

**Bedřich W. Loewenstein: My a ti druzí.
Dějiny, psychologie, antropologie**

Brno, Doplněk 1997, 354 s.

Historik moderních dějin zahrnul do tohoto sborníku 20 esejů v posledních letech porůznu publikovaných. Ústředním tématem knihy je fenomén efektivního zbujení vědomí příslušnosti ke kolektivu, provázeného averzí až nepřátelstvím k lidem do kolektivu nepříslušejícím; pregnantněji to vyjadřuje titul knihy. Není divu, že historik moderních dějin soustřeďuje pozornost na onen druh perverze kolektivní identity, který se ve 20. století vyžíval způsobem pro lidstvo a lidství nejzohoubnějším: na nacionalismus. Nejčastěji zastoupeným tématem statí je národní identita a nacionální ideologie, často v časovém a územním zúžení na problematiku českou a německou. Dalšími náměty jsou funkce a hodnota občanské společnosti, fenomén revoluce, nahlížený zejména pod zorným úhlem sociálně psychologických mechanismů jeho geneze a psychologické, resp. antropologické zdroje a sociální podmínky kolektivní nenávisti k cizím.

Tematicky pestrý sborník si zachovává jednotu specifickými rysy autorova přístupu, vyjádřeného podtitulem: k vysvětlení vzniku a projevů kolektivní sebestřednosti a nenávisti využívá autor poznatků sociologie, historie sociální, politické, ekonomické a kulturní, psychologie a antropologie kulturní i biologické.

Nejvýrazněji se tento přístup uplatňuje v klíčové studii knihy, nazvané stejně jako celý svazek. Pokud jde o nacionalismus, autor má výhrady k strukturalistickému výkladu z funkčních potřeb státně centralizované industriální společnosti (výhrady vůči známé teorii Arnošta Gellnera se opakují i v jiných esejích této knihy). Zmiňuje se o přednacionalistických formách masových kolektivních antipatií a upozorňuje na společenský genetický kořen, antropologický základ psychického prožitku vztahu „my-oni“. S odvoláním na etologické poznatky připomíná dvojjedinou funkci individuálního prožitku: vědomí kolektivní identity („my“) přispívá ke kognitivní orientaci ve zkušenostním prostoru a zároveň jednotlivci poskytuje emocionální oporu pocitu bezpečí před neznámým, nebezpečným „cizím“. Jinak ovšem

autor varuje před absolutizací vlivu biologických kořenů na etnocentrické ohraničování. Jde pouze o tendence k chování, které poskytují značně volný prostor pro různé formy jeho „naplnění“ – z toho vyplývá proměnlivost „definice cizího“, závislých na sociálních zkušenostech koncentrovaných do konkrétních kulturních vzorců vnímání a chování. Navíc i ony antropologické zdroje zahrnují vedle strachu, odstupu a nepřátelství k cizímu i tendence ke zvědavosti až náklonnosti k cizímu, které se podílejí na vzniku mezikolektivní spolupráce včetně spolupráce interetnické.

Zároveň autor jednoznačně hodnotí nacionalismus jako jev v historické i psychické dimenzi spíše primitivní a retrogradní. Jde o infantilní, tedy iluzorní útěk do zatuhlého tepla klanové mentality, který jen překáží vytváření autonomní, silné individuality vůči cizímu a jeho „výzvy“ na vlastní odpovědnost přijímající – tedy osobnosti odpovídající ideálu občana občanské společnosti. Je jedním ze znaků kultury právě překonávání uzavřenosti do ulity kolektivní identity; důvěrné pokrevní vztahy, příliš mnoho kolektivní intimity brání v individuálním i společenském růstu, ve vytváření rozumné veřejnosti.

