

karnevalu. Na ulice se vrátila (přínejmenším v Recife) také část střední třídy, která se předtím stáhla do uzavřeného světa klubů a hotelů.⁵¹ Je však nutno říci, že toto čtvrté stadium je spojeno s komercionalizací slavnosti, která se stala velkým byznysem a s níž jsou hluboce propojeny televizní a nahrávací společnosti stejně jako turistické kanceláře (a to nezmiňujeme majitele heren a drogové dealery).⁵² I v tomto ohledu stejně jako v jiných je moderní Rio dědicem Nice devatenáctého a Benátek osmnáctého století.

To, co činí americké karnevaly tak odlišné od evropských, je v zásadě africký prvek. Vrátime-li se k Da Mattově představě karnevalu jako mikrokosmu Brazílie, můžeme říci, že tato slavnost odhaluje a předvádí interakci mezi různými etnickými skupinami a subkulturami.

⁵¹ Real (1967), str. 158–159.

⁵² Cavalcanti (1994).

SILNÉ A SLABÉ STRÁNKY HISTORIE MENTALIT

Historii mentalit není snadné definovat tak, aby to uspokojilo každého. Za přední představitele této oblasti historie byli a často ještě jsou považováni Carlo Ginzburg a zesnulý Richard Cobb navzdory tomu, že odmítali oblast svého zkoumání takto nazývat. Dokonce i ve Francii, kde má tradice tohoto výzkumu největší sebereflexi a nejdelší kontinuitu, prodělal během padesáti let přístup k historii mentalit proměny, které oddělují Marca Blocha od (řekněme) Jacquese Le Goffa.

Pro potřeby tohoto eseje budeme tento historický přístup charakterizovat pomocí tří význačných rysů. V první řadě je to důraz na kolektivní postoje spíše než na postoje individuální a zájem o myšlení obyčejných lidí stejně jako o myšlení formálně vzdělaných elit. Za druhé je to zdůraznění ani ne tak vědomých myšlenek či propracovaných teorií jako nevyslovených a nevědomých předpokladů, vnímání, fungování „každodenního myšlení“ či „praktického rozumu“. A konečně zájem o „strukturu“ přesvědčení stejně jako o jejich obsah, jinými slovy zájem o kategorie – včetně metafor a symbolů –, v nichž lidé myslí, stejně jako o to, co myslí. Postulování existence rozdílu ve způsobech myšlení mezi dvěma skupinami tu tedy znamená mnohem silnější tvrzení, než je pouhé konstatování rozdílu v postojích.¹

Ve všech těchto ohledech se historie mentalit liší od jiných přístupů k intelektuální historii, jako jsou americká „historie idejí“, tradiční německá *Geistesgeschichte*, a dokonce i novější německá *Begriffsgeschichte*.² Může být charakterizována také jako historická antropologie idejí. Od Émila Durkheima až dosud se sociologové

¹ Kritický přehled obsahuje Vovelle (1982); Gismondi (1985).

² Koselleck (1972).

a sociální antropologové zabývali tím, co se střídavě nazývalo „kolektivními reprezentacemi“, „způsoby myšlení“ či „kognitivními systémy“ jiných kultur.³ Do běžného užívání pomohl zavést termín „mentalita“ Durkheimův následovník Lucien Lévy-Bruhl ve své studii *Mýšlení přírodních národů* (1922), kde dokazuje, že přírodní národy myslí „předlogickým“ či „mystickým“ způsobem.

Problémy, které vyvstávají ze studia mentalit, jsou však důležité nejen pro dvě disciplíny, které se jimi zabývají, ale diskutuje se o nich i v mnoha jiných, včetně filozofie, psychologie, ekonomie, literatury, dějin umění a dějin vědy (i když účastníci těchto diskuzí si vždy neuvědomují celé interdisciplinární větvení této problematiky).

Například takzvaná „sociologie vědění“, kterou mohou představovat třeba eseje Karla Mannheima, byla nezávislá na práci Durkheimovy školy, i když se jí v mnohém podobala. Ve dvacátých letech dvacátého století zkoumal Mannheim „světové názory“, „mentální zvyky“ či „styly myšlení“ s jejich odlišnými logikami. Jeho nejznámějším příkladem je kontrast mezi dvěma protikladnými styly myšlení v raně devatenáctém století, jež byly spojeny s německými konzervativními historiky na jedné straně a francouzskými liberálními univerzalisty na straně druhé.⁴

Pokud jde o historii vědy, v „les beaux ouvrages de M. Lévy-Bruhl“ zase našel inspiraci pro svou práci o vědeckém myšlení starověku Abel Rey.⁵ Rey spolupracoval s Lucienem Febvrem a tak přispěl k rozvoji francouzské tradice studia „mentalit“. Podobný zájem o způsoby myšlení najdeme opět v práci Gastona Bachelarda (Reyova následníka na Sorbonně), která se zaměřuje na „epistemologické překážky“, a ve zkoumání „epistemologických zlomů“ jeho žáka Georgese Canguilhema, který byl zase jedním z učitelů Michela Foucaulta.⁶

Ještě blíže historii mentalit byla práce polského mikrobiologa Ludwika Flecka (napsaná v třicátých letech dvacátého století a znovuobjevená v letech sedmdesátých) o „myšlení komunit“ a o tom, co nazýval (jako Mannheim) jejich charakteristickým „stylem“ myš-

lení.⁷ Je tu jasná paralela s antropologií a nyní se dokonce uvažuje o představě „antropologie vědy“ či „antropologie poznání“.⁸ Jde mu o to, zkoumat „měnící se předpoklady, očekávání, otázky, metody, argumenty a ospravedlnění“ spíše než zaměřovat pozornost na ideje v úzkém smyslu.⁹

Jak jsme již viděli (výše, kap. 1), zájem o tyto problémy sahá zpět přinejmenším do osmnáctého století, kdy se začaly běžně užívat výrazy jako „způsob myšlení“, *manière de penser*, *Denkungsart* atd., obvykle v kontextu setkání dvou kultur vzdálených v čase nebo prostoru. Moderní Západoevropan užívá tyto výrazy k vyjádření pocitu distance od „divochů“, středověku atd.

