňka Sudy či Miroslava Holuba *O národní povaze české* [1965], případně mnohé další - až po *Český úděl* Milana Kundery [1968], *Český úděl?* Václava Havla [1969] a ostatní účastníky věhlasné diskuse z přelomu let 1968–69 (K. Kosík, L. Nový a J. Střítecký).

Poměrně dlouhou - i když dnes už zapomínanou - tradici úvah o úloze mentalit v životě společnosti má také sociologie, resp.

sociální filosofie. Zde ^{měl} byl používán pojem „hegelovské pozadí“, a to obzvláště v souvislosti s Hegelovým pojetím „ducha národa“ (Volksgeist): *Organizace jeho vnitřního života* podle Hegela vytváří mravy, zákony a ústavu jednotlivých národů (srov. [Hegel, 1940: 222]) a dává jim - v pozdějších Hegelových výkladech se to týká také náboženství - jejich zvláštní ráz. Pročež je „duch národa“ zkoumán „historickými dějinami“, kdežto „filosofické dějiny“ - které, jak známo, byly pro Hegela jediným oprávněným dějepisectvím - mají za předmět „světového ducha všeobecné“ [Hegel, 1940: 223]. Na půdě tohoto fundamentálního protikladu národních a univerzálních dějin se podle Hegela nemůže jednat o plnohodnotnou kategorii vědy. Duch národa podle Hegela ...v individuu vytváří substanciální základnu; jeden každý je zrozen ve svém národě a patří jeho duchu. Tento duch je cosi substanciálního vůbec a takřka identický s přirozeností: je to absolutní základ víry. Podle něj se určuje, co platí jako pravda [Hegel, 1940a: 233].

Ve své době nejznámější a nevlivnější pojetí národní povahy jako obecné sociálně-vědní disciplíny ovšem vypracoval Wilhelm Wundt, který svou „psychologii národů“ obecně charakterizoval jako jakousi „předsiň etiky“.

U Wundta byla „psychologie národů“ zabudována do jeho systému „logiky duchověd“¹⁹⁾ jako relativně samostatná komponenta jejích základů, a jakkoli se v této logice pojmy „jednotlivců“ a „společenství“ navzájem (v hermeneutickém kruhu) předpokládají, jako taková měla být „psychologie národů“ něčím víc než jen pouhým souhrnem individuálních vědomí, totiž svěbytným nositelem zvláštních, nadindividuálních psychických a psychofyzických projevů: řeč, náboženské názory, životní zvyky a normy jednání atp., které byly pro Wundta hlavními objekty výzkumu, poukazují podle něj na společný duchovní majetek, jenž co do rozsahu ...přesahuje věc, co jedinec pro sebe může podržeti, a sice na onen duchovní majetek, který je vázán na podmínky vzniku a vývoje příslušné pospolitosti [Wundt, 1908: 226].

V pojmu „psychologie národa“ se Wundtovi jednalo o vypracování takových předpokladů kritiky dosavadních filosoficko-morálních systémů - Wundt se výslovně obracel proti britským individualistickým směrům -, které by měly dostatečnou alternativní empirickou základnu výzkumu. Ta pak měla být teoreticky integrována psychologíí jako zvláštní „vědou o duchu“. V některých hlavních myšlenkách se přitom přibližoval etice německého

spekulativního idealismu, zejména Schellingovi (srov. [Wundt, 1908a: IV-V]).

Obecný rozchod s Wundtovou koncepcí nebyl způsoben pouze problematičností jeho výkladu národní psychologie jakožto vyvíjející se substance, ani jeho představou národa jako jakéhosi trvalými dispozicemi obdařeného „megačlověka“, ale také šíře založeným dobovým **odmítnutím psychologismu** ve společenských vědách vůbec jakožto redukcionistické ideje svého druhu (v tom, jak známo, důležitou roli sehrála mj. Husserlova fenomenologie). Přesvědčení, že psychologie musí být základnou jak filosofie, tak jednotlivých společensko-vědních disciplin a posléze i logiky, se na počátku tohoto století počíná stávat neudržitelným, podobně jako se předtím stalo neudržitelným přesvědčení tehdejšího konzervativního **historismu**, pokoušejícího se založit alternativní koncept racionality, vyrůstající ze základu odlišností ve vzniku a vývoji jednotlivých historicky individuálních společenských a kulturních fenoménů. Psychologismus se svými jen unitarizujícími tendencemi totiž nebyl s to ani přesvědčivě vysvětlit důvody univerzální platnosti vědění (a zvláště logiky), ale zároveň ani pochopit zvláštní nezávislost a historické prolínání duševního a duchovního, neredukovatelnou svébytnost sociálních jevů a konec konců i společenského vědomí vůbec, na což zejména poukazovala tehdy konstituující se sociologie, zvláště Emil Durkheim. Proto i další cesta úvah o národní povaze a společenských mentalitách musela vést přes analýzy forem „společenského vědomí“.

Takto se s pojmem „mentalita“ po určitou dobu pracovalo např. v (předleninském, resp. neleninském) marxismu, kde pojem sloužil pro konkretizaci a diferenciaci pojetí ideologie. Pojmem „mentalita“ se označovaly zvláštnosti relativně samostatných psychických dispozic nějaké třídy (skupiny, profese, vrstvy společnosti případně i celé kultury) v té své podobě, jak je podmíněna určitým prostředím (přírodou i dějinami). „Mentalita“ se v těchto pojetích od ideologie odlišovala větší stálostí, kulturní trvanlivostí a také nepatrnou mobilitou. Fungovala jako spojující článek mezi společenskou skutečností a ideologickými útvary; oproti ideologiím ovšem nedosahovala jejich stupně reflektovanosti, systémovosti a teoretičnosti.