Zpochybňiv takto kulturní hodnotu afektivního prožitku kolektivní příslušnosti vůbec, vyslovuje autor pochybnosti i o rozumnosti a správnosti řady kolektivních úsilí vycházejících z citění národního, tradičně spíše legitimizovaných až glorifikovaných. Týká se to například snah diskriminovaných menšin, ohánějících se „abstraktním kritériem spravedlnosti“ v boji za „absolutizované právo skupinové svrchovanosti“. Své pochybnosti vyjadřuje autor otázkou patrně spíše řečnickou, zda „jsme“ rozbižením multietnických státních útvarů typu c. k. monarchie, britského impéria, Sovětského svazu (sic!) a Jugoslávie „získali lepší možnosti řešit základní životní otázky malých etnik, než jaké existovaly předtím“. Nepřekvapuje proto, že v celé stati, ba knize je jen málo míst, která přiznávají jistou užitečnou úlohu národnímu citění; i v těchto místech jde pak o ocenění slabě dávkované, a týká se spíše mobilizujícího účinku na aktivitu kolektivu národně se definujícího než kulturního obsahu a přínosu akce samotné.

Esej obsahuje i zamyšlení nad tím, co si se zapeklitým problémem národní identity jako virtuálním pachatelem xenofobie vůbec počít. Autor rezignovaně konstatuje, že se i nadále budeme „ustrašeně zařazovat do skupiny a pod ochranou jejich symbolů“. Před tímto antropologicky daným sklonem se však nesmí „ideově a kulturně politicky kapitulovat“; je třeba jej kulturně „sublimovat“ s ohledem na to, že „konstrukt etnický homogenního národa se jako nejvyšší orientační bod“ už nehodí, jsa „příliš malý a zároveň příliš velký pro intelektuály, manažery i pro prosté lidi“.

K otázce zdrojů nacionalismu se autor vrací v esejí *Starý příběh*. Proti Gellnerově strukturálně funkcionalistickému výkladu klade důraz na mentální dispozici vyplývající z archaické potřeby sociální a citové bezpečnosti v nereflektované jednotě kolektivu, civilizací pouze překryté a jako „paleopsychický signál“ vstupující do hry v krizových momentech moderní občanské společnosti, kdy jsou masy zbaveny psychické opory tradičních hodnot a uplatnění individuálních zájmů je zproblematizováno počáteční nerovností životních šancí. Zklamané masy se pak uchylují k náhražkovému útočišti participace na národní pospolitosti, uspokojující potřebu bezpečí i uznání a legitimizující nenávisť k nepříteli. Autor ovšem zdůrazňuje, že ani tento výklad nacionalismu „není pravda celá“; v každém případě se však tento mechanismus dokáže uplatnit nezávisle na působení požadavků vyplývajících z „funkčních interdependencí“ občanské společnosti.

I v této stati autor pranyřuje iracionální povahu nacionalismu, fetišismus adorace národních symbolů a imaginárnost pospolitosti, která postrádá konkrétnost opřenou o bezprostřední meziindividuální kontakty, charakteristické pro komunitu. Zdůrazňuje však opět, že ani moderní člověk není pouhý *homo oeconomicus*, racionálně sledující individuální prospěch, a uznává, že navazování na tradice je „samozřejmě předpokladem každé identity“. Jde však o to, aby vztah k minulosti nebyl vinou své iracionality „kontraproduktivní“ pro racionální fungování občanské společnosti.

V esejí *Animal symbolicum?* se podrobněji analyzuje rituální, mysticky sjednocující úloha symbolické funkce různých předmětů a aktivit

(dům, automobil, fotbalové mužstvo, hymna, jazykový fetišismus atp.), včetně národa jako domněle reálné entity. Autor tyto iracionální konstrukty neodsuzuje tak šmahem jako Freud (podle něhož jde o psychopatické regres do mentality hordy), a byť váhavě („budeme mít jisté pochopení“) jim přiznává i pozitivní úlohu. Týká se to však především kognitivně orientační a kolektivně identifikační funkce symbolů; už jen shovívavě konciliantní je autorovo pochopení pro „odlehčovací výkon symbolů“ u lidí „přetěžovaných ideálem duchovní a mravní svobody“ a pro „metaracionální potřeby mas“. Pragmaticky se však staví k instrumentálně užitečné funkci symbolů v občanské společnosti, neboť jakožto „poukazy na různost prostorů lidské zkušenosti (...) otvírají životní danosti směrem k přehlíženým možnostem“ (s. 119) – snad je touto krutě zaumnou formulací míněn jistý inovativní potenciál symbolů.