Systematický historický přístup je poměrně nedávného data. Je samozřejmě spojen s francouzským časopisem *Annales* už od doby jeho zakladatelů Luciena Febvra a Marca Blocha, kteří se intenzivně zabývali tím, co porůznu nazývali „historickou psychologií“ (*psychologie historique*), „kolektivní mentalitou“ (*mentalités collectives*), „konceptuálním aparátem“ (*outillage mental*) nebo výrazem „kolektivní reprezentace“ (*représentation collectives*), který si vypůjčili od Durkheima. Bloch a Febvre však nebyli ve svém zájmu osamoceni. Tento typ historie už ve třicátých letech pěstovali sinolog Marcel Granet a historik francouzské revoluce Georges Lefebvre.¹⁰

Jejich přístup však nebyl dokonce ani francouzským monopolem, protože je zastínil znalec kulturní historie Johan Huizinga (viz níže, kap. 12), jehož práce *Podzim středověku* (*Der Herbst des Mittelalters*), poprvé vydaná roku 1919, se zabývala kolektivními postoji, historií citění a – což je nejdůležitější – tím, co autor nazýval „formami myšlení“ (*gedachtensvormen*), jako jsou personifikace a symbolizace. V tomto posledním ohledu se Huizinga vymanil z vlivu Jacoba Burckhardta a přiklonil se k sociální psychologii Wilhelma Wundta, s nímž kdysi studoval v Lipsku.

Tato kapitola je pokusem zhodnotit jak silné, tak slabé stránky historie mentalit, jak se vyvíjela ve Francii, zvláště od času Blocha a Febvra až do doby, kdy působili DUBY, Le Goff, Vovelle a Le Roy

³ Durkheim (1912); Evans-Pritchard (1937, 1940).

⁴ Mannheim (1927), zvláště str. 35–37, 191.

⁵ Rey (1930), str. 434–435, 456–459.

⁶ Bachelard (1947); Canguilhem (1955); Foucault (1961, 1966).

⁷ Fleck (1935); srov. Crombie (1994).

⁸ Elkanah (1981); Vickers (1984).

⁹ Crombie (1994), sv. 1, 7.

¹⁰ Granet (1934); Lefebvre (1932).

Ladurie. V posledních několika letech vyšel termín „mentalita“ z módy a byl nahrazen výrazy „repräsentace“ nebo „kolektivní představy“ (*l'imaginaire social*).¹¹ Rozdíl mezi starou historií mentalit a novou historií repräsentací však prakticky není tak velký, aby následující úvahy ztratily svou relevantnost.

První problém, který v souvislosti s historií mentalit vyvstává, je nutnost zabrat konceptuální prostor mezi historií idejí a sociálními dějinami, abychom se vyhnuli tomu, že budeme muset volit mezi intelektuální historií, která pouští ze zřetele společnost, a sociálními dějinami, které opomíjí myšlení. Prvním krokem tímto směrem byly „sociální dějiny idejí“, jak je rozvíjel historik osvícenství Peter Gay, které však stále zůstávaly na intelektuální straně hranice. Dále jdou „sociální dějiny idejí“ pěstované pozdějším historikem osvícenství Robertem Darntonem; Darnton ve skutečnosti užívá tento výraz více méně jako synonymum historie způsobů myšlení.¹² Jedna z hlavních charakteristik tohoto přístupu spočívá v tom, že bere daleko vážněji než dříve místo idejí v každodenním životě společnosti. Právě z toho důvodu nedávno popsala švédská historička Eva Österbergová svou práci jako studium „mentalit a jiných realit“.¹³

Zamysleme se nad následujícími problémy, které kulturní historie opakovaně řeší. Proč lidé z rozdílných kultur často shledávají, že je jejich komunikace obtížná? Proč jeden člověk nebo skupina považuje za absurdní právě to, co jiný člověk či jiná skupina bere jako samozřejmost? Jak je možné, že je někdo schopen přeložit všechna slova v textu nějaké cizí (či dokonce i ne tak cizí) kultury, a přesto má potíže tomuto textu porozumět? Protože – můžeme říci, pokud přijmeme tento přístup k minulosti – existují rozdíly ve způsobech myšlení, jinými slovy rozdílné předpoklady, rozdílná vnímání a rozdílné „logiky“ – přinejmenším ve filozoficky volném smyslu rozdílných kritérií pro zdůvodnění tvrzení – rozumu, autority, zkušenosti atd. Není tedy divu, že se historik středověku i antropolog nezávisle na sobě pokusili pro potřeby analýzy rozdílu ve způsobech myšlení oživit myšlenky francouzského psychologa Jeana Piageta; v návaznosti na něj začali rozlišovat „předoperacionální“ a „opera-

cionální“ myšlení, přičemž operacionální myšlení spojovali s formálním vzděláním.¹⁴

Klasickým příkladem problému tohoto typu, při jehož řešení se neobejdeme bez pojmů „způsob myšlení“ či „mentalita“ – nebo nějakých zhruba podobných –, je problém středověkých ordálů, který zaměstnával vzdělané Evropany už od Montesquieua. Je snadné zahrnout soud zvaný ordál ve jméno rozumu, ale je těžké ho historicky vysvětlit bez odkazu k tomu, co Montesquieu nazýval „la manière de penser de nos pères“ (jinými slovy ke způsobu myšlení). Několik nedávných studií o ordále zvolilo právě tento přístup.¹⁵ I na poli tak vzdáleném, jako je historie ekonomiky nebo historie vědy, shledávají badatelé, že nemohou řešit problémy, jimiž se zabývají, aniž by zavedli pojem jako „mentalita“, který by byl protikladný bezčasové racionalitě, která se stejně obvykle projevuje jako něco, co je vymezeno etnocentricky.

V oblasti ekonomie ukázal polský historik Witold Kula ve svém brilantním rozboru fungování „feudálního systému“ v Polsku sedmáctého a osmnáctého století, že tomuto systému nelze rozumět, aniž se vezmou v úvahu postoje, hodnoty či mentalita magnátů, kteří z něho měli největší užitek.¹⁶ Edward Thompson zase ve známém pojednání o „morální ekonomice“ anglického davu tvrdil, že hladové bouře by neměly být považovány za jednoduchou reakci na hlad, ale za výraz kolektivních morálních předpokladů, a jeho podněty byly brzy rozvinuty a využity ve studiu rebelií ve společnostech tak vzdálených, jako jsou společnosti jihovýchodní Asie.¹⁷ Samozřejmě existují podobnosti mezi tímto přístupem k historii ekonomiky a přístupem „ekonomické antropologie“, kde se rovněž zdůrazňují alternativní racionality a vyzvedává se například sociální funkce „okázalého plýtvání“ jako prostředku ke získání prestiže a moci.

Také v historii vědy se opakují pokusy změnit „racionalitu“ z předpokladu na problém a opustit zjednodušující rozdíl mezi iracionálním „magickým“, jež bylo spojováno s „jinými“, a racionální vědou, která patří k „nám“. Odtud zájem o již zmíněné kolektivní

¹⁴ Hallpike (1979), str. 12–40; Radding (1978).

¹⁵ Brown (1975); srov. Morris (1975) a Radding (1979). Proti tomu Bartlett (1986).

¹⁶ Kula (1962).

¹⁷ Thompson (1971); Scott (1976); srov. Thompson (1991).