Např. pro ruského menševika G. V. Plechanova pojmy „psychologie společnosti“ či „společenská mentalita“ (jejich určení u něj kolísá mezi charakteristikami sociálně-psychologickými

a historicko-sociologickými) označují specifické citové a duchovní stavy třídního vědomí, které odkazují na příslušný stupeň rozvoje výrobních sil v určitém prostoru a určují *onu formu, již má v hlavách lidí odraz nějakého jejich daného zájmu* (srov. [Bernsdorf, 1969: 690]). U Plechanova šlo tedy v zásadě o poukaz na nutné rozdíly a modifikace určitého systému idejí v procesech jejich internalizace v určitých skupinách. Podobně o něco později také Bucharin mentalitou rozuměl *nesystematické nebo málo systematizované pocity, myšlenky a nálady /.../, se kterými se setkáváme v nějaké dané společnosti, v nějaké třídě, skupině, profesi atp.* [Bucharin, 1922: 244], tedy které ovlivňují porozumění, přijetí a realizaci všeobecných a univerzalizujících idejí (srov. [Bucharin, 1922: 334–343]).

S pokusy o „mentalistické výklady“ sociálních procesů a událostí se setkáváme i v teoriích ražení spíše konzervativního. Například v pokusu o výklad společenských změn i vývoje jako svého druhu *pohybů na stacionárním základě* (národní povahy), což je obrat, který na počátku šedesátých letrazil Arnold Gehlen ve své (Parettem inspirované) teorii tzv. „kulturních krystalizací“, a sice v souvislosti s kritikou jednodimenzionálně, optimisticky a avantgardisticky „převratně“ vykládaného pokroku. Poukazoval tak především na *...ten stav nějaké oblasti kultury, který vzniká, jestliže jsou ve svých základních komponentách rozvinuty všechny možnosti, které jsou pro tuto oblast dány, což údajně způsobuje, že sice dochází k jednotlivým změnám a inovacím, ale sotva k zásadnějším převratům* (srov: [Gehlen, 1963: 321]; [Gehlen, 1961: 23]).

Podobně, i když v opačné perspektivě než marxisté, na problém mentalit narážel T. G. Masaryk, kterého ovšem tolik nezajímaly rozdíly ve skupinovém přijímání idejí a jejich skupinové a třídní modifikace. Masaryk naopak poukazoval na zvláštnosti kolektivního „uskutečňování“ idejí, na to, jak s historicky vzniklou národní povahou souvisejí jednotlivé kulturní výkony národů při formulaci lidsky univerzálního: *Ideál humanitní není specificky český, je právě všelidský, ale každý národ jej uskutečňuje způsobem svým: Angličané jej formulovali hlavně eticky, Francouzové politicky (prohlášení práv člověka a občana), Němci sociálně (socialism), my národnostně a nábožensky* [Masaryk, 1925: 584].

Vedle tohoto pojetí, jehož ambice byly nakonec přece jen analytické, se u Masaryka ovšem setkáme s ještě jedním, vlastně dost tradičním, psychologizujícím, tvorbě stereotypů blízkým, svou

orientací hodnotícím a na Palackého navazujícím používáním tohoto pojetí. Národní povahou se zde mínil spíše jen výčet typických rysů mravního rozvažování a mravního jednání určitého národního kolektiva: *Netvrdím, že my Čechové a Slováci jsme od přírody nadáni charakterem zvláště milým, něžným, holubičím. Naopak se mi zdá, že jsme vedle své charakteristické měkkosti - měkkost není totožná s citovostí a laskavostí, je spíše dojmovostí - dost tvrdí; možná že máme sympathii k lidem o stupeň bezprostřednější, přímější než na západě a nepodléháme tolik všem druhům formalismu. Jak se náš charakter vyvinul, je otázka jiná...* [Masaryk, 1925: 584].

S ohledem na ono Masarykovo shora uvedené první pojetí národní povahy coby média tvorby lidsky univerzálního lze konstatovat, že u něj se - i když spíše jen v náznacích - jednalo o pojetí přece jen sociologičtější, než bylo např. pojetí Emanuela Chalupného, písčícího specializované a poměrně rozsáhlé studie o národní povaze české, německé, jihočeské atd., jež chápal jako naprosto samostatné, historicky vzniklé entity. Chalupný je pro nás ovšem zajímavý zejména tím, že poměrně záhy - už kolem roku 1907 - začal Masarykovo řešení „české otázky“ jako smyslu českých dějin nahrazovat výkladem „české otázky“ jako problému „české národní povahy“.

Rozdíly mezi Masarykem a Chalupným existovaly už v samotném východisku obou myslitelů, a to vzdor jejich společnému odvolávání na Augusta Comta. Oba zdůrazňovali zkušenosť, ale do sféry její pozitivivity patřila u Masaryka také *realita idejí*, jejich pozitivní danost, a to dost bezprostředním způsobem. Chalupný na rozdíl od Masaryka obecniny a vůbec ideje viděl spíše naturalisticky, a sice v návaznosti na rakouského sociologa Ludwiga Gumplowitze, jehož sociologická reflexe situace mnohonárodního Rakousko-Uherska a jeho vnitřních konfliktů se nám zdají pro Chalupného důležitější než většinou uváděný Wilhelm Wundt.

Wundtovy charakteristiky „psychologie národů“ Chalupný sice v jednotlivostech přijímal a nepochybně znal i jejich obecné důsledky, avšak bezprostřední ovlivnění se rekonstruuje obtížně, neboť v teoretickém úvodu ke knize *Co je národní povaha a které nauky ji zkoumají*, resp. v její první kapitole *Starobylost, modernost a praktičnost nauk o národní povaze* Chalupný neuvádí žádné významnější jméno z dějin myšlení s výjimkou jednoho z vůbec prvních spisů k dané problematice, totiž *Essai sur le génie et caractère des nations* Fréderika Leonarda (vydán 1743 v Bruselu).