Autor dokonce přiznává až jakousi ontologicky kladnou hodnotu orientaci na symboly v tom, že dalšímu *brave new world* založenému na dělbě práce, který se nestará o hodnoty, nýbrž o výkon bez ohledu na to, co je jeho výsledkem – zda likvidace odpadků nebo lidí, proměňuje lidi v unuděné roboty – že „naší milé (...) mnohomluvné, o všem diskutující permissivní liberální společnosti“ připomíná, že „horizontální hemžení potřebuje také vertikalismus symbolických hodnot“. I demokracie jsou tudíž „odkázány na symboly a mýty“ v těch oblastech, které „nemohou být funkcionalizovány pro utilitaristicky pochopitelné cíle“. Jde o oblasti, jejichž hodnoty a aktivity mají principiálně iracionální povahu (náboženství, umění) – vždyť „hodnoty předpokládají víru“. Pokládá (patrně s ostnem vůči postmodernismu) „odhalování nepřeložitelných symbolových jazyků za (...) v podstatě kontraproduktivní“ a vyslovuje se proti „zarovnávací (...) nediskursivní symbolových oblastí“.

Žádnou z těchto pragmaticky až existenciálně motivovaných dispencí však Loewenstein neuděluje iracionalitě národního citění. Zdůrazňuje, že hodnoty sice předpokládají víru, leč také věrohodnost, kterou je třeba stále ověřovat „jazykovým zdůvodněním“ a „veřejnou rozpravou“; „živé signály“ mají posilovat, nikoli nahrazovat „tichý hlas rozumu“. (Požadavek „jazykového zdůvodnění“ se ovšem

nezdá plně souhlasit s autorovým poukazem na kontraproduktivnost odhalování „nepřeložitelných symbolových jazyků“. Je také otázka, není-li součástí „veřejné rozpravy“ i ono „roztlačování hodnot“, které Loewenstein jinde liberalismu vytýká.) Ochrana si proto zaslouží pouze hodnoty, nikoli kdejaké jejich symboly, mezi něž řadí autor i nacionalismus, který nelze racionálně zdůvodnit a který svým emocionálním nábojem rituální sounáležitosti vede ke kolektivní nevraživosti.

Jako příklad takového nacionalismu, z úzkosti maloměstských a venkovských vrstev zrozeného, uvádí autor české národní hnutí 19. století, s Palackým jako příkladem heroizující a martyrologické fetišizace národních dějin, včetně fetišizace národního jazyka jako posvátné hodnoty, i s Masarykem jako konec konců zastáncem herderovské fikce duchovně-etnické jednoty a etnického charakteru české národní identity. Podotýká pouze, že němečtí historikové a politikové tenkrát postupovali stejně.

Stat' *Sapere aude* rozvádí antropopsychologické detaily xenofobie vůbec a národní zvlášť (projekce vlastních chyb do obrazu nepřítele; pronásledování cizích jako nástroj stmelování kolektivu) a připomíná jejich uplatnění v intelektuálně tak vyspělém 20. století jako doklad nezdařeného civilizování přírody v člověku samotném. Nějaké „spolehlivé řešení“ však v dohledu nevidí a vyjadřuje jen víru, že se lidé postupně naučí rozumně se domluvit.

Na méně obecné teoretické úrovni a v rozmanitém tematickém zacílení se téma nacionalismu vyskytuje v řadě dalších esejů věnovaných různým rysům národní emancipace české a německé.

Ve stati *Manifest nepolitické politiky: Česká otázka po 45 letech* Loewenstein na rozdíl od převládajících interpretací Masarykova díla kladoucích důraz na to, že Masaryk vyžaduje pro národní hnutí mravní zdůvodnění a poslání. Masaryka (vedle obvyklých pochval) kritizuje za to, že byl v dané věci nedůsledný a dělal „značné ústupky národnímu substancialismu“. Stejně jako Palacký a čeští nacionalisté vůbec pokládal národ za něco samozřejmě existujícího, přirozeně daného, s čímž má dokonce Prozřetelnost cosi v plánu. I Masaryk zde podle Loewensteina ustupoval „vysoko se

vzdouvajícím“ národním emocím a byl jim poplatný i ve své mylné představě o svébytnosti české národní kultury, nejsou s to „prohlédnout romantickou ideologii o národních charakterech“.