¹¹ Chartier (1988); Bacsko (1984).

¹² Gay (1959), předmluva; Darnton (1990).

¹³ Österberg (1991).

„styly myšlení“, jež mají doplnit taková vysvětlení vědeckých inovací, jež se dosud dovolávala vnitřní nutností či výkonů jednotlivých géníů.¹⁸

Abychom obhájili, ale i popsali tento přístup, může být užitečné uvést čtyři konkrétní příklady z období raného novověku, v nichž je, jak se zdá, zvláště obtížné podat přijatelné vysvětlení určitých přesvědčení bez užití pojmů, jako je „způsob myšlení“ či „mentalita“.

1. Představa „korespondence“ mezi sedmi planetami, sedmi kovy, sedmi dny v týdnu atd.¹⁹ Korespondence nejsou identitami ani podobnostmi, ale zdají se být něčím mezi, přechodovou kategorií, která má podle všeho paralely i v jiných kulturách, například u kmene Bororo (který žije v Amazonii), jehož příslušníci tvrdí, že jsou papoušky ara, a u Nuerů, pro něž „je jedno z dvojčat pták“.²⁰ Příklad s kmenem Bororo byl převzat od Lévyho-Bruhla, který popsal vztah mezi lidmi a papoušky jako „mystickou participaci“ charakteristickou, jak tvrdil, pro „předlogické“ myšlení či „primitivní mentalitu“.

2. Představa „velkého řetězce“, žebříku či „škály“ bytí, podle níž je lepší žít než existovat, lepší cítit než žít, lepší myslet než cítit; jinými slovy lepší je být stromem než kamenem, koněm než stromem a člověkem než koněm.²¹ Problém je v tom, že „komplexní systém analogií řetězce odshora dolů nemůžeme brát zcela doslovně, ani ho chápat jako pouhou konvencí, užitečnou a potěšující metaforu“.²² Fakt, že tato projekce sociální hierarchie na celý kosmos nám nyní začala připadat bizarně, ukazuje na velkou změnu v západní mentalitě, k níž od šestnáctého století došlo.

3. Proto, abychom uvedli třetí příklad, moderního čtenáře pravděpodobně zarazí následující výrok kardinála Bérullea: „L'état de l'enfance, état le plus vil et le plus abject de la nature humaine, après celui de la mort.“ („Stav dětství, nejbědnější a nejděsnější stav lidské přirozenosti kromě stavu smrti.“)²³ Podivnost tu vyplývá ni-

koli – či nejen – z obsahu Bérulleova přesvědčení, z faktu, že dětství se stalo pro dospělé přijatelnější, než bylo podle všeho v sedmáctém století. Pravděpodobně shledáme, že nejcizější je nám hierarchické uspořádání jeho přesvědčení, jeho struktura. Také nám už připadá poněkud podivné, že popisuje smrt jako *état*. Ve středověku a v raně moderním období však byly personifikace abstrakcí celkem běžné. Johan Huizinga, jehož zájem o personifikace jsme již zmínili, kdysi analyzoval vyjádření sv. Františka v tom smyslu, že se oženil s paní chudobou. Huizinga tvrdí, že tento výrok by se neměl brát ani doslova, ani metaforicky. Jeho logický status je někde mezi tím.²⁴

4. Huizingovo tvrzení může být užitečné při interpretaci posledního příkladu, který pochází ze vzpoury takzvaných „červených čapek“ v roce 1675 v Bretani. Rebelové vyjádřili své požadavky v dokumentu, který je znám jako „rolnický kodex“. Jedna z jeho klauzulí zní takto: „Je zakázáno poskytovat útočiště *gabelle* a jejím dětem, dávat jim cokoli k snědku nebo cokoli jiného, co by potřebovaly; naopak každý má nařizeno odehnat ji ohněm, jako by to byl vztekdlý pes.“ („Il est défendu... de donner retraite à la gabelle et à ses enfants, et de leur fournir ni à manger ni aucune commodité; mais au contraire, il est enjoint de triper sur elle comme sur un chien enragé.“)²⁵ Tato „*gabelle*“ byla samozřejmě solná daň.

Někteří historikové jsou přesvědčeni o tom, že tento kodex je podvrh, protože – jak je možno se domnívat – shledávají tuto klauzuli kamenem úrazu jeho věrohodnosti, ačkoli existují další podpůrné doklady takovéto personifikace *gabelle*.²⁶ Je to ostuda historiků, kteří nepřístupují na rozdíly v mentalitě. Co tím rebelové mínili? Odpovědět na otázku, zda měli bretaňští rolníci archaičtější mentalitu než rolníci z jiných částí Francie, se necítím kompetentní. Skutečností je, že stejně jako personifikaci *gabelle* užívali i personifikace smrti a moru.²⁷ Podobné personifikace však najdeme i jinde v Evropě. Stejně tak se dobře známá klauzule o zákazu nasytit *gabelle* liší jen stupněm propracovanosti od výkřiků Toskánců z patnáctého století „Smrt dani“ („Muioia il catasto“), což je zase jen zvláštní

¹⁸ Crombie (1994).

¹⁹ Tillyard (1943); srov. Foucault (1966), kap. 1.

²⁰ Evans-Pritchard (1956), str. 128 a násl.; Crocker (1977).

²¹ Lovejoy (1936).

²² Walzer (1965), str. 156.

²³ Citováno v Snyders (1964), str. 194.

²⁴ Huizinga (1938), str. 162 a násl.

²⁵ Garlan a Nières (1975), str. 102.

²⁶ Le Braz (1922), str. 136 a násl.

²⁷ Croix (1981), str. 1067 a násl.

případ mnohem běžnějšího italského hesla „Smrt špatné vláde“ („Muovia il malgoverno“). Máme tuto výzvu brát doslova nebo metaforicky? Možná je to něco jiného, co nezapadá do našich vlastních kulturních kategorií „doslovnosti“ a „metaforičnosti“, a tedy něco, co ukazuje na cizí, odlišnou mentalitu.²⁸