Ohled na přírodní základy, na geografické a klimatické prostředí života společnosti, odkazuje u Chalupného ke Gumplowiczovým popisům slévání (amalgamizace) původní etnické rozmanitosti lidstva (tzv. polygenismu) do stále větších a vyšších svěbytných jednotek.

Vzájemný kontakt jednotlivých heterogenních elementů je podle Gumplowicze základnou sociálních procesů přírody, pro něž je charakteristické, že každý mocnější etnický nebo sociální element usiluje o to, aby si ke svým účelům podrobil elementy slabší, které se nacházejí v jeho sféře, anebo aby je vyhubil. Takto vzniklé procesy vzájemného porobování pak vytvářejí poměry panství, z nichž povstává stát, jehož pojem se u Gumplowicze zdá důležitější než pojem společnost, která je mu nakonec jen spekulativní konstrukcí filosofie dějin, označující toliko *rozmanitost sociálních skupin, kruhů, tříd a stavů v jejich vzájemných akcích a reakcích, které se v rámci státu vytvořily* [Gumplowicz, 1905: 7]. S ohledem na to by Gumplowiczovo stanovisko bylo možné ironizovat jako sociologickou teorii bez pojmu společnosti.

Z tohoto důvodu Gumplowicz programově přesouvá těžiště sociologického zájmu od obecných a substanciálních určení (např. „lidstvo“, „zákon vývoje“, „mysl dějin“ či „společnost“) ke zkoumání konkrétních sociálních útvarů a reálných procesů.

Gumplowiczovo pojetí rasy ovšem není možné vykládat rasisťicky. Rasa u něj totiž není pochopena etnicko-biologicky, ale jen jako zvláštní druh historicko-sociálního seskupení, které se vytvořilo na základě společných etnických, náboženských, politických, hospodářských a jiných znaků jako entita jedinečných vlastností. Procesy vytváření a vnitřní stabilizace ras Gumplowicz charakterizoval jako amalgamizaci zvláštních znaků. Vzájemným bojem takto vzniklých heterogenních a heteronomních seskupení pak vznikají dějiny.

Zavedení pojmu „rasa“ u Gumplowicze, pojmu který má vysvětlit konfliktní původ a povahu každé historické události, připomíná v mnohém Marxův pojem tříd jakožto antagonistických aktérů dějin. Na rozdíl od Marxe nemají ale u Gumplowicze konflikty ras žádný konkrétní obsah nebo historický směr. V některých dobách nebo na určitých místech může docházet k tomu, že jsou rasy reprezentovány určitými třídami nebo vrstvami: polskou šlechtou, německým středním stavem, slovanským sedlákem atp.

Také Chalupného vlastním stavem, slovanským sedlákem“ chtěly vycházet z co nejširšího souboru přírodního, sociálního

a kulturního materiálu. Jeho comtovskému východisku pak odpovídalo metodologické přesvědčení, že k relevantním charakteristikám se nedostane pouze takovým postupem, který by se držel výlučně modelu přírodovědního indukcionismu (empirie - komparace - generalizace), a všiml si proto také sociální dynamiky, proměny národních vlastností v čase: *Úplné a spolehlivé poznání povahy kteréhokoli národa vyžaduje tedy, abychom jej znali za všech období jeho vývoje; čili empirické poznání národních povah dlužno doplnit poznáním historickým* [Chalupný, 1932: 22]. Kromě toho je navíc nutno přesně rozlišovat *l...Inárodní povahy samé od zevnějších vlivů, jimiž proměny její bývají dotčeny* [Chalupný, 1932: 23].

Gumplowiczovu amalgamizaci Chalupný interpretoval jako komplexní - určitým způsobem nasměrovaný - proces socializace: *Ty národní vlastnosti, v kterých mají převahu tak zvaná mentalita, temperament, náklonnost a jiné tendence vnitřního života duševního (v povaze české je to anticipace), jsou živlem sociálně psychologickým; naproti tomu vlastnosti, jež se týkají výhradně určité objektivované složky kultury (politiky, náboženství, umění atd.), jsou živlem sociologickým. Vývojový poměr jejich po stránce kvalitativní lze označit jako neustálý vzrůst živlu sociologického: objektivované výtvořky kulturní vývojem národa se stále množí, sesilují a zvelebují, kdežto subjektivnější vlastnosti sociálně psychologické jsou poměrně stálejší...* [Chalupný, 1932: 134].

Oproti Gumplowiczovi, u něhož amalgamizace znamenala spíše vyprázdňování původně etnického, Chalupný nepodceňoval národnostní složky socializačního vývoje a - jak naznačuje odlišení „národní povahy“ samé od vnějších vlivů - jeho výsledky (tj. národy) chápal do značné míry substanciálně. Uchovával však Gumplowiczovu myšlenku konfliktní povahy amalgamizačního vývoje. Pojem „rasy“ samotný se přitom Chalupný snažil vrátit tam, odkud vzešel: do biologie, která podle něj by jako jediná umožňovala cokoli vypovídat o povaze rasy.

Trest rysů národní povahy pak měla být sociologicky (a nikoli historicky) vytěžena zejména z konkrétních kulturních útvarů, *...jež národ v rozličných oborech si utvořil a po věky ustálil a které se Chalupnému zdály dokonce důležitější než činy národa, známé z historie, neboť ty nejsou stejně typické* [Chalupný, 1932: 26].