Studie *Divadelnost, historismus, měšťanská reprezentace* je zajímavým kulturně historickým pokusem o vystižení specifických rysů české kultury 19. století, které autor odvozuje ze slabosti tehdejší české buržoazie. Esej *Světová válka a koncepce státu* obsahuje mimo jiné kritiku chyb tehdejší politiky českých Němců, rakouské vlády a české politické reprezentace domácí i zahraniční včetně Masaryka, vesměs podlehnuvších „ideologickému vědomí“ při interpretaci smyslu války a promeškavších příležitost k uspořádání vztahů mezi státem a českými Němci. Autor ovšem připouští, že bylo tehdy těžké „sesednout si po všem, co se stalo, a rozumně pohovořit o společné budoucnosti“.

Velmi kriticky soudí Loewenstein chování Čechů a jejich politické reprezentace i po 1. a 2. světové válce v esejí *Revoluce? Několik úvah o sociálních krizích obecně a o českých zejména*. Popírá nejprve historickou nutnost revoluce jako cesty k demokracii a s důrazem na iracionální prvky působící při zrodu, v průběhu a jako následek revolucí konstatuje neproduktivnost většiny revolucí. Většinou šlo o krize řešitelné mírovými prostředky dohody a kompromisu, což platí i o českých krizích-převratech z roku 1918, 1945, 1948, 1968/69, ba i po roce 1989, kdy Češi „upadají do pouhé etnicity“ a „liberální a demokratický začátek nejednou utonul ve vodách nacionální a populistické demagogie“. Následkem etnických a ideologických čistek je ztráta „šarmu“, svérázu Čech vytvářeného plodným „napětím vyplývajícím z pluralismu skupin, kultur a způsobů života“.

Vývojem idey patriotismu od osvícensky kosmopolitního pojetí až k její nacionální transsubstanciaci se zabývá esej rozebírající názory několika německých intelektuálů na rozhraní 18. a 19. století.

Studie *Občanská a národní orientace v polovině 19. století* se zabývá ztroskotáním rakouské říšské myšlenky; na ztroskotání nese vinu i úzký nacionalismus rakouských Němců a Maďarů. Autor zde zdůrazňuje, že souvislost

mezi modernizací (industrializací) a etnogenezí či nacionalismem není tak zákonitá, jak postulují strukturálně funkcionalistická teorie A. Gellnera: politická aktivita reprezentantů obou národních hnutí byla značně nezávislá na reálných hospodářských zájmech, a rozpad feudálních vazeb nabízel i jiné hodnoty a formy pospolitosti než jenom národní.

Ve statí *Identita, zapřená minulost a neschopnost truchlit* se Loewenstein zamýšlí nad neschopností nacionalistů kriticky posoudit chyby, jichž se vlastní národ v minulosti dopustil, a nad vlastními provinčeními „truchlit“. I když vychází z Mitscherlichových kritiky zaměřené vůči poválečné mentalitě v Německu, obsahuje stať i analogické výtky adresované Čechům, zejména v souvislosti s vyhnáním Němců.