Když měli historikové posoudit tyto a podobné příklady, potřebovali pojem jako „mentalita“, aby se vyhnuli dvěma protikladným nebezpečím. První nebezpečí spočívalo v tom, že by pominuli britaňské rolníky nebo kardinála Bérullea jako iracionální a nevhodné vážného historického zamyšlení. Jestliže se nám určitý názor ze sedmnáctého století zdá podivný, měli bychom mít na mysli, že byl součástí systému přesvědčení, v němž se různé jednotlivé části navzájem podíraly a doplňovaly, a jehož ústřední teze byly proto prakticky nezpochybnitelné. Druhé nebezpečí cíhalo na historiky, kteří zametli takové příklady pod koberec a prostě předpokládali, že Francouzi sedmnáctého století museli „ve skutečnosti“ myslet stejným způsobem jako my, a tak podléhali tomu, co bychom mohli nazvat „unáhlenou empatií“, intelektuální nemoci, která byla diagnostikována před šedesáti léty Lévy-Bruhlem (ačkoli Vico a Rousseau si jí byli vědomi už dlouho předtím). Lévy-Bruhl prováděl své analýzy právě proto, aby odmítl představu, že můžeme nás samotné „imaginativně nahradit za divochy, které zkoumáme, a předpokládat, že budou dělat to, co bychom dělali my, kdybychom byli na jejich místě“, což byl fenomén, jehož diagnóza přešla do britské sociální antropologie pod jménem „kdybych byl koněm“.²⁹ Problém spočívá v tom, že abychom rozuměli chování lidí v jiných kulturách, nestačí si představit sebe v jejich botách, v jejich situaci; je nutné si představit také jejich definici této situace, vidět ji jejich očima. Podobně to vyjádřil Lucien Febvre v pojednání o fenoménu, který nazýval „psychologickým anachronismem“.³⁰

Velkou předností představy mentality je to, že nám umožňuje měnit směr tak, abychom se vyhnuli těmto dvěma z opačných stran číhajícími rizikům. Jestliže tento pojem nahradíme nějakým jiným, je rozumné, jak se zdá, požadovat, aby se uspokojujícím způsobem vyrovnal s tím druhem příkladů, které jsme právě uvedli.

²⁸ Lloyd (1990).

²⁹ Lévy-Bruhl (1927), str. 15.

³⁰ Febvre (1938).

Samozřejmě byly proti tomuto přístupu vzneseny námitky, že trpí určitými slabínami, a uváděny argumenty pro jeho nahrazení. Jedna z výtek, jež je nezřídka slyšet v Británii, ale která by se neměla brát příliš vážně, je, že francouzské pojetí mentality v ní vidí jakousi neosobní sílu. V Británii je zřejmé, že žádná taková síla neexistuje, protože – jak zdůraznil Herbert Butterfield – myslí pouze lidé. Nebo jak v padesátých letech ve svých oxfordských přednáškách říkala s provokativním sexismem Vivian Galbraithová, „v historii jsou jen chlapi“. Pro Francouze je však (odvážím-li se do nich vcítit) rovněž zřejmé, že termín *mentalité* se neužíval k popisu nějaké věci nebo síly, ale spíše charakterizoval vztah mezi přesvědčeními, vztah, který je spojoval do systému. Přesvědčení jsou „kolektivní“ nikoli v tom, že by se nacházela vně jednotlivých lidí, nýbrž pouze v tom smyslu, že je jednotlivci sdílejí. Kontrast mezi britskou intelektuální tradicí metodologického individualismu a francouzskou tradicí holismu je tak silný a sahá tak daleko zpět, že jsme v pokušení samotný tento rozdíl považovat za rozdíl mezi dvěma odlišnými mentalitami.

Stručný, i když jak doufám nikoli přezíravý, budu i v odpovědi na poněkud podobnou námitku, totiž že historikové mentalit nedoceňují to, co je všem lidem společné. V určitém smyslu (či na určité úrovni) je lidská přirozenost vždy stejná, ale existuje úroveň, na níž tomu tak není. Je obtížné hovořit o rozdílech v mentalitě (nebo o rozdílech mezi kulturami) bez přehánění jejich významu. Pokusím se tedy odvolávat na rozdíly v pojmání světa tak, aby z toho nevyplývalo, že rozdílné skupiny vidí svět *naprosto* rozdílnými způsoby.

Existují však přinejmenším čtyři vážnější námitky proti mentalistickému přístupu k intelektuální historii. Obvykle jsou předkládány v nadsazené podobě, ale každá obsahuje jádro seriózní kritiky.

1. Především se namítá, že pohled na velké rozdíly ve způsobech myšlení ponouká historiky k tomu, aby postojeli, které shledávají cizími, považovali za homogenní, tedy aby přeceňovali stupeň intelektuálního konsenzu v nějaké dané společnosti v minulosti.³¹ Tak samozřejmě zněla už jedna z klasických námitek vůči pojmu *Zeitgeist* i vůči tradiční kulturní historii, která na něm stavěla

³¹ Gismondi (1985).

(*Geistesgeschichte*). Když se poukazovalo na to, že například Hegel vůbec nepovažoval myšlení sedmnáctého století za homogenní, ale stavěl do protikladu řeckně Francise Bacona a jeho současníka Jacoba Boehma, byla tato námitka zodpovězena jen částečně. Bloch a Febvre (stejně jako Huizinga) nejsou od tradiční *Geistesgeschichte* tak vzdáleni, jak by mohlo jejich užívání nového pojmu „mentalita“ naznačovat. Psát, jak to příležitostně dělají, o „středověkých Francouzích“ nebo o „Francouzích šestnáctého století“, jako kdyby neexistovaly významné variace v postojích obyvatel Francie těchto období (žen a mužů, bohatých a chudých, vzdělaných a nevzdělaných atd.), je dosti scestné.

Není důvod, proč bychom koncept mentality neměli uplatnit na sociální třídy nebo jiné skupiny spíše než na společnost jako celek, ale tato taktika vede k podobným problémům, jen na menší sociální škále. Zvenčí se může zdát poměrně rozumné hovořit, řeckně, o „právní mentalitě“ v Anglii sedmnáctého století, a přesto nemůžeme předpokládat, že všichni právníci zaujímali stejné postoje. Musíme připustit individuální odchylky. Záměrem známé studie Carlo Ginzburga o Menocchioví, heretickém mlynáři z vesnice ve Friuli, který srovnával kosmos se sýrem, v němž jsou červi, bylo proto z tohoto aspektu zpochybnit historii mentalit (i když autor rovněž využil svého hrdinu jako mluvčího – jakkoli výstředního – tradiční rolnické kultury, takže se mentalita, kterou vyhodil dveřmi, vrátila zase zpět oknem).³² Homogenizace přesvědčení však není nutnou součástí historie mentalit. Půjďme-li ve stopách Jacquese Le Goffa, můžeme užívat termín „mentalita“ k popisu jen těch přesvědčení, která daný jedinec sdílí s určitým počtem svých současníků, a omezit tak tento přístup na zkoumání společných předpokladů spíše než ho rozšiřovat na celou intelektuální historii.³³ Nebezpečí homogenizace však prakticky stále hrozí.