A z oněch kulturních útvarů, které vyjadřují typické znaky národní povahy, to byl pro Chalupného zejména **jazyk**. Jako *nezbytná spojka života společenského je [jazyk] zároveň pokladní-*

ci tvorby kulturní [Chalupný, 1932: 27] a v něm je to pak především **přízvuk**. Např. český přízvuk na první slabice Chalupný spojoval s českou anticipativností, s údajnou českou schopností ideových rozběhů za současné neschopnosti jejich dokončování, tedy s údajným mentálním deficitem sociální a politické finalizace originálních rozběhů: *Čech není originálem v nejpůvodnější podobě; dejte mu však popud a on sirku rozžehne v plamen. Aby plamen brzy neuhasl, ale potrvál a přinesl užitek, o to se musí postarat zase jiní* [Chalupný, 1932: 72]. A tuto tezi se pak Chalupný snažil doložit opravdu dlouhou řadou konkrétních - někdy velice kuriózních - příkladů: „vrozené anticipativní vlastnosti českého charakteru“ konstatoval např. ve způsobu hry českého šachisty Oldřicha Durase, ale třeba (i když zde své mínění později korigoval) také u T. G. Masaryka. Je to údajně *duch bohatý a zajímavý, ale vnitřně chaotický, plný náběhů, ale nedodělaný l...! Postavte jej do kteréhokoliv oboru, všude projeví pozoruhodné postřehy, ale nikde neprovede dokonalé dílo* [Chalupný, 1932: 117].

Poměrně velkou kariéru udělal výzkum mentalit ve světové historiografii v návaznosti na výkony francouzské školy Annales. Zde vzniklá perspektiva dějin mentalit usilovala o rekonstrukci kolektivního pojetí světa, kolektivní představy a kolektivních postojů k základním životním situacím, ke společenským institucím a mocenským poměrům, jež jsou typické jak pro průběh určitých (historických a společenských) událostí obecnějšího charakteru, tak pro zvládnání každodenních situací. Zde byly mentality vypracovány jako objektivní historická kategorie a využívány pro interpretaci a odůvodnění smyslu i zvláštní racionality chování jak individuí a skupin, tak i pospolitostí a celých civilizací. Vychází se přitom z důležitého postřehu, že naše individuální i kolektivní jednání není ani zdaleka tolik určováno skutečností samou - a že ani náš vztah ke skutečnosti vůbec není nikdy zcela bezprostřední, samozřejmý a bezpředpokladový -, ale že se vždy odehrává ve zvláštním zprostředkování, že je závislé na našem vnímání skutečnosti, na představách, které si o ní vytváříme, na jejich obrazech, které jsme (individuálně i skupinově) přejali v procesech socializace, atp.

Mentalita, která sama o sobě není ničím více než duchovním, psychickým a afektuálním postojem, se zde ukazuje v té podobě, již je možno reprodukovat jako **základní** - ať už vědomou, anebo (a to obzvláště) nevědomou - a v jednotlivých historických údobích odlišnou **matrici jednání** ve světě a rovněž jako **rozumění**

světu; odpovídá dobovým hierarchizacím hodnot, systémům přesvědčení i dominancím předsudků a představuje takový řádžívání emocí, takové formy reakcí, orientace a způsoby hodnocení, jež jsou pro lidi určité doby typické. V dějinách mentalit se proto historikům nejedná jen o pouhé střídání systémů myšlení či vědění - např. v tom smyslu, jak se tím zabývají dějiny idejí nebo ideologií, ale o zachycení strukturálních odlišností různých dob¹⁰⁾.

Jen na okraj upozorníme, že na práh podobného pojetí „historických mentalit“ dospěl u nás na počátku 30. let také Josef Pekař, a to nezávisle na škole Annales. U Pekaře se ovšem v proměnách mentalit vedle konkrétní psychologie dob a kultur jednalo především o doklad obecné historicistní teze, že *každá doba má své oči, jimiž se dívá na svět, svá, od předchozí periody často odchylná hodnocení minulosti, odchylné ideály a cíle pro budoucnost /.../ a tak člověku určité doby vtiskuje svůj zvláštní ráz /.../, má vliv na jeho snažení a konání /.../, takže je možné hovořit netoliko o gotickém, renesančním nebo barokním chrámu či obrazu, ale i o gotickém, renesančním a barokním člověku nebo národu, a hlubší a niternější výklad dějin národních založit především na tomto rozdílu dob a kultur s jejich měnící se psychologií...* [Pekař, 1995: 733 a 730–731].

Vedle spíše interpretativního pojetí mentality jako svého druhu internalizace „ducha doby“ v jejich nejvýraznějších reprezentantech a tvůrcích se v historiografii používá také specializovanější pojem **stereotypu**. Mezi představami a obrazy, které si o skutečnosti vytváříme a které určují naše jednání, hrají totiž mimořádně důležitou roli představy o nás samotných, tzv. **autostereotypy**, (např. „české holubičí povahy“, „zlatých českých ručiček“, „české hudebnosti“ či české „anticipativnosti“ atp.) a samozřejmě také představy o „těch druhých“, tzv. **heterostereotypy** (např. dnes stále ještě velice silně stabilizovaný český stereotyp Němce jako národního nepřítele či obecně přijímaný stereotyp Poláka jako „lenocha a kšeftaře“ nebo pejorativní stereotyp Maďara, do značné míry ovlivněný Jaroslavem Haškem („každý Maďar může za to, že je Maďar“). V současné době můžeme sledovat proměnu stereotypu Rusa jako „Ivana“ do stereotypu „mafiaána“; stereotypně jsou vnímáni též Rómové. Obdobných a charakteristik Čechů i cizinců existuje v literatuře nepochybně mnohem více a patrně ještě zajímavějších. Ty, které jsou uvedeny zde, nejsou na první pohled ničím jiným než mnohokrát opakovaným a strukturně analogickým pokusem o konstrukci předběžných (a samozřejmě

velice neurčitých a moralizujících) prostředků typologického charakteru, jež měly stabilizovat identitu anebo posloužit primární orientaci v odlišném kulturním prostředí. Zajímavé přitom není, do jaké míry jsou stereotypy adekvátní či falešné, ale jak působí, a také to, že jejich působení je většinou silnější a jednoznačnější než samotná vlastní zkušenost s objektivní realitou. I to je možné vztáhnout k výše citované Gellnerově tezi o kultuře jako systému předsudků.