Klíčovým tématem řady statí je liberální občanská společnost a její politická kultura. V jedné z nich (*O politice, zájmech a populismu*) upozorňuje autor na nutnost „civilizačního strávení“ negativních důsledků jinak progresivního jevu – modernizace. Řadí k nim zbytečné soukromých materiálních zájmů, oslabení morálních norem chování, nerovnost šancí na pozadí ideologie volných možností pro všechny, elitářské pojetí svobody, která lidovým masám mnoho nepřináší atp. Autor neakceptuje tezi „soukromé neřesti-veřejné ctnosti“ a zdůrazňuje nutnost kontroly chování mimoekonomickými hodnotami. Veřejné zájmy musí liberální politika hájit nikoli prostřednictvím technokracie či expertokracie, nýbrž veřejným diskursem, který se nesmí zvrhnout v „zájmovou agenturu“. Uplatněním vyšších hodnot je nutno korigovat dysfunkční důsledky dílčích zájmů a jednostranné racionalizace. Pokud se to nedělá, hrozí nebezpečí, že z nespokojenosti lidových mas bude těžit populismus, jemuž je věnována podrobnější pozornost v samostatné statí (*Totalitarismus a moderna*). V občanské společnosti mají zmíněný úkol v „popisu práce“ především intelektuálové, u nichž lze předpokládat znalost širších souvislostí a hlubší povědomí o obecných hodnotách (esej *Intelektuálové a totalitní pokušení*).

Co chvíli si autor klade metodologickou otázku správného přístupu k historickým jevům. Jednou z odpovědí je multidisciplinarita, kterou sám v knize uplatňuje; druhou je pově-

domí o značné individualitě těchto jevů, uvolňující je z tuhé vývojové zákonitosti. Ve statí *O subjektivním v dějinách* se daný aspekt historiografické metodologie stává vlastním tématem, byť i znovu využit k obraně občanské společnosti. Vstupní teze studie podtrhuje relativní nezávislost subjektivních idejí na objektivní situaci, která vymezuje pouze hodně široké mantinely uspokojování materiálních potřeb společnosti, ponechávající dostatek prostoru k uplatnění potřeb druhotných, včetně kulturních imperativů, které dodávají životu smysl a jsou proto stejně nezbytné. Historicky relevantní chování celých společností nelze vysvětlit pouze materiálními motivy (autor například upozorňuje na úlohu aristokratické normy „cti“, vyžadující „satisfakci“ za urážku, v příčinném komplexu vzniku I. světové války).

Metodologicky to pro historika znamená, že chování aktérů v minulosti nelze hodnotit dnešními měřítky: Loewenstein však připojuje významný dodatek, že „tuto správnou zásadu není radno přehánět“. Neomezuje se však na tuto jakoby nevinnou, historický relativismus relativizující poznámku, nýbrž s vehemencí jinak v knize spíše výjimečnou prohlašuje, že posledním slovem politiky a historiografie nemůže být „kapitulace před postmodernistickou, všeho smyslu zbavenou libovůlí“. Postmodernismus leží autorovi zřejmě v žaludku stejně jako A. Gellnerovi, s nímž jinak nejednou nesouhlasí.

Metodologické zásady, které autor formuluje, jsou pak svého druhu pokusem o kvadraturu relativistického kruhu. Na jedné straně konstatuje fakt plurality hodnotových soustav, z nichž leckteré jsou „napájeny“ tradičními představami, s reálným světem evidentně nesouhlasícími. Přesto je nedosažitelným, ba nežádoucím cílem dosáhnout racionální kritikou nějakého definitivního „osvobození“ člověka od všech kolektivních ideologických klamů: i sekularizovaná občanská společnost má své ideové fetiše, mezi něž patří i lidská práva. Sebevědomé individuum občanské společnosti je však schopné kritické reflexe vůči cizím i vlastním rituálům, a díky tomu lze dosáhnout aspoň vzájemné tolerance a dialogu směřujícího k nalezení společně sdílených hodnot. Historik a demokratický politik nemá historické jevy pouze „etologicky registrovat“,

nýbrž hodnotit, nikoli však podle omezených kritérií, jako jsou například takzvané racionální zájmy či požadavky fungování tržního mechanismu, nýbrž podle kritéria historicky a kulturně nadřazeného – kritéria humanity. Autor ovšem opět „relativisticky“ přiznává, že i tento „civilizační kód“ stojí se svým hodnocením na „nejisté půdě“.

Typem historika, jehož metodologické zásady i morální profil odpovídá Loewensteinovým představám, je zřejmě Golo Mann, jak lze soudit z obsahu nekrológu jemu věnovaného. Český čtenář by však asi uvítal osobní autorův názor na řadu nejen „kritických a trpkých“, ale i dosti jednostranně zacílených Mannových soudů na adresu Čechů, jejich politických *šengajstů* Masarykova typu, a *Kleinstaateri* malých, k národní emancipaci se deroucích národů (rozumí se, že středoevropských; skandinávským obvykle táž výtku adresována nebývá).