2. S problémem variability způsobů myšlení souvisí problém změny, variace v čase. Slovy Rogera Chartiera, kritika vycházejícího z francouzské tradice, „problém, na kterém troskotá celá historie mentalit, je problém důvodů a způsobů přechodu od jednoho systému k jinému“.³⁴ Čím větší je kontrast mezi jednou mentalitou

a druhou (například „tradiční“ a „moderní“), tím těžší je vysvětlit, jak nastala změna. Zásadní myšlenka zde spočívá podle všeho v tom, že „systém“ přesvědčení, myšlenkový kruh, v němž každá část podpírá zbytek a zároveň je jím sama podpírána, je jako celek odolný vůči falzifikaci (slovy filozofa Karla Poppera je to „uzavřený systém“).³⁵

Zvláště jasný příklad této cirkularity zkoumal Marc Bloch ve své knize o víře, že panovníci Francie a Anglie mají moc léčit kožní nemoci, když se dotknou trpícího a pronosou formuli „Král se tě dotýká, Bůh tě uzdravuje“. Bloch poukazuje na to, že někdy se stejní nemocní při jiné příležitosti vraceli, aby se jich král znovu dotkl; toto chování ukazovalo jak na to, že rituál je neúčinný, tak na to, že jeho neúčinnost nenarušila víru nemocného v tuto léčbu.³⁶ Jiným názorným příkladem je obdobné zjištění, které učinil Evans-Pritchard o víře Zandů ve věsteckou moc jedu. „V této síti přesvědčení,“ napsal, „závisí každé vlákno na všech ostatních vláknech a Zandové se neumějí vymanit z jejich spleti, protože to je jediný svět, který znají.“³⁷ Tato představa systému přesvědčení je pro historiky zároveň pomůckou i překážkou. Jestliže bychom ji nevyužili, neuměli bychom vysvětlit, jak přetrvávají myšlenky a představy po celé generace navzdory rušivým empirickým dokladům, ale když ji užijeme, je pro nás obtížné porozumět změně.

Řekneme-li to jinak, mentalita se velmi snadno zvěčňuje, pojímá se – řečeno známou metaforou Fernanda Braudela – jako „vězení“, z něhož jednatel nemůže uniknout.³⁸ Stojí za to zdůraznit, že toto nebezpečí, které je v běžné praxi opravdu aktuální, není z těch, jimž by historik mentalit musel nevyhnutelně podlehnout. Například v případě Itálie v období mezi třináctým a sedmnáctým stoletím je vzrušující pozorovat postupný růst takzvané „počtářské mentality“, který se projevoval v praxi jak rozšiřováním a propracováváním metod sčítání obyvatel, tak v zavádění soukromých účetních knih.³⁹ Jako příklad změny v mentalitě skupiny intelektuálů během poměrně krátké doby můžeme uvést tzv. „vědeckou

³² Ginzburg (1976).

³³ Le Goff (1974).

³⁴ Chartier (1988), str. 19–52.

³⁵ Popper (1934).

³⁶ Bloch (1924).

³⁷ Evans-Pritchard (1937), str. 194.

³⁸ Vovelle (1982); srov. Gismondi (1985), str. 211 a násl.

³⁹ Burckhardt (1860); Murray (1978), str. 180 a násl.

revoluci“ z poloviny sedmnáctého století, zejména „mechanizaci obrazu světa“, v níž se udál posun od obrazu světa jako živoucí entity k pojetí kosmu jako rozsáhlého stroje související s důležitou změnou v představách a předpokladech ohledně kauzality.⁴⁰ Více méně v téže době a mezi některými stejnými skupinami lidí proběhl zřetelný posun (i když méně rychlý a hluboký, než se myslelo) od ospravedlňování tvrzení pomocí citací autorit k jejich ospravedlňování zkušeností.⁴¹ Kulturní antropologové Ernest Gellner a Robin Horton, kteří rozpracovali myšlenky Evanse-Pritcharda a Poppera, načrtli obecný obraz změny ve způsobech myšlení zdůrazňující důležitost konkurence mezi teoriemi a vědomí alternativ k danému intelektuálnímu systému.⁴² Krátce řečeno, na tuto námitku navzdory její oprávněnosti vůči praxi minulých historiků mentalit může být a byla nalezena odpověď.

3. Třetí vážná výhrada k historii mentalit spočívá v tom, že považuje systém přesvědčení za autonomní. Jinými slovy, že se zaměřuje na vzájemný vztah přesvědčení a vylučuje přitom vztah mezi přesvědčeními a společností. Ani tato výtku by se neměla přehánět. Ani Blochova práce *Králové divotvůrci*, ani kniha jeho kolegy Febvra *Problém bezvěrectví* (která zdůrazňuje nemožnost vzít v úvahu všechny formy myšlení ve všech dobách) nepojímaly systém přesvědčení jako naprosto nezávislý na společnosti. I nadále však přetrvává velký rozdíl v důrazu mezi dvěma přístupy k historii myšlení. Historikové ideologií nahlízejí myšlení jako formované (ne-li determinované) sociálními silami a zdůrazňují obratnost (vědomou či nevědomou), s níž je konkrétní světový názor předkládán jako přirozený a vlastně jedině možný. Historikové mentalit naproti tomu pojmají systémy přesvědčení jako relativně nevinné a autonomní. Tyto dva přístupy se překrývají, avšak nejsou totožné.⁴³

4. Ještě vážnější námitka k mentalistickému přístupu mu vytýká, že staví na evolucionismu a zejména na protikladu mezi logickým a předlogickým myšlením, který zavedl Lucien Lévy-Bruhl, tedy na základech, které byly pozdějšími výzkumy podkopány. Význam Lévyho-Bruhla pro intelektuální historii raného dvacátého

století stále čeká na adekvátní zhodnocení. Jeho kritika jednoduchých představ o vciťování byla velmi cenná a jeho vlastní představa „předlogického“ myšlení byla mnohem subtilnější, než si mnozí z jeho kritiků uvědomovali.⁴⁴ Ovlivnil celou škálu myslitelů, jako byli Ernst Cassirer, Jane Harrisonová, Johan Huizinga a Ludwik Fleck. Jak jsem už poznamenal dříve, právě Lévy-Bruhl uvedl termín *mentalité* ve dvacátých letech do Francie. (V Anglii bylo slovo „mentality“ užito už v roce 1913, paradoxně antropologem Bronislawem Malinowskim v dopise J. G. Frazerovi, v němž kritizoval Durkheimův pojem „kolektivní vědomí“).⁴⁵ Ke konci svého života však Lévy-Bruhl své slavné rozlišení mezi „předlogickou“ a „logickou“ mentalitou opustil. V každém případě se na odmítnutí tohoto rozlišení i evolucionistického schématu, jehož bylo součástí, shodli antropologové tak rozdílní jako Evans-Pritchard a Lévi-Strauss.⁴⁶