Tvorba stereotypů bývá zpravidla vysoce hodnotově a morálně přeplňována. Jako příklad může sloužit stereotyp „české malosti“: Po letech kriminálu, při líčení chování jednoho spisovatele, původně vzešlého z okruhu Katolické moderny, říká Bedřich Fučík v rozhovoru s Karlem Bartoškem o Češích: *I tady se projevila česká posranost, náš charakter. Vyšli jsme jako národ trochu potlučení z Rakouska, podělanost pak žízňivě úpěla pod Němci a zabydlela se beze všeho v úpění novém. Nezapomeňme na draheho Svatopluka Čecha, který napsal Písně otroka. Co je tam vzpoury! Ale především: co je tam vzlyků, slz! Když vzpomínáme na historii, pak na to, jak jsme trpěli. A jsme celí bez sebe a je nám blaze po duši. I Jirásek je takový, i husitství v jeho pojetí je sentimentální. To je naše pojetí velikosti. I dnes. Všimněte si posledního Šotoly, jeho Svatého na mostě. Ten kálí už na všechno, od krále až po poslední běhnu, blíže na celý národ. To jsou ty konce /.../ To je náš český charakter. Naučili jsme se tak ustupovat, couvat, že je to až k pláči. Najdete spokojeného člověka či člověka, který by nenadával? [Fučík-Bartošek, 1989: 108–109]; moralizující komponenta je většinou citelně přítomná i v heterostereotypech, a to v důsledku ukvapené generalizace. Např. Michael Frank, bývalý korespondent Süddeutsche Zeitung v Praze, v jedné anketě o Češích odpověděl: *Pokud si Němec koupí drahé auto, jeho soused se naštve a snaží se poříditi si ještě lepší. Čech bude vymýšlet, co provést, aby sousedovo auto nevyjelo z garáže. To má své historické kořeny sahající od Husa přes Bílou horu až po nadvládu Habsburků. Čechům nebylo po staletí dovoleno vytvořit si vlastní mocenskou elitu a oni z tohoto handicapu vybudovali jakousi společenskou ctnost, která byla posílena ještě za komunismu. Ne pohled vzhůru, ale ve své úrovni je důležitý [Frank, 1997: 15]. Ne všechny heterostereotypy však musejí být nutně negativistické: *Slovanské národy, Rusové, Poláci a Češi jsou proslulí svým nadáním pro hudbu, zejména v molových tóninách, a svým romantickým založením. Stěží by se našel národ,***

který by měl větší sklon ke kouzlům a který by více miloval pohádky než Češi. Aniž by byli zvlášť pověřiví, lpí s okouzlením na hrdinných činech svých předků. Znají z ústního podání příběhy svých nejstarších knížat - Čecha, Kroka, jeho tří dcer a Přemysla, zakladatele jejich dynastie... [Sealsfield, 1992: 74].

Výzkum stereotypů se v historiografii obecně soustředí na dva aspekty:

a/ Na jejich funkce: jak ve společnosti vznikají, jak působí a jaký případný vliv mají na její formování a případně i změnu. Analyzuje se role, již hrají jako faktor integrace, ať už směrem dovnitř skupin, nebo při vytváření vyšších sociálních celků, a také jejich vliv na individuální i skupinové jednání, jejich úloha při kulturním transferu i způsoby jejich nasazování v politických ideologiích v propagandě nebo dokonce v reklamě.

b/ Na jejich vznik: do jaké míry jsou stereotypy, jejich používání a jejich sociální role výsledkem objektivních vnitřních potřeb společnosti (potřeb kulturní a politické integrace, hledání a udržování identity, socializace atp.) a do jaké jsou výsledkem třeba kolektivních strachů a obav, národních traumat atp. (srov. [Hahn, 1997: 9–10]).

Z těchto charakteristik je ovšem zřejmé, že zkoumání stereotypů představuje svébytnou perspektivu, odlišnou od dějin mentalit, a to jak svou orientací na masové projevy, tak i svým využíváním v politických dějinách a výzkumech nacionalismu.

Ukazuje se, že právě uvedeným charakteristikám používání perspektivy dějin mentalit neodpovídá zcela - jak bychom snad čekali - výklad slovanské národní povahy u historika Palackého, u nás pravděpodobně prvního, kdo se problémem přetrvávající slovanské (resp. české) povahy zabýval. V dnešních úvahách o Palackého filosofii dějin se tato její důležitá složka většinou přehlídí anebo bagatelizuje. Palackého inspirace, pravděpodobně jako inspirace mnoha pozdějších autorů zabývajících se u nás otázkou národní povahy, je přitom herderovská. Nejen v představě jednotného „slovanského národa“ a v romantických iluzích o společenských a právních poměrech starých Čech (srov. [Pražák 1941: XX]), ale právě v myšlence, že každý národ (podobně jako každé historické údobí) má svůj nezaměnitelný účel sám v sobě.