Jak patrně, v tomto sborníku se historie vskutku pouze etologicky neregistruje. Za témata a jejich zpracováním je patrný hlavní motiv: zděšení intelektuála nad nelidskostí v mezilidských skupinových vztazích, provázející dějiny od minulosti vzdálené přes nedávnou až k současnosti neaktuálnější, a jeho úsilí o nalezení cesty z ďábelského kruhu vzájemně se posilujících kolektivních nenávistí. Z toho pramení volba nacionalismu jako tématu většiny esejů, ale i často tematizovaná občanská společnost jako uspořádání nabízející východisko, včetně kritiky některých rysů jejího fungování, které by ji mohly přivést do slepé uličky vlastní nehumánnosti anebo k porážce od nepřátel.

Kniha je souborem esejů, nikoli systematickou monografií o fenoménu meziskupinového, především mezietnického nepřátelství. Všímá si v různém disciplinárním osvětlení jeho ideologických podob a psychologických mechanismů, věnuje pozornost zvláště teoriím vysvětlujícím nejkrajnější, k diabolizaci a zničení protivníka směřujících variant daného jevu. Vyhraněnosti základního motivu knihy odpovídá důraz kladený téměř výhradně na negativně hodnocené aspekty a důsledky etnické definované kolektivní příslušnosti včetně české. Případné kulturní přínosy národně motivovaného hnutí jsou sotva zmíněny, a u jeho

ideologie se klade důraz na její vědeckou neudržitelnost.

Soustředění se na negativní rysy vyplývá do jisté míry z volby hlavního tématu knihy. Ve statí o občanské a národní orientaci v 19. století se hovoří o promarněné historické šanci koexistence dvojí loajality – vůči nadřazenému, širšímu rakouskému státnímu útvaru, a vůči užšímu kulturnímu národu. Je-li tímto kulturním národem míněno v Meineckově smyslu společenství etnické se definující, pak by se to zdálo naznačovat, že autor takovému národně se vymezujícímu společenství přiznává – na rozdíl od tóniny ostatních statí – i jisté pozitivnější působení nebo aspoň neškodnost. Je však nápadné, že jinak se v celé knize už pojem kulturního národa neobjevuje. Není vlastně divu: etnické vystupuje v této knize v podobě veskrze nekulturní: jako skladiště vědecky neudržitelných mýtů a paliva doutnajícího jiskrami nacionalismu. Možná i proto složitá problematika konkrétního uspořádání vztahu mezi etnické se definujícím společenstvím a občanskou společností v knize dotčena není.

Autorův postoj k české národní mytologii navazuje v mnohém na průkopnické demystifikační dílo autorského kolektivu Podivena, byť bez jeho ostentativně masochistických rysů a s větším pochopením historika pro tehdejší „víry“, možnosti a omezení dané situace, a tudíž i s poněkud častějším připomenutím, že ti hlavní tehdejší „druzí“ nebyli v daném punktu o moc lepší. I v této knize to ovšem slízne celý národní Slávin od Kollára přes Palackého k Masarykovi včetně. V celkovém kontextu je to důsledné: jestliže se ještě nedávno kladl důraz na Masarykův chvályhodný boj proti vlastenčení a na jeho požadavek humanistického osmyslení národní myšlenky, zde se ukazuje, že i Masaryk patří konec konců do stejné základní kategorie jako jeho nacionalističtí odpůrci: s fanglemi nebo proti nim, s humanistickými ideály nebo šovinismem, všichni to vlastně byli pošetílci, kteří drželi na národní jazyk, nějak mlhavě věřili v dějinnou, ne-li dokonce genetickou linii národní existence, a neměli moc rádi Němce.

Mezi německými intelektuály probíhá zejména od roku 1990 živá diskuse o národní identitě, její potřebě či zbytečnosti a jejich žádoucích formách. U nás dává tato horká