Nicméně poněkud zjednodušený protiklad mezi dvěma mentalitami zhruba kopírující rozlišení Lévyho-Bruhla můžeme nalézt nejen v práci Febvra (a v menší míře i Blocha, který je vždy ten opatrnější z nich), ale i u některých jejich následovníků, jako jsou Jean Delumeau a Robert Muchembled. Posledně jmenovaní historikové byli kritizováni za snahu vysvětlit náboženství rolníků v raně novověké Evropě téměř naprosto v negativních pojmech, vzhledem k jejich selhání, úzkosti a omezenosti drsným prostředím. Koneckonců zdá se poněkud nevěrohodné (jak kdysi poznamenal na adresu Frazera Wittgenstein) pojímat celý světonázor jako chybu.⁴⁷ Popisovat cizí systém přesvědčení jako selhání je hrubou formou etnocentrismu. Odkud pocházejí kritéria úspěchu či selhání, ne-li z vlastní kultury mluvčího? Etnocentrismus je posilován také hodnocením způsobů myšlení jako „tradičních“ a „moderních“ (stejně jako tomu bylo v případě „primitivních“ a „civilizovaných“, „předlogických“ a „logických“), neboť tato dichotomie obvykle sklouzává do kontrastu mezi Nami a Jimi a opomíjí rozdíly mezi (řekněme) čínskými mandaríny, renesančními humanisty, britskými rolníky, jejichž přesvědčení, protože nejsou podobná našim, musí být všechna charakterizována jako „tradiční“.

⁴⁰ Dijksterhuis (1950); Blumenberg (1960).

⁴¹ Dear (1985).

⁴² Gellner (1974), kap. 8; Horton (1967, 1982).

⁴³ Vovelle (1982).

⁴⁴ Evans-Pritchard (1965), str. 78–99.

⁴⁵ Ackerman (1987), str. 267.

⁴⁶ Lévy-Bruhl (1949).

⁴⁷ Clark (1983), str. 75–76.

Všechny čtyři kritiky tohoto přístupu nabývají rozdílné, více či méně přesvědčivé formy a zpochybňují práci některých historiků mentalit účinněji než práci jiných. Všechny však potvrzují potřebu reformulovat pojetí historie mentalit tak, aby se těmto námitkám vyhovělo. Zbytek této kapitoly bude tedy věnován třem návrhům pro takovou reformulaci: věnovat větší pozornost zájmům, kategoriím a metaforám.

Mentality a zájmy

V době Blocha a Febvra nebyli marxističtí historikové schopni nabídnout k historii mentalit přesvědčivou alternativu, protože ideje pomíjeli jako pouhou „nadstavbu“ (či „ideologii“ v redukcionistickém smyslu) a věnovali pozornost hospodářským dějinám. Pozdější marxisté, jako byli Edward Thompson a Raymond Williams, zpochybnili představu „nadstavby“, vyjasnili pojem ideologie a oživili alternativní pojmy jako například kulturní „hegemonie“. Tak se dostali do blízkosti představy mentality. Lucien Febvre rozpoznal ve Williamsonově zájmu o „struktury citění“ příbuznost se svým vlastním zájmem o historii emocí.⁴⁸

Význačným rysem marxistického přístupu však stále zůstává pozornost věnovaná zájmům, kterou klasická historie mentalit postrádá. Když se ohlédneme zpět, připadá nám udivující, že ani skvělá kniha Marca Blocha o královském dotyku, která vyšla více než před sedmdesáti léty, neanalyzovala, v čím zájmu bylo, aby přetrvávala víra v nadpřirozenou moc králů. Tato otázka je zvláště důležitá pro raně novověké období, kdy monarchie v Anglii a Francii byly sužovány občanskými válkami, a zejména pak pro období pozdního sedmnáctého století. Karel II. a Ludvík XIV. byli dobře obeznámeni s myšlenkami „nové vědy“ té doby a není pravděpodobné, že by věřili v sílu svého dotyku. Nicméně dál udržovali tradiční praxi bezpochyby jen z toho důvodu, že to pokládali za vhodné z hlediska svých zájmů.

Obecněji řečeno, historikové mentalit si nemohou dovolit opomíjet problémy, které vyvstávají před badateli, kteří se zabývají ideologiemi, i když k nim nebudou přistupovat stejně dogmaticky

jako (řekněme) filozof Louis Althusser. Někteří vědci, kteří se sami charakterizovali jako historikové mentalit, zejména Georges Duby a Michel Vovelle, se začali věnovat otázkám zájmů, legitimizace atd. v sedmdesátých a na začátku osmdesátých let.⁴⁹ I když je nesešně kombinovat něco takového, jako je „nevinné“ a „cynické“ pojetí myšlení, jejich syntéza by snad mohla vyplýnout ze zkoumání podvědomé harmonizace idejí a zájmů. Střet zájmů činí nevědomé vědomým a zamlčené výslovným, a tímto způsobem vede ke změně.

Paradigmata a schémata

Druhý návrh týkající se reformy historie mentalit tkví v tom, aby věnovala větší zájem kategoriím, schématům, formulám, stereotypům či paradigmátům (rozmanitost terminologie ukazuje na šíři, v níž se objevují podobné problémy a vhledy v různých oborech a disciplínách). V určité oblasti historie se tak už stalo a můžeme zde zařadit práce Aby Warburga a Ernesta Gombricha o umění, Thomase Kuhna o vědě a Michela Foucaulta o různých tématech. Rozdíl mezi těmito badateli, pokud jde o jejich obor i národnost, mohou čtenáře na okamžik zarazit, ale ať už jsou jakékoli, všichni čtyři projevují zájem o kategorie a „schémata“ nejen ve smyslu vracejících se témat či motivů, ale také struktur myšlení.⁵⁰ Všichni čtyři vědci shodou okolností čerpali inspiraci z té či oné formy psychologie. Warburg se podobně jako Bloch a Febvre zajímal o historickou psychologii ještě před svým zhroucením a následnou léčbou u Ludwiga Binswagera. Gombrich a Kuhn přiznávali, že vděčí za mnohé tvarové psychologii, a dobře známy jsou i Foucaultovy studie o psychiatrii.

Jsou-li pro historii mentalit kamenem úrazu, jak už jsme uvedli výše, „důvody a způsoby přechodu od jednoho systému k jinému“, pak je vhodné převzít Kuhnovu představu intelektuální tradice či „paradigmatu“, které může po dlouhou dobu absorbovat změny nebo jim odolávat díky relativně malým „úpravám“, ale které se nakonec zhroutlí a dovolí „přepnutí gestaltu“ či intelektuální „revoluci“.

⁴⁹ Duby (1979); Vovelle (1982).

⁵⁰ Warburg (1932); Gombrich (1960b); Kuhn (1962); Foucault (1966).

⁴⁸ Vovelle (1982).

Kuhnův model tohoto procesu intelektuální změny je přitažlivý právě proto, že je dynamický a bere v úvahu postupnost.