U Herdera, oproti jeho bezprostředním předchůdcům v této otázce, tedy Rousseauovi a Montesquieovi, je problém odlišnosti národů problémem naprosto centrálním. Herder nejen že výrazně rozšiřuje materiál, o který se chce jeho pohled opřít, ale rozši-

řuje i samotnou perspektivu pohledu. Lidstvo Herder vidí v souvislosti s celým kosmem, snaží se využít poznatků všech dostupných věd, i přírodních, přičemž rozhodující jsou u něho tři faktory: vrozený génius národů, prostředí (klíma) a historický vývoj. Dějiny vůbec nejsou pro Herdera ničím jiným než přírodními dějinami lidských sil, dějinami jednání, pudů; *...a všude na zemi se stává, co se na ní stát může, dílem podle polohy a potřeby místa, dílem podle okolností a příležitostí doby, dílem podle vrozené či vypěstěné povahy národů [Herder, 1941, 241]. ...A proto víme, že každý národ byl ve své době a na svém místě pouze tím, čím mohl býtí /.../ Otázka jest, čím byl jeden národ ve srovnání s druhými, jak na sebe působily a nepůsobily, jak si prospívaly nebo škodily, z jakých rysů se posléze složil obraz, který ctíme jakožto tendenci celého lidského rodu, jakožto nejvyšší výkvět krásy, pravdy a dobroty, tkvící v naší povaze [Herder, 1941: 423].*

Co do obsahu hrála v Palackého chápání národní povahy také jeho důvěra k *Rukopisům*, a otázkou zůstává, do jaké míry na něj případně působilo také pojetí národní povahy u Immanuela Kanta, konkrétně to, které se nachází ve 4. oddílu spisu *Úvahy o pocitu krásna a vznešena* a případně též v *Antropologii v pragmatickém ohledu*.

Na ideologickou komponentu této problematiky zajímavě upozornil Jaroslav Střítecký: *Za emancipativně zaměřeným hledáním národního charakteru vězí model tzv. teorie dobytí: jedno etnikum bylo ujařmeno výbojem druhého a výsledek byl kodifikován jako feudální řád. Úkolem dne pak je osvobodit ujařmenou národní povahu, zformulovanou do aktuálního politického programu. Tento model se uplatňoval v kontinentálním liberalismu (Thierry, Guizot, Gervinus), k nám jej přenesl Palacký. Cestou ze Západu do středu Evropy zabstraktněl: v německých nebo českých dějinách nebylo možno nalézt paralelu k dobytí Anglie Normany nebo k expanzi Germánů do prostoru galorománského, a tak bylo třeba se spokojit se zápasem fiktivních principů, se zápasem germanismu a romanismu nebo češství s němečtím [Střítecký, 1990: 150–151].*

František Palacký na různých místech svého díla opakovaně psal o slovanské demokratičnosti a bytostné spravedlnosti. Přitom se odvolával na *...nejstarší spisovatele, kteří o domácím a státním jejich živobytí podávají zprávy, že Slované od starodávna v demokracii život svůj tráví /.../ vážíce si svobody nade všechno a nechtějíce nikomu býti poddáni, měli ten zvláštní obyčej, že*

i zajaté ve válkách nepřátely neodsuzovali, jako jiní národové, k věčné porobě, ale že jim ukládali lhůty, po jichž vypršení mohli buďto vyplatiti se domův zase, aneb zůstatí mezi nimi co svobodní a přátelé... Podle Palackého údajně ...veškeré dějiny národův slovanských i ve středověku jsou toho plny, že dědičná poroba bývala Slovanům po celá staletí neznáma, pokud tomu právu či raději bezpráví od svých nepřátel a sousedův, nejvíce od Němcův, nepřiučili se... [Palacký, 1898: 198]. Slovanský duch mu byl ...duchem pravé demokracie, uznávajícím právo lidskosti v každé lidské osobě /.../, přičemž ...zejména v Čechách odvěká slovanská demokracie postupem věkův vždy více podléhati musela vnášenému odjinud feudalismu - jednomu z oněch dobrodiní, za něž dle nauky prof. Höflera Němcům navždy vděčni býti máme - o tom Dějiny národu Českého mnou spisované dosti podrobného podávají naučení [tamtéž].

Důležitou pro Palackého byla i k demokracii komplementární **svobodomyšlnost**: Slované všichni bývali od jakživa svobody více milovní, nežli jiní národové; ba toužili po ní a hověli si v ní až přes míru, podrobující se autoritě i sebe potřebnější vždy jen neradi a jako by z donucení. Sám kořen našeho slova „svoboda“ svědčí, že ji předkové naši pokládali hlavně v tom, aby každý byl především sám „svůj“, sám o sobě a sám pro sebe... [Palacký, 1898a: 413]. Odvrácenou stranou svobodomyšlnosti je mu ovšem **nesvornost**: Od tisíciletí a více, co známe dějiny jejich [tj. Slovanů, pozn. aut.], drobili se oni mezi sebou na kmény téměř nesčíslné; každý chtěl býti sám pro sebe, aniž spojoval se s jinými a nepodřizoval se účelům ani národům společným, leda v největším teprv nebezpečí, a to jen na chvíli. To mohlo stačiti, pokud Slované živi byli jen sami pro sebe, a neznající panovačnosti mezi sebou, nechávali v úpokoji jedni druhých. Ale jakmile přiblížili se k nim nepřátelé silně spojení, tu již neuměli ani sami odolati jim, ani spojití se rychle proti nim v síle dostatečné: a tak nechtěvše dříve poslouchati přátel, upadali u nepřátel do kruté poroby, ve které pak i větším dílem zahynuli. A neopakuje-li se nehrozí-li cosi podobného bohužel i po dnes? [Palacký, 1898a: 414].

A zároveň Palacký upozorňoval na slovanský **egalitarismus**, na **kulturní synkretismus**, slovanskou **náboženskost** (srov. [Fischer, 1926: 15-46]), mírumilovnost: ...Slovan odjakživa neužíval zbraně k útoku, ale k obraně, nebažil po panství, ale zdráhal se poroby, nežádal nežli v pokoji a úklidu těžiti orbou a řemesly, i nesnadno ocitoval se v poměrech prostrannějších, nežli jsou

rodina i obec [Palacký, 1900: 377], ale také na **anarchistickou nekázeň**, k níž se často vrací: ...u něho [tj. u Slovana] ráda ujímala se demokracie bezuzdná, tudíž svoboda sice a rovnost všech spolubydlitelův, ale také nevázanost, nepodřízenost jedněch druhým, nedostatek vyšší autority, ústřednosti a osvěty, a tudíž politická nedospělost a málomocnost [tamtéž].

V souvislosti s úvahami o důvodech „poněmčování“ původně českých území Palacký kriticky srovnával národní povahu Čechů a Němců: Z toho pak nám plyne pravda nemilá a kormoutivá, že jest něco v povaze obojího národu, českého a německého, co pojišťuje tomuto nad oným, bez ohledu na politické okolnosti, moc větší k šíření se a převahu dlouhověkou; že máme vadu jakousi, a to hluboce vkořeněnou do sebe, která co tajný jed zžírá i samotné takořka jádro bytu našeho... [Palacký, 1900: 281]. A o něco dál se pokračuje: *Ouhony a vady mravní národu našeho jsou rozličné: ale jedna z nejpřednějších a nejškodnějších jest jistě ta, kterou po česku téměř ani jmenovati neumíme, ačkoli ona šíří již od věků samé kořeny pospolitého života našeho: mňme luxus, v nejširším toho slova smyslu. Čech a Slovan vůbec umí mnohem lépe chovati se v neštěstí nežli ve štěstí. Jest jemný a schopný, příčinlivý a důmyslný, horlivý a neústupný: ale také smyslný a marný, nepečlivý o budoucnost a nestálý, bujný a bažný. Mnohem snáze podaří se jemu nabytí jmění a zboží, nežli nabytí u sebe udržeti a uchrániti. Dnešní výdělek ještě dnes se promrhá; a ne-li dnes, tedy zítra. Český průmyslník umí vydělati, ale neumí přitom šetřiti počtu a míry; sotva že stal se majetníkem nevelikého jmění, hned na pána si hraje, po lahodách se žedí, nádhery strojí, k vyšším stavům podlézá, aniž více myslí na nehody, které snad na něho již číhají, a jej třeba hned zítra do louže uvrhnou. Zvláště pak naše krásná pleť neumí pojímati v uzdu marné šperkovanosti své; není snad na širém světě krajiny, kde by bohyni módě tak horlivá modloslužby se konala, tolik obětí se přinášelo jako v Čechách /.../ Důkaz na to jest i sám náš nedostatek národního českého kroje, kterého ještě ani nejbědlivějšímu zkoumání ve starožitnosti odkrytí a zjevně vytknouti se nezdařilo, jelikož Čechové již před šesti staletími počali dobývati a pohříchu zasluhovali příjmi opičítého národu, an prý všeho se chytá i vše napodobuje, co vidí u sousedů svých... [Palacký, 1900a: 282]. Kromě toho zdůrazňoval, že ...jsou i jiné ještě příčiny nepospěchu našeho, jako udušený ode dávna mezi námi cit národní, sleplění na půdě vlastenecké a spojená s ním nepodnikavost do cizí*

ny; bažení po novotách více trpné než činné, tutíž nesoucí více ku požívání nežli ke tvoření; až i sama ta mírnost a snášenlivost naše, která všeho násilí naproti bližnímu se vzdaluje, a tudíž i křivdu raději trpí nežli činí [Palacký, 1900a: 283].

Nedostatkům a deficitům slovanského charakteru se Palacký věnoval s přesvědčením, že je možné je výchovou odstranit: *Sám rozum a samo svědomí učí nás všímati sobě a následovat jak příkladu, tak i návodu těch, kteří ve věcech obecných nabyli širší zkušenosti a rozhledu prostrannějšího. V tom ohledu ale Slované zůstávají daleko po zadu za sousedy svými, zejména za Němci a Maďary* [Palacký, 1898a, 413].

Palackého hledání přetrvávající slovanské povahy vznikalo sice jakoby příležitostně, je roztroušeno v nejrůznějších částech jeho monumentálního díla a není ani tak zajímavé svými obsahovými charakteristikami slovanské povahy - některé z nich známe i odjinud - jako spíše změnou funkce jejího hledání. Zdá se totiž, že „národní povaha“ představuje nutnou složku jak Palackého filosofie dějin (v určitém smyslu obojí dokonce splývá), tak širší pozadí jeho úvah politických. Slavnou Palackého tezi o „stýkání, potýkání a pronikání dvou živlů, slovanského a německého /.../ vespolek od věkův až po dnes“ [Palacký, 1900: 377] můžeme na jedné straně chápat jako vytušení gumplowiczovského mechanismu středoevropské „amalgamizace“, ale na druhé si jistě také uvědomíme, kolik iluzí (autostereotypů a heterostereotypů) o národním charakteru se může skrývat v předpokladech této teze, v přijetí fundamentálního rozdílu mezi charakterem obou národů, mezi „demokratickým a svobodomyšlným“ slovanstvím a „germánským aristokratismem a feudalismem“.

Metodologický význam charakterologické perspektivy přístupu k historickým jevům je zřejmý: seřazování historických událostí do většího celku předpokládá nalezení té jejich komponenty, jež v delších časových horizontech, v odlišných dobách a v nestejných situacích konstituuje a ovlivňuje chování i jednání české (resp. slovanské) komunity; zde by se tedy v pojmu „národní povahy“ jednalo o možnosti **podpůrné** formulace **vnitřních kontinuit** nebo dokonce i kauzalit dění na základě podobnosti reakcí, o podstatnější určení jednotlivých historických událostí a případně i jejich legitimizační sílu (jak je teze o stýkání, potýkání a pronikání většinou chápána).