Představa paradigmatu je samozřejmě problematická, a to i v historii vědy, kde se začala uplatňovat nejdříve. A stává se ještě problematictější, když je využita v jiných intelektuálních oblastech.⁵¹ Jako tomu bylo v případě pojmu „mentalita“, ani paradigma nemáme pojímat jako vězení. Je to něco, čím jednotlivci osmyslňují svou existenci a co zároveň utváří jejich myšlení. Představa paradigmatu může být a byla i navzdory těmto problémům citlivě, dovedně a opatrně využita například ve studiích o renesančním humanismu a raně moderním politickém myšlení.⁵²

Podobný druh obtíží vyvstává, když se pokoušíme pracovat s obdobnou představou „schématu“, která se již v této knize objevila (viz kap. 3 a 6). Schémata mají v některých případech podivuhodně dlouhou životnost, jak ukázal Aby Warburg ve svých studiích o klasické tradici a Ernst Curtius (jenž se u Warburga inspiroval) ve své práci o *topoi* či klíše v evropské literatuře (představa světa jako knihy, *locus amoenus* neboli „nádherné místo“ atd.).⁵³ Nicméně i tyto kategorie a stereotypy, které jednotlivci i skupiny používají ke strukturování a interpretaci své zkušenosti v měnícím se světě, samy podléhají v dlouhodobém horizontu změně. Problémem je tyto změny popsat. Ernst Gombrich ve své knize *Umění a iluze* (1960), nejtvořivější a nejnámější studii využívající představy schématu, tvrdí, že umělec schémata „koriguje“ jejich ověřováním proti přírodě. Avšak – jak rychle postřehl jeden recenzent – jestliže umělcův pohled na přírodu je výsledkem schématu, je nemožné tento kruh prolomit.⁵⁴ Totéž může být řečeno proti Kuhnovu názoru, že k vědeckým revolucím vedou „diskrepance“ mezi paradigmatem a realitou.

Podobná námitka může mířit i proti představě „epistémé“, kterou rozvíjeli Gaston Bachelard, Georges Canguilhem a Michel Foucault, nebo proti představě mentálních „mřížek“ či „filtrů“ využívané Foucaulem a některými sociálními antropology, které vylučují některé zprávy či aspekty reality, zatímco jiné propouš-

tějí.⁵⁵ Tyto filtry jsou obecnější, abstraktnější a snad flexibilnější než Warburgova „schémata“, avšak jejich funkce rovněž spočívá v tom, že přizpůsobují různé situace sobě navzájem, aby je učinily snadněji pochopitelné. Jinými slovy, čím větší důraz se klade na systém, tím obtížnější je vysvětlit změnu. Tyto obtíže můžeme považovat za rub úspěchu těchto modelů při vysvětlování kontinuity, tradic a kulturní reprodukce. Kulturní historik se nachází v situaci, která není nepodobná situaci fyziků, kteří pro určité účely považují světlo za vlnění, kdežto pro jiné za částice.

Nicméně něco málo o změnách v schématech říci můžeme. Můžeme se kupříkladu soustředit na přemístění či migraci daného schématu nebo stereotypu z jednoho předmětu na jiný. Například po objevení Ameriky tradiční stereotypy „monstrózních ras“ (lidí s psí hlavou, s tváří na břicho atd.) nezmizely, ale přemístily se do toho nového světa, stejně jako tomu bylo v případě Amazonek (viz kap. 9).⁵⁶ Podobně lze dlouhou historii raně moderního stereotypu čarodějnice (spojený se sexuálními orgiemi, pojídáním dětí atd.) vystopovat do středověku, kdy byl uplatňován ortodoxními křesťany na heretiky, a dál do doby starověkého Říma, kde ho zase pohané uplatňovali na křesťany.⁵⁷

Abychom popsali změny ve schématech či obecněji v mentalitách, bude pravděpodobně nutné kombinovat vnější a vnitřní přístupy. Takzvaný „systém přesvědčení“ můžeme nahlížet jako shluk schémat, která se obecně navzájem podporují, ale někdy mohou být v protikladu. Určité množství protikladů může bez obtíží v systému přežívat, ale jakmile je překročen určitý kritický práh, vyvstávají problémy. Změna může být proto vysvětlena s ohledem na kombinaci vnějších „sil“ se „spojenci“ uvnitř systému, se zrádci za branami pevnosti.

Historie metafor

V posledním odstavci jsem byl ve snaze konceptualizovat konceptuální změnu nucen použít metaforu. Samotné pojmy „schéma“

⁵¹ Lakatos a Musgrave (1970); Hollinger (1980).

⁵² Seigel (1968); Pocock (1972), str. 273–291.

⁵³ Curtius (1948).

⁵⁴ Arnheim (1962).

⁵⁵ Pike (1954); Foucault (1966); Douglas (1970).

⁵⁶ Wittkower (1942), str. 72–74; Friedman (1981), str. 197–207.

⁵⁷ Cohn (1975).

a „systém“ mohou být objasněny, jestliže se blíže podíváme na jazyk, a zvláště na metaforu a symbol. Historikové si stejně jako antropologové a sociologové už začínají uvědomovat význam jazyka při „konstituování“ reality, kterou zkoumají.⁵⁸ Lingvistika – zejména práce Antoina Meilleta – už měla vliv na Febvrovu historii mentalit, ale novější lingvistika nabízí něco jiného.

Vztah mezi způsoby komunikace a způsoby myšlení přitahoval velkou pozornost jak historiků, tak antropologů poslední generace.⁵⁹ Vlastně je tu nebezpečí, že po mnoha letech přehlížení významu jazyka se mu bude nyní připisovat až přehnaný vliv. Stejně jako Braudelova představa „mentality“ jako vězení, je i Nietzscheho myšlenka „věznice jazyka“ – rozvinutá americkým lingvistou Benjaminem Whorfem – redukcionistická a zjednodušující.⁶⁰ Musíme se však vyhnout i druhému extrému a v době, kdy se stalo běžným předpokládat, že realita je „konstruována“ či „konstituována“ jednotlivci a skupinami, mít na mysli hranice této moci konstruovat a omezení, v nichž tito jedinci a skupiny působí. Svět není tak úplně tvárný.