Význam, který Palacký charakterologickým vysvětlením přikládal, zejména rysům „nesvornosti a anarchismu“, že ...*Slované*

zpravidla hynou hříšným nedostatkem jednoty a autority a neuvědomují si, že v každém pokroku humanity je zapotřebí vedle svobody také spolčování a spolupůsobení, jež bez jisté autority není možné [Palacký, 1898: 412], podtrhuje také ten fakt, že např. jednu a tutéž pasáž z dopisu (dnes už neznámému adresátovi z roku 1843) o gramatických hádkách znovu použil Palacký ještě v roce 1872 ve stati *O roztržce v národu českém* v souvislosti s výkladem sporu mezi staro- a mladočechy: *Znám já tuším lépe než jiní vlastenci starý ten nezpůsob Čechův, ba Slovákův, že rady svých starších, kterékoli jim není po chuti, neposlouchají, aniž považují, že v každé hromadě lidu, která cokoli hodného vyvésti chce, potřebí jest především autority, jednoty a kázně. Nedostatek tento jest od věkův i příčinou a hlavní známkou věčné naší nedospělosti politické. Jiní slovanští kmenové proto již zahynuli, my pak ještě hyneme. Téměř zoufávám, kdykoli rozjímám na mysli osudnou tuto povahu národa svého. - Pokud v této věci neoblíbíme sobě proměny, nadarmo bude usilování naše, nemnohých a nesvorných, proti mnohým a svorným; prodlužujeme snad jen sami krutý zápas ke vlastní bolesti své, konečně záhuby přece uchrániti se nemohouce* [Palacký, 1898: 412].

To, co je zde podle Palackého zdrojem politického konfliktu, je tedy více samotná národní povaha, slovanská neschopnost podřídit se ukázněně obecnější a individuálním zájmům nadřazené myšlence národního přežití, a méně pak konkrétní diference ekonomických, sociálních a politických zájmů jednotlivých skupin a tříd národa. A zároveň je zřejmé, že Palackého vidění národní povahy stojí nakonec nejbližší pozdějším (literárně-psychologizujícím) charakteristikám české národní povahy, jak je rozvíjeli Peroutka, Mahen a další.

Co tedy z našich dosavadních úvah vyplývá? Problém mentalit je ve shora vykládaných pojetích většinou situován metodologicky, a to jako stupeň na cestě od zkušenosti k pojmu a většinou jako prostředek (často jen předvedecké) orientace ve skutečnosti, a sice takové orientace, která nechce opustit sféru historicky, sociálně a kulturně **konkrétního**, která ale zároveň už má potřebu diferencovat a komparovat.

Existuje ovšem přinejmenším dvojí možnost chápání mentalit, přičemž ta první, psychologizující a vycházející z analogie mezi osobností a národem, je sice častější, nicméně však prakticky nepoužitelná pro serióznější přístup k výkladu sociální reality, mj. také pro svou moralizující perspektivu a pro svůj sklon vytvá-

řet stereotypy. Příliš široký a vlastně neurčitý pojem „národní povaha“ (navíc konotující spíše deficity národní identity než nějakou svébytnou realitu) je noeticky jen velmi obtížně konstituovatelný a pokud ano, pak jen pro dlouhá časová údobí. Přijatelnější se zdá ona druhá, spíše sociologicko-kulturologická perspektiva, která ovšem analýzy mentalit často omezuje na skupiny, profese, vrstvy, třídy, náboženská společenství atp. a mnohdy je přibližuje charakteristikám životního způsobu. Tato perspektiva je ovšem jen a výlučně (ideálně typickou) badatelskou (a obezřetně použitelnou) konstrukcí, prostředkem „interpretujícího výkladu“ (M. Weber) určitých specifických konstant vývoje, které jsou v sociálních změnách sice zjistitelné a využitelné pro výklad některých kontinuálních, kulturně stabilizujících a socializačních momentů těchto změn, které však „o sobě“ mají charakter pouhé konstrukce, tj. neexistují substanciálně. Zde je otevřené pole badatelských možností.

4. Co nás spojuje?

Za jedno z nejtrvalejších a nepůsobivějších můžeme považovat ono „symbolické centrum“, kolem něhož se mají stabilizovat **možnosti českého historického sebepochopení** a které je možno v souladu s Masarykem označit jako „českou otázku“. Pokusy o zodpovídání základních otázek tohoto „symbolického centra“, jež je v mnohém ohledu dominantní, např. otázek po smyslu českých dějin a jeho spočívání v „národu“, ve „stýkání a potýkání s Němci“, v „univerzální humanitě“, působily jednak na podobu i obsah „symbolických center“ ostatních, jednak vytvářely sítě vlastních problémových souvislostí, které ale nakonec nikdy nebyly čistě poznávací, ale měly výrazné přesahy do politiky a ideologie.

Tyto přesahy je možno sledovat od původních diskusí o politicko-stranických identitách po zveřejnění Masarykovy *České otázky* a diferenciaci „pozitivistických“ (Gollova škola) a „realistických“ (Masaryk) pozicí vlastního **sporu o smysl českých dějin** přes spíše filosofické otázky po povaze historických fakt (spor Pekaře se Slavíkem či rané práce J. Popelové), přes metodologické problémy **periodizace** českých dějin (viz kritiky Pekařovy rektorské nástupní řeči v České myslí), přes kritické pomnichovské úvahy o kulturní produktivitě první republiky u O. Odložilíka, J. L. Fischera, J. Patočky, R. Voříška a dalších až k hledání hermeneutických perspektiv různých **pojetí českých**

dějin (v samizdatových sbornících z poloviny 80. let). A že k takovému přesahům dochází ještě dnes, to dokládá sporná kniha Jaroslava Bočka *Hry s českou otázkou* [Boček, 1997], pokoušející se starý slogan využít pro velice aktuální politickou a kulturní kritiku v probíhajícího procesu transformace.

Avšak dříve než se dostaneme k podrobnějším charakteristikám akcentů a posunů v obsahu, postavení a funkcí tohoto „symbolického centra“, bude účelné předeslat několik obecnějších filosoficko-metodologických poznámek k používání pojmu v sociálních a kulturních vědách vůbec.

smysl