Jestliže se však pokoušíme popsat rozdíly mezi mentalitami, bude snad užitečné soustředit se na opakující se metafory, zvláště na ty, které podle všeho strukturují myšlení. Příklady, které se z historie Západu ihned nabízejí, jsou metafora světa jako organismu („těla“, „tvora“) a metafora světa jako stroje a posun od jedné k druhé, k němuž došlo v průběhu takzvané „vědecké revoluce“ v sedmáctém století. Myšlenka „mechanizace obrazu světa“ v sedmáctém století je plodná a zasluhovala by si plnější, bohatší a širší rozvedení, než se jí dostalo ve známé knize s tímto názvem, kterou publikoval holandský badatel E. J. Dijksterhuis v roce 1950. Něco podobného lze říci i o zániku přírodních symbolů, jako je „politické tělo“. V pozdním středověku se tvrdilo, že král má dvě těla, své přirozené tělo, podléhající rozpadu a smrti, a „politické tělo“, které je nesmrtelné. Během sedmáctého století však bylo toto tvrzení pomíjeno jako pouhá metafora. Mohli bychom hledat i důvody pro zmenšování významu, pokud se vůbec užívaly, personifikací jako v případě *gabelle*, o níž jsme se zmiňovali výše.⁶¹

⁵⁸ Crick (1976).

⁵⁹ Goody (1977); Clanchy (1979); Eisenstein (1979).

⁶⁰ Jameson (1972); Whorf (1956).

⁶¹ Kantorowicz (1957); srov. Archambault (1967); Starkey (1977).

Důraz na dominantní metafory je zvláště přínosný, protože představuje prostředek, s jehož pomocí se historikové mentalit mohou vymanit z nebezpečí (nebo dokonce z „vězení“) binárního systému, velkého rozdělení na tradiční a moderní. To neznamená, že dané období lze charakterizovat pomocí jediné metafory. Myslitelé sedmnáctého století byli například fascinováni nejen představou stroje, ale také metaforou zákona. Mluvili a psali o zákonech přírody a „soudu“ nebes plném soudců, advokátů atd. Někdy tuto metaforu dokonce sehráli. Například jansenité, z nichž mnozí pocházeli z nejlepších právnických rodin té doby, měli ve zvyku nechávat na oltářích psané dovolání ke Kristu. „V roce 1679 byla pochována jeptiška, jež měla v rukou *appel* k Risen Saviour, a o čtyřicet dní později, neboť taková byla náležitá zákonná lhůta, byl spuštěn do jejího hrobu *relief d'appel*.“⁶²

Je nutné si položit otázku, zda byl úpadek metafory, odpor proti metafoře, postupný posun od konkrétnějšího k abstraktnějšímu způsobu myšlení (související s gramotností a znalostí základních vědeckých pojmů), spolu s větším zájmem o doslovnou spíše než symbolickou interpretaci textů, představ a událostí, také vzestupem „věčnosti“. Jako mnoho jiných historiků se i já domnívám, že k posunu tohoto druhu došlo – přinejmenším mezi elitami v západní Evropě – někdy kolem poloviny sedmáctého století. Co se však událo, by bylo lépe charakterizovat ani ne tak jako úpadek nebo opuštění metafory, ale spíše jako změnu v koncepci metafory – od objektivní „korespondence“ k pouhé subjektivní „analogii“.⁶³

Tato změna charakteristiky je nutná, chceme-li se vyhnout iluzi, že dnes myslíme bez pomoci metafor.⁶⁴ Samotní historikové užívají metafory více, než se obecně připouští – metafory nemocné a zdravé doby, mladého a starého věku, řeky („tok“ času), stavby, divadla atd.⁶⁵ Síla metafory se začíná brát vážně nejen mezi lingvisty, filozofy a literárními kritiky, ale také sociálními antropology, kteří zkoumají její místo v sociálním životě.⁶⁶ Budou-li historikové

⁶² Knox (1950), str. 201.

⁶³ Hollander (1961), závěr; Harris (1966); Vickers (1984); srov. Burke (1993, 1997).

⁶⁴ Blumenberg (1960); Lakoff a Johnson (1980).

⁶⁵ White (1973); Demandt (1978).

⁶⁶ Douglas (1970); Sapir a Crocker (1977).

mentalit, kteří také zkoumají myšlení v rovině každodennosti, následovat jejich příklad, mohou získat něco důležitého. Typickým příkladem je metafora čistoty, která sehrála svou roli u šlechticů, kteří odmítali znečistit svou krev sňatkem s plebejcem, nespokojených křesťanů, kteří chtěli „vyčistit“ církve, nebo v komunitách, jež upalovaly čarodějnice nebo vypuzovaly cizince v kampaních „etnických čistek“.

Všimněme si, že z tří věcí, o nichž jsme hovořili na předcházejících několika stránkách, se poslední úvaha, o metafoře, týkala „vnitřní“ historie mentalit, jinými slovy vzájemného vztahu přesvědčení. První, o zájmech, se týkala „vnější“ historie, vztahu přesvědčení a společnosti. Druhá, o kategoriích, se týkala obojího. Kategorie a schémata jsou způsoby strukturace myšlení. Nejsou však neutrální. Mohou být spojeny se zájmy, se snahou některých skupin ovládnout jiné, jak to dokazují sociologové, kteří rozvinuli takzvanou teorii „labelingu“. Očerní ji jako čarodějnic a upálí ji. Kombinovat vhledy interního a externího přístupu je pro jakoukoli nově pojatou či reformulovanou historii mentalit bytostně důležité.

Navzdory tomu, že v historii mentalit došlo v sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století k obrodě díky přijetí a začlenění pojmů převzatých z jiných tradic, nastal dokonce i ve Francii obrat v její neprospěch. Kritika zvenčí, kniha Geoffreya Lloyda *Demystifikace mentalit* (1990), byla urychleně přeložena do francouzštiny a opatřena ještě radikálnějším názvem, naznačujícím, že přichází okamžik „konce“ tohoto přístupu – *Pour en finir avec les mentalités*. Historikové ze skupiny kolem časopisu *Annales*, od Jacquese Le Goffa po Rogera Chartiera, dnes mnohem raději hovoří buď o *représentations*, nebo o *l'imaginaire social*.⁶⁷ To první je Durkheimův starý termín, i když nyní vyvolává asociace s americkým „novým historismem“ a kalifornským časopisem *Representations*. Druhý termín je těžko přeložitelný, ale přibližně znamená něco jako „kolektivní představa“. Ozývá se v řadě studií o imaginaci od teoretiků, jako jsou Jacques Lacan, Louis Althusser a Cornelius Castoriadis.

⁶⁷ Chartier (1988), zvláště kap. 1; srov. Boureau (1989).

Nebylo by spravedlivé tvrdit, že současní historikové reprezentací či kolektivních představ prostě jen přenesli starou firmu pod novou značku. Spolu se slovem „mentalita“ odhodili i zavádějící představu „předlogického“ myšlení a na druhé – pozitivní – straně projevují mnohem větší zájem než jejich předchůdci o vizuální představy. Přetrvává však u nich i pozornost věnovaná historii každodenního běžného myšlení. Z tohoto důvodu, ať už jejich snahy charakterizujeme jakýmkoli termínem, se nemohou vyhnout řešení stejných základních problémů, jimž čelili jejich předchůdci.